

Sühne oder Unversöhnlichkeit?

Religionsphilosophische Überlegungen zu einer Talmudlektüre
von E. Levinas

von Anne Koch

Levinas radikalisiert die Verantwortung für den Anderen. In „Vier Talmudlektüren“ jedoch tritt mit dem unversöhnlichen Subjekt eine Ausnahme auf. Es muss einem Anderen, wenn der sich seiner Aggression gegen das Subjekt nicht bewusst ist, nicht verzeihen. In Kritik an der Levinas'schen Bedingtheit der Unversöhnlichkeit wird mit dem Geringssten eine Subjektivität eingeführt, die das unbedingte Recht auf Selbstbehauptung besitzt. In der inneren Sozialität entdeckt Levinas ein Vermögen, das die abendländische Gewissenstradition durchbricht. Die seelische Einbettung in die Glaubensgemeinschaft trägt, wenn das Gewissen durch unlösbare ethische Ansprüche der modernen Existenz außer Kraft gesetzt ist.

„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“.

Levinas Von der Ethik zur Exegese

Fragestellung

In der ersten der *Vier Talmudlektüren*¹ von Levinas tritt ein nach meiner Kenntnis des Levinas'schen Werkes einzigartiger Fall auf: das Levinas'sche Ich weigert sich, einem anderen Menschen zu verzeihen. Es sucht Argumente, Ausflüchte und religiöse Vorlagen, einem Anderen nicht vergeben zu müssen. Die Ethik als *prima philosophia* Levinas' erhält eine Ausnahme: Es gibt den Fall, da muss dem Anderen nicht verziehen werden. Interessant ist der Fall, weil die Unversöhnlichkeit die radikale Verantwortung für den Anderen unterläuft. Die Standardforderung scheint vergessen: „passer de l'outrage subi à la responsabilité pour le persécuteur et, dans ce sens, de la souffrance à l'expiation pour autrui“.² Mit der Sühne ist das Schuldthema angesprochen. Schuld ist der Antipode zur Verantwortung. Verantwortung aber ist die grundlegende Struktur der Subjektivität (Le-

¹ Die erste Talmudlektüre trägt den Titel „Envers autrui“. Levinas liest sie 1963 in der französischen Sektion des Jüdischen Weltkongresses in einem Kolloquium zum „Pardon“. Sie entstammt daher keinem akademischen Diskurs, sondern dem Gespräch des *renouveau juif* in Frankreich, s. Krochmalnik 1996. Zur Hermeneutik der Talmudlektüre als „Ersuch, Bemühung, dringende Bitte“ (sollicitation) für den Anderen s. Banon 1984.

² AE 141, JS 246: „übergehen von der erduldeten Schmach zur Verantwortung für den Verfolger und, in diesem Sinne, vom Leiden zur Sühne des Anderen“.

vinas 1992, 72). Daher kommt auch dem Schuldbegriff fundamentale Bedeutung in der Subjektivitätstheorie zu. Ich werde zeigen, dass das Zugeständnis der Ausnahme innerhalb seiner metaphysischen Ethik nicht die Hintertür für den Eintritt des Unethischen und des unbeherrschbaren Grauens ist, das seinen Verwüstungszug nun erst recht antreten kann. Vielmehr ist die Ausnahme vom Verzeihen so wichtig, da sie bereits die Reaktion auf eine innere Plage ist.³ Sie die Folge eines Grundproblems in Levinas' Denken. Das Subjekt wird so ausschließlich an den Anderen hingegeben, dass es seine Distanzwünsche und die Aggressionen seiner Selbstbehauptung und Selbstidentifikation nicht unterbringen kann. Es ist kein Raum für Eigenheit. Wo überlebenswichtige seelische Lebensäußerungen theoretisch ausgeschlossen werden, liegt der Keim der Gewalt. Die Ausnahme der Unversöhnlichkeit ist daher als Lösungsversuch dieses inneren Konfliktes zu sehen.

Es sind mehrere Ursachen, dafür dass der Prozess der Selbstaneignung und -abgrenzung immer im Licht einer dadurch aufgenommenen Schuld steht, zu erwägen. Von Heidegger stammt die Vorstellung einer Seinsdestruktion, um den ursprünglichen Sinn von Sein freizulegen, die bei Levinas in typischer Überarbeitung auftaucht und die Individuierung belastet: Ein bergendes Sein steht im Hintergrund. Das Auftreten von Subjektivität ist Abfall, Verlust an Lebendigkeit und Verbindung zum bergenden göttlichen Ursprung. Wenn es sich bei der fundamentalen Schuldigkeit des Ich um eine Rhetorik dieser Seinsumkehrung handelte, wäre sie leichter anzunehmen denn als Qualität der Subjektivität. Ein anderer Hintergrund für Levinas Schuldverständnis ist Freuds *Totem und Tabu*-These, nach der im Kern einer rituell-religiösen Handlung die Sühne einer gemeinsamen Schuld steht. Sandherr (1998, 87-89) bringt Freuds Anwendung dieser Urhorden-Vatermord-These auf Dostojewski (Freud 1928) mit Levinas in Verbindung, da Levinas immer wieder den Satz: „Ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig, ich aber bin es mehr als alle anderen“ aus *Die Brüder Karamasow* zitiert. Für Freud ist Dostojewskis Epilepsie eine Selbstbestrafung dafür, seinem Vater den Tod zu wünschen. Er identifiziere sein Leiden mit Christi Leid, um an dessen Schuldbefreiung Anteil zu haben. Es ist genau diese Schuldbefreiung, gegen die Levinas die vorgängige Schuldigkeit des spirituellen Selbst setzt.

Meine These lautet: Mit der Weigerung in der ersten Talmudlektüre, in einem bestimmten Fall jemandem zu verzeihen, kündigt sich der Ausweg einer Wandlung des autoaggressiven Subjekts der totalen Verantwortung an. Die Umkehr ist von der „inneren Sozialität“ ermöglicht, einer erlebten Einbindung in die Glaubensgemeinschaft, die das Gewissen in dem Moment trägt, da es vor Schuld völlig selbstverloren ist. Daraufhin wird die Schwierigkeit eines sich selbst verpflichtenden Subjekts dargestellt, das ohne innere Sozialität der Schuld begeben will.

³ Das Moment der Ausnahme, „Suspension des Ethischen“, ist auch bei Kierkegaard in *Furcht und Zittern* zentral. Vgl. Levinas: „un moment ineffaçable, auquel fait remonter la notion du valoir“ (AE 158, JS 275) mit der „Vertagung“ der Gerechtigkeit im Moment der Rechtssetzung bei Derrida 1991.

