

Berührung durch Trennung

Die Zeitstruktur des religiösen Verhältnisses bei Emmanuel Lévinas*

Von Ludwig WENZLER (Freiburg i.Br.)

1. Ein „unmögliches Verhältnis“: Das Denken und das Unendliche

Aussagen über Gott, über das Absolute oder das Unendliche, finden sich Einwänden von zwei Seiten ausgesetzt: Dem Denken, das versucht, den Bedeutungsgehalt des Ausdrucks ‚Gott‘ zu erfassen oder die Frage nach der Wirklichkeit Gottes zu beantworten, läßt sich immer entgegenhalten, daß sein Gedachtes nicht wirklich *Gott* sein kann, sondern eben *nur* ein Gedachtes, eine Fiktion, eine notwendige *Idee* des Menschen. Weil Denken immer mitkonstitutiv ist für das, was von ihm gedacht wird, kann immer auch der Anschein entstehen, als lasse sich das Gedachte auf das Denken reduzieren.

Oder dem Denken wird die Fähigkeit bestritten, im Falle des Unendlichen sein Gedachtes überhaupt erreichen zu können; das Denken sei nicht fähig, das Unendliche zu begreifen; was sich im Denken erfassen lasse, das könne nicht Gott sein: *si comprehendis, non est Deus* (Augustinus).

In der Geschichte des Denkens hat es viele Versuche gegeben, dem genannten Dilemma zu entgehen. Die Denker des Absoluten bemühten sich zu zeigen, daß Denken zugleich *mehr* als Denken sein könne, daß es verschiedene Weisen der Rationalität gebe, daß zwischen Denken und Glauben zumindest Verträglichkeit, wenn schon nicht Konsens bestehe. Artikuliert wurden diese Versuche etwa unter dem Programm der *fides quaerens intellectum* und des *intellectus quaerens fidem*, mit den Denkfiguren von Analogie und Metapher, bei Schelling mit der Unterscheidung von negativem und positivem Denken.

Im Kontext solcher Bemühungen des religionsphilosophischen Denkens ist auch der Versuch von Emmanuel Lévinas¹ zu sehen. Lévinas stellt die Frage, „ob es möglich ist, legitimerweise von Gott zu sprechen, ohne die Absolutheit, die sein Wort anscheinend bedeutet, zu beeinträchtigen. Sich Gottes bewußt geworden zu sein, heißt das nicht, ihn in ein assimilierendes Wissen eingeschlossen zu haben, in eine Erfahrung, die ein Zugreifen und ein Erfassen bleibt, welches auch immer ihre Modalitäten sein mögen. Und wird so die Unendlichkeit oder die totale Anderheit oder die Neuheit des Absoluten nicht wieder der Immanenz zu-

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 27. September 1992 in der Sektion Philosophie auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft in Würzburg gehalten wurde.

¹ Zur ersten Orientierung vgl. L. Wenzler, Emmanuel Lévinas, in: Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen, hg. von J. Nida-Rümelin (1991) 323–331.

rückgegeben, der Totalität, die das ‚ich denke‘ der ‚transzendentalen Apperzeption‘ umfaßt [...]“²

Als Antwort auf diese Frage zeichnet Lévinas die formalen Strukturen eines „anderen Denkens“³: „Es wäre dazu ein Denken notwendig, das nicht mehr gebaut ist als Relation, die den Denkenden an das Gedachte bindet, oder es bräuchte in diesem Denken eine Relation ohne Korrelate, ein Denken, das nicht der strikten Korrespondenz zwischen dem, was Husserl Noesis und Noema nannte, unterworfen ist [...]“⁴ Es scheint jedoch, als ob die hier angezielte Struktur dem Wesen des Denkens widerspreche. Denken schließt notwendigerweise Assimilieren und Identifizieren ein, wenigstens zu einem gewissen Maße. Ein Denken des Absoluten müßte sein Gedachtes also zugleich berühren und nicht berühren. „Unmöglich zu erfüllende Forderungen!“⁵ Doch genau einen solchen ‚unmöglich‘ Gedanken versucht Lévinas zu vollziehen: „Denken des Absoluten, ohne daß dieses Absolute als ein Ziel und Ende erreicht würde [...] Idee des Unendlichen – vom Bewußtsein losgelöstes Denken.“⁶

Lévinas sucht die Bedingungen zu zeigen, unter denen das Denken der Idee des Unendlichen möglich ist als ein Denken, das wirklich das Unendliche auf die ihm gemäße Weise denkt, ohne dabei aufzuhören, Denken zu sein, und ohne das Unendliche dem Denken zu assimilieren. Dies bedeutet, daß im Denken der Idee des Unendlichen das Denken von seinem Gedachten transzendiert wird, daß somit etwas gedacht wird, was vom Denken nicht vollständig erfaßt werden kann, was zugleich *außerhalb* des Denkens bleibt. Das Denken der Idee des Unendlichen stellt das Paradox einer ‚Beziehung ohne Beziehung‘⁷ dar. Dies bedeutet: Zwischen dem Denken – konkret als *ego cogito* – und seinem *cogitatum* muß einerseits absolute Trennung bestehen, Ab-solutheit im wörtlichen Sinn, und muß es andererseits doch zugleich Berührung, wirkliche, nicht nur gedachte, Beziehung geben.⁸

² E. Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, übers. von T. Wiemer (1985) 14f.; E. Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée (1982) 8 (Lévinas selbst schreibt seinen Namen ohne accent aigu auf dem ‚e‘; manche Verleger oder Übersetzer fügen diesen accent aigu jedoch hinzu).

