

Universität Fribourg/ Schweiz - Theologische Fakultät  
Vollstudium der Theologie mit Spezialisierung in Moraltheologie und Ethik

**Das Gesicht des Anderen.**  
**Der ethische Anspruch des Antlitzes in der Philosophie Lévinas',**  
**durchgedacht am Beispiel byzantinischer Ikonen**

**Masterarbeit**  
**im Fachbereich Moraltheologie (Fundamentalmoral)**



**eingereicht am 25.05.2010**  
**bei Prof. Dr. Barbara HALLENSLEBEN**  
**und Prof. Dr. Adrian HOLDEREGGER**

**vorgelegt von:**  
**Kathrin STANIUL-STUCKY**  
**Nelkenstrasse 1, 8570 Weinfelden**  
**kathrin.stucky@unifr.ch**

## Inhaltsverzeichnis

<b>Abkürzungsverzeichnis.....</b>	<b>4</b>
<b>Einleitung: <i>Angesichts</i>.....</b>	<b>5</b>
1 Hinführung zum Thema .....	5
2 Kurze Erläuterung und Einschränkung der inhaltlichen Thematik.....	6
3 Konkrete Problemstellung, Methodik .....	6
<b>Hauptteil: <i>Sichtbarkeit des Unendlichen</i>.....</b>	<b>7</b>
<b>A Erste Philosophie nach Lévinas.....</b>	<b>7</b>
1 Grundlegungen .....	7
1.1 Das Ethische nach Lévinas.....	7
1.2 Lévinas' Schaffensperioden und Prägungen .....	10
1.3 Lévinas' Erkenntniskritik .....	12
1.3.1 Zur Phänomenologie Husserls .....	12
1.3.2 Bewusstsein oder Begehren?.....	15
1.3.3 Totalität und Transzendenz. Oder das Sein und das Seiende.....	18
1.3.3.1 Sein und Seiendes.....	20
1.3.3.1.1 Das „Es gibt“ .....	20
1.3.3.1.2 Form und Materie.....	22
1.3.3.1.3 Sinnlichkeit.....	23
1.3.3.2 Die Idee des Unendlichen .....	24
1.3.3.3 Anderheit.....	25
1.3.3.4 Ontologie oder Metaphysik? .....	27
1.3.3.5 Synchronie oder Diachronie? .....	29
1.3.4 Die Nähe des Anderen.....	32
1.3.4.1 Der Dritte.....	34
1.3.4.2 Die Gerechtigkeit .....	35
1.3.5 Subjektivität .....	36
2 Das Antlitz.....	38
2.1 Die Nacktheit des Antlitzes.....	42
2.2 Die Art der Begegnung mit dem Antlitz: Sehen von Angesicht-zu-Angesicht oder erblicken? .....	43
2.3 Die Manifestation des Antlitzes: Offenbarung oder Epiphanie? .....	46
2.4 Die Art des Antlitzes: passiver als passiv seiende Passivität .....	48

2.5 Sprache vs. Sehen.....	49
2.6 Die Konsequenz der Begegnung: Verantwortung, Stellvertretung, Unfreiheit .....	57
3 Gott.....	62
3.1 Illeität .....	65
3.2 Die Spur.....	67
3.3 Die Güte .....	68
3.4 Der Schöpfer .....	69
3.5 Imago Dei .....	71
3.6 Religion vs. Atheismus?.....	73
4 Das Bild.....	74
4.1 Lévinas' Aussagen zum Bild.....	74
4.2 Zeichen oder Symbol .....	76
4.3 Die Kunst und das Werk .....	79
4.4 Die Auseinandersetzung zwischen Sprache und Bild .....	83
<b>B Kann uns der Andere im Bild begegnen?.....</b>	<b>84</b>
1 Befund für die Kunst .....	84
2 Befund für die Ikone .....	88
2.1 Die Ikone als Ort der Begegnung.....	89
2.2 Die Ikone als Sakramentale.....	91
3 Zur Ikonenlehre Florenskijs .....	92
3.1 Theologischer Zugang zum Phänomen der Ikone.....	94
3.2 Die umgekehrte Perspektive.....	96
<b>Schluss: Anschlussfähigkeit Lévinas' an die orthodoxe Ikonen-Theologie? .....</b>	<b>98</b>
1 Ergebnis.....	98
1.1 Parallelen zwischen dem Antlitz bei Lévinas und der Ikone bei Florenskij .....	98
1.2 Unterschiede zwischen dem Antlitz bei Lévinas und der Ikone bei Florenskij .....	99
1.3 Lässt sich im Zusammenhang mit der Ikonenkunst ein ethischer Impuls formulieren? .....	101
2 Anfragen und Antwortversuche .....	102
3 Danksagung.....	107
<b>Bibliographie.....</b>	<b>108</b>

# Abkürzungsverzeichnis

LÉVINAS, Emmanuel

AUG	<i>Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit</i>
BS	<i>Die Bedeutung und der Sinn</i>
D	<i>Dialog</i>
DO	<i>De l'oblitération</i>
FA	<i>Fragen und Antworten</i>
GD	<i>Wenn Gott ins Denken einfällt</i>
JdS	<i>Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht</i>
RO	<i>La réalité et son ombre</i>
SF	<i>Schwierige Freiheit</i>
SpA	<i>Die Spur des Anderen</i>
SS	<i>Vom Sein zum Seienden</i>
TU	<i>Totalität und Unendlichkeit</i>
ZU	<i>Zwischen uns</i>

# Einleitung: *Angesichts...*

## 1 Hinführung zum Thema

Warum einen Philosophen zum Thema einer theologischen Arbeit machen? Emmanuel Lévinas<sup>1</sup> fasziniert mich auf Grund seines ungewöhnlichen und provozierenden Denkens: Auf eindringliche Art und Weise vermag er aufzuzeigen, wie unsere Wahrnehmung und unsere Begrifflichkeit letztlich unser Verhalten prägen. Seine Philosophie, die radikal beim Anderen beginnt und das Antlitz des Anderen zum ethischen Brennpunkt erklärt, scheint mir mit einer spirituellen Erfahrung einherzugehen, der ich in der russischen orthodoxen Theologie begegnet bin: der umgekehrten Perspektive, typisch für die Ikonen. Angesichts dieser scheinbaren Koinzidenz schreibe ich diese Arbeit, um herauszufinden, ob das Lévinas'sche Antlitz mit dem Antlitz, welches uns in einer Ikone begegnet, verglichen werden kann und ob aus der Ikone so etwas wie ein ethischer Impuls hervorgeht oder nicht. Unabhängig von dieser Frage scheint es mir wichtig, dass die christliche Theologie sich mit Emmanuel Lévinas auseinandersetzt, insofern er nach einer lebendigen Wahrheit sucht im Sinne einer „*Beziehung zwischen Termini [Menschen, Gesprächspartnern, sic.], in der der eine und der andere weder durch eine Verstandessynthese noch durch die Beziehung von Subjekt und Objekt vereint sind, und in der dennoch der eine für den anderen Gewicht hat, ihm wichtig ist, ihm bedeutet*“<sup>2</sup>. Diese Suchbewegung hat mit einer theologischen Ethik gemein, dass sie motiviert ist durch das Erlebnis einer Beziehung (im Falle der christlichen Theologie ist es die Beziehung zu Jesus Christus). Nicht zuletzt ist die Philosophie von Emmanuel Lévinas geprägt von der Erfahrungen der Schoah, was die christliche Theologie zutiefst betreffen muss. Lévinas' Gedanken sind inspiriert vom Judentum, das untrennbar mit dem Christentum verbunden ist. Diese Arbeit kann auf all diese Aspekte nicht eingehen, will aber der Bedeutung dieser Aspekte insofern Ausdruck verleihen, als dass sie eine Frage zu beantworten versucht, die interkonfessioneller und interdisziplinärer Art ist und den Menschen als empfangendes und interagierendes Geschöpf ins Zentrum stellt. Konkret ist es ihr Ziel zu untersuchen, inwiefern das Ethikverständnis Lévinas' anschlussfähig ist an die orthodoxe Ikonen-Theologie.

---

<sup>1</sup> Es existiert sowohl eine Schreibweise mit accent aigu als auch eine ohne. Im Folgenden verwende ich erstere. Dort, wo es sich um ein Zitat handelt, übernehme ich die Schreibweise, die der jeweilige Autor gewählt hat.

<sup>2</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers. und hg. v. Niklaus Krewani, Freiburg/München 1983, 274, FN 3. (Wird im Folgenden mit SpA abgekürzt.)

## **2 Kurze Erläuterung und Einschränkung der inhaltlichen Thematik**

Die Lévinas'sche Philosophie mit anderen philosophischen resp. ethischen Entwürfen zu vergleichen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Dennoch sollen zu Beginn dieser Arbeit Lévinas' philosophische Herkunft erläutert werden, um die Reibflächen und die Zielrichtung seines philosophischen Schaffens zu erhellen.

In dieser Arbeit will ich mich hauptsächlich mit den beiden Hauptwerken Lévinas' auseinandersetzen: „Totalität und Unendlichkeit“<sup>3</sup> und „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“<sup>4</sup>, die jeweils unterschiedlichen Denkperioden angehören. Ausserdem berücksichtige ich vereinzelt kleinere Aufsätze, sofern sie mir zum Thema des ethischen Anspruchs des Angesichts aufschlussreich erscheinen. Für den thematischen Abschnitt zu den byzantinischen Ikonen lehne ich mich zur Hauptsache an das Werk Florenskijs „Die umgekehrte Perspektive“ und „Die Ikonostase“ an.

Die Arbeit will sensibel gegenüber grösseren Akzentverschiebungen, Bedeutungsänderungen und neuen Ansichten sein, die sich im Verlauf des denkerischen Wegs Lévinas' ergeben haben. Wo es möglich ist und mir als sinnvoll erscheint, möchte ich thematische Zuordnungen zu den verschiedenen Schaffensperioden vornehmen.

Bei der Lektüre von Emmanuel Lévinas' Hauptwerken hatte ich den Eindruck, in einer spiralförmigen Bewegung immer wieder auf dieselben Hauptthemen zurückzukommen. Insofern erachte ich es als eine notwendige Herausforderung, die Kapiteleinteilung und -Abfolge einsichtig und kohärent zu gestalten: Dies soll anhand der Frage nach einem möglichen Zusammenhang zwischen Angesicht und Bild in der Philosophie Lévinas' geschehen.

## **3 Konkrete Problemstellung, Methodik**

Zunächst sollen die für unsere Thematik wichtigen Begriffe, die in den Hauptwerken Lévinas' auftauchen, lokalisiert, erläutert und auf ihren Verweiszusammenhang hin überprüft werden. Es soll klar werden, dass die Philosophie Lévinas' erkenntnistheoretische Voraussetzungen und Konsequenzen hat, die Implikationen auf das Ethische haben. Insofern müssen auch im letzten Hauptkapitel dieser Arbeit, wo es um die strukturellen Parallelen zwischen Florenskij und Lévinas gehen soll, erkenntnistheoretische Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufgezeigt werden. Ergeben sich daraus Konsequenzen für unseren Umgang mit dem Antlitz? Was bedeutet das Antlitz genau? Ist es Impulsgeber oder –Empfänger? Lässt sich auf einer

---

<sup>3</sup> Das Original wurde 1961 unter dem Titel „Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité“ veröffentlicht.

<sup>4</sup> Erschien 1974 unter dem Titel „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence“.

vergleichbaren Ebene vom Angesicht einer Ikone und vom Angesicht eines lebendigen menschlichen Gegenübers sprechen? Und wenn ja, mit welcher ethischen Konsequenz?

## **Hauptteil: *Sichtbarkeit des Unendlichen***

### **A Erste Philosophie nach Lévinas**

#### **1 Grundlegungen**

Insofern es bei dieser Arbeit um die Ethik Lévinas' gehen soll, tun wir gut daran, sein diesbezügliches Verständnis und die Verhältnisbestimmung von Ethik und Philosophie an den Anfang der folgenden Kapitel zu stellen. Da in den beiden Hauptwerken Lévinas' ein ganzes Ethik-Verständnis nach und nach entwickelt und entfaltet wird, können die an dieser Stelle folgenden Erläuterungen zur Ethik lediglich Annäherungsversuche sein, die sich im Verlauf dieser Arbeit verdeutlichen werden.

##### **1.1 Das Ethische nach Lévinas**

Zunächst fällt auf, dass Lévinas sowohl von der „Ethik“ als auch vom „Ethischen“ spricht. Worin liegt der Unterschied? In „Totalität und Unendlichkeit“ gebraucht Lévinas vorwiegend noch den Ausdruck der „Ethik“, während in „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ vom „Ethischen“ die Rede ist. Insgesamt ist in „Jenseits des Seins“ eine Bewegung weg von den Substantiven hin zu substantivierten Verben und Adjektiven zu beobachten: Dies rührt daher, dass Lévinas immer stärker darum bemüht ist, jegliche Systematisierungen und „totalisierenden“ Tendenzen aus dem Raum zu schaffen, was in seinem ersten Hauptwerk auf der sprachlichen Ebene noch weniger stark zum Ausdruck kommt.

Für Lévinas hat die Ethik (synonym dazu verwendet er manchmal auch „Moral“) innerhalb der Philosophie eine besondere Stellung: *„Die Moral ist nicht ein Zweig der Philosophie, sondern die erste Philosophie.“*<sup>5</sup> Der Grund:

*„Die Vernunft und die Freiheit scheinen uns in Seinsstrukturen zu gründen, die früher sind und deren primäre Artikulation sich in der metaphysischen Bewegung oder in der Achtung oder in der Gerechtigkeit – die identisch ist mit der Wahrheit – abzeichnen.“*<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, übersetzt von Krewani, Wolfgang Nikolaus, Freiburg/München, <sup>4</sup>2008, 442. (Titel der vollständigen Originalausgabe: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949.) Im Folgenden wird bei Verweisen auf „Totalität und Unendlichkeit“ die Abkürzung TU verwendet.

<sup>6</sup> TU, 439f.

Bevor also Philosophie mit den Prämissen der Universalität der Vernunft, der Übereinstimmung von Logos und Können, der Gründung von Wahrheit in der Freiheit<sup>7</sup> arbeitet, muss gefragt werden, ob sich diese nicht einer vorgängigen zwischenmenschlichen Begegnung verdanken und Folge einer Öffnung sind, die der Vernunft vorausleitet.<sup>8</sup>

Lévinas ausführende Antwort darauf begegnet uns im dritten Teil von „Totalität und Unendlichkeit“:

*„Der Enthüllung des Seins überhaupt als Voraussetzung der Erkenntnis und als Sinn des Seins geht die Existenz der Beziehung mit dem Seienden<sup>9</sup> voraus, das sich ausdrückt; früher als die Ebene der Ontologie ist die Ebene der Ethik.“<sup>10</sup>*

Dementsprechend lautet auch seine Beschreibung von Philosophie:

*„Philosophieren heisst, hinter die Freiheit zurückgehen, die Einsetzung entdecken, durch welche die Freiheit von der Willkür befreit wird. Das Wissen als Kritik, als Rückgang hinter die Freiheit – kann nur bei einem Seienden auftauchen, dessen Ursprung jenseits des Ursprungs liegt – bei einem geschaffenen Seienden. Die Kritik oder die Philosophie ist das Wesen des Wissens. Aber das Eigentümliche des Wissens liegt nicht in seinem Vermögen, auf ein Objekt zuzugehen; durch die Bewegung zum Objekt ist das Wissen den anderen Akten verwandt. Sein Vorrang besteht darin, sich in Frage stellen zu können, vorzudringen bis zu dem, was seiner eigenen Bedingung vorausliegt.“<sup>11</sup>*

Die Ethik Lévinas' grenzt sich in vielerlei Hinsicht von den traditionellen philosophischen Voraussetzungen ab: Ihm ist es ein Anliegen, das Seinsdenken der ersten Philosophie nicht mehr länger als Vorläufer und Voraussetzung für die Ethik zu betrachten, sondern als zutiefst ethisch zu verstehen. Das Ich darf nicht als Substanz aufgefasst werden, der nach und nach moralische Eigenschaften im Sinn von Akzidenzien zukommen. Lévinas will zu bedenken geben, dass die Tatsache des Für-den-Anderen-Einstehens Subjektivität begründet, jenseits von Aktivität und Passivität. Das setzt voraus, in ein Gebiet vorzustossen, das vor einer Ethik des kohärenten Diskurses liegt und in der das Seiende vom Sein insofern getrennt ist, als dass

---

<sup>7</sup> „Freiheit, die als Unabhängigkeit von aller Exteriorität begriffen wird.“ TU, 440.

<sup>8</sup> Vgl. SCHAFFSTEDDE, Maria, *Der Selbe und der Andere*. Zur Erkenntnistheorie und Ethik bei Heidegger und Levinas (Kasseler philosophische Schriften 30), Kassel 1993, 50.

<sup>9</sup> Das Seiende ist der Mensch.

<sup>10</sup> TU, 289.

<sup>11</sup> TU, 117.



es nicht von ihm Besitz ergreifen kann.<sup>12</sup> In Alkofers Formulierung wird Lévinas' Philosophie darum als prä- oder protoethisch bezeichnet:

„Es geht um die Frage, wie ich mit der Andersheit des Anderen umgehe, wie ich – als denkendes, kategorisierendes Ich – Respekt und Verantwortung übernehme, schon im Vorfeld sittlich relevanter Handlungen.“<sup>13</sup>

Es geht um den Versuch, ein duales oder dialektisches Denk- und Sprechschema zu verlassen: Indem Deutungskategorien wie Sein und Nicht-Sein, gut und böse, richtig und falsch aufgegeben werden, gelangt man in einen Bereich, in dem die Bedingungen von Wahrheit und Sinngebung nicht mehr in der reinen Selbstbezüglichkeit des erkennenden Ich zu finden sind, sondern in einer ursprünglichen Gemeinschaftlichkeit vor aller Erkenntnis.<sup>14</sup>

Lévinas' Ethik beruht somit auf einer metaphysischen Exteriorität, die der Freiheit zuvorkommt. Dies wiederum bedeutet, dass Freiheit begrenzt ist, was uns irrational erscheinen muss. Doch diese scheinbare Irrationalität will Lévinas ausweisen als etwas, das - im Gegensatz zur gewohnten Rationalität - nicht im Totalitarismus endet. Die Auseinandersetzung mit einer Exteriorität kann das Abgleiten der Philosophie in eine Abgeschlossenheit und in eine um sich drehende Einsamkeit vermeiden. Diese Exteriorität findet Lévinas im absolut Anderen: „*Der absolut Andere ist der Andere.*“<sup>15</sup> In einer zirkulären Hermeneutik will Lévinas zur Einsicht bringen, dass die gesamte Philosophie auf der Beziehung zum Anderen beruht, warum sie Alkofer auch als „Heteronomie“<sup>16</sup> bezeichnet. Ethik ist für Lévinas ein Sehen ohne totalisierende Objektivation; ihre Intention ist eine transzendierende.<sup>17</sup> In der ethischen Beziehung geschieht eine Infragestellung meiner Freiheit (oder Spontaneität) durch den Anderen, was bedeutet, „*Rücksicht auf den irreduziblen Anderen*“<sup>18</sup> zu nehmen. Nur die ethische Beziehung überschreitet die Idee, die ich von etwas haben kann, denn in der Erkenntnis, so Lévinas, bleibt der Erkennende immer vom Erkannten getrennt.<sup>19</sup> Vor allem Denken, vor aller Abstraktion (und so ist die Vorgehensweise der Philosophie) steht also die Begegnung von Mensch zu Mensch, die Lévinas als Situation der

---

<sup>12</sup> Vgl. ALKOFE, Andreas-Pazifikus, *Ethik – Optik und Angesichtssache*. Überlegungen zu einer Fundamentalkasuistik im Anschluss an E. Lévinas, Würzburg 1994, 77.

<sup>13</sup> ALKOFE, Optik (1994) 24.

<sup>14</sup> Vgl. SCHAFSTEDDE, Der Selbe (1993) 8; Vgl. ALKOFE, Optik (1994) 61.

<sup>15</sup> TU, 44.

<sup>16</sup> „Durch die Heteronomie, den Nomos des Anderen, wird eine andere Autonomie als die der Selbstreferenz freigesetzt. Je mehr ich Antwort gebe, desto mehr Identität gewinne ich – auch wenn ich zugleich immer schuldiger werde, weil ich einem Totalanspruch nicht gerecht werden kann.“ ALKOFE, Optik (1994) 93f.

<sup>17</sup> Vgl. TU, 23; 32.

<sup>18</sup> TU, 57.

<sup>19</sup> Vgl. TU, 59.

Unterweisung bezeichnet.<sup>20</sup> In „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“, wo das Ethische im Zusammenhang mit dem „Sagen“ und der „Verantwortung“ auftaucht - davon wird später die Rede sein - finden wir folgende Definition:

*„Das Ethische ist jenes Feld, das durch das Paradox eines mit dem Endlichen in Beziehung stehenden Unendlichen beschrieben wird, welches sich gleichwohl durch diese Beziehung nicht Lügen straft. Das Ethische ist das Zerbersten der Ureinheit der transzendentalen Apperzeption – das heisst das Jenseits der Erfahrung.“*<sup>21</sup>

Taureck integriert den Titel des zweiten Hauptwerks in die Umschreibung der Lévinas'schen Ethik, wenn er sagt:

*„An die Stelle des Heideggerschen Seinsdenkens setzt Lévinas die angestrenzte Zuwendung zur Andersheit des anderen Menschen, an die Stelle einer Philosophie jenseits von Ethik eine Ethik jenseits der bisherigen Philosophie.“*<sup>22</sup>

Die Zuwendungsfunktion nennt Alkofer „advokatorische Funktion“, die sich jeglichen Richtens enthält und sich zurückbesinnt auf die illusionslosen, realistischen Bedingungsmöglichkeiten, auf die konkrete Situation der personal-angesichtigen Epiphanie des Anderen.<sup>23</sup>

In kritischer Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte und geprägt von seiner schmerzlichen Vergangenheit als Opfer des NS-Regimes, ist es Lévinas' Ziel, über das Sein des Menschen Rechenschaft abzulegen, ohne es in Form eines denkerischen Systems zu erfassen. Um Lévinas' Philosophie besser nachvollziehen zu können, soll an dieser Stelle eine kurze Einteilung seiner Schaffensperioden folgen, sowie seine intellektuellen Prägungen benannt und kurz erläutert werden.

## **1.2 Lévinas' Schaffensperioden und Prägungen**

Frank Miething teilt Lévinas' Schaffen in drei Phasen ein, wobei er in einer ersten Phase die Lévinas'sche Verflechtung der Gedanken Husserls und Heideggers ansiedelt. In die zweite

---

<sup>20</sup> Vgl. TU, 108.

<sup>21</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen übersetzt von Wiemer, Thomas, Freiburg/München, <sup>2</sup>1998, 325. (Titel der Originalausgabe: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag 1974.) Im Folgenden wird bei Verweisen auf „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ die Abkürzung JdS verwendet.

<sup>22</sup> TAURECK, Bernhard H. F., *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, Hamburg <sup>2</sup>1997, 12.

<sup>23</sup> Dieser Andere wird von Alkofer gleichzeitig als „Chiffre für die Einsetzung in eine Freiheit, die aus einer Unfreiheit stammt“ bezeichnet. Vgl. ALKOFER, Optik (1994) 13f.

Schaffensperiode gehört nach ihm die Infragestellung des Freiheitsbegriffs der abendländischen idealistischen Tradition. Wohl nicht zuletzt auf Grund der erlebten Kriegsjahre und der erlittenen Gefangenschaft kann Lévinas eine Priorität des ontologischen „Seins“ vor dem „Seienden“ als dem konkret Lebendigen nicht mehr akzeptieren. Dieser Grundgedanke zieht sich durch sein erstes Hauptwerk „Totalité et infini“, das seine zweite Denkphase abschliesst.

Seine dritte Schaffensphase ist die Konsequenz seiner Ansicht, dass auch die Sprache nachvollziehen muss, was schon in „Totalité et infini“ philosophisch durchdacht wurde: eine Metaphysik ohne Ontologie. Die Arbeit an der Sprache entspricht für Lévinas einer ethischen Dringlichkeit und mündet in sein zweites Hauptwerk, „Autrement qu’être ou au-delà de l’essence“. Repetitionen, Zersetzungen von Substantiven und Syntaxverschiebungen bringen die Distanzierung Lévinas’ von definitiven Formulierungen zum Ausdruck.

Trotz der phänomenologischen Analysen in seinen Hauptwerken kann Lévinas nicht in die Reihe der typischen Phänomenologen gestellt werden. Miething sieht in Lévinas’ Philosophie eine „Sprengung des Husserl’schen Verständnisses von Bewusstsein“<sup>24</sup>, denn das *nicht-intentionale* Bewusstsein in Lévinas’ Philosophie liege „in seiner absoluten Passivität quer zum begreifenden ‚Bewusstsein von...‘ (Husserl) und ‚vor‘ jedem Begreifen eines Objekts“<sup>25</sup>. Lévinas führt die Wahrnehmung und das Bewusstsein von Zeit auf den Anderen zurück, auf das ethische Verhältnis zum anderen Menschen. Nur so ist der Eintritt ins Dasein möglich, unter Vermeidung von Statik und Anonymität. Lévinas’ Kritik an der „Egologie“<sup>26</sup> kommt nicht ohne die Begriffe der Transzendenz<sup>27</sup> und der Idee des Unendlichen aus: Diese beschreiben letztlich das ethische Verhältnis zum Anderen, der nicht von uns begriffen werden kann, sondern nur ethisch bedeutsam für uns anwesend ist. Sein Antlitz bringt seine unabweisbare Hilflosigkeit und sein Bedürfnis zum Ausdruck, das für Lévinas allerursprünglichst ist, ursprünglicher noch als das Sein.

---

<sup>24</sup> MIETHING, Frank, Art. Lévinas, Emmanuel, in: *BBKL* 19 (2001) 900-932.

<sup>25</sup> MIETHING, Lévinas (2001) 900-932.

<sup>26</sup> Damit ist diejenige Philosophie gemeint, die beim Ich beginnt, beim Selbst, das sich selbst zum Massstab seines Handelns bestimmt. Lévinas spricht diesbezüglich vom „Odysseus-Phänomen“, das sich vom sogenannten „Abraham-Phänomen“ abgrenzt, denn Abraham bricht auf Geheiss Gottes hin in die Ferne des verheissenen Landes auf, ohne in das Gewohnte zurückzukehren. Lévinas’ „Egologie“-Kritik entspringt einem extremen Humanismus, gemäss welchem der Mensch fremd auf dieser Erde ist und seine Aktivität auf eine Passivität jenseits von Rezeptivität stützt. „Der Mensch erscheint nicht mehr als ein Ego, das die Welt primär auf sich zentriert.“ TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 35. „Das unbekannte Land, zu dem Abraham aufbricht, muss zugleich als eine Metapher für das ‚ethische Bedeuten des Anderen‘ vor aller Erkenntnis verstanden werden.“ SCHAFSTEDDE, Der Selbe (1993) 9.

<sup>27</sup> Verstanden als radikale Trennung zwischen zwei Termini.

Sicher ist, dass Lévinas nicht nur von Husserl und Heidegger geprägt wurde, sondern wesentliche Einflüsse auf sein Denken der Lité (litauisches Judentum), der russischen Literatur<sup>28</sup>, der dialogischen Philosophie und dem Talmud zu verdanken hat.

### 1.3 Lévinas' Erkenntniskritik

Das Lévinas'sche Verständnis des Ethischen will mit einer Erkenntnislehre brechen, die vereinheitlichend, be-greifend und neutralisierend ist. In seiner Kritik steht diejenige abendländische Ontologie, welche das Andere auf das Selbe reduziert. Der Grund, warum Lévinas an die Stelle einer ontologischen Metaphysik eine spezifische Metaphysik setzt, ist eine je unterschiedliche Haltung und Ethik, die jeder philosophischen Tradition inhärent ist. Es ist an dieser Stelle notwendig, uns mit der phänomenologischen Erkenntnislehre und der Lévinas'schen Erkenntniskritik auseinanderzusetzen.

#### 1.3.1 Zur Phänomenologie Husserls

Husserls Philosophie, die als Anfang der Phänomenologie gilt und die Lévinas eingehend bei ihrem Begründer studiert hat, geht es um das unmittelbare Bewusstseinsleben, dem allein Evidenzen entspringen und das allein als Grundlage jeder Wissenschaft gilt:

„Phänomenologie bezeichnet eine an der Jahrhundertwende in der Philosophie zum Durchbruch gekommene neuartige deskriptive Methode und eine aus ihr hervorgegangene apriorische Wissenschaft, welche dazu bestimmt ist, das prinzipielle Organon für eine streng wissenschaftliche Philosophie zu liefern und in konsequenter Auswirkung eine methodische Reform aller Wissenschaften zu ermöglichen.“<sup>29</sup>

Husserl will mit seiner Phänomenologie darauf verweisen, dass die objektiven Wissenschaften selbst Erzeugnisse des Subjekts sind, das in einem Erfahrungshorizont lebt (Lebenswelt). Dadurch will er es aus einer Sinnkrise retten, in der es sich vorfindet angesichts der Objektivierungen, die vor allem in den mathematisierenden Wissenschaften geschehen, sprich wo nur die tatsächlich wahrnehmbaren Dinge als allein wahre Welt angesehen werden.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Vgl. z. B. die unbegrenzte Verantwortung als Thema Dostojewskijs in den „Brüdern Karamasov“.

<sup>29</sup> HUSSERL, Edmund, *Husserliana*, Bd. 9: Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925, hg. von Biemel, Walter, Den Haag <sup>2</sup>1968, 277.

<sup>30</sup> Vgl. KUNZMANN, Peter / BURKARD, Franz-Peter / WIEDMANN, Franz, *Dtv-Atlas Philosophie*, 11., aktualisierte Auflage, München 2003, 197.

Der Begriff des intentionalen Bewusstseins, der für Husserls Phänomenologie zentral ist, besagt, dass Bewusstsein stets *Bewusstsein von etwas* ist: Das heisst, jedes mentale oder psychische Phänomen geht zurück auf eine Beziehung zu einem Inhalt. Husserl geht davon aus, dass der Bewusstseinsakt (Noesis) und der Bewusstseinsinhalt (Noema<sup>31</sup>; oder die Weise, wie ein Gegenstand erscheint) wesentlich aufeinander bezogen sind. Die Erscheinungsweise eines Gegenstandes zum Beispiel hängt von unserer Wahrnehmung ab. Der Gegenstand konstituiert sich in unserer Wahrnehmung und gewinnt dadurch eine eigene gegenständliche Sinnhaftigkeit. Das Noema unterscheidet sich darum von dem Gegenstand an sich, denn zum Noema gehört unser Vermeinen resp. unsere Intentionalität, da der Gegenstand uns nur über unsere Wahrnehmung zugänglich wird. Wahrnehmung ist gemäss Husserl immer eine Abschattung, denn eine vollständige Perspektive auf Gegenstände ist nicht möglich. Immer kommt nur ein Teil des Gegenstandes in unsere Wahrnehmung, während der Rest verborgen bleibt. „Sensuelle Hyle und die Noësen bilden die reellen Gehalte im Erleben, das Vermeinte (Noëmata) ist der irreelle Gehalt (intentionaler Gegenstand).“<sup>32</sup>

Husserl geht von der Gleichursprünglichkeit unserer Erfahrung und der Erfahrung der Welt aus und sieht darin die Struktur der Intentionalität gegeben: Dem Phänomen entsprechend sich der Welt zu nähern, heisst für Husserl festzustellen, dass Bewusstsein und Welt nicht voneinander getrennt sind. In der eidetischen Reduktion<sup>33</sup> werden Vormeinungen über einen betrachteten Gegenstand und die Annahme seiner Existenz ausser Acht gelassen (Epoché<sup>34</sup>). Durch vorurteilsfreie Betrachtung des reinen Bewusstseins soll ein Seinsglaube abgelegt und nach Evidenz gestrebt werden. Indem das Sein nur noch als Korrelat des Bewusst-Seins angenommen wird, gelangt man zu einer Perspektive transzendentalen Bewusstseins. Doch wie steht es um den Anderen? Die Wichtigkeit dieser Frage ergibt sich aus dem zu erbringenden Nachweis, dass Objektivität möglich sei. Die Annahme eines Fremd-Ich verlangt nach einer Erklärung, gerade wenn daraus Geltungsansprüche für mehrere Subjekte

---

<sup>31</sup> „Noëma ist nicht der Gegenstand in seinem Wirklichsein an sich, sondern der in der sinngebenden Funktion der Bewusstseinsvollzüge intentional enthaltene.“ KUNZMANN / BURKARD / WIEDMANN, Dtv-Atlas Philosophie (2003) 195.

<sup>32</sup> KUNZMANN / BURKARD / WIEDMANN, Dtv-Atlas Philosophie (2003) 195.

<sup>33</sup> „Nicht die Einzelfälle intentionalen Erlebens bei best. Menschen sind ihr Gegenstand, sondern die wesensmässigen Grundgesetze der Erlebnisse. Phänomenologie in diesem Sinn ist Wesensschau.“ KUNZMANN / BURKARD / WIEDMANN, Dtv-Atlas Philosophie (2003), 195.

<sup>34</sup> „Husserls phänomenologische Reduktion ist das Vermögen der Freiheit. (...). In der Haltung der *Epoché* beschreibe ich allein meinen Bewusstseinsinhalt, d.h. wie die Dinge für mich sind, *wie* ich sie im Bewusstsein konstituiere. (...). Diese Struktur löst das Bewusstsein von der faktischen Existenz der Welt. Es ist Freiheit.“ LOTZ, Carsten, *Zwischen Glauben und Vernunft*. Letztbegründungsstrategien in der Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas und Jacques Derrida (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2008, 147.

gemacht werden. Husserl begründet das Bewusstsein der Existenz eines anderen Ich mit der Leiberfahrung:

„Aufgrund dieser nehme ich wahr, dass die Erscheinungsweise best. Körper nur so zu erklären ist, dass sich in ihnen der Leib eines anderen Ich manifestiert. Ich lebe so in einer Welt, die von anderen Subjekten miterfahren wird und mit ihnen gemeinsam ist. Die Welt ist somit für jedermann und damit intersubjektiv bestimmt.“<sup>35</sup>

Husserlsche Fremderfahrungslehre beschränkt sich damit auf das Wissen vom Anderen.<sup>36</sup>

Daneben beschäftigt sich die Phänomenologie Husserls auch noch mit dem inneren Zeitbewusstsein. Dabei unterscheidet er das Bewusstsein einer objektiven Zeit, in welcher Ereignisse lokalisiert werden können, von einem inneren Bewusstsein der Zeitlichkeit, das sich auf persönliche Erlebnisse bezieht. Ersteres gründet dabei auf letzterem, weil das Gegenwartsbewusstsein als Jetzt der Empfindung immer am Beginn jeder Vergegenwärtigung steht.<sup>37</sup>

Die problematische Folge dieser Phänomenologie, die zwischen Bewusstseinsakt und Bewusstseinsinhalt unterscheidet und dabei selbst auf die Annahme jeglicher Existenz von Objekten verzichtet, um deren Transzendentalität zu wahren, ist, dass Objekte nur mehr als wahrgenommene von Bedeutung sind. So lautet denn Lévinas' Kritik gegenüber Husserl:

*„In der intentionalen Beziehung der Vorstellung ist das Selbe in einer Beziehung mit dem Anderen, aber in der Weise, dass in dieser Relation das Andere nicht das Selbe bestimmt, dass vielmehr das Selbe immer das Andere bestimmt.“<sup>38</sup> „Die Vorstellung enthält keinerlei Passivität.“<sup>39</sup> In ihr definiert „das Selbe das Andere [definiert], ohne durch es bestimmt zu sein“<sup>40</sup>.*

Bei Lévinas ergibt sich dieses Problem nicht, da seinem Verständnis nach Bewusstsein nicht zwingend intentional zu sein hat, sich also gar nicht in der Bewegung auf ein (existentes oder vermeintes) Objekt hin befindet, sondern gerade in seiner absoluten Passivität Bedeutung gewinnt. Lévinas geht es darum, eine logische, kausale Form von Intentionalität zu vermeiden

---

<sup>35</sup> KUNZMANN / BURKARD / WIEDMANN, Dtv-Atlas Philosophie (2003) 197.

<sup>36</sup> Vgl. SCHAFFSTEDDE, Der Selbe (1993) 9.

<sup>37</sup> Vgl. KUNZMANN / BURKARD / WIEDMANN, Dtv-Atlas Philosophie (2003) 195.

<sup>38</sup> TU, 174.

<sup>39</sup> TU, 176.

<sup>40</sup> TU, 176.

und bestreitet darum die Noesis-Noema-Struktur als deren primäre Struktur.<sup>41</sup> Das Thema des Bewusstseins und der Passivität sollen weiter unten noch ausgeführt werden. Es bleibt hier festzuhalten, dass Lévinas und Husserl sich trotz aller Unterschiede in der Absicht treffen, am konkreten Erfahrungsbereich des alltäglichen Lebens orientiert zu bleiben.

### 1.3.2 Bewusstsein oder Begehren?

In diesem Abschnitt soll zunächst die Bedeutung von Bewusstsein und Erkenntnis erhellend und der Zusammenhang zwischen ihnen aufgedeckt werden. Lévinas verwendet im Zusammenhang mit seiner Husserl-Kritik vor allem einen negativen Bewusstseinsbegriff. Es kommt aber auch vor, dass er Bewusstsein in einem anderen, positiven Sinn verwendet; zum Beispiel ist dann die Rede vom „moralischen Bewusstsein“. Konsequenterweise gibt es bei Lévinas auch eine negative und eine positive Verwendung des Ausdrucks „Intentionalität“, je nach Unterscheidung des Verhältnisses zwischen dem Selben (dem Ich) und dem Anderen (dem Nicht-Ich), und eine dementsprechend variierende Verwendung von „Erkenntnis“.

Lévinas kritisiert Husserls Intentionalitätstheorie deswegen, weil sie ergreifend vorgeht: Sich eines Seienden bewusst zu werden, heisst in der Phänomenologie Husserls nicht, es in seiner Andersheit leben zu lassen, sondern es mittels Begrifflichem in die vergleichende Gegenüberstellung mit einer Idealität zu bringen.<sup>42</sup> Lévinas genügt es nicht, das Leben nur als Bewusstseinsgehalt anzusehen. Es geht ihm um die konkrete menschliche Existenz, die von Sinn und Bedeutung erfüllt ist. Darum versteht er unter der Grundlage des Bewusstseins den „konkreten, leiblich verfassten Menschen als das Andere im Selben“<sup>43</sup>. Bewusstsein meint nicht Selbstvertrautheit, sondern gespannte Offenheit, die wach ist für das, was ich nicht in Korrelation zu einer meiner Ideen oder Begriffe oder Erfahrungen bringen kann.

„Levinas sieht sehr deutlich, dass die formale Freiheitsstruktur letztlich ein leerer Selbstbezug ist. Das Bewusstsein ist Freiheit im Ausgang von sich selbst, aber letztlich ist es immer auch schon Rückgang zu sich selbst (...).“<sup>44</sup>

In der Intentionalität der Vorstellung gibt es darum keine Veränderung des Subjekts durch die Beziehung mit dem Anderen, die Vorstellung fasst einen Gegenstand so auf, als sei er durch ein Denken konstituiert.<sup>45</sup> Bewusstsein wird von Lévinas als Entfernung, als Entrinnen aus

---

<sup>41</sup> Vgl. TU, 426.

<sup>42</sup> Vgl. JdS, 220.

<sup>43</sup> LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 159.

<sup>44</sup> LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 148.

<sup>45</sup> Vgl. TU, 181f.



der Nähe des Gesichtes, als Flucht vor dem Erleiden des Nächsten verstanden. Nur das Antlitz<sup>46</sup> des Nächsten vermag Distanz, Zeitlichkeit zu zerreißen:

*„Meine Ausgesetztheit ihm [dem Nächsten, sic.] gegenüber, die früher ist als sein Erscheinen, mein Zuspätkommen für ihn, mein Erleiden – sie ‚entkernen‘ das, was in mir Identität ist.“<sup>47</sup>*

Mein „cogito“, das „Ich denke“, bricht auf. Identifizierung auf der Basis des begrifflich gefassten Gegensatzes und der Begrenzung ist nicht möglich, ohne dabei in die Totalität zu führen, die mich und den Anderen umfasst. Denn dort, wo der Andere als Nicht-Ich gedacht wird, teilt er mit mir eine Trennlinie und damit eine Gemeinsamkeit, die ihn nicht radikal anders sein lässt. Er wird zum Teil meiner selbst.<sup>48</sup>

„Was Lévinas programmatisch beansprucht, ist nunmehr die Möglichkeit und Notwendigkeit, über die Bewusstsein-Gegenstand-Übereinstimmung so hinauszugehen, dass eine ‚Nichtübereinstimmung‘ gedacht wird, die die Intentionalität der Adäquation erst ermöglicht.“<sup>49</sup>

Nichtübereinstimmung zu Gunsten einer wahren Intentionalität bedeutet, ihren Letztzusammenhang zu bestreiten und damit das Subjekt anti-monadisch<sup>50</sup> zu denken.

Diese Nichtübereinstimmung findet Lévinas im Genuss und im Begehren, die sich ebenfalls auf ein Anderes hin ausrichten, im Unterschied zum *Bewusstsein von...* aber nicht objektivierend sind. Das Begehren ist sozusagen der Überschuss des Denkens, der in der Idee des Unendlichen liegt. Im Gegensatz zum Bedürfnis oder zur Begierde kann es nicht befriedigt werden. Es ist uneindeutige Sehnsucht, da es sich auf ein unfassbares Unendliches richtet und sich als Güte und Freigebigkeit zu erkennen gibt.<sup>51</sup> In der sog. Intentionalität des Genusses wird die Exteriorität nicht auf eine theoretische Art und Weise bejaht, sondern durch den Vollzug der Bedürftigkeit und Leiblichkeit akzeptiert.<sup>52</sup> Darum spricht Lévinas von einer transzendentalen Intention (oder von einer *„transzendentalen Phänomenologie der*

---

<sup>46</sup> Resp. das Gesicht. Die Bedeutung wird noch zu erläutern sein.

<sup>47</sup> JdS, 200.

<sup>48</sup> Vgl. TU, 40; 43f; JdS, 362: „Die Forderung, dass die Kommunikation die Gewissheit habe, verstanden zu werden, bedeutet, Kommunikation und Wissen zu verwechseln, die Differenz zu verwischen (...).“

<sup>49</sup> TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 45.

<sup>50</sup> Monadisch würde bedeuten, dass ein Subjekt das gesamte mögliche Bewusstseinsleben in sich vorfände und somit zum Träger resp. zum Spiegel der gesamten Wirklichkeit würde.

<sup>51</sup> Vgl. SCHAFFSTEDDE, Der Selbe (1993) 48.

<sup>52</sup> Vgl. TU, 181f.