Die erste der Vier Talmudlektüren

Die erste Talmudlektüre kommt zum Schuldthema, da sie Mischna- und Gemara-Abschnitte des Traktats *Joma* auslegt. Traktat *Joma* geht von Levitikus 16 aus, wo das Sündenbockritual und parallel der Schlachtopferkult am Jom Kippur (von *kpr* sühnen), dem großen jüdischen Versöhnungstag, beschrieben wird. Dieses Fest aus der Zeit des Zweiten Tempels verbindet einen vorisraelitischen Ritus mit einem JHWH-Fest. Da das Sündenbock-Motiv eine immense Rezeption erfahren hat, sollen einige exegetische Bemerkungen Fehldeutungen vorbeugen.⁴ Der altisraelitische Opferkult sollte als Einrichtung gewürdigt werden, in der JHWH dem Dank der Gläubigen erreichbar ist, in der er im Mahl Gemeinschaft mit sich gibt und seinen Vergebungswillen zugänglich macht. Der Schwerpunkt in Lev 16 liegt auf der Sühne und nicht auf der Tatart oder dem Opfer des Vergehens. Entgegen vielen Übersetzungen sollte die nähere Bezeichnung des Opfertieres „für die Vergehen“ (für die „Entsündung“ (Buber), *ḥattā't*, Lev 16, 3.5) nicht mit „Sündopfer“ übersetzt werden. Denn die Sünden werden JHWH nicht geopfert. Zum einen ist JHWH nie Empfänger eines Opfers, sondern durch den Priester ist JHWH Subjekt der Handlung, der Geber.⁵ Zum anderen werden Sünden nicht geopfert, sondern entsühnt. Das hebräische Verb „sündigen“ bedeutet „verfehlen, das Ziel verpassen, neben den Weg treten“. Die ursprünglich wörtlich-räumliche Bedeutung ist in einigen Stellen noch sichtbar (Ri 20,16). Traditionsgeschichtlich ist die Vorstellung einer schicksalsträchtigen Aura der Tat vorherrschend.⁶ Das Vergehen residiert in der ganzen Person (*nfš*). „Sündigen“ bedeutet in diesem Sinne „sich Unheil zuziehen, sich selbst strafen“.⁷ Auf dem Sünder lastet ein Unheil, das gesühnt werden muss, damit der Mensch nicht zugrunde geht. Die Tat hat einen Zustand des Täters zur Folge.

Der Tag der Versöhnung ist nicht ohne Grund das erste Fest nach Neujahr. Die notwendige Reinigung der Kultbereiche im Heiligtum (V12-19) und die Entsühnung der Menschen (V5.6.21, Priester, einzelner, Gemeinde) zeugt von der Tradition einer ansteckenden Kontaminierung oder Konsolidierung der Sphären von Heiligkeit, Reinheit, Schuldigkeit auf ihre Umgebung. Das Beheben der Schuld ist Bedingung des neuen Jahreszyklus. Die zeitliche Ordnung und ihr Weitergang werden mit der Sühne initiiert. Die geschichtstheologische Bedeutung des Sühneritus ist deutlich. Wichtig ist, dass die Rituale des Sündenbocks und Schlachtopfers in Lev 16 verknüpft sind. Das kultische Sühnege-schehen hat drei Phasen, die in ihrem Symbolgehalt erschlossen werden müssen: Hand-aufstimmung, Blutritus, Opferverzehr. Welche Bedeutung hat die Handaufstimmung außerhalb der rechtlichen Sphäre? Wird die Schuld im Opfer auf das Tier übertragen oder

⁴ Ich verdanke Prof. J. Wehrle wertvolle Hinweise während unseres Levinas-Seminars, 2000.

⁵ Vgl. Koch, K., Art.: *ḥṭ*, ThWAT II, 866. Zudem steht die Sühneformel im Aktiv mit „Priester“ als Subjekt, die Vergebungsformel jedoch im Passiv mit JHWH als grammatischem Subjekt., vgl. Janowski 1982, 251.

⁶ Zu Sündenbockritualen als typische Therapie der Tatfolgen im eliminatorischen Schuldparadigma s. Sitzler-Osing, D., Art.: Schuld I, TRE 30, 572-577, 573. Alte biblische Eliminationsriten in Lev 14, 2b-8.48-53 (kathartischer Ritus mit zwei Vögeln), Lev 16 (Sündenbock-/Asaselritus), Sach 5, 5-11 (Unheil wird in Ephraim eingeschlossen und durch zwei weibliche Wesen mit Storchenflügeln ins Land Sinear weggeschafft).

⁷ Vorexilisch ist die Tatsphäre des Vergehens als Unheilsmacht (*'awaen*) bezeichnet, nachexilisch als *'šm*-sphäre (Schuldverpflichtung), Janowski 1982, 257-259.

identifiziert sich der Schuldige mit dem Tier, an dem dann stellvertretend die Sühne vollzogen wird? Je nach Entscheidung ist das Sündenbockritual ein Eliminations- oder ein Substitutionsritus.

Der Sündenbockritus in Lev 16 ist von anderen Sühnopfern in Lev 4 et. al. zu unterscheiden. Während in Lev 16,21 deutlich die Handaufstimmung auf den Kopf des Ziegenbocks eine substantialisierte Schuld aufträgt und in die Wüste schickt, so muss bei den anderen Riten von Opfern im stellvertretenden Sinne gesprochen werden. Die Stellvertretung kommt durch die Identifizierung zustande. Ihr Sinngehalt gleicht darin der Übertragung des Amtsscharismas von Mose auf Josua in Num 27,18.23 durch Handaufstimmung und nicht der kontagiösen Magie des Eliminationsopfers. Es ist wichtig, diese unterschiedlichen Traditionslinien in Lev 16 auseinander zu halten.⁸ Nach Janowski wird der Sinn des altorientalischen Substitutionsritus im Schlachtopfer von Lev 16 noch überboten auf eine Lebenshingabe des sündigen Menschen an das Heilige hin. Dieser über die stellvertretende Identifizierung hinausgehende Gehalt ist am zweiten konstitutiven Element, der Blutapplikation, abzulesen.⁹ Im Blut ist die Lebendigkeit eines Menschen angesiedelt. Blut als Lebensstoff deutet auf den Tod hin und auf die Identifizierung des Opfernden mit dem Tod des Tieres und nicht mit dem Tier in der Funktion eines rituellen Sündenträgers. Diese priesterschriftliche Sühntheologie unterscheidet sich in diesem Symbolwert des Sühnopfers sowohl von der Elimination des Unheils als auch von der Substitution der Sünde. Als Hintergrund für das Schuldverständnis von Levinas ist entscheidend, dass eine grundlegende Schuldigkeit auftritt, die nicht ausgerottet oder stellvertreteten werden kann, sondern nach Auffassung der Priesterschrift nur im Tod und der Lebenshingabe gesühnt wird. Diese Strukturelemente der Selbstauflösung und der ausgeweiteten Schuld¹⁰ kehren bei Levinas wieder.

Die biblische Vorstellung der Sühne durch Lebenshingabe wird mit dem zweiten Thema verknüpft, das so hintergründig ist, dass es in der Rezeption von Levinas meist übersehen wird. Mit der Ausnahme der Unversöhnlichkeit arbeitet Levinas sein Verhältnis zu

⁸ Gerstenberger führt ein hethitisches Ritual (13.Jh.v.Chr., in: TUAT II) an (1993, 286ff). Die Seuche, die in einem Heerlager ausgebrochen ist, wird durch Auflegung beider Hände der Heerführer auf einen geschmückten Widder übertragen, der zusammen mit einer Frau, Brot und Bier in feindliches Gebiet gescheucht wird und die Seuche auf den Feind bringen soll. Der Widder ist ein Ersatzopfer anstelle der Körper der Soldaten. Dieser magische Substitutionsritus, bei dem sich ein Mensch durch ein Substitut ersetzen lässt, das stellvertretend sein Schicksal erfährt, unterscheidet sich religionswissenschaftlich vom nicht-stellvertretenden Eliminationsritus wie dem Sündenbockritual (die Parallele Gerstenbergers kann daher nur die Handaufstimmung durch beide Hände sein).