³ Wenn Gott ins Denken einfällt (1985) 15; De Dieu qui vient à l'idée (1982) 9.

⁴ Wenn Gott 15; De Dieu 9.

⁵ Wenn Gott 16; De Dieu 9.

⁶ Wenn Gott 17; De Dieu 10.

⁷ Vgl. oben die Wendung „Relation ohne Korrelate“, Wenn Gott 15; De Dieu 9; vgl. E. Lévinas, Beyond intentionality, in: Philosophy in France Today, ed. by A. Montefiore (1983) 111, wo Lévinas die Diachronie als ein „Nicht-Verhältnis, das Verhältnis ist“ bezeichnet.

⁸ Vgl. die Skizzierung der Bedingungen eines solchen Denkens in E. Lévinas, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité (1974; 1961) 3–10, 18–23. – Da im folgenden eine eigene Übersetzung dieses Werkes verwendet wird, erfolgt die Stellenangabe nur nach der französischen Ausgabe des Werkes; in der deutschen Übersetzung (E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. von W. N. Krewani [1987]) ist die Originalpaginierung angegeben, so daß die entsprechenden Stellen leicht aufzufinden sind.

2. Hinter das Phänomen zurück: Ethik als Optik

Den methodischen Ansatz für sein Denken gewinnt Lévinas aus einer Aufnahme und Fortführung der Phänomenologie im Sinne Edmund Husserls. Doch gegenüber Husserl wird die phänomenologische Methode noch einmal radikaler angewandt. Lévinas folgt dem methodischen Hinweis Husserls, daß jedes Phänomen seine *Horizonte* hat, die nicht im selben Sinne zum Phänomen werden wie das Phänomen selbst, die aber bei jedem Phänomen mitgemeint, mit-appräsentiert sind, die somit zur Phänomenalität des Phänomens gehören.⁹

Die Grundsituation, in der überhaupt erst ein Phänomen *als* Phänomen wahrgenommen wird, ist die Beziehung von Mensch zu Mensch. Es ist die Situation der Sprache, die Situation der Kommunikation, die intersubjektive Beziehung. Die Eigenart dieses sozialen Verhältnisses sucht Lévinas herauszuarbeiten. Und er erkennt sehr schnell, daß genau diese Eigenart *nicht* in Kategorien der Phänomenalität, der Sichtbarkeit, beschrieben und interpretiert werden kann, sondern daß es dazu neuer Ausdrucksmöglichkeiten bedarf. Er zeigt dies dadurch, daß er das Ungenügen, das Scheitern der *ontologischen* Kategorien aufweist, genauer: das Scheitern einer Ontologie der Präsenz, der Sichtbarkeit.¹⁰

Eine solche Ontologie ist unfähig, ein wirkliches Transzendieren, das über den Bereich der Aktualität und des Gegenwärtigseins hinausginge, zu denken; dennoch ist eine Ontologie unverzichtbar und unvermeidbar. Es ist sehr wesentlich, dies zu sehen. Lévinas wechselt nicht einfach aus einem Bereich in den anderen. Er verläßt nicht die Ontologie zugunsten der Ethik, sondern er zeigt, wie es nur *in* den ontologischen Strukturen die *ethischen* Strukturen geben kann, und zwar als deren Aufbrechen, Stören, Beirren, Transformieren.¹¹

Die spezifische Bestimmung des ethischen Verhältnisses, wie Lévinas es sieht und beschreibt, ist inzwischen in der philosophischen Diskussion zumindest partiell rezipiert, aber keineswegs schon überall in ihrer Brisanz und Transformationskraft erkannt. Zwar gehen einige der von Lévinas gebildeten oder mit neuer Bedeutung versehenen Begriffe als Schlagwörter von Hand zu Hand, doch allzuoft wird die konstitutive *Doppeldeutigkeit* der Grundverhältnisse, die Lévinas aufdeckt, übersehen, die Doppeldeutigkeit von ontologischem Vollzug und ethischer Sprengung dieses Vollzugs.

⁹ Vgl. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1974; 1967) 111–123; E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hg. und eingel. von W. N. Krewani (1983) 81–102.

¹⁰ Vgl. dazu den Aufsatz „Ist die Ontologie fundamental?“, erstmals veröffentlicht 1951, jetzt in E. Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991) 13–24; *Die Spur des Anderen* (1983) 103–119.

¹¹ Vgl. L. Wenzler, *Zeichen und Antlitz. Ontologische Destruktion und ethische Einsetzung des Subjekts nach Emmanuel Lévinas*, in: *Den Andern denken. Philosophisches Fachgespräch mit E. Lévinas*, hg. von F. J. Klehr (1991) 115–135.

3. Die konkrete Situation des religiösen Verhältnisses: Angerufen vom Antlitz des anderen Menschen

Das Grundverhältnis, das Lévinas in allen seinen Werken thematisiert und von dem er zeigt, daß es in der Tat allen anderen Verhältnissen und Vollzügen des Menschen zugrunde liegt, ist die Beziehung des Ich oder ‚Selben‘ (le Même) zum anderen Menschen.

