

»Spur« Gottes und Inkarnationsfrage bei Emmanuel Levinas

Kurt Wolf

Menschwerdung Gottes?

In seinem berühmten Vortrag »Menschwerdung Gottes?«¹ spricht der jüdische Denker Emmanuel Levinas (1906–1995) vom »Mysterium der Mysterien« einer christlichen Theologie des »Abstiegs des Schöpfers auf die Ebene der Geschöpfe«, deren »letzte Dimensionen« ihm zwar nicht begreiflich seien, deren »Sinnzusammenhänge« ihn jedoch als phänomenologischen Philosophen der jüdisch-christlichen Gedankenwelt an den Grenzen zur Religion zutiefst bewegten. Dazu gehöre erstens der Gedanke einer »Erniedrigung« des »Gott-Menschen« in der »passivsten Passivität«, zweitens die Passion als »Sühne« und »Einspringen für Andere« in einer »Substitution«.²

Beide Gedanken entsprängen laut Levinas offensichtlich der Religion, ließen sich jedoch bis zu einer gewissen Grenze (des Bekenntnisses) philosophisch nachvollziehen. Levinas beabsichtigt mit seinen Ausführungen zwar keine Philosophie oder Theologie der Religionen, leistet jedoch implizit einen wichtigen Beitrag hierzu, da die Vorstellung der Inkarnation und ihres soteriologischen Sinnes eine der Hauptschwierigkeiten des Dialogs der großen monotheistischen Offenbarungsreligionen darstellt.

Im Folgenden werden kurz die Überlegungen zu den beiden o.a. Grundgedanken referiert und anschließend mit einigen Hinweisen (»Spur«, »Stellvertretung«) zum Gesamtwerk von Levinas erläutert, die zum Versuch einer Schlussfolgerung für den interreligiösen Dialog führen.

1. »Die Stärke der transzendentalen Wahrheit liegt in ihrer Demut« – so lautet der Kernsatz des ersten Teils des Vortrags (77) – ergänzt durch einen zweiten: »Die Beziehung zum Unendlichen ist kein Wissen, sondern eine Nähe, welche die Unvergleichlichkeit des kaum Faßbaren, das uns berührt, jedoch nicht aufhebt« (79). Die Nähe des Unendlichen ereignet sich im »Antlitz meines Nächsten« als der »Spur« Gottes. Mit dieser auf den Menschen bezogenen Gottesvorstellung, die aus der Religion in die Philosophie kommt, ist durch Betonung der ethischen Perspektive das *Gottesbild* einer »der Welt der Menschen gegenüber gleichgültigen Gottheit« überwunden, wie es seit der Antike die Philosophie immer wieder bestimmt hat (74).

¹ Vortrag gehalten vor katholischen Intellektuellen 1968 in Paris, in: Zwischen uns. München/Wien 1995 (künftig ZU), 73–86; frz. in: »Entre nous«, Paris 1991, zuvor in »Qui est Jésus-Christ?«, Paris 1968; zu einer Kurzeinführung in das Denken von Levinas siehe Kurt Wolf, Religionsphilosophie in Frankreich. Der »ganz Andere« und die personale Struktur der Welt. München 1999 (mit Literaturangabe).

² ZU 73 f., weitere Seitenzahlen im Text.

Andererseits ist aber nicht notwendigerweise der Gedanke eines einzigen »Gottmenschen« übernommen, in dem »das Unendliche« als »einem Ersehnlischen« (un *Dé-sirable*) sich inkarnieren würde³, da es sich nicht »in ein Ende, ein Ziel, einschließen« kann, sondern in jedem menschlichen Antlitz alle anruft, insbesondere im »Armen und Elenden« (Jer 22,16). Unsere Schlussfolgerungen werden zeigen, ob dieser Gesichtspunkt der christlichen Auffassung widerspricht.

Darüber hinaus stellt sich Levinas die Frage, ob der Gott der »Zerschlagenen und Demütigen« (Jes 57,15) in seiner »nicht assimilierbaren Andersheit« (78) je »in der Weltzeit Gegenwärtiges werden« könne: »Ist das für seine Armut nicht schon wieder zu viel? Ist das für seine Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist, nicht schon wieder zu wenig?« (77 f.). Abwesenheit in der Anwesenheit sprengt jede Ordnung des Seins, die das Ab-solute (von *ab-solvere* = ablösen) nicht festhalten kann.⁴ (Auch hierzu ist der christliche Begriff von »Gegenwart« noch zu prüfen.)

Eine nicht fassbare *Demut* im Antlitz des Nächsten ist für unsere Zeit des Denkens in überschaubaren, »gefühllosen« Ordnungen, die virtuell alles in die (möglichst wissenschaftliche) Erkenntnis und Machtausübung einbeziehen und zum »Selben« machen will, die Möglichkeit, wieder zum ganz »Anderen« zu erwachen (75 f.). Denn »der Demütige« ist »absolut störend; er ist nicht von dieser Welt« (76) und aufgrund seiner *Seinsweise* (nicht nur seiner moralischen Qualität) jenseits der üblichen Ordnungen.⁵ Der Arme, Verfolgte, Fremde und Demütige legt Zeugnis ab für die »Transzendenz« des abstiegsfähigen Absoluten – ohne Glanz und selbstgefälliges Aufsehen, sondern »wie das sanfte Säuseln« in der biblischen Elias-Erzählung. Damit durchbricht er eine Philosophie der Immanenz (76) (Naturalismus), die nur auf Selbsterhaltung bedacht ist.⁶

Die ab-solute Andersheit des wahren Gottes (77), die sich »rätselhaft in der Spur« des machtlosen »Antlitzes« zeigt (78), kommt aus einer »unvordenklichen Vergangenheit« von »Jenigkeit« (*illéité*), jenseits der Welt, die »Ihn« wegen seiner »ursprünglichen Letztgültigkeit« »nicht aufnehmen und beherbergen kann«.⁷ Das »absolute Er« wird jedoch im »rätselhaften Zwischen« des Antlitzes des Anderen zum nahen »Du«, in einer mehr als bloß faktischen »historischen Gegenwart« (78 f.) und begründet die »Brüderlichkeit« der Menschen. Der scheinbar ferne Gott ist nahe im Anderen.