⁹ Eine wichtige Funktionswandlung vollzieht in Lev 16 das Allerheiligste. Während es in der Exodus-Tradition Offenbarungsort und Kommunikationsstätte mit JHWH war (Ex 25,22; Num 7,89), wird es hier zur Sühnestelle, an der ein Blutbesprengungsritus vom Hohenpriester an der *kpprt* vollzogen wird. Der Symbolwert von *kpprt* steht für die Präsenz der Jerusalemer Gottheit und den Ort der Sühne. Die Wortbedeutung ist nicht geklärt. Manche Ausleger denken an „Decke, Hülle“, andere vom Verb „bedecken“ her an die „Deckplatte“ der Bundeslade, wieder andere an das Verb *kpr* im Pi. „sühnen“, s. Janowski 1982, 274f, 279-354.

¹⁰ Nur unabsichtliche Sünden (*šgg*) können gesühnt werden. Wer sich absichtliche Lasterungen zukommen lässt, wird aus der Mitte des Volkes ausgerottet, vgl. Num 15, 30. „So dürfte es berechtigt sein, gerade angesichts der Verfehlungen [die unabsichtlich sind,] von einer *anthropologischen Grundsituation des verwirkten Lebens* zu sprechen“, Janowski 1982, 255. Aus dieser unentrinnbaren Schuld befreit allein der Vergebungswille JHWHs.

Heidegger auf, über seine Person hinaus Symbol einer geschichtlich-humanitären Situation ist.¹¹ Die „deutsche Schuld“ (VTL 38) durch die nationalsozialistische Diktatur wird ausdrücklich angesprochen. Levinas findet kein Sündenbockritual, seine starken Vorbehalte gegen Heidegger zu transformieren und loszuwerden: „il est difficile de pardonner à Heidegger“ (QLT 56). In einem Gespräch äußert er: „Heidegger [hat] sich in meinen Augen von der Schuld an seiner Beteiligung im Nationalsozialismus nie befreit“ (1990, 31). Damit hat Levinas eine individuelle Schuld und nicht die von Jaspers ausgeführte kollektive Schuld vor Augen, die auch persönlich Unschuldige empfinden, wenn sie am Vergehen Anteil nehmen. Für sie entsteht der Wunsch nach Wiedergutmachung. Die kollektive Schuld ist daher von Jaspers nicht ontologisiert, sondern Handlungsaufgabe. Jaspers kennt jedoch auch eine metaphysische Schuld, die ein Überlebender hat, wenn neben ihm Menschen zugrunde gegangen sind (Jaspers 1946).

Bei Heidegger hingegen hat die Schuld keinen akzidentellen, sondern einen ontologischen Status: „Das Dasein ist als solches schuldig“ (SZ 285). Der Mensch besitzt mit der Schuld eine „existenziale Nichtigkeit“ (ebd.). Heidegger stellt sich nicht in die Tradition des Bösen als *privatio*. Er greift Kierkegaards *Der Begriff Angst* auf. In dieser ersten abendländischen Monographie zur Angst, ausgehend von der Erbsünde, bestimmt Kierkegaard das Verhältnis der Freiheit zur Schuld als Angst.¹² In dem Verhältnis sind Freiheit und Sünde gleich ursprüngliche Bedingungen des Handelns. Sie gehen einzelnen historischen Handlungen voraus. Diese Vorgängigkeit der Schuld hat Levinas rezipiert. Schuld wird nun als Vergehen gegen Gott und sodann gegen einen anderen Menschen verfolgt.

Das Vergehen gegen Gott – Entdeckung einer inneren Sozialität

In der Talmudlektüre führt Levinas eine These über den „Ursprung meiner Grausamkeit, meiner Asozialität und meines Selbstmitleids“ (VTL 33) an: Er liege im Ritualverstoß begründet. Es ist deutlich, dass sich der Befund Levinas' über den Ursprung des Bösen von der These dieses Aufsatzes über seinen Ursprung in der Selbstverurteilung des werdenden Ich unterscheidet. Unter einem Ritualverstoß ist ein kultisches Fehlverhalten zu verstehen, das das Verhältnis zwischen Mensch und der transzendenten Instanz betrifft

¹¹ Levinas erinnert gegen die Rückkehr mythologischen Denkens, das er bei Freud, Lévi-Strauss und Lévi-Bruhl sieht, an die Unantastbarkeit des Subjekts in der Aufklärung und in der ältesten philosophischen Anthropologie des biblischen Monotheismus (DL 26, ebd. *Une religion d'adulte*). Der theologische Mangel liegt in der Abgelöstheit des Göttlichen (vgl. die Projektion des Göttlichen nach außen, Jung 1991, 86f). Gegen die „Himmelshöhen“ (1990, 14) setzt Levinas den Gott, der ins Denken und ins Angesicht des Anderen einfällt. Zudem opponiert er gegen postmoderne Subjektkritik. Horkheimer, M./Adorno, T., *Dialektik der Aufklärung*, und Foucault, M., *Folie et déraison*, legen das Entstehen des neuzeitlichen Subjektes aus der Stilisierung von Männlichkeit und im Bannkreis der Macht bloß. Eine „allzu männliche These“ (VTL 38) nennt Levinas die geschichtsphilosophischen Ansichten Hegels, in denen das Prinzip höher bewertet sei als der einzelne Mensch.

¹² Es „entsteht mit diesem An-sich der Freiheit eine andere Gestalt, das ist die Schuld“ (GW IV 377). Er schreibt: „dass die Sünde sich selbst voraussetzt wie die Freiheit und sich ebenso wenig durch etwas Vorausgehendes erklären lässt wie diese“ (380). Nach Barth werden „verborgene Argumentationsdefizite mit dem Pathos des [...] ‚Vorgängigen‘ [...] überspielt“ (2001, 198).

und es schädigt. Dass sich ein Mensch in dieser Weise gegen Gott verfehlt, sei ein Symptom für die Schwere der Krankheit der Seele. Die Behebung, das Versöhnen, geschieht nicht durch Gott, sondern liegt unabhängig von dessen Willen gänzlich in der Hand des Subjekts. Diese starke These zur Versöhnung drückt sich in der religiösen Terminologie einer Gemara-Stelle darin aus, dass es heißt, der Versöhnungstag verzeihe die Schuld. Der „Tag“, nicht „JHWH“ ist Subjekt des Versöhnens. Levinas deutet das so, dass sich hinter „Tag“ ein Seelenzustand verbirgt, in den der Gläubige, der sich dem Festritual des Jom Kippur unterzieht, hineingelangt. Dieser psychische Zustand ist durch Isolierung von Gott gekennzeichnet. Der Delinquent hat sich einer Umkehr (hebr. *teschuva*) seiner ganzen Persönlichkeit zu unterziehen, die niemand an seiner Stelle übernehmen kann. Deutlich wird, dass ein Vergehen gegen die Gottheit die größtmögliche Gefährdung der Subjektivität ist. Diese Entsprechung drückt sich in Levinas' Formulierung aus: „Vor Gott zu stehen, hieße demnach dasselbe wie sein ganzes Selbst zu mobilisieren“ (VTL 33). Die Subjektivität steht in ihrem Selbststand und in ihrer Gesundheit auf dem Spiel. Es geht um mehr als eine abgrenzbare Entscheidung oder Entschuldigung. Das Vergehen gegen Gott bezeichnet demnach anthropologisch die Situation eines Subjektes, das im höchsten Maße sich selbst entfremdet ist, u.U. bis hin zum Selbstverlust.

