

Gott und der Andere bei Emmanuel Levinas*

VON HANS HERMANN HENRIX

Einleitung

Im Werk von Emmanuel Levinas begegnet ein Denken, das einen streng philosophischen Charakter hat und in einer immer neu diskutierten Sprache spricht. Es unterläuft das „Griechische“ auf jüdische Tradition hin, ohne um den Charakter des Philosophischen besorgt zu sein. Es spricht nicht in einer Bewegung des Denkens aus der Welt hinaus von Gott, sondern mit der Weckung dieses Denkens durch den Anderen. In ihm erscheint das Sinnhafte als das Ethische, ohne die Seinsfrage zu vergessen. Es versteht die Philosophie weniger vom Wortsinn „Liebe der Weisheit“ und mehr vom Sachsinne als „Weisheit der Liebe“ her. Dem Werk wohnt eine Bewegung auf das Messianische inne, ohne das Näher-Kommen eines Eschatologischen in Aussicht zu stellen. Emmanuel Levinas philosophiert in einer metaphergetränkten Sprache. Diese wird manchmal verkannt.¹ Die Metapher ist bei ihm zu gegenwärtig, um etwa in der Form einer eigenen Metaphertheorie ausführlich von ihm bedacht zu werden. Sie hat freilich für das Verständnis der Beziehung von Gott und dem Anderen in seinem Denken eine eigene Tragweite. Levinas bedient sich eines vertrauten Worts, nimmt den ursprünglichen Sinn wie mit einem Atemzug in sich auf, bedenkt ihn und läßt ihn gleichsam in der Atempause zu Ende kommen, um dann wie mit einem Ausatmen einen neuen, anderen Sinn hervorkommen zu lassen und die andere Bedeutung zu meinen.²

1. Metapher: ihr allgemeiner Begriff – und ihre Bedeutung bei Levinas

Die Metapher wird umgangssprachlich als eine bildhafte Ersetzung verstanden. Sie umspiele das bildlich, was ein Begriff als die Sache selbst meine und treffe. Das Mißverständnis der Metapher als lediglich bildhafte und darin uneigentliche Rede fängt kaum noch etwas vom Wortsinn des griechischen *metapherein* („übertragen“) ein. Die berühmte Definition von Ari-

* Referat, gehalten bei der Tagung des Zürcher Lehrhauses „In der Spur des Anderen. Eine Tagung aus Anlaß des 100. Geburtstages von Emmanuel Levinas“ am 19./20. Januar 2006 in der liberalen jüdischen Gemeinde Zürich.

¹ Vgl. als Beispiel nur: A. Koch, Spirituelles Subjekt und unendliche Schuldigkeit. Religionsphilosophische Kritik an Levinas' Anthropologie, in: PhJ 110 (2003) 74–91; die Wortmeldung übersieht Arbeiten zum Subjektverständnis bei Levinas, u.a. U. Dickmann, Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie, Tübingen 1999.

² Das Bild der Atmung ist eine von Emmanuel Levinas öfter in Anspruch genommene Metapher, siehe nur in seinem Spätwerk: E. Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von Th. Wiemer, Freiburg i. Br. [u. a.] 1992 (im Folgenden zitiert als: JdS), 49, 118, 201, 238, 241, 254, 384–388 u. ö.

stoteles sagt: „Metapher ist die Übertragung eines fremden Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine andere oder gemäß der Analogie“ (Poetik, 1457b 6–9).³

Bei der Bildung einer Metapher geschieht dem Nomen, Hauptwort oder Substantiv, etwas. Sein Sinn verschiebt sich: Aus einem durch allgemeinen Gebrauch gesetzten Sinn wird ein anderer, fremder Sinn. Das geschieht nicht durch das einzelne Wort als alleiniges: Die Abweichung oder Verschiebung vollzieht sich in einem weiteren Zusammenhang von Worten. Erst dieser Zusammenhang – sei er eine Attributverbindung oder ein Satz, sei er eine umfänglichere Sprach- oder Sinneinheit – vermag es, den „fremden“ Sinn gegenüber dem „gebräuchlichen“ Sinn des Wortes anzuzeigen beziehungsweise zu stiften. Die Attributverbindung, der Satz oder der Text schafft den Zusammenhang, der für die Abweichung notwendig ist. Ein Alleiniges ist identisch, gleichbedeutend und der Abweichung unfähig. Erst wenn dem alleinigen Substantiv oder Nomen ein Element, eine Verbindung oder ein Satz hinzugefügt wird, ist ein Übergang von einem ursprünglichen Sinn auf einen anderen Sinn möglich. Die Metapher als Geschehen an einem Nomen benötigt Kontext und bedeutet den Übergang von einem Zusammenhang in einen anderen. Der Kontext ermöglicht die Abweichung vom üblichen zum fremden Sinn. Die Metapher ist geglückt, wenn ihr Wort beziehungsweise Nomen in einem anderen Zusammenhang „angekommen“ ist. Verfehlt es dieses Ankommen, dann ist kein fremder als neuer Sinn entstanden, sondern Nichtsinn oder gar Unsinn. Die Metapher lebt vom Zusammenhang, Kontext, und klebt an ihm.⁴

Bei Levinas nun lebt die Metapher nicht *so* vom Kontext und klebt nicht *so* an ihm, *daß* ihr Nomen in einem neuen, fremden, anderen als dem angestammten Kontext *Frieden und Richtigkeit findet*. Sie ist keine befriedete Beunruhigung, keine zur Ruhe gekommene Störung des Kontextes; vielmehr markiert sie ihren Sinn durch eine bleibende „Unrichtigkeit“ im Sinne einer Ungeradheit oder durch eine bleibende Störung des Kontextes.⁵ Bei Levinas ist die Metapher mehr als eine bestimmte rhetorische Figur. Sie ist Ausdruck einer „an-archischen“ Sprache, die „in Spuren, die affizieren und provozieren, statt in beherrschten, bestimmten, klaren Feststellungen“ spricht.⁶ Die Metapher ist Ausdruck einer Bewegung, die sein Denken insgesamt bestimmt und in Unruhe hält. Das Werk erscheint wie ein stets neuer

³ Zitiert nach: P. Ricœur, *Die lebendige Metapher*, München 1986, 20.

⁴ Zur Metaphertheorie siehe weiterhin: G. Söhngen, *Analogie und Metapher*. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg i. Br. 1962; J. Werbick, *Prolegomena*, in: Th. Schneider (Hg.), *Handbuch der Dogmatik* Band 1, Düsseldorf 1992, 1–48; 30–38; A. Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1996; F. Fellmann, Artikel „Metapher. Philosophisch-hermeneutisch“, in: LThK 7 (1998), 188f.; H. Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main 2001.

⁵ Th. Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1988, 186.

⁶ So mit W. Stegmaier, *Levinas*, Freiburg i. Br. 2002, 126.

Anlauf, bei den Phänomenen der Wirklichkeit einzusetzen, sie zu beschreiben und zu analysieren, um über die Ordnung des „Gesagten“ hinauszudrängen in die nicht mehr thematisierte „Ordnung“ des „Sagens“. Diese Tendenz des ganzen Werks, das bei allen Phasen, Entwicklungen und Verschiebungen eine große Kontinuität aufweist⁷, äußert sich in einem „metaphorischen“ Duktus: Im Wechseln der Zusammenhänge wird auf gedankliche Präzision gedrungen; dabei geben die leitenden Begriffe einander Echo – hier metaphor, dort begrifflich-diskursiv, anderswo buchstäblich. Sie erhalten damit etwas Fließendes und eine Mehrdeutigkeit, die ein Nachlassen der Aufmerksamkeit im Mitdenken nicht erlaubt. Man könnte das Gesamtwerk, das dem Denken der Ander(s)heit des Anderen als wirkliche Exteriorität gilt, eine Metapher nennen. Im Folgenden geht es um einzelne rhetorische Figuren, die einen Übergang vom Begriff zur Metapher bedeuten und dabei das Verhältnis zwischen dem Anderen und Gott bei Levinas berühren.

In diesem Zugang wird von der Bewegung seines Denkens als ganzes nicht abzusehen sein. Sie ist es, die sich im einzelnen Übergang vom begrifflich-literarischen zum metaphorischen Sinn äußert. Es ist zunächst ein Übergang von einem Zusammenhang zum anderen auf der sprachlichen Ebene. Dieser Übergang ist aber darüber hinaus das Hinausdrängen aus dem „Gesagten“ (*dit*); als das „Gesagte“ gilt bei Levinas die Sprache im Sinne eines Systems der Verständigung über Dinge. Im Hinausdrängen über solches „Gesagtes“ drängt die Denkbewegung auf das „Sagen“ (*dire*) zu, das dem sprachlichen Verständigungssystem voraus- und zugrunde liegt. Das „Sagen“ meint noch vor den Sprechakten eine Zuwendung des Ich zum Anderen, meine Annäherung an ihn; der Andere ist mir nicht gleichgültig. Im Geschehen des Sagens setze ich mich dem Anderen aus und bin ein „Antworten auf den Anspruch des Anderen“.⁸ Es „wohnt dem Sagen, Sprechen, Sich-Ausdrücken ein bestimmtes Ethos inne“, es ist selbst ethisch.⁹ Gleichsam an der Schwelle vom Gesagten zum Sagen ist Metapher dann bei Levinas nicht mehr ein bloßer Wechsel im Verständigungssystem der Sprache und dort von einem (aus)gesagten Kontext zu einem anderen (aus)gesagten Kontext. Vielmehr bedeutet die Metapher ein Übertreffen, ein Überflügeln, ein Darüber-Hinaus des sprachlichen Verständigungssystems oder der

⁷ Dies angesichts einer Diskussion über eine „Wende“ oder „Kehre“ im Werk von Levinas mit: *Dickmann*, 103; und *A. Gelhard*, Levinas, Leipzig 2005, 83 f. sowie 86; Stegmaier spricht von Ausarbeitungen und Akzentuierungen der philosophischen Grundentscheidung; siehe *ders.*, 37–39. Wenn B. H. F. Taureck von „Lévinas' sprachbezogener Wende“ handelt, dann bezieht er dies weniger auf eine werkimmanente Kehre und mehr auf Levinas' Ort in der Gegenwartphilosophie: *B. H. F. Taureck*, Emmanuel Lévinas zur Einführung, Hamburg 2002, 62–81 Levinas' langjähriger Freund Jean Halperin hat einmal gemeint, alles sei in Ausführungen Levinas' aus dem Jahr 1957 angelegt: „Es war wie eine Absichtserklärung für alles, was in den nächsten vierzig Jahren folgen sollte“, zitiert bei: *S. Malka*, Emmanuel Lévinas. Eine Biographie, München 2003, 125.