2. Auch in den Gedanken Erlösung durch Stellvertretung fühlt sich Levinas so weit wie möglich in den christlichen Standpunkt ein, wie allein

³ ZU 79; *Kondeszzenz Gottes* bedeutet für Levinas also nicht einmalige Inkarnation. Weiteres dazu im Schlussresümee.

⁴ ZU 78 bzw. 77 f. bzw. 78 und 76; zu den Schlussfolgerungen für ein Christusbild siehe Anm. 49 (Vorübergang Christi).

⁵ Die Wendung: »der nichts hat, wohin er sein Haupt legen könnte« (76) ist sicher eine Anspielung auf den »heimatlosen« Jesus (Mt 8, 20, Lk 9,58).

⁶ ZU 75; Theophanie des Elias in 1 Kön 19,12.

⁷ ZU 77 bzw. 78; möglicherweise eine Anspielung auf den Johannesprolog.

die Wortwahl zeigt: »Doch die Vorstellung eines Gott-Menschen bekräftigt in dieser Transsubstantiation des Schöpfers in ein Geschöpf auch den Gedanken der Substitution. Hat diese Verletzung des Prinzips der Identität nicht in gewissem Maß (...) das Geheimnis der Subjektivität ausgesprochen?« (79)

a) *Subjektivität* heißt im tiefsten Sinn, dem Anderen unterworfen (sub-iec-tum), ausgeliefert zu sein: in der Verantwortung für ihn wie letztlich in der (unfreiwilligen) »Geiselschaft« (78 ff.) – bis an die Grenze der Hingabe der Identität (wo sie im Opfer zu einer Art »Transsubstantiation« ihrer selbst wird).⁸

b) Messianisches (für den Anderen eingesetztes) Denken und Tun wird ausgeweitet auf jeden Menschen in einer ursprünglichen Forderung: »Ich bin aufgerufen zu einer Verantwortung ohne vorausgegangenen Vertragsabschluss, eingeschrieben dem Antlitz des Nächsten« (80) in einem unvordenklichen Bund, jenseits meiner Freiheit der Willkür oder bloßer Anpassung, in der besitzergreifenden (obsession) Nähe des Nächsten.

Hier findet *Inversion* der theoretischen Intentionalität im praktischen Denken auf die Menschheit hin statt. Es handelt sich um eine universelle Umkehr aus der vermeintlichen Ruhe des Seins: »Das Ich ist derjenige, der vor jeder Entscheidung schon erwählt ist, die ganze Verantwortung der Welt zu tragen« (82), da er durch seine Existenz mit der Schuld der ganzen Welt verbunden ist (in einem Anklagezustand des »Akkusativ«).

c) Einberufen in seine Mitverantwortung erlebt der Mensch eine durch seine Leiblichkeit bedingte unausweichliche Inkarnation des Einstehens für den Anderen, deren »absolute Unabweisbarkeit« von »jenseits seiner Freiheit« kommt und dennoch seine »Initiative der Antwort« fordert. Da ich nicht das »Opfer des Anderen« verlangen kann, beginnt die allgemeine Messianität der Opferbereitschaft bei mir: »Ich sein heißt, immer eine Verantwortung mehr zu tragen« – in der Möglichkeit einer *Stellvertretung*, die bis ans Ende geht: der ausgleichenden (»sühnenden«) Substitution selbst für den Verfolger (80 ff.). Die mir geschenkte Leiblichkeit ist eingebunden in eine unbegrenzte Brüderlichkeit.⁹

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die *Inkarnation* Gottes für Levinas in folgender Weise geschieht:

- in der *Spur* des Unbedingten im »Antlitz«, besonders des Notleidenden¹⁰;
- im »messianischen« Vollzug der *Stellvertretung* des Anderen als »Sühne« der allgemeinen, aber im universell geöffneten »Ich« festgemachten Schuld (80, 82, 86), die durch Hingabe ausgeglichen werden kann und worin Gott ebenfalls »spurhaft« sichtbar wird.

⁸ Zur Erläuterung s. unter a) Subjektivität und Stellvertretung; ZU 80 ff.

⁹ ZU 80 ff.

¹⁰ »Ich zitiere stets, wenn ich mit einem Christen spreche Mt 25« (Was ihr einem meiner geringsten Brüder tut, das habt ihr mir getan. ZU 140).

»Spur«

»Spur« ist einer der zentralen Begriffe im Gesamtwerk von Levinas.¹¹ Ihm ist ein ganzes Kapitel des gleichnamigen Buches *Die Spur des Anderen* gewidmet.¹² Wie schon gesagt, ist das »Antlitz meines Nächsten« »Spur« Gottes.

»Das Wunder des Antlitzes rührt her vom Anderswo, von wo es kommt und wohin es sich auch schon zurückzieht« – so hieße die gleiche Erfahrung in der Sprache der *Begegnung*, die noch nicht ausdrücklich die Frage nach dem *Ursprung* dieser »Ankunft von Woanders« gestellt hat.¹³ Das *Bedeuten* des Antlitzes hat für den Phänomenologen Levinas sogar vorerst Vorrang gegenüber ontotheologischen Überlegungen, denen er sich in der ihm eigenen Daseinshermeneutik erst schrittweise und in kritischer Prüfung nähern wird, bis er in einer Metaphysik des Guten auf philosophischem Weg den Einstieg zum *Über-Sein* des persönlichen Gottes der biblischen Religion findet.¹⁴ Dabei beginnt er in einer Art phänomenologischer Reduktion beim Standpunkt des (modernen) Atheisten, dem angesichts der Schwierigkeiten der Theodizee – vor allem im Hinblick auf die Shoa¹⁵ – die Existenz Gottes fraglich ist.

