

Spirituelles Subjekt und unendliche Schuldigkeit

Religionsphilosophische Kritik an Levinas' Anthropologie

Anne KOCH (München)

„But, the ‚asymmetry‘ of the ethical relation need not to be carried as far as Levinas carries it. [...] It is, I think, because Levinas thinks of ethics as the *whole* of ‚the true life‘ that he does so. But to be *only* ethical, even if one be ethical to the point of martyrdom, is to live a *one-sided* life“ (Hilary Putnam, *Levinas and Judaism*, unveröffentl. Aufsatz)¹

E. Levinas (1906–1995) ist der Denker der radikalen Verantwortung eines Menschen für seinen Nächsten. Damit zieht Levinas bereits eine Folge aus dem menschlichen Grundzustand, den er als radikale Schuldigkeit bestimmt. Durch die unumgehbare Verantwortung wird eine Schuld gesühnt. Diese Schuld liegt allem voraus. Der Aufsatz deutet diese Schlussfigur als prägnanteste Denkfigur bei Levinas und kritisiert die anthropologische These der grundsätzlichen Schuldigkeit des Menschen. Der Aufsatz zeigt, welche subjektivitätstheoretischen Eigenheiten diese Auffassung verursachen. Levinas' Motive werden offengelegt, indem seine Anthropologie unter topologischer und genetischer Hinsicht rekonstruiert wird. Die topologische Rekonstruktion kommt zur ambivalenten Identität des spirituellen Subjekts und kritisiert seine fehlende Abgegrenztheit in der Erlösungskonzeption. Die genetische Rekonstruktion kommt zu dem Ergebnis, dass die radikale Schuldigkeit, die aus der Verbindung einer bestimmten Geschichtstheologie mit Prozessen der Individuation resultiert, abzulehnen ist.

Wichtige Argumente bestehen darin, bestimmten menschlichen Regungen andere Funktionen als die von Levinas ausgeführte Schuld und Versöhnungsaufgabe zuzuschreiben und mögliche psychologische Hintergründe für die Moralisierung in Levinas' Abriss einer menschlichen Selbstdeutung zu suggerieren. Eine von Levinas' Theorie verkannte Form von Subjektivität wird aufgedeckt, für die der Begriff des Geringsten eingeführt wird. Das Subjekt Geringster kann ebenfalls in einer religiösen Dimension gelesen werden und besitzt Lebensäußerungen, die ebenso schützenswert sind wie jene des nackten, ausgelieferten Antlitzes des anderen Men-

¹ Ich danke H. Putnam für die Erlaubnis, aus seinem Aufsatz zu zitieren.

schen. Verantwortung für den Geringsten ist ebenso zu fordern wie Verantwortung für den Nächsten. Damit ist die von Putnam angesprochene Asymmetrie der zwischenmenschlichen Beziehung weniger einseitig entfaltet.

Von der Kritik an der radikalen Schuldigkeit bei Levinas ist eine andere Art radikaler Schuldigkeit nicht berührt. Die kosmische Schuldigkeit, womit jenes diffuse und tiefe Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von seiner Umwelt gemeint sein soll, ist eigens zu bedenken. Es gibt recht unterschiedliche religionswissenschaftliche Annäherungen an die kosmische Schuld. Orientierung bietet die Typologie der Schuld nach den vier Konstituenten Tat, Täter, Opfer, Wertungssystem.² Im eliminatorischen, kausativen, konfessorischen und kompensatorischen Schuldverständnis sind unterschiedliche Konstellationen dieser Konstituenten dominant. Zum geistigen Hintergrund des eliminatorischen Schuldbegriffs gehört die Vorstellung der Übertragbarkeit der Schuld und, daraus resultierend, die Ausbreitung der Schuldsphäre und Kontaminierung eines ganzen Lebensbereiches. Reinigungsriten, Sündenbockrituale gehören zur typischen Tatfolge-Therapie für das Opfer. Der ausgeprägte Gemeinschaftsbezug tritt in Ritualisierungen der Aggression und Ohnmacht der Opfer hervor. Im kausativen Schuldverständnis versucht das Opfer Tatursachen zu benennen (durch Ordale, Urschuldmythen, etc.), die es bis ins tragende Wertesystem verfolgt. Die kompensatorische Schuldauffassung denkt vom Täter her, der als Schuldner durch Reinigung, Askese, Beichte kompensiert. Tilgungsformen werden deshalb breit ausgestaltet. Eine wichtige ist die Stellvertretung. Nach konfessorischem Schuldverständnis wird weniger das Wertesystem wie im kompensatorischen Paradigma korrumpiert als vielmehr der Täter, so dass seine Tat durch konfessorische Akte auszugleichen ist. Selbstprüfung und Verantwortung für das eigene Werden sind stärker Vergehensmaßstab als die gemeinschaftlichen Werte. Der nun verfolgte Ausschluss der radikalen Schuldigkeit arbeitet zugleich einem veränderten Schuldbegriff vor.

1. Das unversöhnliche Ich als Ausnahme unter Levinas' Subjekten

In Levinas' Werk sind mir nur zwei Stellen bekannt, an denen das Subjekt sich der radikalen Verantwortung entzieht. Sie sind daher für das Schuldthema von größtem Interesse. An der ersten heißt es, dass ein anderer „so sehr ein *anderer* ist, dass ich in mir die kainsche Weigerung verspüre, sein Hüter zu sein“.³ Der Rückzug aus der Verantwortung, dem Hütern,⁴ führt die Andersheit des Anderen an. Für die kainsche Weigerung scheint das fehlende Verstehen des Anderen und die dadurch schwierige emotionale Anteilnahme der Grund zu sein, der die Übernahme der Verantwortung erschwert. Während die kainsche Weigerung eine Erschwernis ausdrückt, argumen-

² D. Sitzler-Osing, Art. Schuld I, TRE, 30, 572–577.

³ Vom Sinn des Seins, in: Außer sich, 62.

⁴ Vgl. Hirte, Hüter (hebr. Ptz. *r'h*) als sehr alte Vorstellung und Titel für JHWH (z. B. Gen 48,15; 49,24, Hos 4,16, Ps 23; 80 etc.). Da im Menschen eine Spur der Anwesenheit JHWHs in der Welt erscheint, ist die Weigerung zu hüten wie eine Weigerung, den Hüter in der eigenen Persönlichkeit Platz nehmen zu lassen.

tiert die zweite Stelle für eine Ausnahme von der Verantwortung. Die Einführung der erlaubten Unversöhnlichkeit in *Quatre lectures talmudiques* ist daher grundlegender als das Kain-Gefühl. Die Unversöhnlichkeit taucht in Levinas' Kommentierung zu folgender Gemara-Stelle auf: Ein Schüler, der mittlerweile selbst Rabbi ist, kränkt seinen Lehrer. Er bittet ihn daraufhin 13 Jahre lang am Vorabend des Jom Kippur um Verzeihung, die sein Lehrer ihm verweigert. In einem Traum sieht der Lehrer voraus, dass der Schüler weggehen und eine große Rabbinerschule gründen wird. Es ist somit ein Akt der Verantwortung des Meisters, den Schüler durch die Unversöhnlichkeit zur Trennung und in die Selbständigkeit zu bringen. Soweit die Gemara. Nach Levinas dient der Traum nicht der Entschuldigung des Meisters, sondern der Belastung des Schülers Rav. Ihm seien seine Aggressionen und Selbstbehauptungswünsche, verwirklicht in der späteren Schulbildung, gegen seinen Lehrer unbewusst.⁵ Das weiß der Lehrer und verzeiht daher nicht. Damit sind wir auf die Ausnahme gestoßen: Das verletzte Levinas'sche Ich muss dem Anderen nicht verzeihen, wenn der andere Mensch sich seines Handelns unbewusst ist! Levinas fordert an dieser Stelle von einem Menschen keine Versöhnung trotz der fehlenden Aufrichtigkeit des Anderen, der verletzt hat. Der Verzicht an Überbietung sticht aus der gewöhnlichen Rhetorik Levinas' hervor. Und doch ist die Unversöhnlichkeit des Ich noch immer von dem Nächsten konditioniert: Das mit Unversöhnlichkeit bezeichnete Gefühl des Ich ist nur rechtens, wenn der Andere sich seiner Aggressions-Gefühle nicht bewusst ist. Eine positive Würdigung der Unversöhnlichkeit als Selbstbehauptung erscheint nicht. Es ist der weiter gehende Schritt, die wichtige Funktion konfligierender und sogenannter negativer Gefühle im Prozess der Ichbildung anzuerkennen, der fehlt. Damit ist ein Geringster in den Blick genommen, der zu schützen ist.

2. Der Schuldbegriff in der Zwei-Schichten-Anthropologie Levinas'

In der Verkennung von Aggression und Selbstbehauptungswünschen als Grund der Unversöhnlichkeit liegt ein Keim von Gewalt. Im Folgenden zeige ich, welche Annahmen Levinas'scher Subjektivitätstheorie zu dieser Verkennung führen.