⁸ *A. Gelhard*, 89; dort weiterhin zum Zusammenhang und zur Differenz von „Sagen“ und „Gesagtem“: 89 f., 95, 98, 109.

⁹ *St. Strasser*, Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie, in: *B. Waldenfels*, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt am Main 1983, 218–265, 242.

Sprechakte. Das wird durch Übertreibung oder Nachdruck, durch Emphase, zum Ausdruck gebracht.¹⁰ Die Übersteigerung läßt das Sprechen und das Denken nicht in der Ordnung des Gesagten als der Verständigungsebene zur Ruhe kommen oder zum Frieden finden. Die Übertreibung – weit davon entfernt, bloß fiebrige Nervosität zu sein – äußert sich schließlich metaphor und wird eine Metapher. Sie fungiert als Störung, als immer neu aufblitzender Vorbehalt oder Vermerk, daß der Text der Ordnung des Gesagten angehört. Sie zerreißt den Text.¹¹ Sie irritiert, ja zerstört die Sinnstruktur des ursprünglichen Kontextes und wird so „selbst zum Prozeß der Sinnverschiebung“¹². Die Metapher ist eine Bewegung „zum Verstehen des Sinnes, der hinter der ‚Literatur‘ der Buchstaben und den Anachronismen hervorkommt“¹³. Nun zielt die Rede vom „Sinn hinter der ‚Literatur‘ der Buchstaben“ nicht auf eine Hinterwelt, die Levinas in jeder Beziehung strikt ablehnt. Und diese Zurückweisung hat – das sei vorgreifend konstatiert – ihr Gewicht für das Verständnis Gottes bei Levinas. So kann er in einem Text „Die Thora mehr lieben als Gott“ von 1955 mit unverkennbarer Schärfe den Atheismus eine „gesündeste Reaktion“ für all jene nennen, „denen ein etwas einfältiger Gott bisher [in einer Hinterwelt] Preise verteilte, Sanktionen auferlegte oder Fehler verzieh und in seiner Güte die Menschen wie ewige Kinder behandelte.“¹⁴ Vielmehr meint die Rede vom Sinn „hinter der ‚Literatur‘ der Buchstaben“ die ethische Bedeutungsdimension der „Literatur“ der Buchstaben. Sie bezeugt „eine poetische Gewalt, den Klang einer zweiten Stimme, welche die erste zerreißt und übertönt“. Zum Hören dieser Stimme bedarf es jedoch des Ohrs, „das sich um die es erreichende Stimme müht ... , das in den Worten ... Metaphern hört, die sich empor-schwingen und die sie bergenden Worthülsen zerreißen“¹⁵. Mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Ohrs, das zu hören vermag, wird deutlich, daß die Metapher noch nicht gegeben ist, wenn sie im bloß geschriebenen oder gesprochenen Kontext von Satz oder Text verbleibt. Der Satz oder Text ist in eine dialogische Situation hineingestellt, seine Metapher bringt einen Sinn mit, der – paradox genug – aber offenbar erst erklingt, wenn ein Ohr ihn hört und das Ethische versteht.

¹⁰ E. Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Übersetzt von Th. Wiemer, Freiburg i. Br. [u. a.] 1985 (im Folgenden zitiert als: WG), 112f.

¹¹ So mit E. Weber, Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, Wien 1990, 135–141, welche die Metapher als Riß bei Levinas besonders an „Begriffen der psychiatrischen Symptomatologie“ (so ihre Kennzeichnung: 141) wie Obsession, Trauma, Psychose verdeutlicht.

¹² R. Esterbauer, Transzendenz-„Relation“. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas', Wien 1992, 147.

¹³ E. Levinas, Exegese und Transzendenz. Zu einem Text aus dem Traktat Makkoth 23b, in: B. Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br. [u. a.] 1981, 35–44 (im Folgenden zitiert als: Exegese und Transzendenz), 44.

¹⁴ E. Levinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer, Frankfurt am Main ² 1996 (im Folgenden zitiert als: SF), 109–113, 110.

¹⁵ Exegese und Transzendenz, 39.

In der Metapher hat die Sprache bei Levinas den „Augenblick ihrer ethischen Wahrheit – das heißt ihres vollen Bedeuten“.¹⁶ Thomas Wiemer hat von der Inszenierung eines „Umschwungs vom ontologischen zum ethischen Bedeuten“ durch die Metapher gesprochen.¹⁷ Mit anderen Worten: Die Metapher fungiert bei Levinas als Anzeige, daß die Ethik die „Erste Philosophie“ ist, und zwar nicht als philosophische Disziplin oder im Sinne einer „Tafel der Werte“¹⁸, sondern als Rettung des Ethischen, als Priorität des Anderen. Es geht bei Levinas um die Grundierung von Philosophie überhaupt, um eine „Draufgabe“ zu ihren Einzelthemen als ein Erwachen des ethischen Bewußtseins. Hier liegt eine Pointe seiner Kritik an der Philosophie, welche die Möglichkeit des Denkens ganz vom denkenden Subjekt und Ich her entworfen hat und dabei nicht wirklich des Anderen ansichtig wurde. Levinas bietet für diese Pointe seiner Philosophiekritik zahlreiche Kurzformeln, so unter anderem, wenn er von der Philosophie nicht wie üblich als von der „Liebe der oder zur Weisheit“ spricht, sondern den Sinn des Wortes „Philosophie“ gleichsam umstellt und lieber von ihr als der „Weisheit der Liebe“ spricht und dies bekräftigt, indem er hinzufügt: „Weisheit der Liebe im Dienst der Liebe“.¹⁹

Die Rettung des Ethischen, die Priorität des Anderen, hat Levinas auch als „Heiligkeit“ bestimmt – ein Wort, das Levinas in seiner letzten Zeit dem Wort „Ethik“ zunehmend vorzog. Heiligkeit meint „im Verkehr mit dem Anderen, in der socialité die Nicht-Indifferenz“²⁰, das heißt die Nicht-Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen im Sinn einer „ungewollten Nötigung durch den Anderen“.²¹ Levinas hat keine Scheu, von der Verantwortung als „Besessenheit“ für den Anderen zu sprechen, als eine „Nähe: wie eine Verwandtschaft ... eine Beziehung, die jeder gewählten Beziehung vorausgeht ... Verantwortung für das, was ich nicht begangen habe, – für den Schmerz und den Fehler der Anderen“²². Die *obsession* für den Anderen hat er auch eine „Mutterschaft, Schwangerschaft des Anderen im Selben“ genannt; in der Mutterschaft geht die Verantwortung für den Anderen „bis zur Stellvertretung für die Anderen“²³. Von der darin gedachten Priorität

¹⁶ Exegese und Transzendenz, 43. Weiteres dazu im Beitrag des Autors: Augenblick ethischer Wahrheit. Zur Bedeutung der Metapher im Denken von Emmanuel Levinas, in: H. H. Henrix, Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Berlin/Aachen 2005, 238–258.

¹⁷ Wiemer, 187.

¹⁸ Vgl. für Levinas' zahllose Aussagen dazu nur: „Das Prophetische ist das Ethische“. Ein Podiumsgespräch, in: H. H. Henrix (Hg.), Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas, Frankfurt am Main 1984 (im Folgenden zitiert als: Henrix, Verantwortung), 88–97, 93.

¹⁹ JdS, 351 sowie 353.

²⁰ E. Levinas in der Diskussion in: F. J. Klehr (Hg.), Den Anderen denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas, Stuttgart 1991, 111–113; 111.

²¹ Hierzu vgl. nur Stegmaier, 147–160.

²² E. Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1987 (im Folgenden zitiert als: SpA), 288f. u. ö.

²³ JdS, 171–174.

des Anderen oder allgemeiner von der Heiligkeit, von dieser „Asymmetrie der interpersonalen Beziehung“ hat Levinas einmal gemeint, daß „keine Zeile von dem, was ich schreibe, ... mehr Bestand [hat], wenn es das nicht gibt“²⁴. Wenn Levinas' Philosophie in der Metapher den Augenblick ihrer ethischen Wahrheit hat, in welchem die Priorität des Anderen angezeigt wird, dann ist die Metapher der Begriff des Heiligen oder ein Verweis auf die Beziehung vom Anderen und von Gott.

2. Die Epiphanie des Antlitzes als ethische Urszene bei Levinas

In seiner Kritik einer Philosophie, in der das Erkannte dem Mobilisierungsbefehl der Vernunft gehorcht und seinen Sinn der Totalität des Seins verdankt, ist Levinas auf eine andere Lösung der Grundfrage aus, wie Erkenntnis möglich ist und das Sinnhafte sich zeigt. Er sucht die konkrete Situation, wo so etwas wie das Gute zum Vorschein kommt und sinnhaft wird. Und er findet diese Situation – gemäß dem „Stil“ der Phänomenologie – im Verhältnis zum Anderen und ergänzte im mündlichen Gespräch gerne: „Was kann ich dafür?“. Der Andere stellt meinen heiteren Weltbesitz, meinen unbekümmerten Genuß der Dinge und den besorgt-egozentrischen Aufbau meiner Welt in Frage.²⁵ Besonders der Fremdling, der Notleidende, der Schutzlose, ist der Andere. Gerade dadurch, daß er fremd ist, fühle ich mich von seinem Erscheinen gestört. Levinas, der sich nicht lebensweltlich äußert oder psychologisch analysiert²⁶, sondern philosophisch-phänomenologisch beschreibt, spricht von einer „Epiphanie des Antlitzes“²⁷, von einem Erscheinen des Angesichts. Die Situation des „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ stört aus der Selbstgenügsamkeit auf, ist unerbetene Aufweckung. Sie ist prekär. Denn sie ist nicht reziprok oder korrelativ zu verstehen, sondern asymmetrisch, nicht auf gleicher Augenhöhe, sondern auf Höhe des Anderen. In Levinas' Worten selbst: „... ich habe für den Anderen verantwortlich zu sein, ohne mich um die Verantwortung des Anderen für mich zu kümmern. Beziehung ohne Wechselbeziehung“²⁸. Der Andere befindet sich „in seiner Eigenschaft als Anderer ... in einer Dimension der Höhe, des Ideals, des Göttlichen“²⁹. Die Verantwortung für den Anderen bedeutet „das Geschehen einer Umkehr“.³⁰ Die Situation des „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ kann die „ethische Urszene“ genannt werden.³¹

²⁴ WG, 116.