Das Antlitz bezeichnet nicht etwas, für das es gleichsam ersatzweise in einer bloßen Zeichenfunktion stünde, sondern es bedeutet.¹⁶ Im Bedeuten sind Sein und Sollen (metaphysisch: das Unendliche und das Gute) zusammengeschlossen (wie das französische *signifier* eine sowohl konstante wie imperative und dativische Bedeutung hat – die auch im Deutschen im »ich bedeutete ihm etwas zu tun« erhalten ist). Darüber hinaus hat es illokutionären Akt-Charakter, denn »es geht (...) auf die (...) Seienden zu«, von denen es sich allerdings auch »ab-solvieren« (*s'absoudre*) kann (in der Freiheit der Zurücknahme des Absagens [*dédire*] seines Sagens [*dire*]). In der ihm verliehenen Freiheit der Zusage und der Absage sowie in der unausgesprochenen Aufforderung »Du sollst nicht töten« zeigt sich (bedeutet) im Antlitz die Spur eines Unbedingten – des Unendlichen, Ab-soluten oder der Güte.¹⁷

In dem hermeneutischen Aufstieg zur absoluten *Hohheit*¹⁸ erschließt sich

¹¹ Zur Begriffsgeschichte vgl. den einschlägigen Art. im HWPh (9), der ergänzt werden müsste durch Stellenhinweise des AT, vor allem Ps 65,12; 77,20; 85,14.

¹² »La trace de l'Autre«. Paris 1973, dt. 1983 Freiburg/München, 209–235 (künftig SpA).

¹³ SpA 227 bzw. 235, weitere Seitenzahlen im Text.

¹⁴ Vgl. hierzu meine kurze Einführung in Levinas, a.a.O. (s. Anm. 1).

¹⁵ Den Opfern widmete er sein Buch »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht« (künftig JS). Freiburg/München 1992.

¹⁶ SpA 227; s. zum Unterschied von »Stellvertretung« u. »Ersatz« Anm. 25. Zum »Antlitz« vorwiegend in der christl. Tradition s. Eugen Biser, *Das Antlitz*. München 1999.

¹⁷ Vgl. hierzu die grundlegenden Ausführungen in »Totalität und Unendlichkeit«, Freiburg/München 1987 (künftig TU) sowie »Jenseits des Seins ...« (s. Anm. 15), insbes. TU 28,106 ff., 443 ff., JS 395, 323–328.

¹⁸ Ein Terminus, der vor allem in TU verwendet wird und platonischer wie alttestamentarischer Herkunft ist. Er verweist auf einen werthaften wie seinsgebenden »Ursprung« letzter personhafter »Güte« (in TU das »Gute« Platos und das »Unendliche« bei Descartes) sowie des »Meisters« (TU).

das im Antlitz Abwesende einer mich rufenden Bedeutung vermittelt der Spur, die eben nicht bloßes Zeichen ist, sondern Anwesenheit eines Vorbeigegangenen (im absoluten Perfekt), ein aus einer personalen Ordnung kommender *Weck-Ruf* zur Nicht-Gleichgültigkeit (non-indifférence) und Wink.¹⁹ Aber Spur *wovon*?

Das »Antlitz spricht« – für sich selbst und in seiner Unbedingtheit zugleich für eine »dritte Person«, eine absolute Freiheit. »Die Beziehung, die vom Antlitz zu dem Abwesenden geht, ist außerhalb jeder Entbergung und Verbergung, ein dritter Weg ...«, jenseits der Welt (Sein) und ihrer intentionalen Ordnung, welche die Transzendenz stets in Immanenz einzufügen neigt. Die Spur ist mehr als ein Zeichen; sie verweist imperativisch (performativ). »Jenseits des Seins ist eine dritte Person (...), die sich dem bipolaren Spiel von Immanenz und Transzendenz entzieht, das das Sein kennzeichnet«. Diese dritte Person ist nicht der menschliche Dritte²⁰, der die Brücke vom dialogischen Du und Ich zum gesellschaftlichen Er und Wir schlägt (und von Levinas immer wieder zur Beschreibung der Gerechtigkeit herangezogen wird). Die Spur« verweist (bedeutet«) vielmehr auf ein Jenseits« von seins- und freiheitgebender Unumkehrbarkeit«, das sich allem immanentistischen Erkenntnisstreben und seinem Aneignungswahn²¹ entzieht und nur noch mit dem Pronomen »Ille« – »Jener« – ausgedrückt werden kann, *absolute Person* (229 f.). Durch die »dritte Person«, die spurenhafte in jedem Antlitz anwesend ist, tritt also eine *Inversion* jeglicher Intentionalität (223) ein, die den absoluten *Anspruch* der personalen Ordnung begründet (eine Art metaethischer Gottesbeweis aus der Interpersonalität). Die »Illeität ist nicht ein Weniger als das Sein im Verhältnis zur Welt, in die das Antlitz vordringt; sie ist die ganze Ungeheuerlichkeit, die ganze Maßlosigkeit, die ganze Unendlichkeit des absolut Anderen«. Aus ihm kommt die »Erhabenheit der Heimsuchung« (230) des Ich durch das Du.

Jenseits einer bloß kategorialen (225) Ontologie« (230) des faktischen »Es gibt« (JS 328) und reiner Immanenz« findet Levinas schließlich den Übergang zu einem eminenten« Sein (218) bzw. Über-Sein²²: »Wäre aber dann die Spur nicht die Schwere des Seins selbst (...) kraft seiner Absolution?« Es handelt sich nunmehr um ein absolutes Sein von Göttlichkeit, das zu *sprechen* vermag. Die Spur wird im höchsten Grad zur Theophanie. »Die Spur wäre die eigentliche Unauslöschlichkeit des Seins, seine Allmacht gegenüber aller Negativität, seine Unermeßlichkeit, die unfähig ist, sich in sich zu verschließen (...) zu groß für die Verschwiegenheit, für die Innerlichkeit ...« (232) – Verbindung und »Bindung im

¹⁹ SPA 228 bzw. 229 bzw. 222/229 bzw. ZU 85; »Wink« im Sinne von imperativischem »Bedeuten« in JS 41.

²⁰ SPA 228 bzw. 229 bzw. JS 328.

²¹ Vgl. insbesondere die kritisch-hermeneutische Studie »Das Seinsdenken und die Frage nach dem Anderen«. In: E. Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Freiburg/München 1985, 150–171.

