

TADEUSZ GADACZ *SchP* (Krakau)

GOTT IN DER PHILOSOPHIE VON EMMANUEL LÉVINAS

Die Philosophie Lévinas' weist eine tiefreichende religiöse Dimension auf. Lévinas nennt die Bibel als eine seiner ersten Lektüren. In der Bibel stieß er auf „die ersten Dinge, die gesagt werden mußten, damit das menschliche Leben einen Sinn bekommen konnte“¹. Dort entdeckte er auch die Transzendenz. Ihre weiteren Spuren verfolgte er in seinen späteren — auf die Bibel folgenden Lektüren, in den Meisterwerken der Weltliteratur. Auch diese schöpften aus ähnlicher Inspiration wie die Bibel, gleich ob es Werke von Homer, Platon, Victor Hugo, Puschkin, Dostojewskij, Goethe oder Agnon sind². Lévinas gab im Gespräch mit Ph. Nemo zu, daß er seine ganze Philosophie auf die präphilosophischen Kontakte mit der Bibel zurückführe³. Sehr viel Aufmerksamkeit schenkte er auch dem Studium der Kommentare zum Talmud.

Es waren jedoch nicht nur religiöse Quellen, die Lévinas inspirierten, seine Philosophie gewann ihre Eigenprägung hauptsächlich in der Auseinandersetzung mit dem Idealismus Hegels und der fundamentalen Ontologie Heideggers, stets vor dem Hintergrund der Erfahrung mit unserer neuesten Geschichte. Lévinas' Philosophie entspringt somit zwei Inspirationsquellen — der religiösen und der geschichtlichen, und darin ist meines Erachtens die Ursache für jene Spannung zu sehen, die mehr oder minder deutlich in allen seinen Texten zu spüren ist und auch an der mangelnden Kohärenz seiner Sicht Gottes schuld ist.

Richterspruch der Geschichte

Die Philosophie Lévinas' gedieh auf dem Boden der Erfahrung von Grausamkeit und Bosheit, von Haß und Leid von Millionen Opfern der totalitären Systeme unseres Jahrhunderts. „Unser Jahrhundert bescherte uns zwei Weltkriege, den Rechts- und den Linkstotalitarismus, den Hitlerismus

¹ E. Lévinas, *Ethique et Infini*, Paris 1982.

² Ebda. S. 64.

³ Ebda. S. 21.

und den Stalinismus, Hiroshima und Gulags, den Völkermord in Auschwitz und in Kambodscha”⁴, schrieb er einmal. Dieses unermessliche Leid, das uns „das Böse in seinem diabolischen Horror”⁵ vor Augen führte, ist nach Lévinas nicht als Folge zufälliger Vorfälle anzusehen. Krieg und Gewaltanwendung seien vielmehr ein ontologischer Zustand, sie seien, was er in seiner Einführung zum *Totalité et Infini* ganz deutlich sagte, eine „Wahrheit über die Wirklichkeit”⁶. Wenn es dem Sein, „in seinem Sein allein auf dieses Sein” ankommt, wenn das Sein nichts weiter ist als ein Wille, am Sein zu bleiben, so wird „der Platz an der Sonne”, den — in der hier von Lévinas aufgegriffenen Terminologie Pascals — das Sein einnimmt, Anfang und Sinnbild der Anmaßung der ganzen Erde. Lévinas sprach es deutlich aus: „Mit Blick auf dieses Zitat von Pascal bedenken sie bitte, daß der Krieg 1939 ausgebrochen ist, weil Nazideutschland den Anspruch auf Lebensraum, auf seinen Platz unter der Sonne erhoben hat, auf eine Ordnung also, an die sich das Sein klammert, um am Sein zu bleiben”⁷.

„Unter der Sonne” sein bedeutet jedoch zugleich, „in der vollen Sonne der Erkenntnis” bleiben. Beide Seinsarten verbindet die Ontologie⁸. Die andere Sonne ist die des Verstandes. Der ontologische Horizont ist nicht der Horizont der Weltimmanenz, in der sich die Übermacht des Seins vollzieht, sondern auch jener der Geschichte. Strasser bezeichnete dies in seinen interessanten Kommentaren zu Lévinas folgendermaßen: „Die Totalisierung aller Geschehnisse des Seinsuniversums durch ein Bewußtsein nennt man bekanntlich ‘Geschichte’”⁹. In dieser Totalisierung vollstreckt sich der Richterspruch der Geschichte über die Individuen. Was ist dieser Richterspruch der Geschichte?

Lévinas — wie Rosenzweig auch — stützt sich auf die hegelsche Auffassung der Geschichte. Der Richterspruch der Geschichte ist bei Hegel ein logischer Begriff. Im Richterspruch der Geschichte verbindet sich mit dem Verstand der subjektive Wille, welcher vorerst nur ein geistiger Wille ist, dem keine Objektivität zugesprochen werden kann, und objektiviert sich zu vernünftigen Institutionen des Staates. Er erhebt sich zugleich „in die Göttlichkeit”, die ein anderer Name des Verstandes ist. „Der Prozeß der Geschichte bedeutet einen Prozeß, der die Gesamtheit des Gegebenen in das Unendliche der Idee intergriert. Der Mensch erreicht damit Göttlichkeit, die seit den

⁴ E. Lévinas, *La souffrance inutile*, „*Giornale di Metafisica*” 1:1982 S. 20.