²⁵ E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von W. N. Krewani, Freiburg i.Br. [u. a.] 1993 (im Folgenden zitiert als: TU), 150–266.

²⁶ Levinas äußert in einem Gespräch einmal, daß in seinem Hauptwerk TU die Sprache ontologisch sei, „weil sie vor allem nicht psychologisch sein will“: WG, 102.

²⁷ Vgl. nur TU, 64 u. ö.; sowie SpA, passim.

²⁸ WG, 20. Vgl. hierzu auch J. Duyndam/M. Poorthuis, Levinas, Rotterdam 2003, 23–26.

²⁹ SF, 21–37, 29.

³⁰ B. Casper, Illéité. Zu einem Schlüssel„begriff“ im Werk von Emmanuel Levinas, in: PhJ 91 (1984) 273–288; 275 f.

³¹ So U. Dickmann, „In der Spur Gottes“. Der Mensch als Ebenbild Gottes in der Philosophie

Levinas akzentuiert seinen Grundgedanken, wenn er sagt: „Epiphanie“ des Antlitzes geschieht im Schrei des Anderen. Im Schrei des Anderen tritt mir ein doppelter Befehl entgegen: „Töte mich nicht!“ und „Laß mich nicht allein!“.³² Das Angesicht des Anderen ist „Ausdruck des Gebots ... ‚Du wirst nicht töten‘.“³³ Hier bin ich vor einen Gerichtshof von unendlicher Bedeutung gerufen. Ich bin gleichsam Angeklagter. Ich bin Geisel für den Anderen. Geisel-Sein-für-den-Anderen ist – wie Levinas auch sagen kann – „ein rauher, ein harter Name für Liebe“.³⁴ Ich bürge mit dem Leben für den Anderen, bin seine Geisel. „Aufgrund des Geiselstandes kann es auf der Welt Mitleid geben und Teilnahme, Verzeihen und Nähe.“³⁵ Wie im Seitenblick sei hinzugefügt: Levinas weiß sehr wohl, daß er damit noch nicht alles gesagt hat. Neben dem Anderen und mir gibt es ja noch den Dritten und die vielen Dritten, das heißt die vielen Anderen. Und mit dem Dritten, dessen Eintritt „nicht im empirischen Sinne“³⁶, sondern als eine Entidyllisierung der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht zu verstehen ist, entsteht ein gesellschaftliches Verhältnis: aus der Intimität der Von-Angesicht-zu-Angesicht-Situation wird eine Mittelbarkeit. Es wandelt sich das Ursprungsverhältnis von Angesicht zu Angesicht zum gesellschaftlichen Verhältnis; es entsteht Gesellschaft mit ihren Institutionen und Strukturen.³⁷

Die bisherige Skizze der Grundgedanken von Levinas hat einige Metaphern seines Denkens hervortreten lassen: Epiphanie, Antlitz, Schrei, Geisel, Bürge, Besessenheit, Mütterlichkeit. Diese Begriffe entstammen der religiösen Rede, der Umgangssprache oder der Rechtssprache, der medizinischen Sprache. Sie sind bei Levinas aus der Sprachregion der Medizin, Religion, Lebenswelt oder des Rechts in die Sprachregion des philosophischen Denkens hinübergewechselt. Sie erhalten in der Philosophie Levinas'

von Emmanuel Levinas, in: *N. Fischer/J. Sirovátká* (Hgg.), „Für das Unsichtbare sterben.“ Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas, Paderborn 2006 (in Vorbereitung).

³² Vgl. *E. Levinas*, Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Ein Gespräch, in: *Concordia* 4 (1983) 48–62, 49f.; der Gedanke auch in: *E. Levinas*, Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte. Aus dem Französischen von *A. Letzkus*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006 (im Folgenden zitiert als: UdG), 173f. oder TU, 285f.

³³ So in leichter sprachlicher Bearbeitung des Gesprächs über Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, in: *E. Levinas*, Zwischen uns. Aus dem Französischen von *F. Mietbing*, München/Wien 1995, 132–153; 133f.; SpA, 198; zur systematischen Entfaltung des Mordes als ethischer Unmöglichkeit: TU, 283–289. Dazu eindrücklich: *Stegmaier*, 131–177, aber auch *Taureck*, 103–105.

³⁴ Zitiert nach *B. Casper*, Denken im Angesicht des Anderen – Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: *Henrix*, Verantwortung, 17–34, 30.

³⁵ SpA, 290.

³⁶ JdS, 349.

³⁷ Zum Thema des Dritten bei Levinas vgl. die Ausführungen von *M. M. Olivetti*, Philosophische Fragen an das Werk von Emmanuel Levinas, in: *Henrix*, Verantwortung, 42–70, 68f. und aus der weiteren Literatur: *T. Habbel*, Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungstheologie, Mainz 1994; *R. Bernasconi*, Wer ist der Dritte? Überkreuzungen von Ethik und Politik bei Levinas, in: *B. Waldenfels/I. Därmann* (Hgg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, München 1998, 87–110; *P. Delborn*, Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit, München 2000; Gelhard, 107–112.

einen ihrem üblichen Gebrauch gegenüber fremden, neuen Sinn. Sie sind emphatisch gebraucht. Aus Begriffen sind Metaphern geworden. Sie haben eine Sinnerweiterung erfahren. So unterschiedlich sie als Begriffe waren, so einheitlich ist die Dimension ihrer Sinnerweiterung zur Metapher: Sie meint und bedeutet das Ethische. Die Metaphern sind zum Signum der über alles Maß hinausgehenden Verantwortung für den Anderen geworden, zum Signum eines „Denkens bis zum Äußersten“³⁸ oder einer Philosophie der Heiligkeit geworden. Levinas gibt nicht durchgängig methodisch abrufbare Hilfen zur Identifizierung seiner Metaphern. Und manchmal scheint es so, als ob er strikt metaphor spricht, um dann doch seine Leserschaft mit dem Beharren auf dem wörtlichen, buchstäblichen Sinn zu überraschen.³⁹ Das Beharren auf der Wörtlichkeit des Gesagten in einem metaphoren Kontext wirkt dann wie die Anzeige der Unrichtigkeit oder Ungeradheit seiner Metapher – ein Hinweis auf die Störung des Kontextes, die bleibt, und legt eine Fährte, die auf die Beziehung von Gott und dem Anderen verweist.

Als Theologe könnte man geneigt sein, im Ethischen ein unvermittelt Theologisches zu sehen. Manche der Aussagen von Levinas wirken wie eine entsprechende Einladung – etwa, wenn er die Formulierung gebraucht, daß im „Vorrang des anderen Menschen mir gegenüber ... Gott in mein Denken ein[fällt]“⁴⁰ oder wie im Stenogramm notiert: „Dieselbe Bewegung, die zum Nächsten führt, führt zu Gott“⁴¹ oder er in seinem frühen Vortrag „Eine Religion für Erwachsene“ sagen kann: „Die moralische Beziehung vereint also zugleich das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein von Gott. Die Ethik ist nicht die Folge der Gottesschau, sie ist die Schau selbst. Die Ethik ist eine Optik, daß alles, was ich von Gott weiß, und alles, was ich von Seinem Wort hören und Ihm vernünftigerweise sagen kann, einen ethischen Ausdruck finden muß ... Die Kenntnis Gottes, die wir haben können ... erhält im Licht der Moral einen positiven Sinn: ‚Gott ist barmherzig‘ bedeutet: ‚Seid barmherzig wie er‘.“⁴² Und wenn man einige Zeilen später liest: „Der Gott des Himmels ist zugänglich“⁴³, könnte man versucht sein, ein unvermitteltes Verhältnis von Ethischem und Theologischem zu sehen. Aber dabei wäre die Mahnung, daß die Ethik nicht die Folge der Gottesschau und also nicht ein Konsekutivum aus dem Göttlichen ist, übersehen. Eine Vorsicht vor vorschnellen Identifikationen bleibt geboten, wenn Levinas weiter sagt: „Die Kenntnis Gottes erlangen wir als ein Gebot, als eine *Mizwa*. Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist.“ Der letzte Satz scheint durchaus umkehrbar: Zu wissen, was zu tun ist, heißt Gott kennen. Und solches „Gott

³⁸ *Ch. von Wolzogen*, Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten, Freiburg i. Br. 2005.

³⁹ Vgl. nur JdS, 118.

⁴⁰ UdG, 173. Vgl. den Titel von Levinas: Wenn Gott ins Denken einfällt; sowie Casper, Denken im Angesicht des Anderen, in: Henrix, Verantwortung, 34.

⁴¹ E. Levinas, Dialog, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 1, Freiburg i. Br. 1981, 61–85; 80.

⁴² SF, 29.