²² Wie es einer auf Dionysius Areopagita gegründeten, das »Gute« betonenden thomistischen Tradition des »esse ipsum per se subsistens« entspräche.

Hinblick auf das Unendliche, das absolut Andere« (232), in der Freiheit eines Vorübergangs, welche die Spur souverän jederzeit selbst zu löschen (231 f.) vermag. Der Höhepunkt der Hermeneutik der Spur ist damit erreicht. Das Herabsteigen in die Inkarniertheit folgt.

Die »Bewegung der Begegnung« ist *Heimsuchung*, die »in der Spur der Illeität ist« als ihrem *Ursprung* (235).

Das Antlitz ist nicht ruhendes Abbild eines fernen Urbildes, im Gegenteil: »Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden.« Zum Gott der Offenbarung hinzugehen, bedeutet, »auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten«, sodass »Illeität« auch zum *Leiden für Andere* auffordern kann.²³

Damit wäre der daseinshermeneutische Übergang vom Finden der Spur Gottes im Antlitz des Anderen zur Stellvertretung, zur solidarischen Diakonie (224) geleistet.

Stellvertretung als »Sühne«

Wie die Spur ist auch die Stellvertretung für Levinas ein Zentralbegriff.²⁴ Sein zweites Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* ist um das Zentralkapitel Stellvertretung als Kernstück geordnet.²⁵

a) Subjektivität und Stellvertretung

Der Andere ist mir sowohl in der Abstammungskette (Filiation) wie in der ethischen Verbundenheit vorgeordnet. »Die Verantwortung für den Anderen, die kein Unfall ist, der einem *Subjekt* zustößt, sondern die in ihm dem *Sein* vorausgeht, hat nicht auf die Freiheit gewartet, in der ein Engagement für die Anderen hätte eingegangen werden können. Ich habe nichts getan und bin doch immer schon betroffen gewesen« (253). Das Subjekt ist aus dem Nichts ins Sein gerufen: Schöpfung. Der aus dem Nichts zum Sein Berufene ist damit in eine vorgängige Verantwortung gestellt (251 f.), die ihm *Freiheit verleiht*, die nicht absolut ist. Zudem kann ihm aus dem Beziehungsgeflecht menschlicher Freiheiten jederzeit zustoßen, dass er zur Geisel für Andere wird – die er potentiell durch die »Selbstheit in ihrer Passivität« (253) und Möglichkeit der Verfolgung immer schon ist. Geschöpf sein bedeutet Mitverantwortlichkeit »für alles

²³ SPA 224 bzw. 235. So Levinas in einem Gespräch mit Josef Wohlmuth vom 20. 7. 1992, zit. J. Wohlmuth (Hg.), Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie. Paderborn 21998, 1999 (Schlusskapitel); vgl. ders., E. Levinas und die Theologie. In: Thomas Freyer/Richard Schenk (Hg.), Emmanuel Levinas-Fragen an die Moderne. Wien 1996, 153–169.

²⁴ Zu dem komplexen Begriff liegt eine umfassende Darstellung vor: Karl-Heinz Menke, Stellvertretung – Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Freiburg 1991; kurze Zusammenfassungen: ders. in: HWPh (10) sowie in: »Praktisches Lexikon der Spiritualität«, Freiburg u. a. 1988.

²⁵ JS (s. Anm. 15), weitere Seitenzahlen im Text.

und für alle«. (252f.) Durch die Rekurrenz (ontische Rückbezogenheit) auf seine Leiblichkeit (227 ff.) wird der Mensch unausweichlich in die Besessenheit (obsession) durch den Anderen gestellt, die keinen ausschließlichen Selbstbesitz erlaubt (253). Ich bin also zur Stellvertretung einberufen, die jedoch nicht Entfremdung bedeuten muss, sondern im Grunde *Inspiration* (belebende Einhauchung aus dem Anderswo, von dem auch der Andere kommt) zum Einstehen für den Anderen ist – »als einer, der sich seinerseits nicht vertreten lassen kann«. ²⁶ Die verleiblichte »Anderheit im Selben« ist Inkarnation »als den-Anderen-in-seiner-Haut-haben« (254).

b) Universalität der Stellvertretung

Durch die inkarnatorische *Identifikation* mit dem Anderen (»in dieser Stellvertretung, in der die Identität umgewendet wird« = *Inversion*) entsteht zugleich eine *Offenheit*, die das Ich zum Anderen hin befreit und ihm damit selbst eine ungeahnte Freiheit gibt (»eine andere Freiheit als die der Initiative«). In der Freiheit der Güte ²⁷ entsteht eine Entgrenzung sogar vom Zwang (der Passivität) der Beziehung (»der die Relate (...) unterworfen sind«). »In der unvergleichlichen Beziehung der Verantwortung begrenzt der Andere nicht mehr den Selben; was er begrenzt, das trägt ihn.« Darin zeigt sich »eine Überdeterminierung ontologischer Kategorien, die diese zu ethischen Begriffen umformt«, d. h. aus dem Hingeben des (eigenen) Seins erwächst die Gabe der Güte. Die bloße Differenz von Fremden wird durch die Erfüllung aus der Metakategorie der ethisch bestimmten Anderheit aufgehoben ²⁸ (Güte als überdeterminierende Erfüllung des Seins = Liebe ²⁹).

Die Öffnung zur *universellen* Offenheit geschieht durch *Inspiration*, welche die »Verantwortung für den Anderen« von einer noch dem (äußeren) Zwang gehorchenden »Unterwerfung unter das Nicht-Ich« befreit. In dieser *Inspiration* der Güte (Atmung) ist die »Möglichkeit jeder Art Opfer für die Anderen« gegeben (254).

In dem *Getragensein* (»was er begrenzt, das trägt ihn«) des sich selbst verleugnenden Ich – vermittelt der *Inspiration* – erscheint das »Sein im eigentlichen, im tiefen oder sublimen Sinne« der ethisch erfüllten Selbstheit. ³⁰ Die asymmetrische »Ungleichheit« der Vorladung zur »Verantwor-

²⁶ JS 254; ich bin also nicht »ersetzbar« (345), bin »Einzigkeit« (260, Anm. 20). Zum für Messianologie wie Christologie (und Pneumatologie) wichtigen Begriff der Korporativperson: Menke (1991), vor allem 30–34, 40–43, 48–51, 58–60, »In-Sein« in einer Person.