In topologischer Perspektive werden eine freiheitliche und eine ethische Subjektschicht unterschieden. Letztere wird religionsphilosophisch als heiliges Subjekt charakterisiert. In genetischer Perspektive entwirft Levinas über sein Werk hinweg das Panorama eines Sündenfalls und einer sühnenden Rückkehr des Subjekts in den ursprünglichen Zustand. In diesem ist die Aufhebung von Schuld durch die Integration von Andersheit interessanterweise noch überboten auf eine freischwebende Nicht-Dualität hin. Schuldlosigkeit wird zu einem besonderen Bewusstseinszustand. Vielleicht muss dieser als Eingetauchtsein in ein postsubjektives Kontinuum gedeutet werden. Diese Zielgröße wird dadurch bedeutsam, dass sie Kandidat eines Gottesbegriffs ist. Beide Hinsichten auf Levinas' Anthropologie beschreiben den bedenkenswerten Zustand jenseits der Subjekt-Objekt-Differenzierung.

⁵ QLT, 55.

In Gegnerschaft zur Autonomie neuzeitlicher Subjektivität legt Levinas eine Schicht der Subjektivität frei, die tiefer in die werthafte Wirklichkeit eingebettet ist, als es der handelnde Mensch in der Domäne der Freiheit ist.⁶ Das hängt damit zusammen, dass die Freiheitsdomäne mit einem mündigen, mit sich identischen und seiner selbst bewussten Ich ausgestattet ist. Schuld ist jedoch an ein davon begrifflich unterschiedenes Ich geknüpft. Es ist nicht so verspätet (*retardé*, AE, 194) wie das freiheitliche Ich, das wegen seiner Nachordnung nichts von vorgängigen Verstrickungen weiß, in denen es steht, ohne sie getan zu haben.⁷ Levinas kritisiert, dass das freiheitliche Ich in der Illusion lebt, es sei bei der Schöpfung dabei gewesen, und dabei nicht einmal sich selbst vollständig kennt. Erst wenn es sich in stärkster Weise verantwortlich für einen anderen Menschen erfährt, hat es die vorgängige Dimension seiner selbst betreten, die eine ethische und spirituelle ist.⁸ Wegen dieser Heuristik hat der Verantwortungsbegriff in Levinas' Denken seine große Bedeutung. Das Argument dafür ist einzig die Erfahrung von Verantwortung. In dieser Vorgängigkeit findet das freiheitliche Ich sich als ein Subjekt vor, das sich bereits mit dem Guten schlechthin eingelassen hat.⁹ Der Grund dafür liegt darin, dass es passiv ist und daher alles, was es ist, empfangen haben muss.¹⁰ Die fundierende und temporale Metaphorik der Vorfindlichkeit und Vorgängigkeit und des Passiver-als-alle-Passivität-Seins verdeutlichen, dass es sich bei der ethischen Dimension richtiger um eine Bedingtheit der Subjektivität handelt als um ihren Zustand (wie Levinas es schildert). Mit dieser postulierten Eigenschaft der Subjektivität wird eine Schuldmöglichkeit eingeführt, die grundlegender ist als die moralische Schuld.¹¹ Denn moralische Schuld ist mit der Sphäre freiheitlichen Handelns verknüpft, die Schuldigkeit der ethisch-spirituellen Subjektivität liegt jedoch zuvor. Gegenstand der Kritik ist die Schuldigkeit als subjektivitätstheoretische Annahme. Die Geschuldetheit, die aus der religiösen Überzeugung von der Geschöpflichkeit resultiert, ist – diese Prämisse einmal angenommen – weniger schwierig nachzuzollziehen.

⁶ „*Meilleur que les mérites et les fautes et les sanctions proportionées à la liberté des choix*“, in: *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* [AE], 157, dt. *Jenseits des Seins* [JS], übers. v. T. Wiemer (Freiburg 1992).

⁷ Anknüpfend an Ex 24,7: „werden wir [= Israel] tun und hören“ sieht Levinas in jenem Tun, das dem Hören vorausgeht, genau jenes „Abdanken der Freiheit, oder ein[en] Gehorsam, in dem schon die Güte aufscheint, das *Für-den-Anderen*“ (Von der Ethik zur Exegese, 14). Güte und Schuld sind Synonyme auf der *coincidentia-oppositorum*-Ebene der spirituellen Subjektivität (s. u.)!

⁸ „[U]ne élection reconnaissable dans la responsabilité d'otage“ (AE, 157; JS, 272).

⁹ Abgrenzung gegen Kants Vorstellung einer ethischen Autonomie, die sich selbst verpflichtet. Nicht ich verpflichte mich, sondern bin vom Guten selbst eingestellt. Zum Vergleich mit Kants Ethik vgl. J.-L. Chrétien, *La dette et l'élection*, in: C. Chaliel / M. Abensour (ed.), *E. Levinas* (Paris 1991) 257–277. Die monetäre Schuld (*dette*) lehnt Levinas als Metapher ab: „*il n'y a pas de dette à l'égard d'autrui – car le dû est impayable: on n'est jamais quitte*“ (La Mort et le Temps [MT] [Paris 1992] 14). Hier unterscheidet sich Levinas von üblichen Ausformulierungen des kompensatorischen Schuldbegriffs, die Sühne als Tilgung in Bildern des Kontostandes und der Buchführung (z. B. chinesische Volksfrömmigkeit) ausgestalten. Das liegt daran, dass Levinas die Kompensation der Schuld mit seiner Prämisse der metaphysischen Schuld kombiniert. Diese liegt jenseits eines graduellen Maßes.

¹⁰ „[L]e sujet se trouve commis avec le Bien dans la passivité même du supporter“ (AE, 157; JS, 272).

¹¹ Moralische Schuld wäre die „*culpabilité*“: „*le pour l'autre du sujet ne saurait s'interpréter [...] comme complexe de culpabilité (qui suppose une liberté initiale)*“ (AE, 160; JS, 277).

Was hier wegen des Zugangs über den Verantwortungsbegriff „ethisches Subjekt“ und „unendlich schuldiges Ich“ genannt wird, kann auch spirituelles oder heiliges Subjekt heißen. Denn sein Eigenleben ist von Gottes Erscheinen im Diesseits nicht zu unterscheiden. Sobald mit dem Anderen im Selben das Unendliche im Endlichen gemeint ist, ist die spirituelle Subjektivität gegründet. Die Anthropologie Levinas' wird nicht einsichtig ohne die religionsphilosophischen Prämissen. Levinas verwendet ausdrücklich eine „Bekleidungs hermeneutik“. Im *Tenach* heißt es häufig, JHWH sei mit Hoheit bekleidet. In den Talmudlektüren erkundet Levinas die menschliche Bekleidung JHWHs. Aussagen über JHWH selbst sind nicht möglich, wohl aber über eines seiner Kleider: das heilige Subjekt.¹² Insofern dieses Kleid JHWH passen soll, sagt es etwas über eine seiner möglichen äußeren Passformen aus. Diese Hermeneutik ist für den Status der These von der unendlichen Schuldigkeit des Ich insofern entscheidend, als Levinas seine exzessive Beschreibung der heiligen Subjektschicht mit ihr rechtfertigt und die unendliche Schuldigkeit ein solcher Exzess ist: In der radikalen Verantwortung sei „die Spur des Exzessiven bewahrt“.¹³

Zum Exzess gehört auch die Rede von der psychischen Krankheit des spirituellen Subjekts. Es ist „krank vor Liebe“ (Hld, 5,8). Für Sandherr ist die Schoa Levinas Hintergrund, also jene „unerinnerbare Erinnerung daran, dass Menschen Menschen hilflos ausgeliefert waren, dass die einen sich nicht verantwortlich wussten für die Anderen“. Daher sei die spirituelle Subjektivität „als Erkranken des Ich, [als] ein Erkranken am Anderen zu denken“.¹⁴ Die Verantwortlichkeit für den anderen Menschen ist Levinas' wichtigste Absicht. Er meint, sie mit der Einpflanzung des anderen Menschen in den Begriff der Selbstheit am nachhaltigsten zu sichern: „*L'Ame est l'autre en moi. Le psychisme, l'un-pour-l'autre, peut être possession et psychose; l'ame est déjà grain de folie*“.¹⁵ Der Folge einer Spaltung des Subjekts in „anderes“ und „mich“ wird sich Levinas in den Begriffen Psychose bzw. Besessenheit gewahr und nimmt sie in Kauf. In der psychischen Krankheit spiegelt sich die größte Asymmetrie zum Anderen. Wenn die innere Ordnung noch nicht gesichert ist in ihrer Identität, dann ist die Asymmetrie größer. Das Andere erscheint als Gegenbild der Eigenheit, oft in der Metaphorik von krank, schmutzig, vermischt. Ein Umschlag findet statt, je kontrastschärfer der Gegensatz wird. Das Abgelehnte wird reizvoller als das Eigene.¹⁶ Eine Heilung durch die Analyse des Unbewussten bringt keine Erlösung. Das Unbewusste als bloße Verneinung des Bewussten bleibe negativ abhängig vom Bewussten, d. h. von der Suche nach sich selbst (*quête de soi*). Da das Unbewusste ein am Bewussten gespiegeltes Vermögen ist, regieren in ihm die glei-

¹² Vier Talmudlektüren [VTL], 29.