⁵ Ebda.

⁶ E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961, S. IX.

⁷ E. Lévinas, *Lire Lévinas*, Paris 1984, S. 110.

⁸ Vgl. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, S. 80.

⁹ S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas Philosophie*, Den Haag 1978, S. 5.

Griechen beschrieben wird durch diesen Ineinsfall von Willen und Wissen"¹⁰, meinte Lévinas.

Der Ontologie wird aber das letzte Wort abgesprochen. Lévinas stellte den hegelschen Richterspruch der Geschichte in Frage und ersetzte es durch den Richterspruch Gottes, den dieser über die Geschichte spricht. Das Gericht Gottes ist eschatologisch, dies soll jedoch — was Lévinas mit Nachdruck betont — nicht im Sinne der theologischen Lehre über die letzten Dinge verstanden werden, denn diese klassische Eschatologie reicht nicht über die Grenzen des ontologischen Horizonts hinaus. Die Eschatologie, die er meint, entzieht sich dem Richterspruch der Geschichte, sie stellt letztere vielmehr selbst vors Gericht, nicht aber das „Jüngste Gericht“, welches in der Dämmerung der Zeit — der hegelschen Minerva-Eule ähnlich — hereinbricht, sondern eines, das sich jetzt schon vollzieht und in jedem Augenblick der Zeit zur Verantwortlichkeit aufruft.

Lévinas verwirft den hegelschen Richterspruch der Geschichte, weil die grausame Erfahrung des Zweiten Weltkrieges, insbesondere jene von Auschwitz, lehrt, daß die Geschichte nichts „zur Gottheit“ erhebt und daß sie „unter der Sonne“ des sich in der Geschichte objektivierenden Verstandes nicht Gott gleich kommen kann. Lévinas bezeichnet das Geschehen von Auschwitz mit dem symbolischen Datum 1941. „Das Jahr 1941! Ein Bruch in der Geschichte. Dies war ein Jahr, in dem wir von allen sichtbaren Göttern verlassen wurden, in dem Gott wahrhaftig starb, oder aber sich in seine Unerkennbarkeit zurückzog. Der ins Gefängnis geworfene Mensch glaubte weiterhin an die noch nicht offenbarte Zukunft und ermunterte andere zur Arbeit an der Gegenwart im Namen der fernsten Dinge, deren fernstes Gegenbild die Gegenwart war. Jede Handlung, die auf sofortige Wirkung ausgerichtet ist, somit schließlich auch unsere Existenz, hat etwas Kleinliches und Vulgäres an sich. Groß ist hingegen der Edelmut in der Energie, die sich aus der Umklammerung der Gegenwart befreit hat. Etwas für die fernsten Dinge tun im Augenblicks des nationalsozialistischen Sieges, also in den düsteren Stunden der Nacht, in der die Stunden nicht mehr voneinander zu unterscheiden waren, dies ist der Gipfel des Edelmut, egal, wie man zu den wirkenden „Kräften“ stand¹¹.

Lévinas trat gegen den Richterspruch der Geschichte auf, weil dieser stets anonym gefällt wird. Der Angeklagte wird verworfen, ohne auch nur angehört zu werden. Der Zeitraum der Weltgeschichte stellt nach Lévinas einen ontologischen Grund für Auflösung des individuellen Seins in der Bedeutungslosigkeit dar¹². Dieser Zeitraum ist allen gemeinsam. In ihm können die einen der Gewalt der anderen überliefert werden, denn alle (zusammen)

¹⁰ E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg—München 1985, S. 81.

¹¹ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, S. 44.

¹² Vgl. E. Lévinas, *Totalité et Infini...*, S. 26.

werden auf die dritte Person reduziert, d.h. entpersönlicht¹³. Die im Laufe der Geschichte errichteten institutionellen Strukturen werden der Einmaligkeit des Individuums nicht gerecht. Wenn das Urteil der Geschichte gesprochen wird, bleibt der Ruf des Individuums ungehört. Lévinas drückte die Anonymität des Richterspruchs folgendermaßen aus: „Das Vorkommen der Menschen-Götter (...) gehört zu banalen Fakten aus der heidnischen Dichtung. Im Heidentum büßten jedoch die Götter dadurch ihre Gottheit ein, so daß Philosophen die Dichter aus den Städten verbannten, um für den Geist der Menschen die Gottheit der Götter zu retten. Einer so geretteten Gottheit mangelt es jedoch an Milde. Der Gott Platons ist eine unpersönliche Idee des Guten. Der Gott des Aristoteles ist der Gedanke, der sich selbst denkt. Und über eine solche Gottheit, die sich von der Welt der Menschen kaum unterscheidet, kommt Hegel in seiner *Enzyklopädie* — und wohl auch seiner ganzen Philosophie — nicht hinaus. Wenn bei den Dichtern die Götter in der Welt aufgegangen sind, so wird diese Welt in der Philosophie ins Absolute entrückt. Die Unendlichkeit manifestiert sich in der Endlichkeit, die Endlichkeit findet aber keine Manifestation. Der Mensch steht somit nicht „coram Deo“ Die Überbetonung der Nähe zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit findet ihre Rechtfertigung. In der gefühllosen Ordnung des Absoluten und der Totalität werden Angelegenheiten der Menschen entschieden, ihr Elend und ihre Zweifel, ihre Kriege und ihre Opfer finden ihren Ausdruck“¹⁴.