²⁷ Ein Terminus, der sich durch das gesamte Werk von Levinas zieht (mit starkem Bezug auf das platonische Gute).

²⁸ Vgl. über die ethische Anreicherung der »großen Gattungen« (Platon) oder »Metakategorien« durch Levinas: Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996, 403–409.

²⁹ Hierzu zahlreiche Hinweise vor allem beim späten Levinas, z. B. Vorwort zur dt. Übersetzung von »Totalité et Infini« (TU, 1987) 8, 10 ff.; TU 370–372; JS 42, 310 f., 345, 351 ff.; ZU 137 ff., 144, 227 f., zur Erlösungsliebe s. u. Anm. 31.

³⁰ Siehe Anm. 22 zum »esse ipsum per se subsistens«.

tung« durchbricht die an den »Begriff« gebundene Genügsamkeit des allgemeinen Seins und öffnet die »erste Person« auf ein »an-archisches« (souverän machtvolles) *Übersein* jenseits von Identität und Nichtidentität, das auch den Tod und das scheinbar *sinnlose Leiden*³¹ überwindet. Dieses fordernde Übersein des Guten (262) ermöglicht auf dem Weg der Selbstverleugnung (Hingabe der Identität) das wahre Selbst, das stärker zu sein vermag als der Tod: »das heißt trotz des Todes einen Sinn haben, gegen die Ontologie des Todes eine Ordnung eröffnen, in der die Möglichkeit besteht, den Tod nicht anzuerkennen« (255).

c) Inkarnation und »Passion«

Aber auch dort, wo keine aktive ethische Handlung möglich ist, kann Sinn stattfinden. »Die Inkarnation des Sich und seine Möglichkeiten vergeblichen Schmerzes sind in Abhängigkeit von dem absoluten *Akkusativ* des Sich zu verstehen, als Passivität diesseits aller Passivität, die der zu Leib werdenden Materie zugrunde liegt.«³² Sie kommt zu ihrem Extrem, wo keine Gegenwehr zur Verfolgung (Notwehr, Nothilfe) mehr möglich oder sinnvoll ist, in der tiefsten Passivität von Wehrlosigkeit oder Gewaltlosigkeit innerhalb des universellen Anklagefalls, der jedermann ausgesetzt sein kann. »Mein Leiden ist der Zielpunkt aller Leiden – und aller Vergehen. Selbst der Vergehen meiner Verfolger, was dem Erdulden der größten Verfolgung gleichkommt, dem absoluten Erdulden«. In der »Passion« (258) wird weder einer »Magie« des Leidens (Dolorismus), noch einem selbstgefälligen Heroismus, noch einem apolitischen Quietismus das Wort geredet, sondern die Extremsituation des Leidens der unvermeidlichen Waffenlosigkeit (Gewaltlosigkeit) bis hin zum scheinbar vergeblichen Leid geschildert. »Dieses Moment des ›umsonst‹ im Leiden ist der Überschuss an Sinnlosigkeit über den Sinn hinaus, durch den der Sinn des Leidens erst möglich ist (...) Doch gilt es im anarchischen Charakter des Leidens (...) ein Leiden am Leiden zu erkennen, ein Leiden ›an‹ dem, was mein Leiden an Mitleiderregendem hat; es ist dies ein Leiden ›für Gott‹, der an meinem Leiden leidet«. In diesem absoluten Verlangen nach eschatologischem Überwinden des Leidens ist eine »Spur Gottes« zu erkennen, die auf das »verborgene Gute« (262) verweist und die »Sühne« für Andere »diesseits von Aktivität und Passivität« ermöglicht, die Berufung zu einem *Für-Sein* universeller Humanität. Die menschliche Brüderlichkeit geht als ontisch-ethische (doch niemanden zwingende, darum an-archische) Grundlage der Freiheit und dem Engagement voraus und ist ihrerseits eine Spur des Unendlichen, das trotz aller Verlassenheit sich im Gesicht des Anderen stets aufs Neue nähert (257 ff.).

In der Güte, die alles Beharren im Sein durch die Hingabe übersteigt

³¹ Vgl. den gleichnamigen Aufsatz ZU 117–131; zum erlösenden »Überschuß des göttlichen Leidens« siehe E. Levinas, Vom Beten ohne zu bitten. In: Damit die Erde menschlich bleibt (Hg. W. Breuning u. H. Heinz). Freiburg u. a. 1985, 70.

³² JS 260, Anm. 21.

und insofern anders als Sein ist (259), liegt die Möglichkeit der *Sühne* durch das inkarnierte *Eintreten* für den Anderen, dessen Anklagefall vielleicht kein anderer übernehmen kann als ich selbst (262 f.).

Schlussfolgerungen

1. Messianologie

Das Denken der »Spur« gipfelt im »Messianismus«. Er ist Aufnehmen der »Spur Gottes« im Handeln »jenseits von Aktivität und Passivität« – im Verwirklichen des Guten der Gottesherrschaft (das »Himmelreich ist ethisch« [391]) wie im Leiden des Gedemütigten für die Anderen (das »Handeln« der Stellvertretung). Präsentische und futurische Messias-erwartung treffen zusammen mit der vielfach sinnlos erscheinenden Passion des Gerechten, das »Schon« der ethischen Aufforderung zum prophetischen Hier und Jetzt (*Mevoici* = »Hier bin ich«) des Tuns und das »Noch nicht« der Erfüllungshoffnung in der endgültigen messianischen Zeit des Triumphs des Guten.³³ Jedermann, jedes Ich ist zu jeder Stunde erwählt zum Messiasum. »Der Messianismus ist eben dieser Gipfel des Seins – die Umkehrung des Seins, das in seinem Sein beharrt –, der in mir seinen Ausgang nimmt«. Mit diesem Satz schließt der Vortrag »Menschwerdung Gottes?«. Im allgemeinen Messiasum wird das Über-Sein des Guten inkarniert.³⁴