¹³ AE, 193; JS, 332.

¹⁴ S. Sandherr, Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken von E. Levinas (Stuttgart 1998) 88 f.

¹⁵ „Die Seele ist der Andere in mir. Der Psychismus, der Eine-für-den-Anderen, kann Besessenheit und Psychose sein; die Seele ist bereits Keim des Wahnsinns“ (AE, 86; JS, 157).

¹⁶ O. Schäffter, Modi des Fremderlebens, in: ders. (Hg.), Das Fremde (Opladen 1991) 19.

chen Regeln. Was im Bewussten eine Unverantwortlichkeit ist, das werde im Unbewussten seelische Krankheit genannt.¹⁷

Eine weitere Gestalt, die intrinsische Schuldigkeit der heiligen Subjektivität zu formulieren, ist das „Ich im Akkusativ“ (*à l'accusatif*), das Ich in der Anklage und Selbstanklage.¹⁸ Den Akkusativ „mich“ aus Jesajas Berufungsszene: „hier bin ich, sende mich“ (Jes 6,8)¹⁹ aufnehmend, wird das spirituelle Mich auch als prophetisches, von Gott inspiriertes und animiertes Ich beschrieben. Die gedankliche Figur, dass mit dem Exzess Tribut an die göttliche Passform gezollt werden soll, ist nachzuvollziehen. Nichts jedoch legt nahe, dass der Exzess die qualitative Charakterisierung der Schuldigkeit und seelischen Krankheit annehmen darf. Die Verantwortung für den Anderen zeigt in dieser Konzeption ihre Kehrseite: sie ist am Ursprung Selbstverdrängung und Autoaggression.

Identität – Alterität – Proximität: Etappen des Integrierens

Oft wird übersehen, dass Levinas nicht nur das Identitätsparadigma, sondern auch noch das Alteritätsparadigma zur Besprechung von Menschlichkeit und Selbstheit beiseite legt und mit der Nähe (*proximité*) einen Begriff der qualitativen nicht-dualistischen Verhältnisbestimmung von zwei Größen einführt. Levinas ist nicht der Denker der Alterität, sondern der Proximität. Im Paradigma der Nähe ist Subjektivität nicht die zweipolige, wenn auch asymmetrische Beziehung der Alterität, sondern nur noch das eine Ereignis des Begegnens. Beide Pole ihrer selbst sind ihr entzogen. Levinas beschreibt diese Entzogenheit auf immer neue Weise: mit der erwähnten Passivität, damit, nicht intentional zu sein und folglich desengagiert, nicht Erinnerbares in sich zu tragen und nicht gänzlich präsent und zeitgleich mit sich zu sein etc.²⁰

In der ersten der *Vier Talmudlektüren* wurde der „Andere in mir“ als die innere Sozialität bestimmt, als jene innerliche Eingebundenheit des spirituellen Subjekts in die menschliche Glaubensgemeinschaft, die zum Tragen kommt, wenn das Gewissen und jedes mit bewusster freiheitlicher Selbstheit verbundene Vermögen untermiiniert ist.²¹ In dieser Aussetzung treten die Konditionen des Paradigmas der

¹⁷ „*Jeu de la conscience comportant des règles, certes, mais où l'irresponsabilité du jeu se declare maladie [...] ainsi source de fantasmes*“ (AE, 163, Anm. 1).

¹⁸ „*L'auto-accusation*“ (AE, 160).

¹⁹ „Hier bin ich“ vereinzelt im Hebräischen nicht das Personalpronomen zu einem eigenständigen Lexem, sondern hängt es enklitisch an „hier“, so dass die prophetische Subjektivität sich zuerst als „mich“ im Akkusativ ins Spiel bringt, „gebeugt vor jeder Beugung“ (JS, 310). „Es findet sich in einem Akkusativ, der nie im Nominativ gewesen ist – obgleich ohne Schuld unter der Anklage des Andern“ (Dieu et la philosophie [Dφ], in: De dieu qui vient à l'idée [Paris 1982], 106). Gemeint ist hier die ethische Schuld des freiheitlichen Ich.

²⁰ Darin entwickelt Levinas Gegenbegriffe zu Engagement und Aktivität der Freiheitsphilosophie Sartres, zur Anamnesis-Lehre Platons und dem repräsentationalen Bewusstsein (AE, 157; JS, 273), zur Bewusstseinsintentionalität und Urräsenz des Ich bei Husserl, zum *elan* und der *durée* Bergsons, um nur einige zu nennen.

²¹ Vgl. zum Konzept der inneren Sozialität, das dem Gewissen noch unterliegt, A. Koch, Sühne oder Unversöhnlichkeit? Religionsphilosophische Überlegungen zu einer Talmudlektüre von E. Levinas, Münchener Theologische Zeitung 53 (2002) 353–367.

Nähe an der spirituellen Subjektivität hervor. Nun kann die innere Sozialität als eine Figur der Proximität zugeordnet werden. Eine ihrer Bedingungen ist die Flüchtigkeit: Von der spirituellen Subjektivität sagt Levinas: Es ist, „als vollziehe sich in ihr der Vorübergang des Unendlichen“.²² Subjektivitätstheoretisch drückt sich darin eine Integration aus. Das Subjekt tritt in den Zeitfluss ein ohne ein Strukturieren und Halten ausgeschnittener Momente. Es ist in die Zeit integriert und in der Zeit leuchtet das oder der Unendliche auf. Für die Deutung des grammatischen Artikels von „*l'infinie*“ ist die biblische Anspielung auf Ex 12,11.13.21.23.27 (das verschonende „Überspringen“, hebr. *pessach*) und 1 Kön 19,11 (vorüberziehen, hebr. *'br*) aufschlussreich, wo das Subjekt jeweils JHWH ist: der Unendliche. Diese Imitation des vorübergehenden Gottes lässt sich weder im Identitäts- noch im Alteritätsparadigma ausbuchstabieren. So wie das phänomenologische Bewusstsein bei Husserl die Subjekt-Objekt-Spaltung zur Erklärung von Objektivität überwindet, so überbietet das Modell der Proximität die nur bewusstseinsinterne Überwindung Husserls.

Das hat für die spirituelle Bewusstseinschicht qualitative Merkmale zur Folge: 1. Der Bezug auf ein göttliches Wesen. 2. Eine ethische bzw. sinnhafte Ausrichtung.²³ 3. Eine bestimmte Art von Zeitlichkeit, die manchmal mehr das *nunc stans* einer Bedingtheit meint, manchmal mehr das Eintauchen in den Zeitfluss: „*Naissance du sujet dans le sans-commencement de l'anarchie et dans le sans-fin de l'obligation*“.²⁴ Diese Konditionen der spirituellen Subjektivität sind die „Geburt“ dieses Subjekts. Sie definieren einen inneren Raum, der verglichen mit dem freiheitlichen Ich „latent“ (ebd.) ist. Latenz bedeutet hier meiner Ansicht nach, dass es kein bewusster Inhalt auf der freiheitlichen oder phänomenalen Ebene wird. Schuld ist eine Form der Selbstentfremdetheit, die in der Tiefe der spirituellen Subjektebene eingepflanzt werden soll. Dieses Schuldgefühl vor dem Hintergrund des freiheitlichen Ich wehrt dessen Autonomiestreben ab. Es wird in der Psychologie als Versagen der Selbst-Objekt-Differenzierung gedeutet und von Hirsch den Trennungsschuldgefühlen zugerechnet.²⁵ In früheren psychologischen Deutungen wurde die Trennung insbesondere als Schädigung der Mutter verstanden, aufgrund der Überzeugung, dass die Loslösung vom Liebesobjekt zerstörerisch ist und daher als schuldhaft erlebt wurde.

Diese Ausgestaltung der spirituellen Subjektivität als latent, krank, angeklagt, schuldig und Näheambivalent ist ein problematischer Zug der Levinas'schen Theorie. Während bis hierhin Levinas' Anthropologie als Zwei-Schichten-Modell von freiheitlicher und ethisch-spirituelle Subjektivität vorgestellt wurde, tritt nun die Dynamik hinzu, die daher rührt, dass die ethische Konditioniertheit der spirituellen

²² „*comme si en elle l'infinie se passait*“ (AE, 178; JS, 306 f.).

²³ „Die Intentionalität, die das Sein (*l'exister*) selbst belebt“ (Ethik und Unendliches, 29).

²⁴ „*Fin*“ in der doppelten Bedeutung von Ende und Ziel/Zweck und „*anarchie*“ als „ohne Anfang“ und Chaos. „Geburt des Subjekts im Nicht-Beginn der Anarchie und im Nicht-Ende der Verpflichtung“ (AE, 178; JS, 307).

²⁵ Hirsch, M., Schuld und Schuldgefühl. Zur Psychoanalyse von Trauma und Introjekt (Göttingen / Zürich 1998) 223 f.

