

Gotteserfahrung im Anlitz des Anderen?

Im Gespräch mit Emmanuel Levinas

Von Jörg Splett

Nachdem der litauische Denker bei uns lange Jahre höchstens ein Geheimtip war, scheint er nunmehr fast in Mode gekommen. Schwierig allerdings bleibt das Gespräch mit ihm nach wie vor. Schon aufgrund seiner eigenwilligen und recht sperrigen Sprache,¹ sodann deshalb, weil er auf seinem Denkweg nicht unwichtige Wandlungen durchgemacht hat, so daß man Grundworte in verschiedenen Schriften unterschiedlich lesen muß bzw. auf wechselnde Grundworte für das Gemeinte trifft. Darauf ist eigens zu achten, da die Übersetzungen ins Deutsche nicht der Chronologie der Originalpublikationen folgen.²

Nun ist hier keine historisch-wissenschaftliche Untersuchung beabsichtigt, sondern ein Hinhören und Nachfragen bei Levinas heute. Und der gemeinsame Blick auf die »Sache« wird auch erlauben, sich ein Stück weit von seiner hermetischen Sprache zu lösen bzw. ihre Kern-Worte auch für Nicht-Eingeweihte aufzuschließen.³

I. Selbst-Bewußtsein in Genuß und Arbeit

Um es gleich eingangs zu sagen: Das Denken Levinas' ist das eines europäischen Juden im 20. Jahrhundert. Das Verbrechen der Shoah hat ihm auch die eigene Familie geraubt; nur Frau und Tochter haben überlebt (und er hält sein Gelübde, nie mehr deutschen Boden zu betreten). Wenn man bezüglich akademischer Philosophen erklärt hat, ihre Biographie sei unerheblich; es reiche zu sagen, daß (vielleicht wann) sie gelebt hätten, um zu

¹ »... sehr metaphorisch, alle Vergegenständlichung gleich wieder zerbrechend, aber auch nicht selten präziös und in einem spürbaren Widerspruch zur Schlichtheit der angezielten Sache stehend, so daß sich der Verdacht aufdrängt, daß es sich bei der um-schriebenen Andersheit des Anderen vielleicht doch immer noch zu sehr um die Andersheit für ein Ich handeln könnte.« G.Haefner, in: E.Coreth u.a., Philosophie des 20. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie 10), Stuttgart u.a. 1986, 58.

² Siehe jetzt die werkgeschichtliche Einführung von W.N.Krewani, Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg–München 1992. Die Namen-Schreibung (mit oder ohne *accent aigu*) folgt den jeweils zitierten Autoren; persönlich halte ich mich an L.Wenzler: »Levinas selbst schreibt seinen Namen ohne diesen Akzent.« E.Levinas, Humanismus des anderen Menschen (Wenzler), Hamburg 1989 (= HA), XXIX (Sigel-Verzeichnis am Schluß des Textes).

³ Einen ernsthaften journalistischen Zugang bietet: A.Finkielkraut, Die Weisheit der Liebe, Reinbek b. Hamburg 1989; leider vergriffen, doch zu nennen ist die schmale meditativ-theologische Schrift von J.Becker, Im Angesicht des Anderen — Gott erfahren, Frankfurt/Bern 1981.

denken, so sind bei Levinas nicht Gedanken, Ideen, sondern reale Verwundung und Verwundbarkeit das »Movens der philosophischen Rede«. ⁴

1. Schlaflosigkeit

Das zeigt sich schon daran, wie er an das alte Philosophen-Thema *Sein* herangeht. Heidegger hat gegen die, wie er es sah, das Abendland beherrschende Seins-Vergessenheit das »Es gibt« als das in Dankbarkeit zu Denkende herausgestellt. Für Levinas birgt das »Es gibt — Il y a« zunächst Grauen und Schrecken. Statt des Nichts macht ihm Angst, was es gibt. Und er findet dafür auch eine allgemein zugängliche Erfahrung: die Schlaflosigkeit. ⁵

Wachsein, ohne Möglichkeit, sich in den Schlaf zurückziehen zu können. Kein Bei- oder »An-sich, das schon der *Friede* wäre« (ZA 24), Ewigkeit ohne Ausflucht, ohne Herkunft und Ziel, auch ohne die Fluchtmöglichkeit, die das Nichts böte (wenn es dies gäbe). Dasein ohne Ich, da *Ich* auch hieße, sich aufgeben: schlafen zu können.

Und doch ist, wer in dieser Weise leidet und einsam, ja ein »Ohne-sich« ist (ZA 24), *ich*. Gerade insofern jede Vergangenheit und Herkunft entschwunden ist, bin ich jetzt, eben jetzt, rein und nur ich. Nicht schon ein gleichsam von außen anschauliches Seiendes, sondern nur Erleiden dieses Entzugs; doch eben dies bin ich. So erscheinen in der Verzweiflung und dem Preisgegebensein der Einsamkeit zugleich Stärke und Stolz des Selbst.

Im Fluten und Wogen, vielleicht eher als Staub-See vorzustellen denn als Wasser (darin man schwimmen, wogegen man kämpfen könnte), entdeckt sich das Selbst als Felsen des Selbstands (Levinas nennt dies *Hypostase*). Ich fließe und webe nicht mit im Es-gibt, ich bin kein »Windhauch, der weht« (ZA 31). Ich habe einen Ort, einen Leib; ich bin kein metaphysisches Wesen, sondern *physisch*.

2. Genuß, Naturfrömmigkeit und Arbeit.

In dieser seiner Physis vermag das Ich über das leere Sein zu triumphieren. Darum aber steht es auch in Sorge um dieses sein physisches Sein. »Inmitten der pascalschen, kierkegaardschen, nietzschen und heideggerschen Ängste betragen wir uns wie schreckliche Spießbürger. Oder wir sind verrückt« (ZA 33). ⁶ Das heißt, wir wollen die Einsamkeit überwinden, um mit der Welt zu kommunizieren — nicht idealistisch abstrakt, sondern physisch-real: in der Nahrung(saufnahme).

Aber wie ist das zu verstehen? Ginge es um den Verzehr, dann wäre das Selbst wiederum nur einsam bei sich. Daran denkt Levinas bei der Bemerkung, wenn es falsch sei,

⁴ E.Weber, Verfolgung und Trauma. E.Lévinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien 1990, I: Verwundbarkeit... II: Verwundung...

⁵ Die Zeit und der Andere (L. Wenzler), Hamburg 1984 (= ZA), 23ff. Im Gespräch mit Ph.Nemo nennt Levinas die Stille des Kinderschlafzimmers »lärmend«. Ethik und Unendliches (D.Schmidt), Graz-Wien 1986 (= EU), 34.