*Empfindung*“<sup>53</sup>). Diese überwindet die bleibende Objektivierung der nicht-theoretischen und theoretischen Intentionalität Husserls. Die Frage, wie das Erleiden des Gesichts des Nächsten und die transzendente Intentionalität des Genusses und des Begehrens zusammengehören, wird dadurch den Verweis auf ihre Modalität beantwortet: Beide gehen in einer Form von Unersättlichkeit über das begrifflich Fassbare hinaus und richten sich dadurch auf die sog. Idee des Unendlichen, wo es nicht mehr möglich ist, Abstand von der Gegenwart des Anderen zu nehmen und sich vor seiner „Gewalt“ zu schützen.<sup>54</sup> Diese Situation des Überschreitens umschreibt Lévinas mit einem Mehr, das im Weniger enthalten ist. Sie ereignet sich in der Gestalt einer Beziehung mit dem Antlitz.<sup>55</sup>

Das Erleiden muss demnach meine Un-Freiheit und meine unermessliche Verantwortung gegenüber dem Nächsten bedeuten. Das (theoretische) Bewusstsein demgegenüber ist Freiheit, Gleichheit mit sich selbst und Bemessung der Verantwortung.<sup>56</sup> Es überspringt die Unmittelbarkeit des Sinnlichen und entflieht auf diese Weise dem Ausgeliefertsein gegenüber dem Anderen. Die Infragestellung und Beurteilung seiner Ansprüche ist meine Form von Herrschaft über ihn. Ich distanzieren mich von meiner Pflicht, indem ich mit meinem Bewusstsein eine Perspektive einnehme. Damit erwerbe ich mir einen Handlungsspielraum und verschaffe mir Zeit, um mich aus der Hektik der Nähe des Anderen auszuklinken.<sup>57</sup>

Das Begriffliche, das Theoretische, grenzt Lévinas gegenüber der Rede ab. Rede ist nach ihm „*Erfahrung von etwas absolut Fremdem, reine ‚Erkenntnis‘ oder ‚Erfahrung‘, Trauma des Staunens*“<sup>58</sup>, wobei „reine Erkenntnis“ steht für die Unabhängigkeit des Erkannten vom Erkennenden. Darum kann er vom Erkannten sagen, dass „*es [ist] ein Seiendes [ist, sic.], das über allem Attribut [d.h. über allem, was von mir hinzugefügt wurde, sic.] steht*“<sup>59</sup>. Weil das Sein seine Finalität übersteigt, wird das Erkannte auch als „nackt“ bezeichnet.<sup>60</sup> Es ist klar, dass selbst die Negation für Lévinas kein gangbarer Weg ist, um dem Anderen gerecht zu werden, da die Negation von etwas ausgeht, das eben nicht absolut fremd und neu ist. Die Verneinung wäre lediglich das Spiegelbild der Totalität.

Lévinas will zeigen, dass Verantwortung unabhängig von rationaler Erkenntnis zustande kommt. Bedeutung will er aus ihrer (scheinbaren) Abhängigkeit von der theoretischen

---

<sup>53</sup> TU, 270.

<sup>54</sup> Vgl. TU, 143; 348.

<sup>55</sup> Vgl. TU, 280.

<sup>56</sup> Vgl. JdS, 226.

<sup>57</sup> Vgl. KREWANI, Wolfgang Nikolaus, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Freiburg i.Br. 1992. 233.

<sup>58</sup> TU, 100.

<sup>59</sup> TU, 100.

<sup>60</sup> Vgl. TU, 100f.

Erkenntnis „befreien“: Der absolute Überschuss des Anderen im Verhältnis zum Selbst kann sich dort entfalten, wo er durch seine Themen hindurch von Letzterem empfangen wird.<sup>61</sup>

*„Die ‚reine Erkenntnis‘, die Sprache, ist der Bezug zu einem Seienden, das in einem gewissen Sinne in Bezug auf mich nicht ist; oder, wenn man so will, es ist in einem Bezug zu mir nur in dem Masse, in dem es ganz in Bezug auf sich selbst ist, καθ’αυτό.“*<sup>62</sup>

Erkenntnisgewinn geschieht also altruistisch, in der Sprache. Was Lévinas genau unter der Sprache versteht, muss im Verlauf der folgenden Kapitel erläutert werden.

### **1.3.3 Totalität und Transzendenz. Oder das Sein und das Seiende**

Totalität entsteht dann, wenn ausgeblendet wird, dass die Vernunft, die nach Lévinas immer eine subjektive ist, nicht alles einholen kann und wenn Sprache als blosses System von Zeichen missverstanden wird, das beim Anderen die selben Ideen evozieren könnte wie bei mir; Vernunft ist aber immer einzig.<sup>63</sup> Der Pluralismus der Gesellschaft überlebt, wenn Sprache jegliche Abstraktion und Wiederholung überschreitet und einer Universalität dient, die darin besteht, in den mich ansehenden Augen eine sich mir entziehende Gegenwart zu vernehmen, die an meine Verantwortung appelliert, mich zu engagieren.<sup>64</sup> Subjektivität ist dann möglich, wenn sich Beziehung ereignet. Echte Vernunft besteht in einer unterweisenden Sprache, die das Denken mit Neuem und Anderem überrascht. Echte Rationalität ereignet sich, wo der Selbe das Antlitz des Anderen empfängt und sich so der Vernunft öffnet.<sup>65</sup> „Damit“, so lautet eine interessante Schlussfolgerung Alkofers, „bleibt ein verstehender Begriff möglich und allein adäquat in der Art eines Verstehens als *Under-standing*, wie es als eine asymmetrische Relation in dieser englischen Vokabel mitschwingt.“<sup>66</sup>

Die rationale Vernunft dagegen führt nicht zu einem echten Verstehen, das Neues in unser Denken einbringen könnte, sondern verhindert eine Unterordnung des subjektiven Denkens unter das Fremde. Der neutrale Begriff des Seins steht bei Lévinas für diese Totalität, die sich aus der Unterdrückung des Anderen ergibt.<sup>67</sup> Als Koexistenz von Begriffen denkt Rationalität

---

<sup>61</sup> Vgl. TU, 136f; Vgl. JdS, 158.

<sup>62</sup> TU, 100.

<sup>63</sup> Vgl. TU, 300.

<sup>64</sup> Vgl. TU, 30.

<sup>65</sup> Vgl. TU, 317.

<sup>66</sup> ALKOFER, *Optik* (1994) 26.

<sup>67</sup> Vgl. JdS, 345; 358.

von der Universalität zum Einzelnen hin und abstrahiert dabei vom Unfassbaren und Individuellen.<sup>68</sup>

„*Jenseits des Seins*“<sup>69</sup> ist der Gegenbegriff zum „Sein“ und bedeutet, dem Verletztwerden durch den Anderen schonungslos ausgesetzt zu sein, gleich einem Empfangen, das passiver ist als alle Rezeptivität und dem eigenen Wollen zuvorkommt.<sup>70</sup> Das „Seiende“ meint die Fremdheit der menschlichen Individuen im Sinn einer Unverfügbarkeit:

„Der Fremde, die Witwe, die Waise, alle drei zeichnen sich aus durch ihr Ausnahme-sein gegenüber jeglicher juridischer, sozialer und historischer Totalität. (...). Werden sie aber dennoch entlag dieser Richtlinien bewertet, werden sie ent-wertet.“<sup>71</sup>

In dieser Arbeit wird sich darum auch zeigen müssen, wem wir in den byzantinischen Ikonen begegnen resp. wie sich deren Ausnahmessein manifestiert.

Die Lévinas'sche Metaphysik versteht sich als Seinslehre in Form einer Sensibilisierung für das, was der Verstand nicht einzuholen vermag. Dennoch gilt es, das Sein differenziert zu besprechen. Was im Deutschen mit „sein“ oder „Sein“ wiedergegeben wird, heisst im französischen Originaltext „essence“ und „être“. Laut Wiemer, dem deutschen Übersetzer von „*Jenseits des Seins*“, insistiert das Wort „essence“ mehr auf dem Geschehenscharakter resp. auf dem verbalen Seinsvollzug als „être“, weshalb er „essence“ mit der Verbform „sein“ übersetzt. Dennoch seien die beiden Ausdrücke nicht strickt voneinander unterscheidbar.<sup>72</sup> Alkofer übersetzt „essence“ ebenfalls mit „Seinsereignis“, wobei der Andere in seiner Beziehung zum Sein das Sich-Ereignen des Seins überschreitet.<sup>73</sup> Er bleibt stets „au-delà de l'essence“, wird also auch in der durch Begegnung und Uneigennützigkeit entstehenden Nähe nicht greifbar. Dabei darf nicht vergessen werden, dass „jeder Satz, der gesagt wird, jedes Wort, das sich verlautbart, (...) ein Wort an den Anderen in seiner Alterität [ist, sic.], lange bevor es zum Gegenstand sprachanalytischer, psycholinguistischer oder psychologischer Untersuchung und Systematisierung wird“<sup>74</sup>.

Der Gegensatz Ontologie – Metaphysik, um den es in „Totalität und Unendlichkeit“ geht und den wir klären wollen, wird verständlicher, wenn wir auf ein weiteres von Lévinas genanntes

---

<sup>68</sup> Lévinas' These: „Von der latenten Neigung der griechischen Tradition führt ein direkter, wenn auch oftmals heimlicher Weg zu politischen Totalitarismen.“ ALKOFR, Optik (1994) 23.

<sup>69</sup> Vgl. JdS, 19; 24; 36f; 340f; 379-381.

<sup>70</sup> Vgl. JdS, 19.

<sup>71</sup> ALKOFR, Optik (1994) 54f.

<sup>72</sup> Vgl. Einleitung zu JdS, 17, Anm. a.

<sup>73</sup> Vgl. ALKOFR, Optik (1994) 65.

<sup>74</sup> ALKOFR, Optik (1994) 67.

Gegensatzpaar schauen: Der Gegensatz von Sokratismus und Messianismus.<sup>75</sup> Unter ersterem versteht Lévinas die Entdeckung des menschlichen Selbst und eine „theoretisch-erkenntnisförmige Welterschliessung“<sup>76</sup>, wobei Erkennen das „Zwischenschieben eines ‚dritten Terms‘ zwischen ‚Ich‘ und dem, was dem Ich begegnet“<sup>77</sup> bedeutet. Messianismus wäre demgegenüber zu verstehen als die Erfüllung von Subjektivität durch die Alterität, durch die prioritäre Hinwendung zum anderen Menschen und die so zustande kommende friedliche Pluralität.

### 1.3.3.1 Sein und Seiendes

Seiende haben die Gestaltlosigkeit des Seins resp. das Es-gibt überwunden. Um in einer Pluralität zu existieren, muss zudem die Herrschaft der Einheit überwunden werden.<sup>78</sup> Es lohnt sich, diese Übergänge genauer anzuschauen.

#### 1.3.3.1.1 Das „Es gibt“

Vom Sein ohne Seiendes, vom Unnennbaren, vom Element ohne Beständigkeit der Einheit und von der ständigen Bewegung gibt es nur im uneigentlichen Sinn Erfahrung:

„Das Es-gibt wird erfahrbar in der Grenzsituation [im Bewusstsein der Nichtigkeit, der Aufhebung, sic.], die in ihrem Extrem die Vernichtung des Subjekts ist. (...). Im Es-gibt verschmelzen subjektive und objektive Existenz ineinander.“<sup>79</sup>

Während also Subjektivität sich in Distanz zum Sein setzt und ihm gegenüber Stellung zu beziehen vermag, bedeutet das „Es-gibt“ eine Unmittelbarkeit zum Sein, die das Subjekt in seiner Freiheit vernichtet. „Es-gibt“ liesse sich daher auch mit Unentrinnbarkeit oder Geworfenheit übersetzen.<sup>80</sup> Interessant finde ich Krewanis Deutung des „Es-gibt“ im Sinne einer sozialen Kategorie:

„Es handelt sich [beim ‚Es-gibt‘, sic.] um eine Verfassung, die den Unterschied von Leib und Seele, Innen und Aussen nicht kennt. Wo aber Denken und Sein, Innen und Aussen,

---

<sup>75</sup> Vgl. TU, 52f; TU, 416; LÉVINAS, Emmanuel, *Schwierige Freiheit*. Versuch über das Judentum, aus dem Französischen von Moldenhauer, Eva, Frankfurt am Main, <sup>2</sup>1996, 40f. (Titel der Originalausgabe: *Difficile Liberté. Essai sur le Judaïsme*, Paris 1963.) Wird im Folgenden mit SF abgekürzt.

<sup>76</sup> TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 41.

<sup>77</sup> TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 41f.

<sup>78</sup> Vgl. KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 59f.

<sup>79</sup> KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 62f.

<sup>80</sup> Vgl. KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 63-65.

zusammenfallen, da macht nicht erst die böse Absicht in Einheit mit der Tat schuldig, sondern schon der abweichende Gedanke oder das abweichende Aussehen sind tödlich.“<sup>81</sup>

Das Seiende im Sein ist zum Beispiel vergleichbar mit einem jüdischen Menschen angesichts des Nationalsozialismus Hitlers. Es gibt nach Lévinas zwei Möglichkeiten, aus dieser sozialen Gefangenschaft auszubrechen, der anonymen Macht zu trotzen und die Weltgestaltung selber in die Hand zu nehmen: Zunächst wäre da die rationale Möglichkeit, durch bewusst gestaltete Selbstverwirklichung die Homogenität zu verlassen. Weil dieser Weg nach Lévinas aber in die Einsamkeit führt, schlägt er den Weg der Liebe vor.<sup>82</sup>

Der erste Schritt aus dem „Es-gibt“ nennt Lévinas Hypostase: Sie ist gewissermassen das Verlassen einer Anonymität, die in der Einheit des Seins besteht. Die Hypostase geht dem Verstand voraus und vollzieht sich in einem Augenblick<sup>83</sup>, welcher - der Schöpfung oder der Geburt gleich - als Ursprung erlitten wird. Die Hypostase ist sozusagen ein Zusichkommen ohne greifbaren Grund. Sie kann aber dort in Bewusstsein umschlagen, wo ein Seiendes sich um das eigene Sein zu sorgen und in der Folge zu denken beginnt. Dieses Denken will das Bedürfnis verstehen und gerät so in ein Subjekt-Objekt-Verhältnis, in dem ich mich in einer anders gestalteten Distanz zum Sein befinde als noch in der Hypostase:

„In der Welt lebend realisiert das Subjekt eine lückenlose Einheit mit sich, die absolut aufrichtig ist, d.h. ohne abgründige Hintergedanken. Der Grund für die Suffizienz des Weltlebens ist die Forderung, die Transzendenz über die Welt hinaus und das Verhältnis zum Anderen nicht durch das Bedürfnis bestimmt sein zu lassen; denn als Korrelat der Bedürftigkeit des Bewusstseins hat das Andere schon seine Andersheit verloren. Der Andere bewahrt seine Exteriorität nur, wenn das Bewusstsein auch unabhängig vom Anderen ein in sich erfülltes Leben führen kann. Aber so, wie dieses Leben, das sich mit sich selbst zirkulär zusammenschliesst, der Transzendenz des Eros entgegengesetzt ist, ist es auch das Gegenteil der Hypostase, der der Zusammenschluss mit sich selbst verweigert ist.“<sup>84</sup>

Seiendes, das nicht der Einsamkeit verfallen will, darf sich also nicht mit sich selbst zusammenschliessen, sondern muss sein Bewusstsein transzendieren. Die be-greifende

---

<sup>81</sup> KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 65.

<sup>82</sup> Vgl. KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 65f.

<sup>83</sup> Unter „Augenblick“ verstehen wir hier die unmittelbare, nicht durch Zeit vermittelte Gegenwart, da Zeit entweder Vergangenheit oder Zukunft ist.

<sup>84</sup> KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 85.

Vernunft vermag keine wahre Transzendenz zu erreichen, da ihr Objektivitäts-Anspruch auf Bedingungen beruht, die endlich sind.

„Sie [die wahre Transzendenz, sic.] kann nur einem passiven Subjekt widerfahren, das alle Intentionalität aufgegeben hat. (...). Der Tod des intentionalen Bewusstseins ist die Voraussetzung dafür, dass das Subjekt dem Anderen begegnet.“<sup>85</sup>

Der Zugang zur Transzendenz ist deswegen nicht vernunftlos, sondern beruht auf einer subjektiven Vernunft. Was dies bedeutet, wird durch die Besprechung der Dimensionen Passivität und Subjektivität deutlich werden.

### 1.3.3.1.2 Form und Materie

Im Hinblick auf die Hypostase- resp. Bewusstseinswerdung ist eine Bezugnahme auf die Materie-Form-Problematik aufschlussreich; denn es ist die Form, welche die Materie als Gegenstand auszeichnet und von uns verschieden und begreifbar macht. Die Form wird nicht nur in Bezug auf das Lévinas'sche Kunstverständnis von Bedeutung sein, sondern uns auch auf das Zentrum des Ethischen, das Antlitz, vorbereiten. Es seien darum vorbereitend und einleitend bereits an dieser Stelle Lévinas' Ausführungen zur Form angeführt.

Lévinas versteht die Form als ein Modus der Verbergung, im Gegensatz zur Offenbarung:

*„Die totale Andersheit, dank derer ein Seiendes sich nicht auf den Genuss bezieht und sich von sich her präsentiert, scheint nicht in der Form der Dinge auf, durch die sie uns zugänglich sind; denn unter der Form verbergen sie sich.“*<sup>86</sup>

Die Unterscheidung von Form und Materie ist aber dort unangebracht, wo das Antlitz auftaucht. Dieses ist insofern formlos, als dass es, im Unterschied zu den Dingen, seine Natur nicht von einer Perspektive her bezieht. Gleichzeitig ist es aber auch nicht bloße Materie, die nach einer Form verlangt.<sup>87</sup> Lévinas drückt damit aus, dass das Antlitz nicht fassbar ist. Vielmehr geht die Bewegung des Antlitzes von ihm selbst aus und erreicht so sein Gegenüber.

---

<sup>85</sup> KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 86.

<sup>86</sup> TU, 275.

<sup>87</sup> „Das Antlitz hat keine Form, die hinzukäme; aber es bietet sich nicht als das Formlose dar, als Materie, der die Form fehlt und die nach der Form ruft. Die Dinge haben eine Form, sind sichtbar im Licht – als Silhouette und Profil. Das Antlitz bedeutet sich. Als Silhouette und Profil bezieht das Ding seine Natur von einer Perspektive, bleibt bezogen auf einen Standpunkt – die Situation des Dinges macht daher sein Sein aus. Das Ding hat im eigentlichen Sinne keine Identität; da es in eine andere Sache konvertiert werden kann, kann das Ding Geld werden. Die Dinge haben kein Antlitz.“ TU, 199.

Die Wendung des „Sich-Bedeutens“ bringt diesen Vorgang zum Ausdruck und ist für unsere Auseinandersetzung mit der umgekehrten Perspektive Florenskijs von Bedeutung.

Abschliessend gilt an dieser Stelle zu sagen, dass die Form die Manifestation des Anderen verrät, denn sie lässt Lebendiges in Plastisches gerinnen und führt uns dazu, an dem haften zu bleiben und uns für das zu interessieren, was uns scheinbar angeglichen ist. Dadurch bleibt uns die absolute Erfahrung der Offenbarung resp. der lebendigen Rede verwehrt.<sup>88</sup>

### 1.3.3.1.3 Sinnlichkeit

*„Die Sinnlichkeit setzt in Beziehung zu einer reinen Qualität ohne Träger, ohne Element. Die Sinnlichkeit ist Genuss. Das sinnliche Seiende, der Leib, konkretisiert diese Seinsweise, die darin besteht, einen Grund zu finden in dem, was im übrigen als Gegenstand des Denkens, als bloss konstituiert erscheinen mag. (...). Ihre Intention (...) geht nicht in die Richtung der Vorstellung. (...). Die sinnliche ‚Erkenntnis‘ braucht nicht den Regress ins Unendliche zu überwinden (...); sie empfindet ihn nicht einmal.“<sup>89</sup>*

So lautet die Lévinas'sche Beschreibung von Sinnlichkeit, die für uns mitentscheidend ist für die Beschreibung von Beziehung zwischen Seienden und Seienden resp. zwischen Seienden und Gegenständen. Nachdem wir das Bewusstsein als vereinheitlichende Erkenntnisweise kennengelernt haben, heisst es nun von der Sinnlichkeit, dass sie weder in den Bereich des Wissens noch in den Bereich der Erfahrung gehört. Vielmehr zählt sie zum Bereich des Genusses, weil sie eben keinen Gegenstand intendiert, sich nicht an Form und Materie orientiert, sondern sich mit dem Empfundenen begnügt, ohne darüber zu reflektieren: „*Sie ‚besitzt‘, ohne zu ergreifen.*“<sup>90</sup> Das Sinnliche aber vermag nicht zu transzendieren, weil Wahrheit weder im Sehen noch im Ergreifen - den Modi des Genusses und der Sinnlichkeit - ist.<sup>91</sup> Sinnlichkeit resp. Genuss werden von Lévinas als „*Zufriedenheit im Endlichen*“<sup>92</sup> beschrieben.

Diese Trägheit des Sinnlichen scheint widersprüchlich angesichts der Lévinas'schen Umschreibung des Leibes als ein „*In-Zweifel-Ziehen*“<sup>93</sup>. Der Zweifel ist doch gerade nicht zur „Zufriedenheit im Endlichen“ und zum „Baden im Element“ fähig, müsste man meinen. Dieser Widerspruch vermag nur dann aufgelöst werden, wenn Leiblichkeit nicht nur als

---

<sup>88</sup> Vgl. TU, 87.

<sup>89</sup> TU, 193.

<sup>90</sup> TU, 227.

<sup>91</sup> Vgl. TU, 250.

<sup>92</sup> TU, 274.

<sup>93</sup> TU, 182.



Träger der sinnlichen und genussfähigen Wahrnehmung erkannt wird, sondern auch als Träger von Empfindungen angesehen wird, die durchaus transzendierend sind und nicht wie das Sehen oder das Ergreifen der Objektivierung verfallen.<sup>94</sup>

Diese „Empfindungen“ sollen in denjenigen Abschnitten besprochen werden, die sich der Passivität und der Sprache widmen.

### 1.3.3.2 Die Idee des Unendlichen

Bei der Idee des Unendlichen haben wir es mit einer Inadäquation „*par excellence*“<sup>95</sup> zu tun, die Lévinas in der Auseinandersetzung mit Descartes gewinnt. Im cartesischen Cogito erkennt Lévinas die Idee des Unendlichen im Endlichen vorgezeichnet. Die Bestimmung resp. die Setzung des zweifelnden Cogito sei nur möglich aufgrund seines Bezugs auf die unendliche göttliche Existenz. D.h. wir haben es mit einem Selbst zu tun, das sich auf etwas ausserhalb seiner selbst stützt, um seine Seiendheit zu begründen. Descartes gehe es bei der Suche nach Gewissheit um die Gegenwart des Unendlichen im endlichen Denken.<sup>96</sup> Dennoch darf nicht übersehen werden, dass aus der Idee des Unendlichen für Descartes und für Lévinas unterschiedliche Konsequenzen folgen:

„Während für Descartes mit der Idee des Unendlichen – im Sinne eines Gottesbeweises – das *cogito* für seinen Glauben an die Wahrheit<sup>97</sup> der klaren und deutlichen Erkenntnisse eine letzte Stütze und Rechtfertigung erhält, besteht für Levinas die Bedeutung der Idee des Unendlichen gerade in der Infragestellung des Wissens, in der Infragestellung als dem letzten Sinn des Wissens.“<sup>98</sup>

Das Cogito, das erkennt, dass sein Gravitationszentrum ausserhalb seiner selbst liegt, tut bei Lévinas mehr oder Besseres als zu denken: Es empfängt das Antlitz.<sup>99</sup> Dieser unterschiedliche Umgang mit der Idee des Unendlichen ist bei Lévinas ethisch motiviert, warum man bei ihm

---

<sup>94</sup> „Statt die Empfindungen als Inhalte aufzufassen, die dazu bestimmt sind, apriorischen Formen der Gegenständlichkeit Fülle zu geben, muss man ihnen eine transzendente Funktion *sui generis* zuerkennen.“ TU, 268.

<sup>95</sup> TU, 29.

<sup>96</sup> Vgl. TU, 304f.

<sup>97</sup> Lévinas bestreitet, dass Wahrheit auf dem Weg der Rechtfertigung des Wissens durch Evidenzen erreicht wird. Darin liegt auch Zündstoff für eine Theologie, die ihren Lehrbetrieb an einer Universität unterhält, wo andere Fakultäten in das Horn der wissenschaftlichen Evidenz blasen. Dass es jeder Wissenschaft um Wahrheit gehen soll, ist unumstritten. Ihre Methodik kann durch einen Denker wie Lévinas aber als durchwegs nicht-universal entlarvt werden, wenn Fakultäten die Bedingungen der Wahrheit nur in der theoretischen Vernunft auffinden.

<sup>98</sup> SCHAFFSTEDDE, Der Selbe (1993) 44.

<sup>99</sup> Vgl. TU, 61; 282.



von einer Uminterpretierung des Cartesianismus' sprechen muss.<sup>100</sup> Diese Uminterpretierung hat wiederum Auswirkungen auf die Art und Weise, wie die Entstehung von Subjektivität begründet wird:<sup>101</sup> Während das Subjekt bei Descartes im selbstbewussten Cogito gründet, findet es bei Lévinas in der Idee des Unendlichen seinen Ursprung.<sup>102</sup>

Lotz weist auf eindruckliche Art und Weise nach, dass im Wort in-finitum eine doppelte Bedeutung innewohnt, nämlich diejenige des „nicht“ und diejenige des „in“ mit Akkusativ, welche für das Hineinlegen des Unendlichen in das Endliche steht. Das Unendliche „verunendlich“ resp. sprengt das Bewusstsein. Die Folge davon ist, dass das Denken mit einer Bewegung konfrontiert wird, die nicht mehr begreifend, sondern anfangs- und endlos ist.<sup>103</sup>

„Die Wandlung von *infini* zur *infinition* weist auf die Verschiebung der Perspektive hin. Nicht mehr die Inhalte des Bewusstseins kommen in den Blick und in ihnen wird die ‚Idee des Unendlichen‘ gesucht, sondern die Art, *wie* Bewusstsein *ist*, steht in Frage.“<sup>104</sup>

Dass die Ordnung des Unendlichen (im Unterschied zur Idee des Unendlichen) eine ethische ist, die sich im Gesicht des Anderen äussert, dazu muss später eine Erläuterung folgen.

### 1.3.3.3 Anderheit

Lévinas lehnt das Gleichheitsdenken ab: Der andere Mensch ist als der vollständig Andere nicht mehr in den Begriff des „Ich“ einzuholen und darum in keiner Weise analog zu mir zu verstehen.<sup>105</sup> Dieses Denken, wie wir im Kapitel über die Gerechtigkeit und die Verantwortung noch sehen werden, führt zu einer absoluten Priorität meiner Pflichten gegenüber dem Anderen, welcher nicht mehr als ein Noema innerhalb meiner Intentionalität gesehen werden kann. Er ist eine mir begegnende Exteriorität. Wie wird der Andere für mich gegenwärtig, ohne Teil meiner Erkenntnis zu werden? Lotz nennt drei mögliche Wege Lévinas', die im Verlaufe dieser Arbeit besprochen werden müssen: Das Werk, die Leiblichkeit, die Spur.<sup>106</sup> Primär spielt sicherlich die Leiblichkeit eine Rolle, denn die Andersheit des Anderen zeigt sich unter der Voraussetzung, dass ich leibhaftig auf ihn treffe. Der Brennpunkt dieses Treffens ist das Gesicht, welches ich sehen kann, welches mich sehen

---

<sup>100</sup> Vgl. TU, 282; 304-306.

<sup>101</sup> Vgl. LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 153.

<sup>102</sup> Vgl. TU, 27.

<sup>103</sup> Vgl. LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 156.

<sup>104</sup> LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 156, FN 53.

<sup>105</sup> Vgl. TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 49.

<sup>106</sup> Vgl. LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 217.

kann und welches ich letztlich auch als sehend erleben kann. Darin liegt mehr als das bloss Gewahrwerden und Einprägen einer Äusserlichkeit. Lévinas zieht es darum vor, im Zusammenhang mit der Andersheit vom Sagen und nicht vom Sehen zu sprechen. Wenn er über das Gesicht sagt, dass es spreche, dann meint er damit, dass sich die Andersheit des Anderen ausserhalb des bloss Sichtbaren manifestiert.<sup>107</sup> Wenn ich den Anderen resp. das Unendliche empfangen, dann hat dies Auswirkungen auf meine Leiblichkeit: Ich stehe meinem Leib nicht mehr gegenüber wie einem Besitz, sondern *bin* mein Leib.<sup>108</sup> Auf einen scheinbar gemeinsamen Referenzrahmen lässt sich nicht verweisen, denn der Andere ist auf Grund seiner Andersheit weder mein Antipode, noch hat er Anteil an einer Einheit mit mir.<sup>109</sup> Aber es bricht nicht nur ein gemeinsamer Bezugsraum auseinander, wenn der Andere sich manifestiert: Es geschieht auch eine Infragestellung meiner Vermögen, meiner Spontaneität und meiner Freiheit, weil ich angesichts des Anderen meine Unmöglichkeit erfahre, ihn zu erfassen, geschweige denn, ihn zu negieren resp. auszulöschen. Er ist der unendlich Fremde, der unendlich Transzendente.<sup>110</sup> Das Antlitz drückt sich zwar im Sinnlichen aus, zerreisst es aber gleichzeitig. Darum ist Mord möglich, gleichzeitig aber ohnmächtig.<sup>111</sup> In diese Richtung lässt sich auch Lévinas' Ausdruck verstehen, den er synonym zum Antlitz verwendet: „*Du wirst keinen Mord begehen.*“<sup>112</sup> Die Ohnmacht des Mordes bezieht sich auf die unendliche Transzendenz des Anderen resp. auf die Asymmetrie und Unumkehrbarkeit seiner Andersheit, die zur Folge hat, dass ich vor der Unmöglichkeit stehe, von ihm auf meine unendliche Andersheit für ihn zu schliessen. Seine Andersheit bewirkt einzig und allein eine Infragestellung, die mich meiner Immoralität bewusst werden lässt. Gerade weil mir der Andere als Fremder oder Witwe oder Waise begegnet, sieht und klagt mich in seinem Antlitz seine unsterbliche, unabweisbare Kränkung an.<sup>113</sup> „Der Andere muss also als vornormativer Imperativ verstanden werden, zu dem eine Nichtstellungnahme unmöglich ist.“<sup>114</sup> Mord käme aber nur einer Flucht vor der Stellungnahme ihm gegenüber gleich.

Lévinas verwendet den Ausdruck der Gastlichkeit, um den Vorrang des Anderen mir gegenüber zu bezeichnen. Die Gastlichkeit gehört, wie auch der Eros und die Fruchtbarkeit, zur Alterität des Weiblichen, die als Quasi-Synonym für das Gesicht verstanden werden

---

<sup>107</sup> Vgl. TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 64.

<sup>108</sup> Vgl. KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 155.

<sup>109</sup> Vgl. LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 153.

<sup>110</sup> Vgl. TU, 278.

<sup>111</sup> Vgl. TU, 284f.

<sup>112</sup> TU, 285.

<sup>113</sup> Vgl. TU, 359.

<sup>114</sup> ALKOFER, Optik (1994) 94f.

könnte. So wie das Gesicht die Immanenz seines Gegenübers sprengt, bricht das Weibliche die Immanenz des virilen Ich auf. Gerade durch die Gastfreundschaft manifestiert sich das Weibliche, denn sie eröffnet dem Ich Lebensraum ausserhalb seiner selbst und bewegt ihn zur Einkehr beim Anderen.<sup>115</sup> Einzig von einem Appell zur Verantwortungsübernahme ist im Zusammenhang mit der Weiblichkeit (noch) nicht die Rede. Darin sehe ich einen Beleg dafür, dass Lévinas in „Totalität und Unendlichkeit“ die durch den „weiblichen“ Anderen ermöglichte Subjektwerdung als Voraussetzung zur Verantwortungsübernahme betrachtet. Erst dort, wo ich den Anderen in Fülle, d.h. als sprechenden und unterweisenden Anderen wahrnehme, eröffnet sich mir die volle Bedeutung meiner Existenz: Ich nutze nicht nur den mir angebotenen Lebensraum; ich gestalte ihn in Bezug auf den Anderen, indem ich mich für ihn verantwortlich fühle.<sup>116</sup> Die Bedeutung der Sprachlichkeit wird später ausführlicher erklärt werden.

#### 1.3.3.4 Ontologie oder Metaphysik?

Die Frage, ob sich eine radikal beim Andern beginnende Ethik auf die Ontologie oder auf die Metaphysik beruft, irritiert, weil es den Anschein macht, als hätten wir es gar nicht mit unterschiedlichen Optionen zu tun. Oder doch? Wir entdecken den realen Gehalt dieser Frage, wenn wir sie in der Absicht Lévinas' lesen, die scheinbare Übereinstimmung von Denken und Sein zu zerbrechen.

Lévinas unternimmt eine Näherbestimmung der Metaphysik, bei der es nicht um ontologische Übereinstimmung, sondern um ethische Unterschiedlichkeit gehen soll:

„Die Metaphysik als *Ontologie* in der Tradition Platons, d.h. die Theorie vom Seinenden als Totalität von identischen Entitäten (Sokratismus), wird bei Lévinas zu einer Metaphysik als *Ethik*, mit anderen Worten: zu einer Theorie vom anderen in seiner Differenz und seinen Bezügen zu ‚mir‘, der ihm begegnet. Daraus folgt, dass eine Begrifflichkeit der von Lévinas kritisierten Ontologie zur Beschreibung der ethischen Bezüge des anderen Menschen ungeeignet ist. Denn die Ontologie reduziert, wie am Sokratismus gezeigt wurde, die Andersheit stets auf die Selbigkeit eines monadischen Ich.“<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Vgl. SANDHERR, Susanne, Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe. Verantwortung und Subjektivität in der Philosophie Emmanuel Lévinas' - eine Skizze, in: Fritsch-Oppermann, Sybille (Hg.), *Das Antlitz des „Anderen“*. Emmanuel Lévinas' Philosophie und Hermeneutik als Anfrage an Ethik, Theologie und interreligiösen Dialog, Beitr. Einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 24. bis 26. September 1999 (LoPr 54/99), Rehburg-Loccum 2000, 40.

<sup>116</sup> Vgl. SANDHERR, Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe (2000) 41.

<sup>117</sup> TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 51.

Alkofer findet eine verblüffende semantische Begründung, warum Metaphysik durchaus ethisch zu verstehen sei, indem er „meta“ mit „Jenseits“ und „physis“ mit „Totalität“ übersetzt, was, im Zusammenhang gelesen, auf einen Transzendenzdiskurs verweist.<sup>118</sup> Dabei rückt er, wie übrigens auch B. Casper<sup>119</sup>, die Lévinas'sche Metaphysik in die Nähe Kants. Er stellt fest, dass Lévinas an die praktisch-sittliche Vernunft Kants anknüpfe, welcher die Metaphysik ebenfalls als erkenntnistranszendent betrachte und sie von den objektiven Wissenschaften und ihrer begreifenden Vernunft abgrenze.<sup>120</sup>

Lévinas' Kritik an der Ontologie bezieht sich eigentlich auf die Haltung und die Überzeugung, das Sein liesse sich jenseits von Beziehung zum Anderen verstehen und gar beherrschen.<sup>121</sup> Es geht ihm darum, die Priorität der Ontologie gegenüber der Ethik streitig zu machen, indem er darzulegen versucht, dass Erkenntnis und Sinn nur durch Beziehung mit dem Seienden möglich sind.<sup>122</sup> Weil auch die Phänomenologie innerhalb eines von ihr definierten Horizonts denke, ver falle sie einem „*ontologischen Imperialismus*“<sup>123</sup>. Die Einebnung des Unterschieds zwischen dem konkreten Seienden und dem abstrakten Sein nennt Lévinas „*Ungerechtigkeit*“<sup>124</sup>.

Lévinas kritisiert diejenige Philosophie, welche Empfindungen als Informationen versteht, sie zu einem Logos des Seins zusammenführt und so zu einem Teil der Ontologie werden lässt.<sup>125</sup> Selbst in der sogenannten „nicht-theoretischen Intentionalität“<sup>126</sup> Husserls würden die Empfindungen des Menschen als der Erkenntnis zugänglich betrachtet, weil sie im Modus der Erscheinung zum Ausdruck kämen, gleich einem Werk, das von seinem Autor getrennt existiert. Dies habe zur Folge, dass Empfindungen nicht als für sich sprechend erachtet würden, sondern nur dann relevant seien, sofern sie beim anderen Menschen verstanden würden. Auch die „nicht-theoretische Intentionalität“ vermag nicht zu vermeiden, dass der Andere dem Bewusstsein eines anderen Seienden untergeordnet wird. Lévinas will radikal

---

<sup>118</sup> Vgl. ALKOFE, Optik (1994) 26.

<sup>119</sup> Vgl. CASPER, Bernhard, *Angesichts des Anderen*. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn/München/Wien/Zürich 2009.

<sup>120</sup> Vgl. ALKOFE, Optik (1994) 26.

<sup>121</sup> „Die Ontologie ist vielmehr darum unmöglich, weil das Verstehen des Seins überhaupt nicht die Beziehung zum Anderen zu beherrschen vermag. Ich kann mich aus der Gemeinschaft mit dem Anderen nicht losreißen, selbst wenn ich das Sein des Seienden betrachte, das er ist.“ TU, 58.

<sup>122</sup> Vgl. TU, 289.

<sup>123</sup> TU, 53.

<sup>124</sup> TU, 56.

<sup>125</sup> Vgl. JdS, 152.

<sup>126</sup> Von dieser sagt Lévinas, dass sie wesentlichen Anteil an der Aufdeckung der durch die Sinne konstituierten Subjektivität habe, die wiederum Quelle von Bedeutungen ist, die sprachlicher Natur sind und keine geronnene Form haben. Vgl. TU, 138; JdS, 151.

vermeiden, dass „die eigene Sphäre [als] [zum, sic.] Fundament der Fremderfahrung“<sup>127</sup> wird.<sup>128</sup> Selbst der Wer-Frage misstraut er und macht darauf aufmerksam, dass selbst sie zur identifizierenden ontologischen Was-Frage werde, sobald es ihr darum gehe, die Situation des Subjekts aufzudecken. Denn die Identifikation eines Seienden mit seinem Kontext entspricht letztlich der Suche nach dem Sein ohne Seiendes.<sup>129</sup>

Die Frage „Ontologie oder Metaphysik?“ verdeutlicht, dass Lévinas ein ambivalentes Verhältnis zum Begriff der Freiheit hat:

*„Das Sein vor dem Seienden, die Ontologie vor der Metaphysik – das ist die Freiheit (sei sie auch die der Theorie) vor der Gerechtigkeit. Es ist dies eine Bewegung im Selben, die der Verpflichtung gegenüber dem Anderen vorangeht.“*<sup>130</sup>

Metaphysik dagegen meint das transzendente Verlangen oder Begehren (vgl. oben), das vom Anderen her motiviert ist und nicht meiner persönlichen Freiheit entspringt. Ich entscheide höchstens über mein (dementsprechend egozentrisches) Bedürfnis, dem Anderen entgegenzukommen oder nicht.

Bewusstsein und Intentionalität werden von Lévinas unterschiedlich bewertet: Während er die Ausdrücke im Zusammenhang mit der Phänomenologiekritik negativ verwendet, haben sie bei seiner Umschreibung der Metaphysik eine positive Bedeutung, die uns in kurzen Worten nochmals vor Augen führt, worin echte Erkenntnis besteht:

*„Dem metaphysischen Denken, in dem ein Endliches die Idee des Unendlichen hat, in dem sich die radikale Trennung und gleichzeitig der Bezug zum Anderen ereignet, haben wir den Terminus der Intentionalität, des Bewusstseins von... vorbehalten. Die Intentionalität ist Aufmerksamkeit auf das Wort oder Empfang des Antlitzes, Gastlichkeit, und nicht Thematisierung.“*<sup>131</sup>

### 1.3.3.5 Synchronie oder Diachronie?

Anhand der Synchronie bzw. Diachronie wird sich weiter verdeutlichen, wie sich die Andersheit des Anderen manifestiert. Bevor wir diese Aspekte beleuchten, tun wir gut daran,

---

<sup>127</sup> MICALI, Stefano, *Überschüsse Der Erfahrung*. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl (Phaenomenologica 186), Dordrecht 2008, 101. Fremdheit gemäss Husserl sei, so Micali, Zugänglichkeit der Unzugänglichkeit. An ihr komme die Evidenzforderung an ihre Grenze, denn zum Anderen gehöre immer auch ein eigentlicher Überschuss, der sich dem Blick des Ich entziehe.

<sup>128</sup> Vgl. JdS, 152.

<sup>129</sup> Vgl. JdS, 72f.

<sup>130</sup> TU, 57.

<sup>131</sup> TU, 434.

einen Blick auf Lévinas' Verständnis des „chronos“ zu werfen. In „Totalität und Unendlichkeit“ sagt Lévinas über die Zeit, dass sie von Tod und Auferstehung bedingt und strukturiert sei und die Beziehung des Ich zum Anderen voraussetze.<sup>132</sup> M. E. meint er mit Tod und Auferstehung die Augenblicklichkeit, die weder von der Zukunft noch von der Vergangenheit her lebt, sondern uns als absolute Fremdheit begegnet und sich dem Zugriff des Subjekts verweigert. Das Hinzukommen von Neuem und Ungeahntem ist nur dort möglich. Und insofern Zeit verstanden wird als die andauernde Aufhebung von Definitivem, kann sie in der Tat als tod- und auferstehungsbezogen beschrieben werden.<sup>133</sup> Tod und Auferstehung sind gerade nicht mit dem Nichts und dem Sein identifizierbar.

„Die Zeit vom Sein und vom Nichts her zu verstehen schliesst ihre Dauer, ihre Zeitigung aus, die für Levinas der Ausdruck eines Verhältnisses zum anderen sind, das den anderen nicht auf dasselbe reduziert. Den Tod, der mit der Zeit und dem anderen ein intimes Verhältnis pflegt, vom Sein und vom Nichts her zu verstehen, schliesst seine Drohung, seine Ungewissheit aus.“<sup>134</sup>

Für Lévinas ist der Tod nicht der Abschluss einer Lebensganzheit, sondern der Bruch mit der Totalität resp. die Begegnung mit etwas ganz Neuem. So wird einleuchtend, warum hinsichtlich des Todes von einer pluralen Existenz die Rede sein kann: Wegen der unassimilierbaren Andersheit des Todes kann auch die Zeit nicht als endlicher „chronos“ gedacht werden, der darüber hinaus auch noch mit dem Erleben aller Seienden übereinstimmen würde. Mit der Unassimilierbarkeit der Zeit konfrontiert zu sein bedeutet, ständig vom Tod bedroht und vom Anderen beunruhigt zu werden.<sup>135</sup>

*„Das letzte Stück Weg geschieht ohne mich, die Zeit des Todes fließt bergauf, das Ich in seinem Entwurf auf die Zukunft hin ist durch eine Bewegung des Bevorstehens umgestürzt, umgestürzt durch eine reine Drohung, die mir von einer absoluten Andersheit kommt.“*<sup>136</sup>

Darum ist das Subjekt als zeitliches Seiendes vor aller Aktivität zunächst passiv.

Die Zeit vom Anderen her zu verstehen verdeutlicht, dass das Selbst weder über die Zeit noch über den Anderen herrschen und diesen mit Begriffen belegen kann. Wie die Idee des

---

<sup>132</sup> „Das unendliche Sein ereignet sich als Zeit (...). Tod und Auferstehung machen die Zeit aus. Aber eine solche formale Struktur setzt die Beziehung des Ich zum Anderen voraus (und verlangt an ihrer Basis eine durch das Diskontinuierliche hindurchgehende Fruchtbarkeit, die die Zeit ausmacht.“ TU, 415.

