

## Artikel

Guido Vergauwen  
Die Verantwort-  
ung für den  
Anderen

*„Um das Andere erfahren und denken zu können, muß das Ich aus sich und seiner Einsamkeit heraustreten.“ Wenn heute der/die Andere deutlicher in den Blick kommt als bisher – bis hin zur „Option für den Anderen“ –, dann ist dafür besonders dem französischen Philosophen Lévinas zu danken. In seiner „Philosophie des Anderen“ entfaltet er Grundzüge christlichen Verständnisses vom Menschen. Als zentrales Bild für den Anderen verwendet Lévinas das Antlitz. Die Hinwendung zum Antlitz des Anderen führt zu einer eigentlichen Transzendenzerfahrung. Das Verhältnis zum Anderen ist aber nicht auf eine anspruchsvolle Zweierbeziehung einzuschränken. Indem der Andere des Anderen in den Blick kommt, werden auch Fragen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gestellt. – Im folgenden werden einige Grundaussagen dieser Philosophie zusammengefaßt. red*

„Den Anderen empfangen heißt, meine Freiheit in Frage stellen.“  
Emmanuel Lévinas

In einem der Gespräche mit Philippe Nemo, die im Februar/März 1981 von Radio France Culture ausgestrahlt wurden, sagt Emmanuel Lévinas: „Dia-Konie vor jedem Dia-log: Ich analysiere die zwischen-menschliche Beziehung so, als wäre in der Nähe zum *Anderen* – jenseits des Bildes, das ich mir von anderen Menschen mache – sein Antlitz, der Ausdruck des *Anderen* (und in diesem Sinn ist mehr oder weniger der ganze menschliche Körper Antlitz), das, was mir *befiehlt*, ihm zu dienen.“<sup>1</sup> Diese Sätze drücken in wenigen Worten den Kerngedanken des Werkes dieses französischen Philosophen aus, dessen wichtigste Texte heute auch auf Deutsch zugänglich sind und zunehmend Beachtung finden.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> E. Lévinas, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Graz-Wien 1986, 74.

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas wurde 1905 in Kaunas (Litauen) geboren und lebt seit 1923 in Frankreich. Studium in Strasbourg und in Freiburg i. Br. 1930 Dissertation über die Theorie der Intuition in Husserls Phänomenologie. Während des Krieges gerät er als Soldat der französischen Armee in deutsche Gefangenschaft. Nach dem Krieg leitet er die Ecole Normale Israélite Orientale in Paris. Intensives Studium des Talmud. 1961 erscheint sein erstes philosophisches Hauptwerk: „Totalité et Infini“ – Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, München 1987. Lévinas lehrt seit 1962 an den Universitäten von Poitiers, Paris-Nanterre und Paris-Sorbonne. Permanente Gastprofessur an der Universität Freiburg (Schweiz). Weitere wichtige Werke: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Hamburg 1992; Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, München 1985; Die Spur

In diesem kurzen Beitrag kann es nicht darum gehen, umfassend in Lévinas' faszinierende Denkwelt einzuführen. Sein umfangreiches philosophisches Werk ist wegen der Originalität der Gedankenführung und der eigenwillig-kreativen Sprache nur schwer zu vermitteln. Festzuhalten ist, daß Lévinas eigentlich ein kritisches Gespräch mit der abendländischen Philosophie führt und ihr vorwirft, sie sei in ihrer Konzentration auf das Ich als Ort der Seinserkenntnis geradezu „vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von einer unüberwindbaren Allergie.“<sup>3</sup>