Jedermann ist Erwählter und Einziger für Leben und Tod des Anderen. Das scheinbar absolut Nicht-Inkarnierbare der Transzendenz des *Unendlichen* schlägt in einer ursprünglichen Affektivität um in die Güte der Nicht-In-Differenz und die Nähe der Sozialität³⁵, die im Antlitz des Nächsten herausrufend (evozierend) wirbt. In der Mimik und Geste der Erweckung zum *Geben* wird das selbstgenügsame Subjekt zum Anderen geöffnet (»verändert«) und erfährt das Erschauern der Inkarnation – seine *Erwählung* zum Zeugnis des Unendlichen. Der Einzelne, *Einzige* »der ersten Person« wird umgewandelt (invertiert) zur austeilenden Hand der überschießenden *Herrlichkeit* des Unendlichen.³⁶

Das *Herabsteigen* des Unendlichen, das in der christlichen Vorstellung einer Erniedrigung des Gottmenschen in der passivsten Passivität seine äußerste, geheimnisvolle Form annimmt³⁷, vollzieht sich also für Levinas

³³ JS 131,167,278 f.; TU 416.

³⁴ JS 391 (»Himmelreich ist ethisch«) bzw. 131, 167, 278 f. (Passion des Gerechten); TU 416 (Triumph des Guten).

³⁵ ZU 233; »Wenn Gott ins Denken einfällt« (künftig GD). Freiburg/München 1985, 164 f., 169; zur Strukturverwandtschaft atl. und ntl. Bundes- und Heilsdenkens vgl. W. Breuning, Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie. JBTh 8 (1993) 293–311, insbes. 298 ff.

³⁶ Gott und die Philosophie. In: B. Casper (Hg.), Gott nennen. Freiburg/München 1981, 114 f.

³⁷ Siehe oben 1., Anfang unseres Artikels.

in einer *doppelten Inkarnation*: im Antlitz des *Anderen* (und seiner ethischen Forderung) sowie in der stets aufs Neue zu verwirklichenden *Messianität des Einzelnen*.

2. Geistsoteriologie

Die erlösende Funktion der *Stellvertretung* (Wiederherstellung des unterbliebenen oder verletzten Guten, einer Lücke im Sein durch ausgleichende Hingabe³⁸) findet ihren letzten Grund in einer Inspiration aus dem Über-Sein des absoluten Guten, das als ganz Anderes (anders als das Andere) wiederum größte Nähe bedeuten kann (Nicht-In-Differenz), »äußerste Möglichkeit des Geistes«. 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 Gott sich einem auf die Zunge legt«. ³⁹

Inspiration (Wirken, »Sagen« des Geistes in einer *Person*) bedeutet für den Einzelnen Erwählung in einer Unbedingtheit, einem »Zwang zum *Geben*«, die Besessenheit durch den Anderen bis zur Krankheit (Hohes Lied V,8: »Krank bin ich vor Liebe«) bedeutet, eingebunden (inkarniert) in Leiblichkeit. ⁴⁰

Inspiration ist getragen und wird erfüllt von der *Liebe*; hier gilt das Gleiche wie für den Anderen im Selben: »Was ihn begrenzt, das trägt ihn«. Wie die Inspiration ist die Liebe Erwählung des *Einzigigen* jenseits der Gattung: »Liebe, die an den Geliebten bindet – als an den, der einzig ist in der Welt«, »von Einzigkeit zu Einzigkeit« – *Transzendenz*, außerhalb jeglicher Vermittlung: *Gabe*, Selbstmitteilung, mehr als nur Ergänzungsbegehren des Eros. Uneigennützig Liebe kennt die Schwäche des Anderen: »Lieben, das meint, um den Anderen fürchten, seiner Schwäche zu Hilfe kommen«. Die Kraft zu dieser Liebe (Gnade) entspringt aus dem Über-Sein des Guten. »Das *Gute* setzt die Freiheit ein – es liebt mich, bevor ich es geliebt habe«. ⁴¹

Das Streben der Philosophie nach Wahrheit findet seine Vollendung im Sagen und Tun des Seins-für-den-Anderen. »Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe« (351 ff.). Von hier aus ist der anachoretische Übergang zur *Heiligkeit* möglich – zur Herrlichkeit und eminenten Einzigkeit, die der Name und das Wort Gott ausspricht (353), das sich in der Inspiration des Subjekts offenbarend preisgibt, vernehmbar wie rätselhaft zugleich (341).

³⁸ Vgl. entsprechende Gedankengänge zur »reparatio« bei Thomas von Aquin, Th. IIIa, Q. 1, art. 2 u. 4, zit. B. Sesboue, *Jésus-Christ l'unique médiateur*. Paris 1988, 346 f.; zur »Wiederherstellung« der Gottebenbildlichkeit vgl. W. Löser, 115 (s. Anm. 53).

³⁹ GD 170 bzw. JS 28/49 bzw. GD 21.

⁴⁰ JS 236 bzw. 310f.

⁴¹ S. o. b); JS 254; TU 10 (Transzendenz), 104f. (Gabe), 370–72 (Eros), 372 (Liebe), JS 345 (Gnade), 42 (das Gute). In folgenden beiden Absätzen Seitenzahlen aus JS.

Die Inspiration fordert zum *Zeugnis* auf (»Kerygma und Gebet, Verherrlichung und Anerkennung« [327]), das bis zur Prophetie (328) und zur *Stellvertretung* gehen kann, zum Opfer (286).