⁴³ SF, 30.

kennen“ ginge nicht über das Wissen des Gebotenen hinaus. Denn Levinas beharrt darauf, daß Gott nichts von seiner Transzendenz einbüßt. Er nennt es „Entsakralisierung des Heiligen“. Daß es das Heilige oder das Göttliche ist, was da entsakralisiert wird, daran hält er fest. Seine Rede von der Nähe zu Gott oder Nähe Gottes enthält „das Risiko des Atheismus“, von dem er selbst spricht.⁴⁴ Atheismus meint hier bei Levinas nun allerdings nicht vorrangig die Leugnung Gottes, sondern eher die Betonung der Enthobenheit und Transzendenz Gottes beziehungsweise der Freiheit oder Unabhängigkeit des Menschen und des Gewichts seiner Verantwortung für den Anderen.⁴⁵ Denn: „Der Atheismus ist besser als die den mythischen Göttern huldigende Frömmigkeit“, weil die Götter der Mythen die Differenz zwischen dem Heiligen und dem Menschen verschlingen. Diese Differenz achtet aber der Monotheismus. „Der Monotheismus überwindet und umschließt den Atheismus.“⁴⁶

Das Risiko des Atheismus ist freilich vor Augen zu halten, und zwar selbst bei offenbar theologisch affirmativen Sätzen wie den folgenden: „Der Weg, der zu Gott führt, führt ... *ipso facto* – und nicht obendrein – zum Menschen.“ Oder: „Die dem Anderen, meinem Nächsten verschaffte Gerechtigkeit schenkt mir eine unaufhebbare Nähe zu Gott. Sie ist so innig wie das Gebet und die Liturgie, die ohne Gerechtigkeit nichts sind. Gott kann aus Händen, die Gewalt ausüben, nichts empfangen. Der Fromme, das ist der Gerechte.“⁴⁷ Auch hier ist die Umkehrung denkbar: „Der Gerechte, das ist der Fromme“, und er scheint auch dann das Attribut des Frommen zu haben, wenn er selbst Gott als den Heiligen nicht zu sehen oder zu glauben vermag.⁴⁸ Nochmals Levinas selbst: „Unterordnung aller möglichen Beziehungen zwischen Gott und den Menschen – Erlösung, Offenbarung, Schöpfung – unter die Schaffung einer Gesellschaft, in der die Gerechtigkeit ... stark genug ist, sich auf alles zu erstrecken und Wirklichkeit zu werden.“⁴⁹ In einer Exegese der tiefsinnigen Schrift *Nefesch haChajjim* von Chaim Woloschiner (1759–1821), Schüler des großen Gaon von Wilna, Elija von Wilna (1720–1797), liest Levinas das Wort von der Gottebenbildlichkeit dahin, daß die „Anwesenheit Gottes in der Welt“ ganz „vom Menschen“ abhängt: „Die Gebote erfüllen, heißt Stütze der Welt zu sein.“ Und: im Gebet, das „Quasi-Referenz auf einen unnennbaren Gott ist“, richtet der Mensch seine Seele auf „das Unendliche in seiner Absolutheit hin“ aus.⁵⁰

⁴⁴ SF, 26.

⁴⁵ So mit R. Funk, Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas, Freiburg i. Br. 1989, 67–74.

⁴⁶ SF, 27.

⁴⁷ SF, 30.

⁴⁸ Vgl. dazu die biographische Verortung bei Malka, 125.

⁴⁹ SF, 34.

⁵⁰ E. Levinas, Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse. Aus dem Französischen von F. Mietling, Frankfurt am Main 2005 (im Folgenden zitiert als: AJ), 99–132; 112, 119, 118. Vgl. auch als weitere Exegese zu R. Woloschiner: Vom Beten ohne zu bitten. Anmerkung zu einer Mo-

Über das Affirmative in den Aussagen von Levinas sollte ihre kritische Dimension nicht übersehen werden. Levinas versteht das Ethische seiner Philosophie streng unterschieden vom Theologischen oder Religiösen. Er will „der Versuchung und der Täuschung“ widerstehen, „auf dem Weg der Philosophie die empirischen Gegebenheiten der positiven Religion wiederzufinden“⁵¹. Diese Äußerung ist eine Verstehensanweisung und hat ihre grundlegende Bedeutung für die theologische Aufnahme seines philosophischen Werks und für die Frage nach der Beziehung von Gott und dem Anderen in seiner Philosophie. Seine Metaphern zerreißen auch den Zusammenhang des Theologischen, wenn er einen Begriff gebraucht, der primär in der theologischen oder religiösen oder gar kirchlichen Sprache beheimatet ist, um mit ihm in einer Sinnerweiterung das Ethische auszugasen.

Levinas bedenkt in seinen zahlreichen Anläufen zum Beispiel die Verantwortung für den Anderen als eine „Bewegung ohne Wiederkehr“⁵² – eine Bewegung, welche er in der Geschichte Abrahams im Gegensatz zum Mythos des Odysseus erzählt sieht.⁵³ Die Bewegung zum Anderen ohne Rückkehr kann Levinas – erstaunlich genug – auch mit dem Begriff der „Liturgie“ zum Ausdruck bringen. Er sieht die primäre Bedeutung des Begriffs der Liturgie in der „Ausübung eines Amtes ... , das nicht nur ganz und gar umsonst ist, sondern von dem, der es ausübt, einen verlorenen Einsatz fordert“.⁵⁴ Er bietet damit eine erste Phänomenologie des Tuns des Liturgen und des Vollzugs der Liturgie. Im Bedenken des Werks als „Liturgie“ fordert Levinas den Leser, die Leserin auf, „im Augenblick ... alle religiöse Bedeutung von dem Ausdruck“ fernzuhalten. So bekräftigt er: Es „findet die Liturgie, die absolut geduldige Tat, ihren Platz nicht als Kult neben den Werken und der Ethik. Sie ist die Ethik selbst.“⁵⁵ Hier hat Levinas den Vorgang der Metapherbildung selbst thematisiert. Liturgie, die in christlicher Theologie als eigener, selbständiger Grundvollzug religiöser Existenz verstanden wird und als Gottesdienst beziehungsweise Kult von der Diakonie als Dienst am Nächsten eigens unterschieden wird, ist in der Levinasschen Analyse des Werks als Bewegung ohne Wiederkehr zur Diakonie selbst geworden. Liturgie als Diakonie ist des Religiösen entkleidet, erscheint als ethische Nacktheit.

dalität des Jüdischen, in: W. Breuning/H. Heinz (Hgg.), *Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft*, Freiburg i.Br. 1985, 62–70.

⁵¹ SpA, 214. Die folgenden Erläuterungen beziehen sich insbesondere auf die phänomenologische Analyse „Die Spur des Anderen“, welche dem Sammelband von mehreren Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie den Titel gegeben hat: SpA, 209–235. Diese Analyse aus dem Jahr 1963 setzt Levinas bei seinem Hauptwerk *JdS* und seiner dortigen Erörterung der Metapher der Spur (bes.: 201–208) voraus.

⁵² SpA, 213–218.

⁵³ Vgl. dazu *Duyndam/Poorthuis*, 47–57.

⁵⁴ SpA, 217f.

⁵⁵ SpA, 218.

3. Die Spur – Schlüsselmetapher für die Beziehung von Gott und dem Anderen bei Levinas

Unter einer anderen Metapher als der der Liturgie zeigt sich ihm „eine gewisse Idee Gottes“⁵⁶. Es ist die Metapher der „Spur“. Die „Spur“ ist eine Schlüsselmetapher besonders seines Spätwerks. Er benennt gemäß der phänomenologischen Kultur des vorbehaltlosen Beschreibens die Spur zunächst in ihrem ursprünglichen Sinn. Die Spur ist ein Zeichen. Sie wird als ein Zurückgelassenes eines Täters, als Abdruck eines Tiers, als Monument früherer Zeiten gelesen – in Levinas' Worten: „Der Detektiv untersucht als Zeichen alles das, was am Ort des Verbrechens auf die willkürliche oder unwillkürliche Tätigkeit des Verbrechers hinweist; der Jäger ist dem Wild auf der Spur, die die Tätigkeit und die Gangart des Tieres, das er treffen möchte, verrät; im Ausgang von Spuren, die ihre Existenz hinterlassen hat, entdeckt der Historiker die alten Zivilisationen als Horizont. Alles geht in einer Ordnung auf, in einer Welt, in der jede Sache die andere enthüllt.“⁵⁷ Damit ist aber der primäre Sinn der Spur noch nicht hinreichend genug beschrieben. Es gehört zur „authentischen Spur“ die Störung der Ordnung der Welt: Das ursprüngliche Bedeuten einer Spur „zeichnet sich ab in dem Abdruck dessen, der seine Spur hat auslöschen wollen, etwa in der Absicht, das perfekte Verbrechen zu begehen. Wer Spuren macht, indem er seine Spuren auslöscht, hat mit den Spuren, die er hinterlassen hat, nichts sagen oder tun wollen. Er hat die Ordnung auf irreparable Weise gestört. Er ist absolut vorbeigegangen. *Sein* auf die Weise des *Eine-Spur-Hinterlassens* ist Vorbeigehen, Aufbrechen, Sich-Absolvieren.“⁵⁸

Levinas kommt es entscheidend auf die Bedeutung der Spur als ein Mehr oder ein Darüber, das über den Zweck der intendierten Mitteilung hinausgeht, an. Über die offen seienden oder verborgenen, die unbewußten, aber wirklichen Hinweise eines Zeichens als Spur hinaus kennzeichnet Levinas etwas als „spezifisch Spur“, das keine ihrer Intentionen, keine ihrer Qualitäten bedeutet. Er nennt es „eine absolut vollendete Vergangenheit“, die „in der Spur ... vorübergegangen“ ist; in dieser Spur der absoluten Vergangenheit ist alles faktisch Intendierte getilgt – sei es enthüllt oder verborgen, sei es bewußt oder unbewußt.⁵⁹

Den Umschlag des Begriffs der Spur in die Metapher der Spur macht Levinas zunächst als Frage kenntlich: „Wäre aber dann die Spur nicht die Schwere des Seins selbst, des Seins unabhängig von seinen Akten und seiner Sprache – gewichtig nicht durch seine Gegenwart, die es der Welt zuordnet, sondern kraft seiner Unumkehrbarkeit selbst, kraft seiner Ab-solution?“⁶⁰ Indikativisch beantwortet er die Frage dahingehend, daß „in der Tat“ die

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ SpA, 230f.

⁵⁸ SpA, 231 [kursiv bei Levinas].

⁵⁹ SpA, 232.