An dieser Stelle ist die wichtige Rolle des Volkes Israel, d.h. der Gemeinschaft der Gläubigen, deutlich sichtbar. Sie wird meist übersehen, wenn gegen Levinas' Ethik das sogenannte Problem des Dritten angeführt wird. Dieses Problem weist auf die Spannung von unbedingtem ethischem Anspruch und den begrenzten Möglichkeiten der Handlungssituation hin. Letztere werden z.B. durch hinzukommende Personen, die „Dritten“ und deren Rechte auf völlige Zuwendung, verkörpert. Durch den Einwand eines Anspruch-Dilemmas soll die Radikalisierung der Verantwortung unterbunden werden.

Im ersten Fall des Verstoßes gegen Gott jedoch ist der Dritte nicht der Störende, sondern die „Dritten“ der Gemeinschaft tragen das Subjekt in der radikalisierten existenziellen Situation, in der es mit den Grundfesten seiner seelischen Intaktheit auf dem Spiel steht. Nach Levinas hat das Subjekt sich selbst angegriffen, indem es gegen die Gottheit fehlte, den Sabbat und die Speisegebote nicht hielt, das heißt in existenzieller Sprache: indem es nicht an den Sieg des Guten glaubt, verzweifelt, nichts über Geld und Kunst stellt (vgl. VTL 32). In diesem Moment, da die Subjektivität mit sich selbst den Kontakt verloren hat und zum ungesteuerten Quell von Verwüstung mutieren kann, kommt der haltende Rahmen der Glaubensgemeinschaft zum Zuge: „Es muss die objektive Ordnung der Gemeinschaft als Stütze hinzutreten, um die Intimität der Befreiung zu erreichen“.¹³ Darin liegt die Figur eines Außen und Innen: Dadurch dass die Gemeinschaft das Außen, die Umrahmung und die Grenzen des Ich sicherstellt, kann sich dieses im Innenraum regenerieren, indem es sich auf ein neuartiges Vermögen stützen kann: seine „innere Sozialität“. „Regenerieren“ ist in religiöser Sprache „umkehren“. Die innere Sozialität ist ein bislang unbeachteter, überaus interessanter und folgenreicher anthropologischer Begriff, der ein wichtiges Merkmal der Religiosität beschreibt.

¹³ VTL 34. Vgl. die Umdeutung des priesterschriftlichen Sühneverständnisses in Qumran: die Gemeinde wird immer häufiger Subjekt von *kpr*, also Träger des Sühnehandelns, anstelle des Priesters, s. Janowski 259-265.

Er beinhaltet zweierlei: die Gemeinschaft gleich ausgerichteter Menschen und deren Handlungsvollzug (hier: das Jom-Kippur-Datum, bestimmte Fest-Rituale). Diese beiden Komponenten treten in ein Wechselverhältnis mit der radikal selbstentfremdeten Subjektivität. Subjektivität besitzt demnach eine „innere Sozialität“, die zum Tragen kommt, wenn die „innere Selbstheit“ sich verloren hat: „Diese Dialektik des Gemeinschaftlichen und des ganz Intimen scheint uns sehr wichtig“ (VTL 34). Später in AE bezeichnet Levinas meines Erachtens das gleiche Subjektmerkmal, das ich „innere Sozialität“ taufe, als „Anderen in mir“. Entscheidend ist, dass die „innere Sozialität“ qualitativ charakterisiert ist: Die innere Gemeinschaft ist zusammengeschlossen im Hinblick auf das Gute. Sie ist eine moralische Gemeinschaftsfähigkeit. Neben dem Gewissen, das dem Selbstheitsanteil zuzurechnen ist und das daher in der radikalen Selbstentfremdung (hier in religiöser Terminologie: im Vergehen gegen Gott) mit untergraben wurde, taucht mit der „inneren Sozialität“ eine zweite innere moralische Instanz auf! Die Versöhnungshandlung ist Möglichkeitsbedingung der Versöhnung. Sie macht sich äußerlich im Jahreskreis, am Kultort, an einem kultischen Ritual und am gemeinsamen Vollzug einer Gruppe von Menschen fest, dem „rituellen Aspekt der Sozialmoral“ (ebd.). Mit ihr korrespondiert innersubjektiv die „innere Sozialität“, durch die das Gewissen unterfüttert wird. Sie „erlaubt ihm in sich zu gehen und im wachen Zustand zu bleiben“ (ebd.) trotz betäubender Selbstentfremdung. Die innere Sozialität „erhält das Gewissen“ (ebd.).

Ohne „innere Sozialität“ wäre das Gewissen wieder autonom und ein geschlossener Kosmos, eine Totalität in sich. Dies sind Vorstellungen, gegen die Levinas sich wendet. In seinen Überlegungen zum Schuldigwerden geht es um den Fall größtmöglicher Selbstentfremdung der Subjektivität. Diesen findet er in der Schuld, da Subjektivität für ihn im Wesen moralisch ist. So löst er die für die Konsistenz seines Denkens wichtige Bedingung ein, dass die moralische Weltordnung nicht von einem Gewissen abhängig ist, sondern über die innere Sozialität gesichert wird. So kann er von der *teschuva* am Boden der Subjektivität im Vermögen der „inneren Sozialität“ sagen: „die *teschuva*, die Umkehr, ist gleichzeitig Beziehung zu Gott und absolut inneres Ereignis“ (VTL 33). So wenig wie die Schuld so wenig ist die Auflösung der Schuld in der Umkehr eine rein interne Beziehung. Deshalb zeugt sie von der Heteronomie des Menschen. „Beziehung zu Gott“ meint mit Gott ein Außen zum Innen und heißt subjektivitätstheoretisch auch, dass Vergebung nicht subjektivintern hergestellt werden kann. Die Auffassung, dass die Entschuldung nur eine Sache davon sei, wieder zu einem reinen Gewissen zu gelangen, reduziert die ethische Dimension individualistisch. Die Schuldigkeit ist im Verfehlen gegen Gott ein Umkehrpunkt im Subjekt, der durch das neu eingeführte Vermögen der inneren Sozialität entfaltet wird und die abendländisch-christliche Gewissenstradition gewaltig kritisiert. Es ist so, als wäre das Gewissen als ethisch verderbliche Instanz nicht ausreichend, um die existenzielle Unterwanderung unseres guten Willens in der Moderne durch Verzweiflung, Depression und Vereinzelung zu bewältigen.