<sup>133</sup> Vgl. TU, 414f.

<sup>134</sup> LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 178.

<sup>135</sup> Vgl. LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 183.

<sup>136</sup> TU, 343f.

Unendlichen geht auch die Zeit über ihren thematisierbaren Inhalt hinaus. Sie kann nicht vergegenwärtigt werden; sie ist eine Spur in mir, die von Anderem zeugt und mich darin unverwechselbar macht.<sup>137</sup>

Mit Synchronie ist die vom Bewusstsein konstituierte Gegenwart gemeint, die verstanden werden kann als Widerstand gegen Entfremdung, gegen das Sich-selbst-entrissen-Werden. Das Ich versucht sich durch Retention<sup>138</sup> wiederzugewinnen, wird dadurch aber undisponibel für die aktuelle Gegenwart, in der mir Neues, Anderes begegnet; denn in der Synchronie bleibt alles umkehrbar und nicht-endgültig. Die Synchronie gibt mir vom Nächsten nur sein Bild wider, welches mir wiederum Zurückhaltung, Distanzierung und Konsum im Rahmen des mir Möglichen erlaubt.<sup>139</sup> Ich muss mich dem Anderen gegenüber nicht mehr im Sagen ausliefern, sondern kann ihn mit Begriffen abfertigen. Hingegen gilt:

*„Die durch die Nähe des Nächsten hervorgerufene Verpflichtung ist nicht nach dem Mass der Bilder, die der Nächste abgibt, sie betrifft mich früher und auf andere Weise. Darin liegt die Bedeutung der Nicht-Phänomenalität des Gesichts.“*<sup>140</sup>

Interessanterweise werden die Bilder also einerseits vom Nächsten abgegeben, korrespondieren aber andererseits mit meiner bewusstseinsmässigen<sup>141</sup> Synchronisierungsleistung.

Die Zeit als Abfolge von unwiederholbaren Gegenwartsmomenten kann nur als Begegnung mit dem Anderen erlebt werden, in der die Syntheseleistungen des Subjekts durchbrochen werden. Diese Durchbrechung nennt Lévinas Diachronie. Als Bestandteil der trennenden Andersheit des Anderen bedeutet Diachronie auch die Unmöglichkeit einer Universalgeschichte. Jegliche Verschmelzung mit einer anderen Zeit und mit einem anderen Raum zu einer Universalgeschichte wird durch die totale Andresheit des Anderen ausgeschlossen.<sup>142</sup>

Krewani hat, unsere Vermutungen bestärkend,<sup>143</sup> festgestellt, dass Diachronie und Synchronie in den beiden Hauptwerken (resp. in der frühen und späten Philosophie Lévinas') unterschiedlich aufeinander bezogen sind: Während in „Jenseits des Seins“ Diachronie und

---

<sup>137</sup> Vgl. LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 185-200.

<sup>138</sup> Damit ist die bewusstseinsmässige Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft gemeint.

<sup>139</sup> Vgl. JdS 199.

<sup>140</sup> JdS, 200f.

<sup>141</sup> Vgl. JdS, 349f.

<sup>142</sup> Vgl. ALKOFER, Optik (1994) 26; 54.

<sup>143</sup> Vgl. Kapitel 1.3.3.3 gegen Ende! Dort äusserten wir die Vermutung, dass die Subjektwerdung in „Totalität und Unendlichkeit“ durch die Gastlichkeit initiiert und durch die Verantwortung vollendet wird.



Synchronie zum gleichen Geschehen gehörten, seien sie in „Totalität und Unendlichkeit“ zwei getrennten Entwicklungsstufen des Subjekts zuzuordnen. In der frühen Philosophie Lévinas' stehe die Synchronie für die Hypostasierung des Seienden, also für den Autonomiegewinn des Subjekts gegenüber der anonymen Totalität. Erst in einem zweiten Schritt erfolge der Einbruch der Diachronie in den „Atheismus“ des Subjekts und stelle seine Freiheit infrage. Diachronie habe dort den Stellenwert des Erwarteten und Zukünftigen. Die späte Philosophie Lévinas' dagegen verstehe die Synchronie als Reaktion auf die Diachronie: Im Rhythmus der Entfremdung und Aneignung begegne das Subjekt der Vergangenheit, die im Anderen in einer das Denken und die Erinnerung übersteigenden Weise auf es zukomme.<sup>144</sup> Was dies für die Verantwortung und für die Bedeutung der Subjektsgenese heisst, wird im folgenden Unterkapitel besprochen werden.

### 1.3.4 Die Nähe des Anderen

Wie und wann wird der Andere zum Nächsten?

„Nähe, nicht als Modalität des Erkennens, ist reine Unmittelbarkeit und dergestalt ein Ursprungsereignis, das allen sekundären Objektivationen vorausliegt. (...). Die durch keinen Begriff, keine Kategorie vermittelte Begegnung geschieht im Gespräch („discours“), im Dialog, bei dem jeder Partner absolut anders ist (...). (...). Zugang zum Anderen wird mir erst möglich durch dessen Selbstkundgabe.“<sup>145</sup>

Mir scheint in dieser Aussage Alkofers eine Spannung zu liegen, insofern Selbstkundgabe auf eine Initiative des Anderen verweist, was andererseits durch das Wort „Dialog“ gar nicht zum Ausdruck gebracht wird. Beide sollen aber ihm zufolge zur Nähe führen. Weiter stellt sich mir die Frage, ob der Zugang zum Anderen unerwartet geschieht, insofern die Erwartung als eine ausgreifende Haltung mit Gewalt identifiziert werden könnte. Fest steht, dass Lévinas die Nähe des Anderen als etwas versteht, das die Ausgewogenheit des Bewusstseins aus dem Gleichgewicht bringt und es in seiner Angleichung an einen sichtbaren oder vorgestellten Gegenstand stört. Der Nächste erschüttert *„die ‚Geistesgegenwart‘, die notwendig ist zur Rezeption einer Gegebenheit und zur Identifizierung des Verschiedenen, in welchem das Phänomen als Noema einer Noesis erscheint“*<sup>146</sup>. Dieses Befallensein durch den Anderen kommt also dem eigenen Bewusstsein zuvor. Lévinas nennt dieses Zuvorkommen *„ein Gebot*

---

<sup>144</sup> Vgl. TU, 75f; Vgl. KREWANI, Wolfgang Nikolaus, Diachronie und Schöpfung, in: Wohlmuth, Josef (Hg.), *Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u.a. 2009, 53f.

<sup>145</sup> ALKOFER, Optik (1994) 29.

<sup>146</sup> JdS, 197.



(...) aus einer unvordenklichen Vergangenheit (...), die niemals Gegenwart war, die in keiner Freiheit begonnen hat“<sup>147</sup>, oder auch „Gesicht“. Der Andere ist Nächster auf Grund der unabweisbaren Begegnung mit seinem Gesicht. Erst die Tätigkeit des Verstandes wehrt sich gegen diesen Befall. „Bilder“ scheinen diese Nähe ebenfalls zu stören, sofern sie thematisierend wirken. Denn mit ihnen lässt sich eine gewisse Mittelbarkeit herstellen, die den Rückzug aus der Konfrontation mit dem Unmittelbaren ermöglicht.<sup>148</sup> Doch die Nähe des Anderen ist keine isolierte Nähe: In ihr bedrängen mich ebenso all die Anderen, die für meinen nächsten Anderen die Anderen sind. „Und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Mass und Wissen, ist sie Bewusstsein.“<sup>149</sup> Der „Vernünftige“ distanziert sich deshalb von seinem Nächsten, unter dem Vorwand, Gerechtigkeit<sup>150</sup> gegenüber dem Dritten walten zu lassen. Doch die Gleichverteilung und Masshaltung, für die er sich einsetzen wird, dient ihm letztlich zur Flucht vor dem Einsatz seines ganzen Seins. Anders handelt dagegen die „vor-ursprüngliche Vernunft“<sup>151</sup>, welche sich vom Anderen gänzlich unterweisen lässt.<sup>152</sup>

Die Nähe ist Differenz, Diachronie, das Nicht-Darstellbare, der Ort, wo der Andere sein Gesicht nicht verliert. Darum bedeutet diese Differenz in der Nähe In-differenz<sup>153</sup>, Ungleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal meines Nächsten und hat darum meine unabweisbare Verantwortung für ihn zur Folge.<sup>154</sup> Lévinas geht sogar so weit, bezüglich dieser unabweisbaren Verantwortung von einer Nötigung zu sprechen, weil sie wegen ihrer Unabweisbarkeit auch zur *unendlichen Verantwortung*<sup>155</sup> wird, d.h. zu einer Verantwortung, die in dem Mass zunimmt und anwächst, in dem sie übernommen wird.<sup>156</sup> Meine Verantwortung beruht sozusagen auf einer Verpflichtung, die meiner Freiheit vorausgeht. Ihr Anfang ist uneinholbar, weil er in der mir gegenüber diachronen Zeit des Anderen liegt.

---

<sup>147</sup> JdS, 198f.

<sup>148</sup> Vgl. JdS, 221.

<sup>149</sup> JdS, 344.

<sup>150</sup> Zum Thema der Gerechtigkeit vgl. Kapitel 1.3.4.2!

<sup>151</sup> „Die Nähe bedeutet also eine Vernunft vor der Thematisierung der Bedeutung durch ein denkendes Subjekt (...), eine vor-ursprüngliche Vernunft (...), denn meine Verantwortung für den Anderen gebietet mir vor jeder Entscheidung, vor jedem Beschluss.“ JdS, 361.

<sup>152</sup> „Der Andere ist für die Vernunft (...) die erste Unterweisung.“ TU, 294.

<sup>153</sup> In-Differenz umschreibt Alkofer mit der Tatsache, „dass die Distanz und Trennung durch die Aussetzung des Ich im Sagen umschlägt in Nähe und Beziehung, die die Differenz nicht vernichtet“. ALKOFE, Optik (1994) 35. Sie ist insofern Nicht-Gleichgültigkeit, unüberschreitbare Differenz.

<sup>154</sup> Vgl. JdS, 361.

<sup>155</sup> Dietrich Bonhoeffer und Emmanuel Lévinas verbindet nicht nur dasselbe Geburtsjahr, sondern auch der für beide zentrale Begriff der (unendlichen) Verantwortung.

<sup>156</sup> Vgl. TU, 359f.

Mit dem Antlitz ist nicht gezwungenermaßen das lebendige Gesicht des nächsten Gegenübers gemeint: „Auch die Nacktheit eines von Rodin geformten Arms“<sup>157</sup> kann zur unentrinnbaren Verantwortlichkeit aufrufen, weshalb ich die Einzigartigkeit jedes Dritten anerkennen muss, der sich vor einem Angesicht befindet. Dies scheint mir ein wesentlicher Aspekt der Diachronie zu sein. Er verbietet es gerade, den Dritten meinen Gerechtigkeitskalkulationen zu unterwerfen. Eine genauere Untersuchung zum Dritten erübrigt sich damit aber nicht.

#### 1.3.4.1 Der Dritte

Wie im obigen Unterkapitel bereits festgestellt wurde, taucht der Dritte spätestens bei der Frage nach der Verantwortung auf: Der Dritte wird in „Jenseits des Seins“ zunächst als Störfaktor wahrgenommen, weil dieser die Unmittelbarkeit und Nähe des Anderen stört und damit die Verantwortung zum Problem macht:

*„Die Beziehung mit dem Dritten ist eine unablässige Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe, in der das Gesicht, indem es angestarrt wird, sein Gesicht verliert. Es entsteht Abwägen, Denken, Objektivieren.“*<sup>158</sup>

Doch wer ist dieser Dritte? Auch wenn er anders als der mir Nächste ist, ist er doch auch ein Nächster. Es stellt sich deshalb die Frage, welcher all meiner Nächsten Priorität hat. Genau diese Frage aber stellt eine Art Widerrede zum Sagen des Anderen dar. Konkurrenz gegenüber dem Anspruch des Anderen basiert auf einem thematisierenden Denken und auf einer rationalen Einteilung, sonst könnte die Konkurrenzsituation gar nicht erst ins Bewusstsein treten.<sup>159</sup> Der Dritte wird demnach nur über das theoretische Bewusstsein zugänglich, durch welches die Verantwortung in ihrer Unendlichkeit bedroht wird. Insofern aber der Dritte im Angesicht des Anderen aufscheint<sup>160</sup>, wird er in meine Verantwortung eingeführt, die dadurch nicht zwingend eine endliche wird. Dies scheint Lévinas uns bereits zu Beginn von „Jenseits des Seins“ darzulegen, wenn er sagt:

---

<sup>157</sup> LÉVINAS, Emmanuel, Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit, in: Ders., *Zwischen uns*. Versuche über das Denken an den Anderen, aus dem Französischen von Miething, Frank, München/Wien, 1995, 275f. (Titel der Originalausgabe : *Entre nous*. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris 1991.) Im Folgenden abgekürzt mit AUG.

<sup>158</sup> JdS, 345; Vgl. JdS, 342.

<sup>159</sup> Vgl. JdS, 343.

<sup>160</sup> „Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschliesst die Menschheit. Das Antlitz in seiner Nacktheit als Antlitz präsentiert mir die Blöße des Armen und Fremden; (...). Der Arme, der Fremde präsentiert sich als Gleicher. Angesichts dieser wesentlichen Armut besteht seine Gleichheit darin, sich auf den Dritten zu beziehen; auf diese Weise ist in der Begegnung der Dritte gegenwärtig, und schon mitten in seiner Not dient ihm der Andere.“ TU, 308.

*„Die Beziehung zwischen dem Nächsten und dem Dritten kann mir, der ich mich annähere, nicht gleichgültig sein. Es braucht eine Gerechtigkeit unter den Unvergleichlichen. Es braucht folglich einen Vergleich zwischen den Unvergleichlichen und eine Synopse; Zusammenstellung und Gleichzeitigkeit; es braucht Thematisierung, Denken, Geschichte und Schrift. Doch ist es notwendig, das Sein vom **Anderen des Seins** her zu verstehen. Sein, von der Bedeutung der Annäherung aus gedacht, heisst **mit dem Anderen** sein, für den Dritten oder gegen den Dritten; mit dem Anderen und dem Dritten gegen sich selbst.“<sup>161</sup>*

Wie aber zeigt sich das Andere des Seins? Es zeigt sich nur im immer schon Vorübergegangenen, im Unfassbaren. Es zeigt sich in dem, was sich nur als Fremdes erschliesst und wodurch das Subjekt erst zu existieren beginnt. Dies rechtfertigt für mich Alkofers Aussage, in „Jenseits des Seins“ geschehe eine Rekonstruktion der Ontologie: Er sieht in der Spur des Dritten die Möglichkeit, die Gegenüberstellung von Ontologie und Ethik zu überwinden, indem die Ontologie als Konsequenz ethischer Forderungen verstanden und dadurch rehabilitiert würde. Diese Möglichkeit der rekonstruierten Ontologie wird nicht zuletzt angesichts der Tatsache deutlich, dass Lévinas stets darum bemüht ist, *den Dritten* nie durch *ein neutrales Drittes* zu ersetzen, weil selbst in der Vielheit aller Dritter das Moment personaler Alterität eine Rolle spielt.<sup>162</sup> Die re-konstruierte Ontologie basiert auf einer transzendentalen Metaphysik, die sich verabschiedet von Ideen und Abstrakta, also auch von Neutra.<sup>163</sup> Die re-konstruierte Ontologie wird gerechtfertigt durch die Bedeutsamkeit des Sagens, „*die über das im Gesagten versammelte sein hinausgeht*“<sup>164</sup>. Die Unmittelbarkeit der Verantwortung, die angesichts des sprechenden Antlitzes aufscheint, wird durch den Dritten zwar gestört, ihre Unendlichkeit wird dadurch aber nicht aufgehoben.

#### 1.3.4.2 Die Gerechtigkeit

Mit der Gerechtigkeit stossen wir wiederum auf einen Ausdruck, der von Lévinas in unterschiedlicher Aussageabsicht verwendet wird: Einmal steht er im Zeichen der Begegnung, ein andermal beschreibt er die Distanzierung vom Nächsten.

Ein positives Verständnis von Gerechtigkeit liegt dann vor, wenn Lévinas sagt, dass die Rede von Angesicht zu Angesicht Gerechtigkeit genannt werde, denn in der Rede ist der Andere

---

<sup>161</sup> JdS, 53.

<sup>162</sup> Vgl. ALKOFER, Optik (1994) 85f.

<sup>163</sup> Vgl. JdS, 58.

<sup>164</sup> JdS, 95.

nicht Objekt, sondern befindet sich ausserhalb jeder Aneignung.<sup>165</sup> Auch im Zusammenhang mit der Verantwortung taucht die positiv verstandene Gerechtigkeit auf: Lévinas bezeichnet die Situation, in der das Ich sich seiner Verantwortung nicht entzieht, sondern sich der Kränkung des Gekränkten und dem Antlitz des Anderen ausliefert, als Wahrheit, die nur insofern zustande kommt, als Gerechtigkeit bzw. ein Recht auf Rede besteht.<sup>166</sup> „Die Wahrheit kann in der Tyrannei nicht sein, so wenig wie sie im Subjektiven sein kann.“<sup>167</sup> Gerechtigkeit entarte nicht, sofern das Duo des Anderen und mir auf die Vielheit hin geöffnet sei. Dennoch unterstreicht Lévinas, dass innerhalb einer gerechten Gesellschaft kein Unterschied zwischen Nahen und Fernen gemacht würde und es jeweils der situativ Nächste sei, der nicht umgangen werden dürfe. Gleichheit sei nur dadurch möglich, dass ich mich als Ungleicher verstehe und meine Pflichten höher gewichte als meine Rechte. Darum sei die Gerechtigkeit „keinesfalls (...) eine Abschwächung der Besessenheit, eine Entartung des Für-den-Anderen, eine Verkleinerung, eine Begrenzung der anarchischen Verantwortung, eine ‚Neutralisierung‘ der Herrlichkeit des Unendlichen“<sup>168</sup>.

Die Gerechtigkeit, die Lévinas verdächtigt, ist jene, die der Bedeutung entspringt, welche das Subjekt mit seiner Vorstellungskraft und seinem Vergegenwärtigungsvermögen dem Anderen beimisst.<sup>169</sup> Es beansprucht Gerechtigkeit für das eigene Selbst und mässigt dadurch die radikale Stellvertretung. Dies korrespondiert mit dem Gesichtsverlust des Anderen, der infolge der Berechnungen seines Gegenübers zum Angestarrten wird.<sup>170</sup> Damit Gerechtigkeit nicht zum irreführenden Gleichberechtigungsdenken verkommt, bedarf es ihrer Ansiedlung auf der Höhe des Anderen. Sie muss die Bedeutung dessen einschliessen, von dem sie einst diktiert wurde, womit wir beim Thema der Subjektivität angelangt wären.<sup>171</sup>

### 1.3.5 Subjektivität

„Die Subjektivität des Subjekts ist die Verantwortlichkeit oder das In-Frage-Sein als völliges der-Beleidigung-Ausgesetztsein – in der Wange, die hingehalten wird dem, der schlägt.“<sup>172</sup> Diese prägnante Definition von Subjektivität könnte provozierender kaum sein. Doch diese

---

<sup>165</sup> Vgl. TU, 95.

<sup>166</sup> Vgl. TU, 363; 432.

<sup>167</sup> TU, 361.

<sup>168</sup> JdS, 347.

<sup>169</sup> „Aus der Bedeutung gehen Gerechtigkeit und Bewusstsein hervor.“ JdS, 353.

<sup>170</sup> Vgl. JdS, 346.

<sup>171</sup> Vgl. JdS, 205, FN 33.

<sup>172</sup> JdS, 246f.

Provokation wird verständlicher, wenn wir erkennen, dass es Lévinas darum geht, Kritik an einer autonom verstandenen Subjektivität zu üben.<sup>173</sup> Subjektivität kann nur über Beziehung zum anderen Menschen entstehen und auf diese Weise an der Fremdheit reifen. Sie sei, schreibt Lévinas, „*geheiligt in ihrer Anderheit, vor der ich, aus meiner Souveränität entlassen, in einer unabweisbaren Verantwortung meine ‚Position‘ finde*“<sup>174</sup>. Subjektivität ist also eine immer schon vom Anderen her ermöglichte Subjektivität, die sich der Anklage, den Verwundungen und den Erniedrigungen des Anderen annimmt. Darum wird sie von Lévinas auch „me“ resp. „Sich“ genannt. Der Akkusativ verdeutlicht, dass ich zum Pro-nomen werde, wenn ich auf die Anklage des Anderen höre.<sup>175</sup> In „Jenseits des Seins“ führt Lévinas aus, dass die Einzigkeit des Sich gerade darin bestehe, „*die Schuld der Anderen zu tragen*“<sup>176</sup>.

„*Je mehr ich zu mir komme, desto mehr lege ich – unter dem Trauma der Verfolgung – meine Freiheit als konstituiertes, wollendes, herrschendes Subjekt ab, desto mehr entdecke ich mich als verantwortlich; je gerechter ich bin, desto schuldiger bin ich. Durch die Anderen bin ich ‚im Sich‘*.“<sup>177</sup>

Das Subjekt wird aus seiner Einsamkeit befreit, indem der Andere wieder ins Blickfeld geholt und nicht mehr ausgeschlossen wird. Einsam aber ist das Subjekt dort, wo es auf sein Bewusstsein reduziert wird, weil es sich im Modus der Korrelation zu dem befindet, was in seiner Vorstellung ist. Es kommt zu einem Zusammenschluss mit sich selbst und also zu einem Ausschluss des Anderen.<sup>178</sup> Im Sagen entdeckt Lévinas ein Modus des Über-sich-Hinausgehens, denn im Gesagten schwingt immer mehr mit als das, was ausgesprochen wird.

---

<sup>173</sup> Vgl. TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 11. An dieser Stelle muss ein interessanter Einwand erwähnt werden, der gegen Lévinas vorgebracht wird: Es wird ihm vorgeworfen, er verwechsle die Bedeutungen von Autonomie und Unabhängigkeit miteinander. Es könne sehr wohl sein, dass das autonome Subjekt sich gegenüber dem Anderen öffne. Eine Abhängigkeit im Sinne einer moralischen Pflicht sei damit nicht bestritten. Dieser Einwand stösst sich an der Lévinas'schen passivischen Unterwerfung des Subjekts, die er mit dem anfanglosen Pflichtenaufwurf begründet. Letztlich geht es um die Frage, ob Verantwortung wirklich ohne Freiheit wahrgenommen werden kann, wie dies Lévinas behauptet. Die Freiheit würde gemäss Lévinas bedeuten, dass die Asymmetrie zwischen dem Ich und dem anderen Menschen ins Wanken käme und eine Reziprozitätsforderung im Raum stände, was letztlich die Gerechtigkeit in Gefahr bringen würde.

<sup>174</sup> JdS, 141.

<sup>175</sup> Vgl. ALKOFER, Optik (1994) 73; „Der Akkusativ des ‚me‘ geht dem Nominativ des ‚je‘, des ‚Ich‘ voraus. Und Akkusativ, das betont Levinas mancherorts, hat hier eine Konnotation zu ‚accuser‘ und ‚s’accuser‘ (anklagen/sich anklagen): Der ursprüngliche Akkusativ ist der Anklagefall, der Fall der Vorladung, der Fall der Verantwortung für...!“ ALKOFER, Optik (1994) 75, FN 123.

<sup>176</sup> JdS, 248

<sup>177</sup> JdS, 249; Vgl. auch JdS, 320.

<sup>178</sup> KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 59; „Wenn der Mensch lediglich zum Logos korrelatives Sagen wäre, könnte die Subjektivität unterschiedslos als ein Funktionswert des Seins oder als ein Wert seiner unabhängigen Variablen verstanden werden. Doch geht die Bedeutung des Sagens über das Gesagte hinaus: nicht die Ontologie bringt das sprechende Subjekt hervor. Im Gegenteil, erst die Bedeutsamkeit des Sagens, die über das im Gesagten versammelte *sein* hinausgeht, kann die Auslegung des Seins oder die Ontologie rechtfertigen.“ JdS, 95.

Wenn also ein Seiendes den Modus des Sagens bei sich ankommen lässt, dann schafft es dem Anderen in sich selbst Raum. Dann ist das Subjekt als der-Andere-im-Selben<sup>179</sup> strukturiert. Bedeutung entsteht dann jenseits von dem, was bloss erscheint; sie entsteht aus der Begegnung mit dem Anderen und meint Verantwortung, die auf der Basis des auf Intentionalität beruhenden Selbstbewusstseins nicht zustande kommen könnte.<sup>180</sup>

*„Die Zeitigung ist das ‚Gegenteil‘ der Intentionalität aufgrund der Passivität ihrer Geduld; in ihr ist das Subjekt, was im Gegensatz zum thematisierenden Subjekt steht: eine Subjektivität des Alterns, die von der Identifizierung des Ich mit sich selbst her nicht zu erwarten ist.“*<sup>181</sup>

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Aspekt des Zeugnisses: Die durch Unterwerfung und Empfänglichkeit entstehende Subjektivität liegt der Freiheit voraus und geht in der Gegenwart nicht auf.<sup>182</sup> D.h. ist sie mit einer Last von Pflichten konfrontiert, die ihre Möglichkeiten so sehr übersteigt, dass sie in Sagen ausbricht. Diesen nicht zu bewältigenden Überschuss nennt Lévinas auch Inspiration, der ich meine Stimme gebe. Ich kann den Aufruf zur Stellvertretung niemals ganz mit meiner Existenz abdecken und ihm gerecht werden, aber ich kann ihn bezeugen. Lévinas gibt zu bedenken, dass ein Zeugnis genauso wenig auf die Vorstellung reduziert werden könne wie die Unendlichkeit, warum das Zeugnis „zur Herrlichkeit des Unendlichen“<sup>183</sup> gehöre. Die Herrlichkeit kann niemals gegenwärtig werden, macht sich aber als Inspiration über mein Zeugnis bemerkbar.<sup>184</sup>

## 2 Das Antlitz

Nachdem bisher schon oft vom Antlitz die Rede war, ist es an der Zeit, genauer zu fragen, was sich dahinter verbirgt.

---

<sup>179</sup> Der Andere ist durch eine Art „Beunruhigung“ immer schon beim Selben, auch wenn sich dieses noch nicht in die bewusste Auseinandersetzung mit ihm begeben hat. „Die Wendung ‚das Andere im Selben‘ oder ‚Transzendenz in der Immanenz‘ meint nach Levinas ‚die Nichtzugehörigkeit des Ich zum Gewebe der Bewusstseinszustände‘, also eine Differenz im Innersten meines Denkens, die ich nicht ins Bewusstsein auflösen kann, weil sie sich nur als Differenz dazu konstituiert. (...). Die Differenz bildet eine Leere, die nicht abschliessend zu füllen ist, sondern die sich immer wieder von Neuem öffnet als Intervall im Bewusstsein.“ LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 162.

<sup>180</sup> „In der Beziehung zu den Seienden, die man Bewusstsein nennt, identifizieren wir diese Seienden durch die Dispersion in Abschattungen hindurch, in denen sie erscheinen. Im Selbstbewusstsein identifizieren wir uns im Durchgang durch die Vielfalt der zeitlichen Phasen: so als bestünde das subjektive Leben in Gestalt des Bewusstseins für das Seiende selbst darin, sich zu verlieren und sich wiederzufinden, um sich zu besitzen.“ JdS, 219.

<sup>181</sup> JdS, 129.

<sup>182</sup> „Die Subjektivität ist von vornherein Stellvertretung, der Stelle eines Anderen dargeboten (...); von vornherein Stellvertretung, aber schon vor der Unterscheidung von Freiheit und Unfreiheit.“ JdS, 319.

<sup>183</sup> JdS, 321.

<sup>184</sup> Vgl. JdS, 322.

Der Begriff des Antlitzes ist nicht einfach zu fassen. In der Originalsprache steht für das Antlitz resp. das Gesicht nicht *face* sondern *visage*, wodurch deutlich wird, dass es bei ihm nicht um eine blosse Fassade geht, sondern um etwas Tieferes, das dennoch sinnlich zugänglich wird.<sup>185</sup> Lévinas umschreibt das vornehmlich in „Totalität und Unendlichkeit“ mit *Antlitz* übersetzte *visage* als „*Ausdrucksleib*“<sup>186</sup>. Dieser steht seiner eigenen Manifestation bei, nicht im Sinne einer Mitteilung innerer Gefühlszustände, sondern als Assistenz des „Unenthaltbaren“<sup>187</sup>, als Beistand dessen, was ausserhalb jeden Kontextes steht:

*„Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet, nennen wir nun Antlitz.“*<sup>188</sup>

Man könnte also sagen, dass das Antlitz die Transzendenz des Anderen zum Ausdruck bringt, weil es auf unendliche Weise jegliche Vorstellung übertrifft, genauso wie das Unendliche den Begriff des Unendlichen überschreitet.<sup>189</sup> In seiner Weigerung, Inhalt für ein ich zu werden, trennt mich das Antlitz von meiner inselhaften Selbstzufriedenheit.<sup>190</sup>

Wenn Lévinas formuliert, dass ein Antlitz auftauche, „*in dem sich gerade ein Seiendes in seiner Person darstellt*“<sup>191</sup>, dann tut er dies in Abgrenzung zum Gegenstand, zum Ding:

*„Als Silhouette und Profil bezieht das Ding seine Natur von einer Perspektive, bleibt bezogen auf einen Standpunkt - die Situation des Dinges macht daher sein Sein aus. Das Ding hat im eigentlichen Sinne keine Identität; da es in eine andere Sache konvertiert werden kann, kann das Ding Geld werden. Die Dinge haben kein Antlitz.“*<sup>192</sup>

Wir können daraus schliessen, dass das Antlitz nicht perspektivisch ist und das Erscheinen einer Person nicht vom Standpunkt ihres Gegenübers abhängt.

An Hand des Ausdrucks des „Bedeutens“ erläutert Lévinas die ethische Dimension des Antlitzes, welches jede Plastizität überschreitet: In den schutzlosen Augen, in der Milde des Anderen, ereignet sich ein harter Widerstand gegen den Mord. Dort wo einem ein Antlitz geradewegs und offen begegnet, dort ist Mord zugleich möglich und unmöglich, denn in der Schutzlosigkeit liefert sich der Andere seinem Gegenüber zwar geradewegs aus, die

---

<sup>185</sup> Vgl. KRAUSE, Das Ethische (2009) 14.

<sup>186</sup> TU, 377.

<sup>187</sup> KRAUSE, Das Ethische (2009) 16.

<sup>188</sup> TU, 63.

<sup>189</sup> Vgl. STRASSER, Stephan, *Jenseits von Sein und Zeit*. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie, Den Haag 1978, 414.

<sup>190</sup> Vgl. TU, 277; 284; 312f; 431.

<sup>191</sup> TU, 202.

<sup>192</sup> TU, 199.



Wehrlosigkeit ist es aber auch, die eine echte Begegnung zwischen zwei Seienden als Seiende erst ermöglicht, was wiederum Voraussetzung von Moralität ist. Weil die Schutzlosigkeit sich am besten in den Augen resp. in der nackten Haut zeigt, steht das Gesicht auf vorzügliche Weise für das, was Antlitz genannt wird; Widerstand gegen den Mord gebietet aber auch der ganze Leib oder ein einzelnes Körperteil wie beispielsweise die Hand.<sup>193</sup>

In der Deutschen Übersetzung von „Autrement qu’être“ wird „visage“ nicht mehr mit *Antlitz* sondern mit *Gesicht* wiedergegeben. Der Übersetzer erläutert, dass der Ausdruck „visage“ zwar den Ort bezeichne, an welchem die Transzendenz einbreche und spurhaft begegne, dass jedoch die Grundlage dieses zu entziffernden Geschehens die leibliche Materialität sei, was durch den Terminus des Gesichts besser zum Ausdruck komme.<sup>194</sup>

Die Betonung der materialen Grundlage des Gesichts ist m. E. unbedingt notwendig, soll die Dringlichkeit der ethischen Forderung in „Jenseits des Seins“ nicht unter den Verdacht der Abstraktheit fallen. Hinzu kommt, dass das Gesicht in „Jenseits des Seins“ verstärkt im Zusammenhang mit Formulierungen auftaucht, die unfassbarer und schwerer zugänglich sind, besonders dann, wenn von Spur, Rätsel oder In-Beschlagnahme die Rede ist.

Im zweiten Hauptwerk Lévinas’ ist das Gesicht stärker forensisch konnotiert: So lesen wir von einem Gesicht „*das Richter ist und zugleich derjenige, für den ich Partei ergreife*“<sup>195</sup>. Und weiter heisst es:

„*Das Gesicht nimmt in Beschlag und zeigt sich: zwischen Transzendenz und der Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit. (...). Der Nächste, der mich in Beschlag nimmt, ist schon Gesicht, vergleichbar und doch auch unvergleichlich, einzigartiges Gesicht und Gesicht unter Gesichtern, sichtbar gerade in der Sorge um Gerechtigkeit.*“<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> Vgl. TU, 383.

<sup>194</sup> Vgl. JdS, 43, FN 1. Vgl. auch Sandherr, die feststellt, dass sich der Stellenwert und die Deutung des Gesichts in „Jenseits des Seins“ gegenüber „Totalität und Unendlichkeit“ wandelt: „Die Schutzlosigkeit und Ausgesetztheit, die *Totalité et Infini* vom Gesicht aussagte, wird in *Autrement qu’être* aufgenommen und weiter ausgestaltet. *Autrement qu’être* verknüpft nun enger ‚Gesicht‘ und ‚Haut‘, ‚Gesicht‘ und ‚Geschlecht‘, ‚Antlitz‘ und ‚Jenseits des Antlitzes‘. Das Wechselspiel von Absenz und Präsenz des Anderen im Gesicht wird betont, die Figur der ‚Spur‘ erhält zentrale Bedeutung. In dem Verhältnisbegriff der Spur hat Lévinas die Beziehung zwischen der Andersheit des anderen Menschen und der Alterität dessen, das oder den er später mit einem neuen Gottesbegriff ‚Illéité‘ nennt, zu fassen versucht.“ SANDHERR, Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe (2000) 42. (Vgl. Kapitel 3.1!) Die neuen Akzente der Leiblichkeit und der Zeitlichkeit, der Spur und der Schrift in „Jenseits des Seins“ blieben aber in Kontinuität zu seinem Denken in „Totalität und Unendlichkeit“. Vgl. SANDHERR, Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe (2000) 48.

<sup>195</sup> JdS, 44.

<sup>196</sup> JdS, 344f.



Diese Beschlagnahme des Subjekts durch das Gesicht des Nächsten nennt Lévinas auch Weihe<sup>197</sup> oder Befehl, der sich nicht zeigt, „es sei denn durch die Spur seiner Zurückgezogenheit“<sup>198</sup>, worin gerade seine Rätselhaftigkeit und Zweideutigkeit liegt. Unter Rätselhaftigkeit wiederum versteht Lévinas das Sprechen Gottes im Menschen bei gleichzeitigem Nichtinhören des Menschen:

*„Das Rätsel des Unendlichen, dessen Sagen in mir, als Verantwortung, bei der niemand mir beisteht, zur Bestreitung des Unendlichen wird, aber zur Bestreitung, durch die alles nun mir obliegt, durch die daher mein Eintritt in die Pläne des Unendlichen erfolgt – das Rätsel trennt das Unendliche von aller Phänomenalität, vom Erscheinen, von der Thematisierung, vom sein.“*<sup>199</sup>

Zweideutigkeit kann mit Nicht-Gegenwärtigkeit übersetzt werden, was beim Thema der Sprache/des Sagens resp. der Liebkosung wieder aktuell wird, weil dort eine Bewegung des Überschreitens und kein Erkenntniszirkel vorliegt.<sup>200</sup> Der Rätsel- und Zweideutigkeitscharakter des Gesichts manifestiert sich darin, dass meine Reaktionen die Äusserungen des Anderen resp. seine Anwesenheit immer schon verfehlen.<sup>201</sup> In der Liebkosung bekommt das Sich - im Gegensatz zum phänomenologischen, auf Erkenntnis ausgerichteten Blick - Zugang zu einer (Leib gewordenen) Zeit, die jedoch nicht vergegenwärtigt respektive zurückgedreht werden kann:

„In nächster Nähe eröffnet sich ein nicht mehr messbarer Abstand. Dieser Abstand zwischen Innerlichkeit und Ausdruck in der Haut ist so schmal, dass man noch nicht einmal sagen kann, dass Innere drückt sich durch das Äussere aus. Eine solche Redeweise stünde noch im Verdacht in der Logik von Zeichen und Bezeichnetem zu operieren.“<sup>202</sup>

Diese Ausdrucksweise erinnert uns an die Sakramententheologie, die wir später zum Thema des Antlitzes in der Ikonographie befragen wollen.

---

<sup>197</sup> Vgl. „Ordination“, von „ordonner“, was auch „befehlen“ heissen kann.

<sup>198</sup> JdS, 308.

<sup>199</sup> JdS, 337.

<sup>200</sup> Vgl. JdS, 44f; 337f.

<sup>201</sup> Vgl. LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 214.

<sup>202</sup> LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 216f.

## 2.1 Die Nacktheit des Antlitzes

„Die Enthüllung des Gesichts ist Nacktheit – Un-Form – Selbstaufgabe, Altern, Sterben; nackter als die Nacktheit: Armut, runzlige Haut; runzlige Haut: Spur ihrer selbst.“<sup>203</sup> Was Lévinas damit ausdrücken will, ist die in der Nicht-Phänomenalität begründete Unfassbarkeit des Anderen, die nicht auf dessen Stärke beruht, sondern auf dessen Schwachheit. Meine Reaktion verfehlt das Erscheinen des Anderen insofern, als dass sie ihm niemals gerecht werden oder ihm auf gleicher Höhe begegnen könnte. In „Totalität und Unendlichkeit“ steht die „Nacktheit“ des Antlitzes für die Blösse und den Mangel des Anderen. Auf Grund ihrer „Armutserfahrung“ lassen sich der Fremde, die Witwe und der Waise gewissermassen als (radikalisierte) Synonyme für den Anderen verstehen, der das Handeln dessen ersucht<sup>204</sup>, der ihm begegnet: „Den Anderen anerkennen, heisst, einen Hunger anerkennen. Den Anderen anerkennen – heisst geben.“<sup>205</sup> Die Blösse lässt sich als Überschreiten der eigenen Form verstehen, d.h. als die Tatsache, dass die Person ohne Vermittlung ganz durch sich selbst gegenwärtig und sinnerfüllt ist. Als Beleg dafür verstehe ich die Redeweise von der „Geradheit des Von-Angesicht-zu-Angesicht“<sup>206</sup>. Als in dieselbe Richtung gehend lässt sich auch die in „Totalität und Unendlichkeit“ postulierte Bildlosigkeit verstehen: Die Wahrnehmung des Anderen als Prinzip meiner Existenz und die Zurückweisung jeglicher besitzergreifenden Objektivierung.<sup>207</sup> In „Jenseits des Seins“ wird Blösse als etwas beschrieben, das über das blosse Nacktsein hinausgeht. Dadurch wird auf ein Jenseits des Seins verwiesen, auf eine Passivität im Sinne der Verwundbarkeit und des Leidens, die sich im Sagen äussert.<sup>208</sup> Ich gehe davon aus, dass dieser Gedanke bereits in „Totalität und Unendlichkeit“ präsent ist, denn das Brotgeben kommt leibhaft zustande, indem ich den Nahrungsverzicht zu Gunsten des Anderen erleide. Was den Zusammenhang mit dem Sagen betrifft, sei auf die nachfolgenden Kapitel verwiesen.

---

<sup>203</sup> JdS, 199.

<sup>204</sup> Es ist das „Ersuchen, das mich in seiner [des Anderen, sic.] Not und seiner Erhabenheit betrifft“ TU, 287. Dieses Ersuchen resp. dieses Rufen nach Hilfe ist möglich auf Grund der Tatsache, dass das manifestierende Seiende seiner Manifestation beisteht.

<sup>205</sup> TU, 103.

<sup>206</sup> TU, 287.

<sup>207</sup> Vgl. TU, 382. Vgl. Kapitel 1.3.3.1.2 zur Form und Materie!

<sup>208</sup> Vgl. JdS, 51; 164.

## 2.2 Die Art der Begegnung mit dem Antlitz: Sehen von Angesicht-zu-Angesicht oder erblicken?

Der Blick ist bei Lévinas konnotiert mit einer richterlichen Funktion des „Messens“. Er steht für das Einnehmen einer Aussenposition. Davon unterscheidet Lévinas die Beziehung zwischen Termini, die keine Totalität bilden und nennt sie „*Von-Angesicht-zu-Angesicht*“<sup>209</sup> oder auch „*Religion*“<sup>210</sup>; denn zwischen mir und dem Anderen liegt eine Distanz, die unüberwindbar ist und insofern Transzendenz begründet. Die Beziehung zum Anderen ist keine freie Beziehung, denn seine Gegenwart drückt sich in der Unmöglichkeit aus, ihn zu vernichten: „*Ich kann ihm gegenüber keine Macht mehr haben, weil er jede Idee, die ich von ihm haben kann, absolut überschreitet.*“<sup>211</sup> Für die Verbindung zwischen den Termini eignet sich weder das Wort der „Optik“ noch das der „Betrachtung“, weil sie keinen Platz für den Empfang des Anderen von Angesicht zu Angesicht freihalten, sondern sich durch den seitlich schielenden Blick jeglicher Verbindlichkeit entziehen.<sup>212</sup> Verbindlichkeit aber erfordert Anteilnahme und Beteiligung, weil sich die Transzendenz des Antlitzes nicht ausserhalb der Welt abspielt:

*„Die ‚Vision‘ des Antlitzes als eines Antlitzes (...) ist eine gewisse Form des ökonomischen Lebens. (...) Man kann ein Antlitz nicht mit leeren Händen und geschlossenem Haus ansprechen.“*<sup>213</sup>

In der Situation der „Vision“ haben wir es mit Sprache zu tun resp. mit dem Anbieten und Zur-Verfügung-Stellen von Welt. Kurzum: Echtes Sehen hat immer mit Beziehung zu tun, d.h. mit einem Verhältnis des Gebens. Darum ist „Religion“, verstanden als Beziehung zur Transzendenz, immer ethisch.<sup>214</sup> Inwiefern die ethische Religion mit der Beziehung zu einem personalen Gott zusammenhängt oder nicht, das ist noch zu klären im folgenden Kapitel 3. Vorerst soll an dieser Stelle nochmals auf die Sprache zurückgekommen werden, um das Ethische des Von-Angesicht-zu-Angesicht weiter zu erhellen, denn in ihr sieht Lévinas die einzige Möglichkeit, Existenz im Sinne einer Proexistenz zu verwirklichen, sprich Innerlichkeit zu überschreiten. Dass die Sprache nicht gleichzusetzen ist mit den Arbeiten und Werken eines Menschen, liegt an der lebendigen, nicht-phänomenalen Existenz des

---

<sup>209</sup> TU, 45.

<sup>210</sup> Vgl. TU, 46; „Für die Beziehung zwischen dem Seienden im Diesseits und dem transzendenten Seienden (...) halten wir den Ausdruck Religion fest.“ TU, 110.