⁶ Die Narren Shakespeares erhellen die Welt-Situation; aber sie sind nicht die handelnden Hauptpersonen des Geschehens (ZA 33). (Auch dies zu Anm. 4: »Es scheint mir manchmal, daß die ganze Philosophie nur eine Meditation zu Shakespeare ist« [ZA 45].)

zu sagen, man lebe, um zu essen, dann stimme es ebensowenig, daß wir essen, um zu leben (ZA 36). So schöpfen wir beim Spaziergang Luft nicht bloß »um der Gesundheit willen, sondern um der Luft willen« (36). Und dies meint *Genuß*. Er dient dem Ich und ist zugleich von dem Genossen erfüllt. »Jedes Genießen ist eine Weise zu sein, aber auch ein Fühlen, das heißt Einsicht und Erkenntnis« (ebd.). Das aber fordert bereits einen ersten Verzicht: auf sich selbst. Ein Selbstvergessen, das Levinas mit einem schönen Wort die »Helligkeit des Genießens« nennt (37).

Schon hier also weist der Lehrer auf einen Ausbruch und Aufbruch des Selbst zum Anderen hin, statt daß es bloß um Einverleibung ginge. Gleichwohl genießt der Genießende in sich — und sich. Im Genuß weiß er sich besitzend daheim. Eben darin aber ist er nach wie vor isoliert. Zugleich bedroht den Genuß sein Vergehen. So gilt es ihn zu sichern. Das geschieht einmal durch mythisch-magische Beschwörung: die Geburt des Heiligen = Sakralen,⁷ sodann — in Überwindung der heidnischen Götter, prometheisch unfromm (TU 230) — durch die Mühsal und den Schmerz der Arbeit.

3. Der Tod

Dabei ist wieder die Unausweichlichkeit dieses Schmerzes — und zwar gerade als physischen — entscheidend. Ihn (und sie) erfährt nur jedweder selbst. So scheint die Einsamkeit endgültig, und ein Nichts, das man als Ausweg suchen möchte, gibt es nicht. Dafür gehört zum Schmerz, daß er unmittelbar (nicht erst in philosophischer Reflexion) mit dem Tod konfrontiert.

Der zeigt sich nun keineswegs, wie bei Heidegger, als äußerste Möglichkeit menschlicher Freiheit, sondern als Drohung völliger Unmöglichkeit, restlosen Selbst-Verlusts. Levinas weist auf den Zusammenbruch des Ich und seiner Selbstbeherrschung im Tränenausbruch hin. Hier geschieht der Umschlag höchster Verantwortlichkeit in kindliche Verantwortungslosigkeit. »Dies ist das Schluchzen und genau dadurch kündigt es den Tod an« (ZA 45).

Im Nahen des Todes kommt es dazu, »daß wir von einem bestimmten Moment an nicht mehr können können« (ZA 47). Damit aber zeigt sich ein Anderes an, das wir uns weder anzueignen noch von uns zu distanzieren vermögen.

Während Genuß und Arbeit — trotz der Hingabe ans Andere — das Ich doch in der Aneignung des Fremden (auch durch philosophisches Bemühen) wieder auf sich selbst zurückführen, ist es nun der Tod, der meine Einsamkeit — nicht bestätigt, wie man immer wieder sagen hört, sondern — zerbricht. Was ich darin nämlich auf keine Weise mehr ergreifen kann, ist die Zukunft. Nötig und möglich wird hier: los- bzw. sein-zulassen. Und eben diese Entmächtigung befreit das Selbst aus seiner Selbstbefangenheit. — Levinas hat dies zunächst an den beiden Dimensionen *Eros* und *Fruchtbarkeit* thematisiert.

⁷ Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (W.N.Krewani), Freiburg/München 1987 (= TU), 202f, 291. Für »das Heilige« (J.Splett, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, Freiburg/München ²1985, 299–350) stehen im Französischen »sacré« und »saint« zur Verfügung. Mit seiner Kritik am Heiligen, siehe später, meint Levinas das Sakrale (vgl. den Titel seiner *Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977: *Du Sacré au Saint*).

II. Einbruch des Anderen

1. Eros und Fruchtbarkeit

Im Eros begegnet (dem Mann) die Andersheit des *Weiblichen*. Das meint die Erfahrung eines Gewährenden jenseits von Magie und Arbeit. Es gewährt zuvorkommend die Güter und schenkt vor allem sich selbst. Doch gerade nicht zur Verschmelzung oder zur Aneignung (sei es physisch, sei es metaphysisch), sondern so, daß das Gegenüber sich immer neu »in sein Geheimnis zurück[zieht]« (ZA 57). In ein Geheimnis, dessen sich weder Romantik und Poesie noch schamlose Brutalität bemächtigen können.

Eros meint für Levinas kein Können oder Habenwollen. »Er ist weder ein Kampf noch ein Verschmelzen noch ein Erkennen« (ZA 59), sondern Überfallen- und Verwundetwerden von der Andersheit des Anderen, die/das sich mir offenbart und zugleich eben darin entzieht. Achtsamem Hinblick zeigt sich dies am Liebespiel selbst:

Was Zärtlichkeit und Liebkosung berühren, berühren sie eigentlich nicht. Sie wollen und beabsichtigen nichts. Das Spiel der Liebe ist ohne Entwurf und Absicht; ein Spiel der Gemeinsamkeit,⁸ doch nicht mit dem Unrigen noch dem Wir, nicht Suche nach Lust (was ohnehin vereinsamen würde), sondern hingeebenes Sich-Auftun für ein Unzugängliches (bei Goethe [Faust-Schluß]: »Unzu[er]längliches«), immer nur Zu-kommen-des: reine Zukunft.

Faßt man aber Eros nicht als ein Ergreifen und Besitzen(-wollen), dann sind auch sein Nicht-Ergreifen- und -Besitzen-können kein Mißlingen.⁹ So wenig wie beim Tod kann hier von Können oder dessen Scheitern die Rede sein. Die Ausrichtung auf Zukunft darf nicht als ein Vorgriff auf Zukünftiges mißdeutet werden: es geht um Zu-kunft als solche, um das Auf-mich-Zukommen selbst.¹⁰

Doch auch wenn man Zukunft nicht mit zukünftigen Dingen verwechselt: sie soll Zukunft des Ich sein. Also müßte das Ich dennoch irgendwie bleiben. Dafür weist Levinas auf die Fruchtbarkeit hin; er nennt sie, aus wieder männlicher Perspektive, Vaterschaft. Sie ist das »Verhältnis zu einem Fremden, der, obwohl er der Andere ist, Ich ist« (ZA 62). Kein Werk, kein Besitz, kein Zustand meiner, sondern ein anderes Ich, und doch kein »alter Ego«; denn der Vater ist nicht »mit« dem Sohn, durch Sympathie ihm verbunden, sondern seinshaft auf ihn hin: »ich *bin* auf gewisse Weise mein Kind« (62).