Bewusstseins-schicht zur Verpflichtung des freiheitlichen Bewusstseins wird. Dies ist der Evolutionsgedanke seiner Anthropologie.

3. Der Schuldbegriff in der genetischen Anthropologie Levinas'

Wichtigen Aufschluss über den Schuldbegriff geben zwei aufeinander folgende Reduktionen des Subjekts. Levinas führt sie in phänomenologischer Manier zur Freilegung erweiterter Bewusstheit durch.²⁶ Dank der Reduktionen kann Schuld als Schuldgeschehen untersucht werden. Schuld hat einen Anfang und ein Ende: Sündenfall und Erlösung. Dazwischen liegt die Sühne.

Plot I: Die erste phänomenologische Reduktion – Verletzung durch den Zeitverfall

Die Ereignisabfolge beginnt mit einem Verlustgeschäft. Das Erwachen von Ichheit ist ein Abfall aus der ursprünglichen Nähe. Die Subjektivität fällt aus dem Paradigma der Nähe und ergreift sich in ihrer Identität, um dann nach und nach Alteritäten zu entdecken.²⁷ Diese Alteritäten lehren es den Rückgang in sich selbst zur ursprünglichen Nähe.²⁸ Wir haben also Nähe (A), Identität (B), Alterität (C) und wieder Nähe (D). Insofern gleicht die genetische Anthropologie den von der Religionswissenschaft beschriebenen Weltmodellen mit gleichem Ur- und Endzustand, mit Entäußerung (Kenosis) und Rückgang (Plerosis). In seinem Vorwort zu TA gut dreißig Jahre nach dessen Erscheinen weist Levinas nachdrücklich auf das Metamodell all dieser Phasen: die Zeit. Jedes Paradigma ist als Handlungsgeschehen ausgestaltet und besitzt einen eigenen Plot. Ich werde nun den Spannungsbogen nachzeichnen. Der Fokus liegt auf jenem Handlungsgeflecht, das Schuld hervorbringt und wieder aufhebt.

In *Le temps et l'Autre* wird die Individuation in einer phänomenologischen Konstitutionsanalyse rückwärts erzählt. In fast jedem Individuationsschritt wird das Levinas'sche Ich verurteilt. Subjektivität wird ausradiert und als Schuld *per definitio-*

²⁶ Das „unreflektierte Leben“ (Von der Ethik zur Exegese, 14) ist eine Ursache von Grausamkeit. So ist die innere Reifung, die sich auch im Verständnis des Judentums als einer *Religion d'Adultes* (in: DL, VTL, 30) niederschlägt, wichtiges ethisches Ziel. Im engeren Sinne ist erst der in die Rechte der jüdischen Gemeinschaft aufgenommen, der den *Tenach* lesen kann. Im weiteren Sinne heißt Erwachsensein, alles Vertröstende an Offenbarung und Zukunftshoffnung aufgrund der biographischen oder zeitgeschichtlichen Begegnung mit dem Grauen fallengelassen zu haben (vgl. S. Sandherr, Die heimliche Geburt des Subjekts, 88).

²⁷ Im Frühwerk (De l'existence à l'existant, Le temps et l'Autre [TA]). Dies ist der Plot von A über B nach C. A wird in TA nur sehr flüchtig erwähnt. Von B nach C ist eher ein dialektischer Aufstieg von Bewusstseinsstufen als eine phänomenologische Untersuchung in der Art Husserls. Auch ist Levinas nicht phänomenologisch, insofern dem *Mich* (in C) keine eidetische Struktur zugrunde gelegt ist. Daher kann es aber auch nicht begrifflich werden (AE, 164; JS, 284). Anders Dirscherl, für den die Identitätsentwicklung klar phänomenologisch ist; vgl. Identität jenseits der Totalität. Die Passivität des inkarnierten Bewusstseins und die Rekurrenz des *Sich* bei E. Levinas, in: T. Freyer / R. Schenk (Hgg.), E. Levinas. Fragen an die Moderne (Wien 1996) 137–152, 141.

²⁸ Ab AE. Dies ist der Plot von C nach D.

nem gesehen. Jede Raumnahme wird als ungerechtfertigtes „Aufspreizen“ im Sein gebrandmarkt. Die Ich-Dynamik beginnt mit den Bewusstseinsarten des Einschlafens, der Schlaflosigkeit und des Erwachens.²⁹ Im Einschlafen des Kindes allein in seinem Zimmer taucht eine Leere auf, die „lärm“t. Dieser Lärm, dass es überhaupt etwas gibt (*il y a*), wird mit „Schrecken“ wahrgenommen und gehört zur Sphäre des „Nicht-Sinns“.³⁰ Durch die Identifikation des *il y a* mit dem Sein wird der Schrecken aushaltbar, denn durch Zerstückelung des Seins in einzelne existierende Dinge wird er verkleinert und beherrschbar. Diese Schlaflosigkeit ist der Bewusstseinszustand der Wachsamkeit schlechthin.³¹ Ihr Gegenstand ist die Anonymität des unpersönlichen Kraftfeldes des Seins (23). Die Zerkleinerung geschieht dadurch, dass aus der Anonymität die Gegenwart, ein Ich, hervortritt (genannt Hypostase). Diese Identifizierung einer Lokalität ist die Übernahme des Existierens durch das Ich. Sie ist Einsamkeit (27). Bis hierhin reicht die Kenosis. Dieses herrschaftliche Ich muss jedoch wieder „abgesetzt“ werden: „Diese Absetzung der Souveränität durch das *Ich* ist die soziale Beziehung zum *Anderen*“ (39). Das Andere tritt graduell zunehmend auf. Von der Nahrung und ihrem Genießen, in dem die Welt dem herrschaftlichen Ich eine erste Distanz zu sich selbst anbietet, über Arbeit, Tod und Eros sind alle Stufen als Zeitverhältnisse beschrieben.

Das identische Ich wird verletzt durch den Zeitverfall und darin aufgerissen für Andersheiten. Die Plerosis beginnt. Somit zeugt die verstreichende Zeit von dem Heiligen jenseits des Seins.³² Diese diachrone Zeit „macht einen Umweg, indem sie in das ethische Abenteuer des Verhältnisses zum anderen Menschen eintritt“.³³ Das Verhältnis der Diachronie (von B zu C) wird durch Negation der Eigenschaften des phänomenologisch-intentionalen Bewusstseins beschrieben: die Diachronie sei ein Warten ohne Erwarteten, eine Sehnsucht, die unstillbar (durch Sachnähe, Evidenz) ist. Dieses im Modell der Phänomenologie Verfehlen des Gegenstandes ist nach Levinas positiv als „das ganze Gute einer ursprünglichen Sozialität“ zu beschreiben (39). Es heißt, dass die „Untergebenheit unter das Unangleichbare *besser* ist als ein Selbstbewußtsein“ (39). Hier tritt deutlich die Wertung hinein, die in der Folge als Schuldgefälle formuliert wird. Ihre Prämissen sind A, die vorgängige Proximität

²⁹ Levinas führt dies in *De la conscience à la veille à partir de Husserl*, in: *De dieu qui vient à l'idée aus*. In $D\varphi$ kommt das Wachen (erstes Phänomen des Aufbrechens, vgl. in *Ps 22* das ruhelose Rufen bei Tag und Nacht) und die Schlaflosigkeit als Metakategorie erst nach der Gottesidee, 81–83. In $D\varphi$ geht Levinas den umgekehrten Weg zu seinem frühen phänomenologischen Zugang, indem er mit der Idee des Unendlichen in uns beginnt. Verdeckt steht Descartes Pate, mit dem er sich misst. Das Erwachen ist oft literarische Metapher einer Entfremdung, vgl. Dostojewski, *Der Doppelgänger* und Kafka, *Der Prozess*. Zu einer psychologischen Deutung des Erwachens als Figur von Verwandlung und Verabschiedung von Vertrautem als wichtige Attribute von Individuationsschritten s. Emrich, H. M., ‚Abschiedliches Leben‘ und die Apriorizität archetypischer Bilder, in: E. Frick / R. Huber (Hgg.), *Die Weise von Liebe und Tod* (Göttingen 1998) 169–183.

³⁰ *Ethik und Unendliches*, 38.

³¹ *Die Zeit und der Andere*, 25.

³² Gegen die „lebendige Gegenwart“ Husserls als elementarster Objektivität setzt Levinas die Zeit des radikal anderen Gottes, die auch Diachronie genannt wird. Gott und Mensch kommen nicht in einer Gegenwart überein und selbst das Ich und ein anderer Mensch nicht.

³³ TA, 10.

zum Sinn, und das Verhältnis B-C, eines selbstbewussten Ich, das mit Andersheiten involviert ist. Das Problem liegt darin, dass die Ichbildung nicht als gestaltbildend und lebensnotwendig, sondern regressiv als Verlust des Elternmediums aufgefasst wird.