In ontologischer Perspektive ist das Ich in seinem Verhältnis und Verhalten zu dem, was *nicht* es selbst ist, was anders als es ist, von einem Streben der Assimilierung, der Aneignung und Beherrschung, geleitet. Dieses Beherrschenwollen ist Folge des Strebens, sich selbst zu behaupten, Ausdruck des *conatus essendi* (Spinoza) und als solches zunächst einmal ganz natürlich und legitim. Dieser Versuch, sich alles, was anders ist, anzugleichen, zu unterwerfen, sei es durch Erkennen, durch Benützen, durch Besitzen und Gebrauchen, so daß es nicht mehr als Bedrohung der eigenen Existenz empfunden werden muß, ist auch grundsätzlich erfolgreich – mit *einer* Ausnahme: beim anderen Menschen.

Hier macht das Ich die Erfahrung, daß sich der Andere nicht einfach seinem Verstehen und Begreifen unterwirft, sondern einen *Widerstand* leistet. Der Andere hat einen eigenen Willen, der fordert, anerkannt zu werden; der dies aber nicht fordert mit Berufung auf ein höheres, allgemeineres Prinzip, sondern *im eigenen Namen*. Der Andere beruft sich nicht auf eine besondere Macht, die seiner Forderung Nachdruck verleihen würde, er unterstreicht seine Forderung nicht mit der physischen oder sozialen Kraft, die ihm etwa zur Verfügung steht. Er will ja nicht wegen seiner Macht, sondern als er *selbst*, um seiner *selbst* willen, anerkannt werden.

Lévinas nennt das Mich-Angehen des Anderen, dem ich mich nicht entziehen kann, über das ich nicht Herr werden kann, das sich der Konstitutionsleistung meines Bewußtseins entzieht, das mein Bewußtsein vielmehr unaufhörlich in Unruhe versetzt, das *Antlitz* des Anderen. Das Antlitz des Anderen ist genau *nicht* das, was gesehen wird, was Phänomen ist, denn *als* Phänomen ließe es sich durch mein transzendentes Bewußtsein konstituieren. Der Andere ist das, was nicht zum Phänomen wird, dessen Mich-Angehen vielmehr erst ein Phänomen entstehen läßt. Die Gegenwart des Anderen fordert mich zum Antworten, zur Aussage auf. Erst im Kontext dieses Sprechens kann erst ein Phänomen *als* Phänomen *benannt* werden.

Hinter den Phänomenen ist das Antlitz zu entdecken. Die Antwort auf den Anruf des Antlitzes ist immer ethisch bestimmt. Das ethische Verhältnis wird zur ‚Optik‘, mit der man den Anderen als Anderen wahrnimmt.

Das Antlitz ist wesentlich Sprache, Sprechen, ‚Bedeuten‘, es ist, wie Lévinas sagt, signifier, Zeichen-geben, nicht einfach nur Zeichen.¹² Das Antlitz muß sich zwar ständig ins Sichtbare, ins Faßbare, ins Zeichenhafte entäußern, es muß sich aussetzen, es ist aber im Zeichen nicht faßbar, es zieht sich daraus zurück. In sei-

¹² Vgl. E. Lévinas, *Totalité et Infini* (1974) 157, 172–175.

ner Ausdrucks- oder Zeichengestalt ist das Antlitz nicht faßbar, aber – es ist darin berührbar, verwundbar. Das Antlitz ist das unsichtbare und lautlose Mich-Angehen, Mich-Einfordern, mich Besessen-Halten, das der andere durch seine bloße Existenz darstellt, durch die Tatsache, daß ich mit meiner Existenz in seine Existenz eingreife, durch die Tatsache, daß er aufgrund seiner Verwundbarkeit und Sterblichkeit von mir abhängig ist.

Der gewaltlose Widerstand gegen die Vereinnahmung, die lautlose Forderung nach Anerkennung wird bemerkenswerterweise am nachdrücklichsten in der Schwäche und Verwundbarkeit des Anderen erhoben. Genau durch seine Verwundbarkeit fordert ein Mensch, ihn nicht zu zerstören. Durch diese Tatsache bin ich ungewollt und unausweichlich für den Anderen *verantwortlich*. Ich *muß* auf die Tatsache seiner Existenz antworten, ob ich will oder nicht, ich muß mit meiner Existenz für seinen Leib und sein Leben bürgen, ich bin für ihn zum Geisel, zum Leibbürgen genommen.

Schon dieses Oszillieren des Antlitzes zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, sein gleichzeitiges Anwesend- und Abwesendsein, ist kennzeichnend für die die geheimnisvolle Struktur der *Zeitlichkeit*, die sich als wesentliche Struktur und als Medium der hier zu bedenkenden Verhältnisse zeigen wird. Etwas, das zeitlich existiert, ist in seiner Zeitlichkeit einerseits werdend, andererseits vergehend. Es *kommt* zu sich aus seiner Zukunft und *vergeht* in seine Vergangenheit. Es ist somit in einer ständigen Bewegung des Anwesens und Abwesens. Das Anwesend- und das Abwesend-sein geschieht aber nicht in einer Reihenfolge, so daß der eine Zustand mit dem anderen abwechseln würde, sondern die beiden Seinsweisen der Zeitlichkeit durchdringen sich gegenseitig.

