

Inkarnations- und Religionsverständnis als „Substitution“ bei Emmanuel Levinas

von Rolf Kühn

Die bekannte These von Emmanuel Levinas (1906–1995), dass die „Spur“ des Absoluten nur als „Jenseits des Seins“ gedacht werden könne und sich mit der radikalen Alterität der ethischen Verantwortung gegenüber dem Nächsten verbinde, hat zum Korrelat, dass wir selbst in unserem rein phänomenologischen Wesen „Substitution“ sind. Hieraus ergibt sich des Weiteren, dass die Inkarnation nicht als Stellvertretung im Sinne einer äußeren „Sühne“ gedacht werden kann, sondern der Messias die ursprüngliche „Rekurrenz“ des Absoluten in unserer passiven Sinnlichkeit selbst bedeutet – nämlich Leiden- und Sterbenkönnen für den Anderen. Ob damit Inkarnation im christlichen wie radikal phänomenologischen Verständnis bis in die Wurzel einer immanent „lebendigen Offenbarung“ hinein ausreichend gewürdigt ist, bildet den abschließenden kritischen Teil dieses Beitrags als Frage zum Zusammenhang von Affektion und Reduktion, welche die Selbstgegebenheit des Erst-Erscheinens (Absoluten) wesenhaft bestimmen.

Der grundsätzliche ontologiekritische Versuch einer erneuerten Metaphysik der ethisch bestimmten Andersheit lässt sich bei Levinas insofern ausmachen, als er phänomenologisch prinzipiell das Sagen (*Dire*) vom Gesagten (*Dit*) trennt, um in jeder Bedeutung mit ihren unendlichen Sinn-Verweisungszusammenhängen (einschließlich Skeptizismus) einen absoluten Überschuss des Sagens anzuerkennen. Dieses verweist jedoch auf kein „Du“ mehr wie noch bei Rosenzweig oder Buber, sondern auf ein „Er“ (*Il*) der „Dritten Person“, die als „Illeität“ (Er-heit) die absolute Notwendigkeit der *Gerechtigkeit* im hyperbolischen Bezug der Verantwortung zu meinem Nächsten als unvereinbar „Anderen“ vertritt. Ein solches rein ethisches Alteritätsdenken will es vermeiden, sich in die bisherige Ontologie als Phänomenologie des *il y a* („es gibt“) einzuschreiben, welches jeden Sinn von Sein von Beginn an pervertiert, insofern sich dieses namenlose oder neutrale Seinsgeschehen letztlich in eine Sinn-Unendlichkeit ohne wirkliche *Transzendenz* verkehrt, wie Levinas dies der klassischen Metaphysik bis Heidegger hin vorwirft. In religionsphilosophischer Perspektive bleibt mithin zu fragen, ob das *Il* (Er) der Illeität mit dem *Il* (Es) des *il y a* jemals identisch werden kann, was die folgende Analyse sowohl zur Religion wie zur Inkarnation bestimmt: Ist die Religion mehr als eine Verlängerung der Bewusstseinsstranszendenz, und bildet die Menschwerdung Gottes eine andere Weise der Präsenz der Transzendenz in der Geschichts-Immanenz als alle anderen „Ereignisse“, die sich unserer Intentionalität als Sinn erschließen?

Für Levinas ist dies die entscheidende Frage,¹ worin die Gegebenheit des *Er* als Gestalt des Dritten im Sinne eines unzerstörbaren „Voraus“ für die Wirklichkeit der Gerechtig-

¹ Vgl. D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris 2008, 127f., 251f. u. 274f.

keit als Spur des Absoluten in ethischer Hinsicht bestehen soll. Für den Nihilismus nach Nietzsche gibt es nämlich keine scharfe Trennlinie mehr zwischen einem absoluten *Er* und einem diffusen *Es*, denn mit dem „Tode Gottes“ einschließlich dessen „Schatten“ bleibt nur noch post-modern eine „ewige Wiederkehr“ des Selben bzw. die gewollte „Fraktur“ der ständigen Ver-Äußerung in allem Welt- und Selbstgeschehen bis in den Bereich des Unbewussten (Sigmund Freud, Jacques Lacan) hinein. Ontologie und Ethik wären dann ebenfalls unter dieser Prämisse *a*-theistisch für Gegenwart und Zukunft als meist wissenschaftliche „Objektivität“ vereint. Aber Levinas und die jüngere französische Religionsphänomenologie – wie etwa auch Marion² – wollen in diesem Zeitalter des Nihilismus (welchem sie in seiner geschichtlich einmaligen Ereignishaftigkeit die notwendige Ernsthaftigkeit zukommen lassen möchte) „den theologischen Traditionen von Europa Probleme abringen, die der Philosophie zugehören, obgleich sie bisher niemals als rein philosophische Probleme formuliert werden konnten“.³

Ist diesem Fazit methodisch zuzustimmen, so geht es mithin nicht mehr um den einfachen Gegensatz oder die bisherige Alternative von Philosophie bzw. Theologie, sondern um einen originären Wahrheitsmodus im phänomenologischen Sinne, welcher in seiner neuen Unmittelbarkeit mit der „Erfahrungsmöglichkeit Gottes“ und dessen Selbstoffenbarung zusammenfiel.⁴ Der „Eine-für-den-Anderen“ ersetzt als ethisches *qui pro quo* das anonyme *quid pro quo* der bloßen metaphysischen oder analogischen Etwas-Verweisungshorizonte und fordert nach Levinas eben für das „unsagbare Sagen“ in jedem Gesagten als „Jenseits des Seins“ einen *ethisch-politischen* Weg heraus. Dieser böte sich allerdings nicht nur als Alternative zur von Heidegger kritisierten Onto-Theologie an, sondern bewahrt weiterhin auch einen *außer-gesellschaftlichen* Bezug durch das nicht einholbare Sagen, wofür Religion und Inkarnation im Folgenden paradigmatisch stehen. Allerdings wird dabei auch die konstitutive Spannung zwischen Ferne/Entzug und Unmittelbarkeit/Präsenz als Kardinalpunkt der Auseinandersetzung sowohl methodologisch wie deskriptiv-analytisch jeweils zu überprüfen bleiben. Unsere Darstellung endet daher in keinem schematisch klassifizierenden Ja oder Nein, sondern möchte hier paradigmatisch bei Levinas ein religionsphilosophisches *Potenzial* als latent erweisen, wo die Frage nach einem durch *keine* denkerische Vorentscheidung mehr verstellten Erst-Erscheinen vorangetrieben wird. Die rein phänomenologischen oder radikal destruktiven Analysen sind hierdurch immer auch in diesem Sinne „theologisch“, ohne thematische Theologie betreiben zu müssen. Inhaltlich kann nämlich dieses Erst-Erscheinen unserer Erfahrung in seiner reinen Passibilität als „Überschuss“ dabei sowohl als „Entzug“ *wie* als „Unmittelbarkeit“ gelebt und konzipiert werden, insofern es im reduzierten Sich-Empfinden kein anderes Maß dahinter mehr gibt. Auf diese Weise kann auch Differenz,

² Vgl. J.-L. Marion; J. Wohlmuth, Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, Bonn 2000, 38f.: „Es gab auch einen anderen Weg [in Bezug auf den „Tod Gottes“], der darin bestand, zu sagen, dass die Analyse Heideggers richtig sei, dass das Sein in den Nihilismus münde, also in den ‚Tod Gottes‘, dass es keinen Zugang mehr zu Gott durch das Sein gäbe. Folglich musste man einen anderen Zugang zu Gott finden als durch das Sein“.

³ H.-D. Gondek; L. Tengelyi, Neue Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt am Main 2011, 520.

⁴ Vgl. M. Henry, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg i. Br. – München 2002, Schlusskapitel „Über Phänomenologie und Theologie hinaus – die johanneische Ur-Intelligibilität“ (399–423).