In TA tritt die Schuld im Plot zuallererst im Zusammenhang mit dem Sterben auf. Das Leiden am Sterben wird dort als Verantwortungslosigkeit beschrieben.³⁴ Die Verantwortungslosigkeit findet ihre genuine Form im „Schluchzen“, in dem sich jemand in „Kindlichkeit“ dem Schmerz übergibt. Ist diese Verantwortungslosigkeit des Schluchzens die tiefste Form des Leidens, weil in ihr jedwede Intentionalität aufgegeben ist? Die Umschreibung als kindliche Hingabe ist höchst bezeichnend, spielt sie doch das Bild der Abhängigkeit des Kindes von der Mutter ein, dessen Implikation noch auszugestalten ist. Feron vermisst in der Reaktion auf den Tod des Anderen bei Levinas das emotionale Leiden. Wählt Levinas die Schuldigkeit, weil das Leiden als Leiden *an etwas* noch intentional ist? Dann wäre die Schuldigkeit: „*une façon déguisée d'éliminer l'affectivité*“.³⁵ Feron scheidet die ethische Schuld aus, denn was vermag schon die Verantwortung für den Tod des Anderen am Tod des Anderen zu ändern? Selbst von der Stellvertretung (*substitution*) im Sterben für jemanden heißt es: „*je ne fais malgré tout que différer sa mort*“ (69). Feron unterscheidet weiter: selbst, wenn man zugestehen wollte, dass der Tod des Anderen mit einer gewissen Schuldigkeit einhergeht, ist es die Schuld zu existieren oder die Schuld, dem Anderen den Tod nicht erspart haben zu können?³⁶ Erstere Schuldform wird in der Literatur die metaphysische oder existenzielle Schuld genannt, die zweite ist eine ethische Schuld (wenn eine Handlungsmöglichkeit besteht). Indem Feron das basale Zeitdenken Levinas' aufgreift, kommt er zu einer exzellenten Deutung des Schuldbegriffs.³⁷ Da die Schuld als Modalität der Zeit jede Gegenwart als Prägung der Vergangenheit aufleuchten lässt, wird in der Schuld die bereits erwähnte unerinnerbare Vergangenheit der spirituellen Subjektschicht reaktiviert. Anders als unter Bedingungen der Gegenwart kann das Ich keine Relation mit dem Vergangenen, dem, was nicht ist, unterhalten. In diesem Sinne gilt: „*La culpabilité est une tourment insupportable et insoutenable, une souffrance dont le poids risque, à tout moment, de nous faire basculer dans une mélancolie*“.³⁸ Warum die unerinnerbare Vergangenheit diese Färbung des Unaushaltbaren hat, wird auch von Feron nicht aufgeklärt, dafür aber ihre Auflösung: Im Zeitparadigma bleibend

³⁴ TA 45. In MT 15 wird auch im Kontext des Sterbens statt von „Verantwortungslosigkeit“ von „Schuld des Überlebenden“ gesprochen. Das legt den Vergleich nahe.

³⁵ E. Feron, *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas* (Dordrecht / Boston / London 1999) 68.

³⁶ „*Même si l'on concède que, face à la mort d'autrui, une certaine culpabilité transparait, s'agit-il de la culpabilité d'être ou de la culpabilité de n'avoir pu lui épargner sa mort?*“ (a. a. O., 69). Vgl. E. Levinas, *Vom Sinn des Seins*, in: *Außer Sich*, 63: „Ist es recht, zu sein?“ sei die Frage vom tiefen Sinn des Seins.

³⁷ Im frühen Werk *Totalité et Infinie* (1961) findet sich eine einzige Stelle zu Schuld und Vergebung. Ganz ähnlich zu Kierkegaards *Der Begriff Angst* wird die gegen den Zeitpfeil wirkende Kraft der Vergebung herausgestellt. Deshalb ist die Vergebung ein „Mehr an Glück“ (TI, 259; TU, 413) im Vergleich zur Unschuld, da sie Versöhnung spürbar macht! Das ist Levinas' bizarre Auslegung der *felix culpa*. Interessant ist, dass die Gegenkraft zur Vergebung das Vergessen ist, als andere Weise auf Vergangenheit gerichtet zu sein.

³⁸ E. Feron, *Phénoménologie de la mort*, 71.

bietet die Zukunft den Ausweg.³⁹ Diese aber wird in der Verantwortung erschlossen, die eine zukunftsweisende Haltung des Subjekts ist. Da Verantwortung ein transitiver Begriff ist, ist die „Verantwortung für einen Anderen“ der Ausweg aus der Schuld.

Psychologische Erkenntnisse zur Psychodynamik des Schuldenerlebens untermauern den so weit rekonstruierten Plot. Von Hole wird die Zukunftsfunktion in seiner freudianischen Darstellung des Schuldgefühls aufgegriffen. Als Erlebnis der Spannung zwischen Ich und Über-Ich-Anspruch weist das Schuldgefühl auf die „Reifungsaufgabe“ jedes Menschen hin.⁴⁰ Sie besteht darin, ein Gewissen auszubilden, d. h. die „psychogenetisch herleitbaren Über-Ich-Funktionen, einschließlich der neurotischen, überzuführen in eine höher integrierte menschliche Funktion“, das Gewissen. Ein Reifungsschritt besteht dann darin, das Ich zu stärken anstelle der Über-Ich-Funktionen. „In der Schuld geht der Blick zurück, in der Verantwortung jedoch nach vorn“.⁴¹ So stärkt die Übernahme von Verantwortung das Ich.

Hier wird die Zukunfts-Richtung der Verantwortung in ihrem tiefsten Sinn erkennbar: sie ist Levinas' Weise der Schuldbewältigung. Seine hyperbolische Kontur des Verantwortungsbegriffs ist eine ich-stärkende Gestaltung und Symptom eines entsprechenden metaphysischen Schuldgefühls. Was ist zu dieser Form von Ich-Stärkung zu sagen? Ist das ethische Subjekt nicht eine Flucht nach vorn ins Gebrauchtwerden, in seine Unersetzbarkeit, die es nie positiv gewinnt, sondern stets relativ zu seiner von niemand anderem zu übernehmenden Verantwortung, jener Unersetzbarkeit? Und der Umgang mit der Zukunft, die Betonung der Zukunft jenseits der eigenen Zukunft durch Fruchtbarkeit und Vaterschaft in TA, – wird in diesen Figuren der legitime Wunsch nach eigener Unsterblichkeit oder die Todesangst nicht wieder nach außen verlagert, anstatt sie intern zu bewältigen?⁴²

Vielleicht sollte Levinas von Husserl her gelesen werden. Anstelle der Intentionalität des Bewusstseins auf Sachnähe hin ist das Levinas'sche Subjekt eine Intentionalität auf ethische Sinnhaftigkeit hin. Analog zur Husserlschen Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung im intentionalen Bewusstsein hebt dann Levinas die Ich-Anderer-Spaltung auf. Sowenig Husserl erklären muss, wie ein weltloses Bewusstsein zu objektiver Erkenntnis kommt, sowenig müsste Levinas erklären, dass ich für den Anderen verantwortlich bin, denn die ethische Ausrichtung liegt in der Bewusstseinskonstitution.

Der Andere tritt mit den bezeichnenden Merkmalen der Nacktheit des Antlitzes (MT, 14 u. ö.) auf, in Schutzlosigkeit und im Blick. In ihm hört Levinas die Botschaft: Du wirst nicht töten! Trägt diese Wahrnehmung des anderen nicht Züge einer nach außen projizierten unangenehmen eigenen Bedürftigkeit? Dann wäre ein ethisches Subjekt, das sich dem anderen ardent, eines, das den anderen für eigene

³⁹ Vgl. diesen Gedanken bei Kierkegaard (Philosophische Brocken): Der ankommende Gott bringt Befreiung aus der Zeitlichkeit, die als „Bruch in der Zeit“, d. h. als Sünde, definiert ist!

⁴⁰ G. Hole, Schuld und Schuldgefühle, in: W. Pödingner / W. Wagner (Hgg.), Aggression, Selbstaggression, Familie und Gesellschaft (Berlin u. a. 1989) 98, 96.

⁴¹ A. a. O., 97.

⁴² Zur konstruktiven Seite von Schuldgefühlen vgl. M. Hirsch, Schuld und Schuldgefühl, 218, z. B. als Erklärung für Unbegreifliches.