4. Eine Situation, in der Gott ,ins Denken eintritt‘

Die Situation angesichts des anderen Menschen stellt einen einzigartigen Sachverhalt dar. Mein ontologischer Existenzvollzug wird durch diese Situation von Grund auf umgestürzt und transformiert. Dieser Sachverhalt wird von Lévinas auf die mannigfaltigsten Implikationen und Konsequenzen hin entfaltet. Im Zusammenhang unseres Frageinteresses sind an dieser Situation vier Sachverhalte von besonderer Bedeutung:

- Dies ist die Situation, in der mir der Gedanke an *Gott* in den Sinn kommen kann.
- Dies ist die Situation, in der das Wort ‚Gott‘ für mich seine wahre *Bedeutung* bekommt.
- Dies ist die Situation, in der das, was mit dem Wort ‚Gott‘ gemeint ist, wirklich *gedacht* wird, und zwar auf die seiner Bedeutung *entsprechende* Weise gedacht wird.
- Es ist die Situation, in der das Denken eine Umkehrung, eine Verwandlung erfährt.

4.1 Wenn ich mich dem Anruf des Anderen stelle, wenn ich mich in meiner Sorge um mich selbst, in meinem Bestreben, meine eigene Existenz zu sichern,

unterbrechen lasse, wenn ich mich gewissermaßen selbst vergesse und selbst-los für den Anderen da bin, dann *kann* sich in dieser Situation und in dieser Haltung der Gedanke an Gott wie von selbst unter meine anderen Gedanken mischen, Gott kann mir ‚einfallen‘, er kann in mein Bewußtsein eintreten, und zwar – und das ist das Entscheidende –, *ohne* daß ich ihn intentional suche und ergreife. Der Gedanke *kann* in meinem Bewußtsein wachwerden, aber er *muß* es nicht. Er kommt von *selbst*, er sucht mich gewissermaßen heim, ohne sich doch aufzudrängen. Ich *muß* nicht an Gott denken in diesem Zusammenhang, aber ich *darf* es. Über diesen Umstand wird im folgenden noch genauer nachzudenken sein.

4.2 Die Situation, in der ich mich dem Anruf des Anderen stelle, ist die einzige Situation, in der das Wort ‚Gott‘ seine wahre Bedeutung erhält. Denn wenn mir hier ‚Gott einfällt‘, „vient à l'idée“, dann fällt er mir ein als der, der mir *Güte* gegenüber dem Nächsten gebietet. Was ließe sich Größeres von Gott denken und sagen als dies, daß er der sei, der mir den anderen Menschen anvertraut und mich für den Anderen verantwortlich macht? Alle anderen Eigenschaften und Bedeutungsgehalte, die Gott zugeschrieben werden können, müssen sich auf diesen Sachverhalt beziehen, daß Gott mir einfällt als der, der gut ist, indem er Güte gebietet.

4.3 Die Situation, in der ich mich dem Anruf des Anderen stelle, ist schließlich die einzige Situation, in der das, was mit dem Wort ‚Gott‘ gemeint ist, *auf* die seiner Bedeutung *entsprechende Weise gedacht* wird. Der Unendliche wird hier auf eine Weise gedacht, in der das endliche Denken des Menschen in eine unendliche Bewegung versetzt wird. Diese unendliche Bewegung entspringt hier nicht der Aktivität des Denkens, sie ist nicht dessen Leistung, sondern sie besteht in der unendlichen Verantwortung, zu der ich durch den anderen Menschen erweckt und gerufen werde. Weil ich nie zu Ende komme mit meiner Verpflichtung gegenüber dem Anderen, wird mein Denken buchstäblich unendlich, es wird geöffnet aus seinem Kreisen um sich selbst, es wird geöffnet auf eine unendliche Verantwortung hin, es wird Denken und Wollen *für* den Anderen und in dieser ‚Infinite‘, in dieser Verunendlichung, *entspricht* es der Idee des Unendlichen, die ihm in dieser Situation einfällt.

Welche Veränderung damit im semantischen Status des Wortes ‚Gott‘ vor sich geht, sei hier nur angedeutet: Das Wort ‚Gott‘ erhält erst in dieser Situation seine eigentliche Bedeutung. Es wird vom Begriff zum Namen.¹³ Natürlich habe ich den Ausdruck ‚Gott‘ schon vorher gekannt, ich habe von Gott gehört, ‚Gott‘ war schon vorher eine *Idee* unter anderen Ideen, es war die höchste Idee, aber diese Idee war vor allem durch ihre transzendente *Funktion* bestimmt. Doch jetzt erfolgt ein *Durchbruch* vom Begriff zum Namen: Der, der mich hier anspricht, kommt ins Denken als ein Gedanke, der sich ohne Apriori¹⁴ selbst mit-

¹³ Näheres dazu in L. Wenzler, Erfahrungen mit Gott, in: Die Stimme in den Stimmen. Zum Wesen der Gotteserfahrung, hg. von L. Wenzler (1992) 7–29, hier 18–21.

¹⁴ Vgl. E. Lévinas, Totalité et Infini (1974) 33.

teilt, als Name, den Gott mir mitteilt, indem er mich bei meinem Namen nennt, das heißt, mich als mich selbst, in meiner unververtretbaren Verantwortung, anspricht. „Gott“ wird hier nicht mehr gedacht als Korrelat meiner Intentionalität, sondern als Ideatum, das seine Idee, als Noema, das seine Noesis übersteigt.