Im liebenden Herabsteigen zu den Menschen zeigt sich das *Wort* Gottes: »Es gibt keine Trennung zwischen dem Vater und seinem Wort; das Herabkommen Gottes geschieht in Gestalt des Wortes, in Gestalt des ethischen Gebotes oder des Liebesgebotes«. ⁴²

Gott ist also keine abstrakte Einheit, sondern Beziehung – im Hinblick auf den Menschen und sogar auf sich selbst (und insofern dem platonischen »Einen« weit überlegen). Die Nicht-Gleichgültigkeit (Nicht-Indifferenz) einer transzendentalen Sozialität des ganz Anderen (s. o. zur »Messianologie«) garantiert den Frieden und die Würde der Beziehungen zwischen Einzigem (nicht bloß Einzelnen, sondern in einem emphatisch ethischen Sinn des Geliebten): »Nähe des Transzendenten im Menschen, die eben den Überschuss der Sozialität gegenüber jeder Einsamkeit bedeutet, in welcher die Erkenntnis der im Genus verstreuten Einzelnen verharret. Überschuss der Sozialität in der Liebe.« Hier enthüllt sich ein »Übermaß an Leben, das jede Theologie voraussetzt«. Als Bedingung aller Transzendenzerfahrung ergreift die Fülle des Lebens das Subjekt »bevor es sich überhaupt »setzen« kann«. ⁴³

Daraus erwächst Stellvertretung, Opfer und Heiligkeit, »so dass das Ich von vornherein als verantwortlich für das Sein des Nächsten gesetzt wird, verantwortlich: das heißt als Einziges, Erwähltes«. Der Mensch bleibt »Hüter seines Bruders« und eingesetzt für dessen *Heil* – einschließlich seiner Vergangenheit – »bis zum Empfang der höchsten Weihe und Gabe, derjenigen, für den Anderen zu sterben«. Weihe und *Gabe des Geistes* in der »ganzen Schwere der Nächstenliebe«. ⁴⁴

Schlussresümee und Stellungnahme

Der *ethische Transzendentalismus* von Levinas erbringt für die Religionsphilosophie ein Gottesbild des *Anrufs*, der Aufforderung zur Handlung sowie der Anteilnahme am freiheitlichen Geschick und der Fähigkeit des Menschen zum *Geben*. Der Gott dieser Religionsphilosophie ist kein »unbewegter Bewegter«, sondern das Gute oder Unendliche, der »Eine« des Platonismus, und im Überstieg zur Phänomenologie der Offenbarungsreligionen der *Heilige*. Levinas überbietet eine natürliche Theologie der reinen Vernunft oder eine Ontotheologie eines in sich ruhenden Seins; es ist der lebendige Gott der Bibel, der auf dem Weg des personalen Anrufs oder der Spur des eminent ganz Anderen den Menschen unmittel-

⁴² ZU 140.

⁴³ ZU 140, 143 bzw. 235; ZU 115 bzw. 116; entsprechende Überlegungen bei Michel Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*. Freiburg/München 1992, 251–273 u. ders., »Ich bin die Wahrheit«. Freiburg/München 1997, 51–78.

⁴⁴ ZU 9 bzw. 227 f.

bar anspricht (oder inspiriert) – nicht angewiesen auf eine Vermittlung, die nicht sein eigenes *Wort* wäre.

Die Spur Gottes bewegt sich zwischen dem reinen Begehren nach Sinn in der scheinbaren *Abwesenheit* allen Sinnes, sogar eines Atheismus des Protestes, bis hin zum Ergriffenwerden des Propheten in der *Anwesenheit* seiner Stimme (dem reinen Sagen). Aber immer fordert die Spur zur ethischen Handlung auf, zentriert im bleibenden Anruf des Antlitzes (inkarniert).

Das Herabsteigen des Unendlichen, Guten, Heiligen in die spurhafte Anwesenheit in jedem Antlitz würdigt den Einzelnen als *Einzigen* in einem eminent ethischen Sinn, da Gott selbst der vollendet Einzige (Heilige) ist. Darum sind alle Einzelnen zur Heiligkeit gerufen (in einer *ethisch* gebenden, inkarnierenden Gegenbewegung zur empfangenden inkarnierten Anwesenheit des nicht objektivierbaren Unbedingten im Antlitz.)⁴⁵

Dieser allgemeine ethische Aufruf an alle einzigen Einzelnen schließt aber nach christlicher Auffassung nicht aus die vollendet ethische und soteriologische Erfüllung in einem *eminent Einzigen* (Menschwerdung Gottes, die Levinas als ihm nicht zugängliches Mysterium der Mysterien bezeichnet)⁴⁶, in der sich das Wort Gottes (sein Liebesgebot und -versprechen) herabsteigend mit dem ethischen Aufstieg des Menschen vereint. (Diese eminent einzige *Erwählung* ist nicht auf das vereinzelt Individuum eines bei sich und seiner Interiorität verbleibenden Menschen Jesus beschränkt, sondern zugleich eminent offen in einem von Gott vollendet gewährten, *universell* geöffneten Messiasium [Christustitel] der zur Nachfolge auffordernden und befreienden einzigartig intensiven Stellvertretung, die Solidarität im extrem kenotischen Mitleiden Gottes stiftet). Das einmalige Aufleuchten der Gegenwart Gottes in einem außergewöhnlich erwählten Antlitz bedeutet jedoch auch nach christlicher Auffassung nicht eine Fixierung oder Vergegenständlichung Gottes, sondern bleibt Vorbeigang⁴⁷, dem die Sendung des Geistes (Inspiration) folgt, der »weht, wo er will«.⁴⁸

Das *Wirken des Geistes* ist der Religionsphilosophie von Levinas und dem Christentum gemeinsam, wenn auch mit verschiedenen inhaltlichen Akzenten: bei Levinas als *Inspiration* und Getragensein im *allgemeinen* Messiasium, im Christentum in einer *Fokussierung* des Geist-Kontinuums

⁴⁵ Zur theo-ontologischen Problematik des Über-Seins Gottes und seiner relationalen Selbstmitteilung vgl. P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn*. Regensburg 1992, 116–26.

⁴⁶ Mit den Worten der Christologie von Karl Rahner: Menschwerdung als der »einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit« (Schriften IV, 142, zit. Walter Kasper, *Jesus der Christus*. Mainz ¹¹1992, VI, 58).

⁴⁷ Allerdings mit dem Ziel der universellen Auferstehung wie der Gegenwart in Geist und Sakrament.