Spur „eine Bindung ist im Hinblick auf das Unendliche, das absolut Andere“⁶⁰. Diese Bindung bedeutet Überlegenheit, Erhabenheit, Göttlichkeit. Der metaphore Sinn der Spur verführt Levinas zur paradoxen Denkfigur der Kreuzung, besser Ver-rückung, Verbiegung von Raum und Zeit: „Die Spur ist das Einrücken des Raumes in die Zeit, der Punkt, an dem die Welt“ – und hier ist wohl an die Welt als Raum und Ort zu denken – „sich zu Vergangenheit und Zeit beugt.“ Diese Sprachfiguren und Begriffe umspielen die „unumkehrbare Transzendenz“, die Levinas auch mit dem Begriff des „Ille“, der „Illeität“, „als dritte Person“ bezeichnen kann.⁶¹ Das Pronomen „ille, jener“ drückt allgemein Distanz und Abstand aus und meint bei Levinas und seinem Neologismus „Illeität“ auch Entzogenheit. In seiner unüberholten Analyse des Begriffs „Ille, Illeität“ bei Levinas hat Bernhard Casper darauf hingewiesen, daß der Begriff „Illeität“ „durchgängig im Zusammenhang mit der Rede von jener Spur gebraucht wird“ und daß das „Ille“ mit seinem Element „Il“ für eine Person steht, die „eine dritte Person“ ist, die „nicht in der ausschließlichen Beziehung zu mir steht“. Durch das „Ille“, das in der „Spur“ nahe ist, indem es den Anderen mir anbefiehlt, wird gleichsam verhindert, daß das „von-Angesicht-zu-Angesicht“ in ein gleichberechtigtes, symmetrisches Gegenüber zurücksinkt. Das „Ille“, die „Illeität“, hilft dem Mangel einer Begründung des Ethischen in der gleichrangigen Beziehung auf und bietet den Grund für das Ethische, das aus der Entzogenheit, der Transzendenz, der Höhe einer Person kommt. Denn Bernhard Casper betont zu Recht: „„angehen“ im Sinne des Verpflichtens, der sittlichen Vorladung in ein bedingungsloses ‚Du sollst‘ kann mich nur ER und nicht ein ES, eine Struktur, ein System oder dergleichen. Also ist ‚Spur des Unendlichen‘ nicht sächlich zu lesen ... Sie ist ‚persönlich‘ zu lesen – und nur so überhaupt zu lesen“.⁶²

In der Regel erläutert Levinas den Sinn der Metapher „Spur“ in zeitlichen Begriffen. Dabei bedient er sich der sprachlichen Übersteigerung und Übertreibung: „Die Spur als Spur führt nicht nur zur Vergangenheit, sondern ist das *Übergehen* selbst zu einer Vergangenheit, die entfernter ist als alle Vergangenheit und als alle Zukunft, welche noch zu meiner Zeit gehören, zur Vergangenheit des Anderen, in der sich die Ewigkeit abzeichnet – absolute Vergangenheit, die alle Zeiten eint.“⁶³ Die Spur ist das Antlitz des Anderen im zeitlich-überzeitlichen Modus des Abgelöst-Seins, des Ab-solviert-Seins.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ JdS, 45–48, 258, 323f., 328, 352. Vgl. dazu *Strasser*, Ethik, 258f.; *Casper*, *Illéité*, 273–288; 275f.; *E. Dirscherl*, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas, Würzburg 1996, 415 sowie 432f.; *A. E. Garrido-Maturano*, „Illeität“ im Denken von E. Lévinas. Vom Vorbeigehen der Illeität bis zum Zeugnis der Liebe Gottes, in: PhJ 103 (1996) 62–75; *A. Letzkus*, Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas, München 2002, 172f.

⁶² *Casper*, *Illéité*, 281.

⁶³ SpA, 234.

„Das Antlitz ist durch sich selbst Heimsuchung und Transzendenz.“ Levinas beschließt seine phänomenologische Analyse „Die Spur des Anderen“ mit den für sein Gottesverständnis zentralen Sätzen: „Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten.“⁶⁴

Das ist der sachliche Grund für die Feststellung von Edith Wyschogrod, daß es keineswegs darum gehen kann, „eine natürliche Theologie des Antlitzes“ einzuführen.⁶⁵

4. Die Widerständigkeit der Levinasschen Spur-Metapher für die Theologie

Mit den Sätzen, mit denen Levinas seine Analyse „Die Spur des Anderen“ abschließt, „offenbart“ sich als Sinn der Metapher „Spur“ die Idee Gottes. Liegt darin eine Einladung an die Theologie, ihrerseits dem Sinn der „Spur“ als Metapher Echo zu geben? Wenn solche Einladung angenommen wird, dann darf man nicht die Mahnung Levinas' vergessen, auf dem Weg der Philosophie seien die Themen der Theologie nicht zu finden.⁶⁶ Levinas denkt „nicht daran, eine Phänomenologie der positiven Religionen zu geben“⁶⁷ und meint: „Mein Ausgangspunkt ist auf gar keine Weise theologisch. Daran liegt mir viel. Was ich mache, ist nicht Theologie“⁶⁸. Das theologische Echo wird also besonders auf den kritischen Gehalt der Levinasschen Metapher zu achten haben. Denn die unumkehrbare Transzendenz bedeutet, daß keine Gegenwart möglich ist, wie vermittelt sie auch sein mag. Die Levinassche „Spur“ ist kein Weg in eine vermittelbare Anwesenheit oder Nähe, wie sie etwa im von Levinas angesprochenen christlichen Verständnis der Ikone geglaubt wird. Levinas deutet die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht ästhetisch, sondern streng ethisch. Er hat schon früh auf eine bleibende Ambiguität und Ambivalenz des Bildes hingewiesen, in ihm ursprünglich und wesentlich ein Idol gesehen und bis in sein Spätwerk hinein an seiner radikalen Bild- und Kunstkritik festgehalten.⁶⁹ Authentische Gottebenbildlichkeit passiert, wenn ich auf den Anderen zugehe.

⁶⁴ SpA, 235. Dieser Text wird allgemein als zentral gelesen, so z.B. bei J. Wohlmut, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996, 99–114; 113; W. N. Krewani, Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Lévinas', Freiburg i. Br. 2006, 332.

⁶⁵ E. Wyschogrod, Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics, New York 2000, XII.

⁶⁶ Vgl. SpA, 214.

⁶⁷ Strasser, Ethik, 261.

⁶⁸ Zitiert nach Krewani, Es ist nicht alles unerbittlich, 330.

⁶⁹ Vgl. zur Bild- und Kunstkritik: W. N. Krewani, Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg i. Br. [u. a.] 1992, 93 f.; Wohlmut, Im Geheimnis einander nahe, 211–231; R. Esterbauer,

Aber nicht nur die ästhetisch vermittelte, das heißt theologisch unter anderem: sakramental vermittelte Nähe und Anwesenheit Gottes wird von Levinas kritisiert. Es wird jede im ontologischen Sinn vermittelte Nähe und Anwesenheit Gottes zurückgewiesen. Die Göttlichkeit definiert sich bei Levinas geradezu durch ihre Abwesenheit im Sein. Im Gespräch unter anderem mit Stephan Strasser und Bernhard Casper zum Prophetischen als Ethischem hat Levinas gesagt:

„Ich habe versucht, Gott als Unendliches und in diesem Sinn als In-der-Gegenwart-nicht-Festhaltbares, als In-die-Gegenwart-nicht-Hineinkommendes, als In-der-Gegenwart-keinen-Platz-Findendes zu betrachten. Daß es göttlich ist, dafür habe ich keinen Beweis. Es braucht keinen Beweis. Es muß einen Moment geben, wo das Göttliche als göttlich erkannt wird.“ Levinas verdeutlichte dieses Erkennen des Göttlichen als „Ille“ mit einem Midrasch: „Der Midrasch bezieht sich auf den Gesang des Mose, der durch das Meer hindurchgegangen ist und sagt: ‚Dieser ist mein Gott, und ich werde ihn verherrlichen‘ (Exodus 15,2). Wichtig ist dabei das demonstrative ‚dieser!‘ Der Midrasch erzählt nun: Es kommt ein König. Soldaten umgeben ihn, rechts und links, vorne und hinten. Und er hat eine Krone auf dem Haupt. Als der König hereinkommt, fragen alle in der Menge: Wo ist der König? Welcher ist der König? Gott erscheint; man hat ihn nie gesehen, und man erkennt ihn, ohne ihn zuvor zu kennen. Das Göttliche wird also als göttlich wiedererkannt, ohne je gekannt zu sein; das Wiedererkennen Gottes setzt das Kennen nicht voraus. Und mein Versuch“ – so fährt Levinas fort – „bestand darin, jene konkrete Situation zu finden, wo so etwas wie das Gute, so etwas wie Gott zum Sinne kommt, sinnhaft wird. Das habe ich im Verhältnis zum Anderen, in seinem Antlitz gesucht und beschrieben. Das Prophetische ist das Noch-nicht-da-Seiende und zur selben Zeit das Ethische.“⁷⁰

Das Zum-Sinn-Kommen Gottes geschieht im Verhältnis zum Anderen, ohne daß Gott und der Andere in die gleiche Weise von Gegenwart eingefangen werden oder sie gleichermaßen zu kennen sind. In der Verantwortung für den Anderen durch mein *hinmeni* „sieh mich, hier bin ich!“⁷¹ bleibt die Distanz, Diachronie, Enthobenheit, Abwesenheit des Unendlichen. Darauf liegt der ganze Nachdruck: „Der Andere kommt her vom unbedingt Abwesenden. Aber seine Verbindung mit dem absolut Abwesenden, von dem er herkommt, *bezeichnet* dieses Abwesende *nicht*, *enthüllt es nicht*; und dennoch hat das Abwesende im Antlitz eine Bedeutung“; aber diese Bedeutung meint keine Weise der Anwesenheit, der Gegebenheit. „Das Antlitz ist in der Spur des absolut Verflössenen, absolut vergangenen Abwe-

Das Bild als Antlitz? Zur Gotteserfahrung in der Kunst beim späten Levinas, in: *J. Wohlmut* (Hg.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1998, 13–24; *J. Wohlmut*, *Zur theologischen Kritik des Christusbildes*, in: *Ders.* (Hg.), *Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*, Paderborn 2002, 186–193. Auf die bleibende Differenz zwischen dem christlich-theologischen Verständnis vom Menschen als „Bild Gottes“ und dem Gedanken einer Gottebenbildlichkeit bei Levinas macht *Th. Freyer* aufmerksam: *Der Mensch als „Bild Gottes“? – Anmerkungen zu einem Vorschlag von E. Levinas im Hinblick auf eine theologische Anthropologie*, in: *Wohlmut* (Hg.), *Emmanuel Levinas*, 81–95.

⁷⁰ „Das Prophetische ist das Ethische“. Ein Podiumsgespräch, in: *Henrix*, *Verantwortung*, 90.