Andersheit, Spur usw. „Offenbarung“ des Absoluten im Sinne von Gerechtigkeit, Selbstgegebenheit, Mystik etc. sein,⁵ selbst wenn in unseren Augen die uranfänglich phänomenologische Affektibilität für das fleischliche „Sagen“ (Wort) eines Absoluten spricht, welches niemals *entfernt* ist, sondern stets unmittelbar *in* uns – wenn auch *diesseits* aller möglichen Benennung mit den Begriffen gegenstandsorientierter Disziplinen.

Die Selbstaufklärung der Religionsphilosophie wie -phänomenologie (Theologie) heute ist damit in ein entscheidendes Stadium getreten, denn sie hätte zu überprüfen, inwieweit sie sich in ihren Aussagen noch am Leitfaden der *Objektivität* orientiert oder vielmehr bereit wäre, sich selber etwas selbst-affizierend „sagen zu lassen“, das *vor* solcher Konstitutionsabhängigkeit liegt. Die folgende Analyse zu Levinas auf dem Hintergrund einer Rezeption der jüngeren französischen Religionsphänomenologie allgemein ist damit das Einüben in eine prinzipielle oder ständige *Epoché*, welche gewillt bleibt, alle *operativen* Schatten theoretischer Einsätze hinter sich zu lassen, um die Unvordenklichkeit selbst-gegebener Erfahrung in ihrer innersten wie äußersten Fülle *von sich selbst her* verwirklichen zu lassen. Dies dürfte mit dem Begriff „Offenbarung“ als Parusie, Manifestation, Epiphanie, Inkarnation, Wahrheit etc. im biblischen Wortlaut originär gemeint sein und in diesem Sinne mit der vortheoretischen *religio* zusammenfallen, die ebenso individuell wie universal in einem ist, ohne in Individualismus oder Totalisierung zu verfallen.

Durch eine solche Diskussion lässt sich daher zeigen, dass im Zentrum jeglichen „Erscheinens“ eine vorgängige absolute (transzendente) *Konkretion* stehen muss, um ein solches Erscheinen überhaupt zu „ermöglichen“. Für diesen Bezug zwischen der Welt-Wirklichkeit und der subjektiv-gemeinschaftlichen Potenzialisierung (Eschatologie) nimmt die fleischgewordene Christusfigur dabei phänomenologisch einen besonderen Stellenwert ein, weil sie die zuletzt angedeutete Frage nach den effektiven Möglichkeitsbedingungen von Universalität *und* Individuierung zu beantworten scheint: *Ein* Gott-Mensch (Jesus Christus) ist zugleich das Heil für *alle*, sodass sein Handeln den unmittelbaren Kern jeglicher Ethik darstellt. Gleiches gälte für die Sakramentalität, vor allem die Eucharistie, insofern sie den Einzelnen wie die Gemeinschaft zu einem ethischen Tun in der Liebe (*caritas*) vereint.⁶

1. Menschwerdung und Messiasstum des „Ich“ als Substitution diesseits der Ontologie

Die Problematik der phänomenologischen Radikalität nach Levinas will folglich die Seelenbewegung des bei sich bleibenden „Seinsaktes“ (*essance*) der Sinnstiftungen so aufbrechen, dass ein „Unvordenkliches“ im Denken auftritt, wodurch die Vorstellung einer

⁵ Vgl. etwa beispielhaft die Aussage von *J. Derrida*, Gesetzeskraft, der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt am Main 1991, 49: „Unendlich ist diese Gerechtigkeit, weil sie sich nicht reduzieren, auf etwas zurückführen lässt, irreduzibel ist sie, weil sie dem Anderen gebührt, dem Anderen sich verdankt. [...] Man erkennt darin vielleicht sogar eine (andere) Art Mystik (und klagt sie deshalb an). Die Dekonstruktion ist verrückt nach dieser Gerechtigkeit, wegen dieser Gerechtigkeit ist sie wahnsinnig“.

⁶ Letzter Gesichtspunkt kann hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden; vgl. *R. Kühn*, Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie, Würzburg 2005, Teil IV: „Sakrament und Lebensvollzug“.

göttlichen Transzendenz gerade nicht die Ordnung der Intentionalität beibehält, sondern einen Herausruf aus dieser Ordnung darstellt: „Sowohl der Atheismus⁷ als auch der philosophische Theismus weigern sich anzuerkennen, dass das seelische Geschehen, das über die Welt hinausweist, eine besondere Struktur besitzen muss, dass sein noetischer Entwurf unableitbar sein muss.“ Das Jenseits (*au-delà*) kann mithin nicht bloß eine Metapher für die Überhöhung der Intentionalität auf eine Transzendenz hin sein, deren Begrifflichkeit dann noch immer an die Weltstruktur der synchronen Seienden gebunden wäre. Insofern wird hier greifbar, warum Atheismus/Theismus keine wirklichen (metaphysischen) Alternativen mehr für die radikalisierte Phänomenologie besonders in Frankreich bedeuten.

Gefragt ist vielmehr ein „Jenseits-der-Erfahrung“, eine „Transfiguration“, eine „Rationalität“, die älter als die Möglichkeit der Welt ist – älter als jene Theologie, die „von Aristoteles bis Heidegger Denken der Identität und des Seins“ bleibt. Oder auch vom Unterschied des eingangs erwähnten *Sagen/Gesagten* her ausgedrückt, worin nach Levinas eine je neue Beziehung mit dem Nächsten ausgedrückt werden soll, die keine Begrenzung des Anderen durch das re-präsentierende Ich darstellt, geht es letztlich um eine „Nicht-Beziehung“ oder um „die Beziehung zum Ganz-Anderen – zu dem, was vom Selben nicht begrenzt wird – zum ‚Unendlichen‘“. Erst hier erscheint für Levinas die „Urfrage, das Hin-zu-Gott“ (*A-Dieu*) – eine „zerrissene Wechselbeziehung“ oder „Schlaflosigkeit“, worin der noeto-noematische Parallelismus als Synchronie der Zeit aufgebrochen wird und die identifizierende Begrifflichkeit in Bezug auf „Gott“ versagt. Aus diesem Grund greift Levinas auch verstärkt zu einer anderen Sprache, die stärker affektiv als logisch gefärbt ist: „Nähe und Religion: all das nie da gewesene, das die Liebe, verglichen mit Hunger, Sehnsucht, verglichen mit Bedürfnis, mitbringt. Nähe, die mehr gilt als Verinnerlichung und Symbiose. Riss in der geradlinigen Rechtschaffenheit des intentionalen Blicks, den die Intention voraussetzt.“⁸

Die Transzendenz hin zu Gott vermag also kein zielgerichteter Blick zu sein, auch keine teleologische Bewegung, um bei „Seienden und Substantiven stehenzubleiben“, und auch keine ursprüngliche Dialogik durch das Nennen eines „Du“.⁹ Gegen all diese bekannten metaphysischen bzw. klassisch religionsphilosophischen Denkfiguren des Göttlichen setzt Levinas die sein Denken kennzeichnende *ethische* Transzendenz. Dabei tritt allerdings die maßgebliche methodische Frage auf, ob es sich um eine Transzendenz handelt, die noch indirekt von der intentionalen oder welthaften Transzendenz ausgeht, oder aber eine solche, „aufgrund derer ein Wort wie das Wort ‚Gott‘ erst seinen Sinn erhält“?

⁷ Allerdings wird die Möglichkeit des *Atheismus* auch als die vielleicht „metaphysische“ Konsequenz einer Ablösung vom „Mythos“ gesehen, sofern die Symbiose mit einem als numinos empfundenen Göttlichen noch nicht durch einen streng ethisch begründeten Monotheismus überwunden wurde; vgl. *E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br. – München, ³1993, 105f.

⁸ *E. Levinas, Hermeneutik und Jenseits*, in: Ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1991, 89–96, hier: 91.

⁹ Neben Husserl und Heidegger ist Levinas in seinen Anfängen auch von Rosenzweig und Buber beeinflusst, vgl. dazu *M. Lescourret, L'intrigue de l'infini*, Paris 1994.