Daher nennt er die Philosophie des Seins auch eine „Philosophie der Immanenz und der Autonomie oder Atheismus“<sup>4</sup>. Der Gott der Philosophen ist letztlich ein verstandener Gott, „der die Autonomie des Bewußtseins nicht zu trüben vermöchte“<sup>5</sup>. Das philosophische Abenteuer führt das Bewußtsein immer wieder zu sich selbst zurück, „wie Odysseus, der bei allen seinen Fahrten nur auf seine Geburtsinsel zugeht“<sup>6</sup>. Um aber das Andere erfahren und denken zu können, muß das Ich aus sich und seiner Einsamkeit heraustreten: „Dem Mythos von Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt, möchten wir die Geschichte Abrahams entgegensetzen, der für immer sein Vaterland verläßt, um nach einem noch unbekanntem Land aufzubrechen, und der seinem Knecht gebietet, selbst seinen Sohn nicht zu diesem Ausgangspunkt zurückzuführen.“<sup>7</sup> Eine Philosophie des Aufbruchs also, die die räumlichen und zeitlichen Grenzen des Ich für die selbstlose Beziehung zum Anderen öffnet.<sup>8</sup> Angestrebt wird ein ethisches Handeln, das die Zukunft erschließt, aber dennoch geduldig und großmütig darauf verzichtet, „den Erfolg seines Werkes zu erleben“<sup>9</sup>. Lévinas' Philosophie ist grundsätzlich *ethisch* ausgerichtet. Zentral ist für sie die Beziehung zum Anderen, in dessen Dienst das Ich hin-

des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, München 1983; Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989; Die Zeit und der Andere, Hamburg 1989.

<sup>3</sup> Die Spur des Anderen, 211.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> A. a. O. 215 f.

<sup>8</sup> Lévinas unterscheidet zwischen *l'autre* und *autrui*. In der deutschen Übersetzung heißt es jeweils gleichlautend „der Andere“. *Autrui* bezeichnet eher einen anderen Menschen, der mir gegenübersteht; *l'autre* bedeutet jeweils im ethischen Verhältnis zum anderen Menschen die Spur des Unendlichen jenseits des Seins, eine „dritte Person“, auf die wir im Denken keinen Zugriff haben. (Vgl. E. Lévinas, Ethik und Unendliches, 39.)

<sup>9</sup> A. a. O. 217. Lévinas nennt es auch „zu handeln, ohne das gelobte Land zu betreten“ (a. a. O. 216) oder sogar Liturgie, nicht im Sinne des Kultes, sondern als Ethik, als „absolut geduldige Tat“ (ebd.).

Von der  
Dialoghaftigkeit zur  
Verantwortlichkeit

einggerufen wird. Dies soll nun im folgenden weiter erklärt werden.

Es ist zunächst wichtig, Lévinas' Philosophie von der Philosophie des Dialogs zu unterscheiden. Zustimmend äußert sich Lévinas zwar zu Martin Bubers berühmtem Grundwort Ich-Du, das dieser von dem Ich-Es (als Ausdruck des gegenständlichen, besitzergreifenden Wissens) unterscheidet. Gemäß dem dialogischen Prinzip sind Ich und Du gleichwertige Partner in der gegenseitigen Anrede. Wo sie sich in ihrer radikalen Unterschiedenheit begegnen, geschieht „Mehr“ und „Besseres“. Lévinas nennt es „die gnädige Gabe oder die Gnade des Auf-mich-zu-Kommens des Anderen“.<sup>10</sup> Dialog ist also mehr als ein Sprechen miteinander: es ist der Ort, an dem sich Transzendenz ereignet. Die Idee des Guten kommt zum Durchbruch, weil der andere Mensch in seinem eigenen Wert Anerkennung findet. Der Weg zum Nächsten führt zu Gott. „In der Fortsetzung der Ich-Du-Beziehung . . . ereignet sich für Buber die Beziehung zu Gott.“<sup>11</sup> Lévinas geht allerdings über Buber hinaus. Er betont, daß die Ich-Du-Beziehung nicht einfach eine harmonische Mitgegenwart von Angesicht zu Angesicht ist. Die Begegnung beinhaltet eine Verpflichtung. Dort, wo Buber die Reziprozität betont, unterstreicht Lévinas die Ungleichheit, die *Dissymmetrie* in der Beziehung. Das Ich wird vom Du in den Dienst gerufen. Im bereits erwähnten Interview heißt es noch radikaler: „In diesem Sinn bin ich verantwortlich für den *Anderen*, ohne Gegenseitigkeit zu erwarten, und wenn es mich das Leben kosten würde . . . Gerade in dem Maße, in dem die Beziehung zwischen dem Anderen und mir nicht gegenseitig ist, bin ich dem Anderen gegenüber unterworfen (*je suis sujétion à autrui*).“<sup>12</sup>