<sup>211</sup> TU 120.

<sup>212</sup> Vgl. TU, 111.

<sup>213</sup> TU, 250.

<sup>214</sup> Vgl. TU, 252; „Die Transzendenz ist keine Optik, sondern die erste ethische Geste.“ TU, 253.

Menschen, von der die Sprache eindeutig Zeugnis geben soll. Sprache bedeutet Verantwortung und damit das Verlassen der Welt der Zeichen und Symbole der phänomenalen Existenz.<sup>215</sup> Das Von-Angesicht-zu-Angesicht sprengt Zeichen und Symbole; es verlangt die direkte Gegenwart der Beteiligten. Der Blick, das „festgeschriebene“ Wort, das Symbol – sie alle schaffen eine Distanz, indem sie mich von der transzendentalen Nähe entfernen und mir ermöglichen zurückzubehalten, was ich zu geben habe. Erst das Wort beinhaltet die Gegenwart des Sprechenden. Darum geht die Sprache über den Sinn hinaus, den der Hörer ihr entnimmt. Der Blick dagegen entspricht einer Sinngebung, einem Bild, einer Adäquation der Exteriorität an das Innen des blickenden Seienden. Dieser vermag darum das Antlitz des Anderen, in welchem sich das Geheimnis des Anderen ausdrückt, nicht zu sehen.<sup>216</sup> Anstelle einer Beziehung mit dem Anderen einzugehen erschliesst das blickende Seiende seine eigene Idee. Lévinas nennt diesen Vorgang auch Anschauung: Damit meint er ein durch Licht ermöglichtes und daher mittelbares Sehen, das die Dinge begreifen und aufeinander hinordnen will. Dadurch wird den Dingen eine Bedeutung zugeschrieben, die sich auf Grund ihres Verhältnisses und ihrer Relationalität zu anderen Dingen ergibt. Die dazu erforderliche perspektivische Wahrnehmung löst sich erst auf, wenn sich mein Horizont angesichts des absolut Anderen öffnet und sein Geheimnis anerkennt resp. sich um das Unendliche kümmert. Erst im Aufgeben der Anschauung bricht die Spirale des Bewusstseins, das immer wieder zu sich selbst zurückkehrt, auf.<sup>217</sup> Erst in der Geradheit des Von-Angesicht-zu-Angesichts geschieht „eine irreduzible und letzte Beziehung“<sup>218</sup> und kommt es zu einer radikalen Ausgesetztheit.

Der Leib spielt sowohl für das Sehen *mit* als auch für das Sehen *ohne* Anschauung eine wesentliche Rolle: In „Totalität und Unendlichkeit“ wird der Leib gewissermassen als Umschlagplatz verstanden. Über ihn führt der Weg von der Andersheit zur Identifikation und vom Selbstbesitz zur Ausgeliefertheit. Er ist eine Form der Trennung und der Zweideutigkeit:

*„Leib sein, das heisst einerseits, sich halten, Herr seiner selbst sein, und andererseits, sich auf Erden halten, im Anderen sein und dadurch mit seinem Leib belastet sein.“*<sup>219</sup>

In „Jenseits des Seins“ ist vom Leib als von dem „*In-sich der Kontraktion der Selbstheit und ihres Zerspringens*“<sup>220</sup> die Rede. Gemeint ist damit die Unverzichtbarkeit des Leibes für den

---

<sup>215</sup> Vgl. TU, 265f.

<sup>216</sup> Vgl. TU, 427-430.

<sup>217</sup> Vgl. TU, 274.

<sup>218</sup> TU, 427.

<sup>219</sup> TU, 237.

Empfang des Anderen und für die Ablösung von der Selbstheit.<sup>221</sup> Selbstbestimmtheit verwandelt sich in Fremdbestimmtheit, wenn ich mich rückhaltlos dem Anderen ausliefere. Vom Anderen her vollzieht sich bei mir „die Umkehrung des Ich zum Sich – die Absetzung oder Entlassung des Ich“<sup>222</sup>, warum die Rede vom Engagement hinfällig wird. Diese Beschreibung erinnert an Gal 2,20, wo Paulus schreibt:

„Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.“

Lévinas ignoriert nicht, dass das Sich-vom-Sein-Lösen mit Schmerz verbunden ist. Dieser rührt daher, dass meine Schuld umso mehr anwächst, als ich mich auf den Anderen einlasse und mich ihm unterwerfe. Der Schmerz ist es aber auch, der diese Sub-jekt-Werdung weiter vorantreibt, denn er unterbricht die Einsamkeit des Genusses mit jedem Mal, wo ich auf Substanzielles verzichte und mich auf diese Weise von mir selbst löse.<sup>223</sup> Schmerz und Sub-jekt-Werdung befinden sich also in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander. Sinnliche Erfahrung, die in Beziehung mit einem Anderen steht, löst leibliche Betroffenheit aus. Davon schreibt Lévinas, wenn er die Ausdrücke „Sehen des Antlitzes“, „Vision“ und „das gesprochene Wort“ verwendet.

Wenn Schürmann schreibt, dass im Spätwerk „das Sagen“ an die Stelle des Antlitzes trete,<sup>224</sup> dann meint sie damit, dass Lévinas gegenüber der Visualität eine andere Erfahrungsmodalität vorzieht, die der Gefahr der Objektivierung noch deutlicher entgeht:

„Das Horchen auf das Wort stellt einen bedeutungsvolleren Bezugspunkt für sein Denken dar als die Schau einer Idee. (...). Mit der Figur des Antlitzes versucht er zwar, das Sehen von dem Verdiktcharakter (...) zu befreien, aber dies geschieht auf dem Wege und um den Preis einer *Entsinnlichung* des Sehens.“<sup>225</sup>

Schürmanns Interpretation überzeugt m. E. aber insofern zu wenig, als dass sie ihren Hinweis auf die Akzentverschiebung<sup>226</sup> im Spätwerk Lévinas' nicht mit Zitaten aus seinem Spätwerk

---

<sup>220</sup> JdS, 241f.

<sup>221</sup> Vgl. JdS, 242, FN 12.

<sup>222</sup> JdS, 122f.

<sup>223</sup> Vgl. JdS, 132; 134.

<sup>224</sup> Vgl. SCHÜRMANN, Eva, Sehen als Praxis. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht (stw 1890), Frankfurt 2008, 207, FN 57.

<sup>225</sup> SCHÜRMANN, Sehen als Praxis (2008) 207.

<sup>226</sup> Gemeint ist sein Abwenden vom Sehen hin zu einem nichtvisuellen Geschehen.

belegt und der gewählte Terminus der Entsinnlichung durchaus irreführend sein kann; denn die Begegnung mit dem Anderen kann auf die Sinnlichkeit niemals verzichten. Es geht lediglich um das Aufgeben instrumentellen Sehens.<sup>227</sup>

*„In allem Sehen kündigt sich die Berührung an: die Sicht und das Gehör lieblosen das Sichtbare und das Hörbare. Die Berührung ist nicht Öffnung auf das Sein hin, sondern Ausgesetztheit gegenüber dem Sein. In dem erwähnten Lieblosen bedeutet die Nähe als Nähe und nicht als Erfahrung von Nähe.“*<sup>228</sup>

Das Gewährwerden des unverfügbaren Anderen schliesst im Sinne unvereinnahmenden Sehens sinnlich-leibliches Tätigsein mit ein, indem es z. B. auf das Gewährwerden des Hungernden mit Fasten reagiert.<sup>229</sup>

Schürmanns Vorwurf, Lévinas entkopple „Sinnlichkeit und Bedeutung, Responsivität und Konstruktivität der Sehtätigkeit“<sup>230</sup> und entkomme dadurch gerade nicht der Subjekt-Objekt-Dichotomie, teile ich nicht: Es ist gerade die leibhaftige Begegnung mit dem Anderen, welche wahre Bedeutung ermöglicht, indem sie mich daran hindert, meine Identität als Übereinstimmung von Ideen zu verstehen. Ebenso gilt anzumerken, dass sich eine dem Leerlauf enthobene Subjektivität einer zuvor erfolgten Dekonstruktion des Ichs verdankt und einem durch Responsivität konstruierten Sich entspricht. Grundlage meiner Subjektivität ist der Appell des Anderen, der mich in die Verantwortung ruft. Meine subjektive Existenz hat ihren Sinn in der Proexistenz und nicht in der Erreichung selbstgesteckter Ziele.

### **2.3 Die Manifestation des Antlitzes: Offenbarung oder Epiphanie?**

Manifestation ist zunächst ein neutraler Ausdruck. Zumindest gilt dies für seine Verwendung in „Totalität und Unendlichkeit“, wo er sowohl im negativen und als auch im positiven Sinne gebraucht wird. Ist in der Manifestation die Eigentümlichkeit des Manifestierten enthalten, d.h. wird die scheinbar rein plastische Erscheinung überschritten, dann ist dieser Ausdruck angebracht, um die Präsentation des Antlitzes zu beschreiben. Diese geht nämlich über jeden ihr beigelegten Sinn hinaus; sie ist „*Manifestation καθ'αὐτό*“<sup>231</sup>. Weil sich auch die Sprache

---

<sup>227</sup> Vgl. SCHÜRMANN, Sehen als Praxis (2008) 210.

<sup>228</sup> JdS, 180.

<sup>229</sup> Vgl. JdS, 175.

<sup>230</sup> SCHÜRMANN, Sehen als Praxis (2008) 209.

<sup>231</sup> TU, 87.

in einer unaufhörlichen Überschreitung ihrer beigemessenen Sinngebung befindet, ist sie auf dieselbe Weise Bedeutung wie das Antlitz:<sup>232</sup>

*„Die Gegenwart des Anderen oder der Ausdruck, die Quelle aller Bedeutung, ist nicht Gegenstand der Betrachtung wie ein intelligibles Eidos, sondern wird verstanden wie die Sprache; darin entfaltet sich die Gegenwart des Anderen nach aussen. Der Ausdruck oder das Antlitz geht über die Bilder hinaus, die meinem Denken immer immanent sind, als kämen sie von mir.“*<sup>233</sup>

Das Antlitz ereignet sich in diesem Sinn als „Epiphanie“, als Offenbarung des Unendlichen, als ein Einfordern einer Antwort, als ethischer Widerstand.<sup>234</sup>

Lässt sich das Unendliche mit Gott in Verbindung bringen? Dies wird vor allem in der Auseinandersetzung mit „Jenseits des Seins“ deutlich. Dort stellt Lévinas die Epiphanie in eine Abgrenzung zur Intentionalität der Phänomenalität, indem er die Nähe des Gesichts als Besessenheit bezeichnet, die über das bloße Erscheinen hinausgeht. Diese Nichtintentionalität, die zwischen dem Anderen und dem Selben liegt, wird exemplarisch in der Liebkosung spürbar, weil in der Zartheit der Haut das Aufflackern und Entschwinden von Nähe gleichzeitig erlebt wird.<sup>235</sup> Dieses Aufflackern und Entschwinden entspricht dem Wesen der Spur. Sie ist anwesend in ihrer Abwesenheit. Sie kann nicht in Formen gefasst und zum Zweck meiner eigenen Gelassenheit instrumentalisiert werden. Vielmehr entspricht ihre Formlosigkeit einer Kontextlosigkeit, die es mir verunmöglicht, mich an scheinbar Gegebenem oder Vermutetem festzuhalten. Sie verunmöglicht mir die Flucht vor dem Anderen. Die Epiphanie des Antlitzes bedeutet meine Verantwortung. Konfrontiert zu sein mit dem eigenen Ausgeliefertsein hat zur Konsequenz, dass das Ich auf sich selbst zurückgeführt wird:

*„Unter dem Auge des Anderen bleibe ich aus Gründen der Achtung unangreifbares Subjekt. Erst die Besessenheit durch den Anderen, meinen Nächsten, der mich einer Schuld anklagt, die ich nicht aus freien Stücken begangen habe, führt das Ich auf sich zurück, diesseits meiner Identität, früher als alles Selbstbewusstsein, und entblösst mich vollständig.“*

---

<sup>232</sup> Vgl. TU, 429f.

<sup>233</sup> TU, 430.

<sup>234</sup> „Das Unendliche paralyisiert das Vermögen durch seinen unendlichen Widerstand gegen den Mord; der Widerstand leuchtet im Antlitz des Anderen (...), in der Blösse der absoluten Offenheit des Transzendenten.“ TU, 285f. Vgl. auch TU, 286; 299; 328.

<sup>235</sup> Vgl. JdS, 203.



(...). *Auf sich zurückkommen heisst (...), wie ein Fremder sogar bei sich selbst verjagt werden.*<sup>236</sup>

Falsche Identität ist die mir selbst zugelegte Identifizierung mit Seiendem, das ich mir unterwerfe. Echte Identität ereignet sich durch die Begegnung mit dem Anderen, dem ich mich unterwerfe. Diese „umgekehrte Objektivierung“ ist es, was Lévinas als Offenbarung bezeichnet. Unter diese ethische Besessenheit durch den Anderen fällt auch die Liebkosung, wenn sie echtes Interesse für den Anderen zum Ausdruck bringt.<sup>237</sup>

#### **2.4 Die Art des Antlitzes: passiver als passiv seiende Passivität**

Mit dem Ausdruck der „passiver als passiv seienden Passivität“ oder der „äussersten resp. höchsten Passivität“ will Lévinas etwas beschreiben, das in keinen Zusammenhang mit einer Aktivität gebracht werden könnte: So fällt selbst die Rezeptivität nicht unter die „Kategorie“ der „passiver als passiv seienden Passivität“. Vielmehr geht es bei der äussersten Passivität um ein Ausgesetztsein gegenüber Krankheit, Leiden und Tod und um das daraus hervorgehende Mitleiden und Gabe-Werden für den Anderen. Sie untergräbt jeglichen Selbststand und darum auch jegliche Rezeptivität des Subjekts. Erst in der Abkehr vom Ich des Nominativs hin zum Sich des Akkusativs wird die intentionale Subjekt-Objekt-Struktur verabschiedet. Erst in der Ausgeliefertheit des Subjekts an den anderen Menschen verwirklicht sich diese höchste Passivität - Ausdruck der uneingeschränkten Verantwortung angesichts der freien Initiativen des Anderen.<sup>238</sup> Das innerlich isolierte Subjekt des Nominativs wird sich selbst entfremdet, indem der Andere gewissermassen seinen Leib beseelt und ihn so zum „Einen-für-den-Anderen“ macht, zur Gastlichkeit des ihm anvertrauten Gastes. Lévinas nennt diesen Vorgang auch das „*Sich-selbst-Entrissen-werden-zugunsten-eines-Anderen-in-einem-den-eigenen-Bissen-Brot-dem-Anderen-Geben*“<sup>239</sup>.

Identität entsteht durch Unterwerfung.

Die eindringlichen Erläuterungen Schafsteddes heben hervor, dass die Lévinas'sche Passivität das Ziel verfolgt, nach einer Transzendenz des Sinnlichen zu suchen, die vom Bewusstsein nicht eingeholt werden kann. Die ursprüngliche Passivität soll gewissermassen als „Offenheit der Sinnlichkeit“ aller Erfahrung und allem Denken vorausgehen. Auf diese Weise wird Husserls Theorie der Urimpression resp. der ursprünglichen Passivität verabschiedet, die

---

<sup>236</sup> JdS, 207.

<sup>237</sup> Vgl. dazu 2.4 zum Verweis auf das Prophetische.

<sup>238</sup> Vgl. JdS, 115.

<sup>239</sup> JdS, 178.

davon ausgeht, dass der zeitliche Abstand zwischen dem Jetzt und der Urimpression für das menschliche Bewusstsein einholbar ist.<sup>240</sup> Die Lévinas'sche Sichtweise hat zur Folge, dass

„Aktivität [wird] nicht mehr selber durch Aktivität begründet, nicht mehr in einer ursprünglichen ‚Präsenz‘ des Denkens oder Wollens eines Ego erblickt [wird, sic.], sondern ausserhalb von Präsenz, ausserhalb von Aktivität und ausserhalb auch einer Passivität [liegt, sic.], die bloss korrelativ zur Aktivität, als deren Abwesenheit und als ‚Rezeptivität‘, verstanden wurde“<sup>241</sup>.

Die Genese der Subjektivität ist bei Lévinas, im Unterschied zu Husserl, nicht mehr bewusstseins- sondern verantwortungsgebunden.

Ob das „*hörende Auge*“<sup>242</sup>, das sich dem Sprechen des Anderen verdankt, tatsächlich als ein Restmoment aktiven Rezipierens verstanden werden muss, bleibt m. E. eine zu vernachlässigende Frage.<sup>243</sup> Weitaus interessanter dürfte sein, dass der Begriff des „Prophetischen“ gewissermassen eine Zuspitzung dieser vorursprünglichen Passivität bedeutet, insofern er „in eine diachron-jenseitige, ab-solute Vor-Zeit des Erinnerbaren“<sup>244</sup> weist.<sup>245</sup> Warum das Antlitz nicht etwas ist, was ich betrachte, sondern vielmehr einem Blick entspricht, der mich trifft, wird unter dem Aspekt des Lévinas'schen Verständnisses von Passivität deutlich.<sup>246</sup>

## 2.5 Sprache vs. Sehen

Inwiefern Sprache und Sehen gegeneinander abgewogen werden können, hängt von ihren Bedeutungen ab, die im Folgenden nochmals sorgfältig zu untersuchen sind. Für die Sprache gilt:

*„Wenn der Mensch lediglich zum Logos korrelatives Sagen wäre, könnte die Subjektivität unterschiedslos als ein Funktionswert des Seins oder als ein Wert seiner unabhängigen Variablen verstanden werden.“<sup>247</sup>*

---

<sup>240</sup> Vgl. SCHAFSTEDDE, Der Selbe (1993) 58.

<sup>241</sup> TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 34.

<sup>242</sup> JdS, 95.

<sup>243</sup> Vgl. ALKOFER, Optik (1994) 31.

<sup>244</sup> ALKOFER, Optik (1994) 82.

<sup>245</sup> Vgl. JdS, 326-328.

<sup>246</sup> Vgl. SPLETT, Jörg, *Gotteserfahrung im Antlitz des Anderen?* Im Gespräch mit Emmanuel Lévinas, in: MThZ 1 (1994), 53.

<sup>247</sup> JdS, 95.

Wie wir gesehen haben, muss der Andere aus der Totalität eines ontologisch verstandenen Seins herausgelöst sein, um mir als wirklich Anderer begegnen zu können. Die Abhängigkeit des Subjekts vom Sein wird aber nur dann unterbrochen, wenn Sagen mehr ist als Korrelation zum Gesagten. Dieses „mehr“ umschreibt Lévinas mit *„Sagen vor allem Gesagten“*<sup>248</sup>. Ausgehend von Prädikativen beschreibt Lévinas das Überschreitungspotential der Sprache:

*„Im prädikativen Aussagesatz – in der Apophansis – kann [dagegen] das Seiende sich verbal verstehen lassen als eine ‚Weise‘ des sein, (...) - als eine Modalität – dieses sein oder dieser Zeitigung.“*<sup>249</sup>

Das Verb bricht die Koinzidenz zwischen nominalisiertem Wort und einer Idealität auf und führt es in die Diachronie, ohne dadurch eine Dynamik, eine Aktivität, ein Geschehen zu bezeichnen.<sup>250</sup> Nur in der Verbalität, im Gegensatz zur Nominalität, ereignet sich ein „Erklingen“, eine „Zeitigung“. Das *sein* wird erst richtig verstehbar in der prädikativen Aussage, weil sein Wesen sich dort entfaltet. Wenn die Substanzen sich auflösen in Seinswesen, wenn Seiendes nicht mehr länger nur benennt und mit dem Logos identifiziert wird, dann ist Sprache nicht mehr nominal Gesagtes, sondern entspricht einem verbalem Sagen, in dem *„das stille Erklingen des sein zur Darstellung“*<sup>251</sup> gebracht wird. Das rein Nominale bleibt demgegenüber ein wirklichkeitsverdoppelndes Zeichensystem.

Der Kunst kommt eine wichtige Funktion auf dem Weg zum Erklingen der Dinge und deren Eigenschaften zu:

*„Die Suche nach neuen Formen, von der jede Kunst lebt, hält überall die Verben wach, die gerade dabei sind, wieder zu Substantiven zu werden. (...). Das Cello ist Cello in der Klangfülle, die in seinen Saiten und in seinem Holz schwingt, selbst wenn sie bereits in Noten zerfällt (...). Das sein des Cello (...) zeitigt sich so im Kunstwerk.“*<sup>252</sup>

Das verbal Gesagte verlangt eine Exegese, die das Erklingen resp. die Weise, in der etwas ist, unterstreicht und verdeutlicht.

---

<sup>248</sup> JdS, 107. Anstelle der für „le dire“ oder „le dit“ vorgeschlagenen Übersetzung „das Sagen“ oder „das Gesagte“ schlägt Taureck „das Äussern“ resp. „das Geäusserte“ vor. Die Unterscheidung von Sagen und Gesagtem resp. von Äussern und Geäussertem hat zur Folge, „dass es keine Chance mehr gibt, ‚Sprache‘ bloss repräsentationistisch als Abbildung von Welt oder von Bewusstseinsvorgängen zu deuten“ TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 248. Das Sagen wird von Lévinas verstanden als die Ermöglichung von Sprache, als „Verantwortung für die freien Initiativen des Anderen“ JdS, 115.

<sup>249</sup> JdS, 97.

<sup>250</sup> Vgl. JdS, 97.

<sup>251</sup> JdS, 100.

<sup>252</sup> JdS, 100f.

Lévinas macht im Zusammenhang mit der prädikativen Aussage darauf aufmerksam, dass in der Kopula *ist* eine Doppeldeutigkeit auftauche, „in der das Nomen als Verb erklingen und das Verb der Apophansis zum Nomen werden kann (...), zum Wort, das Identität bezeichnet und sanktioniert“<sup>253</sup>. Was dies für unsere Fragestellung für Konsequenzen hat, bleibt vorerst offen. Wir stellen für den Moment fest, dass dieses Sprachverständnis und seine ethische Bedeutsamkeit in „Totalität und Unendlichkeit“ noch nicht vorhanden ist.

Zusammengefasst ist das Sagen in „Jenseits des Seins“ die Bedingung von Kommunikation und wird mit eindringlichen Begriffen umschrieben: Das Sagen ist Unterwerfung, Passivität, Irreduzibilität, Entblössung, Aufrichtigkeit, Zerschneiden der Innerlichkeit, Preisgabe des Schutzes, Ablegen der Schale, Ausgesetztheit gegenüber Verletzungen, Verwundbarkeit, ein Nach-aussen-Gekehrtwerden.<sup>254</sup>

In „Totalität und Unendlichkeit“ ist Sprache das Medium der Pluralität:

„Weit davon entfernt, Universalität und Allgemeinheit vorauszusetzen (...) setzt [die Sprache, sic.] Gesprächspartner voraus, eine Pluralität. (...). Ihre Gemeinschaft (...) ist ethischer Art.“<sup>255</sup>

Die Sprache stiftet „eine auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht zurückführbare Beziehung: die Offenbarung des Anderen“<sup>256</sup>. Dürfen wir also die Initiative für echte Beziehung bei der Sprache vermuten? Oder ist es nicht vielmehr die sinnliche Erfahrung des Antlitzes, wodurch Rede eröffnet wird? „Rede [ist die, sic.] Erfahrung von etwas absolut Fremdem, reine ‚Erkenntnis‘ oder ‚Erfahrung‘, Trauma des Staunens.“<sup>257</sup> Insofern wäre es möglich, Sprache resp. Rede und die Begegnung mit dem Antlitz als Momente aufzufassen, die sich decken. Sprache wäre dann als eine Haltung des Selben gegenüber dem Anderen zu verstehen, die nicht dem Innern des Selben entspringt, sondern ihren Ursprung im Antlitz des Anderen resp. in der Unendlichkeit hat.<sup>258</sup> Aus diesen und anderen Gründen, die weiter unten noch entfaltet werden sollen, lässt sich Sprache durchaus als das Überschreiten des *ego cogito* in einem nicht-verbalen Sinn verstehen. Ich würde aber nicht soweit gehen, Sprache als nicht-materiellen Ausdruck der „Menschlichkeit des Anderen“<sup>259</sup> zu bezeichnen, sondern mit Sandherr behaupten, dass es in „Jenseits des Seins“ darum geht, die in „Totalität und

---

<sup>253</sup> JdS, 103f.

<sup>254</sup> Vgl. JdS, 118.

<sup>255</sup> TU, 99.

<sup>256</sup> TU, 99.

<sup>257</sup> TU, 100.

<sup>258</sup> Vgl. TU, 294f.

<sup>259</sup> SCHAFSTEDDE, Der Selbe (1993) 48.

Unendlichkeit“ vorkommende einseitige Privilegierung des gesprochenen Wortes aufzugeben. Damit verbunden ist auch ein gewandeltes Verständnis des Gesichts im Sinne einer transzendentalen Sprache auf materialer Basis:

„Die in *Totalité et Infini* inszenierte Durchlässigkeit, Durchsichtigkeit des Gesichts des anderen Menschen für eine unendliche Alterität, wandelt sich auf dem Weg zu *Autrement qu’être* zur unaufhebbar zweideutigen, störenden Spur.“<sup>260</sup>

Dies wird vor allem auch an der Sprache des zweiten Hauptwerks deutlich, die sich durch einen „performativ-mimetischen Charakter“<sup>261</sup> auszeichnet und einer Zerrissenheit und Unruhe Ausdruck gibt, die auf die verpflichtende Stimme des Anderen zurückzuführen ist. Nicht nur das Antlitz sondern auch die Sprache (wenn auch nicht auf absolute Weise) zeichnet sich laut Lévinas durch Nacktheit aus, insofern ihr Sein ihre Finalität überschreitet.<sup>262</sup> Das Sagen bezeugt das Unendliche, d.h. es ist Ausdruck für die Annäherung an den Anderen, ohne dabei an die Strukturen der Korrelation von Subjekt-Objekt, von Signifikant-Signifikat und von Sagen-Gesagtem gebunden zu sein. Auch hier ist es Lévinas’ Ziel, dass Verantwortung nicht einer psychologischen Haltung, einer seelischen Befindlichkeit oder einem Gedanken entspringt, sondern losgelöst ist von jeglichem Moment des Selbstvollzugs. Das Sagen kann nicht mit einer Erfahrung korrelieren, insofern echte Verantwortung für den Anderen, die bereit ist, bis zur Stellvertretung und Sühne zu gehen, sich von jeglichem Ich-Denken gelöst hat. Allein in der begriffsfreien Rede besteht für Lévinas Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Herrlichkeit.<sup>263</sup>

Was wir bis jetzt vorsichtig Akzentverschiebung genannt haben, nennt Taureck eine Sprachwende, die sich in „Jenseits des Seins“ vollziehe. Die Sprache habe in „Totalität und Unendlichkeit“ noch eine Funktion der Vermittlung bei gleichzeitiger Trennung und diene gewissermassen dem „Aufzeigen der Andersheit des anderen Menschen“<sup>264</sup>. In „Jenseits des Seins“ zeige sich die Andersheit des anderen Menschen dann nicht mehr *in* der Sprache sondern *als* Sprache.<sup>265</sup> *Bedeutung* entspricht dann dem vorsprachlichen Sprechen im Sinne eines zur Relation gewordenen Seins:

---

<sup>260</sup> SANDHERR, Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe (2000) 44.

<sup>261</sup> SANDHERR, Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe (2000) 46.

<sup>262</sup> Vgl. TU, 101f.

<sup>263</sup> Vgl. JdS, 323f. Vgl. dann auch Kaptitel 4.1!

<sup>264</sup> TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 62.

<sup>265</sup> Vgl. TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997), 63.

„Die Sprache ist nicht mehr nur (...) eine Beziehung getrennter Termini. Jetzt bin ‚ich‘ zur Bedeutung geworden. Mein Sein-für-den-anderen meint nicht, dass ich als ein autonomes Ich mich um den anderen kümmere, mich ihm zuwende, mich gar für ihn aufopfere. Es meint daher auch nicht die Erfüllung eines Gebots, wonach ich den anderen ebenso lieben soll wie mich selbst. Es meint, dass ich selber ganz zur Beziehung des Bedeuten geworden bin.“<sup>266</sup>

Jegliche Selbstrechtfertigung wird somit ausgeschlossen. Zwar liegt auch in „Totalität und Unendlichkeit“ ein „Wende“ im Zusammenhang mit Sprache vor: Es handelt sich um den Verzicht auf eine begriffliche Sphäre und damit um die Aufgabe solipsistischen Kreisens, weil dadurch die Hinwendung zu einem anderen Denken nötig wird, welches das Denken der vollkommenen Andersheit des Anderen ist. Da die Manifestation resp. die Zusage der vollkommenen Andersheit des Anderen aber noch keine Relation begründet, ist erst die „sprachbezogene Wende“ von „Jenseits des Seins“ eine radikale Umkehr. Erst hier wird mit der Subjekt-Objekt-Dichotomie gänzlich gebrochen. Das vorsprachliche Sprechen äussert sich nicht mehr in einem Verständigungsprozess getrennter Subjekte über ihr Getrenntsein, sondern als absolute Passivität: Die Initiative für meine Handlungen kommt nicht mehr aus mir sondern aus einer Uneinholbarkeit. Es scheint, dass der Übergang vom reinen Gewährwerden der Andersheit hin zum Verlust der Selbstgegenwart sprunghaft erfolgt.<sup>267</sup>

Ein weiterer Unterschied zwischen „Totalität und Unendlichkeit“ und „Jenseits des Seins“ dürfte darin liegen, dass es in Lévinas’ erstem Hauptwerk das Antlitz des Anderen ist, welches sich gegen meine Selbstsucht wehrt, während sich im zweiten Hauptwerk mein Sagen dem Anderen aussetzt und Verantwortung übernimmt.<sup>268</sup>

*„Im Sagen kommt das Subjekt dem Nächsten nahe, indem es sich aus-drückt im buchstäblichen Sinne des Wortes, hinausgetrieben wird aus jeglichem Ort, keine Bleibe mehr hat, keinen Boden betritt.“<sup>269</sup>*

---

<sup>266</sup> TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997), 66f; „Ich kann durch den Anderen geniessen und leiden nur deshalb, weil ich-für-den-Anderen-bin, weil ich Bedeutung bin – weil die Berührung der Haut immer noch die Nähe des Gesichts ist, Verantwortung, Besessenheit durch den Anderen, der-Eine-für-den-Anderen-sein: die eigentliche Entstehung der Bedeutung jenseits des Seins.“ JdS, 114. In „Totalität und Unendlichkeit“ wird *Bedeutung* noch im Sinne eines verbalen Sprachereignisses verwendet: „Die Bedeutung hängt vom Anderen ab, der die Welt sagt oder versteht; sein Sagen oder sein Verstehen thematisiert eigentlich die Welt. Die Bedeutung geht vom Verb aus. (...). Die Bedeutung des Seienden erscheint (...) aus (...) der Sprache.“ TU, 137.

<sup>267</sup> Vgl. dazu auch die Ausführungen zur Schöpfung, denn die vor-ursprüngliche Passivität des Ich und das Geschaffensein des Menschen hängen zusammen.

<sup>268</sup> Vgl. ALKOFER, Optik (1994) 67.

<sup>269</sup> JdS, 118.

Letztlich aber geht die Möglichkeit des Gewährwerdens eines Leerzeichens vom Anderen aus. Sei es in der Spur auf seinem Antlitz oder in der Spur meines Sagens - welches letztlich auch vom Anderen provoziert wird- die absolute Unverfügbarkeit des Anderen hat seinen Ursprung nie in mir.

Schafstedde zufolge findet bei Lévinas eine „ethisch verstandene Objektivierung“ statt: Sie meint, dass selbst Objektivität beanspruchende Disziplinen mit ihrem Denken und ihrer Erkenntnis nicht an der ursprünglichen „Gemeinschaftlichkeit des *Sagens*“ vorbeikommen würden, weil Objektivität nicht das Resultat subjektiver Erkenntnis sein könne, sondern auf ein Denken angewiesen sei, das sich in der Sprache entfalte, die einem Ereignis zwischen zwei Menschen entspreche. Insofern konstituiere sich die „Objektivität der Welt“ aus einer Sprachbeziehung, die das Bedeuten des Anderen immer schon enthalte. Weil es zutiefst der Überzeugung Lévinas’ entspreche, dass das Sagen vor jeder Vermittlung zunächst Öffnung sei, sei selbst der innere Dialog keine Selbsterfahrung, sondern setze ebenfalls ursprüngliche Gemeinschaft voraus. Jedes Bewusstsein, jedes Denken beginne mit der Sprache, die ein Gegenüber voraussetze.<sup>270</sup> Dieser Schlussfolgerung Schafsteddes kann ich nicht viel abgewinnen, da sie meiner Meinung nach unvollständig und darum falsch ist: Es müsste unbedingt betont werden, dass es Lévinas’ Ziel ist, im Zusammenhang mit wissenschaftlichen Disziplinen die Verantwortung für den anderen Menschen nicht untergehen zu lassen. Die Betonung eines gemeinschaftlichen Ursprungs ist noch längst kein ethischer Ausweis. Denn eine mit einem seitlichen Blick einhergehende Verwendung von Sprache ignoriert den Anspruch des Anderen und verwirkt dadurch das Sagen im Lévinas’schen Sinne, wodurch sich ein Sub-jekt erst im wahrsten Sinne des Wortes ausdrückt. Von einer ethischen Objektivität aber lässt sich nur dann sprechen, wenn Sprache zutiefst Mit-teilung ist:

*„Das Wort, das die Dinge bezeichnet, bezeugt, dass die Dinge zwischen mir und den Anderen geteilt werden. (...). Die Objektivität resultiert aus der Sprache, die den Besitz in Frage zu stellen erlaubt.“*<sup>271</sup>

Im Zusammenhang mit dem Anderen spielt für Lévinas das Weibliche eine zentrale Rolle. Vor allem in „Totalität und Unendlichkeit“ spricht er von der Frau als einem Anderen, *„dessen Anwesenheit auf diskrete Weise eine Abwesenheit ist, von der aus sich der gastfreundliche Empfang schlechthin, der das Feld der Intimität beschreibt, vollzieht“*<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> Vgl. SCHAFFSTEDDE, Der Selbe (1993) 51f. Vgl. TU 302; 252f.

<sup>271</sup> TU, 302.

<sup>272</sup> TU, 222.



Das Weibliche ist gewissermassen Voraussetzung für Sammlung und Innerlichkeit. Was er damit meint, klärt sich im Zusammenhang mit der Diskussion über die Sprache. Dort stellen wir fest, dass das Weibliche demjenigen Du entspricht, das nicht die Sprache der Unterweisung spricht und darum auch nicht die Totalität des Ichs auf diese Weise aufsprengt.<sup>273</sup> Der Grund, warum die weibliche Weigerung sich auszudrücken nicht defizitär ist, könnte einerseits an der mütterlich-empfänglichen Leiblichkeit liegen: Denn echte Pluralität, im Gegensatz zur Totalität, wird dort ermöglicht, wo es um Anerkennung eines konkreten Seienden geht und nicht um die eigene Behauptung im Sein. Das „weibliche“ Subjekt entspricht gewissermassen dem, der dem Anderen offen begegnet.<sup>274</sup> Nebst der mütterlich-empfänglichen Leiblichkeit ist auch die Begehrtheit ein zur Chiffre der Weiblichkeit gehörender Aspekt. Er trägt zum Verständnis der Transzendenz des Anderen und zur Vermeidung von Totalität bei; wie im Tod, so erlebt das Subjekt auch im Eros die Grenze seiner Möglichkeiten resp. seines Könnens. Das männliche Begehren des Subjekts und die weibliche Entzogenheit des Anderen sind konstitutiv für die erotische Beziehung: Das Subjekt hört auf, über sich selbst zu kreisen und „erleidet“ angesichts der „Schwäche“<sup>275</sup> des Weiblichen eine Transformation; der Andere resp. Fremde beraubt das Subjekt der Möglichkeit, sich etwas anzueignen und konfrontiert es mit seiner ontologischen Entzogenheit. Die parallele Struktur von Eros und Ethik wird hier ersichtlich: So wie sich Verfügbarkeit und Begehren widersprechen, so stehen sich auch das Töten und die Begegnung mit dem Antlitz des Anderen entgegen. Während bei Platon der Andere das Selbe ergänzt und mit ihm zur Einheit wird, findet der Andere bei Lévinas keinen Platz im Horizont seines Gegenübers. Dennoch bleibt die Tatsache unbestreitbar, dass im Eros eine unmittelbare Bedürfnisbefriedigung möglich wird: Die Gleichzeitigkeit von Bedürfnis und Begehren, von Begierde und Transzendenz, sowie das paradoxale Umschlagen von Liebe in Bedürfnis und von befriedigtem Bedürfnis in Begehren ist charakteristisch für das Erotische.<sup>276</sup> Wie ist dies angesichts der zuvor erwähnten Parallele zwischen der erotischen und der ethischen Beziehung zu deuten? Die ethisch gebotene Unverfügbarkeit des Anderen kann das Weibliche in der erotischen Begegnung durch das Anbieten ihrer „ultramaterialen Körperlichkeit“ zum

---

<sup>273</sup> Vgl. TU, 380.

<sup>274</sup> Vgl. SANDHERR, Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe (2000) 41; 47.

<sup>275</sup> TU, 372f.

<sup>276</sup> Vgl. TU, 371.

Schweigen bringen. Diese Möglichkeit wäre aber ohne die Voraussetzung absoluter Entzogenheit gar nicht gegeben.<sup>277</sup>

Während Sprache in „Totalität und Unendlichkeit“ die Umkehrung von Herrschaftsverhältnissen meint, liegt in „Jenseits des Seins“ ein Verständnis von Sprache vor, das sich in der Auseinandersetzung von Sagen und Gesagtem befindet und letztlich auf Verantwortung abzielt. Die sinnliche Dimension ist auch dort wesentlich: Die „Einsichtigkeit“ der Transzendenz des Subjekts soll nicht auf rationalen Bedingungen beruhen, sondern auf Nähe, die für Lévinas eine Art phänomenologisches Grundmotiv wird, auf welches er die Noesis-Noema-Struktur des Bewusstseins zurückführt:

„Vor jedem Subjekt-Objekt-Verhältnis, das sich im Gesagten ausdrückt, vor jedem Verhalten des Daseins zu seinem Sein selbst, steht die Nähe, die nicht thematisch wird und die aus sich selbst heraus bedeutsam ist. Sie wird zur Heimsuchung, die nicht mehr auf Abstand gehalten werden kann.“<sup>278</sup>

Diese Heimsuchung, die zur gewaltfreien Geiselnahme durch den Anderen wird, würde ich durchaus auch als Umkehrung von Herrschaftsverhältnissen bezeichnen. Doch kommt in „Jenseits des Seins“ eine andere Methode zum Zug als noch in „Totalität und Unendlichkeit“:

„Nicht der Weg einer Apophasis, einer Negation, ist die Methode, die sich dem Sagen nähert, sondern der Weg der Übereinstimmung der Begriffe, bis sie zerbersten.“<sup>279</sup>

Lévinas strebt eine Reduktion des Gesagten auf das Sagen an, die gewissermassen der Suche nach einer auf der leiblich materiellen Existenz eines Subjekts beruhenden Bedeutung entspricht. Diese Suche vollzieht sich deshalb in der Nähe des (zum) Nächsten.<sup>280</sup> Das „Atmen“, von welchem Lévinas zum Schluss von „Jenseits des Seins“ spricht, bringt diese Reduktions-Bemühung besonderen gut zum Ausdruck und bedeutet letztlich den Weg in die Verantwortung und Stellvertretung für den Nächsten.<sup>281</sup>

Doch wie kann Lévinas seine eigene schriftliche Arbeit rechtfertigen, die auf Gesagtes nicht verzichten kann? Schwebt die von ihm verwendete Begrifflichkeit nicht auch in der Gefahr, zur kritisierten Ontologie zu werden? Eine seiner eigenen Äusserungen erscheint mir

---

<sup>277</sup> Vgl. RAUSCHER, Josef, Die Phänomenologie des Eros bei Emmanuel Levinas, modifizierte Fassung des auf kroat. erschienenen Aufsatzes „Fenomenologija Erotičnosti kod Emmanuela Levinasa“, in: *Filozofska Istrazivanja* 93 (2004) 515-531. Online im Internet: <http://www.josef-rauscher.de/levinas.htm> [Stand: 17.03.2010].

<sup>278</sup> LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 221.

<sup>279</sup> LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 223.

<sup>280</sup> Vgl. LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 223; 226.

<sup>281</sup> Vgl. JdS, 387.

aufschlussreich, weil sie diese Bedenken auszuräumen und das schriftlich geronnene Denken richtig einzuordnen vermag:

*„Indem das Gesagte Einspruch erhebt gegen die Abdankung des Sagens, die gleichwohl durch dieses Gesagte selbst bewirkt wird, erhält es die Diachronie aufrecht, in welcher mit angehaltenem Atem der Geist das Echo des anders vernimmt.“*<sup>282</sup>

Lévinas verweist auf die Spur des Sagens, die das Gesagte noch in sich trägt und auf die es zurückzugehen heisst. Es geht um eine sog. „Reduktion“ des Gesagten auf die Bedeutung des Sagens, ohne dabei zu vergessen, dass *„das Subjektive und sein Gutes [lassen] sich nicht von der Ontologie her verstehen [lassen, sic.]“*<sup>283</sup>. Bedeutung geht aus Subjektivität hervor und beschreibt das Subjekt gewissermassen als Sich: Der Horizont des Anderen wird für mich nicht zum Feld von Definitionen, sondern zur Öffnung, die mich in relevanter Weise mit ihm verbindet und mein Selbst zum Sich werden lässt.<sup>284</sup>

## **2.6 Die Konsequenz der Begegnung: Verantwortung, Stellvertretung, Unfreiheit**

Die Gegenwart des Anderen ist nicht unbedeutend für mich, sondern richtet sich wie die Sprache an ihr Gegenüber und entfaltet sich.<sup>285</sup> Dieses Nach-aussen-Gehen lässt sich mit Transzendenz übersetzen. Sie ist es, welche die Verantwortung eines Seienden für ein anderes Seiendes begründet.<sup>286</sup> Verantwortung, aufscheinend in der Gegenwart des Anderen und in der Sprache, ist früher als das verstandesmässige Gewahrwerden von Sein und kommt daher der Phänomenologie im traditionellen Sinn zuvor. Lévinas spricht diesbezüglich gar von einer Verantwortung wider den eigenen Willen und meint damit wohl die Tatsache, dass die Initiative meiner Verantwortung beim Anderen liegt, sprich aus einer anderen Gegenwart herrührt. Dies ist der Grund, warum Verantwortung nicht verrechen- und totalisierbar, sondern grenzenlos ist: So wie der Andere unverrechenbar ist, so ist es auch mit meiner Verantwortung für ihn.<sup>287</sup> Daraus könnte gefolgert werden, dass selbst der Gewissensentscheid eines Subjekts bei Lévinas einen negativen Anstrich bekommen müsste, weil er gewissermassen der Situation einer Selbstkoinzidenz entspricht.<sup>288</sup>

---

<sup>282</sup> JdS, 108.

<sup>283</sup> JdS, 110; Vgl. auch JdS, 109.

<sup>284</sup> Vgl. JdS, 129.