Nur der wahre Gott erkennt das Individuum in seiner Einmaligkeit voll an. „Das Eschatologische als das ‘Jenseits’ der Geschichte, entzieht die Seienden dem Richterspruch der Geschichte und der Zukunft — es läßt die Seienden zu ihrer vollen Verantwortung auf. (...) Nicht auf das Jüngste Gericht kommt es an, sondern auf das Gericht all der Augenblicke in der Zeit, in der man über die Lebenden urteilt. (...) Die Idee eines Seins, das die Geschichte überschreitet, macht Seiende möglich, die dem Sein angehören und zugleich persönlich sind; (...) aber gerade darum sind sie Seiende, die reden können, statt ihre Zunge dem anonymen Wort der Geschichte zu leihen“¹⁵. Und dabei dachte Lévinas an die zahlreichen, anonymen und zum Schweigen verurteilten Opfer des Nationalsozialismus. Das Wort bricht jedoch herein wie ein Wunder. „Damit die Geschichte nicht das Recht auf das letzte Wort behält, (...) muß sich das Unsichtbare manifestieren“¹⁶. Eine ähnliche Auffassung vertrat Rosenzweig, indem er sagte: „und deshalb muß Gott den Menschen erlösen nicht durch die Geschichte, sondern wirklich (...) ‘als Gott in der Religion’ Für Hegel war die Geschichte göttlich, ‘Theodizee’; die Tat jedoch

¹³ Ebda. S. 44.

¹⁴ E. Lévinas, *Un Dieu homme*, [in:] *Qui est Jésus-Christ?*, Paris 1968, S. 187.

¹⁵ E. Lévinas, *Totalité et Infini...*, S. XI.

¹⁶ Ebda. S. 221.

(...) ohne weiteres ungöttlich”¹⁷. Auch Lévinas stand auf dem Standpunkt, daß sich das Unendliche nur in einer religiösen Dimension „manifestieren” kann. Somit beraubte er die Geschichte ihrer Göttlichkeit, und der ungöttlichen Tat verlieh er den Rang der Theodizee. Der „Bruch der Geschichte” ist mithin nicht nur ein Augenblick, in dem die Geschichte keinen göttlichen Sinn mehr hat, sondern auch ein Augenblick, in dem sich das Antlitz „Jenes von den Höhen” offenbart. In seinem Antlitz ruft Gott zur Verantwortung auf. Der Wille unterstellt sich dem Richterspruch Gottes, indem er seine Angst vor dem Tod in die Angst vor dem Mord umschmiedet. Und diese ist dann nicht nur Angst vor dem Mord, sondern vor allem vor der Verantwortungslosigkeit.

Der zur Verantwortlichkeit aufrufende Gott bleibt selbst unsichtbar. Doch der „Gipfel des Edelmut” in der Dunkelheit der Nacht stellt einen Übergang zur Metaphysik dar und vollzieht sich im Sterben/in dem Hinopfern des Lebens für das Unsichtbare. „Für das Unsichtbare sterben — das ist Metaphysik”¹⁸. Das Unsichtbare wird in dem Übergang von der Ontologie zur Metaphysik, von der ontologischen Freiheit zur Verantwortung für den Anderen gegenwärtig.

Lévinas brachte in *Totalité et Infini* folgende Kritik an der Geschichte vor: „Für die Philosophie der Transzendenz findet das wahre Leben woanders statt; Zugang zu diesem wahren Leben findet der Mensch durch die Flucht von Hier und Da in den bevorzugten Augenblicken der liturgischen, mystischen Erhebung oder durch den Tod. Nach Auffassung der Philosophie der Immanenz dagegen ergreift man wirklich das Sein, nachdem alles „Anderere” (als Kriegsursache), weil es dem Selben einverleibt ist, am Ende der Geschichte erlischt. Zwischen der Philosophie der Transzendenz und der Philosophie der Immanenz nehmen wir uns vor, innerhalb des Verlaufs der irdischen Existenz, der ökonomischen Existenz, wie wir sie nennen, eine Beziehung mit dem Anderen zu beschreiben, die nicht auf eine göttliche oder menschliche Tat hinausläuft, eine Beziehung, die nicht eine Totalisierung der Geschichte ist, sondern die Idee Unendlichen. Eine solche Beziehung ist die eigentliche Metaphysik. Demnach ist die Geschichte nicht der bevorzugte Ebene, auf der sich das Sein zeigt, nachdem es von dem Partikularismus der Standpunkte, deren Makel noch an der Reflexion haftet, befreit ist. Wenn die Geschichte vorgibt, mich und den Anderen einem unpersönlichen Geist zu integrieren, so ist die vorgebliche Integration Grausamkeit und Ungerechtigkeit, daß heißt, sie kennt den Anderen nicht. Eine Stellung des Ich gegenüber dem Anderen derart, daß der Andere im Verhältnis zu mir transzendent bleibt, kennt die Geschichte als beziehung zwischen Menschen nicht. Wenn

¹⁷ F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Bd. 1, Den Haag 1979, S. 55.