4.4 Wenn Gott mir seinen Namen offenbart, geschieht eine Sprengung und Transformation des Denkens. Das zur Verantwortung erweckte Denken „denkt mehr, als es denkt“. Das Unendliche bewirkt im ethisch erweckten Denken eine unendliche Bewegung, es inspiriert gewissermaßen das endliche Denken, verwandelt es in „Denken für den Anderen“, in „Verlangen“.¹⁵ Der auf diese Weise in der Situation der unbedingten und unendlichen Verantwortung ins Denken eingetretene Gedanke ereignet sich buchstäblich als das Unendliche *im* Endlichen, als das Mehr im Weniger. Das Denken als Gehorchen, als Antworten, als Verlangen denkt mehr, als es von sich aus denken könnte.

Ein solches Denken stellt die ‚unmögliche Mitte‘ zwischen absoluter Gewißheit und absoluter Ungewißheit dar. Um absolute Gewißheit handelt es sich, sofern sich der Aufruf zu unbedingter Verantwortung nicht bezweifeln läßt, um absolute Ungewißheit insofern, als sich auf keine Weise beweisen läßt, daß Gott es ist, dar darin spricht. Genau dies aber ist die Art und Weise, wie Gott uns anspricht; er legt alles in unsere Hände; mit einem Wort des Talmud ausgedrückt: „Wenn ihr mich bezeugt, so bin ich Gott, und sonst nicht [...]“¹⁶

5. Zeitlichkeit als Medium und als Struktur des religiösen Verhältnisses

Was bisher ausgeführt wurde, das stellt die Interpretation bestimmter Erfahrungen dar, eine Interpretation, die nicht zwingend ist und nicht zwingend sein will, die sich aber zumindest als möglicher, das heißt, als sinnvoller und nachvollziehbarer, Gedanke erweisen läßt. Über die Methode von Lévinas und die Berechtigung dieser Methode wäre eigens zu handeln. Sie wurde versuchsweise als Meta-Phänomenologie, als Phänomenologie des Unsichtbaren, als ethischer Transzendentalismus bezeichnet. Worauf an dieser Stelle besondere Aufmerksamkeit zu lenken ist, das ist der Umstand, daß eine entscheidende Rolle in den aufgezeigten Verhältnissen der Zeit oder *Zeitlichkeit* zukommt. Die Zeitlichkeit ist die eigentliche *Bedingung der Möglichkeit* eines Verhältnisses zum Absoluten, die Zeitlichkeit ist die einzig mögliche *Struktur* dieses einmaligen und unvergleichlichen Verhältnisses.

Weshalb kann Zeit dies leisten? Es versteht sich, daß hier ausführlichere Analysen angestellt werden müßten, als sie sich hier in Kürze andeuten lassen. Für eine knappe Darstellung ist es erforderlich, in einem gewissen Maße zu systematisieren. Lévinas selbst liegt eine solche systematische Untersuchung der Dimen-

¹⁵ Vgl. E. Lévinas, *Totalité et Infini* (1974) XIV f., 19–21.

¹⁶ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1976) 191; vgl. 476.

sionen und Aspekte von Zeitlichkeit fern,¹⁷ er entfaltet seine Bestimmungen der Zeitlichkeit jeweils *aus* den konkreten und komplexen Situationen, denen seine Aufmerksamkeit gilt. Der nachfolgenden zusammenfassenden Darstellung der Gedanken von Lévinas zur Zeitlichkeit seien deshalb zwei Vorbemerkungen vorangestellt.

- Es darf nicht der Eindruck entstehen, als ob man die Zeit quasi instrumentalisieren könnte, um aus ihr einen sicheren Weg, eine Methode oder ein Mittel zu machen, mit dessen Hilfe man sich der Beziehung zu Gott versichert. Die Zeitlichkeit ist Bedingung des Verhältnisses zu Gott, nicht dessen Ursache.
- Um die Vorstellung einer objektivierten Zeitstrecke oder Rahmenzeit abzuwehren, sprechen wir nicht einfach von Zeit, sondern von *Zeitlichkeit*. Es geht nicht um die Zeit, *in* der ein Mensch lebt, sondern um jene Zeit, die er selbst *ist*.

Zeitlichkeit als Seinsweise des Menschen zeigt eine Reihe von ‚Eigenschaften‘, welche die Bedingungen der Möglichkeit einer Beziehung zum Unendlichen, einer ‚Beziehung ohne Beziehung bilden. Eine solche Beziehung ist zugleich Trennung *und* Nähe, Beziehung *durch* Trennung. Diese ‚Fähigkeit‘ der Zeit als ‚verbindender Trennung‘¹⁸ wird nur sichtbar, wenn man einerseits die verschiedenen Aspekte der Zeitlichkeit unterscheidet, sie andererseits aber in der komplexen Situation der menschlichen Existenz angesichts des anderen Menschen verbunden denkt.