Mit Rückverweis auf meine ethische oder an-archische Inanspruchnahme als „Geisel“,¹⁰ welche einen „Riss“ in meinem Ich erzeugt, geht es um eine Verantwortung jenseits der subjektiven Zeit, das heißt auch: das Unvordenkliche der hier gesuchten Transzendenz Gottes geht auf *keine* vorhergehende Erfahrung zurück.¹¹ Die Verschränkung auf dieser Ebene von Anderem/Gott meint nicht, dass der Andere Gott sei oder Gott der Andere, sondern es handelt sich um den Versuch der Herauslösung der Transzendenz aus jeder phänomenologisch horizontalen (doxischen oder thematischen) Beziehung, was Levinas auch mit dem Rückgriff auf den Gedanken des Unendlichen bei Descartes und des Glaubenswagnisses bei Kierkegaard unterstreicht. Denn beide stellten schon in der Vergangenheit den Versuch dar, Gott philosophisch zu denken, ohne ihn von der Welt aus zu denken. In gewisser Weise geschieht daher solche Transzendenz in der „Ungewissheit“, und ihr Gott ist keiner, der „seine Göttlichkeit genießt“, sondern eher ein dem Anderen „zugefallener Gott“, wodurch jede Form von „Triumphalismus“ ausgeschaltet ist und Frage, Suchen, Leiden nicht „bloß Mangelerscheinungen des Findens“ sind.

Levinas weiß sich dabei natürlich mit der Frage konfrontiert, ob die „Hermeneutik des Religiösen auf nicht ausbalancierte Gedanken verzichten kann“, aber er hält dagegen, dass Philosophie als „Weisheit“ und „Liebe“ nicht nur das Äußerste zu denken versucht, sondern einen Seelenzustand von Gedanken aufzugeben habe, die sie, „insofern in ihnen das Wort ‚Gott‘ bedeutungsschwer wird, noch nicht denken kann“.¹² Bei aller gewichtigen Kritik an Heidegger und dessen ebenso neutralem wie vereinheitlichendem Seinsbegriff ist die Betonung eines *abwesenden* Gottes jedoch hier dieselbe, und das „Heil“ einer möglichen Transzendenz Gottes kündigt sich nur über jene „Risse“ in unserer Selbstgenügsamkeit an, durch die ein Unvordenkliches überhaupt sich manifestieren kann, ohne von der Struktur des Denkens (Daseins) vereinnahmt zu werden. Dadurch erweist Levinas sich als ein radikaler Phänomenologe, der zwar den post-metaphysischen Status hervorhebt, ohne aber jede Metaphysik zu verabschieden, sofern Transzendenz und unbenennbares Begehren nicht zu zertrennen oder zu verleugnen sind: „Das Unendliche im Endlichen ereignet sich als Begehren. Nicht als ein Begehren, das der Besitz vom Begehrenswerten stillt, sondern als das Begehren des Unendlichen, das vom Begehrenswerten nicht befriedigt, sondern stattdessen geweckt wird.“¹³

Das zuletzt Dargestellte als Bezug von Ich/Seinsakt und Transzendenz/Verantwortung für den Anderen bzw. als nicht-metaphysisches Denken von Gott lässt sich als der „griechische“ Teil des philosophischen Denkens bei Levinas verstehen, welches jedoch von seinem biblischen Teil nicht ganz getrennt werden kann, auch wenn er seine Talmud-

¹⁰ Vgl. etwa dazu: *E. Levinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg – München³1992, 281–285.

¹¹ Vgl. auch *E. Levinas*, Gott und die Philosophie, in: Ders., Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg i. Br. – München 1988 (franz. Orig.: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982).

¹² *Levinas*, Hermeneutik und Jenseits (wie Anm. 8), 93.

¹³ Dies korreliert dann auch mit *Güte* und *Liebe* im Sinne solcher Unendlichkeit, womit sich Levinas' gesamtes phänomenologisches Unternehmen eine „Metaphysik des Begehrens“ nennen ließe, wie sie auch Jacques Derrida (1930–2004) nicht dekonstruieren will. Damit wird im Übrigen ein zentrales Denkmotiv von Simone Weil (1909–1943) beibehalten, das wie bei Levinas ebenfalls in Platons Sichtweise vom „Guten über das Sein hinaus“ wurzelt; vgl. *Platon*, Politeia 509 b mit *E. Levinas*, Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht, Freiburg i. Br. – München³2010), 274, sowie *Ders.*, Totalität und Unendlichkeit (wie Anm. 7), 316f.

kommentare¹⁴ nicht direkt mit der phänomenologischen Methode vermischte. Dies ist in Beiträgen ersichtlich, wo Levinas beispielsweise auf die Frage der *Menschwerdung Christi* und dessen mögliches Messiasstum eingeht, was für unsere Sichtweise ein Prüfstein seines Denkens ist, insofern die Konkretion des Bedürfnisses und Begehrens auf eine radikale Verfleischung hinzielt, welche Levinas nicht über den passiv-ethischen Anruf hinausführen möchte, wie uns scheint und kritisch hinterfragt werden muss. Wir führen hier in religionsphilosophisch-christologischer Hinsicht mithin eine kritische Analyse weiter, die wir schon früher zum rein phänomenologischen Status der „Betroffenheit“ durch den Anderen angemahnt hatten,¹⁵ nämlich dass jede passive *Rekurrenz* – auch in der Form der Obsession oder des Traumas – auf eine *vorgängige* Selbstaffizierung durch das absolut phänomenologische Leben zurückverweist, welches selber noch älter ist als die „Spur“ diesseits von Widerstand und sinnlicher Materie in der äußersten Passivität. Dies implizierte des Weiteren eine Rückfrage an den *Lebensbegriff* bei Levinas überhaupt, der nicht einfach mit Sinnlichkeit, Genuss, Spontaneität etc. gleichgesetzt werden darf, will man die Zweideutigkeit eines gewissen Empirismus dabei vermeiden, um dem absoluten Leben als ursprünglichem Erscheinen nicht jene Phänomenalisierung abzusprechen, die den Anderen *und* das Mich schon immer unterfängt, ohne metaphysisch durch eine formale Einheit (Totalität des Selben) bestimmt werden zu können.

In dem Beitrag „Un Dieu Homme?“¹⁶ erblickt Levinas durchaus in der Passion Christi die „bis zur äußersten Grenze getriebene Passivität“, aber er will dabei nicht auf das „Mysterium“ der Inkarnationslehre eingehen, obwohl er sich den christlichen Gedanken verbunden fühlt, sondern er stellt sich erneut die radikal phänomenologische Frage nach den Grundstrukturen des Erscheinens wie *Transzendenz* und *Substitution*, die seiner Ansicht nach bei der Vorstellung eines „Gott-Menschen“ zum Tragen kommen. Der schon angesprochene grundlegende Aspekt der Passivität ist für Levinas hier die Erniedrigung Gottes, da eine „Menschwerdung Gottes“ den Abstieg des Schöpfers auf die Ebene des Geschöpfes beinhaltet, um dann – über die Passion – nach christlicher Auffassung *Sühne* zu werden. Letztere impliziert jedoch „das Identische par excellence“, nämlich die *Stellvertretung*, sofern sie für jeden gelten soll, was Levinas aber eben nicht als theologischen Gedanken verfolgen will, sondern als phänomenologisches Prinzip grundsätzlich erörtern möchte. Wenn er sich dabei auf die Tatsache berufen kann, dass Philosophie und Phänomenologie schon über die Jahrhunderte von der jüdisch-christlichen Gedankenwelt geprägt sind, so will er eben weiter gehen, als einen naiven oder herkömmlichen Begriff der Transzendenz zu wiederholen, wie wir schon zu Beginn sahen. Vielmehr soll über die

¹⁴ Vgl. E. Levinas, *Talmud-Lesungen*, München 1993; *Ders.*, *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, München 1998 (franz. Orig.: *Quatres lectures talmudiques*, Paris 1968; *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977).