¹⁸ Vgl. E. Lévinas, *Totalité et Infini*..., S. 5.

ich schon nicht durch mich selbst außerhalb der Geschichte bin, so finde ich wenigstens im Anderen einen im Verhältnis zur Geschichte absoluten Punkt; diesen Punkt finde ich nicht aufgrund der Verschmelzung mit dem Anderen, sondern indem ich mit ihm spreche. Die Geschichte ist durchsetzt von den Brüchen der Geschichte, in denen ein Urteil über sie gefällt wird. Wenn der Mensch wahrhaft den anderen Menschen anspricht, so wird er aus der Geschichte herausgerissen"¹⁹.

„Der Bruch [in] der Geschichte“ ist Bezeichnung für einen Einschnitt. Wie soll es möglich sein, nach Auschwitz überhaupt noch von Gott zu sprechen? Der „Bruch der Geschichte“ zeigt das Unsichtbare, es ist Abwesenheit Gottes in der Geschichte. Durch die Abwesenheit Gottes, durch Seine Transzendenz, an der der menschliche Verstand nichts ändern kann, offenbart sich jedoch — nach Lévinas — eine andere Art Seiner Anwesenheit. Lévinas meint: „Wenn ich mich an die Christen wende, zitiere ich stets Mt 25: die Relation zu Gott wird dort als eine Relation zum anderen Menschen dargestellt. Und dies ist keine Metapher: in dem Anderen existiert Gott real. Der Andere (das Antlitz) ist nicht Vermittler des Wortes. Er ist die Weise, in der das Wort Gottes erklingt“²⁰. Dieses Wort Gottes erklingt als Appell dessen, der bereits vorbeigeschritten ist, der sich abgewandt hat. Wenn Gott abwesend ist, muß einer für den anderen die Verantwortung übernehmen. In der Philosophie Lévinas' wird die Gegenwart Gottes weder in der Perspektive der Geschichte noch in der Erkenntnis festgestellt, sondern in der Ethik. Sie ist eine Spur im Gesicht des Anderen und sie macht sich durch das Verlangen nach dem Guten bemerkbar.

Die Spur des Anderen

Die Relation zum Gesicht des Anderen stellt für Lévinas den grundlegendsten ethischen Bezug dar. Das Gesicht des Anderen drückt auf der einen Seite einen ethischen Appell aus, einen Aufruf zur Übernahme der Verantwortung, auf der anderen leistet es einen ethischen Widerstand. Dieses Gesicht ist Ursprung des Gebotes „du sollst nicht töten“ Sowohl der Appell als auch der ethische Widerstand führen uns an die Quelle des Transzendenz des Gesichts. Quelle und Gewähr dieser Transzendenz ist Gott. „Die Dimension der Gottheit breitet sich aus — vom Antlitz des Anderen ausgehend“²¹. Das Gesicht ist Spur Gottes. „Die Spur ist nicht ein Zeichen wie jedes andere. Aber sie hat auch die Funktion des Zeichens. Sie kann als Zeichen gelten (...). In dieser Weise als Zeichen betrachtet, hat die Spur im Verhältnis

¹⁹ Ebda. S. 23.

²⁰ E. Lévinas, *Philosophie, justice et amour*, „Espri“, 80—81:1983 S. 3.

²¹ E. Lévinas, *Totalité et Infini...*, S. 78.