⁷¹ Gott und die Philosophie, in: *Casper* (Hg.), *Gott nennen*, 81–123 (im Folgenden zitiert als: GPh), 118; vgl. *WG*, 117 sowie 221; *JdS*, 42 sowie 300 u. ö.

senden ... In der Spur ist ... die eigentliche *Unrichtigkeit*.“⁷² Der Begriff der Unrichtigkeit ist Gegenbegriff der Richtigkeit, die für Levinas in der Beziehung „zwischen Zeichen und Bezeichnetem“ liegt. Mit dem Begriff der Richtigkeit in der Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem kennzeichnet Levinas das Vermögen des Zeichens, das bezeichnete Abwesende zu erschließen und in eine Form der Gegenwart zu überführen; das ist die Geradheit des Zeichens. Gerade diese Geradheit als Möglichkeit, in die Gegenwart zu führen, hat die Spur in ihrem Sinn als Metapher nicht: Ihr Unvermögen, in die Immanenz, in eine Anwesenheit zu überführen, nennt Levinas ihre „radikale Unrichtigkeit“. Der Begriff der „Unrichtigkeit“ ruft nochmals die Störung in Erinnerung, die als bleibender Zug der Levinasschen Metapher herausgearbeitet wurde. Diese Störung steht hier für absolute Transzendenz als absolute Abwesenheit, als Unumkehrbarkeit der Zeit. Die Zeit kann sich bei Levinas weder als Vergangenheit noch als Zukunft in einen Augenblick der Gegenwart umkehren, umwenden. Im Gespräch meinte er einmal: „Gegenwart zu denken, das ist das Schwierigste.“ Solche Umkehrung in Gegenwart vermag auch die Spur nicht, und zwar „deswegen, weil die Spur jenseits des Seins bedeutet“⁷³.

In der Rede von der Unumkehrbarkeit, in der Gott die Unendlichkeit seiner Abwesenheit bewahrt, darf man nach dem Hinweis von Levinas auf Exodus 33 einen philosophischen Ausdruck des göttlichen „Vorüber“ in der Offenbarung gegenüber Mose bei der Bundeserneuerung am Sinai⁷⁴ sehen. Allerdings fällt auf, daß Levinas in seinem Hauptwerk „Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht“ und der dortigen Deutung des Antlitzes als Spur den Hinweis auf Exodus 33 unterläßt. Als ob er die Spur dieses Hinweises verwischte, sagt er dort: „Das Gesicht fungiert hier nicht als Zeichen für einen verborgenen Gott, der mir den Nächsten aufnötigen würde.“⁷⁵ Die Spur als ein Zeichen für einen verborgenen Gott zu lesen, hieße für ihn, das „Problem der *Existenz* Gottes aufwerfen“; und das bedeutete für ihn, sich „an die Einheit des Seins halten“ oder in die „Einheit der Analogie“ zurückzuführen.⁷⁶ Statt dessen wird die Theologie gemahnt, nicht auf die Philosophie als Mittel zu rekurrieren beziehungsweise nicht „sich der Onto-Theologie zu bedienen“.⁷⁷ Die Möglichkeit einer theologischen Inanspruchnahme schließt er nicht aus. Man könne als Philosoph die Hoffnung des Ethischen „ruhig dem Glauben im eigentlichen Sinn überlassen“. Aber

⁷² SpA, 228.

⁷³ SpA, 229.

⁷⁴ Zum philosophisch bedachten „Vorüber“ des Unendlichen bei Levinas vgl. nur *Strasser*, *Ethik*, 248 f.; *Casper*, *Denken im Angesicht des Anderen*, in: *Henrix*, *Verantwortung*, 34; *A. Peperzak*, *Die Bedeutung des Werks von Emmanuel Levinas für das christliche Denken – Gedanken zu einer Religion des Erwachsenen*, in: *Henrix*, *Verantwortung*, 71–87; 80 f.; *K. Wolf*, *Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt*, München 1999, 110 f.

⁷⁵ JdS, 210 f.

⁷⁶ JdS, 212 f.

⁷⁷ AJ, 120.

er schiebt sogleich nach: „... dem Köhlerglauben allerdings“, um einige Zeilen später fortzufahren: „Aber hat der Selbstzweck der Theologie überhaupt noch Mittel nötig?“⁷⁸

Immunisiert sich Levinas damit gegen jeden Versuch eines theologischen Echos auf seine Metapher der Spur? Mir will scheinen, daß er eine theologische Lesung seiner Spur-Metapher im Stil eines Rückschlusses auf Gott als ein existierendes Gegenüber oder im Sinne eines teleologischen Gottesbeweises auszuschließen sucht. Fast beschwörend kann er sagen: „Daß die *Offenbarung* Liebe zum anderen Menschen ist, daß die Transzendenz des Zu-Gott – die in einer Trennung getrennt ist, hinter der keine gemeinsame Gattung für die Getrennten mehr erreichbar ist ... ethisch bedeutet, das heißt *in* der Nähe des anderen Menschen ... – all das darf nicht als ‚neuer Beweis Gottes‘ aufgefaßt werden.“⁷⁹ Von ihm abgewiesen ist der denkerische Versuch, von den Wirkungen in der Erfahrungswelt in einem immer weiter gehenden Rückschlußverfahren auf die jeweilige Ursache und schließlich auf eine letzte Ursache – Gott genannt – zu schließen und diese als letztes Ziel und Ende (*telos*) zu verstehen. „Die Idee des Unendlichen ist deshalb die Infragestellung aller Erfahrung.“⁸⁰ Levinas setzt sich kritisch mit der Beziehung von Zweck und Mittel, die eine „Korrelation von Zweck und Wille“ sein kann, auseinander, und steuert ein Verständnis der Spur nicht nur jenseits der Intentionalität, sondern auch „jenseits der Teleologie“⁸¹, das heißt der Zielgerichtetheit der Phänomene, an. Ihm geht es um ein „Für des Fürden-Anderen“, das der ethische Sinn der Spur-Metapher ist, „außerhalb jeglicher Korrelation und jeglicher Finalität“; das ist „ein Für vollkommener Unentgeltlichkeit“, das „mit dem Interessiertsein bricht“⁸². Die Spur, die das „Für vollkommener [sic!] Unentgeltlichkeit“ metaphor ausdrückt, als Hinweis auf die *Existenz* Gottes zu lesen, vernichtet offenbar für Levinas die „Unentgeltlichkeit“ und damit das „Für“. Das *gratuit* des Für, sein Umsonst, das kein Versprechen für das Subjekt der Verantwortung bereithält, muß gewahrt sein. Deshalb bekräftigt er: „Die im Gesicht vorübergegangene Spur ist nicht die Abwesenheit eines Noch-nicht-Offenbarten, sondern die Anarchie dessen, was niemals gegenwärtig gewesen ist, eines Unendlichen, das im Gesicht des Anderen gebietet und das sich wie ein ausgeschlossenes Drittes nicht anzielen läßt.“⁸³

Das Unendliche würde in seiner Existenz angezielt, wenn man im Gesicht eine Spur der *Existenz* Gottes sehen würde. Auf diese Lösung kommt Levinas nicht. Er will sie nicht. Deshalb ist bei der Levinasschen Spur-Metapher

⁷⁸ JdS, 214.

⁷⁹ WG, 222.

⁸⁰ *Woblmuth*, Im Geheimnis einander nahe, 109.

⁸¹ JdS, 214.

⁸² JdS, 217.

⁸³ JdS, 217f. Diese kritische Position überspringt eigenartigerweise A. E. Garrido-Maturano bei seinem ansonsten so anregenden Versuch, die Levinassche „Illeität“ theologisch als Zeugnis der Liebe Gottes zu lesen: *Garrido-Maturano*, 71–74.

nicht von der *Existenz* Gottes, sondern höchstens von der *Idee* Gottes zu sprechen. Er meint „die metaphysische Beziehung“ zum Unendlichen, das „sich vom Gottesbegriff [unterscheidet], den die Gläubigen der positiven Religionen besitzen“. ⁸⁴ Die Idee des Unendlichen als metaphysische Beziehung befreit die Menschheit vom Mythos und läßt dem mythisch besetzten Glauben nur „Atheismus“ entgegensetzen. Umgekehrt gilt Levinas solcher Atheismus als „Bedingung für eine wirkliche Beziehung mit dem wahren Gott *kat auto*“. Neben dem kritischen Sinn des Atheismusbegriffs kennt Levinas also auch einen positiven Sinn von Atheismus: „Positiv bedeutet der Atheismus des Metaphysikers, daß unsere Beziehung mit dem Metaphysischen [das heißt hier: Unendlichen; H. H. H.] ein ethisches Verhalten ist; weder die Theologie noch die Thematisierung ist metaphysische Beziehung.“ ⁸⁵ Die metaphysische, ethische Beziehung denkt Levinas nicht religiös, sondern streng philosophisch: „Die Idee des Unendlichen ist die soziale Beziehung.“ ⁸⁶ Weil es so ist, „fallen die Religion und das Ideal des Laizismus zusammen. Im Judentum ... ist die Beziehung zu Gott außerhalb der Beziehung zu den Menschen undenkbar. Das Heilige vereinnahmt hier den Gläubigen nicht und hebt ihn nicht auf; es liefert sich nicht der wunder-tätigen Kraft liturgischer Handlungen von seiten der Menschen aus. Es offenbart sich nur dort, wo der Mensch den Menschen als Anderen anerkennt und sich ihm als solchem öffnet.“ ⁸⁷ Und in einem kleinen Text „über die Idee des Unendlichen in uns“ beharrt Levinas in Auseinandersetzung mit Descartes, für den die außerordentliche und einzigartige Idee des Unendlichen der Gedanke von Gott, seinem Sein und Nicht-Sein war, darauf, daß „unabhängig davon“ eine Affektion geschieht, in der „die eigene Auszeichnung der Liebe, der Sozialität, der Furcht für den anderen Menschen“ liegt. ⁸⁸

Gibt es einen Weg von der Idee Gottes zur Existenz Gottes? Diese Frage stellt Levinas in einer für ihn charakteristischen Weise: „Kann man die Frage nach der *Göttlichkeit* des Ein-Gottes so stellen, wie man die Frage nach der *Menschlichkeit* des Menschen stellt? Hat dieses Ein/dieser Eine eine Gattung?“ Levinas erkennt an, daß die Göttlichkeit Gottes formulierbar ist – durch die List der Sprache. Das formulierte Sein muß jedoch „sogleich die adverbale Bestimmung *in höchster Weise* hinzugefügt“ erhalten. Nur so ist der Schwäche der Sprache aufzuhelfen, die „Oberhoheit des Höchsten“ von Gottes Sein her zu denken. Gott „jenseits des Seins“ zu denken erlaubt eigentlich nur, „Gottes Idee“ (und nicht seine Existenz) zu denken. ⁸⁹

Führt nun die Idee Gottes in die Leere? Nein, sie verweist auf den Anderen. In seinem grundlegenden Beitrag „Gott und die Philosophie“ hat Levi-

⁸⁴ TU, 106.