Und dies noch einmal nicht (der Mißverständnisse scheint kein Ende, auch darum die widerständige Sprache unseres Autors) in der Weise der Selbst-Fortsetzung und -Erneuerung. All dies liefe wiederum auf ein Haben und so auf die Einsamkeit des Ha-

⁸ »Die Leidenschaftlichkeit der Wollust besteht darin, zu zweit zu sein« (ZA 57).

⁹ Hier nur der Hinweis, daß dieser Gedanke Licht auch auf die Proklamationen einer *Theologia negativa* wirft. Sind die nicht die Folgewirkung eines Erkenntniswillens, der (mehr oder weniger monistisch) eigentlich ein Habenwollen darstellt (von Plotin bis zu modernen »Mystik«-Programmen)? Selbst der schöne Titel »Unaustrinkbares Licht« (J.Pieper, München 1963) läßt mich fragen: Wer käme unter der Dusche auf die Idee, von unaustrinkbarem Wasser zu reden? (Das Meer erkennt man durch Schwimmen. statt durch Umschöpfen in eine Grube [selbst wenn das ginge]; und was wäre dabei das »negative« Moment?)

¹⁰ Vielleicht ist ein räumliches Vergleichs-Beispiel dienlich: »Landschaft«, die jeweils nur im Gegenüber zu ihr und nie anders begegnet, nicht (als eben diese) durch »Hinüber«- und Hineingehen erreichbar oder in Besitz zu nehmen.

ben(wollen)den hinaus. Statt dessen wird in rechter Vaterschaft dem Ich die Rückkehr zu sich erlassen (rémission) — ohne daß diese Erlösung-von-sich purer Selbstverlust würde: der Vater ist für den Sohn da.

Wir sehen, welches Gewicht die Zeit hier erhält: nicht »Verfallsform des Seins, sondern sein eigentliches Ereignis« (ZA 63). An die Stelle unterschiedlicher Weisen »gegenwärtigen« (und so auch immer »gehabten«) Mit-Seins — ob wie in M.Bubers Konzept von Gegenseitigkeit oder in gemeinsamer »Teilhabe an einem dritten Bezugspunkt« (64) —, tritt ein »diachronisches« Ich-Du-Verhältnis im Selbstüberstieg — oder auch der Selbstunterwerfung — des Ich.

2. Gesicht des Anderen

Diesen »erotischen« Ansatz hat Levinas inzwischen radikalisiert oder vielmehr verlassen. Den Anstoß bildete die Herausforderung, Verantwortung und Schuld angemessener zu denken.¹¹

Während das Lebendige als solches unschuldig sein Dasein im Ganzen seiner und je seiner Umwelt fristet und sich durch Genuß wie Besitz definiert, erfährt der denkende, seiner bewußte Mensch sich und sein In-der-Welt-Sein zugleich in einem bewußten Gegenüber zum Anderen in der Welt. Diese ist so niemals bloß die seinige. Darum ist sein Bewußtsein ursprünglich moralisch: es steht unter den Bedingungen von Schuld und Unschuld.

Schuld gibt es einmal als unwillentliche Verletzung eines Tabus (man ist unversehens auf fremden Grund und Boden geraten¹²). Ernster ist die willentliche Verfehlung, das Böse, welches Verzeihung erheischt. Vor allem aber trifft den Menschen Schuld als »faute sociale«¹³, d.h. als Auswirkung meines Tuns und Lassens auf andere: unabsehbar, doch ohne daß dies mich entschuldigen könnte. Wie bei der magischen Schuld der Tabu-Verletzung gibt es kein Entkommen. Aber während ich dort mich nicht freisprechen konnte, gilt hier, daß ich es (als vielleicht der Schuldigste von allen — Staretz Sossima) nicht darf.

Geht dies dem Ich auf, dann ist mit dem Verlust einer kindlich genießenden Unschuld alles anders geworden. — Beschreiben wir dieses Geschehen, das Levinas als Ereignis des Gesichts bzw. des Antlitzes benennt.¹⁴

»Visage«, das ist nicht etwas, das ich betrachte, sondern ein Blick, der mich trifft. Aber anders als bei J.-P.Sartre trifft mich nicht ein Blick, der mich beurteilt, abschätzt und

¹¹ W.N.Krewani (Anm. 2), 110.

¹² Die Bibel beginnt darum mit dem Schöpfungsbericht; um den Besitz des Gelobten Landes als von Gott zugewiesen statt als Usurpation zu rechtfertigen. Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum (E.Moldenhauer), Frankfurt/M. 1992 (= SF), 28. Teilübersetzung von: *Difficile Liberté*,³Paris (livre de poche) 1976 (= DL).

¹³ W.N.Krewani (Anm. 2), 113.

¹⁴ M.Hentschel, Das Heilige bei Levinas, in: M.Mayer/M.Hentschel (Hrsg.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie* (Parabel 12), Gießen 1990, 195–221, 218 (Anm. 61): »Es hat sich allerdings die Übersetzung von ›visage‹ mit ›Antlitz‹ durchgesetzt. Leider: denn ›Antlitz‹ ist ein von vornherein religiös konnotierter Ausdruck, bei dem man sich gar nicht mehr vorstellen kann, daß mir die ›visage‹ des Anderen auch unlieb sein kann.«

mich zum *Objekt* in der Welt eines anderen machen will. Vielmehr reißt der Blick mich als Hilfeschrei aus meinem Selbstgenügen oder meiner Heiterkeit.

»Ich ging im Walde so für mich hin ...«, dichtet Goethe¹⁵ und erzählt, wie er ein ungesuchtes Blümchen fand. Hier aber wird man — nicht bloß ungesucht, sondern auch ohne Rücksicht auf den Einwand, daß man hier gar nichts zu suchen habe — selbst gefunden, nicht von Lockung und Zauber, sondern von einer Not. Und dies nicht als Appell an meine Milde oder Großzügigkeit, sondern — in aller Schutzlosigkeit — beanspruchend, fordernd. »Auf Gedeih und Verderb mir ausgeliefert, dargeboten, unendlich zerbrechlich, herzerreißend wie ein zurückgehaltenes Weinen, ruft das Antlitz mich zu Hilfe, und es liegt etwas Gebieterisches in diesem Flehen: Seine Not erregt nicht mein Mitleid, sondern indem es mir gebietet, ihm zu Hilfe zu kommen, tut es mir Gewalt an.«¹⁶

Liebe lasse sich nicht gebieten, sagt man? »Eine oberflächliche Weisheit!« (ebd. 34). Denn hier trifft mich ein unabweisbares Gebot, und zwar gerade durch die »Nacktheit«, das »Entblößtsein« des Gesichts, wie Levinas sagt (HA 41f). Er meint damit sowohl die Hilf- und Machtlosigkeit, das Elend und Ausgeliefertsein des Anderen als auch, daß es an ihm nichts zu sehen, anzuschauen gibt. Das Antlitz fordert Antwort.