6. *Zeitlichkeit als Auflösung und als Verbindung*

Versucht man, Zeitlichkeit auf ihre letzte und allgemeinste Struktur hin auszuliegen, so zeigt sich, daß Zeitlichsein ein Nicht-mit-sich-selbst-Identischsein bedeutet. Zeitlichkeit ist Auflösung einer Existenz in viele einzelne Momente, Zeitpunkte, Augenblicke. Doch dies ist nur der eine Aspekt. Was gemeinhin übersehen wird, ist der Umstand, daß diese Momente der verfließenden Zeit doch wieder zu einer *Einheit* verbunden sind, daß zwischen ihnen eine *Kontinuität* waltet, die sie zu einer *Geschichte* verbindet. Zeitlichkeit ereignet sich so als Trennung *und* als Verbindung *zugleich*, als Diskontinuität *und* als Kontinuität. Zeitlichkeit ist Auflösung, Erstreckung, Zerdehnung, Zerstreuung einer Existenz

¹⁷ Immerhin läßt sich seine 1985 veröffentlichte Abhandlung „Diachronie et représentation“ (jetzt in E. Lévinas, *Entre nous* [1991] 177–197) als eine *summula* seiner Überlegungen zur Bedeutung der Zeitlichkeit lesen; E. Lévinas, *Diachronie und Vergegenwärtigung*, übers. von L. Wenzler, in: *Den Andern denken* (1991) 143–167. – Zum Verständnis der Zeit bei Lévinas vgl. außerdem L. Wenzler, *Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Lévinas*, in: E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler (21989; 11984) 67–103, sowie L. Wenzler, „Verbindende Trennung“. Zum Verständnis der Zeit im Werk von Emmanuel Lévinas, in: *Den Andern denken* (1991) 137–139, und den Diskussionsbeitrag von Lévinas selbst ebd. 140–142.

¹⁸ Vgl. dazu unten Kapitel 8.

und zugleich neue Sammlung. Die drei ‚Ek-stasen‘ der Zeitlichkeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, reihen sich dabei nicht hintereinander, sondern durchdringen sich gegenseitig. Die drei Dimensionen der Zeitlichkeit lassen sich unterscheiden, aber nicht voneinander trennen.

Dies sind vorläufige, noch ganz *formale* Bestimmungen, die ihr eigentliche Bedeutung erst in der *konkreten* Zeitigung erweisen. Diese Konkretion ist entscheidend, um ‚das tiefe Werk der Zeit‘ erblicken zu können. Lévinas fordert ausdrücklich, man müsse die Zeit ‚entformalisieren‘.¹⁹ Was meint eine solche Entformalisierung der Zeit? In der Perspektive der Konkretisierung wird Zeit nicht bloß als ‚Form‘ oder Rahmen betrachtet, innerhalb dessen sich das Geschehen der menschlichen Existenz abspielt, sondern Zeit als Zeitlichkeit wird dann gesehen als das eigentlich Mark und ‚Zentrum‘ des Seins, der Existenz, aber als ein *Zentrum, das sich auflöst*. Doch genau diese Auflösung oder ‚Zerstreuung‘²⁰ macht zwischen ursprünglich getrennten Existenzen *Übergang* und Austausch und neue Verbindung möglich.

Die neue Verbindung ergibt sich allerdings nicht einfach als eine Art automatisch eintretender physikalischer Synthese, sondern durch den *Einsatz* der Existenz, durch Bejahen und Verneinen, in einer Existenz, die leiblich konkret und affektiv gefüllt ist. Wenn Zeitlichkeit entformalisiert, das heißt, konkret gefüllt wird, dann zeigt sich, daß es Zeitlichkeit nur als *Leiblichkeit*, als sinnlich-leibliche Existenz geben kann. Zeitliches Existieren ist konkret leibliches Dasein. Leiblichkeit aber ist nicht zu denken ohne Beseeltheit, ohne Geistigkeit. Der Leib ist *Ausdruck* des seelisch-geistigen Lebens und damit *Sprache* in einem ursprünglichem Sinn. Erst in ihrer Konkretheit zeigt Zeitlichkeit jene zwei ‚Eigenschaften‘, auf die es hier ankommt: Sie macht Getrenntsein *und* Verbindung möglich. Leiblichkeit bedingt Selbständigkeit *und* In-Beziehung-sein als zwei grundlegende Weisen der menschlichen Existenz. Der Mensch als zeitlich-leiblich-sprachlich verfaßtes Wesen ist sowohl Bei-sich-sein wie zugleich Öffnung, Übergang, Transzendieren zum Anderen hin. Zeitlichkeit als Leiblichkeit ist gewissermaßen das ‚Sprachmaterial‘, in dem sich Trennen und Verbinden, Selbständigkeit und Miteinandersein, ausdrücken.

Zeitlichkeit in diesem Sinne ist die konkrete Gestalt des Verhältnisses zum Anderen. Vollgestalt des Verhältnisses ist das Sprechen, das Gespräch, Sprechen nicht im Sinne des Austauschs von Informationen mit Hilfe von Zeichensystemen, sondern Sprache als jenes Geschehen, das allem Zeichengeben vorausliegt und es trägt.²¹ „Als *Dis-kurs* ist das Sich-Zeigen des Antlitzes die Zeit.“²² Wer auf den Anruf des Antlitzes antwortet, der gibt mit dieser Antwort sich selbst,

¹⁹ E. Lévinas, Diachronie und Vergegenwärtigung, in: Den Andern denken (1991) 164f.; E. Lévinas, Entre nous (1991) 195f.

²⁰ ‚Dissémination‘, um es mit einem Ausdruck von J. Derrida (La Dissémination [1967]) zu sagen.

²¹ Vgl. vor allem E. Lévinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1974) 217–236; E. Lévinas, Die Spur des Anderen (1983) 261–294.

²² P. Olivier, L'être et le temps chez Emmanuel Lévinas, in: Recherches de science religieuse 71 (1983) 337–380, 356.

seine eigene Existenz, in die Existenz des Anderen hinein. *Sprache geschieht als versinnlichte und mitgeteilte Zeit.* Zeit ist Sinnlichkeit, die als gelebte und als zum Sterben hingeebene Zeitlichkeit vom Einen zum Anderen übergehen kann. In der Zeit und als Zeit wird die Existenz des Menschen gewissermaßen verflüssigt, kann sie zur Zeugung neuen Lebens im Anderen werden.