zu den anderen Zeichen noch folgendes Außergewöhnliches: Ihr Bedeuten ist unabhängig von jeder Intention, ein Zeichen zu geben, und unabhängig von jedem Entwurf, dessen Intention dieses Bedeuten wäre (...) Ihr unsprüngliches Bedeuten zeichnet sich ab in dem Abdruck dessen, der seine Spur hat auslöschen wollen, etwas in der Absicht, das perfekte Verbrechen zu begehen. Wer Spuren macht, indem er seine Spuren auslöscht, hat mit den Spuren, die er hinterlassen hat, nichts sagen oder tun wollen. Er hat die Ordnung auf irreparable Weise gestört. Er ist absolut vorbeigegangen. 'Sein' auf die Weise des 'Eine-Spur-Hinterlassen' ist Vorbeigehen, Aufbrechen, Sich-Absolvieren''²². Dieses Vorbeigehen und Aufbrechen bedeutet die Transzendenz selbst gegenüber dem Sein. Lévinas bezeichnet diese Transzendenz mit der dritten Person Singular, und schreibt sie groß „Er“ Dieses Pronomen erscheint nicht auf der gleichen Ebene wie 'ich' und 'du' angesiedelt zu sein. 'Er' drückt nicht die Relation des unmittelbaren Gesprächs aus. 'Er' verweist nicht wie 'ich' und 'du' auf die gegenwärtige Anwesenheit, sondern deutet vielmehr die Abwesenheit an. Das Gesicht als Spur ist kein Abbild des vorbeigegangenen Gottes, denn ein solcher Gott, der vorbeigegangen ist, kann nicht ein Vorbild sein, nach dem ein Gesicht existieren dürfte. Es gibt zwischen Gott und dem Gesicht nicht eine solche Relation wie zwischen der Ur-Idee und ihrem Abbild (Augustinus). Lévinas meint vielmehr: „Ebenbild Gottes sein, bedeutet keinesfalls, seine Ikone sein, sondern seiner Spur zu folgen''²³. Der Spur folgen bedeutet, den in der Spur kodierten Appell zu verwirklichen. Die Transzendenz Gottes, der vorbeigegangen ist, und die sich in dem Pronomen 'Er' ausdrückt und besagt, daß Er in keinem Horizont der Welt mehr anwesend ist, weil er überhaupt nicht mehr da ist, versetzt den Anderen zwar in Einsamkeit, prägt ihm aber den Aufruf an die Freiheit des Mitmenschen ein, und dieser Aufruf, dieser Appell ist eine Spur, weil er bittet und verpflichtet zugleich, Unruhe schafft und die Selbstzufriedenheit stört. Der Spur folgen bedeutet somit nicht, den Erkenntnisweg von der Wirkung — der Spur — zu ihrer Ursache — zu Gott — zurückzulegen, sondern die „Annäherung an Andere vollziehen, die ebenfalls dieser Spur folgen''²⁴. Der Spur folgen heißt die Verantwortung für den Anderen übernehmen. Dieser Weg führt uns nicht zurück zu Gott, wie ein Abbild der Idee auf ihr Urbild zurückverweist, sondern auf den Nächsten zu. So verwandelt sich die ökonomische Sicht Gottes, die vorerst noch eine ontologische ist, in die metaphysische. Die erstere ist der Religiosität der Kinder eigen, die letztere der der Erwachsenen.

²² E. Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg—München 1983, S. 230-231.

²³ E. Lévinas, *La souffrance inutile...*, S. 115.

²⁴ Ebda.

Gott der Ontologie und Gott der Metaphysik

Der Begriff des „ökonomischen Gottes“ und der „ökonomischen Religion“ sind nach Lévinas der theologischen Auffassung von Religion als „Ökonomie der Erlösung“ verhaftet. In der Ökonomie der Erlösung ist Gott die heilbringende Antwort auf die Bedürfnisse des Menschen. Die Bedürfnisse des Menschen setzten die Idee vom ökonomischen Gott und der ökonomischen Religion voraus. Ökonomie als Begriff bezieht sich nicht nur auf Befriedigung der existentiellen Bedürfnisse des Menschen durch Besitz und Arbeit, sondern erstreckt sich auf alle seine Bedürfnisse — auch auf das Verlangen nach Gott. Für die Heilsökonomie ist Gott eine übernatürliche Macht. Die Macht im ökonomischen Kontext bettet den Eingriff Gottes in das Netz der Wechselbeziehungen ein, die vom Menschen, der auf seine eigene Existenz bedacht ist, ausgehen. Gott ist dann gegenüber der Welt nicht transzendent, sondern durch die „Gesamtheit der Ökonomie“ mit ihr vereint. Die Wirkung Gottes ist in das innerweltliche Geschehen eingebunden. Lévinas schreibt dazu: „Der ökonomische Gott ist der Gott der Wunder in einer Zeit, in der keine Wunder mehr erwartet werden, er ist die innere Kraft der Welt“²⁵. Diese Zeit, in der keine Wunder mehr erwartet werden, brach für Lévinas mit der Errichtung von Auschwitz an.

Die Religion aus einem Bedürfnis heraus, die ökonomische Religion also, ist als Verlängerung des „actus essendi“ anzusehen, welcher in seinem Sein zu überdauern versucht. „Zeitlich sein heißt, gleichzeitig für den Tod sein und noch Zeit haben, gegen den Tod zu sein“²⁶. Diese zeitliche Distanz stellt einen Versuch dar, das Sein als in den „actus essendi“ intergriert und in seiner Verlängerung, also in der Immanenz der Welt angesiedelt zu verstehen. Lévinas führt folgendes aus: „Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit. Von ihrem Beginn an ist die Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das anders bleibt, ergriffen, von einer unüberwindbaren Allergie. Aus diesem Grunde ist sie wesentlich Philosophie des Seins, ist Seinsverständnis ihr letztes Wort und die fundamentale Struktur des Menschen. Aus diesem Grunde auch wird sie Philosophie der Immanenz und der Autonomie oder Atheismus. Von Aristoteles bis Leibniz über die Scholastiker ist der Gott der Philosophen ein der Vernunft entsprechender Gott, ein verstandener Gott, der die Autonomie des Bewußtseins nicht zu trüben vermöchte; durch alle Abenteuer hindurch findet sich das Bewußtsein als es selbst wieder, es kehrt zu sein zurück“²⁷.

²⁵ E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme...*, S. 38.

²⁶ E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg—München 1987, S. 344.