⁸⁵ TU, 107.

⁸⁶ SpA, 198. Dazu *Gelbard*, 48f.

⁸⁷ UdG, 155.

⁸⁸ Über die Idee des Unendlichen in uns, in: *Henrix*, Verantwortung, 37–41 (Zitate: 38 und 40).

⁸⁹ JdS 218, Anmerkung 36.

nas diesen Verweis der Idee Gottes auf den Anderen eine göttliche Komödie oder auch Intrige genannt.⁹⁰ Gott kann die Sehnsucht nach dem Guten, nach der Güte schlechthin hervorlocken und diese in die Verantwortung für den Anderen umbiegen. Das sagt: Gott läßt sich nicht anders finden als in der Spur, in der ich auf den Anderen zugehe. Im Blick auf das christliche Sakramentsverständnis als ein dezidiertes Verständnis der Nähe Gottes meinte Levinas einmal im berühmten Gespräch mit Bischof Klaus Hemmerle, Bernhard Casper und anderen:

Die echte Eucharistie ist in diesem Moment, wo der Andere mir begegnet; dort ist wirklich – mehr als in Brot und Wein – die Persönlichkeit des Göttlichen selbst. So stieß ich auf das Kapitel 25 von Matthäus, wo die Leute ganz verwundert sind, als man ihnen sagt, sie hätten den lieben Gott verlassen und verfolgt. Aber dies habe ich auch im Alten Testament gelesen: im Kapitel 58 von Jesaja. Das hat denselben Sinn. Die Leute sind geistig raffiniert. Sie suchen danach, Gottes Antlitz zu sehen, Gottes Nähe zu fühlen. Und doch kommt Gott nur dann, wenn sie dem Armen helfen, den Hungerigen satt machen.⁹¹

Hier hält er streng sein Grundverständnis durch, daß „das Verständnis Gottes in Gestalt der Teilhabe an seinem sakralen Leben, ein vermeintlich direktes Verstehen ... unmöglich“ ist⁹². Die göttliche Intrige verweigert sich einer Teilhabe am Göttlichen, einem direkten Verstehen. Sie wurde „in einer nicht einholbaren Vergangenheit gesponnen“; die unvordenkliche Vergangenheit bringt Levinas in seinem Werk und Denken „als Geschehen der Schöpfung“ zur Sprache.⁹³ Aus dem theologischen Dreiklang von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung ist es die Schöpfung, die Levinas nicht ausführlich, aber doch tiefgründig bedenkt.⁹⁴ Dabei spielt er auch auf die in der Kabbala vorkommende Vorstellung des *Zimzum* an, derzufolge sich Gott in sich selbst zurückzieht, um so erst den Raum für die Schöpfung zu schaffen.⁹⁵ Levinas: „Das Unendliche ereignet sich, indem es in einer Kontraktion auf die Ausbreitung zu einer Totalität verzichtet und damit dem getrennten Seienden einen Platz läßt.“⁹⁶ Schöpfung denkt Levinas also als eine Selbstrücknahme des Unendlichen beziehungsweise Gottes, was vor allem

⁹⁰ GPh, 100–108; vgl. auch SpA, 247 sowie 258; JdS, 173f., 217, 303, 323, 330, 337.

⁹¹ E. Levinas, K. Hemmerle [u. a.], Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig, in: G. Fuchs/H. H. Henrix (Hgg.), Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, Frankfurt am Main 1987, 163–183; 164. Mit diesem Zitat ist die Frage von E. Dirscherl (435) positiv beantwortet, ob die Bindung der Spur Gottes an den Anderen nicht auch von Mt 25 her sagbar sei, siehe u. a. auch: Levinas, Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, 53; sowie Peperzak, 78f.

⁹² TU, 107.

⁹³ So mit Dirscherl, 434.

⁹⁴ Vgl. nur TU, 146f., 423–425; WG 191f., 218f.; JdS, 232, 244, 251.

⁹⁵ Zu dieser Vorstellung jüdischer Mystik immer noch grundlegend die Publikationen von G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt am Main 1967, besonders 285–314; Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Frankfurt am Main 1962, 77–82; Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes (1955), in: Ders., Über einige Begriffe des Judentums, Frankfurt am Main 1970, 53–89. Vgl. auch: D. R. Blumenthal, Understanding Jewish Mysticism. A Source Reader, Band 1, New York 1978, 159–184; oder C. Thoma, Das Messiasprojekt. Theologie Jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994, 368–378.

⁹⁶ TU, 148.

Trennung besagt: „Ein Unendliches, das sich nicht kreisförmig mit sich zusammenschließt, sondern sich aus dem ontologischen Raum zurückzieht, um einem getrennten Seienden Platz zu lassen, existiert göttlich.“⁹⁷ Schöpfung, durchaus als solche „aus nichts“ gedacht, besagt Trennung und setzt ein Seiendes außerhalb von System und Totalität. Aber neben Platzeinräumung und Trennung, welche die Totalität bricht, ist über solche Totalität hinaus „Gemeinschaft“ möglich. „Die Beziehungen, die zwischen dem getrennten Seienden und dem Unendlichen entstehen, machen wieder gut, was in der schöpferischen Kontraktion des Unendlichen an Minderung lag. Der Mensch kauft die Schöpfung zurück.“⁹⁸ Solches Zurückkaufen geschieht im Antworten auf den Anspruch des Anderen. Und man könnte – Levinas interpretierend – sagen: Im Zurückkauf der Schöpfung als Verantwortung, Stellvertretung, Mütterlichkeit vollzieht der Mensch seine Kontraktion, welche in christlicher Theologie christologisch als Stellvertretung im Kreuz auslegbar wäre.⁹⁹

Aber die Widerständigkeit der Gedanken von Levinas für christliche Theologie sei nicht überspielt. Levinas weckt mit seinem Beharren auf der Unumkehrbarkeit der Zeit, welche eine Uneinholbarkeit der Vergangenheit, ein „Früher-als-alle-Erinnerung“ oder ein „Später-als-alle-Vollendung“¹⁰⁰ sein kann, eine Theologie auf, welche meint, von Gottes Gegenwart in einer ungebrochenen oder direkten Weise sprechen zu können. Die göttliche Intrige verweigert sich „dem Trost der göttlichen Gegenwart im kindlichen religiösen Gefühl“.¹⁰¹ Der in ihr enthaltene Auftrag Gottes bleibt für Levinas gesponnen, auch wenn Gott „nicht existieren sollte“ oder „der Himmel leer ist“.¹⁰² Transzendenz entfaltet sich für Levinas „als ein Verhältnis der Einzelnen untereinander. Sie spannt nicht mehr den Gegensatz Oben und Unten auf, sondern bewegt sich in der Horizontalen.“¹⁰³ Anders: „Gott‘ wird nicht als etwas beschrieben, was auf eine bestimmte Weise existiert, sondern als etwas, was als Imperativ ‚Du sollst ...‘, ‚Alle Menschen sollen ...‘ präsent ist.“¹⁰⁴ Von der Schöpfung her, deren Uneinholbarkeit Trennung sagt, bleibt Gott der Transzendente als der Abwe-

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Andere Aspekte eines Echos christlicher Theologie auf das Schöpfungsverständnis von Levinas siehe bei Wohlmut, Im Geheimnis einander nahe, 63–79; vgl. auch: H. J. Heering, Die Idee der Schöpfung im Werk Levinas, in: NedThT 38 (1984) 298–309; Wiemer, 79–91; J. Splett, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, 3. Auflage Freiburg i.Br./München 1985, 56f.; W. N. Krewani, Diachronie und Schöpfung, in: Wohlmut (Hg.), Emmanuel Levinas, 43–62; I. Broj, Emmanuel Levinas, Simone Weil und ihre Anregungen für die christliche Schöpfungstheologie, in: Wohlmut (Hg.), Emmanuel Levinas, 63–80; Dickmann, Subjektivität als Verantwortung, 290–295; Krewani, Es ist nicht alles unerbittlich, 115–117.

¹⁰⁰ JdS, 40.

¹⁰¹ SF, 111.

¹⁰² So die Kennzeichnung von Ch. von Wolzogen, hier zitiert nach: <http://www.3sat.de/3sat.php?http://www.3sat.de/kulturzeit/lesezeit/87607/> (Abrufdatum: 16. Januar 2006).

¹⁰³ Krewani, Es ist nicht alles unerbittlich, 42.

¹⁰⁴ Taureck, 21.

sende. Darauf beharrt Levinas. Dies erscheint wie sein Erbe aus der Tradition des Gaon von Wilna beziehungsweise der litauischen Mitnaggdim, welche heftig gegen die manchmal ekstatische Betonung der Gegenwärtigkeit und Immanenz Gottes bei den Chassidim polemisierten.¹⁰⁵ Die Rede von der Transzendenz als Abwesenheit ist bei Levinas fundamental in die Beziehung von Gott und dem Anderen eingeschrieben.