¹⁵ Vgl. R. Kühn, *Radikalisierte Phänomenologie* (Heidegger, Levinas, Derrida, Marion), Frankfurt a. M. 2003, 86–129; *Ders.*, *Récurrence éthique et passibilité originnaire chez Emmanuel Levinas. Une métaphysique renouvelée de l'Infini affectif et communautaire*, in: R. Burggraeve; J. Hansel u. a. (Hg.), *Levinas autrement*, Löwen 2012, 295–306.

¹⁶ E. Levinas, *Menschwerdung Gottes*, in: *Ders.*, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, 73–82; vgl. ebenfalls E. Levinas, „Wer ist Messias?“, in: *Ders.*, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main 1992, 89–96 (franz. Orig.: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976, 124–131).

„Substitution“ Subjektivität und Religion an ihren philosophischen Grenzen gedacht werden – das heißt dort, wo Religion vielleicht nicht „ersetzbar“ ist. Im Heidentum verlieren die Mensch gewordenen Götter aufgrund ihres Sichtbarwerdens ihre Göttlichkeit, und bei den Philosophen wie Platon und Aristoteles findet das Denken höchstens zur „unpersönlichen Idee“ eines Gottes, dem jede Erniedrigung fehlt und der gleichzeitig den Menschen gegenüber „gleichgültig“ ist. Wir können insgesamt voraussetzen, dass das ganze Denken Levinas' genau diese *Gleichgültigkeit* von sich weist, denn in einem Diskurs von der *Nähe* zwischen Unendlichem und Endlichem, wie es die griechische Dichtung und Theologie zum Teil nahelegt, werden sowohl das Elend der Menschen wie das Erhabene in einem „ununterbrochenen Diskurs“ zusammengefasst – in einem „Sinn“, der es niemals mit unserem eigentlichen Leben zu tun habe.

Was Levinas also bewahren möchte, ist eine „Nähe“ zwischen Gott und Mensch, die sowohl die „Unvergleichbarkeit Gottes“ wahrt, als auch die „Fruchtbarkeit der Begegnung von Angesicht-zu-Angesicht“, welche der Philosophie aufgrund des „unabänderlichen Formalismus der Logik“ stets verloren gingen. Das Ganz-Andere, wie wir kurz bei der angeführten Ontologiekritik von Levinas feststellten, kann weder in meinen Gedanken noch in meine Zeit eintreten, sodass die Erniedrigung Gottes in der „Menschwerdung“ nur eine Wahrheit oder Transzendenz sein kann, die *verfolgt* wird. Mit indirekten Anspielungen auf Jesus von Nazareth, der Demut kannte und sich mit den Geschlagenen verbündete, sowie ein Heimatloser war (vgl. Lk 9,28), sieht mithin Levinas in der „Verfolgung“ keine moralische Frage am Werk, sondern die phänomenologische Grundproblematik einer *Seinsweise*: „Sich in dieser Armut der Exilierten zeigen, heißt den Zusammenhalt des Universums sprengen. Die Immanenz durchbrechen, ohne sich in sie einzureihen.“¹⁷

Die Immanenz bedeutet hier weiterhin das intentional-geschichtlich „enthüllte Sein“, gleich ob es sich dabei um Atheismus oder Theismus handelt, mithin das Selbe der Ich-Identität für alles Welterscheinen, während der eigentliche „Glaube“, den die Erniedrigung Gottes als Wahrheit herausfordert, das „Risiko der Transzendenz“ lebt, welches seiner Meinung nach wiederum Kierkegaard am besten verstanden habe, wenn er vom *Inkognito* (Christi) spricht.¹⁸ Die „Lüftung“ des Letzteren öffnet Historikern, Philologen und Soziologen die Tür, wodurch jedoch die Wahrheit – das Wort der Offenbarung im jüdisch-christlichen Sinne – zu einem „strukturierten Zusammenspiel von Elementen ohne Sinn“ werde.¹⁹

¹⁷ Levinas, *Menschwerdung Gottes?* (wie Anm. 16), 75.

¹⁸ Vgl. etwa S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum* (GW 26), Düsseldorf – Köln 41971, 38f., 61f. u. 87f., zum *Inkognito* Christi in der Geschichte und der notwendigen unmittelbaren Gleichzeitigkeit des Gläubigen mit Ihm.

¹⁹ Zum Offenbarungsverständnis vgl. etwa Levinas, *Totalität und Unendlichkeit* (wie Anm. 7), 106: „Die Offenbarung ist Rede. Für den Empfang der Offenbarung bedarf es eines Seienden, das fähig ist, die Rolle des Gesprächspartners zu übernehmen, es bedarf eines getrennten Seienden.“ Dies lässt die radikal phänomenologische Frage offen, ob wir etwas „hören“ können, was nicht schon zuvor in uns gegeben wäre, weil sonst all die klassischen Fragen der (gläubigen) „Vermittlung“ zwischen Wort/Empfänger auftauchen, auch wenn letztere Korrelation in einer rekurrenten Verantwortung lokalisiert wird, welche nicht unmittelbar Präsenz dieser (Selbst-) Offenbarung Gottes selbst wäre. Vgl. zur Problematik M. Henry, *Christi Worte. Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*, Freiburg i. Br. – München 2005, hier bes. 85–87.

Wie aber vermag der „Gott der Heimatlosen und der Witwe“ (Jes 57,15) in der Weltzeit Gegenwärtiges werden, indem er jede Ordnung *stört*, damit der Horizont für das Jenseits (des Seins und der Geschichte) offen bleibt? Levinas greift hier auf seinen Gedanken des „außerordentlichen Anachronismus“ zurück, auf das Sichlosreißen, das An-Archie ist, denn zu denken ist „eine Vergangenheit, die quasi nie Gegenwart war“, um hierbei für die *Spur* zu präzisieren: „Doch die Spur ist nicht einfach noch ein Wort mehr: sie ist die Nähe Gottes im Antlitz meines Nächsten.“ Wir sehen also, dass die Problematik der Menschwerdung keine zusätzliche Dimension im Denken Levinas' eröffnet (etwa die Immanenz Gottes als inkarnierte Fleischlichkeit in radikalster Passibilität), sondern ihm nur dazu dient, das „Ausnahmeereignis“ des Antlitzes wiederum zu unterstreichen, weil es das transzendente Erscheinen vom Kontext oder Horizont der Welt losreißt und in die Abwesenheit Gottes als Spur hineinführt.²⁰ Der alttestamentliche Bund ist „Allianz“ zwischen solcher Armut des Antlitzes als Andersheit und der Unendlichkeit Gottes, um sich meiner Verantwortung aufzuerlegen, das heißt der Inkarnationsgedanke verbleibt deutlich im Rahmen einer Ethik als Erster Philosophie:

„Die Beziehung zum Unendlichen ist kein Wissen, sondern eine Nähe, die die Unvergleichlichkeit des Unumfassbaren, das uns berührt, aber nicht aufhebt. Sie ist Begehren (*désir*), das heißt genau ein Gedanke, der unendlich viel mehr denkt als er denkt. Um einen Gedanken hervorzurufen, der mehr denkt, als er denkt, kann sich das Unendliche nicht in einem Begehrliehen inkarnieren, kann es sich, da unendlich, nicht in ein Ende, ein Ziel, einschließen.“²¹

Über Descartes hinaus, auf dessen „III. Meditation“ Levinas hier wiederum anspielt, findet also keine In-Karnation dieses Unendlichen statt, sondern höchstens eine erfahrbare Nähe im unendlichen Begehren. Was von diesem bleibt, wenn es seine Verantwortung erkennt, ist eine Subjektivität, die nicht in einen „naturalistischen Humanismus“ aufgeht, sondern eben ethische „Obsession“ eines „übersteigerten Bewusstseins“ wird, welches in seiner Passivität die unmögliche Rückkehr „zu sich selbst“ erfährt. Dies nennt Levinas letztlich in seinem radikal phänomenologischen Sinne „Inkarnation“, die „keinerlei metaphorischen Sinn hat, sondern der allerwörtlichste Ausdruck einer absoluten Rückläufigkeit (*réurrence*)“²² ist. Das Selbstsein ist kein inkarniertes Ich „*zusätzlich* zu seiner Verbannung in sich, diese Inkarnation ist schon seine Verbannung in sich, ein der Be-

²⁰ Mithin „ist der Gott, der [in der Spur] vorbegegangen 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. [...] Zu Ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, zu folgen, sondern auf die Anderen zuzugehen, die sich in der Spur halten“ (Levinas, *Spur des Anderen* [wie Anm. 10], 234f.).