²⁷ E. Lévinas, *Die Spur...*, S. 211.

Der ökonomische Gott erscheint als Antwort auf die Frage: „Was kann Gott für mich tun?“ Die metaphysische Auffassung Gottes läßt uns die ökonomische Sicht in eine andere Frage umkehren: „Was kann ich für Gott tun?“ Etwas für Gott tun heißt z.B. den Spuren folgen, die uns zu unserem Nächsten hin führen. Dieses Auf-den-Nächsten-zugehen wird zum einzigen Ort, an dem Gott — zwar dem Denken weiterhin unzugänglich, weil abwesend — einen Sinn bekommt. Lévinas bezeichnete dies als die Ehre des Zeugen. In einem Gespräch mit Ph. Nemo sagte Lévinas folgendes: „Ich erzähle Ihnen etwas über eine typische Eigenschaft der jüdischen Mystik. In einigen der ganz alten Gebete, die von damaligen Autoritäten zusammengestellt wurden, begann der Gläubige sein Gebet an Gott mit „du“, um dann den Satz mit „er“ abzuschließen, als ob sich während der „Du-Nähe“ ihre Transzendenz in das „Er“ vollzogen hätte. Ich nannte dies in meinen Schriften eine „Er-heit“ des Unendlichen. Das Unendliche zeigt sich nicht. Wie kann dann das „Er“ überhaupt einen Sinn bekommen? Ich würde sagen, daß ein Subjekt, das sagt „da bin ich“ Zeugnis von dem Unendlichen ablegt. Aus diesem Zeugnis, dessen Wahrheitsgehalt nicht eine Darlegung ist oder Perzeption, wird die Offenbarung des Unendlichen hergeleitet. Dank diesem Zeugnis preist sich selbst die Ehre des Unendlichen“²⁸.

So bekommt der Begriff 'Gott' für Lévinas einen Sinn. Gott dringt in die Idee ein. Auch wenn das Wort „Gott“ nun ausgesprochen werden kann, sichtbar wird er dadurch nicht. „Das Unendliche dringt in die Sprache ein, ohne dadurch sichtbar zu werden. Es gibt von ihm jedenfalls keine Ur-erscheinung, weil es nicht thematisiert werden kann. 'Der unsichtbare Gott' ist nicht ein Gott, der sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, sondern einer, der sich gedanklich nicht thematisieren läßt, und doch nicht gleichgültig bleibt“²⁹. Es gibt folglich eine wesentliche Spannung zwischen der absoluten Transzendenz Gottes und einer — meinetwegen auch — simplen Idee, die ihn ausdrückt. Lévinas ist sich dieser Spannung voll bewußt, daher macht er das 'Brechen' des Wortes zum Kennzeichen seiner Philosophie. Bei ihm ist nachzulesen: „Ich sprach einmal an einer Stelle von der philosophischen Rede, die als solche stets gezwungen ist, sich selbst zu leugnen. Ich erhob sogar dieses Leugnen zum eigentlichen Prinzip meiner Philosophie. Ich leugne nicht, daß die Philosophie eine Erkenntnis ist in dem Maße, als sie benennt, was sich der Benennung entzieht und thematisiert, was nicht thematisierbar ist“³⁰.

Die Philosophie Lévinas' gibt somit keine Antwort auf die Frage, wer Gott ist. Gott ist bei Lévinas absolut transzendent. „Das ethische Zeugnis ist

²⁸ E. Lévinas, *Ethique et infini...*, S. 58—59.

²⁹ Ebda. S. 58.

³⁰ Ebda. S. 59.

Offenbarung, die keine Erkenntnis ist”³¹. Lévinas fragt vielmehr nach den Voraussetzungen für die Möglichkeit, auch nach Auschwitz dem Begriff Gott einen Sinn zuzuerkennen. Ganz wesentlich ist dabei die Erinnerung an die Gegenwart Gottes im Gesicht des Anderen und die ethische Weise der „Erkenntnis” Gottes. Kann nun Gott als Korrelat des intentionalen Bewußtseins angesehen werden? Lévinas führt uns auch diese grundlegende Wahrheit vor Augen, daß sich die „Erkenntnis” Gottes durch die ethisch signifikante Tat des Sich-Hinopfern vollzieht und nicht auf dem Wege der Reflexion. Christus sagte: „Ich und der Vater sind eins”, „Ich bin der gute Hirt und kenne die Meinen. Und ich gebe mein Leben hin für die Schafe” Der einzige hervorgehobene Ort der „Erkenntnis” ist Liebe. „Für das Unsichtbare sterben — das ist die Metaphysik” Wer diese Tat der Liebe vollbringt, erreicht das höchste Wissen und die Erkenntnis Gottes.