Levinas konkretisiert den Anderen immer wieder mit der Bibel als den Fremden, die Waise und Witwe oder spricht vom „ersten Besten“. Die Nähe zum Anderen ist unsere gefüllte Zeit; sie ist unsere Gotteszeit, insofern in ihr die Transzendenz „vorüber“ geht. Zeit ist Werk ohne Belohnung, „Liturgie“ als Diakonie.¹⁰⁶ Levinas schärft christlicher Theologie ein, die Nähe Gottes nicht von der Nähe des Nächsten zu trennen. „Eine ‚Erkenntnis‘ Gottes, die getrennt wäre von der Beziehung mit den Menschen, kann es nicht geben“¹⁰⁷; Dies ist ein auch christlich möglicher Satz. Insofern kann man Marcel Poorthuis zustimmen: „Man kann den anderen Menschen nicht ausschließen aus der Beziehung zwischen Gott und Mensch, nicht einmal im Gebet, nicht einmal in der unmittelbaren Verantwortung Gott gegenüber, nicht einmal in der Vergebung.“¹⁰⁸ Christliche Theologie darf von Gottes Gegenwart nicht so reden, daß man mit Berufung auf sie den von Gott anbefohlenen Anderen umgehen kann. Sie wird dann bemüht sein, in jedem dogmatischen Grundgehalt der Theologie auch eine ethische Dimension aufzuspüren und Gottes Nähe nicht ohne das Ethische zu denken; dabei wird sie dem Darüber-Hinaus des Doxologischen gegenüber dem Ethischen durchaus einen Ort einräumen können.

Wenn nun weiterhin Levinas' Denken der Epiphanie des Antlitzes des Anderen strikte Einrede gegen den Gedanken der Inkarnation oder einer symbolischen oder sakramentalen Vermittlung der Nähe Gottes ist, so wird der christliche Theologe ihm darin nicht folgen können.¹⁰⁹ Ja, er wird im Gegenzug das Levinassche Beharren auf der Abwesenheit, seine allenthalben begegnende Einrede gegen jede Gegenwart des Göttlichen als Anlaß zur Rückfrage sehen und mit Bernhard Taureck, der als Philosoph die Theologie tendenziell als Dogmatismus kritisiert, einwerfen, wovon dann die Anempfehlung des Anderen eigentlich ausgeht und wovon her sie dann eigentlich begründbar ist: „Von wem geht die Bewegung des Auferlegens in meine Richtung aus? Von einem anderen Menschen? Von einem ‚Gott‘? Einem ‚lebendigen Gott‘? Einem ‚abwesenden Gott‘? Oder von einem ‚leeren

¹⁰⁵ Krewani hat dies überzeugend herausgearbeitet, in: Es ist nicht alles unerbittlich, 30–34. Vgl. auch *Malka*, 28–37; und *Stegmaier*, 25–28.

¹⁰⁶ *Dirscherl*, 436.

¹⁰⁷ TU, 108.

¹⁰⁸ *M. Poorthuis*, Die Bedeutung von Emmanuel Levinas in der Christologie, in: *Wohlbmut* (Hg.), Emmanuel Levinas, 201–213, 205.

¹⁰⁹ E. Dirscherl hat diese Einrede besonders für sein Gespräch mit der Theologie Karl Rahners fruchtbar gemacht (434–450) und dabei zu bedenken gegeben, die Metapher der Spur auch christologisch anzuwenden.

Platz“?“. ¹¹⁰ Und ist dieser Platz wirklich vom „Ille“ eingenommen? Paul Ricœur konstatierte: „An dieser Schwierigkeit des Anderen kommt der philosophische Diskurs zum Stehen.“

Tadeusz Gadacz hat gefragt, ob Levinas bei aller Hervorstreichung der Idee der Schöpfung die Idee der Offenbarung aus den Augen verloren habe. ¹¹¹ Vielleicht muß man sagen, Levinas hat eine Offenbarung, insofern sie nun doch Gegenwart Gottes in der Welt und Zeit besagt, nicht nur aus den Augen verloren, sondern als Möglichkeit explizit ausgeschlossen, weil sie ihm Verlust der Transzendenz und Göttlichkeit Gottes wäre. Die Gegenwart ist für Levinas eben „zu klein ... , um das Unendliche aufzunehmen“ ¹¹². Offenbarung ist bei Levinas ihrem Gehalt nach – sollen wir sagen: lediglich – „die Auffassung, nach der Gott im Verhältnis von Angesicht zu Angesicht mit dem Nächsten und in der Verpflichtung dem Nächsten gegenüber empfangen wird“ ¹¹³. Für Levinas löst sich das Paradox der Offenbarung auf, indem er festhält: „Die Ethik ist das Modell, das der Transzendenz angemessen ist und in ihrer Funktion als ethisches Kerygma ist die Bibel Offenbarung.“ Die Offenbarung stellt sich ihm „anhand der ethischen Beziehung dar ... wobei die Beziehung zum Anderen eine Modalität der Beziehung zu Gott ist“ ¹¹⁴. Von der Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt als Inkarnation hat er gemeint, sie sei „zuviel“ für die Armut Gottes und „zu wenig“ für seine „Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist“. ¹¹⁵ Was aber – so die philosophisch wehrlose Rückfrage des christlichen Theologen –, wenn es dem Gott Israels gefallen hat, eine Gegenwart in der Zeit einzugehen, die tatsächlich als ein „Zuviel“ für die Armut und ein „Zuwenig“ für die Herrlichkeit Gottes erscheint? ¹¹⁶ Das Zusammen von Gottes Kenose und seiner Herrlichkeit, das hier angedeutet ist, hat Josef Wohlmuth für das christliche Verständnis von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus fruchtbar zu machen versucht, indem er die Einsicht des Konzils von Chalkedon nachhaltig unterstreicht, daß „keine Vermischung von Unendlichkeit und Endlichkeit in einem göttlich-menschlichen Zwischenwesen“ zugelassen werden kann. ¹¹⁷

¹¹⁰ *Tauwreck*, 95 f. (dort auch das nachfolgende Zitat von Paul Ricœur).

¹¹¹ T. Gadacz, Gott in der Philosophie von Emmanuel Levinas, in: *Analecta Cracoviensia* 25 (1993) 133–145; 142.

¹¹² AJ, 66–98, 86.

¹¹³ AJ, 89.

¹¹⁴ AJ, 94 und 96.

¹¹⁵ E. Levinas, *Un Dieu Homme?* [1968], in: *Ders., Zwischen uns*. Aus dem Französischen von F. Mietling, München/Wien 1995, 73–82; 77 f.

¹¹⁶ Vgl. auch J. Splett, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt am Main 1996, 116: „Und von Gott dekretieren, er sei absolut nicht-inkarnierbar?“ Splett reklamiert im Gespräch mit Levinas weiterhin das Denken der Erlösung, wenn er die „Zukunfts-Perspektive von Dank“ für das Joch des Gesetzes einfordert: ebd. 117.

¹¹⁷ *Wohlmuth*, *Im Geheimnis einander nahe*, 59 (auch: 21, 59 u. ö.), wobei er besonders die Äußerungen von Levinas heranzog: *Un Dieu Homme?*; *Gott und die Philosophie*; *Vom Beten ohne zu bitten*. Zu berücksichtigten wären weiterhin: *Judaïsme et kénose*, in: AF 53 (1985) n. 2–3, 13–28; oder die beiläufig geführte Auseinandersetzung mit dem christologischen Inkarnationsgedanken,

Der christliche Theologe wird dem philosophischen Meister nicht in allem folgen – nicht in seinem Verständnis von Offenbarung und erst recht nicht in seinem Verständnis von Erlösung, der Levinas das Plakat einer „Eschatologie ohne Hoffnung“ entgegenhält und die er als eine „Befreiung von meiner Zeit“ verwirft.¹¹⁸ Er wird sich gleichwohl dessen Zuruf gefallen lassen, daß Liebe des Anderen oder Nächsten erst dann wahre Liebe ist, wenn sie ihr Maß nicht an der Selbstliebe nimmt¹¹⁹, sondern an einem nicht-egoischen Darüber-Hinaus. Hier hat Jörg Splett eine nicht geringe Herausforderung für den Christen gesehen: „Wieviel an Narzißmus, Infantilismus, Hedonismus steckt in seiner Liebe zu Gott und in seiner Hoffnung auf ihn, wie viel Egozentrik? ‚Gott und meine Seele. Sonst nichts‘.“¹²⁰ Karl Rahner hat in einer Reflexion über die unverbrauchbare Transzendenz Gottes das Wesen der Liebe ähnlich wie Levinas als eine Bewegung zum Anderen ohne Rückkehr zum liebenden Ich beschreiben können.¹²¹ Und Marcel Poorthuis hat die bleibende Asymmetrie, von der Emmanuel Levinas immer wieder spricht, im christologischen Hymnus des Philipperbriefes wiedergefunden: Der Kernaussage dieses Hymnus: Christus „war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich“ (Phil 2, 5 f.) geht nämlich der asymmetrische Auftrag an mich voraus: „... in Demut schätze einer den anderen höher ein als sich selbst. Jeder achte nicht nur das eigene Wohl, sondern auch auf das der andern“ (Phil 2, 3 f.).¹²² In der angeratenen Demut dem Anderen gegenüber ist dem Christenmenschen eingeschärft¹²³, er könne es nicht bei der gedachten oder gesagten Liebe belassen, sondern müsse solche Liebe ohne Maß mit dem „*Hinnen*, hier bin ich!“ seines Lebens immer neu sagen. Für diese Liebe, die eine Beziehung zwischen dem Anderen und Gott knüpft, hat Levinas mit seinen Metaphern so viele herausfordernde Namen zugerufen.

so z. B. in: SF, 80, 111 f., 113 u. ö. Berührungspunkte zwischen der Christologie von Chalkedon und der Levinasschen Position arbeitet auch *Th. Freyer* heraus: Emmanuel Levinas' Vorstellung vom Gott-Menschen – eine Herausforderung für die Christologie?, in: ThQ 179 (1999) 52–72.

¹¹⁸ SpA, 217.

¹¹⁹ Näheres dazu siehe bei: *H. H. Henrix*, Christliches Plus in der Nächstenliebe? Zum rabbinischen und philosophischen Verständnis der Hauptsache der Tora, in: *S. Käppeli* (Hg.), Lesarten des jüdisch-christlichen Dialogs. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, Bern 2002, 73–89.

¹²⁰ *Splett*, Gotteserfahrung, 59.

¹²¹ *K. Rahner*, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie XIV (Zürich 1980); 405–421, besonders 408–412.

¹²² *Poorthuis*, in: *Wohlmuth* (Hg.), Emmanuel Levinas, 211.

¹²³ Vgl. nur die Äußerungen von Levinas in: SF, 109–113.