In der Beziehung zum Anderen soll das Ich jeden Herrschaftsanspruch aufgeben. Es soll nicht länger versuchen, seine Freiheit durch Macht und Selbstbehauptung zu bemessen und den Anderen für die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu mißbrauchen. Der Andere ist dem Ich grundsätzlich Mitmensch, „weder mein Feind . . . noch

<sup>10</sup> E. Lévinas, Dialog, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 1, Freiburg 1989, 77.

<sup>11</sup> A. a. O. 80. Lévinas erinnert daran, daß hier ein typisch biblischer Gedanke zum Tragen kommt: die Gottesfurcht äußert sich grundsätzlich in der Ehrfurcht vor dem anderen Menschen, in der Sorge um den Nächsten, in der Achtung vor dem Du: dem Tauben, den man nicht verfluchen, und dem Blinden, dem man kein Hindernis in den Weg legen soll (Lev 19, 14); im Verbot, vom verarmten Bruder oder vom Fremdling Zins oder Aufschlag zu nehmen (Lev 25, 35 ff).

<sup>12</sup> Ethik und Unendliches, 75.

meine Ergänzung“.<sup>13</sup> Die Bewegung zum Anderen hin (Lévinas spricht von *Désir* im Gegensatz zum *Besoin*) läßt das Ich nicht gleichgültig; das Ich wird in Frage gestellt; der Andere stillt nicht meinen Hunger, sondern fordert meine Großmut (*générosité*) heraus.

Wer ist der Andere?

Wer ist dieser Andere? Die andere Person könnte man beschreiben aufgrund ihrer äußeren Erscheinung, ihrer kulturellen Herkunft, ihrer ökonomischen Verhältnisse. So würde sie in einer Totalität situiert, und mein Verstehen wäre dann der Versuch, den Anderen wie einen Text durch seinen Kontext zu deuten. Lévinas betont nun, daß der Andere uns eben nicht nur aus dem Kontext, in der Vermittlung seiner gesellschaftlichen Verflechtungen oder Funktionen und Abhängigkeiten, entgegenkommt. Der Andere ist mehr als die Verhältnisse, die ihn bestimmen. Die Begegnung ist unmittelbar und soll auch als solche wahrgenommen werden. Lévinas spricht von Heimsuchung (*visitation*), und er drückt dies durch die *Metapher des Antlitzes* (*visage*) aus. „Der Mensch als Anderer kommt von außen auf uns zu . . . als Antlitz.“<sup>14</sup> Nicht ich fange da zu reden und zu deuten an: „Das Antlitz spricht. Die Erscheinung des Antlitzes ist die erste Rede“<sup>15</sup>; „seine Bedeutung geht der Sinngebung voraus, ein sinnvolles Verhalten entsteht im schon gegebenen Licht des Antlitzes, das Antlitz verbreitet das Licht, in dem das Licht gesehen wird. Es bedarf keiner Erklärung des Antlitzes; denn mit ihm hebt alle Erklärung an.“<sup>16</sup> Schutzlos, nackt tritt es in meine Welt ein – als ein Fremdes, das mir wie aus dem Absoluten entgegentritt.

Die Metapher des Antlitzes

Aber was sagt das Antlitz, was wird in ihm offenbar? Lévinas' Antwort lautet: „Das Antlitz ist Not (*une misère*). Die Nacktheit des Antlitzes ist Not (*dénûment*), und in der Direktheit, die auf mich zielt, ist es schon inständiges Flehen (*supplication*). Aber dieses Flehen fordert.“<sup>17</sup> Der Sinn des Antlitzes besteht darin zu sagen: „Du sollst nicht töten“. Darin liegt ein Befehl, „als würde ein Herr zu mir sprechen“<sup>18</sup>. Im Grunde geht es um jene Umkehrung der Verhältnisse, welche erst menschliche Beziehungen möglich macht: daß ich der anderen Person den Vorrang lasse. „Gäbe es das nicht, so würden wir nicht einmal vor einer offenen Tür sagen: ‚Nach Ihnen, mein Herr!‘. Was ich versucht habe zu be-

<sup>13</sup> Die Spur des Anderen, 219.