Zwecke missbraucht. Wo dies theoretisch eingetragen wird, reicht es nicht aus zu sagen: „*Le moi peut être appelé, au nom de cette responsabilité illimitée, à se soucier aussi de soi*“.⁴³

Gehen wir einen Schritt weiter zur möglichen Genese des Schuldenerlebens. Eine Stelle aus Vorlesungen Levinas' über den Tod und die Zeit wird im Folgenden mit psychologischen Einsichten in die Heuristik des Todes für den Schuldbegriff entschlüsselt. Levinas sagt: „*La mort d'autrui qui meurt m'affecte dans mon identité même de moi responsable [...] C'est cela, mon affection par la mort d'autrui, ma relation avec sa mort. Elle est, dans ma relation, ma déférence à quelqu'un qui ne répond plus, déjà une culpabilité – une culpabilité de survivant*“.⁴⁴ Die „Schuld des Überlebenden“ ist eine seltene Wendung in Levinas' Denken. Mit ihr korrespondiert die Verantwortung des Überlebenden. Ich führe diese Stelle unter Plot I an, da Levinas selbst die Schuld des Überlebenden im Zerbrechen der Phase B zu C ansiedelt, also im Übergang der identitären Subjektivität zu einer Subjektivität, die auf anderen bezogen ist: „*Le mourir, comme le mourir de l'autre, affecte mon identité de Moi, il est sensé dans la rupture du Même*“ (MT, 15). Der Psychologe Niederland beschreibt ein *survivor syndrome*: „*the survival is unconsciously felt as a betrayal of the dead parents and siblings, being alive constitutes an ongoing conflict*“. „*The holocaust survivor identifies himself with the beloved dead whom he feels he should join in death*“.⁴⁵ Der Andere anstelle des eigenen Selbstbildes ist für den traumatisierten Menschen das Zielobjekt der Identifizierung. Die Selbstbildung (Phase B) ist daher von vornherein unberechtigt. Das erklärt die Verletzung des Ich durch die Anklage, in der das Ich zum Mich mutiert.⁴⁶ In GTZ heißt sogar das spirituelle Ich „geschlagenes Ich“ (151). Levinas sieht deutlich die „*violence traumatique*“ der Anklage.⁴⁷ Die Schutzlosigkeit des Opfers ist so groß, dass es die Identifizierung mit dem Täter als Weise von Verbundenheit in Kauf nimmt.

Die Formen von Andersheit, denen das identitäre Ich im Übergang von B zu C begegnet, erinnern es an den Verlust des Anderen. Biographisch ist das immer der Verlust eines besonderen Menschen. Dieser Verlust wird jedoch zu einem allgemeinen Merkmal jeder Identitätsbildung entschärft: dem Umstand, dass nur durch Abgrenzung ein mit sich gleiches Gebilde entstehen kann. Dass die Identitätsbildung

⁴³ „Das Ich kann im Namen der schrankenlosen Verantwortung dazu aufgerufen sein, auch für sich Sorge zu tragen“ (AE, 165; JS, 285).

⁴⁴ MT, 15.

⁴⁵ W. G. Niederland, *The survivor syndrome: Further observations and dimensions*, in: *Journal of the American Psychoanalytic Association* 29 (1981) 413–425; 421. Auch Feron, *Phénoménologie de la mort*, 71, weist auf das Gewicht der Melancholie hin. Dass jedoch jeder als Lebender ein Überlebender ist und so in Schuld steht, ist, sofern es nicht zur Phänomenologie der Existenz gehört, unerheblich. Erst das Trauma-Überleben bringt eine große Schuldigkeit ins Spiel (vgl. die gleiche Argumentation für das „Überlebenden-Schuldgefühl“ bei M. Hirsch, *Schuld und Schuldgefühl*, 193, 215–220).

⁴⁶ „*Relation qui [...] signifie l'incicatrisable blessure du Soi dans le Moi accusé par l'autre jusqu'à la persécution et responsable de son persécuteur*“. „[D]ie nicht vernarbende Wunde des Sich im Ich, das durch den anderen angeklagt wird bis hin zur Verfolgung und das auch für seinen Verfolger noch verantwortlich ist“ (AE, 162; JS, 280).

⁴⁷ AE, 163. Zur Identifikation mit dem Introjekt als Ursprung des Schuldgefühls vgl. Hirsch, *Schuld und Schuldgefühl*, 219.

somit eine gedankliche Figur der Verstellung für den eigentlichen Verlust des Anderen ist, der darin liegt, dass der Andere oder mehrere andere Menschen nicht mehr antworten (*ne répond plus*), ist verborgen worden. Die Verbergung bedient sich einer Überhöhung der Phase A als Proximität mit einem göttlichen Wesen und einer Vernotwendigung des Verlustes im Übergang von A zu B, als hinge er allein mit der Identitätsbildung zusammen als deren notwendige Bedingung.

Neben dem Schuldgefühl der Überlebenden, das oft als Deplaziertheit erlebt wird (ich sollte heute nicht hier in diesem Raum sein), und der ungelösten Trauer führt Niederland klinische Merkmale des *survivor syndrom* wie Lustlosigkeit, Angst, Isolationstendenz, Veränderungen des Identitätserlebens im Körper- oder Selbstbild und die Hypermnesia an. Die Hypermnesia meint überaus deutliche und qualvolle Erinnerungseindrücke, die einzelne Bilder der Verfolgungssituation oder ihre ganze Atmosphäre zum Inhalt haben können (416). In diesem Zusammenhang ist etwa an die Nacktheit des Antlitzes zu denken, die Levinas als Bild verfolgt.

*Plot II: Die zweite phänomenologische Reduktion – Rückläufigkeit ist Umkehr*⁴⁸

Rückläufigkeit bezeichnet eine Bewegung der Erfahrung, die von dem in die Phasen Ich und Sich zerteilten Subjekt in eine jenseits des Seins und Gesagten liegende Subjektivität zurückgeht (Phase B bis D). Zudem bezeichnet Rückläufigkeit neben der Bewegung einen Zustand, in den die Rückläufigkeit mündet. Dieser Erfahrungsmodus ist kein Ankommen, denn das Subjekt ist ohne Ausruhen⁴⁹ und Ort.⁵⁰ Auch Dirscherl sieht die Rückkehr als eine Art phänomenologische Reduktion, die gleichsam jenseits des Bewusstseinsbegriffs Husserls stattfindet⁵¹ und die „Subjektivität der Nähe“ freilegt. Die Rückkehr ist auch nicht nur eine Verneinung des Bewusstseins, sondern noch jenseits des Unbewussten.⁵² Sie ist Ausgesetztheit an Krankheit, Schmerz, Altern und Liebkosung. Levinas sieht das Ziel gerade nicht in einer Rückkehr in die Eigentlichkeit des Identischen am Ende der Entzweiung der ersten phänomenologischen Reduktion. Als Erfahrungsmodus ist Rückläufigkeit Nähe. Alle Phänomene (Zeitlichkeit, Weiblichkeit, Leiblichkeit), über die der Zustand der Rückläufigkeit in die Nähe erläutert wird, dienen dem Zweck, den spezifischen Sinn jenseits des Seins auszudrücken.

Die Nähe kann im Atem (*spiritus, ru^hch*) ihre Metapher finden, da er Luft in mir

⁴⁸ „Recurrence“ sollte als Übersetzung von „teschuva“ (hebr. *šub* = zurückkehren, *šuba*: Umkehr, *šuba*: „Rückkehr/Antwort“, Soggin, J. A., Art. *šub*; in: THAT 884–891), eines bedeutsamen theologischen Begriffs, der besonders häufig bei Jeremias auftaucht, wiedererkannt werden und mit „Rückkehr/Rückläufigkeit“ übersetzt werden, nicht mit „Rekurrenz“. Bei den Propheten meint die Rückkehr die Hinwendung zu JHWH. Das ursprüngliche Verhältnis wird wiederhergestellt (vgl. Phase A und D beide als Nähe!). Nachexilisch tritt die Abkehr vom (*sub min*) Bösen hinzu. Die ethische Konnotation der Umkehr wird stärker.

⁴⁹ „*Sans repos*“ (AE, 80); „Rationalität der Unruhe“ Gott, der Tod und die Zeit (1975 / 76) [GTZ] 148.

⁵⁰ JS, 375–395. Philosophiegeschichtlich ist die Rückläufigkeit ein Gegenentwurf zu Heideggers „Sorge für“, vgl. Levinas, Sterben für, in: Zwischen uns.

⁵¹ Identität jenseits der Totalität. Die Passivität des inkarnierten Bewusstseins und die Rekurrenz des Sich bei Levinas, in: Freyer / Schenk (Hgg.), E. Levinas, 137–152, 148; FN, 28.

⁵² „*Il ne s'agit pas ici de descendre vers l'inconscient qui [...] conserve la structure du savoir de soi*“ (AE, 130 Anm. 1; JS, 228 Anm. 6).

ist, anderes in mir. Diese In-spiration ist im prophetischen Leben Gottes Wort als der Andere im Ich. Levinas greift mit dem Atem einen Grundbegriff der Anthropologie des *Tenach* auf. Wie bei anderen Begriffen⁵³ werden auch beim Atem emotionale und kognitive Begriffe ausgehend von vegetativen Erlebnissen gewonnen, die sich von diesen loslösen und immer differenzierter die unsichtbare Ontologie von psychischen und geistigen Sachverhalten bezeichnen. Zum Beispiel werden Erfahrungen der zugeschnürten Kehle, der trockenen Kehle, des Schluckens und der Heiserkeit in ihrer psychosomatischen Verknüpfung erkannt, und die psychische Seite verselbständigt sich sprachlich. Nach und nach finden sie Verwendungen für Wut, Trauer, Reue, Erregung usw. Dasselbe gilt für das pochende, stechende, schwere, brennende oder sich verlangsamende Herz. Körperfunktionen werden zu selbständigen Ausdrücken des Seelenlebens. Der Atem ist insofern eindringlichstes Bild für anderes in mir, als er das Kraftfeld einer Person bezeichnet. Die Atemluft ist nicht so eindeutig Teil meiner selbst wie die inneren Organe. Sie ist Übergänglichkeit von innen nach außen, sie wird geteilt mit anderen Atmenden. Als Windluft ist der Atem eine mächtige Naturkraft und oft divinisiert. Die Phase D als Nähe von anderem und mir drückt somit eine dynamische Integration aus. Meist ist die Integration ein Zeichen von Ganzheitlichkeit und steht z. B. bei C. G. Jung in der Zielfunktion der menschlichen Reifung. Die Andersheit ist vierfach: das eigene Andere, der andere Mensch in mir, Welt (Nahrung, Luft etc.) in mir und die Gottheit in Nähe zu mir.