Und zwar dringend. Man gibt mir nicht erst Bedenkzeit, einen Freiraum, um zu überlegen, ob ich dem Ruf Folge leiste, will sagen: ob ich hier Verantwortung übernehmen und »mich engagieren« solle. Vielmehr finde ich mich schon inmitten der Situation, in die Sache verwickelt (Levinas spricht von »Intrige«¹⁷). Ich habe nicht erst etwas zu übernehmen, sondern bin schon vereinnahmt. Ich bin nicht mehr frei — und war ich es je?

Soweit ich zurückgehen mag, stets entdecke ich mich als schon in Beschlag genommen. Und nicht einmal dies trifft es ganz; denn eigentlich finde ich gar nicht mich, sondern den Anderen in seinem Anspruch an mich. Statt mich mit mir und meiner Lage befassen zu können, bin ich ganz von seiner absorbiert.¹⁸

In diesem Sinn wird das Gute nicht erst gewählt, »es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt« (HA 75 — Wörtlich bedeutet ›Subjekt‹: unterworfen). Zur »Wahl«, zur »Übernahme der Verantwortung« ist man seinerseits je schon verpflichtet. »Zur Verantwortung verpflichtet sein, das hat keinen Anfang« (77 — dafür gebraucht Levinas den Ausdruck »An-archie«). Es gibt keine Flucht und Ausflucht davor, die nicht »Fahnenflucht« (74) wäre. Derart ist das Ich Leibbürge, Geisel (72), ja geradezu besessen (79).¹⁹

¹⁵ Gefunden: Artemis-Ausg. I 23.

¹⁶ A.Finkielkraut (Anm. 3), 33.

¹⁷ Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie (W.N.Krewani), Freiburg–München 1983 (= SpA), 247, 274.

¹⁸ Das bringt Levinas auf die Formel: »Es handelt sich um die Infragestellung des Bewußtseins und nicht um ein Bewußtsein der Infragestellung« (HA 42; ebenso SpA 223).

¹⁹ Und das Böse ist die Bestreitung dieser ursprünglichen Voreingenommenheit, der unvordenklichen Bindung der Freiheit; Freiheitsbehauptung »dessen, ›der nicht der Hüter seines Bruders‹ sein will (HA 80), genauer: nicht wahrhaben will, daß er es je bereits ist.

3. Erwählung

Man kann die Schärfe dieser »Passivität, die passiver ist als alle Rezeptivität«, d.h. Empfänglich- und Empfindsamkeit,²⁰ nicht scharf und ernst genug nehmen. Doch wäre damit allein die Begegnungserfahrung nicht richtig beschrieben. Eben diese Passivität und »Besessenheit«²¹ nämlich ist eine solche von Freiheit — und darum auch, wie noch zu bedenken, von völliger geistiger Klarheit. Levinas stellt selbst die Frage (HA 74): »Sich der Verantwortung nicht entziehen zu können, ist das nicht Knechtschaft?« Es ist dies nicht. Denn wo wäre hier ein knechtender Herr und ihm gegenüber ein zu knechtender oder geknechteter Knecht?

Was hier herrscht, ist das Gute. Es wurde, so hieß es erstens, nicht gewählt, weil es dazu gar keine Zeit und Distanz gab; es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt: immer schon, also derart, daß zu keiner Zeit das Ich erst noch hätte »geknechtet« werden müssen. Wir kennen ähnliches bei den Naturbedingtheiten der Existenz.

Doch fehlt hier, zweitens, der Abstand in anderer Weise als dort. Solche Determinationen (Räumlichkeit oder Geschichtlichkeit beispielsweise) liegen, als Seins-Bedingungen endlichen Daseins, durchaus jenseits von Freiheit und Knechtschaft. Man denke etwa an I.Kants Beispiel von der Luft als Vorbedingung für den Flug der Taube.²² Daß der Vogel wie der Schwerkraft dem Luft-Widerstand »unterworfen« ist, kann man nicht Knechtschaft nennen, weil ohne dies Fliegen unmöglich würde. Dem Guten aber sieht sich das Subjekt nicht bloß tatsächlich unterworfen; es ist vom Guten derart »ergriffen«, daß es sich darin zugleich als erwählt und im Gehorsam als (von sich) befreit erfährt.

»Der Gehorchende findet, diesseits des Unterworfenwerdens, seine Integrität wieder. Die undeclinierbare [= unabschiebbar *meine*] und dennoch nie in voller Freiheit angenommene Verantwortung — ist gut« (HA 75).

Nie in voller Freiheit angenommen ist sie — weil Freiheit erst unter ihrem Anspruch erwacht; gut ist sie — weil a) nur und erst sie die Freiheit erweckt und weil b) sie die Freiheit zum einleuchtend Guten erweckt, darum zur Bejahung des gebotenen Guten. Wenn wir nein sagen wollen, bringt uns das nicht bloß in Widerspruch zum erweckenden Anspruch, sondern zugleich stets auch in Widerspruch zu uns selbst (zu unserem »besseren Ich«), zu unserem je schon gesprochenen Ja gegenüber dem Anspruch.

Diese Anrede weckt mich zu meinem unersetzlichen Da-sein als (nicht [ein] Ich, sondern) ich. Ich bin ge- und erwählt: »bei meinem Namen gerufen« — nicht als hätte ich den schon vorher gehabt, um bei ihm gerufen werden zu können. Vorher gab es ihn so wenig wie mich. Darum kann hier »vielleicht«, notiert der Philosoph behutsam, »von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden« (HA 78f), angesichts eben dieser »Passivität, die auch noch die Rezeptivität ausschließt«; einer »Passivität, passiver als alle Passivität« (AQ 51).

²⁰ Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (Th.Wiener), Freiburg–München 1992 (= AQ), 116.

²¹ Siehe die Belegstellen für »obsession« aus AQ (nach dem Original, das Wiener durch Randziffern erschließt) bei R.Funk, Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas, Freiburg/München 1989, 382f.

²² Kritik der reinen Vernunft, B 8f.