⁴⁸ Zum »Vorübergang« Christi vgl. E. Dirscherl, *Bemerkungen zum Verhältnis von Anthropologie und Messiasgedanke im Dialog mit Emmanuel Levinas*. In: ZK Th 118 (1996) 477 f.

in der Persönlichkeit des Erlösers, der allerdings durch den Geist seinen universellen Leib (sichtbare und unsichtbare Kirche bzw. Reich Gottes) durchdringt und alles an sich zieht (insofern mit der gleichen Finalität wie das allgemeine Messiasstum). In beiden Fällen ist der Geist inkarniert (im Sinne einer »Pneuma-Sarx«-Inkarnation⁴⁹).

In diesem Zusammenhang kann auch die Frage nach einer Abstufung (Grad) der *Intensität* von *Inkarnation* gestellt werden. Bei Levinas ist dem Geist entsprechend der Intensität der Spur jeder Grad von inkarnierter Gegenwart möglich, vom Erahnen Gottes im Antlitz bis zur Theophanie des Propheten und der verborgenen Herrlichkeit des leidenden Gottesknechts. (SPA 224) Schwierigkeiten würde ihm die starke Form von Inkarnation bereiten, wie sie im Christentum in der chaledonensischen Fassung der hypostatischen Union vertreten wird. (Auf mögliche Abstufungen einer Inkarnationschristologie der Zwei-Naturen-Lehre kann hier nur hingewiesen werden, die bei der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott – die auch Levinas im Sinne der dynamischen [ethischen] Spur, weniger in der Bedeutung einer statischen Ikone vertritt – beginnen und in der Einbeziehung der Trinitätslehre gipfeln⁵⁰). Eine stärker den personalen wie dialogischen Geheimnischarakter der Menschwerdung Gottes und ihre universelle eschatologische Dynamik betonende *Geistchristologie*, die nach frühchristlichen Ansätzen im Wiederentstehen ist, käme der Levinas'schen Annäherung an das Mysterium der Mysterien sicher entgegen.⁵¹

Von großer praktischer Bedeutung für den Dialog der Religionen ist Levinas' wachsende Betonung der *Liebe*. Hierin löst sich zugleich die Gefahr der Überforderung des Einzelnen, der »die Last des gesamten Universums trägt«. Im Bewusstsein der ihrerseits tragenden Kraft der Liebe ergibt sich zudem die Möglichkeit einer zunehmenden *Annäherung der Religionen*. Liebe als göttliche und menschliche Selbstmitteilung ist eine umfassende und einende Metakategorie wie ontische Gabe⁵², die im globalen Zusammenwachsen der auf *einem* Weg befindlichen Menschheit alle Religionen in jeweiliger pluralistischer kontextueller Ausprägung

⁴⁹ Vgl. Art. Inkarnation in HWPh (4) 368 f.; ferner Art. Pneuma-Sarx-Christologie. In: LThK (8) ³1999, 365.

⁵⁰ Sarah Coakley sieht in ihrer Troeltsch-Studie »Christ without Absolutes«, Oxford 1988, 104 ff. sechs aufsteigende Abstufungen, beginnend mit einer »inkarnatorischen Theologie« der Offenbarung; zur Abstufungsfrage bei der »Menschwerdung Gottes« siehe Thomas Freyer, E. Levinas im Hinblick auf eine theologische Anthropologie. In: J. Wohlmuth, a.a.O. (Anm. 23). Zu einer dynamischen »Ikone Christi« siehe J.-L. Marion, *Etant donné*. Paris 1997, 323–335, in einer Phänomenologie der »Gabe«.

⁵¹ Vgl. Zur Geist-Christologie W. Kasper, a.a.O. (Anm. 46), 296–311, sowie H.-J. Kraus, Die Geist-Christologie im christlich-jüdischen Dialog. In: Ekkeh. Stegemann (Hg.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*. Stuttgart u. a. 1993; Wolfgang W. Müller, »Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr! (...) wenn nicht aus dem Hl. Geist«. In: MTh Z 44/93, 325–35 (mit Lit.); R. Haight, *Jesus – Symbol of God*. New York 1999, 163–68, 445–65 (mit Lit.); P. Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn*. Regensburg 1992 (grundlegend), zum Verhältnis Inspiration – Inkarnation insbes. 80,95 f., 128 f.

⁵² Hierzu J. Wohlmuth, »Herausgeforderte Christologie«. A.a.O. (Anm. 23) 226 ff.

betrifft und zugleich die konkret-universale Mitte des Christentums darstellt (kosmisches Christusgeheimnis⁵³) wie auch – wohl unbestrittenes – theoretisch-praktisches Wahrheitskriterium einer *Theologie der Religionen* (das pluralistische und inklusivistische Auffassungen zusammenführen kann).⁵⁴

Im gemeinsamen Bekenntnis zum *transrationalen*⁵⁵ Geheimnis des Messiasiums und seiner ethisch-eschatologischen Aufforderung (»es führt auch Juden und Christen zusammen in der gleichen⁵⁶ endzeitlichen messianischen Hoffnung«) wie in der Ehrfurcht vor dem Mysterium der Mysterien (dem Herabsteigen Gottes) treffen sich die Wege von Levinas und Christentum, wenn auch beide auf ihre Weise weiterführen.

Geeint sind sie in dem, was uns von Anfang bis Ende begleitet: dem geheimnisvollen »Leuchten des Angesichts«.

⁵³ Zur »kosmischen Partizipation der Menschheit« an der Inkarnation (ein Gedanke, der das »System« Teilhard de Chardins und indisch-christlicher Autoren wie R. Panikkar und S. Samartha stark geprägt hat) vgl. Marcel Poorthuis, Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie. In: Josef Wohlmuth, a.a.O. (Anm. 23) 210f.; W. Löser, »Universale concretum« als Grundgesetz der oeconomia revelationis. In: Hdb. der Fundamentaltheologie 2 (Hg. Kern, Pottmeyer, Seckler), Freiburg u. a. 1985, 114 f.

⁵⁴ Kurzer Überblick zur umfangreichen »Theologie der Religionen«, in: R. Gibellini, Hdb. der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995, 492–503.

⁵⁵ Nicht »irrationalem«; hierzu: Gregor Maria Hoff, Ist die »reductio in mysterium« irrational? In: ZKTh 121 (1999) 159–76.

⁵⁶ Arno Schilson am Schluss des Artikels »Messias«, 176, in: LThK (7) ³1998.