Levinas radikalisiert die Verderbtheit aus der ethischen in eine existenziell-psychologische Dimension der Verlorenheit und stößt auf ein Vermögen, das diesem modernen Erfahrungsstand entspricht. Wenn das Gewissen aussetzt, kommt die innere Sozialität zum Zuge. Die Krankheit des Subjekts, die damit zusammenhängt, dass es sich der

Transzendenz entleert hat, trifft auf die Transzendenz einer religiösen Lebensform, die im Handeln der menschlichen Gemeinschaft realisiert ist. Für Levinas ist die menschliche Gemeinschaft nicht per se als Gesellschaft transzendent wie z.B. für den Soziologen E. Durkheim, sondern als Glaubensgemeinschaft. Wenn der Sinn nicht mehr aus der inneren Stimme an das Subjekt herantritt, dann durch die religiöse Gemeinschaft. Es gelingt Levinas, eine Erfahrung des modernen Subjekts mit einem neuartigen Begriff einzuholen. Levinas vermeidet die Redeweise von Subjekten. Dies gehört zu seinem Programm, die Andersheit des anderen Menschen zu würdigen, indem sie nicht unter den gleichen Begriff wie die Erste-Person-Perspektive untergeordnet wird und letztlich nicht einmal unter die Möglichkeit der Theoretisierung.

Die Unversöhnlichkeit – das Vergehen gegen einen Menschen

Neben dieser These, die aus dem Vergehen gegen Gott (subjektivitätstheoretisch: Selbstentfremdung) herausgearbeitet ist, behandelt Levinas in der Talmud-Deutung den Fall des Vergehens gegen einen anderen Menschen. Hier tritt die für die These des Aufsatzes entscheidende Unversöhnlichkeit auf. Die Zusammengehörigkeit der Unversöhnlichkeit gegen den Anderen mit der notwendigen Stütze durch die Anderen über die These von der inneren Sozialität sollte nicht aus dem Blick geraten. Nach Einschätzung der hier vorgetragenen Kritik ist Heidegger jenes Beispiel, von dem Levinas sagt, es erwecke erst eine Idee zu Leben und solle daher nicht von ihr getrennt werden (QLT 41). Gegen Heidegger richtet sich die Energie seiner Unbußfertigkeit, die durch Heideggers denkerisches Verdienst nur noch erhöht wird (QLT 56).

Die Gemara überliefert, dass ein Schüler, der mittlerweile selbst Rabbi ist, seinen Lehrer kränkt. Er bittet ihn daraufhin 13 Jahre lang am Vorabend des Jom Kippur um Verzeihung, die sein Lehrer ihm verweigert. Der tiefere Sinn dieser Unversöhnlichkeit wird von der Gemara und von Levinas unterschiedlich gedeutet. Die Gemara führt zusätzlich zur Mischna einen Traum des Meisters an, in dem er voraussieht, dass der Schüler eine große Rabbinerschule begründen wird, so dass seine Unversöhnlichkeit den Schüler bewegen soll wegzugehen, um sie zu gründen. Es ist somit ein Akt der Verantwortung des Meisters, den Schüler durch die Unversöhnlichkeit zur Trennung und in die Selbstständigkeit zu bringen. Die entschuldigende Pragmatik der Traum-Episode ist offensichtlich.¹⁴ Ein Traum ist für die Gemara Zukunftsvorhersage. Levinas nimmt den Trauminhalt als wahr an, schlägt jedoch eine andere Traumfunktion und Deutung vor. Der Traum dient nicht der Entschuldigung des Meisters Rabbi Chanina bar Chana, sondern der Belastung des Schülers Rav. Rav seien seine Aggressionen und Selbstbehauptungswünsche gegen seinen Lehrer unbewusst: „Le rêve révélait les ambitions secrètes de Rav [...] Comment pardonner si l'offensé, ignorant ses pensées profondes, ne peut demander pardon?“ (QLT 55).

Zwei Bedingungen des Versöhnens führt Levinas ein: den Vergebungswillen des Beleidigten und volles Bewusstsein (pleine conscience) über den Grund des Vergehens auf

¹⁴ Levinas hält sie für „banal“ und „absurd“: „L'explication [...] me met mal à mon aise“ (QLT 54).

Seiten des Beleidigers. In der zweiten Bedingung taucht mit der vollen Bewusstheit ein näher zu definierender Term auf. Einen ersten Hinweis gibt Levinas' Erwägung, dass Aggressionen und fehlendes volles Bewusstsein Synonyme sind: „l'aggressivité de l'offensé est peut-être son inconscience même [...] Par essence le pardon serait impossible“ (QLT 55). Levinas beleuchtet vom Opfer her die Szene. Rollen wir eine Beleidigung vom Täter her auf, so macht es in vielen alttestamentlichen Texten, von denen Levinas ausgeht, keinen Unterschied, ob der Täter willentlich oder unwillentlich handelt, es im Nachhinein einsieht und vielleicht sogar bereut.¹⁵ Es kommt allein auf die Tat an, die ein von außen kommendes Gericht nach sich zieht. In anderen ist das mangelnde „volle Bewusstsein“ als strafmindernder Grund geltend gemacht (z.B. Gen 20,7.17). Es gibt eine Tendenz in späteren Texten, sowohl die subjektive Verantwortung als auch die Einsicht in das Verfehlen zu stärken. Wir sind mit den Bedingungen auf die Ausnahme gestoßen: Wenn der Schuldiggewordene sich der wahren psychischen Motive seines Vergehens gegen einen anderen Menschen nicht bewusst ist, so ist die Unversöhnlichkeit des Gekränkten rechters. Mehr noch: Sein Pardon scheint unmöglich, da eine „Bedingung“ des Versöhnens fehlt. Levinas führt keine Überbietung ein, wie es sonst für ihn typisch ist. Es findet kein Verzeihen trotz fehlender Aufrichtigkeit des Anderen, der verletzt hat, statt. Das verletzte Levinas'sche Ich muss dem Anderen nicht verzeihen, wenn der andere Mensch sich seines Handelns unbewusst ist! Das ist die zwar positive und doch konditionierte Formulierung der „Ausnahme“.¹⁶

Während die Gemara-Kommentierung des Traumes nicht die Zensur gegen die Aggression erkennt (der Lehrer wiegt sich in dem Glauben, mit seiner Unversöhnlichkeit dem Schüler einen guten Dienst „zweiter Ordnung“ zu tun), erschließt Levinas die Stärke der Unversöhnlichkeit und räumt ihr einen Platz ein, indem er die Talmud erzählung eines Traumes als Psychoanalyse *avant la lettre* begreift, als Rede von einem „Unbewussten“ (QLT 54). Ausnahmsweise tritt ein seelischer Zustand des Ich auf, der eine Idealisierung und Unterwerfung unter die Verantwortung verhindert. Jedoch fehlt Levinas die restlose Einsicht in die letzte Ursache der von ihm entdeckten Ausnahme: Levinas' zweite Bedingung des Versöhnens, dass der Andere volles Bewusstsein seiner Vergehen haben muss, projiziert die Unversöhnlichkeit immer noch in ein fehlendes ausreichendes Schuld-bewusstsein des Anderen, anstatt sie in der Aggression des gekränkten Ich anzuerkennen: Levinas Selbstaufklärung gelangt nicht dahin, die Ausnahme aus der privaten Setzung im Anderen zurückzuziehen und als Positivität des Ich zu sehen.