²¹ Levinas, *Menschwerdung Gottes?* (wie Anm. 16), 79. Die Frage ist, ob aber nicht gerade das *Begehren* (nicht das „Begehrliehen“) eine Immanenz ist, in die sich die Transzendenz/Gott schon immer „inkarniert“ hat, sofern es ein proto-relationales Leben in Gott gibt, welches nicht unter einer „Gefühls-Liebe“ subsumiert werden kann, sondern einer Liebe, die ständig das Eigene als Relation „gebirt“ – den Sohn oder das Wort im christlichen Verständnis. Insofern ist die Debatte um Inkarnation/Monothelismus in allen Religionen unumgänglich; vgl. R. Kühn, *Gottes Selbstoffenbarung als Leben. Religionsphilosophie und Lebensphänomenologie*, Würzburg 2009, Teil II: „Offenbarung als Christologie“.

²² Vgl. für diesen Begriff auch: Levinas, *Spur des Anderen* (wie Anm. 10), 316–318.

leidigung, der Anklage, dem Schmerz Ausgesetzt-sein.“²³ Diese Passivität als „Inkarnation“ zu Ende gedacht, heißt – da sie noch noematisch oder ideell als ein letzter Widerstand erfahren werden könnte, nämlich als Materie gegenüber der Form, als Ich-Logos oder Bewusstsein – „die Identität abzulegen“.

Levinas unterstreicht jedoch, dass dieses Ablegen der Identität zum radikalen „Mich“ hin nicht reine Entfremdung bedeutet, sondern eine „Undeklinierbarkeit“, die ich erleide, um Ver-Antwortung für den Anderen zu sein, wodurch der moderne Antihumanismus als Naturalisierung der Subjektivität dieser möglicherweise wieder ein „Sein“ zukommen lassen kann – nämlich die *Substitution*: ein Sein zu sein, das sich von *seinem* Sein leert. Mit anderen Worten ist die unendliche Passivität der „Inkarnation“ das „Geschehenlassen des Mich (*moi*)“, nicht mehr länger identische Substanz als Geist oder Person bzw. *animal rationale*, sondern Sühne: „Nur ich allein kann ohne Grausamkeit zum Opfer bestimmt werden“ – Geisel sein. Woraus sich als klarer Rückbezug zur Messiasfrage innerhalb der christlichen Inkarnationsproblematik ergibt: „Der Messianismus ist eben dieser Höhepunkt im Sein – die Umkehrung des Seins, das ‚in seinem Sein beharrt‘ –, der in mir seinen Ausgang nimmt.“²⁴ Der Messias ist demzufolge für Levinas keine bestimmte historische (oder innertrinitarische) Person, wodurch seine Ausführungen „vielleicht einen antichristlichen Einschlag enthalten“, wie in einem anderen Beitrag bemerkt wird.²⁵ Aber nicht darum geht es uns hier, sondern um die radikal phänomenologische Frage, ob der Einzelne in seiner Passivität wirklich „Messias“ sein kann, ohne diese „Passivität älter als jede Passivität“ nicht nur auf die *Ipseität* zurückzuführen, welche in uns noch keine Formgestaltung durch den Logos des Ich-Seins darstellt, sondern eine *Ipseität* durch die Ermöglichung der originären (christologischen) Selbstaffektion ist, die gerade keine „Autonomie“ bedeutet, sondern lebendige Proto-Relation. Denn wenn Levinas sagt, dass die Subjektivität keine Substanz sei, „weil sie *an-und-in-sich* ist, diesseits der Autonomie der Selbstaffektion, diesseits der Identität“,²⁶ dann hat er natürlich Recht in Bezug auf eine *gedachte* oder vorgestellte Subjektivität. Aber es gibt keine Autonomie des „Auto“-Affektiven, das heißt des Ursprungs der Subjektivität vor jedem identifizierenden Seinsprozess, da keine Affektion jemals durch sich allein sein kann, sondern den Rückverweis auf ein absolut affektives Leben Gottes als „Selbstliebe“ oder „Selbstumschlingung“ im Sinne der „Zeugung des Sohnes/Wortes“ in sich birgt.

Wo Letzteres gelehrt wird, muss unserer Auffassung nach auch eine wirkliche „Inkarnation Gottes“ gelehrt werden – und damit ein „Messias“, der nicht nur *jeder* Mensch in seiner ursprünglichen Schöpfungsrekurrenz ist, sondern jener „Logos“ im

²³ Levinas, *Menschwerdung Gottes?* (wie Anm. 16), 81. Es ist offensichtlich, dass Levinas hier über den Begriff der Inkarnation bei Merleau-Ponty hinausgeht, aber nicht den von Michel Henry einholt, das heißt der „leibliche Sinn“ des Zur-Welt-Seins erschöpft sich nicht in der subjektiven Leiblichkeit als solcher, sondern verlangt eine Fortführung als „Phänomenologie der Inkarnation (Christi)“; vgl. *M. Henry, Inkarnation* (wie Anm. 4), 261ff.

²⁴ Levinas, *Menschwerdung Gottes?* (wie Anm. 16), 76.

²⁵ E. Levinas, „Wer ist Messias?“, in: Ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995 (wie Anm. 8), 89–96, wobei die weiteren Teile dieses Kapitels „Messianische Texte“ mit zu berücksichtigen sind (franz. Orig.: „Qui est Messie?“, in: *Difficile liberté* [wie Anm. 16] 124–131).

²⁶ E. Levinas, *Die Substitution*, in: Ders., *Spur des Anderen* (wie Anm. 10), 321 (franz. Orig.: „La substitution“, in: *Revue philosophique de Louvain* 66 [1968] 488–508).

christlichen Verständnis, der die Konkretion der Affektion erst ermöglicht – nämlich als Selbstaffektion in ihrer Relationalität zu Gott. Es ist daher bezeichnend, dass Levinas die Kategorie der freien Schöpfung favorisiert, nicht aber jene der transzendentalen *Geburt* kennt, wofür er im Bereich des Bewusstseins lieber das *Erwachen* setzt.²⁷ Allerdings weiß auch Levinas als Talmudkundiger, dass das biblische Messiasstum nicht eine Rettung durch *allgemeine* Stellvertretung meint, sondern die Anerkennung einer *jeden* Person in ihrer strikten Individualität, da das Judentum selber „bereits über den Begriff eines mythischen Messias hinausgeht, der sich am Ende der Geschichte zeigt“, sofern der „Messianismus als eine persönliche Berufung des Menschen“ verstanden wird.²⁸ Dies ist nur möglich, wenn diese Berufung als ein „Ich“ auftritt, welches das Leid der Anderen wirklich auf sich geladen hat, was in geschichtlicher Perspektive bedeutet: ein Messias, der als „König“ nicht mehr von außen befiehlt, sondern „die absolute Interiorität der Regierung“, das heißt Ich-Sein, Selbstheit ist: „Gerade die Tatsache, sich der Last, die das Leid der Anderen auferlegt, nicht zu entziehen, definiert die Selbstheit. Alle Personen sind Messias.“