<sup>285</sup> Vgl. TU, 430.

<sup>286</sup> Vgl. TU, 288.

<sup>287</sup> Vgl. JdS, 40.

<sup>288</sup> Insofern Identität gleichzusetzen ist mit einer Art Selbstübereinstimmung, versteht Lévinas unter der sog. Nicht-Identität, die sich von der Diachronie her erklärt, die Unmöglichkeit der zeitlichen Übereinstimmung eines Subjekts mit sich selbst. Vgl. JdS, 136; Vgl. SpA, 225.

Lévinas' zufolge gibt es Verantwortung auf Grund von Erwählung.<sup>289</sup> Diese Erwählung nennt er auch vorursprüngliche Passivität, die nicht auf die Wirkung einer Kausalbeziehung bezogen ist. Dadurch soll verdeutlicht werden, dass Verantwortung nicht erst mit dem Bewusstsein beginnt, dort eintreten zu müssen, wo ich Ursache einer Handlung oder Unterlassung geworden bin, sondern dass sie zustande kommt

*„in jener vor-ursprünglichen Einwirkung des Guten auf den Einen, Einwirkung, die stets älter ist als jede Gegenwart, als jeder Beginn“<sup>290</sup>. Verantwortung heisst deshalb auch „anarchisches Mich-Angehen, das sich in mich eingeschlichen hat ,wie ein Dieb‘, durch das gespannte Netz des Bewusstseins hindurch, Trauma, das mich absolut überrascht hat“<sup>291</sup>.*

Sie entspricht einer Inspiration, die aus einer uneinholbaren Vergangenheit herkommt und darum nicht aktiv ergriffen werden kann, sondern passiv erlitten werden muss.<sup>292</sup> Verantwortung ist zudem immer persönlich, gewissermassen eine *„Vorladung zur Identität“*<sup>293</sup>. Ich kann mich dafür nicht ersetzen lassen, ohne schuldig zu werden. Dem Anderen gegenüber befinde mich in einer Nicht-Indifferenz im Sinne einer Unterschiedenheit und Nichtgleichgültigkeit. An ihm geschieht meine Subjekt-Werdung, welche wiederum jeder Freiheit resp. Unfreiheit vorausgeht: Meine Einzigartigkeit liegt in der Wahrnehmung meiner Verantwortung für den Anderen begründet, indem ich mich diesem unterwerfe.<sup>294</sup> Diesbezüglich muss jedoch folgende Differenzierung beachtet werden: Während in „Totalität und Unendlichkeit“ noch von der *„Unfreiheit der Verantwortung“*<sup>295</sup> die Rede ist, wird Verantwortung in „Jenseits des Seins“ als „endliche Freiheit“ verstanden. Obwohl letztere Formulierung zunächst widersprüchlich erscheint, handelt es sich dabei in Tat und Wahrheit um die Reinform von Freiheit: Nicht die Willensfreiheit wird aufgehoben, sondern von ihrer Willkür befreit.<sup>296</sup>

„Durch die Verantwortung für den Anderen erhält meine Freiheit erst eine Orientierung, nicht im Sinne eines Vertrages zwischen zwei Freiheiten, die sich gegenseitig durch die Vernunft begrenzen, sondern von der Verantwortung für den Anderen her rechtfertigt sich meine Freiheit. Der ethische Widerstand des Anderen, sein Bedeuten als

---

<sup>289</sup> Vgl. JdS, 136.

<sup>290</sup> JdS, 136.

<sup>291</sup> JdS, 325f.

<sup>292</sup> Vgl. JdS, 326.

<sup>293</sup> JdS, 311.

<sup>294</sup> Vgl. JdS, 274; 304.

<sup>295</sup> TU, 396.

<sup>296</sup> Vgl. JdS, 275f.

nacktes Antlitz, hat einen positiven Sinn; er verletzt nicht meine Freiheit im Sinne eines Hindernisses, sondern (...) setzt sie ein (...). Das Faktum der Freiheit darf man nach Levinas nicht als Ausgangspunkt für die Bestimmung des Menschen betrachten.“<sup>297</sup>

Die Verantwortung kann als ein Sich-vom-Sein-Lösen beschrieben werden, indem der Andere den eigenen Interessen vorgezogen und das Jetzt geduldig für die Proexistenz freigehalten wird.<sup>298</sup> Wahrhaftige Subjektivität verdankt sich nicht der selbstgewählten Selbstverwirklichung, sondern der vom Anderen geforderten Zurückstellung meiner Eigeninteressen. Im Sagen eröffnet sich ein Raum, in welchem Begegnung und Vorladung stattfinden. In diesem Sinne entspricht dieses Sagen gleichsam dieser passivsten Passivität, die mit Geduld und Schmerz verbunden ist: Sich auf den Anderen einzulassen heisst Abschiednehmen von dem Drehen um sich selber und dabei der eigenen Schuldhaftigkeit gewahr zu werden. Darum bedeutet fortschreitende Subjektwerdung im Sinne der Verantwortungsübernahme auch ein Anwachsen der Schuld.<sup>299</sup> Diese Radikalität nimmt auf den ersten Blick durchaus absurde Züge an:

*„Durch das Sagen bedeutet das Leiden in Gestalt eines Gebens, selbst wenn das Subjekt um den Preis der Bedeutung Gefahr liefe, sinnlos zu leiden. (...). Ohne diesen Wahnsinn an den äussersten Grenzen der Vernunft nähme der eine sich selbst wieder in den Griff und begänne so im Innersten seines Leidens erneut zu sein.“*<sup>300</sup>

Lévinas geht es dabei aber nicht um eine Seinsverneinung, sondern darum, das Leben des Anderen nicht durch das Festklammern am eigenen Sein zu gefährden. Ein anderes Leben ist möglich, eine andere Qualität von Sein gelingt dann, wenn ich für den Anderen lebe, ohne mich darin widerspiegeln zu wollen.<sup>301</sup> Die Rede vom scheinbar sinnlosen Leiden und von der Bereitschaft, bis an die äussersten Grenzen der Vernunft zu gehen, erinnert an den ersten Korintherbrief, in welchem das Wort des Kreuzes als Torheit bezeichnet wird: Sind die „Toren“ nicht diejenigen, welche Stellvertretung rational begreifen wollen?<sup>302</sup>

---

<sup>297</sup> SCHAFFSTEDDE, Der Selbe (1993) 63.

<sup>298</sup> Vgl. JdS, 122.

<sup>299</sup> „Der Schmerz ist reines Defizit, ein Anwachsen der Schuld in einem Subjekt, das nicht wieder zu sich kommt (...). Die Subjektivität des Subjekts ist gerade dieses Nicht-wieder-zu-sich-Kommen, ein Anwachsen der Schuld über das Sollen hinaus.“ JdS, 132. Der Schmerz unterbricht die Einsamkeit des Genusses und reisst mich auf diese Weise von mir selbst weg. Auch das Geben reisst mich erst von mir selbst weg, wenn es mir etwas Substanzielles entreisst. Vgl. JdS, 134.

<sup>300</sup> JdS, 121f.

<sup>301</sup> Vgl. JdS, 122.

<sup>302</sup> Vgl. 1Kor 1,18.

Dass Verantwortung auch die Dimension radikalster Leiblichkeit umfasst, macht sich auch auf der sprachlichen Ebene bemerkbar:

„In Form der ‚Steigerung der Sprache‘, als philosophische Methode von Levinas eingesetzt (...), wird Verantwortung in *Jenseits des Seins* als Besessenheit und Ausgesetztheit beschrieben.“<sup>303</sup>

Krause nennt die Leiblichkeit „erste Anzeige des Ethischen“<sup>304</sup>, nicht zuletzt deshalb, weil der Leib mit der ethischen Subjektwerdung eher verbunden ist als mit der Entwicklung des (Selbst-)Bewusstseins.

Dass es ethisch unmöglich ist zu töten, hat damit zu tun, dass ich der Erwählung ethisch niemals entgehen kann, weil diese ohne Anfang und daher uneinholbar ist. Ich kann ihr lediglich durch Isolation und Verweigerung der Sub-jekt-Werdung entkommen.<sup>305</sup> Taureck spricht von einem

„Novum, dass an die Stelle eines moralischen Sollens ein Können tritt. ‚Du sollst nicht töten!‘ erscheint bei Lévinas als ein ‚Du kannst gar nicht töten!‘, denn deine Macht endet an der im Gesicht des anderen sprechenden absoluten Andersheit des anderen Menschen“<sup>306</sup>.

Dies dürfte auch der Grund für den Umstand sein, dass im Zusammenhang des Nicht-Töten-Könnens der Ausdruck „Heiligkeit“ auftaucht: Das Antlitz des Anderen ist heil bzw. unverletzlich aufgrund seines absoluten Andreseins.<sup>307</sup> Trotzdem stellt uns dieses Nicht-Können vor die Frage, was es genau bedeutet: Handelt es sich dabei nicht um eine Redundanz<sup>308</sup>? Oder führt es nicht allenfalls zu einem naturalistischen Fehlschluss? Alkofer meint dazu:

„Das andere Antlitz des Anderen ist so anders, dass es, jenseits des Leib-seins, gar nicht vergewaltigt werden kann. (...) Das sprechende Antlitz des Anderen spricht, bevor ein Wort fällt.“<sup>309</sup>

---

<sup>303</sup> KRAUSE, Walter Hubertus, *Das Ethische, Verantwortung und die Kategorie der Beziehung bei Levinas*, Würzburg 2009, 53.

<sup>304</sup> KRAUSE, *Das Ethische* (2009) 53.

<sup>305</sup> Vgl. JdS 289.

<sup>306</sup> TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 103.

<sup>307</sup> Vgl. TU, 279.

<sup>308</sup> „Gott gebietet immer nur das, was vorhandene Moralen bereits enthalten.“ TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 100.

<sup>309</sup> ALKOFRER, *Optik* (1994) 64.

Dieser Einwand deutet m. E. auf die andere Bedeutungsebene hin, auf der sich die Lévinas'sche Ethik gegenüber Sollensethiken befindet: Das Nicht-Töten-Können entspricht keinem naturalistischen Fehlschluss, weil es Lévinas gar nicht um die Begründung von Imperativen geht, sondern um die an-archische Verankerung der Disponiertheit für den Anderen:

„Erst die Stellvertretung ermöglicht dem Subjekt, sich von der ‚Ankettung an sich selbst‘ zu befreien (...). Durch die Stellvertretung wird die Einzigkeit des Ich manifestiert und dieses Ich ist ‚Geisel des Anderen‘<sup>310</sup>.“<sup>311</sup>

Das Wort „Stellvertretung“ bezeichnet Alkofer als den Nukleus von „Jenseits des Seins“, der sich als Geisel, Stellvertreter, Bürge und Büsser für den Anderen zum Ausdruck bringt.<sup>312</sup>

In letzter Konsequenz bedeutet Stellvertretung nicht beliebig mögliches „remplacement“, sondern eine Beziehung im Sinne einer „*nicht vernarbende[n, sic.] Wunde des Sich im Ich*“<sup>313</sup> und eines „*sich-nicht-entziehen-können*‘ *angesichts der [masslosen, sic.] Vorladung, die auf keinerlei Allgemeinheit abzielt*“<sup>314</sup>. Indem ich mich durch Schmerz, Leid und Tod des Anderen affizieren lasse, beginne ich *für* den Anderen zu leben und meine eigentliche Identität zu gewinnen, die nicht im Selbstbesitz besteht, sondern im Je-schon-in-den-Blick-des-Anderen-geraten-Seins resp. im Sich-selbst-ursprünglich-Nichtbesitzen.<sup>315</sup>

Wie bereits festgestellt, versteht Lévinas den Tod als das Verhältnis zu einer Anderheit, welche die Totalität aufbricht. Dieses Verständnis greift Schafstedde auf, wenn sie sagt: „Aufgrund der Verflochtenheit von Ethik und Sterblichkeit bedeutet das Ausgesetztsein des Anderen zugleich Verantwortung für den Anderen.“<sup>316</sup> Die Sterblichkeit des Anderen kommt zum Ausdruck in seiner Nacktheit und Verwundbarkeit und dem gleichzeitigen Widerstand gegen den Tod, der ebenfalls in der Nacktheit und Verwundbarkeit aufleuchtet und als Antlitz in Bezug zum anderen Menschen tritt. Der Tod ist „die erkenntnistheoretische Klippe der Freiheit als einem letzten Begriff, weil er sich eben nicht auf jenen Begriff der Freiheit bringen lässt“<sup>317</sup>.

---

<sup>310</sup> JdS, 276.

<sup>311</sup> KRAUSE, Das Ethische (2009) 55.

<sup>312</sup> Vgl. ALKOFE, Optik (1994) 70.

<sup>313</sup> JdS, 280

<sup>314</sup> JdS 282; Vgl. auch JdS, 136; 318.

<sup>315</sup> Vgl. ALKOFE, Optik (1994) 69; 72.

<sup>316</sup> SCHAFFSTEDDE, Der Selbe (1993) 62.

<sup>317</sup> LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 152.



### 3 Gott

Im Vorwort zur deutschen Übersetzung von „Totalität und Unendlichkeit“ bezeichnet Lévinas die Phänomenologie des Antlitzes als „*notwendiger Rückgang zu Gott*“<sup>318</sup>. Diese Notwendigkeit formuliert er auf Grund des Ausserhalb-von-Gott-Lebens, auf Grund der Selbstsucht.<sup>319</sup> Wenn wir darum die Bedeutung des Antlitzes näher untersuchen wollen, ist es unerlässlich zu klären, was oder wen Lévinas mit Gott meint.

Die sozialen Beziehungen, welche nicht einer Totalität verfallen, sondern Gerechtigkeit bezeugen, sind Tore zur Dimension des Göttlichen.<sup>320</sup>

*„Die ‚Vision‘ Gottes ist hier eins mit diesem Werk der Gerechtigkeit. (...). Eine ‚Erkenntnis‘ Gottes, die getrennt wäre von der Beziehung mit den Menschen, kann es nicht geben. Der Andere ist der eigentliche Ort der metaphysischen Wahrheit und für meine Beziehung zu Gott unerlässlich. Er spielt keineswegs die Rolle des Vermittlers. Der Andere ist nicht die Inkarnation Gottes; vielmehr ist er durch sein Antlitz, in dem er körperlos ist, die Manifestation der Höhe, in der sich Gott offenbart. Unsere Beziehungen mit den Menschen (...) allein sind es, die den theologischen Begriffen die Bedeutung verschaffen, die sie haben.“*<sup>321</sup>

Bedeutet dies, dass der andere Mensch Gott ist? Welches ist der Unterschied zwischen dem Sub-jekt gewordenen Menschen und Gott?<sup>322</sup> Bezieht sich vielleicht die Redeweise vom Andren auf eine Transzendenz, die Gott und dem Menschen gemeinsam ist? Meines Erachtens müssen wir das Antlitz als ein Feld verstehen, auf dem wir Gott begegnen können, weil sich darin ein Ursprung zeigt, der sich uns seit jeher entzieht und insofern auf den Schöpfer verweist.<sup>323</sup> Das Antlitzlose aber ist das Unpersönliche, das Nichtige, das den Menschen zum egoistischen Dasein antreibt:

*„In der Endlichkeit (...) erkennen wir die Endlichkeit des Menschen vor den Elementen, die Endlichkeit des Menschen, der vom Es gibt erfasst ist, jeden Augenblick*

---

<sup>318</sup> TU, 11.

<sup>319</sup> Vgl. TU, 76.

<sup>320</sup> Vgl. TU, 106f.

<sup>321</sup> TU, 108.

<sup>322</sup> Vgl. die Aussage in TU, 306: „Gott, das ist der Andere.“ Auf eine Unterscheidung zwischen dem *anderen* und dem *Anderen* will ich es nicht ankommen lassen, da Lévinas sich dazu nicht äussert und m. E. dadurch Vermutungen bewusst Raum lässt.

<sup>323</sup> „Im Antlitz drückt der Andere seine Hoheit aus, die Dimension der Erhabenheit und der Göttlichkeit, aus der er herabsteigt.“ TU, 383.

*durchdrungen von Göttern ohne Antlitz, gegen die er die Arbeit aufbietet, um die Sicherheit zu gewinnen, in der das ‚Andere‘ der Elemente sich als das Selbe erweist.“<sup>324</sup>*

Der heidnische Mensch verwehrt sich jeglicher Transzendenz, indem er, anstatt zu sprechen, stumm und asozial bleibt und der egoistischen Hingabe an die Elemente frönt.<sup>325</sup> Der Atheismus hingegen kennzeichnet „den Bruch mit der Teilhabe und als Folge davon die Möglichkeit, eine Rechtfertigung für sich zu suchen“<sup>326</sup>. Die Konsequenz davon ist die Abhängigkeit von einer Exteriorität, die gerade in der Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht aufleuchtet und dabei das Subjekt nicht untergehen lässt. Das „Gottesurteil“ entspricht m. E. dieser Situation: Es stützt sich nicht auf universale Prinzipien, sondern richtet sich persönlich an die Einzigkeit des Seienden. Subjektivität geht einem Urteil dann voraus, wenn es sich um ein Urteil der Geschichte, um ein Urteil über das Sichtbare handelt und darum vom Subjekt abgelehnt werden kann. Eignet sich das Urteil hingegen als eine vom Antlitz des Anderen herkommende Kränkung, setzt das Urteil erst die Einzigartigkeit eines Seienden, spricht seine Subjektivität, ein.<sup>327</sup>

In „Jenseits des Seins“ gibt es für Gott unterschiedliche Benennungen, welche in den folgenden Unterkapiteln näher erläutert werden sollen. Das Jenseits des Seins trägt den Namen Gott: Das Individuum steht vor der Individualität. Der konkrete Mensch gilt und nicht die Menschlichkeit. Wir wollen von Gott und nicht von einer Gottheit resp. Göttlichkeit sprechen. Denn von Gott als dem Schöpfer, dem Offenbarer, dem Gehorsam und Anbetung Einfordernden zu reden, verhindert die Zufluchtsname zu einem Begriff und beugt vor, Gott auf eine Wirksamkeit zu beschränken, die von jeglicher persönlichen Begegnung getrennt wäre.<sup>328</sup> Dass sich das Jenseits-des-Seins resp. der Name Gottes nicht als Thema aussagen lässt, hängt damit zusammen, dass das Jenseits sich als Unendliches vollzieht – in der äussersten Nähe des Nächsten. Der Name Gottes bedeutet den Dienst am anderen Menschen, der auf jegliche Identifizierung und Thematisierung verzichtet. Die Unmöglichkeit, dem Auftrag zum Dienst am Menschen auszuweichen, liegt an dem Sich resp. an der Andersheit

---

<sup>324</sup> TU, 282.

<sup>325</sup> „Götter ohne Antlitz, unpersönliche Götter, mit denen man nicht spricht, bezeichnen das Nichts, das bei aller Vertrautheit mit dem Element an den Egoismus des Genusses grenzt. (...). Das getrennte Seiende muss die Gefahr des Heidentums eingehen (...) bis zu dem Augenblick, da der Tod dieser Götter das getrennte Seiende zum Atheismus und zur wahren Transzendenz zurückführt.“ TU, 202.

<sup>326</sup> TU, 123.

<sup>327</sup> „Die Steigerung der Singularität im Urteil ereignet sich gerade in der unendlichen Verantwortung des Willens, die vom Urteil hervorgerufen wird. Das Urteil ergeht gegen mich in der Masse, in dem es mich nötigt zu antworten. Die Wahrheit geschieht in der Antwort auf diese Nötigung. Die Nötigung steigert die Singularität gerade deswegen, weil sie sich an eine unendliche Verantwortung wendet.“ TU, 359f.

<sup>328</sup> Vgl. JdS, 128, Anm. 38; Vgl. JdS, 218, Anm. 36.

im Selben. Lévinas nennt es auch Inspiriertheit oder „*das Abenteuer des Jonas*“<sup>329</sup>, der Gottes Auftrag nicht entkommt. An dieser Passivität wird deutlich, dass das Antlitz des Anderen und der Auftrag Gottes nicht voneinander zu trennen sind und beide zur Subjektwerdung führen.<sup>330</sup> Die Verhältnisbestimmung des Gesichts zu Gott umschreibt Lévinas folgendermassen:

*„Das Gesicht fungiert (...) nicht als Zeichen für einen verborgenen Gott, der mir den Nächsten aufnötigen würde. Als Spur seiner selbst, als Spur in der Spur eines Verlassenen, ohne dass jemals die Zweideutigkeit sich auflöst, nimmt es das Subjekt in Beschlag, ohne in eine Korrelation mit ihm einzugehen, ohne mir in einem Bewusstsein gleichzuwerden – indem es mir, bevor es erscheint, gebietet, nach dem von der Herrlichkeit bestimmten Anwachsen der Verpflichtung. (...) Die Annäherung (...) ist die Verunendlichung oder die Herrlichkeit des Unendlichen. Das Gesicht als Spur – als Spur seiner selbst, Spur, die aus der Spur vertrieben ist – bedeutet nicht ein unbestimmtes Phänomen. (...). In der Annäherung an das Gesicht wird das Fleisch Wort, die Liebkosung – Sagen.“*<sup>331</sup>

Taureck setzt Gott bewusst zwischen Anführungs- und Schlusszeichen, da er der Ansicht ist, dieser stehe in Lévinas' Philosophie für einen moralischen Imperativ, der sich in Form eines Sprachgeschehens ereigne.<sup>332</sup>

„Die als ‚Gottheit‘ angesprochene Andersheit ist in jedem Akt des Sprechens einer Person zu einer anderen Person als die anders bleibende Andersheit der Personen anwesend.“<sup>333</sup>

Die bei Lévinas zu findende Formulierung „se nomme Dieu“ versteht Taureck als Beweis dafür, dass „Gott“ nur noch eine Bezeichnung für die verpflichtende Instanz sei.<sup>334</sup> Etwas vorsichtiger äussert sich Alkofer, wenn er sagt, dass *Gott in das Denken einfalle* „durch, hinter und mit dem Anderen, ohne den das Ich keinen Zugang, keine Relation zum göttlichen Anderen“<sup>335</sup> bekomme. Gott sei dort, wo nur Spuren der Abwesenheit festzustellen seien.<sup>336</sup> Faber kritisiert an Lévinas, dass dieser letztlich jede Gottessprache verunmögliche infolge der

---

<sup>329</sup> JdS, 285f.

<sup>330</sup> Vgl. JdS, 341.

<sup>331</sup> JdS, 210f.

<sup>332</sup> „Gott“ wird nicht als etwas beschrieben, das auf eine bestimmte Weise existiert, sondern als etwas, das als Imperativ ‚Du sollst...‘, ‚Alle Menschen sollen...‘ präsent ist.“ TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 21.

<sup>333</sup> TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 25.

<sup>334</sup> Vgl. TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 32.

<sup>335</sup> ALKOFER, Optik (1994) 48, Anm. 54.

<sup>336</sup> Vgl. ALKOFER, Optik (1994) 84; Vgl. TU, 121.

Aufrechterhaltung reiner Transzendenz. Er schlägt deshalb vor, nicht von der Existenz Gottes zu sprechen, sondern von dessen Expressivität, durch die er „insistiere“ und sich dabei selbst überschreite.<sup>337</sup> Dieser Vorschlag darf m. E. aber nicht auf dem Missverständnis beruhen, Lévinas gehe es um eine negative Theologie. Ob Lévinas Gott letztlich als Bewegung denkt oder als Substanz ablehnt, erscheint mir unwesentlich, solange eine begriffliche Präzisierung dessen fehlt, was wir als Bewegung oder Substanz bezeichnen. Wichtig ist, die ethische Zielsetzung Lévinas' nicht aus den Augen zu verlieren. Denn allein dazu äussert er sich. Sein Anliegen ist - theologisch gesprochen - das Reich Gottes und nicht eine Philosophie der Gottesbeweise, die auf der Übereinstimmung von Begriffen basiert. Echte Gemeinschaftlichkeit, echte Beziehung kennt weder Gleichheit, Gemeinsamkeit noch Symmetrie, sondern beruht auf Pluralität.

Ist der Vorwurf gerechtfertigt, Lévinas' Stellvertretungs-Gedanke führe in die Dilemma-Situation<sup>338</sup>, entweder das Antlitz zur Maske werden zu lassen oder Gott einzig als Gebot zu denken, weil Gottes *Mit* ausgeschlossen sei?<sup>339</sup> Ich bin der Meinung, dass Lévinas jegliche Statik vermeiden will. Weder etwas Maskenhaftes noch das blinde Befolgen von Geboten kann deshalb Ziel seiner denkerischen Bemühungen sein. Die Ausführungen zur *creatio ex nihilo*, die den Gedanken des Rückzugs Gottes miteinschliesst, werden verdeutlichen, dass die Schöpfung letztlich zu einer unabtretbaren Verantwortung des Subjekts führt, die frei von Nachahmung und Bewertung ist.

### 3.1 Illeität

Illeität ist ein von Lévinas kreierte Wort, das sich übersetzen lässt mit „Erheit“ oder „Jenigkeit“. Es drückt den „*Umweg vom Gesicht her*“<sup>340</sup> aus, die verbindungslose Betroffenheit gegenüber dem Nächsten und die unausweichliche<sup>341</sup> Zuordnung des Selben

---

<sup>337</sup> Vgl. FABER, Roland, „Insistenz“. Zum „Nicht-Sein“ Gottes bei Levinas, Deleuze und Whitehead, in: *Labyrinth* 2, 2000. Online im Internet: <http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/faber.html>, [Stand 27.04.2010].

<sup>338</sup> Dieses Dilemma finden wir wieder bei dem von J.-L. Marion phänomenologisch untersuchten Idol: Ein Bild ist dann Idol, wenn es lediglich als Nachahmung (Maske) eines intelligiblen Vorbildes verstanden wird und diesem darum nachsteht, wie in der Metaphysik Platons. Aber auch dort, wo das Bild Rechenschaft über die Inexistenz eines Vorbildes abgibt, unterwirft sich das Bild; anstatt eines Vorbildes ist es nun der Betrachter, von dem der Wert des Bildes abhängt. Ob als Anpassung an ein äusseres Vorbild oder als Anpassung an die Fassungskraft eines Betrachters – das Bild bleibt Idol, solange es in der mimetischen Logik verhaftet bleibt. Vgl. MARION, Jean-Luc, Der Prototyp des Bildes, in: Stock, Alex (Hg.), *Wozu Bilder im Christentum?* Beiträge zur theologischen Kunsttheorie (PiLi 6), St. Ottilien 1990, 126-130.

<sup>339</sup> Vgl. SPLETT, Gotteserfahrung (1994) 61. Vgl. SF, 141.

<sup>340</sup> JdS, 45.

<sup>341</sup> „Die Exteriorität der *Illeität*, die der Enthüllung und der Manifestation widersteht, ist ein Seinmüssen im Angesicht des Anderen, in dem sich jedoch nicht ein *Sollen* (...) ankündigt, sondern die Herrlichkeit.“ JdS, 212, Anm. 35.

zum Anderen.<sup>342</sup> Illeität bezeichnet gewissermaßen des Unendlichen Losgelöstheit vom Gesicht bei gleichzeitigem Zurücklassen seiner Spur auf demselben. Der Umstand, dass das Unendliche in die sprachliche Gestalt der Illeität gefasst wird, muss als Weise des Ringens um Ausdruck verstanden werden. Einem unbeteiligten, einem im Rückzug begriffenen oder schielenden Blick zeigt sich die Illeität nicht. Vielmehr steht sie für die „*Nicht-Phänomenalität des Befehls, der mich jenseits der Vorstellung trifft*“<sup>343</sup>. Die Illeität ist dabei nicht gleichzusetzen mit dem Dritten, „*der das ‚face à face‘ bei der Aufnahme des anderen Menschen unterbricht – die Nähe oder die Annäherung an den Nächsten unterbricht*“<sup>344</sup>. Faber nennt die Illeität „prä-ontologische und prä-ethische Alterität Gottes“<sup>345</sup>, während Taureck sie umschreibt als „jene Gottheit, die mich von Anfang an verpflichtet“<sup>346</sup> und als Aktivität nicht fassbar ist. Wenn Taureck formuliert, dass das Pronomen der dritten Person nicht mehr für eine Absolutheit, sondern vielmehr für einen Vorgang steht, dann trifft sich diese Vorstellung mit der „Expressivität Gottes“. Dass damit Gott als Schöpfer und Richter der Welt grundsätzlich abgeschafft ist, muss m. E. daraus nicht folgen.<sup>347</sup> Die Frage nach dem Woher dieses Vorgangs, nach der Motivation dieser Expressivität muss allerdings geklärt werden. Dass Gott jenseits des Seins, jenseits der Gegenwart ist, für den Menschen unverfügbar und unbegreifbar, dies scheint mir hier der wesentliche Punkt zu sein. Die selbstmächtige Intentionalität des Subjekts, die sich darin zeigt, dass von der Gegenwart Gottes resp. seiner zeitlichen Erscheinung geredet wird, ist der Grund, warum Lévinas auch den Erfahrungsbegriff ablehnt: Gott geht den Menschen vor allem Bewusstsein an und ordnet ihn dem anderen Menschen zu in der Verantwortung für ihn: „*Das Paradox solcher Verantwortung besteht darin, dass ich verpflichtet bin, ohne dass diese Verpflichtung in mir begonnen hätte.*“<sup>348</sup> Diese paradoxe Unumkehrbarkeit ist in der Jenigkeit begründet, die sich an der material-leiblichen Existenz resp. an deren Zeitlichkeit bemerkbar macht, ohne ganz gegenwärtig zu werden. Die Unendlichkeit geht nicht in der Zeit auf, bleibt aber auch nicht gänzlich abwesend von ihr. Lotz hat dafür den Ausdruck des „Zeit-habens füreinander“<sup>349</sup> gefunden, was die Intention Lévinas meiner Vermutung nach stimmig wiedergeben dürfte.

---

<sup>342</sup> Vgl. JdS, 46.

<sup>343</sup> JdS, 329; Vgl. JdS, 258, Anm. 19; Vgl. JdS, 47; Vgl. JdS, 323.

<sup>344</sup> JdS, 328.

<sup>345</sup> FABER, „Insistenz“ (2000) <http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/faber.html>.

<sup>346</sup> TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 76.

<sup>347</sup> Vgl. TAURECK, Emmanuel Lévinas (1997) 76.

<sup>348</sup> JdS, 46.

<sup>349</sup> LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 217.

### 3.2 Die Spur

Die Spur steht für das Unendliche, welches nicht in der Gegenwart eingefangen werden kann. Denn so wie die Spur nur eine Spur ist, insofern sie von einem Vorübergegangenen zeugt, spricht von etwas, das einstmals da war, unserem Zugriff aber entwischt ist, so wird auch die Unendlichkeit gerade wegen ihrer Abwesenheit festgestellt. Die bei Lévinas auftauchende Rede vom „Tod Gottes“ deutet wohl auf Gottes Jenseitigkeit bezüglich allen Seins hin und vermeidet dadurch, von einem Nicht-Sein zu sprechen, das letztlich als Opposition vom Seins-Begriff ableitbar wäre und folglich die völlige Andersheit preisgeben würde. Zudem lässt sich beobachten, dass Lévinas in „Jenseits des Seins“ nicht mehr von *der Idee* des Unendlichen spricht, sondern von *dem* Unendlichen, womit die Konkretheit der Masslosigkeit in der Annäherung an den Nächsten und in der unbedingten Vorladung des Subjekts verdeutlicht werden soll.<sup>350</sup> Das Unendliche drückt sich also als „Verunendlichung des Unendlichen“ aus, der gleichzeitigen Vernehmbarkeit von Diesseits und Jenseits.<sup>351</sup> Als berufenes befindet sich das Subjekt in unendlichem Wachstum und ist darum lebendes Unendliches.<sup>352</sup> Insofern es seine Verantwortung wahrnimmt und nicht vor dem Anderen flieht, indem es in seiner Selbstbezogenheit Schutz sucht, gilt es als verherrlicht. Das vor dem Anderen fliehende Selbst vergleicht Lévinas hingegen mit dem sich hinter den Paradieses-Büschen versteckenden Adam. Dem Lévinas'schen Subjekt, dem Menschen, der sich dem anderen Menschen unterwirft, weil er seit jeher in die Fremde gerufen ist, kommt anarchische Identität und insofern Herrlichkeit zu.<sup>353</sup> Die Eigenschaften der Herrlichkeit und Unendlichkeit sind diejenigen des Subjekts, kommen ihm aber nicht aus sich selbst zu, sondern aus dem anderen Menschen. Ob es diese Tatsache ist, die gemeint ist, wenn Lévinas von Gott spricht?

Wichtig scheint mir, dass die Spur resp. das Unendliche nicht zum Prinzip verkommen darf, aus dem die Verantwortung der Anderen abgeleitet wird. Die Geiselschaft, die Stellvertretung, die unendliche Passivität als Erleiden – sie decken die Spur als Illeität auf: Dieses Aufdecken ist nicht als Vergegenwärtigung oder Sichtbarmachung zu verstehen, sondern als persönliche Antwort auf die Begegnung mit einem Gesicht, das als Offenbarungsfeld den konkret Seienden als Träger einer Verantwortung auszeichnet. Nur so wird m. E. verständlich, was Lévinas mit der Illeität meint, mit dem „Er“, der, „selbst Pro-

---

<sup>350</sup> Vgl. JdS, 44.

<sup>351</sup> Vgl. JdS, 210; 306f.

<sup>352</sup> Vgl. JdS, 312.

<sup>353</sup> Vgl. JdS, 316f.

*nomen, allem, was einen Namen trägt, sein Siegel einprägt*<sup>354</sup>. Das Gesicht darf nicht zu einem Zeichen werden, das völlig von sich weg auf etwas anderes verweist. Der Siegelcharakter der Illeität steht vielmehr für die persönliche Berufung resp. für den Auftrag an das Mich, der niemals losgelöst von einer persönlichen Begegnung ist, sondern zutiefst verbunden ist mit der Person, die sich in diesem Gesicht ausdrückt.<sup>355</sup> *„Das Gesicht fungiert (...) nicht als Zeichen für einen verborgenen Gott, der mir den Nächsten aufnötigen würde.“*<sup>356</sup> Die Unentgeltlichkeit der Verantwortung muss dabei gesichert sein: Die Spur darf nicht als ein auf die Existenz Gottes verweisendes Zeichen missverstanden werden. Denn sonst könnte es für ein Versprechen gehalten werden, das dem Verantwortlichen entgegenwinkt. Verantwortungsübernahme muss intentionslos geschehen.<sup>357</sup> *„Das ‚gratuit‘ des Für (...) muss gewahrt sein.“*<sup>358</sup>

*„Die im Gesicht vorübergegangene Spur ist nicht die Abwesenheit eines Noch-nicht-Offenbaren, sondern die An-archie dessen, was niemals gegenwärtig gewesen ist, eines Unendlichen, das im Gesicht des Anderen gebietet und das sich wie ein ausgeschlossenes Drittes nicht anzielen lässt.“*<sup>359</sup>

Lévinas wendet sich dadurch gegen den Gedanken symbolischer Vermittlung der Nähe Gottes. So wird die Spur gleichermassen zu einer Metapher, welche die Theologie ermahnt, Gottes Nähe nicht losgelöst von der ethischen Dimension zu denken.<sup>360</sup>

### 3.3 Die Güte

Die Güte ordne ich dem Kapitel über Gott zu, weil sie dem Guten entspringt, das von Lévinas sowohl mit der Illeität als auch der Spur und der Unendlichkeit in Verbindung gebracht wird.<sup>361</sup>

Die Güte ist die absichtslose, ohne Berechnung vorgehende Höhergewichtung des Anderen.<sup>362</sup> Sie geht von mir aus, insofern ich vom Guten dazu erwählt worden bin, noch

---

<sup>354</sup> JdS, 395.

<sup>355</sup> In „Jenseits des Seins“ ist im Zusammenhang mit der Spur auch eine Konnotation mit dem Gericht verbunden. Vgl. JdS, 204.

<sup>356</sup> JdS, 210f.

<sup>357</sup> Vgl. HENRIX, Hans Hermann, Augenblick ethischer Wahrheit. Zur Bedeutung der Metapher im Denken von Emmanuel Levinas, in: Wohlmuth, Josef (Hg.), *Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u.a. 21999, 39-41.

<sup>358</sup> HENRIX, Augenblick ethischer Wahrheit (21999) 40.

<sup>359</sup> JdS, 217f.

<sup>360</sup> Vgl. HENRIX, Augenblick ethischer Wahrheit (21999) 42.

<sup>361</sup> Vgl. Dazu folgende Textstelle: Das Gute „wahrt seine *Illeität* so weit, dass sie von der Untersuchung ausgeschlossen bleibt, mit Ausnahme der Spur, die sie in den Worten oder dem ‚Bedeutungsgehalt‘ in den Vorstellungen hinterlässt“ JdS, 274.



bevor ich mich dafür entschieden habe. Diese Erwählung des Subjekts bedeutet in keiner Weise die Vermittlung von Identität im Sinne einer Übereinstimmung mit etwas Vorgegebenem sondern stets Unterwerfung und Diachronie.<sup>363</sup>

Die Güte ist eine Beziehung, die – gleich dem Begehren - nie gestillt werden kann, sondern einem zunehmenden Hunger nach echter Gerechtigkeit resp. Wahrheit entspricht.<sup>364</sup> Sie besteht darin, den Anderen höher zu gewichten als sich selbst, selbst wenn dies der eigene Tod miteinschliesst. D.h. dort, wo auch mein Tod durchdrungen ist von der Kränkung durch den Anderen, ereignet sich Unendlichkeit. Darum kann der Tod, der mich mit meinem Unvermögen konfrontiert, der Güte ihren Sinn nicht nehmen.<sup>365</sup> Die Güte entspricht nicht einer altruistischen Neigung, der Genüge geleistet werden könnte, „weil die Bedeutung: der-Eine-für-den-Anderen, niemals ein Genug ist und weil die Bewegung der Bedeutung nicht zu ihrem Ausgang zurückkehrt. (...). Die Güte ist im Subjekt die An-archie selbst“<sup>366</sup>. Mit dem Wort An-archie, verstanden als Anfanglosigkeit, will Lévinas auf meine vor-ursprüngliche Erwählung durch das Gute verweisen, was bedeutet, dass meine Verantwortung meiner Freiheit vorausgeht und sich über die Wahl zwischen Gut und Böse stellt:

„Über die eigene Freiheit hinaus verantwortlich zu sein heisst (...), das Universum zu tragen (...), weil vor der Bipolarität des zur Wahl gestellten Guten und Bösen das Subjekt sich schon mit dem Guten beauftragt findet, gerade in der Passivität des Tragens, das heisst des Ertragens.“<sup>367</sup>

Doch wer oder was verbirgt sich hinter diesem Guten? Es als personal zu verstehen, wäre naheliegend, denn Lévinas sagt über das Gute, dass es mich *liebe*, noch bevor ich es geliebt habe.<sup>368</sup>

### 3.4 Der Schöpfer

Lévinas sagt im Bezug auf die Idee der Schöpfung, dass diese „in Gott über ein ewig in sich zufriedenes Sein hinausgeht“ und dass darum „ein Mehr als ein Sein oder ein Über-dem-Sein“<sup>369</sup> möglich sei. Fest steht, dass die „creatio ex nihilo“ von Lévinas als Ermöglichung einer echten Pluralität bzw. Heteronomie<sup>370</sup> verstanden wird und Heteronomie erst mit der

---

<sup>362</sup> Vgl. TU, 37; 63.

<sup>363</sup> Vgl. JdS, 57; 136.

<sup>364</sup> Vgl. TU, 37.

<sup>365</sup> Vgl. TU, 358; 364.

<sup>366</sup> JdS, 302f.

<sup>367</sup> JdS, 272.

<sup>368</sup> Vgl. JdS, 42, Anm. 7.

<sup>369</sup> TU, 316.

<sup>370</sup> Gemeint ist eine Vielheit von je anderen.

Genese des Subjekts auftritt. Zudem verunmöglicht sie die Vorstellung einer absoluten Freiheit und einer Subsumierung der Individuen unter eine Einheit, denn der „Schöpfer“ schafft ein „von ihm getrenntes, absolut anderes“<sup>371</sup>.

„Schöpferische Tat göttlichen Ursprungs ist ein Akt der Selbsteinschränkung, Verzicht auf die totale Herrschaft des Unendlichen im geschaffenen Universum, nach ausserhalb zugestandener Selbstand.“<sup>372</sup>

Krewani legt an Hand des lateinischen Ausdrucks „*creatio ex nihilo*“ dar, welche Bedeutung dem Subjekt durch die Schöpfung zukommt: Da sie einerseits „*ex nihilo*“ geschieht, ist das Subjekt autonom; denn wäre die Schöpfung Entfaltung oder Auseinanderlegung ein und desselben Seins, wäre das Seiende Teil einer Totalität und insofern abhängig. Die Bezeichnung „*creatio*“ verweist indirekt auf einen Creator und insofern auf das Verdanktsein der Autonomie, die dementsprechend nicht absolut ist. Der Grund dafür, dass Seiendes entsteht, dürfte in der von Krewani zitierten *contractio* liegen, worunter Gottes Selbstbegrenzung bzw. Rückzug<sup>373</sup> zu verstehen ist.<sup>374</sup> Welcher Art aber ist, trotz Autonomie ermöglichender Trennung, die Verbindung zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung? Und wie sind Zeit und Schöpfung aufeinander verwiesen? Lévinas denkt das Sein *in* und nicht *jenseits* von Zeitlichkeit. Darum muss er zur Lösung der Frage, wie die Unterwerfung des Anderen vermieden wird, einen Zeitbegriff entwickeln, „der der Idee einer Schöpfung als Trennung gerecht wird und sich von der Synchronie der Selbsterfahrung absetzt“<sup>375</sup>. Krewani hat beobachtet, dass die Begriffe der Schöpfung und der Diachronie in der frühen Philosophie Lévinas’ noch anders verwendet werden als in der späten. Und auch die Genese des Subjekts gestaltet sich, so bereits in 1.3.3.5 festgestellt, im Spätwerk anders als noch in seinem Frühwerk: In „Totalität und Unendlichkeit“ vollzieht sich die Subjektwerdung in zwei Schritten. Zunächst hypostasiert sich das Subjekt als autonomes Seiendes, indem es über das Sein zu herrschen beginnt. Krewani nennt diesen Vorgang synchron und bezeichnet ihn als Akt der Synthetisierung der Zeit. Erst in der Begegnung mit dem Anderen versteht sich das

---

<sup>371</sup> ALKOFR, Optik (1994) 51.

<sup>372</sup> ALKOFR, Optik (1994) 51.

<sup>373</sup> „Ein Unendliches, das sich nicht kreisförmig mit sich zusammenschliesst, sondern sich aus dem ontologischen Raum zurückzieht, um einem getrennten Seienden einen Platz zu lassen, existiert göttlich.“ TU, 148.

<sup>374</sup> Vgl. KREWANI, Diachronie und Schöpfung (1999) 57.

<sup>375</sup> KREWANI, Diachronie und Schöpfung (1999) 44.