Diese zunächst nur vorblickend genannten Aspekte der Zeitlichkeit sollen im folgenden ausführlicher in ihrer Struktur erläutert werden.

7. Zeitlichkeit als Bedingung und als Modus von Trennung

Zeitlichsein erscheint zuerst als Bedingung des Selbständigseins. Nur das Ich oder Subjekt, das Zeit hat, kann sich von der es umgebenden Wirklichkeit trennen. Die auffälligste konkrete Gestalt, in der dieses Zeithaben bemerkbar wird, ist das *Bewußtsein*. Das Bewußtsein ist Vermögen der Distanz. „Das Bewußtsein des Objekts – die Thematisation – beruht auf dem Abstand zu sich selbst, der nur Zeit sein kann; oder, wenn man lieber will, er beruht auf dem Bewußtsein seiner selbst, sofern man den ‚Abstand von sich selbst zu sich selbst‘ im Selbstbewußtsein als ‚Zeit‘ gelten läßt.“²³

Das Bewußtsein aber existiert nicht freischwebend, es ist inkarniert in der *Sinnlichkeit* des Menschen und damit von deren Grundvollzügen mitbestimmt. Konkret ereignet sich *Sinnlichkeit als Genießen*. Das, wovon die Sinne affiziert werden, wird als angenehm wahrgenommen, das heißt, es wird genossen. Unangenehme Wahrnehmungen, Schmerzen, sind die defiziente Form des Genießens. Es kommt jedoch nicht einfach auf das punktuelle Empfinden an. Sinnlich existieren in der ganzen Entfaltung des Vollzugs heißt „leben von“ den Elementen der Welt.²⁴

Das *Leben-von* aber ist das *leibliche* Dasein des Menschen. „Mein Leib ist nicht nur eine Weise für das Subjekt, in die Knechtschaft gebracht zu werden, von dem abzuhängen, was nicht es selbst ist; sondern er ist eine Weise, zu besitzen und zu arbeiten, Zeit zu haben, gerade die Anderheit dessen, von dem ich lebe, zu übersteigen.“²⁵ Der Leib ist so „die eigentliche Form“, „das ‚Wie‘“ der Trennung.²⁶

In seiner weiter entwickelten Form bildet das durch die Sinne eröffnete und vermittelte Verhältnis zur Welt die Existenzweisen des *Arbeitens* und *Wohnens*. Arbeiten und Wohnen sind komplexe Formen des ‚Lebens von‘ den Elementen der Welt.²⁷ Genießen und „Leben von...“ ermöglichen und konkretisieren die Unabhängigkeit des Zeithabens.

²³ E. Lévinas, *Totalité et Infini* (1974) 185.

²⁴ Vgl. ebd. 81–125.

²⁵ Ebd. 89

²⁶ Ebd. 137.

²⁷ Vgl. ebd. 125–142.

In diesem Für-sich-sein der Sinnlichkeit, des Genießens, lassen sich noch einmal deutlicher die zwei Dimensionen der Gegenwart und der Zukunft unterscheiden. Zusammen mit dem Genießen zeigt sich als ein grundlegender Modus des Zeithabens das Besorgen. Obwohl das Genießen einerseits ganz Gegenwart ist, Aufgehen in der Gegenwart, enthält es in sich doch auch die Vorsorge. Die Vorsorge ist wesentlich „Sorge um das Morgen“, Sorge um den morgigen Tag. Die Sorge um das, wovon ich morgen leben werde, bewirkt eine „Vertagung“, einen „Aufschub“ der durch die Zukunft drohenden Verunsicherung.²⁸ Indem das genießende Subjekt von den Elementen der Welt lebt, schiebt es den Tod hinaus, das heißt, es verschafft sich Zeit, es *hat* Zeit. Sinnlichkeit als Zeithaben ist Vertagung des Todes.

8. Die Bestätigung des Getrenntseins durch die Dimension der Unendlichkeit

Bloße Sinnlichkeit-Leiblichkeit als Voraussetzung und Modus des Getrenntseins ist jedoch noch ambivalent, noch nicht wirklich entschieden in ihrer Funktion als Bedingung des Existierens in Trennung, in Selbständigkeit. Die im Leib manifeste Zeitlichkeit kann jederzeit wieder von der sie umfassenden Wirklichkeit überwältigt, aufgehoben, integriert werden. Das Ich, das sich kraft seines Bewußtseins, seiner als Arbeit und Wohnen vollzogenen Sinnlichkeit von der Totalität der Welt und der Geschichte distanziert, kann jeden Augenblick von dieser Totalität wieder vereinnahmt werden.