Levinas variiert mithin die Messiasrolle von der Dezentrierung des identischen Seins her, insofern *Ich* als *Messias* nur heißen kann, die Wende des Seins in der Verantwortung des Ichs zu verorten – zu wissen, „dass jeder so handeln muss, als wäre er der Messias“.²⁹ Die Messiasgestalt wird mithin aus der projektierten Geschichte herausgenommen, sofern sie Erwartung einer Gestalt ist, um das zu sein, was die Schöpfung ursprünglich oder radikal phänomenologisch schon immer darstellt, nämlich die Übernahme des Leids der Welt vor jeder Freiheit.³⁰ Denn Geschaffensein meint die Spur des Unendlichen vor jeder Volition in Aktivität oder Passivität, eben reines Ausgesetztsein in ein Empfinden, das in seiner Selbstheit nur *sich* empfinden kann, ohne sich allerdings thematisch auf sich einzuschränken, wie es das Bewusstseins-Ich als Intentionalität und Vorstellung des Selben tut: „Das Ich ist nicht ein Seiendes, das fähig wäre, für die Anderen zu sühnen. Es ist diese ursprüngliche – unwillkürliche, weil der Initiative des Willens vorausgehende Sühne, so als sei die Einheit und Einzigkeit des Ich schon das Aufsichnehmen des Ernstes des Seins, das verlassen ist aufgrund des unvorstellbaren Rückzugs des Unendlichen.“³¹

²⁷ Vgl. E. Levinas, De la conscience à la veille. A partir de Husserl, in: *Bijdragen* 35 (1974) 235–249; vgl. auch *Ders.*, Totalität und Unendlichkeit (wie Anm. 7), 118f.: Das Cogito bezeichnet „das Erwachen einer Existenz, die ihre eigene Bedingung ergreift. Aber dieses Aufwachen kommt von dem Anderen“; dazu J.-F. Sebbah, *Eveil et naissance (quelques réflexions à partir d’Emmanuel Levinas et de Michel Henry)*, in: *Alter. Revue de Phénoménologie* 1 (1993) 213–240. Für die menschliche *Geburt* als Ereignis von Fruchtbarkeit, Neuheit, Liebe und Zärtlichkeit hat Levinas natürlich fundamentale Aussagen, wie etwa, dass „das Sein nicht auf die Subjektivität verzichten kann, weil es ohne sie nicht von Neuem beginnen könnte“; vgl. *Levinas*, Totalität und Unendlichkeit (wie Anm. 7), 370–372, worin sich ein Echo Gabriel Marcells erkennen lässt, mit dem Levinas freundschaftlich verbunden war.

²⁸ „Wer ist Messias?“ (wie Anm. 16), 92.

²⁹ Ebd., 93.

³⁰ Zur eschatologischen Perspektive eines „messianischen“ Reiches der Gerechtigkeit im Sinne der „Dritten Person“, die „allem, was einen Namen trägt, ihren Spiegel einprägt“, vgl. *Levinas*, *Jenseits des Seins* (wie Anm. 13), 233; *Ders.*, *Spur des Anderen* (wie Anm. 10), 229f.; *Ders.*, *Totalität und Unendlichkeit* (wie Anm. 7), 308.

³¹ *Levinas*, *Substitution* (wie Anm. 26), 321 (franz. Orig., 502); vgl. auch *Ders.*, *Jenseits des Seins* (wie Anm. 13), 268–270.

Mit dieser „defektiven“ Begrenzung des radikalen oder passiblen „Mich“ in seinem Ursprung ohne Herkunft³² wird nicht nur die Inkarnation im Sinne der „Fleischwerdung Gottes“ im christlichen Sinne verhindert, sondern die ausschließlich ethische Phänomenalisierung dieses Sachverhalts macht auch deutlich, warum Levinas der Theologie und (institutionalisierten) Religion gegenüber sehr reserviert ist. Der Vorwurf lautet dahin, dass durch sie die Wahrheiten des Glaubens sowohl zu eifertig deduziert würden als auch andererseits die An-Archie der ethischen Sprache prinzipiell zu einem „Thema“ erstarre, welches genau die Bewegung als Spur des Unendlichen aufhebe: „Daher zerstört die theologische Sprache die religiöse Situation der Transzendenz. Das Unendliche stellt sich an-archisch dar; die Thematisierung vernichtet die ‚Erfahrung‘, die einzig es beglaubigen könnte. Das Reden *über* Gott klingt falsch oder wird zum Mythos.“³³ Ein Text wie „Die Thora mehr lieben als Gott“ unterstreicht dies auf dramatische Weise, denn es sind Worte des Rabbi Jossel aus dem Warschauer Ghetto, der als letzter Überlebender seiner Familie seine Gedanken kurz vor seiner eigenen Vernichtung durch den Terror der Nationalsozialisten notiert.

Aller göttlicher Trost im Sinne eines kindlichen religiösen Gefühls wird versagt, denn diese Situation offenbart einen Gott, der auf jede hilfreiche Manifestation verzichtet, sodass auch das Leiden keine „mystische Buße für die Sünden der Welt“ mehr sein kann. Und hier fällt zugleich der begrenzende Satz in Bezug auf die Inkarnation nochmals: „Das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen [im Judentum] ist keine sentimentale Kommunion in der Liebe eines inkarnierten Gottes, sondern eine Beziehung zwischen Geistern vermittelt einer Belehrung, der Thora. Es ist gerade ein nichtinkarniertes Wort Gottes, das von einem lebendigen Gott unter uns zeugt.“³⁴ Würde Gott mich auch täuschen, sagt daher Jossel ben Jossel – und durch ihn Levinas –, „seine Thora würde ich weiterhüten“. Meint in der Tat Theologie und Religion in irgendeinem Sinne „Institution“, so geschieht durch die Thora, die sich auf nichts mehr stützen kann, eine Verbindung durch und in der Abwesenheit Gottes selbst – mit anderen Worten das „Geistige ohne sinnlich wahrnehmbare Substanz“ in diesem Zusammenhang. Levinas gesteht zu,

³² Vgl. Levinas, Die Substitution (wie Anm. 26), 299f.: „Die Verfolgung [...] bezeichnet die Form, der gemäß das Ich sich affiziert, und ist die Auflösung (*défection*) des Bewusstseins. Diese Inversion des Bewusstseins ist gewiß Passivität.“ Im französischen Original wird das Begriffspaar *affection/défection* verwendet („La substitution“, 490), welches den Gedanken nahelegt, dass die Affektion ich-„de-affiziert“ werden soll, was die ganze Frage der zum Schluss diskutierte Problematik von Immanenz/Inkarnation als unserer „transzendentalen Geburt“ enthält.

³³ *Ebd.*, 323, Anm. 18 (franz. Orig., 504, Anm. 17); vgl. auch Levinas, Totalität und Unendlichkeit (wie Anm. 7), 106–109, die Kritik von Gott als „ein Seiendes im Superlativ“ oder als „Sublimation des Objektiven“ wie aber auch als „Du“, denn „die Dimension des Göttlichen öffnet sich vom menschlichen Antlitz her“. Damit sind Metaphysik und Theologie nur als Ethik nach Levinas möglich.

³⁴ E. Levinas, Die Thora mehr lieben als Gott, in: Ders., Schwierige Freiheit (wie Anm. 16), 109–113 (franz. Orig.: *Aimer la Thora plus que Dieu*, in: *Difficile liberté*, 201–206). K. Wolf, ‚Spur‘ Gottes und Inkarnationsfrage bei Emmanuel Levinas, in: Edith Stein Jahrbuch 7 (2002) 227–240, übernimmt weitgehend diese „allgemeine Messianität“, welche sich unter anderem auch auf den Gedanken von „Geist“ als „Nicht-Indifferenz“ oder „Inspiration“ bei Levinas stützt; vgl. Levinas, Jenseits des Seins (wie Anm. 13), 28: Inspiration ist „konkreter Ursprung oder Ursituation, in der das Unendliche sich in mich einlässt, in der die Idee des Unendlichen den Geist beherrscht und das Wort Gottes sich einem auf die Zunge legt“. Ebenso Ders., Wenn Gott ins Denken einfällt (wie Anm. 11), 164f.

dass sich in solcher Situation das religiöse Leben vielleicht nicht vollenden kann, wodurch „Religion“ aber weder die „gleichsam sinnliche Kommunion mit dem Göttlichen“ ist, noch aber auch der „verzweifelte Hochmut des atheistischen Menschen“, sondern eine „Verehrung, die mit dem Hochgefühl des Menschen zusammenfällt“ – auch und gerade wenn Letzteres jeden Triumphalismus ausschließt und sich eher in der Umkehr des Ich zur Geisel des Anderen bekundet.