<sup>14</sup> Totalität und Unendlichkeit, 421.

<sup>15</sup> Die Spur des Anderen, 221.

<sup>16</sup> Totalität und Unendlichkeit, 381.

<sup>17</sup> Die Spur des Anderen, 222.

<sup>18</sup> Ethik und Unendliches, 68.

schreiben, ist ein ursprüngliches „Nach Ihnen, mein Herr!“<sup>19</sup> So harmlos dieses Beispiel klingen mag, es illustriert treffend die Umkehr der Perspektive, welche Lévinas einer ichbezogenen Denk- und Verhaltensart als zwingend vorlegt. Das Bewußtsein soll aus seiner Ruhe herausgetrieben, in seiner „wilden und naturwüchsigen Freiheit“ (*cette sauvage et naïve liberté*)<sup>20</sup> in Frage gestellt und für das Empfangen des absolut Anderen geöffnet werden. Es soll letztlich im Zugang zum Antlitz ein ethischer Zugang zur Idee des Unendlichen erschlossen werden. Der Widerstand, den das Antlitz mir entgegengesetzt, öffnet die Dimension des Unendlichen.<sup>21</sup>

Subjektivität als „Für-einen-Anderen-Sein“

Durch das Erscheinen des Anderen wandelt sich die Struktur der Subjektivität von Grund auf. „Die Subjektivität ist nicht ein Für-sich; sie ist . . . ursprünglich ein Für-einen-Anderen.“<sup>22</sup> Das Ich ist nunmehr in die *Verantwortung* gerufen, zur *Solidarität* verpflichtet – „als ob das ganze Gebäude der Schöpfung auf meinen Schultern ruhte“<sup>23</sup>. Es ist die Bereitschaft, vielleicht sogar trotz meiner geringen Möglichkeiten, etwas Konkretes tun zu können, dennoch schlicht zu sagen: „Hier bin ich.“ Denn der Verantwortung darf ich mich nicht entziehen, denn sie ist unübertragbar, und ich bin in ihr nicht ersetzbar. Ich schulde die Verantwortung dem Anderen. Ich bin für ihn verantwortlich, radikal bis zur Stellvertretung. Lévinas geht so weit zu sagen, daß das Ich angesichts des Anderen das Geisel-Sein auf sich zu nehmen hat – ein Grund dafür, „daß es in der Welt Mitleid, Teilnahme, Verzeihung und Nähe zu geben vermag.“<sup>24</sup>

Die Bedeutung des Dritten

Die bisherigen Ausführungen könnten den Eindruck wecken, Lévinas reduziere das Verhältnis zum Anderen auf eine allerdings anspruchsvolle und mich ganz in Anspruch nehmende Zweierbeziehung. In neueren Veröffentlichungen betont er aber zunehmend die *Bedeutung des Dritten* für die Begegnung des Ich mit dem Anderen. Es geht m. a. W. nicht nur um den Anspruch auf Barmherzigkeit oder Nächstenliebe, durch den das Recht des Anderen dem meinen vorangeht, sondern ebenfalls um Fragen der Gerechtigkeit, die dann entstehen, wenn wir mehr als zwei sind. „Es gibt den Dritten, der ebenso sehr mein Nächster und der Nächste des Anderen ist, der mir

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Die Spur des Anderen, 224.

<sup>21</sup> Vgl. a. a. O. 199.

<sup>22</sup> Ethik und Unendliches, 73.

<sup>23</sup> Die Spur des Anderen, 224.

<sup>24</sup> A. a. O. 320.