III. ER

So aber steht nicht mehr bloß das hilflos rufende Gegenüber im Blick. Es tut dies und soll es tun in der keinen Aufschub duldenden tätigen Antwort. Hier und jetzt aber nehmen wir uns Zeit, über diese Erfahrung zu reflektieren. Und dann ergibt sich, daß aus dem Bedürfnis nur als solchem des Mitmenschen (und auch seiner als solchen) weder die »an-archische« Bindung des Ich noch seine Werde-Befreiung durch eben diese hervorgehen kann. Solch unbedingter Herausruf kann vom Gesicht nur ergehen, »wenn mich darin, wie Levinas mit einem das biblische ›kabod‹ aufnehmenden Wort sagt, ›la gloire de l'infini‹ anspricht (vgl. AQ 308ff) und *sich* verherrlicht (AQ 317).«²³

Aus nichts schafft nicht der Andere mich. Im ethischen Widerfahrnis tut sich hiermit die religiöse und religionsphilosophische Dimension auf.

1. Schöpfung

Dabei haben wir jetzt nicht die möglichen onto-logischen Implikationen zu diskutieren. (Der Autor will ausdrücklich keine ontologische These vertreten, die das Kantische Antinomien-Problem lösen würde — ebd.) Es soll nicht darum gehen, daß ein absolutes Sei(e)n(des) ein endliches Seiendes aus sich entläßt, welches dann durch das Bedürfnis nach Sein und Eins-Sein gekennzeichnet wäre. Schöpfung ist nicht als Herstellung zu sehen, sondern als Anruf.²⁴ Geschaffene Freiheit ist gerufene Freiheit; gerufen indes nicht einfach dazu, vorhanden zu sein, sondern zum Da- als Für-jemand-Sein: befohlen zum *Gut-Sein*.²⁵

So aber ist der Grundvollzug von Sein nicht Eros. »Das Gute ist Gutes *an sich* und nicht in bezug auf das Bedürfnis, dem das Gute mangelt. Im Verhältnis zu den Bedürfnissen ist das Gute ein Luxus. Eben dadurch ist es jenseits des Seins« (TU 146).²⁶

Ein Streben bestimmt das geschöpfliche Wesen auch hier. Doch handelt es sich nicht um ein Bedürfnis-Streben nach Sein als einem Gut, sondern um Sehnsucht (*désir*), um das reine Verlangen nach immer reinerem Gut-Sein.²⁷ Einer formal-logischen Perspektive bleibt dieser Unterschied verschlossen. Ihr erscheint die Sehnsucht nur als Bedürfnis und so das Dasein als die Werktags-Existenz einer beständigen Anstrengung, sich im Sein zu

²³ B. Casper, *Illéité*. Zu einem Schlüssel»begriff« im Werk von Emmanuel Levinas, in: PhJ 91 (1984) 273–288, 279.

²⁴ Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz (Th.Wiemer), Freiburg/München 1985 (= GD), 127. Vgl. R.Guardini, *Welt und Person*, Würzburg 1940, 114. J.Splett, *Zum Person-Begriff Romano Guardinis*, in: ThPh 54 (1979) 80–93,86ff; J.Wohlmut, *Schöpfung bei Emmanuel Lévinas*, in: ZkTh 114 (1992) 408–424.

²⁵ »Im ›Du [sollst...]<‹ dieses Gebotes wird das Ich erst eingesetzt.« Von der Ethik zur Exegese, in: M.Mayer/M.Hentschel (Anm. 14), 13–16, 14. Vgl. GD 115, wo Levinas als Übersetzung von Lev 19,18.34: *kamokha* (... wie dich selbst), über Buber/Rosenzweig (»er ist wie du«) hinaus, vorschlägt: das, dieses Lieben, »diese Liebe bist du selbst.«

²⁶ Schon im Besitz-Streben des (europäischen) Menschen entdeckt der Autor einen eigentümlichen Überschub über das Bedürfnis: »Was er vor allem erstrebt, ist nicht der Gegenstand..., sondern das Besitzen des Gegenstandes.« Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie (F.Miething), München 1991 (= AS), 164.

²⁷ SpA 218ff. 220 der Hinweis auf das »unersättliche« (statt unerschöpfliche) Mitleid Sonjas für Raskolnikow.

erhalten.²⁸ Schöpfung aus Nichts aber ist das Gegenteil von Selbsterhaltung oder der Gier einer Ergänzungs-Suche. In ihr zeigt sich freie Freigebigkeit, und nur dieser kann Freiheit entspringen.²⁹

Verdankt das Geschöpf nun sich solcher Frei-gebigkeit (einem Er also statt einem Es-gibt — Levinas spricht von Gastlichkeit [TU 28f]), dann ist dies Gesetz seines Ursprungs auch das Wesensgesetz seines eigenen Lebens. Und es ist auch die Weise, wie ihm »Gott in den Sinn kommt«: »Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern nötigt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.«³⁰

2. Die Spur des Dritten

So aber ist das Ziel der Sehnsucht nicht Gott. Bisher haben wir schon gesehen, daß das Ich nicht zu sich selbst gerufen wird. Es muß zwar aus dem Nichts und aus dem Schlaf des In-sich-Seins »zum Bewußtsein kommen«; aber nicht, um seiner selbst bewußt zu sein, um sich zu finden und sich selber zu verwirklichen, sondern um dem Weck-Ruf zu entsprechen.³¹

Ebensowenig indes entspräche es diesem Ruf, wenn es sich auf ihn selbst, den schaffenden Ruf, oder auch auf seinen Rufer ausrichtete. »Die Güte des Guten... biegt die von ihr gerufene Bewegung ab, um sie... auf den Andern und so einzig auf das Gute hin auszurichten« (GPh 106). »Der Satz, in dem Gott zum ersten Mal ins Wort kommt, heißt nicht ›ich glaube an Gott‹. Die jeder religiösen Rede voraufgehende religiöse Rede ist nicht der Dialog. Sie ist das ›*me voici* — sieh mich [hier hast du mich], hier bin ich‹, mit dem ich den Frieden, d.h. meine Verantwortlichkeit für den Anderen, verkünde.«(GPh 118 [Jes 57,19]).

Darum ist das Antlitz des Anderen nicht ein »Symbol«. Levinas spricht von Epiphanie; doch was hier aufscheint, begegnet nicht als Bild und Gestalt. Diese wird vielmehr, wie schon erwogen, gleichsam durch- und zerbrochen, indem das Antlitz mich »heimsucht« und anspricht (SpA 220f). Aber erscheint hier nicht dennoch ein »Jenseits«, eine Idee, schließlich Gott? — »Wäre dem so, dann hätten wir im Antlitz eine Maske« (227).