In der Schwangerschaft trägt die Frau anderes in sich. Die schwangere Frau ist die radikalste Form des Ich der Stellvertretung: „Das Ich der Stellvertretung ist das mit einem Anderen schwangere Ich. Verweiblichung des Subjekts heißt, vor aller Bindung an den eigenen Leib an den Leib des Anderen gebunden zu sein.“⁵⁴ Verweiblichung heißt, die embryonale Perspektive einzunehmen. Zur Schwangerschaft tritt davon unabhängig ein weiterer Bildkreis: die Geburt. In einer bereits zitierten Stelle ist die Rückläufigkeit im Übergang von C zu D eine Geburt.⁵⁵ Warum muss die Subjektivität in den früh-postnatalen Zustand zurückkehren? Welche Idee von Einssein und Vereinnahmung hegt das säuglingshafte Selbstideal?

Derrida erzählt, wie oft sich Levinas in Telefonaten des weiterbestehenden Kontaktes versichern musste, da er das „Schweigen bzw. das Verschwinden, das ‚Ohne-Antwort‘ des anderen zu befürchten schien, den er sogleich zurückrief“.⁵⁶ Er nennt das Levinas' „Angst vor der Unterbrechung“. Auch der Tod wird von Levinas „Ohne-Antwort“ genannt, und ein Subjekt, das nicht in seiner spirituellen Bedingtheit auf

⁵³ Zum Grundvokabular zählen Kehle (hebr. *nš* = Seele, Person, selbst), Fleisch (hebr. *bašar* = Leiblichkeit/ Person) und Herz (hebr. *leb* = Verstand, Wille, Emotion), seltener: Nieren, Haut.

⁵⁴ S. Sandherr, Eine Religion für Erwachsene. Versuch über das Subjekt im Ausgang von E. Levinas, in: J. Wohlmuth (Hg.), E. Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie (Paderborn / München 1998) 97–110, 107. Nach TA 14 ist die Weiblichkeit die „eigentliche Qualität des Unterschieds“. Sandherr deutet die nicht verborgene männliche Perspektive Levinas' als Zeichen für die Unhintergebarkeit der Asymmetrie; die Frau werde zwar typisch patriarchal geschildert (lichtscheu, schamhaft, geheimnisvoll), aber nicht zur Stabilisierung des Herrscher-Ich, sondern zu seiner Auflösung („Nach oben fallen“: Die Alteritätskonzeption von E. Levinas als Impuls für den feministisch-theologischen Diskurs, in: J. Wohlmuth [Hg.], E. Levinas, 143–162, 155 f.).

⁵⁵ JS, 306 f.

⁵⁶ Adieu à Emmanuel Levinas (Paris 1997; dt. München / Wien 1999) 17.

den Anderen eingestellt worden ist, bliebe möglicherweise ohne Antwort. Gilt es, in Levinas' Theorie die Unverbundenheit von Subjekten zu verhindern? Das Levinas'sche Subjekt legt es sich gleichsam selbst ins Wesen, in Kontakt mit dem anderen Menschen zu sein. Theologisch und religionsphilosophisch wird der Sachverhalt zwar so erzählt, dass die Verbundenheit im Schöpfungsplan liegt⁵⁷ und es nicht das theorieentwerfende Subjekt Levinas' ist, das die radikale Verantwortung einsetzt, sondern sie nur wahrnimmt. Es ist ein Phänomen dieses Ansatzes, dass die Abtrennung eines Ich von anderem⁵⁸ von diesem Ich als Schuldigkeit konstatiert wird.

Die Rückkehr in die Nähe entfaltet einen Gegenort zum Bewusstsein und jeder Reflexivität, Wissensstruktur und Eidetik. Positiv ist der Plot der Rückkehr „Ich in anderem“ und „anderes in mir“ in den Lebendigkeiten des Atmens, Liebkosens⁵⁹ und Schwangerseins ausgestaltet. Schließlich führt die Rückkehr vor den eigenen Anfang (in Phase B) zurück in die Nähe mit dem Schöpfer. Sie leitet die Subjektivität an den kosmischen Ort, der ihr im ewigen Plot des Schöpfers, der „Intrige“, zugewiesen ist, zurück in die Herrschaft des nicht besprechbaren Gottes:⁶⁰ „*Il faut remonter de l'Eon au Règne de Dieu qui signifie sous les espèces de la subjectivité [...] sous les espèces de la proximité du prochain et du devoir d'une dette impayable*“. „*L'exteriorité de l'illéité [...] est un devoir d'être dans le visage d'Autrui mais où s'annonce non pas un Sollen – toujours asymptote – mais la gloire*“.⁶¹ Phase D ist zum Glanz (*gloire*) umgekehrt.⁶² An diesem Ort/Nicht-Ort der Schuld und der Güte wie des Glanzes fallen die Gegensätze zusammen.

⁵⁷ Die Ebenbildlichkeit aus Gen 1, 26 verwendet die synonym zu verstehenden hebräischen Lexeme *zə-ləem* und *d'mut* (Septuaginta: εἰκὼν und ὁμοιωσις; Vulgata: *imago* und *similitudo*). Im Hebräischen heißen sie soviel wie „Bild“ und „ähnliches wie“. Bild stammt wohl von: einer im Hebräischen nicht belegten Wurzel, die „mit Bildwerk versehen“ meint. Das Verbalabstraktum „ähnliches wie“ des Verbs „gleichen, aussehen wie“ bezeichnet ursprünglich eine Nachbildung (2 Kön 16,10, Ez 23,15) und zunehmend „Gestalt, Aussehen, ähnliches wie“. Ägyptische und mesopotamische Texte kennen den Mensch als Bild Gottes, doch nicht im Kontext seiner Erschaffung nach dem Bild Gottes wie der *Tenach*.

⁵⁸ Sei es als nominale Verhärtung eines einzelnen Seienden aus dem verbalen Seinereignis oder als Herausstreifen eines individuellen Bewusstseins aus dem lebendigen Sinn; sei es also in der ontologischen und phänomenologischen Variante – die Unschuld ist verloren.

⁵⁹ Auf den Zusammenhang mit der Liebe weisen E. Dirscherl, *Identität jenseits der Totalität*. Die Passivität des inkarnierten Bewusstseins und die Rekurrenz des Sich bei E. Levinas, in: Freyer / Schenk (Hgg.), E. Levinas, 137–152, 152, und J.-L. Chrétien, *La dette et l'élection*, 266 f., hin. Für Dirscherl ist die Tatsache, dass das Ich dem Anderen „im Sich Raum lässt gegen seinen Willen [...] jenes Wunder der Liebe, das nur jenseits der Totalität“ passieren kann. Chrétien erinnert an Kierkegaards Einsicht (*Werke der Liebe*), dass der Liebende, dadurch dass er unendlich gibt, eine unendliche Schuld ausdrückt. Hier liegt der Ursprung des schlechten Gewissens, nicht genug zu lieben, ein Gefühl von Schuld und Defizit, das in der Liebe hervortritt. Auch die rabbinische Messiasvorstellung (*Textes messianiques*, in: DL), dass der Messias wiederkehrt, wenn die Welt ganz und gar schlecht ist, mag Levinas angetrieben haben, die *condition humaine* als unendliche Schuldigkeit zu entwerfen.

⁶⁰ „*[R]ègne d'un Dieu non thématizable*“; „Die Exteriorität der Illeität [...] ist ein Seinmüssen im Angesicht des Anderen, in dem sich jedoch nicht ein Sollen – in seinem immer asymptotischen Verlauf – ankündigt, sondern die Herrlichkeit“ (AE, 67; JS, 126).

⁶¹ AE, 120 Anm. 1; JS, 212.

⁶² Hebr. *kabed* = schwer sein, gewichtig sein. Bei Levinas ist JHWHs Glanz oft in der wörtlichen Übersetzung des hebräischen Wortes verborgen, wenn er vom Gewicht der Welt (*poids du monde*, z. B. AE, 164; JS, 284) spricht, das auf dem Ich ruht.