Das Problem der  
Gewalt

Der Gewalt gegen  
einen Dritten Einhalt  
gebieten

begegnete. Hinter der Einzigartigkeit der beiden Individuen steht eine Gesellschaft, das Menschengeschlecht. In dem Moment, da der Dritte hinzutritt – nennen wir ihn C im Unterschied zu B –, kann ich nicht umhin, mir, auch wenn ich B und C uneingeschränkt liebe, die Frage vorzulegen: Was ist wohl ihre gegenseitige Beziehung? Vielleicht hat B C ausgeraubt? Vielleicht hat C B zu Tode beleidigt oder bedroht? In dem Moment, da wir drei sind, gilt es, abzuwägen, zu vergleichen, zu urteilen, nicht mehr uneingeschränkt zu lieben.<sup>25</sup> Die ursprüngliche Güte, die ich dem Anderen schuldig bin, und die Verantwortung, welche ich zu übernehmen habe, werden somit in die größere Ordnung der Gerechtigkeit eingebunden. An diesem Punkt stellt sich unweigerlich das *Problem der Gewalt* und des *Konfliktes von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*. Schon am Anfang seines frühen Hauptwerkes „Totalität und Unendlichkeit“ formuliert Lévinas: „Die Gewalt besteht nicht so sehr im Verletzen und Vernichten; sie besteht vielmehr darin, die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wiederfinden, sie zu Verrätern nicht nur an ihren Pflichten, sondern an ihrer eigenen Substanz zu machen, sie Taten verrichten zu lassen, die jede Möglichkeit einer Tat zerstören.“<sup>26</sup> Auf der Ebene der ursprünglichen Beziehung gibt es die Gewalt, die das Ich dem Anderen antun und die zu seiner Vernichtung führen kann. „Der Andere ist das einzige Wesen, das ich töten wollen kann.“<sup>27</sup> Es wäre die radikale Verneinung der Begegnung, die totale Verweigerung gegenüber dem Antlitz. Aber ist nicht nur schon meine bloße Selbstbehauptung ein Raub, der am Anderen verübt wird? So fragt Lévinas: „Ist mein ‚In-der-Welt-Sein‘ oder mein ‚Platz an der Sonne‘, mein Zuhause, nicht bereits widerrechtliche Inbesitznahme von Lebensraum gewesen, der Anderen gehört, die ich schon unterdrückt oder ausgehungert, in eine dritte Welt vertrieben habe: ein Zurückstoßen, ein Ausschließen, ein Heimatlos-Machen, ein Ausplündern, ein Töten? ‚Mein Platz an der Sonne‘ – hat Pascal gesagt – ‚Anfang und Urbild der widerrechtlichen Besitzergreifung der ganzen Erde‘.“<sup>28</sup>

Es gibt ebenfalls die Gewalt, die vom Anderen her auf

<sup>25</sup> E. Lévinas in einem Gespräch mit Barbara Spinelli (Frankfurter Rundschau, 2. Januar 1993).

<sup>26</sup> Totalität und Unendlichkeit, 20.

<sup>27</sup> Die Spur des Anderen, 116.

<sup>28</sup> Wenn Gott ins Denken einfällt, 250. Der Wortlaut des Originals: „Mien, tien. ‚Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil.‘ Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.“ (Blaise Pascal, Pensées, V, 295, Ausgabe Léon Brunschvicg, Paris 1953).

mich zukommt. Lévinas vertritt die Ansicht, daß das Ich auch hier dem Anderen unterworfen bleibt und verantwortlich ist, „selbst noch für das Böse, das er mir antut“<sup>29</sup>. Anders sieht es aber aus, wenn Böses einem Dritten, der ebenso mein Nächster ist, geschieht: dann habe ich die Pflicht, meine Verantwortung so wahrzunehmen, daß Gerechtigkeit geschieht und der Gewalt des Anderen Einhalt geboten wird. Dies geht allerdings nicht – so Lévinas –, ohne daß ich dabei ein schlechtes Gewissen bekomme, denn die Gewalt, die ich beim Herstellen der Gerechtigkeit anwende, verletzt gleichwohl die Aufforderung zur Güte, die mir im Antlitz des Anderen entgegenkommt. Dies hat konkrete Folgen für die Art und Weise, wie Recht gesprochen wird. Bezugnehmend auf einen talmudischen Kommentar sagt Lévinas: Rechtsprechung soll ohne Ansehen der Person geschehen. Aber nachdem das Urteil ergangen ist, soll der Richter dem Verurteilten ins Gesicht sehen und die Strafe durch die Barmherzigkeit erleichtern, die Strenge des Gesetzes abmildern, ohne sie aufzuheben. Außerdem soll man wissen, daß die Gerechtigkeit, die wir herstellen, nie vollkommen sein wird.<sup>30</sup>