Subjekt als diachron, da es seine Vermögen als verdankt und begrenzt und seine Herkunft als unverfügbar erlebt.<sup>376</sup>

„In der späten Philosophie hingegen treten die Schöpfung des Subjekts und die Nähe des anderen zu einem einzigen diachronen Geschehen zusammen. (...). Wenn Levinas von der ‚absoluten Diachronie der Schöpfung‘<sup>377</sup> spricht, so meint er damit die unvordenkliche – und damit absolute – Entstehung des Subjekts aus dem Anruf des anderen und der Verantwortung für ihn.“<sup>378</sup>

Der Andere entzieht mir die Welt der Vergegenständlichung, indem er mir nahe ist, meine Zeit durchkreuzt und jeder Mittelbarkeit zuvorkommt. So bedingen sich in der Spätphilosophie Lévinas’ die Nähe des Anderen und der Rückzug des Ichs aus dem Sein gegenseitig. Ein Seiendes begrenzt sich infolge des Appells des Anderen, wird Subjekt und ermöglicht dadurch den Anderen; er wird zu dessen Stellvertreter: „So wie Gott durch seine Kontraktion die Welt schafft, so wird das Subjekt durch seine Kontraktion ‚Urheber‘ des anderen“<sup>379</sup>, wobei Krewani dies gleichsetzt mit dem Zeugesein: Der Mensch wird zum Schöpfer (signifikanter) Sprache und Kultur auf Grund seiner Selbstbeschränkung, auf Grund der Tatsache, dass er den bezeugt, der seine Zeit durchkreuzt. All das, was in der schöpferischen Kontraktion an Minderung geschieht, wird durch den Menschen sozusagen wieder „zurückgekauft“, sofern er mit dem Unendlichen in Beziehung tritt. Was bedeutet dies für die Ikone und ihre „Funktion“? An dieser Stelle lässt sich vorausschauend die Frage stellen, ob auch die Ikone meine Zeit wie ein Anderer durchkreuzt und mich zur Kontraktion, zur Stellvertretung, zur Ver-Antwortung bewegen kann? Die Einsicht Lévinas’, dass Schöpfung nicht einfach Herstellung meint, sondern Uneinholbarkeit und zugleich Anruf, den uns „anbefohlenen“ Anderen nicht zu umgehen, sondern für ihn gut zu sein, gut zu existieren, sich ihm auszusetzen, hat auch für den Umgang mit Ikonen Konsequenzen:<sup>380</sup> Ikonen sind Teil der Schöpfungswirklichkeit. Mehr dazu jedoch später.

### 3.5 Imago Dei

Steht das Schöpfungsverständnis bei Lévinas nicht im Kontrast zur Vorstellung des Imago Dei? In „La trace de l’autre“ finden wir eine Stelle, die darauf Bezug nimmt:

---

<sup>376</sup> Vgl. KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 59.

<sup>377</sup> JdS, 251.

<sup>378</sup> KREWANI, Diachronie und Schöpfung (1999) 61.

<sup>379</sup> KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 61.

<sup>380</sup> Vgl. HENRIX, Augenblick ethischer Wahrheit (21999) 41; Vgl. SPLETT, Gotteserfahrung (1994) 56.

*„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.“*<sup>381</sup>

Und wenn Levinas in „Dialog“ schreibt, die Ebenbildlichkeit künde sich im Du und nicht im Ich an, dann verbirgt sich dahinter die Überzeugung, dass die *„Beziehung zum Du in ihrer Reinheit die Beziehung zum unsichtbaren Gott“*<sup>382</sup> ist. Weil der Mensch nicht mehr in eine übergreifende Totalität eingeordnet werden können soll, darf es sich bei der Ebenbildlichkeit des Menschen nicht um eine ontologische Aussage handeln, sondern um die Unmittelbarkeit der Beziehung zum anderen Menschen bei gleichzeitiger Asymmetrie. Es scheint darum gerechtfertigt, die Gottebenbildlichkeit als Aussage über die Erschaffung des Menschen zu deuten, die als Urgeschehen gegenüber dem Gegenwartsgeschehen transzendent bleibt. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen entzieht sich dann auch einem funktionalen Verständnis, das sich auf bestimmte Kompetenzen des Menschen beziehen würde. Kurzum: Die Ebenbildlichkeits-Aussage ist eine Aussage über die Kreatürlichkeit des Menschen, die Lévinas als Begründung der vorfreiheitlichen Verantwortung für den Anderen versteht. Gottebenbildlichkeit entspricht einem Widerfahrnis angesichts der Transzendenz des Anderen.<sup>383</sup> Die christliche Rückbindung der Gottebenbildlichkeit an Jesus, der als „Urbild Gottes“ verstanden wird, könnte im Lévinas’schen Sinn wie folgt ausgelegt werden:

„Die Menschheit Jesu ist nicht ein blosses Phänomen (...), sondern in ihr begegnet nach christlicher Überzeugung eine Gottunmittelbarkeit, die zugleich seine Einzigkeit und Transzendenz ausmacht, diesseits der Kohärenz des Logos“<sup>384</sup>,

wobei Lévinas die „Gottunmittelbarkeit“ für jeden Menschen aussagen würde.

---

<sup>381</sup> SpA, 235.

<sup>382</sup> LÉVINAS, Emmanuel, Dialog, in: Böckle, Franz / Kaufmann, Franz-Xaver / Rahner, Karl / Welte, Bernhard (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 1: Wirklichkeit, Erfahrung, Sprache (mit Robert Scherer und Henri Bouillard, dt. Übers. v. H. H. Görtz u. M. Lorenz-Bourjot), Freiburg/Basel/Wien 1981, 79.

<sup>383</sup> Vgl. FREYER, Thomas, Der Mensch als „Bild Gottes“? – Anmerkungen zu einem Vorschlag von E. Levinas im Hinblick auf eine theologische Anthropologie, in: Wohlmuth, Josef (Hg.), *Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u.a. 21999, 85; 92f.

<sup>384</sup> FREYER, Der Mensch als „Bild Gottes“? (21999) 94f.

Für uns gilt es demnach die folgende Frage zu beantworten: Inwiefern ist die Ikone Ebenbild? Ist sie es im Sinne einer unmittelbaren Beziehung, in der sie zur Verantwortung aufruft? Oder ist sie es im Sinne reiner Abbildlichkeit, die dem Betrachter das Urbild vermittelt?

### 3.6 Religion vs. Atheismus?

Das Ich und Gott sollen als voneinander getrennt gedacht werden. In diesem Sinne grenzt Lévinas sein Transzendenzverständnis von einer thaumaturgisch verstandenen Religion ab.<sup>385</sup>

Wenn er dennoch von einem Band zwischen dem Selben und dem Anderen spricht, dann im Sinne der Verpflichtung, der Unterwerfung. Und eben dieses Band nennt er Religion, weil es keiner Totalität verfällt, sondern die Idee des Unendlichen enthält:

*„Für die Beziehung zwischen dem Seienden im Diesseits und dem transzendenten Seienden, die zu keiner begrifflichen Gemeinsamkeit und zu keiner Ganzheit führt – Beziehung ohne Beziehung –, halten wir den Ausdruck Religion fest.“<sup>386</sup>*

Die Religion ist nicht als Alternative zum Atheismus zu verstehen. Im Gegenteil, sie ist sogar bedingt durch den Atheismus:

*„Diese Trennung ist so vollständig, dass das getrennte Seiende sich ganz allein in der Existenz erhält, ohne Teilhabe am Sein, von dem es getrennt ist – es ist allenfalls fähig, dem Sein im Glauben anzuhängen. Diese Trennung kann man Atheismus nennen. Der Bruch mit der Teilhabe ist implizit in der Fähigkeit zum Glauben enthalten. Man lebt ausserhalb von Gott, bei sich zu Hause, man ist Ich, Egoismus. Die Seele – die Dimension des Psychischen, der Vollzug der Trennung – ist ihrer Natur nach atheistisch. Unter Atheismus verstehen wir die Position, die früher ist als die Verneinung oder Bejahung des Göttlichen; wir verstehen darunter den Bruch der Teilhabe, von dem aus das Sich sich setzt als das Selbe und als Ich.“<sup>387</sup>*

Erst der Atheismus, die vollständige Trennung von Gott und vom Anderen, ermöglicht eine wirkliche Beziehung mit dem wahren Gott.<sup>388</sup> Diese metaphysische Beziehung, die auf Teilhabe und Mythos verzichtet, heisst nicht nur Religion, sondern wird von Lévinas auch „*monotheistischer Glaube*“<sup>389</sup> genannt, der gleichzusetzen ist mit dem ethischen

---

<sup>385</sup> Vgl. TU, 59f.

<sup>386</sup> TU, 110; Vgl. auch TU, 111.

<sup>387</sup> TU, 75f.

<sup>388</sup> Vgl. TU, 106.

<sup>389</sup> TU, 106.

Verhalten.<sup>390</sup> Jede Selbstrechtfertigung, jede Unabhängigkeit von einer Exteriorität ist davon ausgeschlossen.

*„Aber das abhängige Seiende geht nicht unter, als sei es in unsichtbaren Netzen gefangen. Folglich ist es eine Abhängigkeit, die gleichzeitig die Unabhängigkeit bewahrt. Von dieser Art ist die Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht.“<sup>391</sup>*

Die Umschreibung der Lévinas'schen Religion als „Rückbindung“ ist äusserst treffend, weil es ihr eben nicht um Konfession geht, sondern um meine an-archische Verantwortung gegenüber dem Anderen.<sup>392</sup>

Wenn an dieser Stelle immer noch unklar ist, wen oder was Lévinas mit Gott meint, dann dürfte dies der Intention Lévinas' entsprechen, nicht theologisch zu arbeiten. Denn letztlich möchte er es vermeiden, eine konfessionelle Frage zur Voraussetzung der ethischen Rückbindung an den anderen Menschen zu machen. Mit Gott dürfte tatsächlich die Tatsache gemeint sein, dass dem Menschen Identität durch Unterwerfung unter den anderen Menschen zukommt, was nicht ausschliesst, dass darüber hinaus noch ein personaler Gott existiert.

## **4 Das Bild**

### **4.1 Lévinas' Aussagen zum Bild**

Weil sich Lévinas nicht mit der christlichen Ikone auseinandersetzt, sich aber sehr wohl zum Bild äussert, lohnt es sich, in diesem Abschnitt Ausdrücke zu beleuchten, die in einem Zusammenhang mit der von Lévinas kritisierten Bildthematik stehen und ebenso mit der Ikone in Verbindung gebracht werden können.

Das Bild steht bei Lévinas in der Kritik, jede Unmittelbarkeit und Nähe zwischen dem Anderen und dem Selben zu unterbrechen oder zu verhindern. Wie die Idee, so entspricht auch das Bild zunächst etwas Objektivierendem. Denn als Spiegelung oder Momentaufnahme hindert es die Exteriorität daran, sich auszudrücken und sich dabei zu manifestieren. Lévinas geht es nicht um eine Willkür der Standpunkte, die gegenüber dem Objekt, das erscheint, eingenommen werden können, sondern um die Gewährung einer zwischenmenschlichen, unobjektivierbaren Beziehung der Nähe. Diese vollzieht sich in der sog. „Krümmung des intersubjektiven Raumes“ bzw. in der Gegenwart Gottes und entspricht der Überlegenheit des

---

<sup>390</sup> Vgl. TU, 107.

<sup>391</sup> TU, 123.

<sup>392</sup> Vgl. STRASSER, Jenseits von Sein und Zeit. (1978) 410.

Anderen mir gegenüber.<sup>393</sup> Gekrümmt ist ein Raum dann, wenn eine Exteriorität zugelassen wird. Das Bild dagegen steht für die Verslossenheit gegenüber jeglicher Exteriorität. Ein Bild entspricht der Vorstellung, die ich vom Anderen habe und steht für die Form, die ich dem Anderen zuschreibe. Demgegenüber gilt: *„Weil es Gegenwart der Exteriorität ist, wird das Antlitz niemals Bild oder Intuition.“*<sup>394</sup>

So formuliert sich für uns die später wieder aufzugreifende Frage, ob die Ikone ein Bild im Sinne einer Formgebung ist oder ob sie nicht als Gegenwart einer Exteriorität verstanden werden kann? Insofern sich uns durch die Ikone Göttliches offenbart, ist die Ikone mit einer Exteriorität verbunden. Diese Exteriorität besteht aber nur dann im Lévinas'schen Sinne, wenn die Transzendenz Gottes nicht als absolute Trennung verstanden wird. Ob ich angesichts der Ikone zum Sub-jekt resp. zur Geisel werde oder nicht, bleibt als Frage noch offen. Zunächst wird die Transzendenzauffassung der Ikonentheologie geklärt werden müssen, bevor aufgezeigt werden kann, ob sie mit der absoluten Verantwortlichkeit respektive Passivität im Lévinas'schen Sinne kompatibel ist.

Doch ehe wir auf diese Fragen zurückkommen, gilt es, die Bild-Auffassung Lévinas weiter abzutasten, zumal in „Jenseits des Seins“ weitere Facetten auftauchen. Er betont dort nämlich, dass das Bild mit dem, was es sinnlich zeige, auf eine gegenwärtige Vollendung ausgerichtet sei. Bei der bildlichen Darstellung könne es sich nicht um Wahrheit handeln, weil sich das dargestellte Seiende nicht durch sich selber zeige, sondern vermittelt wiedergegeben werde. Dennoch scheint es auch einige Ausnahmen dieser Regel zu geben: Lévinas bemerkt, dass es sich bei denjenigen Bildern, die nicht der Totalität verfielen, um zerstörte, vergehende Bilder handle.<sup>395</sup> Dort, wo die Sensibilität der Verletzung und dem Genuss ausgesetzt sei, werde sie nicht zur totalisierenden Anschauung bzw. zum Wissen und nehme ein Bild als etwas Begrenztes und Besonderes wahr.<sup>396</sup> Das Bild hat also erst dort eine eindeutig negative Konnotation, wo es zum Objekt der begrifflichen Anschauung resp. des totalitär erfassenden Sehens wird:

*„Wenn alle Offenheit Verstehen beinhaltet, hat das Bild in der sinnlichen Anschauung bereits die Unmittelbarkeit des Sinnlichen verloren. (...). Als Entdecken und Wissen gehört die sinnliche Anschauung bereits zur Ordnung des Gesagten, der Idealität. (...). Das Individuelle als Erkanntes ist bereits ent-sinnlicht und in der Anschauung auf das Universale bezogen. Die*

---

<sup>393</sup> Vgl. TU, 309; 420f.

<sup>394</sup> TU, 431.

<sup>395</sup> Vgl. JdS, 77.

<sup>396</sup> Vgl. JdS, 148.



*eigentliche Bedeutung des sinnlich Wahrnehmbaren ist dagegen in Begriffen des Geniessens und Verletzens zu beschreiben – die (...) die Termini der Nähe sind. Die Nähe, die demnach die Bedeutung des sinnlich Wahrnehmbaren ist, gehört nicht zur Bewegung des Erkennens.*“<sup>397</sup>

Einzig dort, wo die Unmittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung gewahrt bleibt, sprich, dort wo etwas als das angenommen wird, als was es sich zeigt, dort könnte man von einem „Bild“ sprechen, das unklar und ausserhalb einer Idee bleibt. Das sinnliche Wahrnehmen kann übergehen in Intentionalität, kann aber auch Verwundbarkeit sein resp. bleiben.<sup>398</sup>

Wo etwas als lose und vergänglich erscheint, dort wird die Verbindung mit dem Tod nicht unterbrochen. Lediglich das für die Vervielfältigung geeignete Bild widersteht dem Tod. Dies hat zur Konsequenz, dass ich nicht mehr absolut für den Anderen verantwortlich sein muss, sondern ihn mit Worten abspesen kann, ohne mich dem Sagen auszuliefern.<sup>399</sup>

#### **4.2 Zeichen oder Symbol**

Wie steht es um Zeichen und Symbole? Gilt für sie dasselbe, was Lévinas über die Bilder sagt?

Das Symbol verlangt nach einer Deutung und damit auch nach einer Festlegung. Es begnügt sich nicht mit dem direkten Auftreten der Exteriorität, sondern ahmt die Realität reflexiv nach. Dadurch provoziert es einen Bruch mit der Passivität. Das Symbol ist darum mit einer Maske zu vergleichen, welche den Anderen versteckt und insofern das Gewahrwerden seiner Exteriorität verhindert.<sup>400</sup>

*„Es bezeichnet ein Bewusstsein, das besorgt ist und ausgehungert nach dem Sein, das ihm fehlt; das Sein kündigt sich gerade in der Präzision an, mit der seine Abwesenheit erlebt wird, eine Potenz, die den Akt vorausahnt. Die Bedeutung ist dem Symbolismus ähnlich, sofern die meinende Intention vom gemeinten Seienden übertroffen wird.“*<sup>401</sup>

Soweit die Position in „Totalität und Unendlichkeit“.

In „Jenseits des Seins“ spricht Lévinas vom Symbol so, als wäre es zu verstehen als Chiffre für das Begehren ausserhalb des Bewusstseins: Das Symbol steht für *„Intention zwar, aber in*

---

<sup>397</sup> JdS, 145f.

<sup>398</sup> Vgl. JdS, 146f.

<sup>399</sup> Vgl. JdS, 199f.

<sup>400</sup> Vgl. TU, 258.

<sup>401</sup> TU, 299.

einem ganz anderen Sinn als bei der theoretischen Absicht“<sup>402</sup>, während demgegenüber das Bild tendenziell ein Locus der Befriedigung ist.

Anders verhält es sich mit dem Zeichen<sup>403</sup>: Im Gegensatz zum Bild der Anschauung oder zum Symbol *kann* es bedeuten<sup>404</sup> resp. mit der Wahrheit oder Aufrichtigkeit übereinstimmen.<sup>405</sup>

Die Zeichenfunktion entspricht unter einer bestimmten Voraussetzung dem Bedeuten bzw. der Situation, in der „Sagen ohne Gesagtes“ geschieht: Wenn nämlich statt eines Informationsaustausches eine Übereignung vollzogen wird, wenn es um die „*reine Transparenz des Eingeständnisses, der Anerkennung einer Schuld*“<sup>406</sup> geht, wenn rückhaltloses Ausgesetztsein dem Anderen gegenüber stattfindet, dann handelt es sich um die Weise des Zeichengebens, in der ich selbst zum Zeichen werde.<sup>407</sup> Dann handelt es sich um die Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht, wo Transzendenz zugelassen resp. Ideewerdung vermieden wird. Nur wo es um den Anderen an und für sich und nicht um sein Wirken geht, lässt das Signal das Symbolhafte hinter sich und avanciert zum Zeugnis gebenden Zeichen: Anstatt theoretische Worte zu verlautbaren steht der Sprecher seinem eigenen Wort bei und verkörpert das, wovon er redet. Seine Worte gewinnen an Bedeutung, weil es ihnen nicht um Festschreibungen geht. Lévinas spricht dabei auch vom Zur-Sprache-kommen-Lassen des Jenseits.<sup>408</sup>

*„Nicht die Vermittlung durch das Zeichen macht die Bedeutung, sondern die Bedeutung (deren ursprüngliches Geschehen das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist) macht die Funktion des Zeichens möglich.“*<sup>409</sup>

Wo aber die Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem auf Grund einer Kausalverknüpfung besteht, dort manifestiert sich kein Anderer. Denn Kausalität entspricht einer auf Konvention und Verständigung beruhenden Deutung von Zeichen, was zur Folge hat, dass das bezeichnete Abwesende in die Immanenz bzw. Gegenwart überführt wird. Die absolute Transzendenz, verstanden als Unumkehrbarkeit der Zeit und als absolute Abwesenheit, ist die Störung jeglicher Korrelation. Genau dies kommt in der Spur zum Ausdruck.<sup>410</sup> Wenn wir

---

<sup>402</sup> JdS, 152.

<sup>403</sup> Vgl. franz. „signe“.

<sup>404</sup> Vgl. franz. „signifier“.

<sup>405</sup> Vgl. JdS, 324.

<sup>406</sup> JdS, 315.

<sup>407</sup> Vgl. JdS, 313.

<sup>408</sup> Vgl. JdS, 48f; TU, 129f, Anm. n.

<sup>409</sup> TU, 297f.

<sup>410</sup> Vgl. HENRIX, Augenblick ethischer Wahrheit (21999) 39.

nun das zum Signifikat korrelative Zeichen richtiges bzw. gerades Zeichen nennen, könnte man dann nicht die Spur als Signifikat eines ungeraden, gekrümmten Zeichens verstehen?

*„Das Signifikat [das vom Zeichen Bezeichnete, sic.] ist niemals vollständige Gegenwart; immer seinerseits Zeichen, kommt es nie in einer geraden Offenheit. Der Signifikant, derjenige, der das Zeichen gibt, zeigt trotz der Zwischenkunft des Zeichens sein Antlitz, ohne sich als Thema darzubieten.“*<sup>411</sup>

Es könnte also durchaus sein, dass das ungerade, das eigentliche Zeichen - verstanden als sichtbarer Träger einer unsichtbaren Gegenwart - dem wahrnehmbaren Gesicht des Anderen entspricht, auf dem sich die unsichtbare Spur in ihrer Abwesenheit manifestiert. Das Ethische wäre dann nicht auf Grund einer Kausalverknüpfung geboten, sondern auf Grund der Überlegenheit und Transzendenz des Anderen. Das Antlitz wäre das Zeichen meiner Proexistenz für den Anderen.<sup>412</sup>

Dieser Gedankengang wird m. E. unterstützt durch eine Bemerkung Lévinas' zum Wort „Gott“: Lévinas ist der Meinung, dass es nichts bedeute, von „Gott“ zu sprechen, da diesem Wort niemand beizustehen vermöge. Stellvertretung („hier, sieh mich!“) sei das einzige bedeutende Zeichen, das zu geben ich in der Lage sei, weil es Beziehung voraussetze und sich insofern jeglicher Statik und Identifizierung entziehe. Gott zu bezeugen sei nur unter der Voraussetzung möglich, dass Stellvertretung als Auftrag Gottes verstanden werde.<sup>413</sup>

Ob die Ikone eher Zeichen oder Symbol ist, entscheidet sich an der Frage, ob sie Träger einer Spur oder Werk eines Seienden ist, ob sie in ein Beziehungsgeschehen eingebettet oder Anschauungsobjekt ist.

Ob etwas von sich aus Symbol oder Zeichen ist oder ob es dazu ein mitkonstituierendes Seiendes braucht, klärt sich mitunter an der Methodologie Lévinas': Diese besteht darin, die eigene Zugangsweise zu etwas als sinnstiftend zu erkennen:

*„Sie enthüllt uns eine ganze Landschaft von Horizonten, (...) mit welchen das, was sich zeigt, nicht mehr den Sinn hat, den es hatte, wenn man es, direkt ihm zugewendet, betrachtete. Die Phänomenologie bedeutet (...): die Dinge an sich auf den Horizont ihres Erscheinens, ihrer Phänomenalität zurückführen, das Erscheinen selbst erscheinen lassen*

---

<sup>411</sup> TU, 135f.

<sup>412</sup> Vgl. JdS, 48.

<sup>413</sup> Vgl. JdS, 327.

*hinter der Washeit, die erscheint, auch wenn dieses Erscheinen seine Modalitäten nicht in jenem Sinn erstarren lässt, den es dem Blick ausliefert.*“<sup>414</sup>

Das Antlitz ist zwar von sich aus Zeichen, wird aber nur als solches wahrgenommen, wenn ich mich auf den Anderen einlasse und mich in die Bewegung der Emphase begeben, wo etwas nicht als festgesetzt, sondern als übersteigerungsfähig beschrieben wird. „Indem in der Empfindung Subjekt und Objekt insofern aufgehoben sind, als sie ineinander übergehen, ist die Empfindung weder subjektiv noch objektiv.“<sup>415</sup>

### 4.3 Die Kunst und das Werk

An dieser Stelle soll geklärt werden, inwiefern Kunst Werk ist oder nicht. Schliesslich ist es gang und gäbe, dass man von einem *Kunstwerk* spricht. Die Auseinandersetzung mit dem Werk findet zu einem grossen Teil in „Totalität und Unendlichkeit“ statt. Ein Werk kann dort entweder Ausdruck oder Produktion sein. Im Falle des Ausdrucks handelt es sich um etwas, das nicht vom persönlichen Beistand des Seienden getrennt ist.

Das Werk im Sinne der Produktion dagegen bezeugt den Autor in seiner Abwesenheit.<sup>416</sup> Normalerweise spricht Lévinas in diesem letzteren Sinne vom Werk. Weil dieses seit seinem Ursprung ins Unbekannte ausläuft, d.h. von seinem Autor resp. von dessen Willen getrennt existiert, ist es der Bemächtigung durch einen anderen Willen und eine andere Sinngebung ausgesetzt.<sup>417</sup> Insofern begrenzt das Werk die Innerlichkeit eines Seienden. Es steht am Übergang von meinem Willen zum Willen eines Anderen; denn obwohl mein Werk meinem Willen entspringt, verfügt dieser nicht über sein ganzes Sein.<sup>418</sup> Diese Gemeinsamkeit teilt der Wille mit dem Leib. Der Leib entspricht dem ontologischen Status des Willens und ist kein Objekt.<sup>419</sup> Beide, Leib und Wille, können bedrängt oder misshandelt, nicht aber ausgelöscht werden:

*„In seiner Trennung vom Werk und im möglichen Verrat (...) wird der Wille sich dieses Verrats bewusst und gewinnt dadurch Abstand von diesem Verrat. So ist der Wille in*

---

<sup>414</sup> LÉVINAS, Emmanuel, Fragen und Antworten, in: Ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, übersetzt von Wiemer, Thomas, mit einem Vorwort von Casper, Bernhard, Freiburg/München, 1985, 110. (Titel der Originalausgabe: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982.) Im Folgenden mit FA abgekürzt.

<sup>415</sup> KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 92. Vgl. auch TU, 129; 256-258; 265; 289f; 429.

<sup>416</sup> Vgl. TU, 331.

<sup>417</sup> Vgl. TU, 330f.

<sup>418</sup> Vgl. TU, 330f; 352.

<sup>419</sup> Vgl. TU, 335.

*einem gewissen Sinne sich selbst treu, bleibt unverletzlich, entkommt seiner Geschichte und erneuert sich.*“<sup>420</sup>

Infolge der aus einem anderen Willen hervorgehenden Bedrohung streift der eigene Wille seinen Egoismus ab und wird in der Unterwerfung Güte.<sup>421</sup> Darum gilt für das Werk, dass es Manifestationsfläche in mehrfacher Hinsicht ist: Einerseits zeigt sich mir an ihm der Wille des Anderen, andererseits macht es mir deutlich, dass mein Fassungsvermögen und mein Wille überstiegen werden. Darum lässt sich das Werk als „eine Bewegung des Selben zum Anderen hin (...), die keine Rückkehr kennt“<sup>422</sup> bezeichnen. Im Gegensatz dazu ist bei der Sprache die Gegenwart des sprechenden Seienden nicht ersetzbar.<sup>423</sup>

Die Kunst reiht sich in die Kette der Werke ein, wobei die ihr eigentümlichen Momente zusätzlich erklärt werden sollen. Insbesondere das Fassadenhafte ist es, was gemäss Lévinas für die Kunst typisch ist:

*„Die Kunst ist es, die den Dingen so etwas wie eine Fassade verleiht – dasjenige, wodurch die Gegenstände nicht nur gesehen werden, sondern wie Gegenstände sind, die sich darstellen. (...). In der Fassade konstituiert sich das Schöne, dessen Wesen Indifferenz ist, kalter Glanz und Schweigen. Das Ding (...) offenbart sich nicht.*“<sup>424</sup>

Lévinas setzt Kunst in „Totalität und Unendlichkeit“ mit einem Bild oder einer Statue gleich, welche ihrer Natur nach ausser Lage sind, die Tiefe eines Antlitzes zu erreichen.<sup>425</sup> Auch in „Jenseits des Seins“ und in „La réalité et son ombre“ begegnen wir einer negativen Sicht auf die Kunst: Als Repräsentation einer Abwesenheit hat sie idolischen Charakter und bringt die Zeit durch ihr Dingfest-Machen zum Stillstand.<sup>426</sup> Weil sie auf diese Weise die unvordenkliche Vergangenheit aus dem Denken eliminiert, verdrängt sie auch die Transzendenz des Anderen:

---

<sup>420</sup> TU, 337.

<sup>421</sup> Vgl. TU, 351.

<sup>422</sup> LOTZ, Zwischen Glauben und Vernunft (2008) 213.

<sup>423</sup> Vgl. TU, 431.

<sup>424</sup> TU, 276.

<sup>425</sup> Vgl. TU, 384.

<sup>426</sup> „A l'intérieur de la vie ou plutôt de la mort de la statue, l'instant dure infiniment : (...) éternellement la Joconde sourira. (...). Éternellement le sourire de la Joconde, qui va s'épanouir, ne s'épanouira pas. (...). Il n'aura jamais accompli sa tâche de présent, comme si la réalité se retirait de sa propre réalité et la laissait sans pouvoir. Situation où le présent ne peut rien assumer, ne peut rien prendre sur lui – et, par là, instant impersonnel et anonyme.“ LÉVINAS, Emmanuel, La réalité et son ombre, in: *Les Temps Modernes* 4 / 38 (1948) 782. (Im Folgenden mit RO abgekürzt.) Vgl. auch RO, 117; 121; JdS, 329, FN 21; TU, 321.

*„In einer unrechtmässigen Erschleichung, der nicht zu widerstehen ist, wird das Unvergleichliche, das Dia-chrone, das Un-gleichzeitige infolge einer täuschenden und bezaubernden Vereinfachung durch die Kunst, die Ikonographie ist, ‚imitiert‘.“<sup>427</sup>*

In „La réalité et son ombre“ stellt sich Lévinas die Frage, inwiefern das Bild sich vom Symbol, vom Zeichen oder vom Wort unterscheidet und findet die Antwort in der Ähnlichkeit, durch welche sich die Bezugnahme des Bildes auf sein Objekt auszeichnet. Im Gegensatz zum Zeichen sei das Bild nicht transparent und selbstlos, sondern ziehe wegen seiner Unklarheit die Aufmerksamkeit auf sich und mache die ursprüngliche Wirklichkeit zu seinem Schatten, zu seinem Bild, zu seinem Doppel.<sup>428</sup> Dies ist der Grund, warum Lévinas über das Bild sagt, dass es uns nicht ins „au delà de la réalité donnée“ führe, sondern ins „en deçà“<sup>429</sup>. Kunst findet ihren Ausdruck in der Nicht-Wahrheit, weil sie den persönlichen Beistand ihres Autors nicht erforderlich macht. Ihr Seinsmodus entspricht, metaphorisch gesprochen, einem Rhythmus, weil sie das Sein in der Anonymität verharren lässt und den Stillstand der Zeit bewirkt. Das Kunstwerk entspricht für Lévinas einer Karikatur des Lebens, weil es das Dasein seinem Schicksal überlässt. Die Überwindung des Schicksals aber findet dort statt, wo sich auf Grund einer Begegnung ein Subjekt herausbildet und die Anonymität des Seins auf den Ruf des Anderen hin umgestaltet.<sup>430</sup> Mit der Obskürität des Kunstwerks geht dagegen eine Unverantwortlichkeit einher, weil weder die Herstellung noch der Genuss von Kunst eine Empfänglichkeit voraussetzt, die über die Kunst hinausgehen würde.<sup>431</sup>

*„Il s’agirait, en effet, de faire intervenir la perspective de la relation avec autrui – sans laquelle l’être ne saurait être dit dans sa réalité, c’est-à-dire dans son temps“<sup>432</sup> – „c’est à dire que l’oeuvre peut et doit être traitée comme un mythe.“<sup>433</sup>*

---

<sup>427</sup> JdS, 329, Anm. 21.

<sup>428</sup> „Par quoi l’image diffère-t-elle du symbole ou du signe ou du mot ? Par la manière même dont elle se rapporte à son objet : par la ressemblance. Mais cela suppose un arrêt de la pensée sur l’image elle-même et, par conséquent, une certaine opacité de l’image. Le signe, lui, est transparence pure, ne comptant en aucune façon par lui-même. Faut-il donc en revenir à l’image comme réalité indépendante qui ressemble à l’original ? Non, mais à condition de poser la ressemblance, non pas comme le résultat d’une comparaison entre l’image et l’original, mais comme le mouvement même qui engendre l’image. La réalité ne serait pas seulement ce qu’elle est, ce qu’elle se dévoile dans la vérité, mais aussi son double, son ombre, son image.“ RO, 777f.

<sup>429</sup> RO, 779.

<sup>430</sup> Vgl. RO, 780-783.

<sup>431</sup> „Il apporte dans le monde l’obscurité du fatum, mais surtout l’irresponsabilité qui flatte comme la légèreté et la grâce. Il délivre. Faire ou goûter un roman ou un tableau – c’est ne plus avoir à concevoir, c’est renoncer à l’effort de la science, de la philosophie et de l’acte. (...) Il y a quelque chose de méchant et d’égoïste et de lâche dans la jouissance artistique.“ RO, 787.

<sup>432</sup> RO, 789.

<sup>433</sup> RO, 788.

Auch in „Vom Sein zum Seienden“ wird die Kunst als etwas beschrieben, was aus dem Weltbezug heraustritt.<sup>434</sup> Die mit dem „Es gibt“ gleichgesetzte und mit dem blossen Schatten und Schein der Wirklichkeit identifizierte Kunst läuft auf eine Entpersonalisierung des Subjekts und damit auf Verantwortungslosigkeit hinaus.<sup>435</sup> „Die Unverbindlichkeit im Sinne der Ungebundenheit bildet dabei eines von Lévinas’ Hauptargumenten gegen eine Auffassung, die Kunst als dialogische Struktur begreift.“<sup>436</sup>

Doch gibt es zuweilen auch positive Anklänge an die Kunst, beispielsweise wenn Lévinas im Zusammenhang mit der Kunst Rodins sagt, dass sie die Macht habe, zur Verantwortlichkeit aufzurufen.<sup>437</sup>

Auch in „De l’oblitération“<sup>438</sup> und selbst in „Vom Sein zum Seienden“ finden sich zahlreiche positive Anklänge an die Kunst.<sup>439</sup> Wie sind diese negativen und positiven Sichtweisen auf die Kunst miteinander vereinbar? Krewani schlägt diesbezüglich vor, zwischen einem Urteil über die klassische und einem Urteil über die moderne Kunst zu unterscheiden. Die klassische Kunst bilde die Formen der Gegenstände ab und stürze damit das Subjekt in eine Krise, weil dieses sich auf diese Weise in einer Abhängigkeit von Formen vorfinde. Erst in der modernen Kunst, wo das Seiende die Form aus der Materie selbst entwickle, finde eine Befreiung vom Sein statt. Für die moderne Ästhetik bedeute dies, dass Form und Inhalt nicht mehr voneinander zu trennen seien.<sup>440</sup> Auch von einer Verdoppelung der Wirklichkeit liesse sich nicht mehr sprechen. Vielmehr ginge es der modernen Kunst darum, sich von der gegenständlichen Welt und dem klassischen Kanon der Ästhetik zu lösen und zur verlorenen Einheit von Materie und Form zurückzufinden, was in gewisser Weise einer Destruktion des Bildes gleichkomme.<sup>441</sup> In dieser Hinsicht gelte die moderne Kunst als nackt, was wiederum einer Gemeinsamkeit zwischen ihr und dem Antlitz entspreche: Beide könnten auf Erklärungen und Deutungen verzichten, weil sie ihren Sinn in sich selbst tragen. Krewanis

---

<sup>434</sup> Vgl. LÉVINAS, Emmanuel, *Vom Sein zum Seienden*, aus dem Französischen übersetzt von Krewani, Anna Maria / Krewani, Wolfgang Nikolaus, Freiburg/München 1997, 62-64. (Titel der Originalausgabe: *De l’existence à l’existant*, Paris 1947, 1986.) Im Folgenden abgekürzt mit SS; Vgl. KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 88. Lévinas bezeichnet die Kunst auch als „non-vérité“ (RO, 773.), die zu einer „désincarnation de la réalité par l’image“ (RO, 777.) führt.

<sup>435</sup> Vgl. SS, 62; 72; RO, 106; 108; 122.

<sup>436</sup> BAHLMANN, Katharina, *Können Kunstwerke ein Antlitz haben?*, Wien 2008, 58.

<sup>437</sup> Vgl. AUG, 275f.

<sup>438</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *De l’oblitération*. Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l’oeuvre de Sosno, Paris 1990. (Im Folgenden abgekürzt mit DO.)

<sup>439</sup> In SS, 66 ist zum Beispiel davon die Rede, dass „die Innerlichkeit der Dinge (...) im Kunstwerk eine Persönlichkeit annehmen“.

<sup>440</sup> Vgl. KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 95-97.

<sup>441</sup> Vgl. KREWANI, Emmanuel Lévinas (1992) 98-100.



Interpretation zufolge lässt sich das, was Lévinas „Bild“ nennt, mit der klassischen Kunst in Verbindung bringen, während die moderne Kunst gerade auf die Festschreibung von Wirklichkeit verzichtet.

Esterbauer führt gegen Krewani ins Feld, dass Lévinas sowohl die moderne als auch die klassische Kunst negativ beurteilt und verweist dabei auf „La réalité et son ombre“. Lévinas äussert sich dort wie folgt:

*„C’est pourquoi, l’art classique attaché à l’objet, tous ces tableaux, toutes ces statues représentant quelque chose, tous ces poèmes qui reconnaissent la syntaxe et la ponctuation, ne se conforment pas moins à l’essence véritable de l’art que les oeuvres modernes qui se prétendent musique pure, peinture pure, poésie pure, sous prétexte de chasser les objets du monde des sons, des couleurs, des mots où elles nous introduisent ; sous prétexte de briser la représentation.“*<sup>442</sup>

Ein weiteres Argument gegen Krewanis Interpretation formuliert Wohlmuth. Er verweist auf die Tatsache, dass Lévinas in „Totalität und Unendlichkeit“ den Begriff der Schönheit mit dem der Finalität, der Zweckmässigkeit und der Form in Verbindung bringe.<sup>443</sup> Darum bleibt auch die moderne Kunst nicht davor gefeit, zu ewiger Dauer zu erstarren und in die Form zu drängen, sobald sie sich um die Erfassung einer Finalität bemüht.<sup>444</sup> Es scheint, dass Kunst nicht ohne Erstarrung zu denken ist und deshalb dem Unvergleichbaren, dem Eigentlichen nie Ausdruck zu verleihen vermag. Und die „Schönheit“ steht in der Gefahr, Schleier zu sein, der die Diachronie, die Unvergleichlichkeit und die Transzendenz verdeckt.

#### **4.4 Die Auseinandersetzung zwischen Sprache und Bild**

Das In-Beziehung-Treten mit einer Nacktheit ist eine von Lévinas’ erklärten Eigentümlichkeiten der Sprache. Sprache entblösst von aller Form und hat durch sich selbst Sinn.<sup>445</sup> Sprache ist auch die Gegenwart des Anderen. Sein Ausdruck gilt als Quelle aller Bedeutungen, weil er alles Denken immer noch mal übersteigt.<sup>446</sup> Solange der Andere nicht festgehalten wird, solange er die Möglichkeit hat, sich einem Seienden zu präsentieren, sich in

---

<sup>442</sup> RO, 777. Vgl. ESTERBAUER, Reinhold, Schattenspendende Moderne. Zu Lévinas' Auffassung von Kunst, in: Freyer, Thomas /Schenk, Richard (Hg.), *Emmanuel Lévinas - Fragen an die Moderne* (Philosophische Theologie 9), Wien 1996, 32f.

<sup>443</sup> Vgl. TU, 101.

<sup>444</sup> Vgl. WOHLMUTH, Josef, Bild- und Kunstkritik bei Emmanuel Levinas und die theologische Bilderfrage, in: Lesch, Walter (Hg.), *Theologie und ästhetische Erfahrung*. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994, 35f.; Vgl. RO, 787.

<sup>445</sup> Vgl. TU, 101.

<sup>446</sup> Vgl. TU, 430.

seinem Ausdruck zu vergegenwärtigen, kann er sich einer verbildlichenden Sicht widersetzen und vermeiden, zum Gegenstand meiner Betrachtung zu werden. Sollte die Ikone ebenfalls als Ausdruck verstanden werden können, in welchem der Manifestierte gegenwärtig ist, so ist sie nicht unter die Bilder zu zählen, die Lévinas verurteilt, sondern kann gerade dieser „Nacktheit“ entsprechen, die uns gewaltlos bedrängt.<sup>447</sup>

## **B Kann uns der Andere im Bild begegnen?**

### **1 Befund für die Kunst**

Die Auseinandersetzung mit der Frage, ob uns im Bild ein Antlitz begegnen kann oder nicht, führt uns zunächst zu unterschiedlichen Forschungsergebnissen. Trotz der vorgängig aufgezeigten kunstkritischen Haltung Lévinas', lassen sich Fluchtwege aufzeigen, die zu einer ästhetischen Begegnung hinführen, die dem Von-Angesicht-zu-Angesicht gleichkommt. Bahlmann nennt drei Eigenschaften, die für die Kunst nachzuweisen wären, um deren Antlitz-Charakter zu bestätigen: Die Herstellung eines Bezugs zum Anderen, die Sprachfähigkeit und der Verweis auf die Zeit des Anderen.<sup>448</sup> Das Moment der Sinnlichkeit, das der Kunst zugrunde liegt, führe im Falle des Genusses „als Ausbruch und Aufbruch des Selbst zum Anderen hin“<sup>449</sup>. Sowohl die ethische als auch die ästhetische Erfahrung beruhe auf der Sinnlichkeit. Die Vorursprünglichkeit des Antlitzes deutet Bahlmann dahingehend, dass das Antlitz jeder Sinnlichkeit vorangehe und darum sinnliches Erleben nie antlitzlos sei.<sup>450</sup> Und weil der Andere die Ursache dafür sei, dass sich das objektivierende in ein ethisches Subjekt transformiere, verwandle er auch die natürliche Sinnlichkeit in eine ethische.<sup>451</sup> Die vom Kunstwerk evozierte Empfindung sei deshalb nie losgelöst von der Berührtheit durch ein Antlitz. Bei diesen Argumenten Bahlmanns handelt es sich m. E. um ontologische Begründungsversuche, die nicht bei der eigenen Wahrnehmung ansetzen.

Bahlmann schreibt der formlosen Kunst die Möglichkeit zu, alltägliches Sehen infrage zu stellen und bezeichnet deren „Möglichkeit zur Kritik an der Wirklichkeit“<sup>452</sup> als Sprache. Dazu verweist sie auf „La réalité et son ombre“, wo Lévinas die Sprache als Moment der

---

<sup>447</sup> Vgl. TU, 429.

<sup>448</sup> Vgl. BAHLMANN, Kunstwerke (2008) 68.

<sup>449</sup> SPLETT, Gotteserfahrung (1994), 51.

<sup>450</sup> „Die Sinnlichkeit als Apeiron, als Urgrund und somit Ursprung unserer gegenständlichen Welt kann (...) nicht unabhängig von der Begegnung mit dem Antlitz des Anderen erfahren werden, da jenes vor-ursprünglich ist.“ BAHLMANN, Kunstwerke (2008) 69.

<sup>451</sup> Vgl. BAHLMANN, Kunstwerke (2008) 134, FN 91.

<sup>452</sup> BAHLMANN, Kunstwerke (2008) 70.