Einen Zusammenhang, ein Bedeuten gibt es gleichwohl; zwar weder als Entbergung noch als Verbergung irgendeines »Dahinter«; von allen Raumvorstellungen gilt es Abschied zu nehmen. Abschied als Zu-Gott (Adieu) verweist in die Zeit (GD 103). Levinas nennt das Gesicht des Anderen eine *Spur*.

²⁸ B.de Spinoza: »Das Bestreben (conatus), wonach jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst.« Ethik III, prop. VII.

²⁹ TU 148f. Vgl. W.Kern (MySal II 497): »Damit, daß die Schöpfung Tat Gottes in Freiheit ist, ist im Grunde schon gesagt, daß sie Mitteilung der Liebesherrlichkeit Gottes ist. Die freieste Freiheit ist die liebendste Liebe, das tätigeste Schenken... sie ist Freigebigkeit: libertas — liberalitas. Sie gibt frei (im Doppelsinn des Wortes).« Eine Entfaltung: J.Splett, *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6: Grundgesetz Freigebigkeit.

³⁰ Gott und die Philosophie (R.Funk), in: B.Casper (Hrsg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/München 1981, 81–123 (= GPh), 107.

³¹ »Dem Mythos von Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt, möchten wir die Geschichte Abrahams entgegenzusetzen, der für immer sein Vaterland verläßt...« (SpA 215f).

Die Spur verweist auf einen Vorübergang, der immer schon vorüber (ein Passieren, das je schon passiert, »passé«) ist: »unvordenkliche Vergangenheit« (SpA 229).³² So kommt »eine dritte Person« ins Spiel: Il = ille: jener. »Das Jenseits, aus dem das Antlitz kommt, ist die dritte Person.« Levinas' Neuwort für dieses Jenseits heißt »Illéité« (SpA 229ff [oben Anm. 23]).

Spuren kann man zu lesen und zu deuten versuchen, so beispielsweise ein Graphologe oder ein Psychoanalytiker vor einem alten Brief, um die verborgenen wirklichen Absichten des Schreibers zu ermitteln. So aber nimmt man die Spur als Zeichen, nicht mehr als Spur. Auch Wirkungen, die auf Vergangenes verweisen wie ein verkohlter Baum auf den Blitz, sind nicht das, was hier »Spur« heißt. Sie bedeutet nichts, sie führt nicht zur Vergangenheit, sondern »ist das Übergehen selbst« (SpA 234) in eine Ferne, ferner als jedmögliche Vergangenheit und Zukunft, die sich sozusagen auf dem Zeitstrahl meines Heute befänden. Übergang also nicht zu einem Du, sei dieses auch in weiter Ferne, sondern zum Getroffenwerden von *Jenem* (ich möchte sagen: senkrecht zum Zeitgang).

Nur so benutzt man den Anderen nicht als »Zwischenstation« auf dem Weg zum eigentlichen Gegenüber. Nur so wird er mir nicht »der notdürftige Ersatz für eine verfehlt Gegenwart« (GD 19), sondern als er selber gemeint. Und nur so wird Gott nicht zu einem letzt-endlichen Objekt, also von mir verendlicht, sondern erscheint — meine Kategorien sprengend — als der Heilige in seiner Herrlichkeit. Nur in rücksichtslosem Abschied von mir auf den Anderen hin komme ich zu Gott (Adieu — à Dieu [GD 165]³³).

Das »Unendliche«, dessen Idee in uns nach Descartes unseren Adel besiegelt (GPh 100f), läßt im Französischen sich auch als (in = en-fini =) *Im*-Endlichen lesen (GD 123). Auf zweifache Weise ist es dies. Thematisieren wir es, wird (im Umschlag vom Sagen ins Gesagte) das Unendliche wirklich endlich, als »falsche Unendlichkeit«. Im Selbstüberstieg des Endlichen aber geschieht »ein Denken, das mehr denkt, als es denkt« (21). Und mehr als im Denken im Tun: beim Zugehen auf den Anderen, in der unstillbaren Sehnsucht, ihm völlig gerecht zu werden.

»Unsichtbarer Gott, den keine Beziehung einzuholen vermag, weil er nicht Glied irgendeiner Beziehung, nicht einmal der der Intentionalität, ist... nicht einmal das à [= an], auf das wir zurückgreifen, vermag die Ergebnisheit dieses Denkens zu übersetzen« (GD 219f). A Dieu (= an, zu Gott), vollzogen als Abschied. Selbsthingabe ohne persönliche Hoffnung für sich (SpA 217, HA 136).

Damit wird nun vielleicht die Schlußpassage des Aufsatzes über *die Spur des Anderen* verständlich (SpA 235): »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

³² Levinas zitiert hierfür (z.B. SpA 228) P.Valéry: das »tiefe Einst, niemals genügend Einst« (Cantique des colonnes: OEuvres [Pléiade] I 118).

³³ E.Levinas, Diachronie und Vergegenwärtigung (L.Wenzler), in: F.J.Klehr (Hrsg.), Den Andern denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas, Stuttgart 1991, 143–167 (= DV), 162f.

hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten.«

3. Religion für Erwachsene?

Im zitierten Text hat Levinas von der gemeinsamen jüdisch-christlichen Spiritualität gesprochen. Umso wichtiger und bewegender, wenn wir uns an den »Sitz im Leben« dieses Denkens erinnern: eine mörderische Erfahrung. Eben darauf aber bezieht sich unser Autor anderen Orts, wo er die Differenz in der Gemeinsamkeit artikuliert.

Er wendet sich gegen den Enthusiasmus »menschlicher Erhebung«, »die in gewisser Weise sakramentale Macht des Göttlichen« (SF 25), um für religiöse Mündigkeit zu plädieren. Ein langer Umgang mit dem Christentum habe die Juden unsicher gemacht, als seien auch sie des Numinosen und Sakramentalen bedürftig (SF 14); aber der Geist der Moral stellt jeglicher Gewalt entgegen, auch dem »poetischen Delirium«, der Furcht und dem Zittern vor dem Heiligen wie einer Liebe, deren »perfide[r] Pfeil« uns verwundet (15f).³⁴

Die Wahrheit des Gottesbezugs ist die Liebe zum Nächsten. In deren Dienst und im Dienst ihrer Selbstlosigkeit steht die Disziplin ritueller Observanz (FS 30f). Und diese dreifache Treue nicht als bedrückter Gang unterm Joch, sondern als Freude: Freude der Verantwortung eines erwachsenen Menschen.