Abwesenheit Gottes — die Religion des Fatums

Die Auffassung Lévinas’ davon, wie Gott erkannt wird, läßt jedoch auch Zweifel und Bedenken aufkommen. Die Ur-relation bei Lévinas ist die zum Nächsten. Und an diesem Punkt setzt seine ganze Philosophie an. Der Aufruf zur Verantwortlichkeit, die im Subjekt eingeprägt ist und die Spur des Anderen im Gesicht rühren aus einer „anarchischen Vergangenheit” her, die „vergänger ist als jegliche Vergangenheit” Diese Ur-Vergangenheit weist einen Zusammenhang mit der Idee der Schöpfung auf. In einer Vergangenheit, in der es mich noch gar nicht gab, die hier also nicht als Korrelat des intentionalen Bewußtseins gelten kann, wurde ich bereits von Gott mit dem Anderen durch den Band der Verantwortung verbunden. Lévinas unterstreicht wohl die Idee der Schöpfung, scheint aber dabei die Idee der Offenbarung, die noch für Rosenzweig eine so wichtige war, aus dem Auge zu verlieren. Auch für Rosenzweig ist Gott transzendent gegenüber dem Denken und der philosophischen Kategorie des Seins, und doch läßt uns dieser Gott seine Liebe erfahren. Die Relation der Offenbarung zeigt uns Gott nicht, und zwar in keinem Horizont der Erkenntnis, wohl aber läßt sie uns seine Liebe spüren. Bei Lévinas vermissen wir die Gott-Mensch-Relation. Lévinas spricht wohl vom Anderen, der eine Spur hinterließ, vom Unendlichen, von der transzendenten „Er-heit”, mit der gar keine Relation gemeint ist, und vom Guten, welches in einer „Vergangenheit, die vergänger ist als jegliche Vergangenheit”, die Wahl für die Übernahme der Verantwortung getroffen hat. Lévinas erblickt das Wesen Gottes gerade in seiner Abwesenheit, in der Unmöglichkeit seines Erscheinens. Gott ist in keinem der Horizonte

³¹ Ebda. S. 59.

der Welt „gegenwärtig“ Die einzige Spur seiner Anwesenheit sind das Gesicht des Anderen, das sich meinem Verantwortungsgefühl anvertraut und der Bund der Subjekte, eine anarchische Kabale, ein Zweibund mit dem Nächsten bzw. die Idee des Unendlichen. Diese „Kabale“ wurde vor undenklichen Zeiten geknüpft. Die Aufforderung zur Verantwortungsübernahme erhebt sich aus der Abwesenheit Gottes³².

„Vergangenheit, die vergangener ist als jegliche Vergangenheit“, scheint für Lévinas nicht nur die Urzeit des Schöpfungsaktes zu sein, sondern auch die Zeit, die wir hinter uns gebracht haben, und von der uns Auschwitz trennt. Lévinas betont es mit allem Nachdruck in einem seiner — meines Wissens nach — letzten Interviews, daß in Auschwitz eine Gestalt Gottes, und zwar die des ökonomischen Gottes, für unsere Kultur und Philosophie ein für alle Male gestorben ist³³. In diesem Kontext erhebt sich die Frage, die insbesondere im Vergleich zu den Überlegungen F.Rosenzweigs ihre Berechtigung hat, ob in Auschwitz für Lévinas nicht auch der Gott der Offenbarung, der als Gott der Liebe verstanden wird, gestorben ist? Ist es bei Lévinas nicht vielleicht so, daß dann auch das Gespräch Gottes mit Abraham und mit den Propheten und die Liebe Gottes zu Menschen, die nach Rosenzweig das Wesen der Offenbarung ausmacht, bereits auch eine „Vergangenheit geworden ist, die vergangener ist als jegliche Vergangenheit“? Ist die so, dann können wir, die wir nach Auschwitz leben, nicht mehr von der ursprünglichsten Relation ausgehen, als welche die Gott-Mensch-Relation anzusehen ist, und wir müssen uns von der Vorstellung vom Menschen trennen, der — durch die Liebe Gottes gestärkt — voll Hingabe dem Nächsten dient. Mag sein, daß für Rosenzweig diese Relation noch die ursprüngliche gewesen sein wird, weil er — die Vor-Auschwitz-Generation — noch zu jenen gehörte, der, wie die Propheten, das Privileg hatte, mit Gott zu sprechen.

Lévinas spricht zwar von der Offenbarung, aber Gott, der sich in der ethischen Tat der Verantwortungsübernahme offenbart, bleibt abwesend. Dieser Gott wird auch nicht als Gott der Liebe wahrgenommen. Während für Rosenzweig die Religion noch ein dreifacher Bund war, der Gott mit der Welt (durch die Schöpfung), Gott mit den Menschen (die Offenbarung) und den Menschen mit seinem Nächsten (die Erlösung) verband, so ließ Lévinas nur noch einen gelten — und zwar den mit dem Nächsten. Der Bund mit dem Nächsten ergibt sich jedoch nicht aus dem Bund mit Gott, sondern ganz im Gegenteil, aus seinem Mangel. Während im „Stern der Erlösung“ das Gesicht des Nächsten erst nach der mystischen Erfahrung des göttlichen Antlitzes erscheint, weist das Gesicht bei Lévinas lediglich eine Spur vom

³² Vgl. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, S. 117.

³³ Vgl. E. Lévinas, *Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch über Phänomenologie und Ethik*, „Spuren“ 20:1987 S. 32.