Kunst beschreibe: „*Non content de s'absorber dans la jouissance esthétique, le public éprouve un besoin irrésistible de parler.*“<sup>453</sup>

Bleibt noch der diachrone Aspekt zu beleuchten; Bahlmann verweist auf ein Zitat aus „Jenseits des Seins“, wo Lévinas sich zur Inspiration äussert und diese als „*Urheber dessen (...), was mir, ohne dass ich es wusste, eingeflüstert worden ist*“<sup>454</sup> umschreibt. „Der Gedanke der Inspiration zeigt, dass das Antlitz nicht ein Wirken des Künstlers, dass dieser nicht Ursache der Kunst ist.“<sup>455</sup> Diese Inspiration könne gewissermassen als ein unmittelbares Bedeuten des Unendlichen verstanden werden, die den Künstler zum Zeugnisgeben des Jenseits beauftrage.<sup>456</sup>

Dass Kritik und Interpretation untrennbar mit der Kunst verbunden seien, bejaht Esterbauer nur bedingt und weist darauf hin, dass in der früheren Philosophie Lévinas noch die Auffassung begegne, Kritik und Interpretation würden zwar dem Kunstwerk Sprache und Wort verleihen, „dabei aber soweit über das Kunstwerk hinaus [-gehen, sic.], dass sie es ersetzen“<sup>457</sup>. Erst später vertrete Lévinas die Meinung, Kunst verlange nach Interpretation und Exegese, weil sie selbst sprachlich strukturiert, d.h. mitteilungs-fähig sei, was sie aber noch nicht mit der nichtidentifizierenden Rede gleichsetze.<sup>458</sup> Nichtsdestotrotz ist auch Esterbauer ein Vertreter derer, welche der Kunst Antlitzcharakter im Lévinasschen Sinne zusprechen. Anhand älterer und neuerer Texte Lévinas' will er nachweisen, dass Lévinas seine Kunstauffassung nach und nach zu Gunsten eines positiven Kunstverständnisses revidiert habe und unterscheidet dabei vier Etappen: Als etwas, das sich gänzlich der Verfügungsmacht des Ich entzieht und eine magische Blockade aufbaut, werde das Kunstwerk in „*La réalité et son ombre*“ (1948) beschrieben und mit den Eigenschaften der Verantwortungslosigkeit, Sprachlosigkeit und Weltlosigkeit bestimmt.<sup>459</sup> Eine zaghafte Meinungsänderung glaubt Esterbauer vor allem dem Aufsatz „*La signification et le sens*“ (1964) entnehmen zu können: Der dort eingeführte und im Zusammenhang mit nicht-naturhaften Kultur-Objekten auftauchende Begriff der „*signification*“ werde als Voraussetzung für Wahrnehmung und Verstehen der Welt verstanden:

---

<sup>453</sup> RO, 771f.

<sup>454</sup> JdS, 326.

<sup>455</sup> BAHLMANN, Kunstwerke (2008) 73.

<sup>456</sup> Vgl. BAHLMANN, Kunstwerke (2008) 74.

<sup>457</sup> ESTERBAUER, Reinhold, Das Bild als Antlitz. Zur Gotteserfahrung in der Kunst beim späten Lévinas, in: Wohlmuth, Josef (Hg.), *Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u.a. 21999, 15.

<sup>458</sup> Vgl. ESTERBAUER, Schattenspendende Moderne (1996) 46.

<sup>459</sup> Vgl. ESTERBAUER, Das Bild als Antlitz (21999) 13f.

*„Die Kultur und das künstlerische Schaffen nehmen an der ontologischen Ordnung selbst teil. Sie sind ontologisch schlechthin: sie machen das Erfassen des Seins möglich.“*<sup>460</sup>

Damit verschwinde das Moment der Weltlosigkeit aus Lévinas' Kunstauffassung und auch der Sprachlosigkeits-Vorwurf mildere sich, indem die Kunst als für das Sprachgeschehen wesentlich erachtet werde. Doch es gilt immer noch: „Erst der nicht mehr relativierbare Anspruch vom Anderen her führt in die Pluralität der verschiedenen Bedeutungen einen verbindlichen Sinn ein.“<sup>461</sup> Selbst wenn in „La signification et le sens“ der Kunst und Kultur zugesprochen wird, dem Denken voranzugehen und für dieses erhellend zu sein, gilt immer noch, dass die Wahrnehmung und Deutung von Kunst unverbindlich ist.<sup>462</sup> Sie vermag nicht den Menschen direkt zu verändern, weil sie sich jenseits der Wahrheit<sup>463</sup> befindet; jedoch vermag sie zu verunsichern, weil im Gesagten der Kunst-Exegese der ethische Imperativ in Form des Sagens mitschwingt.<sup>464</sup>

Die Zuordnung der Kunst zur Ontologie scheint dann in „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence“ (1974) revidiert worden zu sein: Kunst bedeutet vor aller Ontologie und stellt den Nachhall des Sagens dar.<sup>465</sup> Doch Esterbauer merkt an:

„Trotz der sprachlichen Elemente, die Levinas dem Kunstwerk im Laufe seines Denkens zuschreibt, bleibt die Kunst auch in seiner Spätphilosophie die Hüterin des Schweigens und dem Leid gegenüber indifferent. (...). Das Kunstwerk führt das Ich zwar aus der Selbstbezüglichkeit heraus, setzt es dem anderen Menschen aber nicht aus, sondern lässt es in Neutralität verharren.“<sup>466</sup>

Erst ab 1990, mit dem Aufsatz „De l'oblitération“, erkennt Lévinas in der Unkenntlichmachung resp. in der Verletzung die Möglichkeit, Kunst in den Bereich zwischenmenschlicher Herausforderung zu verorten:

---

<sup>460</sup> LÉVINAS, Emmanuel, Die Bedeutung und der Sinn (1964), in: Ders., *Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Wenzler, Ludwig, Hamburg, 1989, 20. (Originaltitel: *La signification et le sens* (1964), in: Ders., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, 17-63.) Im Folgenden mit BS abgekürzt.

<sup>461</sup> ESTERBAUER, *Schattenspendende Moderne* (1996) 45.

<sup>462</sup> Vgl. ESTERBAUER, *Schattenspendende Moderne* (1996) 44f.

<sup>463</sup> Wahrheit ist, wie die Sprache, die Trennung, die Innerlichkeit, eine Kategorie der Idee des Unendlichen. Metaphysik. Die Wahrheit wird im Anderen gesucht und entsteht da, wo ein Seiendes, das vom Anderen getrennt ist, spricht. Vgl. TU, 81f.

<sup>464</sup> Vgl. ESTERBAUER, *Schattenspendende Moderne* (1996) 46f.

<sup>465</sup> Vgl. JdS, 98-100.

<sup>466</sup> ESTERBAUER, *Das Bild als Antlitz* (21999), 17.

„S'il y a oblitération (...) il y a une blessure. Or sa signification pour nous ne commence pas à cause du principe qu'elle déchire, mais dans l'homme où elle est souffrance, et dans autrui où elle suscite notre responsabilité.“<sup>467</sup> „L'oblitération aurait une dimension éthique en effectuant ce que vous appelez, l'inverse de l'opération magique de l'art“.“<sup>468</sup>

Aufgrund der Verletzungen, die ein Kunstwerk wegen seiner Uneindeutigkeit, Veränderlichkeit und Kontingenz an sich trägt, konfrontiere es den Rezipienten mit der Forderung, zu Verletzungen Stellung zu nehmen und sich darum zu kümmern. Diese Unkenntlichkeit sei im Sinne einer Anrede zu verstehen, warum Kunst nicht Zeichen, sondern Antlitz sei resp. Spuren Gottes aufweise.<sup>469</sup> „Das Kunstwerk ist sprachlich, weil es ethisch herausfordert, und umgekehrt.“<sup>470</sup> Der Perspektivenwechsel Levinas' erkläre sich dadurch, dass es ihm nicht mehr um das Was sondern um das Wie des Dargestellten gehe und sich damit vom Inhalt löse. Kunst könne so als ethisches Geschehen verstanden werden: „Angelpunkt der Herrlichkeit und der Gottesbegegnung im Kunstwerk ist nur die Unkenntlichkeit.“<sup>471</sup> Auf diese Weise kommt Esterbauer zum Schluss, dass auch im Kunstwerk die Möglichkeit liege, ein Antlitz zu haben und mich, ähnlich der göttlichen Transzendenz, zu betreffen. Das blessierte resp. unkenntlich gemachte Kunstwerk fordere zu einer Stellungnahme auf und eröffne eine ethische Relation.

Dungs zufolge kann von der „oblitération“ nicht auf den Antlitzcharakter eines Kunstwerks geschlossen werden. Sie erachtet die Verletzung, die einem Kunstwerk beispielsweise durch Unkenntlichmachung zugefügt wird, als von der Verletzung des Einen durch den Anderen verschieden. Sie begründet dies damit, dass ein sich ethisch verhaltendes und ein seine Indifferenz gegenüber Leid verlierendes Kunstwerk einem Anthropomorphismus gleichkäme. Lévinas selbst grenze, so Dungs weiter, die Ethik in *Jenseits des Seins* sowohl von der Kunst als auch von der Theologie ab, insofern nur in der ethischen Begegnung mit dem Anderen die „Erstarrung der Bewegung (...) zu Schönheit“ nicht geschehe.<sup>472</sup>

---

<sup>467</sup> DO, 26.

<sup>468</sup> DO, 22.

<sup>469</sup> Vgl. ESTERBAUER, Das Bild als Antlitz (21999), 18.

<sup>470</sup> ESTERBAUER, Das Bild als Antlitz (21999), 19. „Oui, il y a un appel, du mot, à la socialité, l'être pour l'autre. Dans ce sens-là, évidemment, l'oblitération mène à autrui.“ DO, 28.

<sup>471</sup> ESTERBAUER, Das Bild als Antlitz (21999), 23.

<sup>472</sup> Vgl. DUNGS, Susanne, Bildlichkeit bei Emmanuel Lévinas, in: *Magazin für Theologie und Ästhetik* 25/2003. Online im Internet: <http://www.theomag.de/25/sd1.htm>, [Stand 03.07.2009]; Vgl. JdS, 329.

Konträr zu Esterbauer sieht Wohlmuth eine ungebrochene Kontinuität der Lévinasschen Kunstkritik gegeben und verweist zum Nachweis auf „Jenseits des Seins“<sup>473</sup>, wo Lévinas seine in „La réalité et son ombre“ dargelegte Position wortwörtlich wiederholt.<sup>474</sup> Insofern statuiert Wohlmuth, dass Kunst als solche noch keinem Engagement entspreche. Selbst die Tatsache, dass sie auf Sinnlichem basiere, reiche nicht aus, um die Distanz zwischen Hungerndem und Brotgeniessendem zu verkleinern, wie es die Gabe des Brotes vermag.<sup>475</sup> Immerhin billigt Wohlmuth in seinem Aufsatz „Bild – Sprache – Nähe“ der Kunst zu, „für solches ‚Gerufensein‘ durch das Antlitz des Anderen“ stehen zu können und bezeichnet sie in diesem Fall als „das schattenhafte Echo einer ursprünglichen Nähe“<sup>476</sup>.

Es konnte gezeigt werden, dass man von einer „Sprache“ der Kunst sprechen kann, wenn die Anonymität der natürlichen Sinnlichkeit durchbrochen wird oder wir durch sie mit Verletzungen konfrontiert sind. Ob diese Art von Sprache ausreicht, um einen Antlitzcharakter für die Kunst zu begründen, ist jedoch noch unklar.

Die Ikonographie müsste also nebst einer solchen Sprachlichkeit über weitere Charakteristika verfügen, damit ihre Antlitzhaftigkeit festgestellt werden könnte.

Bei der Ikonographie und dem vorhin behandelten Feld der Kunst handelt es sich um Loci der Begegnung mit teilweise unterschiedlichen Spezifika. Unter Berücksichtigung theologischer und phänomenologischer Besonderheiten wird die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit, ob uns in der Ikone ein Antlitz begegnet oder nicht, unterschiedlich ausfallen.

## 2 Befund für die Ikone

Dass diesem Befund für die Ikone ein Befund für die Kunst im Allgemeinen vorausgeht, bedarf einer Erklärung, um die reale Gefahr einer falschen Schlussfolgerung aus dem Weg zu räumen. Die Ikone soll nicht verstanden werden als eine „Art“ von Kunst, die sich aus allgemeinen Überlegungen zur Gattung der Bilder deduzieren liesse. Beltings Kunstgeschichtsstudie legt sogar nahe, die Ikone als „Bild vor dem Zeitalter der Kunst“ zu würdigen - als Kunst im ursprünglichen und eigentlichen Sinne.<sup>477</sup> Warum dieser Befund dennoch auf einen Befund zur Kunst folgt, begründet sich damit, dass wir bei Lévinas vergeblich nach Äusserungen zu den byzantinischen Ikonen suchen würden. Ausserdem gilt gemäss Florenksij: „Eine Ikone ist kein Kunstwerk autarker Kunst, sondern ein Zeugniswerk,

---

<sup>473</sup> Vgl. JdS, 329, Anm. 21.

<sup>474</sup> Vgl. WOHLMUTH, Bild- und Kunstkritik (1994) 32.

<sup>475</sup> Vgl. JdS, 164f; Vgl. WOHLMUTH, Bild- und Kunstkritik (1994) 38.

<sup>476</sup> WOHLMUTH, Josef, Bild – Sprache – Nähe. Zu E. Lévinas, in: Stock, Alex (Hg.), *Wozu Bilder im Christentum?* Beiträge zur theologischen Kunsttheorie (PiLi 6), St. Ottilien 1990, 160.

<sup>477</sup> Vgl. BELTING, Hans, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, 19-27.

das neben vielem anderen auch der Kunst bedarf.“<sup>478</sup> Die Kunst musste also Teil unserer Untersuchung sein, ohne dabei die Spezifika der Ikone zu vergessen.

## 2.1 Die Ikone als Ort der Begegnung

Ob die Ikone Ort der Begegnung mit einem Antlitz sein kann oder nicht, wird explizit durchdacht in einer phänomenologischen Auseinandersetzung Sandro Gorgones.<sup>479</sup> Dieser wiederum beruft sich auf den Phänomenologen Jean-Luc Marion, der seinerseits von Emmanuel Lévinas geprägt wurde. Marions Aufsatz „Der Prototyp des Bildes“, sowie die Gedanken Gorgones sollen für uns gewissermassen phänomenologische Vorbereitung zur kritischen Auseinandersetzung mit der Ikonentheologie Florenskijs sein.

Selbst wenn Lévinas in „Die Spur des Anderen“ die Gleichsetzung von Antlitz und Ikone entschieden ablehnt<sup>480</sup>, bestärken Gorgones Ergebnisse, dass unsere Fragestellung durchaus berechtigt ist. Er ist nämlich der Ansicht, dass der Zugang zur Ikone einer Begegnung mit dem Antlitz entsprechen könne, sofern sie als gesättigtes Phänomen<sup>481</sup> interpretiert werde.<sup>482</sup> Folgende Gemeinsamkeiten können zwischen dem Antlitz Lévinas' und der Ikone ausgemacht werden: Bei beiden tritt das Motiv der Unruhe auf. Während das Antlitz des Anderen durch seinen Appell zur Verantwortung beunruhigt, strahlt die Ikone eine rätselhafte Unruhe aus, weil das Antlitz Christi einerseits Ikone des unsichtbaren Gottes ist, andererseits zum Antlitz der Menschen wird und also zwei Naturen unvermischt in sich vereint.<sup>483</sup> Es sei die „unsichtbare, aber spürbare Fremdheit eines stillen Blickes, der aus einer anderen Welt [kommt] [komme, sic.] und (...) die Sichtbarkeit der Welt und des menschlichen Antlitzes mit einem Überfluss von Sinn“<sup>484</sup> sättige.

Auch die im Kontext des Antlitzes gemachte Unterscheidung von Bedürfnis und Begehren findet sich in der phänomenologischen Auseinandersetzung mit der Ikone bei Gorgone wieder. Dies geschieht im Zusammenhang mit der Bemühung, die Ikone vom Idol

---

<sup>478</sup> FLORENSKIJ, Pavel, *Die Ikonostase*. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland, übers. u. mit e. Einführung von Werner, Ulrich, beruht auf der ungekürzten Veröffentlichung des Textes von 1922, Stuttgart, 1988, 148.

<sup>479</sup> Vgl. GORGONE, Sandro, Zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem. Beiträge zu einer Phänomenologie der Ikone, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie (JRPh)* 8 (2009) 169-200.

<sup>480</sup> Vgl. den Nachweis oben in Kapitel 3.5 zum Begriff des Imago Dei!

<sup>481</sup> Mit dem gesättigten Phänomen ist die Art und Weise gemeint, wie die Ikone den Betrachter mit einer Gegenintentionalität überhäuft und ihm so den Zugang zum Unsichtbaren eröffnet. Vgl. GORGONE, Zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem (2009) 183.

<sup>482</sup> Vgl. GORGONE, Zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem (2009) 189, FN 54.

<sup>483</sup> Vgl. GORGONE, Zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem (2009) 191.

<sup>484</sup> GORGONE, Zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem (2009) 191.



abzugrenzen. Ein Idol liegt dann vor, wenn sich der Blick in der Anschauung<sup>485</sup> befriedigt und an Äusserlichkeiten haften bleibt. Die Ikone dagegen vermag den Bezug zwischen dem menschlichen Gesicht und der göttlichen Natur in der Person Jesus Christus zugänglich zu machen, indem sie die Grenze unserer Sichtbarkeit erweitert und uns dadurch gewissermassen vergöttlicht.<sup>486</sup> Das uns von Lévinas her vertraute Motiv des Zeugnis-Gebens beschreibt Gorgone auch im Zusammenhang mit der Ikonentheologie:<sup>487</sup>

„Die Kraftlinien führen vom Inneren des Bildes zum Beobachter, der aber keine passive Rolle spielt, sondern gerufen ist, selber als Zeuge des Unsichtbaren betroffen zu sein.“

Er lässt uns aber nicht nur Parallelen zwischen dem Antlitz bei Lévinas und der Ikone entdecken, sondern verweist auch auf eine Parallele zwischen der Ikone und der abstrakten Kunst, welche im Sehenlassen dessen, was man nicht sieht, besteht. Gerade in dieser „Überphänomenalität“, in diesem „ikonischen Zusammenfallen von Inhalt und Mitteln, von Erlebnissen und Gestalten, Farben, Tönen, Wörtern und Taten“<sup>488</sup> wird eine Überfülle, ein Überfluss des Lebens ausgedrückt. In diesem Sinne ist ikonische Kunst Offenbarung des unobjektivierbaren Inneren, sprich des Lebens.

Nebst diesen Gemeinsamkeiten lassen sich aber auch Unterschiede ausmachen: Die Hypostasis, die in der Ikone verehrt wird und die sich ausdrückt durch einen aus der Ikone kommenden Blick, wird bei Gorgone nicht mit einer vorursprünglichen Vergangenheit in Verbindung gebracht. Die einmalige Bezogenheit und unverwechselbare Relationalität, die der Hypostasis eigen ist, entspricht aber durchaus der Art und Weise, wie das Lévinas'sche Subjekt zustande kommt.

Eine phänomenologische Situierung der Ikone unternimmt J.-L. Marion in seinem Aufsatz „Der Prototyp des Bildes“ vor: Darin beschreibt er, dass sich die Ikone in der Beziehung zu einem Urbild befinde, wohingegen das Idol lediglich der Nachahmung eines intelligiblen Vorbildes entspreche und diesem darum nachstehe, wie in der Metaphysik Platons.

Aber selbst dort, wo ein Vorbild inexistent sei, verbleibe ein Bild in der Position der Inferiorität: Denn anstatt eines Vorbildes sei es nun der Betrachter, der über ihm stehe und es bewerte. Ob als Anpassung an ein äusseres Vorbild oder als Anpassung an die Fassungskraft

---

<sup>485</sup> Während wir ein Idol anschauen, begegnen wir der Ikone im Modus des Sehens. Auch diese sprachliche Abgrenzung Gorgones findet sich bei Lévinas wieder, in der Unterscheidung zwischen Anschauung und sinnlicher Wahrnehmung.

<sup>486</sup> Vgl. GORGONE, Zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem (2009) 176; 192.

<sup>487</sup> GORGONE, Zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem (2009) 194.

<sup>488</sup> GORGONE, Zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem (2009) 198.

eines Betrachters – das Bild bleibe Idol, solange es in einer mimetischen Logik verharre. Dieser Tatsache würde m. E. auch Lévinas zustimmen.

Doch wie kann es sein, dass das niemals sichtbare Heilige uns zur sichtbaren Offenbarung wird? Die Antwort darauf finden wir bei Marion, der auf eine Beziehung der Analogie und der Annäherung hinweist, die auf Ähnlichkeit verzichtet: Wie das Kreuz sei auch die Ikone nicht eine Kopie der Heiligkeit Christi, sondern ein uns zur Erkenntnis Seiner Heiligkeit führendes sichtbares Zeichen. Kreuz und Ikone vermögen etwas sichtbar werden zu lassen, das dem objektiven Blick verwehrt bleibt; die Ikone den unsichtbaren Blick Christi auf einem Brett, das Kreuzesholz die göttliche Natur Jesu Christi angesichts seines durch die Sünde der Menschen verursachten Sterbens. So wie das Kreuz zum Zeichen der Heiligkeit werde, die der Gottessohn Seinem Vater übergibt, so ver helfe die Ikone dem Gläubigen dazu, seine Verehrung Christus zu übergeben. Darum sei die Ikone keine Nachahmung eines Vorbildes, in der das sinnliche Angesicht und das Intelligible voneinander getrennt und in mimetischer Rivalität verblieben. Vielmehr sei sie Präsenz statt Repräsentation. Sie entspreche einem Ort der Begegnung, wo mein Blick sich mit einem unsichtbaren Blick kreuze und ich mich dadurch zur verehrenden Haltung herausgefordert fühle.<sup>489</sup> So wie die ästhetische Ikone Ort der Begegnung von Sichtbarem und Unsichtbarem sei, so sei es auch die ewige Ikone Christi, wo die „hypostatische Übergänglichkeit der Naturen“<sup>490</sup> stattfinde.

Falls diese Ikonen-Interpretation Marions der Spur bei Lévinas entspricht, könnte man bei der Ikone durchaus von einem Antlitz resp. von einer Nähe sprechen, die mich in Frage stellt und Sprache im Sinne „reiner Kommunikation“<sup>491</sup> eröffnet!

## **2.2 Die Ikone als Sakramentale**

Insofern die Ikonen als Sakramentalien verstanden werden können - ganz im Sinne von Toren zur Gemeinschaft mit Gott - ist Thomas Freyers sakramentaltheologische Auseinandersetzung mit Lévinas eine weitere Fährte, die uns weiterhelfen könnte bei der Frage, ob der ästhetischen Erfahrung ein antlitzförmiger, ethischer Impuls entspringen kann oder nicht. Freyers liturgisch-ästhetischer Zugang zu den Sakramenten profitiert vom Gespräch mit der Kunst, der Philosophie und von der Rückbesinnung auf das jüdisch-biblische „Bilderverbot“ und kommt zu folgendem Schluss:

---

<sup>489</sup> Vgl. MARION, Prototyp (1990) 120-122; 124-131; 133- 135.

<sup>490</sup> MARION, Prototyp (1990) 132.

<sup>491</sup> D.h. „Sprache ohne Worte und Sätze“ SpA, 280.

„Levinas sieht die Kunst in der Gefahr, sich in der Reflexion über bestimmte Phänomene zu erschöpfen anstatt zur Wirklichkeit selbst vorzustossen, d.h. für ihn: Keine der beschriebenen Entwürfe warnt so nachdrücklich wie seiner vor einer Ästhetisierung der Wirklichkeit, die für [ihn, sic.] gerade dann gegeben ist, wenn Kunst als Kunst des Schönen ontologisch gefasst wird.“<sup>492</sup>

Freyer liest das Bilderverbot als Idolisierungsverbot, fügt aber hinzu, dass längst nicht alle Kunst bilderhaft sei, sondern durchaus als die „Sache eines Anderen“ begegnen und sich somit jeglicher Präsentation bzw. Repräsentation entziehen könne. Freyer hält es für möglich, dass Kunst Transzendenz eröffnen könne, indem sie dem menschlichen Bewusstsein eine Leerstelle einschreibe.<sup>493</sup> Auch die sakramentenfeiernde Gemeinde werde durch die liturgisch-ästhetischen Zeichen in das Geschehen des Transitus, des Pascha Jesu Christi, hineingenommen. Die Nähe Jesu Christi sei ein diachronischer Einbruch, der die selbstbezogene Zeit des Konsums unterbreche und die Freiheit des Subjekts bewirke, indem sie die ergreifende Intentionalität des menschlichen Seins und Bewusstseins unterbreche.<sup>494</sup> Insofern also eine gläubige „Wahrnehmung“ der Sakramente einer nicht-intentionalen bzw. gnadenhaften Begegnung mit der Transzendenz Jesu Christi gleichkommt, die verwandelnden Einfluss auf die Lebenspraxis des Einzelnen hat, kann gesagt werden, dass durch diese ästhetischen liturgischen Zeichen eine Verwandlung des gesamten Lebens bewirkt wird.<sup>495</sup>

### **3 Zur Ikonenlehre Florenskijs**

Zur Einführung und zum Verständnis Florenskijs sollte ein kurzes Wort zu seiner Sophia-Lehre den folgenden Ausführungen vorausgeschickt werden. Denn die Ikonenlehre Florenskijs ist nicht nur wesentlich geprägt von seinem Symbolbegriff, sondern auch von seinem Sophia-Weisheits-Begriff.

Die Sophia resp. die Sophia-Weisheit vermittelt zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung.<sup>496</sup> Insofern lässt sich von ihr auch als von der alles-vereinenden Wirklichkeit sprechen, die in Gott präexistent, zugleich aber auch ausserhalb Seiner ist, weil sie nicht zu

---

<sup>492</sup> FREYER, Thomas, *Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz*. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente (BDS 20), Würzburg 1995, 70.

<sup>493</sup> Vgl. FREYER, *Sakrament* (1995) 262.

<sup>494</sup> Vgl. FREYER, *Sakrament* (1995) 14.

<sup>495</sup> „Eine liturgisch-ästhetisch fundierte Sakramententheologie muss aufzeigen, dass die Nähe des göttlichen Heils insofern den Horizont der Gleichzeitigkeit sprengt, als sie die Rettung der vergangenen und die Einlösung der bis heute unabgeholten Verheissungen in der eschatologischen Zukunft Gottes besagt.“ FREYER, *Sakrament* (1995) 108.

<sup>496</sup> Vgl. SCHELHAS, Johannes, *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882-1937)* (Forum Orthodoxe Theologie), Münster/Hamburg/London 2003, 91.

Gottes Wesen gehört.<sup>497</sup> Auf diese Weise kann Göttliches und Geschöpfliches miteinander vermittelt werden, ohne dass deren Eigenständigkeit aufgelöst wird. Die Sophia-Weisheit ist gewissermassen die Uni-Substanz und Hetero-Hypostase von Schöpfer und Schöpfung.<sup>498</sup> Fielen nämlich deren Hypostasen in einer zusammen, wäre die als Beziehungsgeschehen<sup>499</sup> verstandene Substanz hinfällig. Durch die vermittelnde (und nicht verschmelzende!) Sophia-Weisheit wird die liebende Hingabe erst möglich.<sup>500</sup> Denn sie ist das Gott zugewandte Geschöpf vor dem Sündenfall und gleichzeitig die göttliche Liebe, die sich ewig in die Schöpfung hinein verströmt.<sup>501</sup> Dies ist, was die Ikone zu lesen resp. zu sehen frei gibt: die Gegenwart des Schöpfers in seiner Schöpfung. So wie in der Sophia-Weisheit Schöpfer und Geschöpf miteinander vereint sind, so sind in Christus Gott und Mensch vereint. Ihm verdankt die Ikone ihren Symbolcharakter: Als sichtbare Gestalt verweist sie auf die unsichtbare Wirklichkeit, indem sie selbst Teil hat an ihr. Der sichtbaren und unsichtbaren Welt angehörend ist sie Abbild Christi, so wie dieser das wahre Abbild Gottes ist - seinem Vater wesensgleich und zugleich sichtbarer Mensch.<sup>502</sup>

Florenskijs Ikonenverständnis erhellt sich weiter am Beispiel der Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor: So wie die Selbstoffenbarung Jesu auf dem Tabor dadurch geschah, dass ihm die unsichtbaren Züge seines Vaters eingeschrieben wurden und er auf diese Weise selbst als das Unsichtbare und Verborgene angesehen wurde, so verhält es sich auch mit der ikonographischen Struktur:

„Aufgrund seiner ‚Wesensverwandtschaft‘ mit dem Referenten wird das Symbol bzw. die Ikone selbst als das Unendliche, Verborgene angesehen. Das ‚Symbol‘ selbst wird zum eigentlichen Gegenstand der Enthüllung.“<sup>503</sup>

Welches Transzendenz-Verständnis sich genau hinter diesen Ausführungen verbirgt, soll im Folgenden erklärt werden.

---

<sup>497</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Pavel, *Stolp i utverzhenie istiny*. Opyt pravoslavnoj teoditsei v dvenadcati pis'mach', Moskva 1914, 319.

<sup>498</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Pavel, *La colonne et le fondement de la vérité*. Essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres, aus dem Russ. übersetzt von Andronikof, Constantin, Lausanne 1975, 213. Der Übersetzer spricht dort von einem „être pluri-unique“, in dem alles „uni-substantiel“ und „hétéro-hypostatique“ ist.

<sup>499</sup> Vgl. Lubomir Zaks Verweis auf die Idee des *actus essendi*, von der Florenskij inspiriert sei. Vgl. ZAK, Lubomir, Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung für die Epistemologie, in: *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 2 (2000) [inserito il 21 novembre 2000]. Online im Internet: <http://mondodomani.org/dialegethai/lz01.htm> [Stand 13.04.2010].

<sup>500</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Stolp (1914) 326.

<sup>501</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Stolp (1914) 329.

<sup>502</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 76.

<sup>503</sup> MARTYN, Cornelia, Die Poetik der Verklärung. Zu Andrej Tarkovskijs Konzeption des filmischen Bildes, in: Faber, Richard / Krech, Volkhard (Hg.), *Kunst und Religion im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2001, 102.

### 3.1 Theologischer Zugang zum Phänomen der Ikone

Das Transzendenz-Verständnis Florenskijs wird verständlich, wenn deutlich zwischen dem Transzendenten und dem Transzendentalen unterschieden wird. Das Absolute resp. Gott kann in der religiösen Erfahrung geschaut werden. Es wird transzendent genannt, weil es analytisch nicht gefasst werden kann, während das Transzendente bzw. das Transfinite für bestimmbare und darum endliche, konkret erscheinende Teile des Unendlichen steht, welches den Geist zum Absoluten hinführen kann. Das Symbol, welches für Florenskij dadurch charakterisiert ist, dass es das Ganze im Einzelnen und das Ewige im Augenblick umfasst, ist gewissermassen ein solches Transfinitum, das nicht als potenzielle, sondern als bedingte Transzendenz verstanden werden muss, wozu auch die Ikone zählt. Das Symbol in Florenskijs Verständnis weist über sich hinaus und ist darum Teil der Alterität, auf die es hindeutet und deren Energie es trägt. Als Ort der Offenbarung steht es in einer Relation zu einem Mehr-als-es-Selbst.<sup>504</sup> Dieses Asymmetrieverständnis bei Florenskij, dem gemäss ein Teil dem Ganzen gleichkommen kann, nicht aber umgekehrt, hat zur Folge, dass der Übergang von der niederen in die höhere Welt nur sprunghaft erfolgen kann, was uns an die Methode der Emphase bei Lévinas erinnert.<sup>505</sup> Spätestens mit der ontologischen Sichtweise, der zufolge die Erscheinungen nur dann als Realitäten gelten, wenn sie die Energie ihrer Idee resp. ihres Urbildes in sich tragen, vertritt Florenskij eine Sichtweise, die zumindest im Wortlaut der Lévinas'schen Metaphysik zu widersprechen scheint.<sup>506</sup> Beide stimmen aber in der Bestreitung des autonomen Subjekts überein und bringen Transzendenz nicht unabhängig von Relation zur Sprache.<sup>507</sup>

Die Ikonenkunst umfasst nicht nur das Schreiben einer Ikone, sondern beginnt schon bei der Herstellung der Darstellungsfläche und endet mit der Signatur. Dabei stellt sich bei Florenskijs Schilderungen heraus, dass die Materialität der Ikone nicht zufällig, sondern

---

<sup>504</sup> Vgl. ZAK, Lubomir, Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung für die Epistemologie, in: Franz, Norbert / Hagemeister, Michael / Haney, Frank (Hg.), *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne*. Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5. bis 9. April 2000, Frankfurt am Main/Berlin/Bruxelles/New York/ Oxford/Wien 2001, 195-213.

<sup>505</sup> Vgl. HANEY, Frank, Gestaltungen des Transzendenten. Pavel Florenskijs Unendlichkeitsbegriff, in: Franz, Norbert / Hagemeister, Michael / Haney, Frank (Hg.), *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne*. Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5. bis 9. April 2000, Frankfurt am Main/Berlin/Bruxelles/New York/ Oxford/Wien 2001, 127-145.

<sup>506</sup> „Wenn wir nichts sind vor dem ABSOLUTEN, dann sind wir sittlich doch IHM gleich geartet, wir können ES erkennen, aber nicht direkt, sondern in Symbolen; wir tragen in uns das Transfinite, das Überendliche, wir, der Kosmos, sind nicht etwas Endliches, der Gottheit direkt Entgegengesetztes, wir sind transfinit, ‚die Mitte zwischen allem und nichts‘.“ So lautet Florenskijs Beschreibung von Cantors Gedankengut, durch welches er stark beeinflusst wurde. Vgl. FLORENSKIJ, Pavel, Über Symbole der Unendlichkeit, in: Mierau, Fritz / Mierau, Sieglinde (Hg.), *Pavel Florenski*. Leben und Denken, Bd. 1, Ostfildern 1995, 155.

<sup>507</sup> Vgl. HANEY, Frank, *Zwischen exakter Wissenschaft und Orthodoxie*. Zur Realitätsauffassung Priester Pavel Florenskijs, Frankfurt am Main 2001, 76-78.

zutiefst mit ihrem Wesen verbunden ist: Die als Fläche dienende weisse Wand entspricht der Unbedingtheit der göttlichen Wirklichkeit, während das Auskratzen dieser Wand dem Eingravieren der kirchlichen Konturen entspricht. Schatten und Halbtöne finden keine Verwendung, stattdessen werden Farben und Gold so aufgetragen, dass sie nicht zu einem Eigenleuchten des Abgebildeten führen, sondern so eingesetzt werden, dass das Licht als objektive Ursache der Dinge erscheint.<sup>508</sup> Die Ikone hat mit jeder Malerei gemein, dass sie mit Hilfe des sinnlich Wahrnehmbaren den Betrachter in eine andere Realität führen will. Doch bleibt die Ikone im Bewusstsein desjenigen, der von der Gnade Gottes nicht erleuchtet ist, lediglich ein Brett. Dass ihre Umrisse einer geistigen Wirklichkeit resp. einer übersinnlichen Idee entsprechen, vermag er nicht zu erkennen, geschweige denn durch das Denken zu erschliessen.<sup>509</sup> Dem Gläubigen aber hilft die Ikone vom Bild zum Urbild aufzusteigen, indem sie „eine tief unter dem Bewusstsein schlummernde Wahrnehmung des Geistigen, Übersinnlichen“<sup>510</sup> weckt und ihn an seine geistige Heimat erinnert. Dieses Wecken geht vom Bild aus, welches sich uns zeigt. Der Ikonenschreiber ist derjenige, der die Hindernisse, die sich dem geistigen Schauen in den Weg stellen, gnadenhaft und keinesfalls subjektiv beseitigt. Die Ikone ist deshalb nicht losgelöst von der Kirche und ihrem Vollzug zu denken: „Es ist ja gerade der Kultus, der die heiligen Antlitze offenbart, er ist es auch, der die Ikonenmaler erzieht und führt.“<sup>511</sup> Dass sich ungewöhnliche Linien, Gold aber keine Schatten auf den Ikonen befinden, erklärt sich durch die Darstellung des Ganz- bzw. Heil-Seins und die Manifestation des schöpferischen Prinzips auf den Ikonen: Sie sind sichtbare Zeichen der unsichtbaren göttlichen Energie, welche unsere visuell zugängliche Wirklichkeit prägt und durchringt.

Das schöpferische Prinzip (die Sophia) denkt Florenskij als nicht getrennt von den Dingen, und so verkörpern letztere das göttliche „Licht“. Der Ikone resp. dem Antlitz, welche die gotterfüllte Realität sichtbar machen, kommt deshalb vernunftgemässe Anschaulichkeit zu.<sup>512</sup> Lévinas dagegen spricht im Zusammenhang mit der Schöpfung von einer Kontraktion Gottes, die im Menschen lediglich eine Schöpferspür hinterlässt, die als ein ethischer Appell wirkt. An dieser Stelle ergibt sich ein Bezug der Ikonentheologie Florenskijs zur Ethik: Im Gegensatz zur lichterfüllten Realität sind die „Werke der Finsternis“<sup>513</sup>, von denen der

---

<sup>508</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 145; 147; 165.

<sup>509</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 71-77.

<sup>510</sup> FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 79.

<sup>511</sup> FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 107.

<sup>512</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 166-168.

<sup>513</sup> Vgl. Eph 5,11.



Apostel Paulus im Epheserbrief spricht, leer und unfruchtbar. Florenskij unterstreicht den Zusammenhang zwischen Ikonographie und der Prüfung und Erforschung des Gotteswillens noch mehr, indem er darauf verweist, dass das Sendeschreiben des Apostel Paulus an die Epheser sensibel gegenüber deren Kunstfertigkeit und Götzenverehrung war und anstelle der Götzenstatuen für geistiges Hellsehen und erleuchtete Herzen warb. Im Gegensatz zu den Skulpturen, so Florenskij, sei die antike Malerei für Paulus auf Grund ihrer Symbolik und ihrer unnaturalistischeren Art akzeptabler gewesen.<sup>514</sup>

Müsste nicht Lévinas, so stellt sich mir an dieser Stelle die Frage, folgenden Grundsatz Florenskijs als totalitär bezeichnen:

„In Gott aber ist das ganze Sein, die ganze Fülle der Realität, und was sich ausserhalb Gottes erstreckt, das ist Höllenfinsternis, Nichts, Nichtsein“<sup>515</sup>?

### 3.2 Die umgekehrte Perspektive

Eine ganze Schrift widmet Florenskij einem Phänomen, das für die meisten Ikonen charakteristisch ist: *Die umgekehrte Perspektive*. Auf eindringliche Art und Weise beschäftigt er sich mit den Hintergründen, die zur Zentralperspektive geführt haben. Im Gegensatz zur Täuschung erweckenden Zentrakperspektive ruft die umgekehrte Perspektive den Eindruck von Kinderzeichnungen hervor, allerdings ohne dabei zu verärgern. Dies liegt wohl daran, dass sich die Wirklichkeit nicht dem Standpunkt eines einzigen Betrachters unterordnen lässt. Vielmehr soll unsere Wahrnehmung auf die Wahrheit hingelenkt werden, die von unserem Blick niemals einfangen werden kann. Darum bin ich der Meinung, dass die „umgekehrte Perspektive“ der Aufspaltung eines menschlich erzeugten Totalitarismus gleichkommt: Indem die Methode der Ikonographie sich weigert, eine Unterordnung unter die Gesetze der Zentralperspektive mit zu vollziehen, eröffnet sie Raum für Entfaltung und Erfüllung der göttlichen Berufung. Denn der Polyzentrismus, den sie einführt, trotz jedem Subjektivismus und Illusionismus und verschafft stattdessen „einer religiösen Objektivität und transpersonalen Metaphysik“<sup>516</sup> Ausdruck. Die *umgekehrte Perspektive* grenzt sich von einer Haltung der Verantwortungslosigkeit ab, im Gegensatz zur Welt der Zentralperspektive, deren Ursprung in der Theaterdekoration liegt. In der Welt des Theaters wird das Gefühl für die Realität gegen das Bewusstsein des blossen Anscheins und der Illusion eingetauscht.<sup>517</sup>

---

<sup>514</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 172f.

<sup>515</sup> FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 170.

<sup>516</sup> FLORENSKIJ, Pavel, *Die umgekehrte Perspektive*. Texte zur Kunst, aus dem Russ. übers. und hg. von André Sikojev (Batterien 38), München 1989, 16.

<sup>517</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Perspektive (1989) 21.



Während die Zentralperspektive einem auferlegten Schema entspricht, dem die unmittelbare Beziehung zur Welt geopfert wird, verwirklicht sich in der umgekehrten Perspektive ein selbständiges Verfahren *schöpferischer* Darstellung, die auf einen totalitären Horizont im Sinne einer abgeschlossenen Welt verzichtet: Die vierfassadigen Zeichnungen, zusätzlichen Kopfflächen und ungewohnten Proportionen sind Ausdruck dafür. Das „Letzte Abendmahl“ Leonardo da Vincis führt Florenskij als Negativbeispiel an, weil dort die besondere Realität Christi nicht mehr zum Ausdruck komme:

*„Diese Szene ist nicht mehr als eine Fortsetzung jenes Raumes, in welchem wir uns befinden. Unser Blick und mit ihm unser ganzes Sein wird in diese entschwindende Perspektive hineingezogen (...). Wir sehen nicht die Realität selbst, sondern eben nur ein visuelles Phänomen. Und wir schauen gleichsam wie durch einen Spalt. Kalt, neugierig und ohne Ehrfurcht, ohne Mitleid – geschweige denn unsere Entfremdung erleidend.“*<sup>518</sup>

Bei der Ikone geht es also um die Begegnung mit dem Besonderen, das sich der persönlichen Gottesbeziehung verdankt.

---

<sup>518</sup> FLORENSKIJ, Perspektive (1989) 41.

# Schluss: *Anschlussfähigkeit Lévinas' an die orthodoxe Ikonen-Theologie?*

## 1 Ergebnis

### 1.1 Parallelen zwischen dem Antlitz bei Lévinas und der Ikone bei Florenskij

Der Begriff des Antlitzes ist beiden Philosophen gemeinsam. Doch im Gegensatz zu Lévinas bringt Florenskij das Antlitz unmittelbar mit der Idee im platonischen Sinne in Verbindung: Es ist der Ort, an dem das Jenseits als symbolisches Bild in Erscheinung tritt. Es ist „zur Erscheinung gebrachte Ontologie“<sup>519</sup> resp. „reinste Offenbarung des Bildes Gottes“<sup>520</sup>. Die Antlitze der Dinge und Menschen sind also die Ideen, welche derjenige zu sehen vermag, der von der Idee erleuchtet ist, d.h. selbst die Fähigkeit zur geistigen Vollkommenheit erreicht hat und dadurch zum Ebenbild Gottes geworden ist. Die Verbindung zwischen Antlitz und Ikone wird bei Florenskij an Hand des Begriffs des Fensters deutlich: Beide sind Öffnungen, durch die das Licht Gottes strahlt. Auf Grund ihrer Funktion der Blickfreigabe sind sie Zeugen des Urbildes und der geistigen Anschauung; sie vermitteln zwischen Erkennendem und Erkanntem.<sup>521</sup> Können wir trotz dieser anscheinenden Divergenz von Gemeinsamkeiten zwischen Lévinasschem Antlitz und byzantinischer Ikone ausgehen? Das Ziel Lévinas' - Rückzug aus der Welt, aus der Priorisierung des Ichs, aus der Totalität, hin zu einer völligen Pro-Existenz - dürfte auch Florenskijs Denken entsprechen. Dass sie dazu unterschiedliche Wege einschlagen, wurde bereits angedeutet: Während Lévinas eine Entsubstantialisierung<sup>522</sup> des Unendlichen für nötig hält, findet sich bei Florenskij ein kontemplativer Aufstieg zum Ursprung aller Wirklichkeit, der personal gedacht wird. Beide gehen aber von einer Inspiriertheit aus, die es uns erlaubt, im Zusammenhang mit der Kunst und der Ikone von einem Antlitz zu sprechen. Und beide betonen die Wichtigkeit der Materialität.