An genau dieser Stelle trete ich für eine Erweiterung der Unversöhnlichkeit ein. Sie resultiert aus der Aggression des Ich und ist nicht der Reflex auf den Mangel eines Anderen oder in ihrem Recht von ihm bedingt. Wie mit der Aggression umzugehen sei, ob etwa ein Anrecht des Ich auf Unversöhnlichkeit abzuleiten ist, ist eine wichtige, jedoch sekundäre Frage. Es ist bezeichnend, dass die Unversöhnlichkeit in Überlegungen zur Abgrenzung aus einem Abhängigkeits- und Verbundenheitsverhältnis auftritt, wo es um den Schritt in die Selbständigkeit geht.

¹⁵ Knieriem, R., Art.: *hî* sich verfehlen, THAT I, 545f.

¹⁶ VTL 45. Die Ausnahme ist ein wichtiger Terminus bei Levinas. Die Beziehung zum Tod des anderen Menschen wird ebenfalls als „ex-ception“ (als „Herausgreifen“) definiert (1996, 26).

Die Unversöhnlichkeit geht zwar von einem Zwischenfall aus, der ethischen Kategorien untersteht, einer Beleidigung. Sie gerät dann jedoch zusehends in die Hintergründe des Tuns. Denn es geht nicht mehr darum, ob eine Beleidigung rechtens ist. Auf der ethischen Ebene ist ein großer Teil solcher Zwischenfälle relativ leicht zu beurteilen, weil wir es mit analytischen Aussagen über das Gute zu tun haben. Beleidigungen sind per se schlecht. Diese Sicherheit schwindet sofort, wenn der motivationale und hier sogar darüber hinaus der seelische Bereich der personalen Verwirklichung hinzukommt, in diesem Falle die Ablösung vom Lehrer. Dann wird ein Bereich zur Handlungserklärung zugelassen, den die Psychologie bearbeitet.

Es gibt eine Subjektivität, der mit der Forderung nach radikaler Verantwortung unrecht getan wird. Levinas stößt auf sie im unversöhnlichen Ich. Eine Form der Subjektivität, die durch die geltende Subjektivitätstheorie ausgeschlossen oder übersehen wird, nenne ich fortan „Geringster“. Den Geringsten zu benennen, hat daher immer eine Veränderung der bestehenden Anthropologie zur Folge. Ihr blinder Fleck wird aufgedeckt. Eine solche Entdeckung ist nie zufällig, sondern kann nur geschehen, wenn die hintergründigsten Axiome und Motive der herrschenden Theorie freigelegt sind. Das unversöhnliche Ich ist nicht die einzig denkbare Form des Geringsten.¹⁷ Für Levinas ist der Andere in der Nacktheit und Ausgesetztheit seines Antlitzes der Geringste. Daneben ist die angeführte übersehene Hinsicht des unversöhnlichen Selbst ein Geringster, da sie nicht einmal theoretisch geschützt wird. Dieser Geringste, der neben seiner Verantwortung auch andere Regungen in sich spürt, ist theoretisch zu schützen.

Schutz des Geringsten

Das unversöhnliche Ich, auf das Levinas stieß, wurde bereits in das sich selbst behauptende Ich umgeformt, indem sein Recht auf Unversöhnlichkeit nicht durch den Anderen bedingt wird, sondern in ihm selbst liegt, und sein Recht, für sich zu sorgen, geltend gemacht wurde. Um den Geringsten des für sich selbst sorgenden Ich nachhaltig theoretisch zu etablieren, sind Levinas' gedankliche Voraussetzungen für seine Verkennung dieses Geringsten offen zu legen. Das Grundübel seiner anthropologischen Position liegt darin, dass der Selbstwerdungsprozess eines Menschen als Verfallsgeschehen bewertet wird. Trennungen und Abgrenzungen, die notwendige Bedingungen der Ichbildung sind, werden als unrechte Raumnahme des Subjekts verurteilt, als könnten sie nur auf Kosten und zu Ungunsten des Anderen geschehen. Anders als in den meisten philosophischen Positionen und von daher in den psychologischen Menschenbildern¹⁸ ist die Abgrenzung und Selbstbeschäftigung eines Subjekts für Levinas nicht die Voraussetzung für gelungene Begegnungen, sondern der Ursprung des ethischen Unrechtsverhältnisses. Wenn man diese markante Auffassung Levinas' nicht als pädagogische Rhetorik erachtet, die auf die

¹⁷ Neben der Unversöhnlichkeit kennt Levinas das Gefühl, dass ein anderer, „so sehr ein *anderer* ist, dass ich in mir die Kainsche Weigerung verspüre, sein Hüter zu sein“, *Vom Sinn des Seins*, in: *Außer sich* 62.

¹⁸ Dornes 1993 bietet Einblick in den Stand der Säuglingsforschung. Er zeichnet den Weg von der Symbiose über Formen des Selbstempfindens im Zustand des *Self-with-other* zur immer differenzierteren Affektentwicklung, Intersubjektivität nach.

Hinwendung zu anderen Menschen aufmerksam machen soll, dann ist sie eine starke theoretische Prämisse, ihr Hintergrund sei nun entfaltet und kritisiert.

Erst der Blick auf Levinas' Werksganzes macht die Akte seiner Anthropologie sichtbar, die als Abfolge von vier Phasen angelegt ist. In seinen einzelnen Werken ist er mit der Beschreibung einzelner Phasen und ihrer Übergänge beschäftigt. Das Gesamt liest sich wie eine Geschichte von Urzustand, Abfall aus dem Ursprung, beginnende Rückgewinnung des Ursprungs in Begegnungen bis hin zur endgültigen Wiedereinkkehr in den Ursprung. Kriterien des Abfalls und der Rückgewinnung sind das Ausmaß, in dem das individuelle Subjekt für sich Raum beansprucht. Je mehr es sich aufspreizt, desto entfernter ist es vom guten Leben. Deshalb wird mit anderen Worten eine Geschichte der Unschuld, des Schuldigwerdens, der zunehmenden Sühne im Sinne einer Wiedergutmachung und schließlich der Erlösung geschrieben. In seinen frühen Schriften *Le temps et l'autre* und *De l'existence à l'existant* stellt er den Abfall und die sich Herausschälende Individualität dar sowie erste Etappen der Wiederaneignung des verlorenen Ursprungs, indem Formen von Andersheit durchlaufen und aufgenommen werden. In *Autrement qu'être* erst wird mit den Ausführungen zur Rückläufigkeit (Umkehr) eine Erlösungsvorstellung entwickelt. Diese Art der Geschichtsschreibung ist jüdisches und christliches Gemeingut: Auf den Sündenfall folgt ein irdisches Leben außerhalb Edens, das unter Geboten steht und eine Bewährung erfordert und mit dem Tod des Volkskörpers, später auch des Einzelnen, in ein Friedensreich der Versöhnung eintritt. Insbesondere der letzte Teil hat eine verwinkelte religionsgeschichtliche Entwicklung durchgemacht. Lange war das Sühneritual des Opfers (Schlacht-, Rauch-, Libationsopfer) und die Aussetzung des Sündenbocks die größte zu erreichende Versöhnung. Daneben läuft ein Prozess der Individualisierung der Vergehen ab. Der Tod machte in der nachexilischen israelitischen Religion unter persischem Einfluss nicht mehr alle Menschen gleich, - zumindest nicht in Bezug auf die Nachwirkung ihres irdischen moralischen Verhaltens im Jenseits.¹⁹