Einsatz für  
Gerechtigkeit

Dennoch präsentiert sich mir das Antlitz – wie aus dem Jenseits kommend – und verlangt vorbehaltlos Gerechtigkeit. Es wäre nicht ganz korrekt, zu meinen, das Antlitz sei die Manifestation oder die Enthüllung eines Unendlichen, das sich hinter ihm verbirgt. Vielmehr deutet das Antlitz auf etwas Abwesendes hin, das vorbeigekommen ist und nun wieder der Vergangenheit angehört. Diese läßt sich nicht restlos vergegenwärtigen oder in Begriffe fassen. Das Unendliche – der unsichtbare Gott – ist in seiner absoluten Transzendenz nicht einfach ein Du, das ich ansprechen kann, sondern ein Er (il). Es ist jenseits des denkenden Zugriffs. Man kann vom Unendlichen nur durch den Dienst am Anderen Zeugnis able-

<sup>29</sup> Wenn Gott ins Denken einfällt, 104. Lévinas zitiert in diesem Zusammenhang gerne den Satz aus *F. M. Dostojewskis*, Die Brüder Karamasow (11. Buch, 4. Kap.), wo Mitja zu Aloscha sagt: „Denn alle sind wir für alle schuldig ... es muß doch einer für alle hingehen ... Ich nehme es auf mich.“

<sup>30</sup> Im Interview mit B. Spinelli erinnert Lévinas an einen Kommentar des babylonischen Talmuds (Rosh-Hashanah 17b) zu Dtn 10,17 („Er läßt kein Ansehen gelten und nimmt keine Bestechung an“) und Num 6,26 („Der Herr wende sein Angesicht dir zu ...“). In der Anwendung auf einen Rechtsfall handle nach Rabbi Aquiba der erste Text vom unbesiegelten Urteil, der Andere vom besiegelten Urteil. Ausgedrückt wird dabei zugleich die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit, die um der Buße willen das besiegelte Urteil heilt. Ähnlich heißt es in Nidda 70b: „Ein Schriftvers lautet: *der kein Ansehen achtet und keine Bestechung nimmt*, und ein anderer Schriftvers lautet: *der Herr wird sein Angesicht zu dir erheben!*? – Eines vor dem Urteilsbeschluß und eines nach dem Urteilsbeschluß.“

## Dienst am Anderen als Transzendenz- erfahrung

gen. In diesem Dienst – „Hier bin ich“ – geschieht seine Offenbarung. Der Zeuge hat angesichts des Anderen seine Verantwortlichkeit anerkannt und drückt so aus, was das Antlitz des Anderen für ihn bedeutet hat. Im Zeugnis verherrlicht sich die eigentliche Herrlichkeit des Unendlichen.<sup>31</sup>