Gott auf, der schon vorbei- und weggegangen ist. In seinem wohl letzten Interview sagte Lévinas: „Auschwitz hat mich zu dieser Infragestellung veranlaßt. Dieses will ich ganz offen und unmißverständlich gestehen. Der Sinn der Erlösung muß nunmehr ganz anders gedacht werden (...). Die Gottesliebe ist (eine?) Liebe zur Thora. Das heißt, daß Anerkennung der Güte wichtiger ist als Gottesliebe bzw. die wirkliche Gottesliebe die Liebe zur Güte ist”³⁴.

Worauf beruht nun die Ambivalenz in der Auffassung Gottes bei Lévinas? Trotz zahlreicher Zweifel entschloß er sich nicht dazu, den Tod Gottes zu verkünden. „Was hat das Leid der Unschuldigen für eine Bedeutung? Zeugt es nicht von einer Welt ohne Gott, von einer Erde, auf der der Mensch selbst über das Gut und Böse entscheidet? Die einfachste und häufigste Reaktion darauf ist, sich für den Atheismus auszusprechen. Diese Reaktion ist auch bei all jeden angebracht, die sich bis dahin in etwas primitiver Art von Gott belohnt oder getadelt bzw. von ihren Sünden freigesprochen sahen, von einem Gott, der in seiner Güte die Menschen wie ewige Kinder behandelte. Was war das aber für ein unbeholfener Dämon bzw. absonderlicher Schwarzkünstler, den ihr euren Himmel bewohnen ließt, von dem ihr nun behauptet, er wäre leer? Warum sucht ihr dann unter diesem leeren Himmel überhaupt noch eine sinnvolle und gute Welt?”³⁵ Gott ist nicht gestorben. Die Leere im Himmel der Kinder offenbart den Gott der Erwachsenen. Der Nächste, der Andere ist mir nicht Gott geworden, wie bei Feuerbach. Aber in der Relation zum Nächsten, in meiner uneingeschränkten Verantwortung für alle Anderen bin ich sehr einsam.

Ist es aber nicht so, daß sich die Nächstenliebe ohne die Gnade der Gottesliebe in das griechische *Fatum* verwandelt? Kann das überhaupt ertragen werden? Kann mir Gott durch die Übernahme der Verantwortung nahe werden? Seine einstmalige Nähe ist nicht wiederherzustellen, von ihr blieb nur noch die Spur im Gesicht des Anderen übrig. Seine Nähe ist auch künftig nicht mehr herbeizuführen, denn mich trennt von Gott die Unendlichkeit. Gott ist Güte, indessen ich bin in meiner Güte recht mangelhaft, deshalb bin auch stets verspätet. Ich bin's, weil ich's nie schaffen kann. Lévinas zeigt diesen dauerhaften Verzug am Bild aus dem Hohelied der Liebe: „Ich öffne meinem Geliebten, doch mein Geliebter war weg. Ich geriet außer mir wegen seiner Flucht. Ich suchte ihn, doch ich fand ihn nicht; ich rief nach ihm, doch er gab mir nicht Antwort” [Hl 5,6] Wenn wir also überhaupt einmal von einer Nähe sprechen können, dann ganz zum Schluß nach schwerster Prüfung³⁶. Nur ein Gott, auf dessen Nähe ich verzichtet habe, kann er mir mein Gott werden. Warum eigentlich? „Erst jetzt weiß ich, daß du wahrhaft

³⁴ Ebda. S. 34.

³⁵ E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1963.

³⁶ Ebda.

mein Gott bist, denn du könntest nicht Gott jener sein, deren Taten der grausamste Beweis für die effektive Abwesenheit Gottes sind''³⁷ Gott kann unmöglich nahe sein in einer Welt, in der Auschwitz möglich geworden ist. Gott hat diese Welt verlassen. Die Auffassung Gottes bei Lévinas wäre also eine Abwandlung des ethischen Deismus.

Diese Überzeugung, daß Gott diese Welt verlassen und sich in die Ferne zurückgezogen hat, erinnert uns stark an die Abkehr der Götter bei Heidegger und wurde meines Erachtens durch die Verabsolutierung von zwei Fakten möglich: von Auschwitz und vom Nationalsozialismus — denn beide sollten die Wirkkraft gehabt haben, Gott aus der Welt zu verbannen. In der Weise, wie Czesław Miłosz von dem hegelschen Brandmal sprach, können wir von dem Brandmal Auschwitz sprechen. Die Philosophie Lévinas' hat das Mal Auschwitz aufgedrückt bekommen. Wenn bei Hegel Gott auf die Gedanken des Philosophen und auf den Prozeß der Geschichte reduziert wurde, so ist er bei Lévinas praktisch abwesend, auch wenn er spurenhafte im Gesicht des Anderen da ist. Die Konzeption Hegels brachte uns an einen endgültigen Endpunkt, indem sie Gott auf den sich selbst denkenden Gedanken zurückführte, Lévinas führte uns auch an eine Grenze: Gott ist nunmehr in keinem Horizont der Welt anwesend. Die Philosophie Gottes, dank Lévinas frei von dem hegelschen Brandmal, muß jetzt auch das Trauma Auschwitz überwinden.

³⁷ Ebda.