Dies ist erst einmal das Wort und der Stolz einer jahrhundertealten Tradition. Wie aber solle man obendrein auf andere Weise der Schreckens-Erfahrung dieses Jahrhunderts begegnen? »Die einfachste, normale Reaktion wäre, auf Atheismus zu erkennen. Auch die gesündeste Reaktion für alle diejenigen, denen ein etwas einfältiger Gott bisher Preise verteilte, Sanktionen auferlegte oder Fehler verzieh und in seiner Güte die Menschen wie ewige Kinder behandelte... Ein Gott für Erwachsene manifestiert sich gerade durch die Leere des kindlichen Himmels« (SF 110).

»Das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist keine sentimentale Kommunion in der Liebe eines inkarnierten Gottes, sondern eine Beziehung zwischen Geistern vermittels einer Belehrung, der Thora.«³⁵ Darum wird äußerstenfalls die Thora mehr geliebt als Gott (SF 109-113).

Der Christ hat sich dieser Herausforderung zu stellen. Wieviel an Narzißmus, Infantilismus, Hedonismus steckt in seiner Liebe zu Gott und in seiner Hoffnung auf ihn, wieviel an Egozentrik? »Gott und meine Seele. Sonst nichts.«³⁶ Darauf Levinas³⁷: »Die Krise der Religion kommt von der Unmöglichkeit, sich mit Gott zu isolieren und alle die zu vergessen, die außerhalb des Gesprächs der Liebenden stehen.« Liegt hier nicht eine

³⁴ Hier zeigt sich ein Grund für den Abschied vom Eros. Unverwechselbar und »als göttlich wiedererkannt, ohne je gekannt zu sein« ist Gott allein im Ethisch-Prophetischen (vgl. Anm. 7). Levinas, in: H.H.Henrix (Hrsg.), Verantwortung für den Anderen — und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas, Aachen 1984, 90 (Podiumsgespräch).

³⁵ Das Von-Angesicht-zu-Angesicht zwischen Mose und Gott verstehen die Rabbinen als gemeinsames Studium des Talmud. DL 49.

³⁶ Augustinus, Soliloquia I 1–7.

³⁷ Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris (Grasset) 1991, 34, nach W.N.Krewani (Anm. 2), 173.

Wurzel, muß der Christ sich fragen lassen, jener Fühl- und Erbarmungslosigkeit für den Anderen, deren grausigen Höhepunkt die Shoah darstellt?³⁸

Wie aber andererseits nähmen Christen ihre Verantwortung wahr, wenn sie auf die jüdische Stimme nur hörten und, vor Scham verstummend, sich jede Antwort verböten?³⁹ Ich rede also nicht von Entschuldigung, geschweige denn von dem Versuch, sich zu rechtfertigen. Ich meine vielmehr, ganz in Levinas' Sinn, die Verpflichtung dazu, in der Redlichkeit klaren Geistes »der Wahrheit die Ehre zu geben«, des Anderen wegen (der ja nicht nur Leben und Brot braucht) wie um ihrer eigenen heiligen Herrlichkeit willen. Versagte der Christ sich hier, dann hätte in diesem Versagen nochmals die sprachlose und sprachfeindliche Gewalt der Finsternis gesiegt.⁴⁰

Darum genügt es nicht, das uns Gesagte bloß zu wiederholen.⁴¹ Mag der Mensch des Monotheismus »von allen Göttern verlassen und ohne Hoffnung auf einen thaumaturgischen Gott« sein⁴²: ist er damit schon »allein in der Welt« (ebd.)? Dürfen wir vom Anderen sagen, er sei der »schlechthin von Gott Verlassene«⁴³? Und von Gott, er sei »das absolut Nicht-Inkarnierbare« (GD164)?⁴⁴

A. Peperzak stellt eindringlich die Selbstlosigkeit der Liebe und deren Gewilltsein zum Schmerz gerade bei einem Mystiker heraus, bei Juan de la Cruz;⁴⁵ doch wenn er schreibt, das Ideal der Aneignung werde durch eine Armut widerlegt, »welche die Bibel »selig« nennt, dann wundert mich das Fehlen der Begründung: »denn ihnen gehört das Reich« (Mt 5,3). Und gewiß können Auferstehung und Sündenvergebung (die übrigens, Röm 4, eng zusammengehören) Zweifel an der Reinheit des Glaubens wecken (83); doch ist es zuerst und zuletzt um unsere Reinheit zu tun oder um die Wahrheit von Gottes gnädiger Zukehr und Seine, seines Namens Ehre? Geht es vor allem darum, erwachsen zu sein, oder nicht darum, zu danken?

³⁸ G.Fuchs/H.H.Henrix (Hrsg.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, 163–165.

³⁹ Die Begegnung verlangt, daß man spricht. Man muß mit dem anderen sprechen, »ihm antworten (répondre à lui) und bereits seinen Erwartungen entsprechen (répondre de lui)«. EU 67.

⁴⁰ Und gehört zum uns allen auferlegten Gedenken nicht auch das an jene gläubigen Juden, deren Schrei (wie der Jesu) in diesen Lagern zu einem Himmel aufstieg, dessen Schweigen sie *nicht* als Leere aufgefaßt haben? Eigens angemerkt sei darum, daß das Gespräch mit Levinas nicht einfachhin schon eines mit dem Judentum überhaupt ist. »... wir haben keine Synagoge, die eine offizielle Richtung angibt...« H.H.Henrix (Anm. 34), 163. — Gewiß legen Christen besonders »großen Wert auf das, was sie Glauben nennen; Mysterium, sacramentum« (167). Doch würde jeder Rabbiner einem ungläubigen Schüler so antworten wie der in Königsberg Hannah Arendt (ebd.): »Wer fragt Sie *danach*?«? Selbstverständlich soll der Glaube tätig werden (Jak 1,22ff; 2); doch vom »Toren«, auf den sich Anselm von Canterbury bezieht, sprechen nicht die Schriftsteller des Neuen Testaments, sondern die Psalmen (14,1; 53,2). Und gilt tatsächlich (DL 377), daß »der Judaismus der Vernunft den Vorrang vor dem des Gebets zu erhalten hat, der Jude des Talmud vor dem der Psalmen«?

⁴¹ Zuletzt darum, weil es wieder auf ein Denken des Selbst und Selben, des Selbstgewinns hinausliefe, aus dem Gespräch nur für sich etwas »mitnehmen« zu wollen — so sehr hier Glaube und Theologie in der Tat profitieren; vgl. Th.Freyer, *Die Öffnung der Transzendenz. Thesen zum Logos der Theologie anhand der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, in: ZkTh 114 (1992) 140–152.

⁴² A.Peperzak, *Die Bedeutung des Werkes von Emmanuel Levinas für das christliche Denken — Gedanken zu einer Religion des Erwachsenen*, in: H.H.Henrix (Anm. 34) 71–87, 75.