---

<sup>519</sup> FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 57.

<sup>520</sup> FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 61.

<sup>521</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 57-59.

<sup>522</sup> „Der Versuch war der, meine Beziehung mit dem Anderen nicht als ein Attribut meiner Substantialität vorzustellen, als ein Attribut meiner Festigkeit als Person. (...). Sie sagen: im Leiden kann man nichts mehr tun. Aber sind Sie sicher, dass das Leiden bei sich selbst stehen bleibt? Wenn man durch jemanden leidet, dann bedeutet die Verletzlichkeit auch, für jemanden zu leiden. Genau um diese Umformung des ‚durch‘ ins ‚für‘, um diese Stellvertretung des ‚für‘ anstelle des ‚durch‘ geht es.“ FA, 103. „Ich denke, dass, wenn das Unendliche ein Unendliches wäre, unter dem es Substanz gäbe, ein Etwas überhaupt (...), dann wäre es keinesfalls das absolute Andere, es wäre ein anderes ‚Selbes‘. (...). Das ‚Un‘ des Un-endlichen bedeutet zugleich die Negation und das Betroffenwerden des Endlichen – das Nicht und das In -, das menschliche Denken als Suche Gottes – Descartes' Idee des Unendlichen in uns.“ FA, 123. Das „infini“ bedeutet in erster Linie, dass das Unendliche im Endlichen ist. Vgl. FA, 123, Anm. p.

Eine Parallele zu Lévinas findet sich m. E. ausserdem in der Tatsache, dass Florenskij die wahre Erkenntnis, die Erkenntnis der doppelten, nicht-empirischen Existenz dessen, was das Auge sieht, für *rational unzugänglich* hält.<sup>523</sup>

*„Das unmittelbare Denken operiert nämlich nicht mit Begriffen, sondern mit lebendigen, blutvollen, von Farben und Düften erfüllten Bildern. (...). Die ursprüngliche Philosophie zerreisst bei dem Versuch, sie auf den Rahmen unserer Sprache und unserer Darstellungsart zu spannen.“*<sup>524</sup>

Gemeinsam ist Florenskij und Lévinas wohl auch der Gedanke der Asymmetrie und Unumkehrbarkeit. Für Florenskij sind sowohl die materiellen als auch geistigen Relationen und Prozesse geprägt von der raum-zeitlich asymmetrischen Existenzweise, was für die Wahrnehmung bedeutet, dass sie nicht abstrahierend vorgehen darf.<sup>525</sup> Erst die lebendige Epiphanie, der Blick und die Rede des Anderen, resp. die umgekehrte Perspektive, durchbrechen das Idolatrische, das Tote, das Maskenhafte.

## **1.2 Unterschiede zwischen dem Antlitz bei Lévinas und der Ikone bei Florenskij**

Meine zunächst gehegte Vermutung, dass das Thema der All-Einheit in der Sophia-Weisheit ein gewichtiger Unterschied Florenskijs gegenüber Lévinas darstelle, muss nicht unbedingt zutreffen. Denn die Sophia-Weisheit als Voraussetzung von Erkenntnis und Vereinigung aller Kreatürlichkeit kann unter Umständen demselben Ziel dienen, wie es Lévinas verfolgt: der liebenden Unterordnung unter den Anderen bis hin zum Opfer resp. zur Stellvertretung.<sup>526</sup> Denn die uni-substanzielle Verbindung von Schöpfer und Geschöpf durch die Sophia-Weisheit vollzieht sich als Liebe; dies ist auch der Fall für die Unterwerfung des Sich unter den Anderen bei Lévinas.

Die Ikone lässt sich lieblosen, d.h. sie „gewährt“ Berührung dessen, was gar nicht berührt werden kann. Sowohl die Liebkosung bei Lévinas als auch die Ikone bei Florenskij stehen zwischen Sinnlichkeit und Transzendenz. Dies bringt mich auf die Idee, anhand der Erotik

---

<sup>523</sup> „Diese Ansicht von der zweifachen Natur aller Dinge in der Welt ist eine allgemein-menschliche (...), was eine durch Reflexion geschwächte Seele nicht gewahrt.“ FLORENSKIJ, Pavel, Die allgemeinmenschlichen Wurzeln des Idealismus, in: Mierau, Fritz / Mierau, Sieglinde (Hg.), *Pawel Florenski. Leben und Denken*, Bd. 1, Ostfildern 1995, 181.

<sup>524</sup> FLORENSKIJ, Wurzeln des Idealismus (1995) 191.

<sup>525</sup> „Symmetrische Erscheinungen gibt es nicht, nicht dass sie es zufällig nicht gäbe, es kann sie dem Wesen der Sache nach nicht geben. In der Zeit sein heisst unumkehrbar sein. Im Raum sein heisst asymmetrisch sein.“ FLORENSKIJ, Pavel, An seinen Sohn Kirill, 4. April 1936, Nr. 55, in: Mierau, Fritz / Mierau, Sieglinde (Hg.), *Pawel Florenski. Leben und Denken*, Bd. 2, Ostfildern 1996, 290.

<sup>526</sup> Vgl. HANEY, Gestaltungen des Transzendenten (2000) 127f; Vgl. FLORENSKIJ, Wurzeln des Idealismus (1995) 183f.

und des Themas der geschlechtlichen Begegnung weitere strukturelle Unterschiede zwischen Florenskij und Lévinas aufzuzeigen, auch wenn die Erotik asozial bleibt und erfüllbar ist. Florenskij macht keinen direkten Verweis zwischen Erotik und Ikonographie, sagt jedoch von der Erotik, dass wir in ihr die Bilder des Seienden resp. das Wesen der Dinge erkennen würden und den Schlüssel zu einem Weltverständnis erhielten, weil die Erotik die höhere Wirklichkeit in sich aufnehme.<sup>527</sup> Dabei wird m. E. der platonische Einfluss in Florenskijs Denken besonders gut ersichtlich, der auch in der Ikonentheologie präsent ist.<sup>528</sup> Im Falle Lévinas' finden wir in der Erotik ein „Erschliessungsbild“<sup>529</sup> für das Ethische. Es zeigt sich zunächst, wie sehr sich Lévinas von der platonischen Ideenlehre distanziert:

„Platon (...) gelangt zum Eros als Begehren der Erkenntnis der Gleichheit, Levinas gelangt zum Eros als Begehren des Anderen in seiner Andersheit. (...). Diese Suche nach dem Anderen sprengt notwendigerweise den vorgegebenen Rahmen der Ordnung der Vernunft.“<sup>530</sup>

Kommt hinzu, dass die erotische Beziehung, wo sich die Begegnung mit dem Anderen als Antlitz-Begegnung ereignet und also jede Ignoranz hinter sich lässt, in die Dunkelheit des Geheimnisses führt und nicht zur „*Tageserfahrung*“<sup>531</sup>, von der bei Florenskij die Rede ist. Das für die Erotik typische Hin- und Hergehen zwischen Bedürfnis und Begehren beschreibt Lévinas als etwas, das nur soweit möglich ist, als das Weibliche sich dem Genuss darbietet und Befriedigung ermöglicht, die wiederum Begehren weckt und steigert. Strukturell erinnert uns das an die Steigerung der Verantwortung, die im Masse der Übernahme bis zur nie einzuholenden Stellvertretung hin anwächst.<sup>532</sup> Sowohl der Eros als auch das Ethische werden durch die Schwäche des Anderen begründet, werden als Grund der Subjektivität angeführt

---

<sup>527</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Wurzeln des Idealismus (1995) 172 ; 198.

<sup>528</sup> „Es sind dies die Antlitze und geistigen Bildnisse der Dinge, die derjenige zu sehen vermag, der in sich sein ursprüngliches Antlitz zur Erscheinung gebracht hat, das Bild Gottes, auf griechisch die *Idee*: Die selbst durch die Idee erleuchtet sind, schauen die Ideen des Seienden, bringen durch sich selbst und durch ihre Vermittlung der Welt, dieser unserer Welt die Ideen einer höheren Welt zur Erscheinung.“ FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 47f.

<sup>529</sup> RAUSCHER, Die Phänomenologie des Eros bei Emmanuel (o.J.) <http://www.josef-rauscher.de/levinas.htm>.

<sup>530</sup> RAUSCHER, Die Phänomenologie des Eros bei Emmanuel (o.J.) <http://www.josef-rauscher.de/levinas.htm>.

<sup>531</sup> „Ein *Gesicht* ist das, was wir in der Tageserfahrung sehen, das, worin die Realitäten der hiesigen Welt für uns in Erscheinung treten. (...). Man kann sagen, das Gesicht ist beinahe Synonym des Wortes Erscheinung, der Erscheinung aber namentlich für das Tagesbewusstsein. Ein Gesicht entbehrt nicht der Realität und Objektivität, doch ist die Grenze des Subjektiven im Gesicht und des Objektiven für unser Bewusstsein nicht deutlich gegeben, und infolge dieser Verschwommenheit wissen wir, (...) was am Wahrgenommenen eigentlich real ist. (...). Die Realität ist in der Wahrnehmung eines Gesichts anwesend, jedoch verdeckt, indem sie mit der Erkenntnis organisch einsickert und unterbewusst die Grundlage für die weiteren Erkenntnisprozesse bildet. Ferner kann man sagen, dass das Gesicht die rohe Natur ist, an der ein Porträtist arbeitet, die aber noch nicht künstlerisch verarbeitet ist.“ FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 56f.

<sup>532</sup> Vgl. RAUSCHER, Die Phänomenologie des Eros bei Emmanuel (o.J.) <http://www.josef-rauscher.de/levinas.htm>.

und entziehen sich der rationalen Erkenntnis und Begründung.<sup>533</sup> Ob die Begegnung mit einer Ikone auch zur Schwächung<sup>534</sup> und Restitution<sup>535</sup> des Subjekts führt, würde ich mit einem vorsichtigen Ja beantworten: Die umgekehrte Perspektive verdeutlicht, dass das Subjekt von überall her zur Verantwortung und zur „Angleichung an das Urbild“ berufen ist. Diese nicht aus eigenem Antrieb geschehende Konversion geschieht nach christlichem Verständnis aus Gnade. Die Lévinas'sche Passivität, die jeder Rezeptivität zuvorkommt, findet sich in einer gewissen strukturellen Parallele zur christlichen Gnadenlehre.

### **1.3 Lässt sich im Zusammenhang mit der Ikonenkunst ein ethischer Impuls formulieren?**

Die umgekehrte Perspektive bringt zum Ausdruck, dass die Ikone, ebenso wie das Antlitz, nicht objektivierbar und ihr Erscheinen unverfügbar ist. Die Bedeutung des Betrachtenden resp. des Künstlers relativiert sich dahingehend, dass jeder Standpunkt zu würdigen ist, denn jeder Standpunkt drückt einen besonderen Aspekt der Welt aus.<sup>536</sup> Insofern bin ich als Mensch Teil dieser Pluralität. Der Künstler-Perspektivist hingegen lebt aus einer Diebeserfahrung, weil er der lebendigen Berührung mit der Realität ein äusserlich-mechanisches Sehen vorzieht, indem er die Dinge so darstellt, als ob sie unbeweglich und unveränderlich und von seinem Standpunkt aus zugänglich resp. mit seinem rechten Auge fokussierbar wären.

Die Ikonographie fordert dagegen „die Aktivität eines erkennenden Geistes (...) innerhalb einer festen Ontologie“<sup>537</sup> ein, indem sie mit perspektivisch falschen und scheinbar ungekonnten Darstellungen herausfordert und die Anerkennung der persönlichen Realität des Betrachters einfordert, dem immer nur ein spezifischer Standpunkt und ein spezifisches Moment zukommt. Insofern fordert die Ikone heraus, auch die Realität des Dritten anzuerkennen.

Der, mit Verweis auf den Epheserbrief, von Florenskij hervorgehobene Zusammenhang zwischen der Ikone und dem Ethischen, bezieht sich nicht auf das Einhalten bestimmter Verhaltensregeln, sondern auf das Bezeugen des geheimnisvollen Wirkens Gottes.<sup>538</sup>

---

<sup>533</sup> Vgl. RAUSCHER, Die Phänomenologie des Eros bei Emmanuel (o.J.) <http://www.josef-rauscher.de/levinas.htm>.

<sup>534</sup> Gemeint ist damit das Aufgeben der Intentionalität.

<sup>535</sup> Das Ich wird durch das Sich ersetzt, indem der Gravitationsschwerpunkt für das Subjekt im anderen Menschen gefunden wird. Seine Erhabenheit fordert mich zur Unterordnung, zur Subjektivität auf.

<sup>536</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Perspektive (1989) 73.

<sup>537</sup> FLORENSKIJ, Perspektive (1989) 76.

<sup>538</sup> Vgl. FLORENSKIJ, Ikonostase (1988) 68.

So wie die Spur bei Lévinas etwas ist „das die Pole Präsenz - Absenz, Sichtbares - Unsichtbares zusammen zu denken erlaubt“<sup>539</sup>, ist auch die Ikone ein Ort, wo Sinnliches und Geistliches vereint sind. „In der Ikone entzünden das Sichtbare und das Unsichtbare sich als ein Feuer, das nicht mehr zerstört, sondern das göttliche Antlitz der Menschen erleuchtet.“<sup>540</sup> Warum sollte dieses Erleuchten nicht die Zuwendung zum Nächsten und die Realisierung dieser in mich eingeschriebenen Schöpferspur sein?<sup>541</sup>

Wesentlich scheint mir, dass an dieser Stelle betont wird, dass die Vorstellung eines Engagements gegenüber einem Bild bizarr anmutet, denn dem Bild kann ich nicht geben, was ich dem Anderen geben kann. Die Ikone hingegen animiert zur Verherrlichung und zum Lobpreis Gottes, der uns in Christus als Menschgewordener begegnet und uns sagt, dass all das, was wir für den Hungernden und Dürstenden, für den Obdachlosen, für den Nackten, Kranken oder Gefangenen täten, auch ihm zugute kommen liessen.<sup>542</sup>

## 2 Anfragen und Antwortversuche

Zum Schluss dieser Arbeit möchte ich in Form eines ausführlicheren Ausblicks einige Gedanken und Rückfragen formulieren, die zum Weiterdenken anregen sollen. Dass ich anstelle eines Resümees eine Befragung Lévinas' und Florenskijs mit möglichen Antwortversuchen wähle, hat insofern ihre Berechtigung, als dass dadurch wichtige Brennpunkte und theologisch relevante Stellen unterstrichen werden können.

Zunächst drängt sich die Frage auf, ob die Philosophie Lévinas' nicht in der Gefahr steht, als nicht-verwirklicht betrachtet und beiseite gelegt zu werden. Wer wäre schon bereit, sich radikal dem Anderen zu unterwerfen ohne konkrete Aussicht auf Veränderung? Ist das Risiko, vom Anderen ausgenutzt zu werden nicht immens, wenn ich zu dessen Geisel werde? Lévinas fordert Kompromisslosigkeit und Beharrlichkeit beim Nachkommen des Geforderten - jenseits von Effizienz und Nützlichkeit. Dennoch würde er wahrscheinlich die oben formulierte Infragestellung mit dem Verweis relativieren, die passivste Passivität erlaube es, die Unterwerfung resp. die Sub-jektivität als ein Sich-Öffnen zu denken: Wenn der Andere radikal anders ist, dann ist er nicht mehr das Nicht-Ich im Sinne einer Opposition, sondern der Andere im Selben, sprich derjenige, der es mir ermöglicht, mich zu übersteigen und der Offenbarung des Heiligen Raum zu geben. Ausserdem verweist der Gedanke der Erschaffung

---

<sup>539</sup> SCHÜRMANN, *Sehen als Praxis* (2008) 208.

<sup>540</sup> MARION, *Prototyp* (1990) 135.

<sup>541</sup> Vgl. SANDHERR, Susanne, *Eine Religion für Erwachsene. Versuch über das Subjekt im Ausgang von Emmanuel Levinas*, in: Wohlmuth, Josef (Hg.), *Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u.a. 1999, 108.

<sup>542</sup> Vgl. Mt 25,31-46.

aus dem *Nichts*, der *creatio ex nihilo*, darauf, dass der Selbststand des Menschen auf Pluralität ausgerichtet ist. Die Abhängigkeit der Kreatur ist nicht bezogen auf eine Existenz innerhalb eines Systems.<sup>543</sup>

Und wie steht es um das Antlitz? Schwebt es nicht in der Gefahr, selbst zum Begriff zu werden und so die Einzigkeit und Selbstheit des Seienden zu untergraben? Das Individuelle und das Allgemeine sind Begriffe, die antithetisch aufeinander verwiesen sind und sich darum auf derselben Ebene befinden. Sie erlauben mir, begrifflich und im Sinne von Definitionen zu denken. Das Antlitz bewegt sich ausserhalb dieser Ebene: Bei ihm geht es gerade um die Abweisung eines Begriffs. In dieser Verwerfung von Begrifflichkeit kommt die Selbstheit (*ipséité*) des Ichs zum Ausdruck, indem es genötigt wird, „sich in sich zurückzuziehen und als Innerlichkeit zu existieren. Dadurch, dass es bei sich ist, dadurch, dass es ein Geheimnis besitzt, vollzieht das Ich einen Bruch mit der Totalität; dadurch ist es in Bezug auf die Totalität der absolut Andere“<sup>544</sup>.

„Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht; denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen. (...) Wie mich der Vater geliebt hat, so habe auch ich euch geliebt. Bleibt in meiner Liebe! Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, so wie ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe.“<sup>545</sup>

Diese Worte aus dem Johannesevangelium sind für uns Christen Gebot und Verheissung. Sie ermahnen uns, wie unsere Beziehungen zu den Menschen und zu Gott sein sollen. In der Auseinandersetzung mit diesem Thema scheint sich Lévinas zu befinden, auch wenn das Ereignis von Liebe und Beziehung bei ihm gänzlich auf menschlicher Entwicklung beruht. Für das Thema der Gnade bleibt kein Platz, wohl aber für die Vergebung meiner Schuld durch den Anderen und die dadurch ermöglichte Zukunft. So ist die messianische Zeit nach Lévinas eine Zeit des Friedens, der Eintracht, - ich wage sogar zu sagen der „umgekehrten Perspektive“, des durch den Anderen verdankten Stands - jedoch ohne verschmelzende Einheit. Es stellt sich für mich aber die Frage, ob die menschliche Vergebung ausreicht für eine messianische Zukunft? Und wer ermöglicht das Gewahrwerden des menschlichen Antlitzes? Lévinas' Einsicht, dass ausserhalb der menschlichen Begegnung ein schuldindifferentes Seiendes bleibt, ist meiner Ansicht nach unverzichtbar. Der „lévinas'sche Ikonoklasmus“ richtet sich m. E., genauso wie auch die byzantinische Ikonentheologie, gegen

---

<sup>543</sup> Vgl. STRASSER, *Jenseits von Sein und Zeit*. (1978) 64-66; 312.

<sup>544</sup> STRASSER, *Jenseits von Sein und Zeit*. (1978) 73.

<sup>545</sup> Joh 15,5.9-20.



eine idolatrische Haltung und untergräbt auf diese Weise jeden Selbststand und jegliche Selbstrechtfertigung. Wäre also ein positives Kunstverständnis, gemäss welchem das Subjekt seine Richterfunktion ablegt, nicht die Möglichkeit einer Verlängerung der Subjektivitäts-Phase resp. der Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme? Denn indem ich vor ein Bild resp. eine Ikone trete in der Haltung, einem einmaligen Anderen zu begegnen, entgehe ich den Kategorien der Idealität und Abstraktion, die mich vom Gegenüber distanzieren. Es stellt sich mir darum die Frage, ob die durch die umgekehrte Perspektive verletzte Angewohnheit, die Wirklichkeit perspektivisch, d.h. mit Hilfe eines Fluchtpunkts, wiedergeben zu wollen, nicht gerade der von Lévinas positiv bewerteten „*oblitération*“<sup>546</sup> gleichkommt, die einer Verletzung derjenigen „Realität“ entspricht, die wir uns selbst auferlegen und die uns gefangen nimmt in einem Sein, das wie eine Maske unsere Lebendigkeit verbirgt?<sup>547</sup> Darin läge m. E. eine Möglichkeit, die platonische Leseart nicht als einzige „religiöse“<sup>548</sup> Zugangsweise zur Ikonographie anzuerkennen.

Beim Versuch, den entscheidenden Vergleichspunkt zwischen Levinas und Florenskij herauszuarbeiten, bin ich zunächst auf die Schöpfung gestossen: Mir scheint, dass sich daran wesentliche Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Lévinas und Florenksij zeigen: Bei Lévinas ist es die in uns eingeschriebene Schöpferspür, die unsere Autonomie und unser Verdanktsein bedeutet und uns auf den anderen Menschen hinordnet. Diese Hinordnung muss sich als Unterordnung bis hin zur Selbsthingabe vollziehen; im anderen Menschen kündigt sich die Gottebenbildlichkeit an.

Bei Florenskij ist es das Symbolhafte – dazu zählt auch die Ikone - welches von einer höheren Wirklichkeit durchdrungen ist und darum auch dem Menschen die transzendente Bewegung auf Gott hin eröffnet, um diesem gleich zu werden.

Lévinas will vermeiden, dass wir Gott zu etwas erheben, was uns letztlich von der Begegnung und Beziehung zum anderen Menschen entfernt. Dies dürfte auch der Grund sein, warum er sich weigert, in einem abstrakten Sinn von Gott zu sprechen. Er will die Gottebenbildlichkeit nicht an einem Begriff festmachen, sondern an der verwirklichten Beziehung zum Anderen. Zur Transzendenz des Göttlichen äussert er sich an Hand der Idee des Unendlichen, der Spur und der Diachronie, die alle auf die Andersheit des Anderen resp. auf sein begegnendes

---

<sup>546</sup> „L'oblitération interrompt le silence de l'image. Oui, il y a un appel, du mot, à la socialité, l'être pour l'autre. Dans ce sens-là, évidemment, l'oblitération nous mène à autrui.“ DO, 28.

<sup>547</sup> Vgl. DO, 14.

<sup>548</sup> Religiös verwende ich hier sowohl im Lévinas'schen als auch im christlichen Sinne. Dadurch möchte ich mich von einer kunsthistorisch-objektivierenden Leseart der Ikonen abgrenzen, die den transfigurierenden Aspekt der Ikonen ausblenden, der jedoch bei Florenksij vorhanden ist und auch bei der Begegnung mit dem Antlitz nach Lévinas eindeutig eine Rolle spielt.

Antlitz bezogen sind. Denn Lévinas' Ansicht ist es, dass sich Gott in den ethischen Grundsituationen offenbart.

Es bedarf des konkreten Menschen, des inkarnierten Individuums, damit Gott nicht zum Abstraktum und zum Begriff wird. Dies verdeutlicht die biblische Erzählung vom brennenden Dornbusch in Exodus 3, wo sich Gott dem Mose auch mit seinem Namen offenbart. Der geoffenbarte Gottesname steht in einem Zusammenhang, der Mose auffordert, Gott seinem Volk zu zeigen. Dies geschieht, indem der konkrete Mensch Moses seinem Volk, dem Pharao und vielen Anderen begegnet und sich für die Hungernden und Rechtlosen einsetzt:

„Il faut que le nom reçu par Moïse soit enseigné par Moïse. Une visibilité est donc requise dont le corps de Moïse est le vecteur. Un des termes clés qui désigne cette visibilité est le verbe ‚envoyer‘.“<sup>549</sup> „Le nom de Dieu fait de la place à un autre et cette place se déploie dans l'envoi: Moïse est avec Dieu et il est envoyé par Dieu.“<sup>550</sup>

Die hier geschilderte konkrete Begegnung mit einer Andersheit, bei der eine Verbundenheit von Visibilität, Offenbarung des Namens und Gesandtheit vorliegt, evoziert die Frage, welche Bedeutung dem Namen in der Ikonentheologie Florenskijs und in der Antlitzphilosophie Lévinas' zukommt. Letztlich geht es dabei um die Frage, wie der Ort, der die Personwerdung ermöglicht, beschaffen ist und welche Konsequenz die Lévinas'sche und die Florenskijsche Antwort darauf hat. Was bedeutet die Tatsache, dass die Ikone immer auch Namensträger ist? Und was bedeutet folgende Aussage Lévinas': „*Die Hypostase setzt sich nach Art eines Akkusativs, als Sich, aus, bevor sie im Gesagten des Wissens, als Träger eines Namens, erscheint.*“<sup>551</sup>? Es ist dies die Frage, die sich mit der Subjekt-Werdung angesichts des in die Verantwortung rufenden Anderen beschäftigt. Und sie fordert heraus, nach dem „Florenskijschen“ Vergleichspunkt zu suchen, welcher dieser Spur entsprechen könnte, die in ihrer absichtslosen Bedeutung in mir das Verlangen nach dem Göttlichen bzw. nach der Verwirklichung des Ethischen weckt. Ob dieses Prinzip, das im Anderen der Ikone oder des Alltags „aufleuchtet“, letztlich personal ist oder nicht, ist nur aus dem konkreten Erleben der Begegnung zu beantworten.

Mir scheint aber, dass eines feststeht: Sowohl der nicht-idolatrischen Repräsentation – wozu ich die Ikone zähle – als auch der von Lévinas positiv gewerteten Kunst der „oblitération“

---

<sup>549</sup> LEFEBVRE, Philip / GOLDMAN, Patrick, *Voir et être vu. Expériences du regard dans l'Ancien Testament*, Séminaire hebdomadaire en Ancien Testament, Université de Fribourg, 2009/2010.

<sup>550</sup> LEFEBVRE / GOLDMAN, *Voir et être vu* (2009/2010).

<sup>551</sup> JdS, 235.

geht es um die Befreiung aus einer Situation der Blindheit für den Anderen: Die Begegnung mit dem Anderen (der verletzten Kunst, der Ikone oder des täglichen Lebens) ist es, die in uns eine schmerzvolle Konfrontation mit der eigenen Unzulänglichkeit bewirkt und uns zur Verantwortung auffordert.<sup>552</sup> Die Formen, in welche ich den Anderen presse, fallen dort weg, wo seine Eigentlichkeit aufscheint. Seine Eigentlichkeit resp. *Materialität* bewirkt sozusagen meine Öffnung für das Leben. Diese Sichtweise entspringt nicht nur der Lektüre Lévinas'; sie ist auch auf Grund einer Exegese von Numeri 21 naheliegend: Gott gebietet dem Moses, eine kupferne Schlange anzufertigen und diese vom murrenden Volk Israel anschauen zu lassen. Anscheinend handelt es sich bei der Schlange um eine bestimmte Form der Repräsentation, die nicht vom Verbot in Exodus 20,4-6 tangiert wird, weil sie offensichtlich nicht der Idolatrie dient. Die kupferne Schlange von Numeri 21,9 ist gewissermassen ein Heilmittel, mit dessen Hilfe die blind und taub gewordenen Israeliten wieder sehen lernen können. Das Geheimnis der Schlange wird durch folgenden Umstand unterstrichen: Im Hebräischen wird die kupferne Schlange zweimal durch die Wurzel *nhsh* ausgedrückt; einmal für die Schlange, einmal für das Adjektiv „kupfern“. Dadurch wird ein doppelter Akzent auf deren Materialität gelegt und verdeutlicht, dass das Gewährwerden der Schlange mit jeglicher Formgebung des Menschen unvereinbar ist. Eine Objektivierung ist gewissermassen nicht möglich. Die Kontemplation der Schlange führt darum zum Erlebnis einer mit der Materialität verbundenen Transzendenz, die uns mit uns selber konfrontiert: Die Härte und Giftigkeit der Schlange entspricht gewissermassen der Stimmung unter dem wandernden Volk Israel, das in seiner eigenen Unzufriedenheit gefangen ist. Die kupferne Schlange ist es, die d Volk seine eigene Verbohrtheit erkennen lässt und es zurückführt in den Strom des Lebens, in die Lebendigkeit, in die Realität.<sup>553</sup> Wie die Schlange aus Numeri 21 sind auch die Ikonen vom Bilderverbot ausgenommen. Und wie bei der kupfernen Schlange geht es auch Lévinas und Florenskij um die Bekämpfung von Objektivierung und Fixierung. Mir scheint, dass die Ikonen und das

---

<sup>552</sup> „Sa signification pour nous ne commence pas à cause du principe qu'elle déchire, mais dans l'homme où elle est souffrance, et dans autrui où elle suscite notre responsabilité.“ DO, 26.

<sup>553</sup> Die kupferne Schlange, so Yohanan Goldmans Exegese, wird im Hebräischen zweimal durch dieselbe Wurzel *nhsh* (einmal für die Schlange, einmal für das Adjektiv „kupfern“) gebildet. Sie entspricht gewissermassen einem Zeichen, das in seiner eigenen Materie ist und darum zur Transzendenz führt. Dadurch bedeutet die Schlange durch sich selbst, d.h. sie ist in sich selbst Klarheit. Ausserdem ist die Schlange ein Symbol des Todes, denn ihr Gift bringt den Tod. (Vgl. Num 21,6, wo die Schlangen der Wüste als brennend qualifiziert werden.) Der Blick auf ein sich selbst bedeutendes Zeichen entspricht der Kontemplation eines Zeichens und konfrontiert uns mit dem, was uns betrifft; in diesem Fall mit dem, was uns tötet. So hart und giftig wie die Schlange ist, so ist auch die Stimmung unter dem wandernden Volk Israel. Das Zeichen der kupfernen Schlange lässt das Volk seine eigene Blindheit auf Grund von Fixiertheit und Erstarrung erkennen und führt es zurück in den Strom des Lebens, in die Lebendigkeit, in die Realität. Insofern ist jede Repräsentation, die uns zum Konkreten hinführt eine gottgewollte Repräsentation. Vgl. LEFEBVRE / GOLDMAN, Voir et être vu (2009/2010).

lebendige Antlitz des Anderen eine Hinwendung auf das lebendige Gegenüber provozieren können, indem sie eine Unruhe auslösen und in die Verabschiedung von Formen drängen.

### **3 Danksagung**

Von Herzen möchte ich Herrn Professor Holderegger und Frau Professor Hallensleben danken für Ihre Offenheit und Bereitschaft, mich bei der Beareitung dieses Thema von Ihren unterschiedlichen Fachrichtungen her zu begleiten. Es bot sich mir dadurch die wunderbare Gelegenheit, mein Denken von ihren kompetenten und herausfordernden Anregungen befruchten zu lassen. Es freut mich, dass die Begegnung von Lévinas und Florenskij in diesem bescheidenen Rahmen möglich wurde und dass ich die Gelegenheit hatte, zwei bemerkenswerten und genialen Denker nachzuspüren. Darum gilt mein besonderer Dank auch all den Menschen, die mich motiviert und inspiriert haben, diese Arbeit zu schreiben.

## Bibliographie

LÉVINAS, Emmanuel

- *De l'oblitération*. Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno, Paris 1990.
- Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit, in: Ders., *Zwischen uns*. Versuche über das Denken an den Anderen, aus dem Französischen von Miething, Frank, München / Wien (1995) 265-278. (Titel der Originalausgabe : *Entre nous*. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris 1991.)
- Dialog, in : Böckle, Franz / Kaufmann, Franz-Xaver / Rahner, Karl / Welte, Bernhard (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 1: Wirklichkeit, Erfahrung, Sprache (mit Robert Scherer und Henri Bouillard, dt. Übers. v. H. H. Görtz u. M. Lorenz-Bourjot), Freiburg/Basel/Wien 1981, 64-85.
- Die Bedeutung und der Sinn (1964), in : Ders., *Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Wenzler, Ludwig, Hamburg 1989, 9-60. (Originaltitel : *La signification et le sens* (1964), in : Ders., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, 17-63.)
- *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers. und hg. v. Niklaus Krewani, Freiburg/München 1983. (Titel der vollständigen Originalausgabe: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949.)
- Fragen und Antworten, in: Ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, übersetzt von Wiemer, Thomas, mit einem Vorwort von Casper, Bernhard, Freiburg/München (1985) 96-131. (Titel der Originalausgabe : *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982.)
- *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen übersetzt von Wiemer, Thomas, Freiburg/München, <sup>2</sup>1998. (Titel der Originalausgabe: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974.)
- La réalité et son ombre, in : *Les Temps Modernes* 4 / 38 (1948) 769-789.
- *Schwierige Freiheit*. Versuch über das Judentum, aus dem Französischen von Moldenhauer, Eva, Frankfurt am Main, <sup>2</sup>1996. (Titel der Originalausgabe : *Difficile Liberté*. Essai sur le Judaïsme, Paris 1963.)
- *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, übersetzt von Krewani, Wolfgang Nikolaus, Freiburg / München, <sup>4</sup>2008. (Titel der Originalausgabe : *Totalité et Infini*. Essai sur l'Exteriorité, Den Haag 1961.)

- *Vom Sein zum Seienden*, aus dem Französischen übersetzt von Krewani, Anna Maria / Krewani, Wolfgang Nikolaus, Freiburg / München 1997. (Titel der Originalausgabe : *De l'existence à l'existant*, Paris 1947, 1986.)
- *Zwischen uns*. Versuche über das Denken an den Anderen, aus dem Französischen von Miething, Frank, München/Wien 1995. (Titel der Originalausgabe : *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991.)

#### FLORENSKIJ, Pavel

- An seinen Sohn Kirill, 4. April 1936, Nr. 55, in: Mierau, Fritz / Mierau, Sieglinde (Hg.), *Pawel Florenski*. Leben und Denken, Bd. 2, Ostfildern 1996, 286-296.
- Die allgemeinmenschlichen Wurzeln des Idealismus, in: Mierau, Fritz / Mierau, Sieglinde (Hg.), *Pawel Florenski*. Leben und Denken, Bd. 1, Ostfildern 1995, 169-200.
- *Die Ikonostase*. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland, übers. u. mit e. Einführung von Werner, Ulrich, beruht auf der ungekürzten Veröffentlichung des Textes von 1922, Stuttgart 1988.
- *Die umgekehrte Perspektive*. Texte zur Kunst, aus dem Russ. übers. und hrsg. von André Sikojev (Batterien 38), München 1989.
- *Stolp i utverzhdienie istiny*. Opyt pravoslavnoj teoditsei v dvenadcati pis'mach', Moskva 1914. (*La colonne et le fondement de la vérité*. Essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres, aus dem Russ. übersetzt von Andronikof, Constantin, Lausanne 1975.)
- Über Symbole der Unendlichkeit, in: Mierau, Fritz / Mierau, Sieglinde (Hg.), *Pawel Florenski*. Leben und Denken, Bd. 1, Ostfildern 1995, 147-158.

#### Sekundärliteratur

- ALKOFE, Andreas-Pazifikus, *Ethik – Optik und Angesichtssache*. Überlegungen zu einer Fundamentalkasuistik im Anschluss an E. Lévinas, Würzburg 1994.
- BAHLMANN, Katharina, *Können Kunstwerke ein Antlitz haben?*, Wien 2008.
- BELTING, Hans, *Bild und Kult*. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990.

- CASPER, Bernhard, *Angesichts des Anderen*. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn/München/Wien/Zürich 2009.
- DUNGS, Susanne, Bildlichkeit bei Emmanuel Lévinas, in: *Magazin für Theologie und Aesthetik* 25/2003. Online im Internet: <http://www.theomag.de/25/sd1.htm>, [Stand 03.07.2009].
- ESTERBAUER, Reinhold, Das Bild als Antlitz. Zur Gotteserfahrung in der Kunst beim späten Lévinas, in: Wohlmuth, Josef (Hg.), *Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u.a. 1999, 13-23.
- ESTERBAUER, Reinhold, Schattenspendende Moderne. Zu Lévinas' Auffassung von Kunst, in: Freyer, Thomas /Schenk, Richard (Hg.), *Emmanuel Lévinas - Fragen an die Moderne* (Philosophische Theologie 9), Wien 1996, 25-49.
- FABER, Roland, „Insistenz“. Zum „Nicht-Sein“ Gottes bei Levinas, Deleuze und Whitehead, in: *Labyrinth* 2, 2000. Online im Internet: <http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/faber.html>, [Stand 27.04.2010].
- FREYER, Thomas, *Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz*. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschliessung und Grundlegung der Sakramente (BDS 20), Würzburg 1995.
- FREYER, Thomas, Der Mensch als „Bild Gottes“? – Anmerkungen zu einem Vorschlag von E. Levinas im Hinblick auf eine theologische Anthropologie, in: Wohlmuth, Josef (Hg.), *Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u.a. 1999, 81-95.
- GORGONE, Sandro, Zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem. Beiträge zu einer Phänomenologie der Ikone, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie (JRPh)* 8 (2009) 169-200.
- HANEY, Frank, *Zwischen exakter Wissenschaft und Orthodoxie*. Zur Realitätsauffassung Priester Pavel Florenskijs, Frankfurt am Main, 2001.
- HANEY, Frank, Gestaltungen des Transzendenten. Pavel Florenskijs Unendlichkeitsbegriff, in: Franz, Norbert / Hagemeister, Michael / Haney, Frank (Hg.), *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne*. Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5. bis 9. April 2000, Frankfurt am Main/Berlin/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2001, 127-145.



- HENRIX, Hans Hermann, Augenblick ethischer Wahrheit. Zur Bedeutung der Metapher im Denken von Emmanuel Levinas, in: Wohlmuth, Josef (Hg.), *Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u.a. <sup>2</sup>1999, 25-42.
- HUSSERL, Edmund, *Husserliana*, Bd. 9: Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925, hg. von Biemel, Walter, Den Haag <sup>2</sup>1968.
- KRAUSE, Walter Hubertus, *Das Ethische, Verantwortung und die Kategorie der Beziehung bei Levinas*, Würzburg 2009.
- KREWANI, Wolfgang Nikolaus, Diachronie und Schöpfung, in: Wohlmuth, Josef (Hg.), *Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u.a. <sup>2</sup>1999, 43-62.
- KREWANI, Wolfgang Nikolaus, *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*, Freiburg i.Br. 1992.
- KUNZMANN, Peter / BURKARD, Franz-Peter / WIEDMANN, Franz, *Dtv-Atlas Philosophie*, 11., aktualisierte Auflage, München 2003.
- LOTZ, Carsten, *Zwischen Glauben und Vernunft. Letztbegründungsstrategien in der Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas und Jacques Derrida (Studien zu Judentum und Christentum)*, Paderborn 2008.
- MARION, Jean-Luc, Der Prototyp des Bildes, in: Stock, Alex (Hg.), *Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie (PiLi 6)*, St. Ottilien 1990, 117-136.
- MARTYN, Cornelia, Die Poetik der Verklärung. Zu Andrej Tarkovskijs Konzeption des filmischen Bildes, in: Faber, Richard, Krech, Volkhard (Hg.), *Kunst und Religion im 20. Jahrhundert*, Würzburg 2001.
- MIETHING, Frank, Art. Lévinas, Emmanuel, in: *BBKL* 19 (2001) 900-932.
- MICALI, Stefano, *Überschüsse Der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl (Phaenomenologica 186)*, Dordrecht 2008.
- RAUSCHER, Josef, Die Phänomenologie des Eros bei Emmanuel Levinas (erschienen auf kroat. unter dem Titel Fenomenologia Erotica kod Emmanuela Levinasa, in: *Filozofska Istrazivanja* 93 (2004) 515-531, dt. Entsprechung in modifizierter Fassung). Online im Internet: <http://www.josef-rauscher.de/levinas.htm> [Stand: 17.03.2010].
- SANDHERR, Susanne, Eine Religion für Erwachsene. Versuch über das Subjekt im Ausgang von Emmanuel Levinas, in: Wohlmuth, Josef (Hg.), *Emmanuel Lévinas - eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u.a. <sup>2</sup>1999, 97-109.

- SANDHERR, Susanne, Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe. Verantwortung und Subjektivität in der Philosophie Emmanuel Lévinas' - eine Skizze, in: Fritsch-Oppermann, Sybille (Hg.), *Das Antlitz des „Anderen“*. Emmanuel Lévinas' Philosophie und Hermeneutik als Anfrage an Ethik, Theologie und interreligiösen Dialog, Beitr. Einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 24. bis 26. September 1999 (LoPr 54/99), Rehburg-Loccum 2000, 33-55.
- SCHAFSTEDDE, Maria, *Der Selbe und der Andere*. Zur Erkenntnistheorie und Ethik bei Heidegger und Levinas (Kasseler philosophische Schriften 30), Kassel 1993.
- SCHELHAS, Johannes, *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882-1937)* (Forum Orthodoxe Theologie), Münster/Hamburg/London 2003.
- SCHÜRMANN, Eva, *Sehen als Praxis*. Ethisch-ästhetische Studien zum Verhältnis von Sicht und Einsicht (stw 1890), Frankfurt 2008.
- SPLETT, Jörg, *Gotteserfahrung im Antlitz des Anderen?* Im Gespräch mit Emmanuel Lévinas, in: Münchener theologische Zeitschrift (MThZ) 1 (1994), 49-62.
- STRASSER, Stephan, *Jenseits von Sein und Zeit*. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie, Den Haag 1978.
- TAURECK, Bernhard H. F., *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, Hamburg <sup>2</sup>1997.
- WOHLMUTH, Josef, Bild- und Kunstkritik bei Emmanuel Levinas und die theologische Bilderfrage, in: Lesch, Walter (Hg.), *Theologie und ästhetische Erfahrung*. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994, 25-47.
- WOHLMUTH, Josef, Bild – Sprache – Nähe. Zu E. Lévinas, in: Stock, Alex (Hg.), *Wozu Bilder im Christentum?* Beiträge zur theologischen Kunsttheorie (PiLi 6), St. Ottilien 1990, 155-160.
- ZAK, Lubomir, Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung für die Epistemologie, in: Franz, Norbert / Hagemeister, Michael / Haney, Frank (Hg.), *Pavel Florenskij – Tradition und Moderne*. Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Potsdam, 5. bis 9. April 2000, Frankfurt am Main/Berlin/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2001, 195-213.
- ZAK, Lubomir, Das symbolische Denken bei Florenskij und seine Bedeutung für die Epistemologie, in: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 2 (2000) [inserito il 21 novembre 2000]. Online im Internet: <http://mondodomani.org/dialegesthai/lz01.htm> [Stand: 13.04.2010].

#### Weitere Quellen

- *Die Bibel*. Einheitsübersetzung Altes und Neues Testament, hg. i. A. der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, Freiburg/Basel/Wien 1980.
- SCHWERTNER, Siegfried M., *IATG<sup>2</sup>* (Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben), Berlin/New York 1992.
- LEFEBVRE, Philip / GOLDMAN, Patrick, *Voir et être vu*. Expériences du regard dans l'Ancien Testament, Séminaire hebdomadaire en Ancien Testament, Université de Fribourg, 2009/2010.