In *Un Dieu homme?* wird mit der Erläuterung der Rückkehr als Atem die christologische Stellvertretung abgehandelt. Das Schuldthema tritt als Wiedergutmachung auf. Die Entschuldung geschieht durch eine Subjektivität, die sich in sich selbst kontrahiert.⁶³ Die Rückkehr „verfestigt nicht die Seele und lässt sie nicht anschwellen, sondern drückt sie nieder, zieht sie zusammen und setzt sie nackt dem Anderen aus“.⁶⁴ Im geschilderten Ausatmen berührt das spirituelle Subjekt den Anderen im Außen. Es ist der „Inbegriff energetischer Zusammenballung und zugleich der Kernspaltung durch die Nähe eines anderen ‚Kraftfeldes‘“.⁶⁵ Rückkehr geschieht in der Zwischenzeit von Ein- und Ausatmen.⁶⁶

Was hat der Zustand und der Fluss des Austausches zwischen Ich und Anderem mit Schuld und Sühne zu tun? „*Le messianisme [...] commence en moi*“.⁶⁷ Der Messianismus, d. h. die Heilszeit und Vollendung, beginnt im spirituellen Subjekt, das seine wahre Natur in der Rückläufigkeit verwirklicht. Gegen die Identifizierung des Messianismus mit der Inkarnation in einer einzigen Person hat Levinas Vorbehalte. Die Spiritualität als Schicht eines jeden Subjekts⁶⁸ springt ein für den Anbruch des guten Lebens und des Heils in der Welt anstelle JHWHs. Das spirituelle Subjekt substituiert JHWH in der Welt. JHWH zieht vorüber; er inkarniert sich gerade nicht oder nur in dem Sinne von Jer 22, 16: „Dem Schwachen und Armen verhalf er zu Recht. Heißt nicht das, mich erkennen? – Spruch des Herrn“.

In den messianischen versus christologischen Überlegungen des Aufsatzes entpuppt sich der Grund für die Radikalisierung der Verantwortung und Schuldigkeit des Menschen: Die „Verantwortung der Welt“ liegt auf den Schultern des spirituellen Subjekts, weil es in die Lücke des vorüberziehenden Gottes gestellt ist. In diesem Sinne ist jeder Mensch eine Variation des Erscheinens JHWHs. Deshalb beginnt die Erlösung des Messias potentiell in jedem Menschen. Ebenso steht jedes Subjekt in der Schuld im Sinne von Ez 3,20: „Von dir aber fordere ich Rechenschaft für sein Blut“. In beiden Konditionen imitiert das Subjekt Gott: In der flüchtigen Nähe der ethischen Subjektivität den vorüberziehenden Gott, in der Rückkehr und Selbstkontraktion in die eigene Haut den sich bei der Schöpfung kontrahierenden Gott.⁶⁹ „Die Idee, in die Gott eintritt, erfährt eine Disproportion, und so entsteht ein schlechtes Gewissen. Doch wie sollte das Subjekt auch guten Gewissens in der Adäquation mit dem Sein ruhen! Seine Inadäquatheit lässt die Besorgnis entstehen, den Platz, den man eingenommen hat, jemandem weggenommen zu haben“.⁷⁰ Von hier fällt ein Licht auf die Sühne als ein Raumschaffen für den Anderen, gegen die Besorgnis,

⁶³ JS, 231.

⁶⁴ JS, 242.

⁶⁵ Wohlmuth, E., Levinas und die Theologie, in: Freyer / Schenk (Hgg.), E. Levinas, 164.

⁶⁶ JS, 240.

⁶⁷ *Un dieu homme?*, in: *Entre nous*, 76.

⁶⁸ Putnam schreibt: „to understand Levinas one has to understand the paradoxical claim [...] that, in essence, all human beings are Jews“ (a. a. O.).

⁶⁹ Der Kabbalist Jaakob Luria (16. Jh.) spricht von „Zimzum“, dem Rückzug Gottes aus seiner Allgegenwart zur Ermöglichung seiner Schöpfung. Dies wird in *Totalität und Unendlichkeit* [TU] 148 aufgegriffen, vgl. die Beiträge von Krewani und Broy in: Wohlmuth (Hg.), E. Levinas. In ZA, 48, 62 ist die Rede von der Verkrampfung („crispation“), als sei die Identitätsbildung des Plot I eine Schöpfungsimitation!

⁷⁰ Von der Ethik zur Exegese, 14. Der Aufsatz ist Levinas' Vorwort zur italienischen Ausgabe von *Au-delà*

„den Platz, den man eingenommen hat, jemandem weggenommen zu haben“. Stellvertretung, radikale Verantwortung und schließlich sogar die Auflösung in Gott am Zielpunkt der Umkehr sühnen die Schuld.

Die Vertiefung der Schuld als grundlegendes Empfangenhaben und in diesem Sinne eines In-der-Schuld-Stehens als Vorfindlichkeit des Menschen macht nur Sinn vor der religionsphilosophischen Annahme der Lebensgabe durch Gott. Das Schuldthema macht die spirituelle Tiefendimension der ethischen Subjektivität sichtbar. In ihr muss sich der abendländische Autonomiewunsch verorten. Levinas erkennt, dass der „Altruismus der Geisel-Subjektivität [...] widernatürlich, unfreiwillig, [...] anarchisch“ ist.⁷¹ Sofern man die spirituelle bzw. die Geisel-Subjektivität als eine psychische Subjektivität rekonstruiert, könnte die Auslegung der Schuldigkeit sehr viel kritischer ausfallen. Ist die „innere Sozialität“ als Halt durch die Glaubensgemeinschaft Symbol für das Familienmedium, die Geburt des latenten spirituellen Subjekts eine Trennung von der Mutter, die Rückkehr eine idealisierte Identifikation?⁷² Eine rein subjektivitätstheoretische Hermeneutik legt den Keim der Gewalt frei, der in jener hyperbolischen Verantwortlichkeit und Schuldigkeit liegt. Vor diesem Hintergrund erscheint die Unversöhnlichkeit der Talmudlektüre als Ausweg für eine taugliche Subjektivität.

Wenden wir die eingangs erwähnte religionswissenschaftliche Charakterisierung von vier Schuldbegriffen auf den religionsphilosophischen Schuldbegriff Levinas' an, so lässt er sich wie die wenigsten nur einer Kategorie zuordnen. Er gibt sowohl Ursachen der Schuldigkeit an, entfaltet sein Wertsystem und erwägt Formen der Sühne der Tat. Das Opfer ist deutlich mit der Hilflosigkeit des Anderen benannt. Als dominante Konstellation tritt die Sühne auf, wie sie sich im Verantwortungsbegriff verbirgt. Daher ist Levinas' Schuldbegriff vor allem kompensatorisch. In bester abendländischer Tradition steht auf der Metaebene auch beim Metaphysikkritiker Levinas das Ego im Zentrum – bei ihm als Täter. Die Verantwortung als zentrale Kategorie entlarvt die Verpflichtung des Ich. Levinas kommt in seiner Ursachensuche zum Subjekt in der ersten Person und setzt den Erlösungsweg und den Schutz des Opfers beim Täter an.

Das wichtigste Anliegen dieses Aufsatzes ist gerade vor diesem Hintergrund das unversöhnliche Ich, das die kompensatorische Neigung unterbricht. Damit beginnt ein Übergangsphänomen zu einem neuen Schuldverständnis. Die Rückläufigkeit, die in ihrer Einbettung in ein fundamentales Schuldgeschehen aufgedeckt wurde, ist eine reuige Umkehr. Für das unversöhnliche Ich ist die Umkehr nicht mehr Existenzial und die Schuld daher nicht mehr metaphysisch.

du verset, in: M. Mayer / M. Hentschel (Hgg.), Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie (Parabel) (Gießen 1990) 13–16.

⁷¹ AE, 158; JS, 273.

⁷² Hirsch teilt in Basisschuldgefühle, Schuldgefühle aus Vitalität, Trennungsschuldgefühle u. a. Es wäre interessant zu sehen, wie Psychologen die Plots I und II nach diesen Differenzierungen beschreiben würden.

ABSTRACT

Levinas' These von der unendlichen Schuldigkeit des Menschen wird kritisiert, indem die Prämissen seiner Anthropologie in topologischer und genetischer Hinsicht rekonstruiert werden. Zurückgewiesen wird Levinas' Verurteilung der Schritte menschlicher Identitätsbildung und seine Zielvorgabe menschlichen Sinns in der Selbstauflösung. Für ihn funktioniert Sühne als Nachahmung Gottes. Gegen diese Auffassung werden die psychologische Funktion der Schuld und von Levinas abgelehnte Motivationen wie die Aggression als schützenswert ausgeführt.

Abstract: Levinas' thesis of men's radical guilt is criticised by reconstructing his anthropological premises under topological and evolutionary regard. His condemnation of self-constructing processes is rejected as well as his issue of self dissolution in the state of salvation. For Levinas, expiation functions as an imitation of the divine. Instead of this view alternative psychological functions of guilt are introduced and refused motivations such as aggression are re-established.