Levinas, der die Abfolge der Phasen nicht als religiöse Überlieferung wiederholt, sondern als eine Theorie aufstellt, macht damit die Individualisierung rückgängig. In der Allgemeinheit der anthropologischen Theorie ist nicht nur der Endzustand der Erlösung wieder universal, sondern die Abfolge und Beschaffenheit der Phasen bekommt gesetzliche Gültigkeit. Der Individuierungsprozess ist jedoch Konstituens menschlichen Lebens und nicht eine graduelle Größe so wie das moralische Verhalten. Die Schuldaufnahme wird essentialistisch zu einem Merkmal des Menschen. Alle Menschen sind sich gleich

¹⁹ Die School, anfänglich ein egalitäres Schattenreich, wo Könige neben Hirten vor sich hindämmern (vgl. Jesaja-Apokalypse Jes 14,4b-21 die Spottklage auf einen verstorbenen Weltenherrscher, die einen kanaanäischen Mythos vom Übermut des Morgensterns Helel verfremdet), wird zusehends in einen Schoß Abrahams und einen Strafort geteilt. Der Schoß Abrahams drückt die Kontinuität mit der Ahnenreihe aus. Ahnen wurden im häuslichen Kult, noch lange nachdem der JHWH-Kult zum Jerusalemer Staatskult erhoben war, verehrt. Das zeigt an, wie sehr Levinas' Geschichtsmodell, das einen allgemeinen Erlösungszustand annimmt, von der nachexilisch-frühjüdischen Vorstellung geprägt ist. Theologisch vertritt Levinas einen „existenziellen Messianismus“: „Le messianisme [...] commence en moi“ (1991, 76). In jedem Menschen, besonders zugänglich in seiner Hilfsbedürftigkeit, erscheint JHWH. Das, was aus christlicher Sicht eine allgemeine Christologie genannt wird, sei nicht mit Gruppen des messianischen Judentums verwechselt, für die jeweils eine bestimmte historische Gestalt der Messias ist (z.B. Shabbetai Zvi).

in der Unentrinnbarkeit ihres Schuldigwerdens durch Selbstwerdung und der einzig in Aussicht gestellten Lösung, durch Selbstrücknahme in die Versöhnung heimzukehren.

Es ist weniger das geschichtstheologische Modell, das kritisiert werden soll, als das Inneinssetzen seines Verlaufs mit dem Individuationsverlauf. Das ist eine kreative Tat Levinas' und keine Rezeption einer religiösen Tradition. Denn die Rückkehr in den Ursprung spielt sich nicht einfach im Rahmen der Tugenden von Bescheidenheit und Verzeihen ab, sondern in der Dimension einer radikalen Schuldigkeit, die radikal ist, weil sie für Levinas ein tragendes Theorieelement ist. An dieser Moralisierung entwicklungspsychologischer Etappen und in ihnen auftretender Emotionen ist Kritik zu üben. Levinas irrt im zulässigen Beschreibungsmodell: Ichbildung ist eine lebenslange psychologische Herausforderung und nicht Gegenstand der Moral. Der Vorgang ist demzufolge nicht in Begriffen von Schuld, Versöhnung und Wiedergutmachung zu beschreiben, sondern von Abgrenzung, Bezogenheit, Wahrnehmung von Gefühlen und Geduld. Ein gebildetes Subjekt ist Voraussetzung für moralisches Handeln. Die Ethik als *philosophie première* verletzt den Menschen, der seiner *condition humaine* untersteht, er selbst sein zu müssen. Sie verletzt einen „Geringsten“.

Unversöhnlich oder ungeschuldet?

So wie sich das unversöhnliche Ich der auferlegten Verantwortung für den Anderen entzieht, so auch eine andere Gestalt des Geringsten. Auch dieser Geringste ist eine Form ethischer Subjektivität und muss wie das unversöhnliche Ich um ein Merkmal ergänzt werden. Es ist jenes Subjekt, das „ungeschuldete Verpflichtungen“ freiwillig auf sich nimmt. Den Begriff entlehnt W. Vossenkuhl (1998) der thomasischen Tugendlehre. Dort heißen die drei göttlichen Tugenden *dona gratuita*, ungeschuldete Gaben, des christlichen Gottes an den Menschen. Diese ungeschuldete Selbstmitteilung bzw. Verpflichtung Gottes ist Bedingung aller weiteren menschlichen Tugenden. Anders als im moraltheologischen Rahmen ist die ungeschuldete Verpflichtung im moralphilosophischen Sinne eine Selbstverpflichtung der ersten Person Singular. Sie ist ungeschuldet, da nach der deontischen Prämisse nur das gesollt und geschuldet ist, was ein Subjekt auch verwirklichen kann. Sollen setzt das Können voraus. Wenn sich die erste Person Singular in einer Situation ungeschuldet verpflichtet, dann stellt sie Forderungen an sich, „die niemand außer ihr selbst einfordern kann“ (1998, 430). Dieses Merkmal ist eine schlichte Folge aus der deontischen Prämisse. Neben dieser Abwehrseite gegen Forderungen ohne Rechtsgrund trägt die ungeschuldete Verpflichtung den Aspekt der Selbstüberbietung: „Nur ich selbst kann von mir – und nur von mir – mehr verlangen als ich kann“ (1998, 429). Die Selbstüberbietung des Subjekts drückt eine Asymmetrie zwischen Ich- und Anderer-Perspektive aus, die auch für Levinas' verantwortliches Ich fundamental ist. Die Forderung der ersten Person ist nicht universalisierbar („nur von mir“). Darin unterscheiden sich beide Konzeptionen vom Kategorischen Imperativ, dessen Formalprinzip des Sollens die Universalisierung einer Maxime ist, und die von der anthropologischen Dominanz einer allgemeinen Vernunft überzeugt ist. In klassischer Lesart verstrickt sich das sich ungeschuldet verpflichtende Ich sinnlos in Schuld, wenn es sich etwas vornimmt, das es

nicht kann. Welchen Vorteil bringt die ungeschuldete Verpflichtung dem Subjekt? Dazu ist die moderne Situation des Menschen, die als moralische Überdeterminierung beschrieben wird, in die Waagschale zu werfen. „Überdeterminiert“ sind Entscheidungssituationen, in denen so viele Ansprüche konkurrieren, dass man nicht allen gerecht werden kann. Vossenkuhl bringt sie mit der modernen Individualisierung und der Ablösung der Moral vom Ethos in Zusammenhang. Berufs-, Partnerschafts-, Lebenswegwechsel sind häufige Ursachen, dass unerfüllbare Verpflichtungen ins Leben treten. Oft sind Kinder Opfer veränderter Bindungen. Die Einführung des Geringsten eines sich ungeschuldet verpflichtenden Subjekts ist als theoretische Reaktion auf diese Beschreibung der Moderne zu bewerten. Diese Schuldigkeit entspringt uneinlösbaren Verpflichtungskonstellationen und unterscheidet sich von der unentrinnbaren Schuldigkeit des unversöhnlichen Ich. Wenn dieses sich selbstverpflichtet, eben auf seine Selbstbehauptung, so ist diese Selbstverpflichtung sich selbst gegenüber geschuldet. Hier entsteht eine Schuld gegen sich selbst. In der ungeschuldeten Verpflichtung hingegen wird das zwischenmenschliche Verhältnis zur Quelle der Schuld.