Die Bereitschaft, dem Anderen zu dienen, dessen Antlitz mir in seiner Armut und Not entgegentritt, wird so zur eigentlichen *Transzendenz-erfahrung*. Denn ich erkenne, daß der Andere in der Spur (trace) des Unendlichen steht. Lévinas führt dieses Bild folgenderweise aus: „Die Spur ist nicht ein Zeichen wie jedes Andere. Aber sie hat auch die Funktion des Zeichens. Sie kann als Zeichen gelten. Der Detektiv untersucht als Zeichen alles das, was am Ort des Verbrechens auf die willkürliche oder unwillkürliche Tätigkeit des Verbrechers hinweist; der Jäger ist dem Wild auf der Spur, die die Tätigkeit und die Gangart des Tieres, das er treffen möchte, verrät.“<sup>32</sup> Spur hat für Lévinas aber eine andere Funktion als nur Erkennungszeichen und Hinweis auf Anderes zu sein. Sie ist nicht einfach etwas, das eine Sache enthüllt und sie somit in die Ordnung der Welt einfügt. „Die authentische Spur . . . stört die Ordnung der Welt.“<sup>33</sup> Sie ist – wie Lévinas auch sagt – Leere einer unwiederholbaren Abwesenheit und Verlassenheit.<sup>34</sup> Aber gerade so ist sie „eine Bindung . . . im Hinblick auf das Unendliche, das absolut Andere“<sup>35</sup>. Das Antlitz stört meine Ordnung, kommt mir mit seiner Überlegenheit in die Quere, durchkreuzt meine Zeit und setzt mich neu in Bewegung. Wohin? Auf den Weg zu den Anderen! „Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie im Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Anderen zugehen, die sich in der Spur halten.“<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Vgl. Ethik und Unendliches, 82.

<sup>32</sup> Die Spur des Anderen, 230.

<sup>33</sup> A. a. O. 231.

<sup>34</sup> Vgl. a. a. O. 244.

<sup>35</sup> A. a. O. 232.

<sup>36</sup> A. a. O., 235. Lévinas erinnert hier an Ex 33, 18 ff. Mose darf Gottes Angesicht nicht sehen. Aber Gott läßt seine Herrlichkeit vorüberziehen, er hält schützend seine Hand über Mose, bis er vorübergegangen ist. Nachher darf Mose der Spur Gottes nachschauen: „Du wirst meinen Rücken

Auf die „Spur“  
achtend an Gott  
festhalten

Die Nächstenliebe oder der Dienst am Anderen, die Anerkennung seiner unveräußerlichen Humanität und die Bereitschaft, ihn als Gast aufzunehmen, machen in diesem Sinn für Lévinas die wahre Gottesbegegnung aus. Gewiß, „Gott hat sich auf einem Berge oder in einem Dornbusch, den der Brand nicht aufzehrt, offenbart; oder er hat sich in Büchern bezeugen lassen. Und wenn es ein Gewitter wäre! Und wenn die Bücher von Träumern herrührten!“<sup>37</sup> Die Zeichen können also trügen. Warum dennoch auf die Spur achten und an diesem Gott beharrlich festhalten? Weil die Anderen in ihrer Not, ihrem Leiden, ihrem Ausgestoßen-sein – das Antlitz des Fremden, der Witwe und des Waisen – uns den Weg zeigen zum „wahren“ Gott, zu diesem Gott, „der im Exil ist, weil alliiert mit dem Verlierer, verfolgt und von daher ab-solut; der eben den Moment, in dem er sich anbietet und verkündet, in seiner Artikulation verwirrt, der unvorstellbar ist.“<sup>38</sup> Er sucht im Anderen um meine Anerkennung nach und wahrt doch sein Inkognito. Diesen Gott kann man nicht verstehen durch Teilhabe „an seinem sakralen Leben“<sup>39</sup>. Er ist unsichtbar, unvorstellbar, wird aber zugänglich in der Gerechtigkeit.<sup>40</sup> „Eine ‚Erkenntnis‘ Gottes, die getrennt wäre von der Beziehung mit den Menschen, kann es nicht geben. Der Andere ist der eigentliche Ort der metaphysischen Wahrheit und für meine Beziehung zu Gott unerlässlich. Er spielt keineswegs die Rolle des Vermittlers. Der Andere ist nicht die Inkarnation Gottes; vielmehr ist er durch sein Antlitz . . . die Manifestation der Höhe, in der sich Gott offenbart.“<sup>41</sup> Es ist nicht verwunderlich, daß solche Aussagen im befreiungstheologischen Kontext Gehör fanden und Grundlage für eine *Befreiungsethik* werden konnten. Der Andere als der ausgebeutete Arme, der ausgestoßene Fremde begegnet uns jenseits der Totalität unseres kulturellen und politisch-ökonomischen Systems. So betont Enrique Dussel unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Lévinas: „Der gegenüber dem System ‚andere‘ (‚die Witwe‘, ‚die Waise‘, ‚der Fremde‘ der Propheten unter der allgemeinen Bezeichnung ‚der Arme‘) ist jenseits des ontologischen Seins des Systems die metaphysische Wirk-

sehen“ (V. 23). Das Bild vom Vorübergehen Gottes finden wir u. a. auch in Ex 12,13 und in 1 Kön 19,11.