2. Affektion und Reduktion in Bezug auf „Inkarnation“ und „Leben“

Stellen wir abschließend die Frage nach der Art der radikal phänomenologischen *Reduktion*, die Levinas in seinem anarchischen Rekurrenzbemühen vornimmt, so lässt sich festhalten, dass das Ethisch-Unendliche nicht selbst in dieser Reduktion unmittelbar präsent ist, sondern erst am Ende einer solchen reduktiven Bewegung als aufgefundene „Spur“ aufscheint, welche sich in die Andersheit der Transzendenz entzieht und mich dann – obwohl in meiner Passivität – wie „von außen“ anruft. Hinsichtlich der Repräsentation einer thematischen Gegebenheit hätte Levinas natürlich Recht, auf diesen Hiatus der Transzendenz zu bestehen, um den Anderen nicht unter die Selbigkeit der Ich-Intentionalität zu vereinnahmen. Aber die Reduktion ist eine Bewegung, welche sich nicht *aus sich selbst* begründet, sondern gerade in ihrer Verbindung mit dem Begehren als Spur des Unvordenklichen Letzteres in seinem unendlichen Vermögen voraussetzt, um sich überhaupt *vollziehen* zu können. Das heißt, die Reduktion muss als Bewegung ohne jedes thematische Wissen von der Unendlichkeit so „affiziert“ sein, dass sie die Bewegung des Unendlichen selbst *in sich* trägt. Diese Selbst-Affektion der Reduktion als „Rekurrenz“ bis in die äußerste Passibilität hinein, wo sogar noch der gespürte Widerstand der „sinnlichen Materie“ auf eine vorgängige transzendente Affektivität verweist, kann daher keine selbst-verschlossene Immanenz sein, wie Levinas sie aufgrund eines auf Genuss-Sinnlichkeit verkürzten Lebensbegriffs annimmt, sondern diese Immanenz ist im absoluten Leben bereits „Inkarnation“ des Unendlichen. Denn als rein transzendente *Distanz* könnte mich die Transzendenz des Unendlichen gar nicht affizieren (was auch der Begriff der „Nähe“ nicht verdecken darf), sodass noch nicht einmal eine unsichtbare „Spur“ Gottes oder des Anderen phänomenologisch möglich wäre: „Vorgängigkeit [der Besessenheit], die älter ist als das Apriori. Diese Formel drückt eine Form des Affiziertseins aus, die ganz und gar nichts mit Spontaneität zu tun hat: Das Subjekt ist affiziert, ohne dass die Quelle der Affektion Vorstellungsthema würde“.³⁵

Es gibt also für Levinas weiterhin in seiner anarchischen Reduktion eine *Affektion*, und ihre Nicht-Identifizierbarkeit mit der Spontaneität (Freiheit, Bewusstsein etc.) drückt gerade aus, dass sie einen *eigenen* phänomenologischen Status besitzen muss – ein „Eigenwesen“, wie Husserl sagen würde, das sich auch nicht zeitlich dia-chronisch vermessen lässt. Aber eine Affektion, die nicht-zeitlich ist, kann nur sie selbst in ihrer unmittelbaren Selbstfülle sein, mit anderen Worten: die Weise des Unendlichen, präsent zu sein, ohne sich einer apriorischen oder sonstigen formalen Vermittlung zu verdanken. Genau dies

³⁵ Levinas, *Substitution* (wie Anm. 26), 298 (franz. Orig.: *La substitution*, 489).

aber besagt Inkarnation im radikal lebensphänomenologischen Sinne als Affektion „des“ Lebens in sich selbst durch sich selbst, und zwar in einer Ur-Bezüglichkeit, wo nicht Termini miteinander verbunden werden, sondern die Affektion sich selbst durch ihr eigenes sich-gebendes wie sich-empfangendes Wesen „gebiert“ oder hervorbringt. Diese Selbstgeburt ist im christlichen Verständnis das „Wort“ oder der „Sohn Gottes“, was aber keine theologische Setzung bedeutet, sondern den Grundcharakter des Affektiven als solchen beschreibt, nämlich in sich selbst immer schon inkarniert zu sein, das heißt einen Leib oder ein Fleisch zu besitzen, welche die transzendente Konkretion jeder weiteren einzelnen Affektion darstellen, ohne dass diese die Unendlichkeit der ursprünglich selbst-inkarnierten Affektivität auszuschöpfen vermöchten. Eben dieser Sachverhalt ist in der Reduktion gegeben, sofern sie der Bewegung des reinen Begehrens folgt – sich innerhalb der Selbstgebung des affektiv Unendlichen vollzieht. Deshalb findet in der (ungedachten bzw. originären) *affection* niemals eine *défection* statt, wofür genau der Begriff einer radikal phänomenologischen *incarnatio* steht, welche auch unsere „Ipseität“ allein fundiert und definiert.

Levinas hat also Recht, unsere Ipseität an keine Reflexivität zu binden, aber ihre Einheit vor der Unterscheidung von Besonderem und Allgemeinem ist auch vor jeder *Angst*, „in sich“ und „an sich“ ein solches Sich (*Soi*) zu sein, weil es eben nicht zunächst die „Angst der Kontraktion“ durchsteht,³⁶ sondern unsere Geborenheit als ständige Inkarnation der unendlichen Affektibilität oder Liebe Gottes. Letztere ist keine „Sentimentalität“ des religiösen Gefühls, wie Levinas gegenüber Theologie und Religion kritisch festhalten will, sondern eben jene Bewegung, die sich mit nichts Objektivem oder Thematischem identifizieren kann, das heißt in den Worten von Levinas „ein Grundbegriff der Selbstheit, der von der Inkarnation untrennbar“ ist. Und wenn diese Inkarnation „die Empfänglichkeit selbst ist“, dann erschöpft sich diese rekurrente Grundrelation jedoch nicht nur in „etwas, da sich verletzt und opfert – das Sich“,³⁷ sondern Inkarnation als Empfänglichkeit ist effektives Empfangen solcher Unmittelbarkeit selbst im Leben und durch dasselbe, weil es einen (affektiven oder verletzlichen) Leib *ohne Leben* nicht geben kann. Die ungenügende radikal phänomenologische Aufklärung der Lebensrealität bei Levinas führt folglich dazu, dass der benutzte Inkarnationsbegriff ein philosophischer Begriff der Inkarnation als subjektive Leibgegebenheit in der Nachfolge von Merleau-Ponty bleibt, aber nicht auch die weitere absolut phänomenologische Dimension mit dem un-vordenklichen, aber stets effektiven Leben erfasst. Die Einheit des Letzteren ist ebenfalls noch

³⁶ Vgl. ebd., 309, was im Übrigen an die „Kontraktion“ des „Unbewussten“ bei Schelling bzw. an den „Rückzug Gottes“ bei Simone Weil erinnert, welcher von unserer *dé-creation* wiederholt werden soll, damit Anderes sein kann. Levinas hatte S. Weil erst sehr polemisch in Bezug auf ihre Kritik am Hebräertum kritisiert, später aber die genannte „Dekreation“ im Sinne von De-Ontologisierung und Designifikation („Leere“ von Intention und Vorstellung) in seinen Begriff der Spur aufgenommen; vgl. E. Levinas, Simone Weil contre la Bible, in: *Difficile liberté* (wie Anm. 16), 189–200; *Ders.*, L'être et l'autre. A propos de Paul Celan, in: G. B. Madison (Hg.), *Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur*, Paris 1975, 23–30, hier: 28f.