Ist nun die ungeschuldete Verpflichtung, die für die erste Person eine Verpflichtung einführt, selbst wenn ihre Verwirklichung nicht möglich ist, eine Entlastung des Subjekts oder eine Überanstrengung? Eine Entlastung wäre sie, insofern die Anspruchsinstanz allein die erste Person und keine allgemeine Vernunft oder außenstehende Person ist. Auf diese Weise fällt die Anklage Anderer weg, wenn nicht real, so doch in ihrer Berechtigung aus der Sicht des Ich. Eine Überanstrengung wäre sie, insofern die moralisch überdeterminierte Situation eines Subjektes weiter in Begriffen von Pflicht, Selbsteinforderung, -anklage und offenen Schuldigkeiten beschrieben wird. Der ethische Begriff der ungeschuldeten Verpflichtung soll die Spannung lösen zwischen unerfüllten Verpflichtungen, die entweder „in einer Art moralischem Vakuum frei vagabundieren“ (1998, 430) oder andererseits moralisch neutralisiert würden. Durch diesen inneren Spagat ist er so interessant. Zum Teil geht sein Dilemma auf das Konto der Unterscheidung von Opfer- und Täterperspektive. Nach Vossenkuhl ist die Perspektive der Anklage durch ein Opfer berechtigt, denn „derjenige [Täter], der sich für die Erfüllung einer anderen Verpflichtung entschied, auch [hätte] in ihrem Sinne entscheiden können“ (ebd.). Das Dilemma entsteht dann dadurch, dass den Angehörigen auf der Opferseite Ansprüche zugestanden werden mit der Begründung der Handlungsfreiheit des Täters. Auf der Täterseite hingegen besteht die Handlungsfreiheit ausdrücklich nicht (s.o. deontische Prämisse ist nicht erfüllt), und trotzdem wird eine Verantwortung durch den sich selbst verpflichtenden Täter subjektiv übernommen. Die Begegnung der Opfer- und Täterseite steht damit auf nicht vereinbaren Voraussetzungen. Eine Versöhnung ist in befriedigender Form nicht möglich. Es sind mehrere Lösungen des Dilemmas denkbar. Zum einen kann von den Opfern erwartet werden, die eingeschränkte Handlungsfreiheit dem Täter zugestehen. Dass der Täter anders hätte entscheiden können, ist wie die Wiederholung einer entleerten Formel von Handlungsfreiheit, die auf formaler Ebene nicht zur berechtigten Bevorzugung eines Opfers vor anderen führt. Die Formulierung „hätte auch in ihrem Sinne entscheiden können“ impliziert ein Können und damit eine Berechtigung, die objektiv bzw. im Indikativ nicht besteht.

Es ist auch fragwürdig, ob nicht die moralische Überdeterminierung eine historisch vertraute Erscheinung ist und ob nicht - bei allen Zuspitzungen durch modernes Leben – das Entstehen uneinlösbarer Verpflichtungen unvermeidbar ist. Dann sollte sie als Eigenschaft der *conditio humana* betrachtet werden. Mit der Verpflichtung korrespondiert die Schuldigkeit. Entsprechend zur Erweiterung der uneinlösbaren Verpflichtung weitet sich auch der Begriff der offenen Schuldigkeit aus. Zu leben und älter zu werden heißt schuldig zu werden. In diesem Sinne gehen in einer christlichen Überlieferung die Ältesten auf Jesu Aufforderung, wer ohne Schuld sei, möge den ersten Stein auf die Sünderin werfen, zuallererst (Joh 8,9). Wird Subjektivität in dieser Weise als schuldverstrickt bestimmt, dann bringt die Konzeption der ungeschuldeten Verpflichtung dem Subjekt nicht den erhofften Vorteil der Entlastung. Die ungeschuldete Verpflichtung des Geringsten bleibt ein anderer *Terminus technicus* für die unentrinnbare Schuldigkeit des Menschen.

Die Bewertung der mit dem Begriff der ungeschuldeten Verpflichtung eingeführten Selbstdeutung wird sich daran bemessen, ob mit der unentrinnbaren Schuld nicht mehr Lebenssinn angegriffen ist als mit einer modifizierten moralischen Selbstdeutung aufgefangen werden kann. Mehrere weitergehende Modelle sind denkbar. Schon mit der Übernahme ungeschuldeter Verpflichtung geht eine tiefe Einstellungsänderung der ersten Person einher. Sie begegnet ihrer Schuld und bearbeitet sie, indem sie sich von äußeren Vorwürfen zurückzieht, um vor dem eigenen Tribunal Verpflichtungen aufzunehmen, das heißt auch, um auf diese Weise trotz Rückweisung des Opfers mit ihm in Verbindung zu bleiben.

Erwägenswert ist eine Reaktion auf die Schuldigkeit, die wie die Selbstverpflichtung durch eine Leistung des Subjekts geprägt bleibt, jedoch mehr in die Richtung von Reue, Beichte und Buße gelebt wird. In deren Folge liegt die Selbstüberantwortung an eine Versöhnung und Vergebung, die der Subjektivität zuteil wird. Das kann bis dahin gehen, dass eine Erlösung von der Schuld erlebt wird und zur mehr oder weniger dauerhaften Einstellung des Subjekts wird. Eine davon unterschiedene Reaktion auf die Schuld, gleichwohl sie in das erstere religiöse Modell als ein Teil integriert werden kann, ist das Durcharbeiten der Entscheidung der ersten Person und ihre Annahme durch besseres Verstehen. Die Ereignisse des Schuldigwerdens sind Bestandteil des gemeinsamen Lebens und werden nicht von einem einsamen Subjekt in Selbstüberbietung geschultert.

Dadurch, dass Schuld unabkömmlich auftritt, ist das Gewissen stets untergraben. Es kann prüfen und erwägen so lange es mag, es wird Schuld nicht umgehen können. Das höchste Vermögen der Schuldvermeidung, die abratende innere Stimme, dient höchstens der Schadensbegrenzung. Daher antwortet Levinas' Entdeckung der inneren Sozialität, die das Gewissen unterfüttert, auf eine Lücke ethischer Theorien. Die innere Sozialität verweist auf die gleicherweise mit der Schuld unaufhebbare Einbindung der ersten Person in eine Gemeinschaft und auf die Rettung, die aus dieser kommt, wenn die Subjekt-Möglichkeiten ausgeschöpft sind. Der Andere ist nicht mein Opfer oder Ankläger, sondern Überbringer einer Rettung aus der fatalen Schuldigkeit. In seiner Gesellschaft werden dem Einzelnen Rituale der Sühne möglich, und er erfährt Unterstützung ungeachtet seiner Schuld und seines persönlichen Umgangs mit ihr.

Anne Koch, Atonement or Irreconcilability? Philosophical Reflections on a Talmud Lecture of E. Levinas

Levinas radicalises the subject's responsibility for the Other. In his Four Talmud Lectures the exception of an irreconcilable subject emerges. It doesn't need to reconcile itself to the Other if the Other is not aware of his offence. In critique of Levinas' conditioned irreconciliation a subjectivity with unconditioned rights of self-assertion is introduced. With his notion of inner sociality Levinas discovers an ability that goes beyond the European tradition of conscience. It denotes an emotional embedment in the religious community that is activated even when the conscience is blocked in unsolvable ethical claims.