<sup>37</sup> Die Spur des Anderen, 245.

<sup>38</sup> A. a. O. 245 f.

<sup>39</sup> Totalität und Unendlichkeit, 107.

<sup>40</sup> Vgl. a. a. O. 108.

<sup>41</sup> Ebd. Ähnlich im Werk „Difficile liberté“ (1976) wo es heißt: „La justice rendue à l'autre, mon prochain, me donne de Dieu une proximité indépassable. Elle est aussi intime que la prière et la liturgie qui sans la justice ne sont rien.“ (34)

Grundlage für eine  
Befreiungsethik

lichkeit. Deswegen ist er ein ‚Draußen‘, etwas dem totalisierten System ganz Fremdes . . . er ist der Ort der Epiphanie Gottes: ‚der Arme‘. Die Identifikation Jesu mit dem Armen (Mt 25) ist keine Metapher; sie ist eine Logik. Gott, der absolute Andere, offenbart sich im Fleisch (im System) für den, der anders ist als das System: für den Armen.“<sup>42</sup>

Die Verantwortung für den Anderen: es ist für Lévinas das Sein-für-den-anderen-Menschen in geduldiger Hingabe als das eigentliche Zu-Gott (*à-Dieu*); es ist der Abschied vom Selbst, die Leere unseres Kinderhimmels und der Weg zu einer Religion der Erwachsenen.<sup>43</sup> Es ist die Entdeckung der *messianischen Dimension des Menschseins*, gemäß der jede Person in Übernahme der Verantwortung, die sie den Notleidenden schuldig ist, so handeln muß, wie wenn sie der Messias wäre.<sup>44</sup>

Hedwig Meyer-  
Wilmes

Im Umgang mit  
dem Anderen . . .  
dem Göttlichen  
auf der Spur

Ein feministisches  
Nachdenken über  
Jakobs Kampf mit  
dem Fremden  
(Gen 32, 23–32)

*Der Kampf Jakobs mit einem Fremden (Gott, Dämon o. ä.) ist eine Bilderbuchgeschichte über die Höhen und Tiefen menschlichen Lebens. Die Autorin interessiert besonders, wer dieser Fremde ist und wer dieser Jakob ist. Daß diese „Männergeschichte“ auch auf Frauen anwendbar ist, zeigen die Geschichten vom Ehealltag und vom Schwesternstreit. Dazwischen ein Plädoyer dafür, patriarchale und Frauentraktionen gleichzeitig wahrzunehmen, um die Kluft zu den jeweils Anderen – den Frauen bzw. den Männern – zu überbrücken. Meyer-Wilmes faßt zusammen: „Erst wenn wir das Fremde bei unseren Mitmenschen akzeptieren, das Andersfarbige, Andersgläubige, Anderssprachige, anders Lebende und anders Liebende, sind wir auch bereit und fähig, dem Göttlichen auf die Spur zu kommen.“* red

In Genesis 32, 23–32 finden wir eine für die Bibel typische Geschichte von Männern über Männer: hier wird der Streit Jakobs am Jabbok mit . . . ja, mit wem eigentlich? dargestellt. Die Kommentatoren und Übersetzer sprechen vom Kampf mit Gott, einem Dämon, einem

<sup>42</sup> E. Dussel, Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen, in: Concilium 20 (1984) 133–141, zit. 136.

<sup>43</sup> So der Titel eines Aufsatzes in der Sammlung „Difficile liberté“.

<sup>44</sup> „Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie. Le Moi en tant que Moi, prenant sur soi toute la souffrance du Monde, se désigne tout seul par ce rôle . . . Et, concrètement, cela signifie que chacun doit agir comme s'il était le Messie.“ (Difficile liberté, 120)