³⁷ Levinas, Substitution (wie Anm. 26), 311 mit Anm. 14. Voll zuzustimmen ist Levinas darin, dass die (psychologische oder psychoanalytische) Rede von einem „Unbewussten“ das Schweigen der Passivität verbirgt, welche die „Empfänglichkeit“ (*susceptibilité*) für Schmerz, Schmach, etc. ermöglicht; vgl. ebd., 324, Anm. 19.

nicht „vom Sein kontaminiert“, weil das Leben noch älter als die Schöpfung ist – nämlich in Gott und dieser selber in seiner innersten Selbstoffenbarung.

Damit sind die offensichtlichen Vorstöße der Levinas'schen Phänomenologie wie vornehmlich die radikal ethische Andersheit des Nächsten und sein Anruf in unserer Passibilität als solcher sowie die Welt- und Trostabwesenheit Gottes keineswegs abgeschwächt oder sogar aufgehoben. Aber eine radikale Religionsphänomenologie (Theologie), welche bis zur absolut immanenten Wirklichkeit der Inkarnation des Unendlichen (Gottes) vorstößt, vermag die so gegebene Andersheit und Abwesenheit in einer jeweiligen Unmittelbarkeit aufzuweisen, wie sie mit der originären Leiblichkeit als Affektivität selbst gegeben ist. Denn als „Leib“ ist der Andere eine radikal von mir unterschiedene Ipseität, da nur in ihm selbst absolut als Sich affiziert oder ipseisiert, sodass er niemals durch mich in irgendeiner idealisierten „Selbigkeit“ vereinnahmt werden kann. Und die Abwesenheit Gottes in der Welt sowie in einem empirisch-sinnlichen „Gefühl“ ist seine unzerstörbare Präsenz oder Inkarnation im rein subjektiven Leben, ohne jemals thematische Idee werden zu können. Denn seine zeitlose Geburts-Affektion liegt uns in allem – in allen sinnlichen wie geistigen Bewusstseinsbezügen – voraus, ohne jedoch von uns getrennt zu sein. Insofern kann man Levinas in seiner me-ontologischen Sichtweise zustimmen, dass das „Anarchische keinerlei theologische These“ ist, aber es gilt nur bedingt, dass „am Scheitern der Theologie und an ihrem Kampf das Religiöse seine Bestätigung“ findet,³⁸ da nicht ausgeschlossen werden kann, dass die Theologie in ihrem Kern selbst radikale Phänomenologie ist – nämlich unmittelbares Hören und Sagen der Selbstoffenbarung Gottes *als Inkarnation selbst*, wie Michel Henry und Jean-Luc Marion dies in derselben Radikalität wie Levinas anzudenken versuchen.³⁹

Es ist also ohne reduktive Schwierigkeit möglich, Levinas bis an den äußersten Punkt seines Denkens zu folgen, um von da aus eine Religionsphänomenologie weiter zu analysieren,⁴⁰ welche die Rekurrenz der Reduktion nicht von deren immanenter Ermöglichung trennen muss, um der „Spur“ auch noch das letzte (idealistische) Element eines „Gedachten“ zu nehmen, das heißt die *Differenz* als geforderte methodologische Voraussetzung, um den Prozess der Andersheit oder des An-Rufs überhaupt *denken* zu können. Eine radikale Phänomenologie – und damit Religionsphilosophie/Theologie – geht aber von einer *lebendigen Praxis* aus, die stets schon als solche gegeben ist, und damit auch von der Gemeinschaftlichkeit der Ipseitäten, ohne sie über Besonderes und Allgemeines zu vermitteln, welche gegenüber dem *einen* Leben in seinen stets unterschiedlichen affektiven Tonalitäten (Ipseitäten) in der Tat nur nachträglich sein können. Denn das anfängliche Heidegger'sche Verdikt vom „Entzug des Seins“ im Seienden tönt noch bei Levinas trotz aller fundamentalhermeneutischen Kritik nach und bleibt als Ontologisierung der genannten Differenz zu hinterfragen: „Das Ich ist nicht ein Seiendes, das

³⁸ Ebd., 319, Anm. 18.

³⁹ Was M. Henry die „Johanneische Ur-Intelligibilität“ nennt (vgl. schon Anm. 4); ebenfalls für seine Diskussion mit Levinas: J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie*. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Paris 2012; Zum Verhältnis zu Derrida vgl. auch A. Letzkus, *Dekonstruktion und ethische Passion*. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas, Freiburg i. Br. – München 2002.

⁴⁰ Vgl. dazu ausführlicher R. Kühn, *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart*. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes, Freiburg i. Br. 2013.

fähig wäre, für die Anderen zu sühnen: Es ist diese ursprüngliche – unwillkürliche –, weil der Initiative des Willens vorausgehende Sühne, so als sei die Einheit und Einzigkeit des Ich schon das Aufsichnehmen des Ernstes des Seins, das verlassen ist aufgrund des unvorstellbaren Rückzugs (*retrait*) des Unendlichen.“ Aber ist ein solcher *Rückzug* nicht gerade me-ontologisch vorgestellt, weil er in der unauflösbaren Einheit von Leib/Leben gerade nicht möglich ist, da wir sonst augenblicklich ins Nichts fallen würden? Die berechnete ethische Sprache darf uns daher nicht die Wachsamkeit gegenüber Aussagen nehmen, wo das „Leben“ immer noch unter das „Sein“ wie bei Heidegger subsumiert wird,⁴¹ um von daher phänomenologische Charaktere des Lebens festzuschreiben, die ihm nicht zukommen können – wie eben ein *Rückzug* in ihm selber, welcher der unmögliche Widerspruch seines rein phänomenologischen oder immanenten Wesens ohne Differenz, Andersheit, Kluft etc. selbst wäre.

What ensues from Emmanuel Levinas' (1906–1995) well-known thesis – that the “trace” of the absolute can only be conceived of as being “beyond Essence” and that it is related to the radical alterity of one’s ethical responsibility towards one’s neighbours – is that even in our purely phenomenological being we are but “substitutions”. What also follows from the above is the insight that Christ’s embodiment cannot be understood as a representation in the sense of an outwardly visible “atonement”, but rather that the Messiah stands for the original “recurrence” of the absolute in our passive sensuality – namely the capacity to suffer and die for the other. Whether incarnation in the Christian and the radically phenomenological understanding has thus been sufficiently acknowledged, also in terms of an immanent “living revelation”, is an issue dealt with in the concluding critical part of this article concerning the question of the relationship between affection and reduction, both of which crucially determine the self-giveness of the first appearance (the Absolute).

⁴¹ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, 45–50 (§10). Bei Levinas bleibt außerdem zu fragen, wenn die *Differenz* über die *Sprache* festgemacht wird, ob der Sprache tatsächlich diese transzendente Rolle für das reine Erscheinen zugesprochen werden kann; vgl. *Ders.*, *Totalität und Unendlichkeit* (wie Anm. 7), 278f.: „Die absolute Differenz [...] wird nur durch die Sprache gestiftet“, da sie „eine Beziehung zwischen Termini herstellt, die die Einheit der Gattung aufbrechen“, das heißt die ethische Unverletzlichkeit des Anderen begründet, welcher sich auch aus der Beziehung herauslösen kann, ohne sie zu verlieren. Diese Differenz kann aber nicht „absolut“ sein, weil die *Gemeinschaftlichkeit* der Ipseitäten als notwendige Vor-Gegebenheit transzendental-affektiver Lebendigkeit vorausgeht. Gleiches gälte von einer Bestimmung des „Absoluten“ über das „Sprechen“ allein, da es sich „von der Beziehung absolviert, in der es sich darstellt“ (ebd., 28). Es herrscht auch hier die von uns hinterfragte (me-)ontologische Struktur von Präsenz/Rückzug vor. Zur Diskussion von Ethik/Sprache sowie Alteriologie/Ontologie vgl. auch schon *Franck*, *L’un-pour-l’autre* (wie Anm. 1).