⁴³ M.Hentschel (Anm. 14), 207, nach SpA 244.

⁴⁴ Dazu M.Hentschel, 219 (Anm. 77).

⁴⁵ Anm. 42, 80–82; vgl. J.Splett, *Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie*, Frankfurt/M. 1993, Kap. 4 B: Leiden mögen.

Von Freude und Dank ist auch bei Levinas die Rede; doch hätte ich nur für die Möglichkeit und das Gebot zur Umkehr zu danken oder nicht auch und zuvor für deren Geschenkwerden selbst? Und wenn Auferstehung nicht die Erwartung eines »zweiten, uto-pischen oder paradiesischen Lebens« besagt (Peperzak 83), schließt dann die Befreiung zur wahren Liebe die Demut des Sich-Lieben-Lassens aus? Die Religion sei ein Ort des Trostes; aber besteht der wirklich nur darin, »daß man den eigentlichen Sinn des Lebens gefunden hat und mit der Aufgabe verwachsen ist, für die man von jeher gerufen war« (ebd.)?

Levinas selbst wiederholt: »Vielleicht ist nur eine Menschheit dieses Trostes würdig, die sich seiner auch enthalten kann« (EU 92)? Was wäre das für ein Trost? Und wie erscheint hier der göttliche Tröster? — Wie steht es mit unserer Hoffnung und dem zuvor mit der Göttlichkeit Gottes, wenn er tatsächlich nicht die Vollmacht hätte, unsere gegen Menschen begangene Schuld zu vergeben (DL 83)?

Schließlich gerade auf jene kostbaren Augenblicke geschaut, da wir — statt an ihm schuldig — mit dem Andern solidarisch werden: Levinas verläßt den Eros nicht bloß wegen dessen Mangel an Geistesklarheit (Anm. 34), sondern vor allem, weil rechte »Gemeinschaftlichkeit« (?) keinerlei Gleichheit, Gemeinsamkeit, Symmetrie mehr erlaube.⁴⁶ Doch mit M.Hentschel gefragt⁴⁷: »Ist *uns* nicht die Betroffbarkeit durch den Schmerz, ist *uns* nicht die Sterblichkeit gemein?« Wäre dementsprechend nicht auch das Gesandt-Sein von Gott zugleich und tiefer die Berufung dazu, *gemeinsam mit Ihm* (statt nur in Stellvertretung Seiner) die *Gemeinsamkeit* mit dem Anderen (statt bloß eines Für-seins für ihn) gegen Verlassenheit, Tod und Unrecht zu leben? — Und wäre in solchem *Mit* mit Gott und Mensch nicht das Dilemma überwindbar, entweder das Antlitz zur Maske zu ent-leeren oder Gott unterstellen zu müssen, er sei gar nicht da — bzw. anwesend einzig in seinem Gebot? (SF 141)⁴⁸

Davon hätte der Christ im Zeugnis vom Zentralgeheimnis seines Glaubens, der Dreieinigkeit Gottes, zu sprechen. Denn alle Gemeinsamkeit unter Menschen und die Gemeinsamkeit von Mensch und Gott — in der Erfahrung seines Mit-Seins im Emmanuel — gründet im ewigen Mit-Sein Gottes in sich. Und aus diesem heraus, in dieses hinein sind wir durch die Frei-gebigkeit seiner Liebe berufen.

Dieser Ruf will Antwort. Verantwortung ist es, »die zweifellos das Geheimnis der Gemeinschaftlichkeit bewahrt« (Anm. 46); dabei aber wie eifersüchtig auf »totale Unentgeltlichkeit« bedacht? Wie steht es mit jener kindlichen Verantwortungslosigkeit, die Levinas vor Jahren in der Todesankündigung schluchzenden Zusammenbruchs entdeckt hat? Gäbe es nicht auch dies in der Liebe, die stark wie der Tod ist?⁴⁹

⁴⁶ W.N.Krewani (Anm. 2), 181; DV 155f.

⁴⁷ Anm. 14, 216.

⁴⁸ SF 29: In der Heiligen Lade befinden sich lediglich die Gesetzestafeln. Für die Entfaltung dieser Antwort siehe: J.Splett, *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthro-po-Theologie*, Frankfurt/M. 1986, Teil IV: Trinitarischer Sinn-Raum; Leben als Mit-Sein (Anm. 29), Kap. 4–6.

⁴⁹ HI 8,6 sagt nicht (wie SF 146): stärker.

»Heißt dasein nicht immer schon einem Anderen den Platz nehmen?« (AS 48)⁵⁰ In der Tat stellt keineswegs unser Sein »seine eigene Daseinsberechtigung dar« (EU 96). Aber wie, wenn *der Andere* wollte, daß ich da sei: für ihn wie für mich? So für die Eltern das Kind, für die Liebende der Geliebte. Oder hätten wirklich wir selbst unser Dasein durch unser Gutsein zu rechtfertigen?

Anders sagt es, zu unserem Heil, die Guttheißung des Schöpfers (Gen 1,31) — und deren Bestätigung durch den Erlöser (Röm 6,5-11; 8,31-39). Anders dürfen es Menschen im Ineinanderblick ihrer Liebe erfahren. Die Liebe gebietet; aber zuerst und vor allem — »vor aller Leistung, trotz aller Schuld« (K.Kliesch) — teilt sie sich mit.

Antlitz als Blick wird so zum beseligenden »videre videntem — den Schauenden Schauen«⁵¹. Und in solcher Bejahung gibt sich — mir und *uns* — frei-gebig ER.

Verwendete Sigel

AQ	Jenseits des Seins...: Anm. 20
AS	Außer sich: Anm. 26
DL	Difficile Liberté: Anm. 12
DV	Diachronie und Vergegenwärtigung: Anm. 33
EU	Ethik und Unendlichkeit: Anm. 5
GD	Wenn Gott ins Denken einfällt: Anm. 24
GPh	Gott und die Philosophie: Anm. 30
HA	Humanismus des anderen Menschen: Anm. 2
SF	Schwierige Freiheit: Anm. 12
SpA	Die Spur des Anderen: Anm. 17
ZA	Die Zeit und der Andere: Anm. 5

⁵⁰ »Töte ich nicht, indem ich bin?« (EU 95). Siehe das Pascal-Zitat (Brunschvicg 295/Lafuma 64) unter den Motti von AQ: »... ›Das ist mein Platz an der Sonne.‹ Damit beginnt und darin spiegelt sich die Usurpation der ganzen Erde.« Auch F.J.Klehr (Anm. 33), 177f (siehe oben Anm. 12).

⁵¹ Augustinus, Sermo LXIX, II 3 (MPL 38, 441).