Erst eine *radikale* Trennung, die nicht nur vorläufig, sondern die unaufhebbar ist, eine Trennung, die dem Totalisiertwerden widersteht, ist zugleich Voraussetzung für eine wirkliche Beziehung. Zeitlichkeit bedeutet zwar Ab- und Selbständigkeit, doch in diesem Abstand muß das Subjekt gehalten und gesichert werden durch die Beziehung zur Dimension des Unendlichen. „Damit sich der objektive Abstand [zur Totalität der Welt] öffnet, ist es erforderlich, daß es [sc. das Subjekt], während es durchaus im Sein ist, zugleich noch nicht darin ist; daß es in einem gewissen Sinn noch nicht geboren ist – daß es nicht in der Natur ist. Wenn das der Objektivität fähige Subjekt noch nicht auf vollständige Weise *ist*, dann bezeichnet dieses ‚noch nicht‘, dieser Zustand der Potenz gegenüber dem Akt, nicht ein Weniger-als-Sein, sondern die Zeit. Das Bewußtsein des Objekts – die Thematisation – beruht auf dem Abstand zu sich selbst, der nur Zeit sein kann; oder, wenn man lieber will, er beruht auf dem Bewußtsein seiner selbst, sofern man den ‚Abstand von sich selbst zu sich selbst‘ im Selbstbewußtsein als ‚Zeit‘ gelten läßt. Die Zeit kann jedoch ein ‚noch nicht‘, das dennoch kein ‚minderes Sein‘ ist, nur dann bezeichnen, sie kann sich nur dann vom Sein und vom Tod gleichermaßen entfernt halten, wenn sie die unerschöpfliche Zukunft des Unendlichen ist, das heißt das, was sich gerade in der Beziehung der Sprache er eignet.“²⁹

²⁸ Vgl. ebd. 124.

²⁹ Ebd. 185.

Zum wirklichen Für-sich-sein gelangt die Existenz des Menschen erst da, wo das Getrenntsein fundiert und bestätigt wird durch die Beziehung zu einer Wirklichkeit, die *außerhalb* der Totalität von Welt und Geschichte besteht und die darum aus der Gefangenschaft in der Totalität der Welt und Geschichte *befreit*.

Damit wirkliche Trennung geschieht, Trennung, die nicht doch wieder aufgehoben werden kann, muß also noch ein weiterer Umstand, eine weitere Bedingung hinzukommen: die Beziehung zum Unendlichen. Diese ist gegeben durch die Gegenwart des Anderen, des anderen Menschen. „Die Leiblichkeit ist die Existenzweise eines Seienden, dessen Gegenwart sich gerade im Augenblick seiner Gegenwart vertagt. Eine solche Zerdehnung in der Spannung des Augenblicks kann nur aus einer unendlichen Dimension kommen, die mich vom Anderen trennt, welcher andere gleichzeitig anwesend und noch am Kommen ist; aus einer Dimension, die vom Antlitz des Anderen eröffnet wird.“³⁰

Daß das als Leiblichkeit selbständig gewordene Ich jederzeit vom Ausgelöschtwerden bedroht ist, macht die Verfassung der *Sterblichkeit* aus. Sterblichkeit ist das erste Merkmal der Zeitlichkeit. Zeitlichkeit bedeutet zunächst Seinzum-Tode, ein unaufhaltsames Zukommen des Todes auf das Ich. Im Altwerden, in der Sterblichkeit löst sich das Sein des Ich auf. Genau diese ‚Verflüssigung‘ der Existenz aber macht es möglich, mit dem Einsatz der eigenen Existenz in Verantwortung und Stellvertretung „hinüberzugehen in die Zeit des Anderen“.³¹ Durch die Beziehung zum anderen Menschen kommt das Subjekt zugleich in Beziehung zum Unbedingten, Unendlichen. Durch diese Beziehung erwächst ihm eine Gegenkraft gegen das Sein zum Tode.

Indem die Lebens- und Sterbenszeit eines Menschen hineingenommen wird in die Beziehung zum schlechthin uneinholbaren anderen Menschen, indem das Sein zum Tode verwandelt wird in Sein für den Anderen, geschieht ein wirklicher Aufschub des Todes. Die Zeit zum Tode wird zur ‚Zeit für den Anderen‘. Solche Zeit „ist Gemeinschaft“,³² Zeit, die sowohl Getrenntsein bewirkt, aber zugleich ein ‚Hinübergehen in die Zeit des Anderen‘ bedeutet. Diese spezifische ‚Leistung‘ der Zeitlichkeit beschreibt Lévinas mit der paradox-zutreffenden Wendung von der „verbindenden Trennung“.³³

³⁰ Ebd. 200.

³¹ E. Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, übers. und mit einer Einleitung versehen von L. Wenzler, Anmerkungen von T. de Boer, A. Peperzak und L. Wenzler (1989) 35; E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972) 42; vgl. dazu L. Wenzler, *Hinübergehen in die Zeit des Anderen*. Die Feier des Festes zwischen Totalität und Unendlichkeit, in: *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*, hg. von B. Casper u. W. Sparr (1992) 355–376.

³² Vgl. E. Lévinas, *Diachronie und Vergegenwärtigung*, in: *Den Andern denken* (1991) 155f.; E. Lévinas, *Entre nous* (1991) 187f.

³³ „Séparation liante“; E. Lévinas, *Préface*, in: S. Mosès, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig* (1982) 7–16, hier 16; jetzt auch in E. Lévinas, *A l'heure des nations* (1988) 175–185, hier 185; deutsche Übersetzung in S. Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs* (1985) 9–18, hier 18.

9. Synchronie und Diachronie: Bei-sich-Bleiben und Transzendieren

Zeitlichkeit als Leiblichkeit ist wesentlich sozial bestimmt, sie ist die Inkarnation, Voraussetzung und Ausdruck sozialer Beziehung, Vermittlung, sie ist Trennung und Berührung zugleich, dies aber dadurch, daß Leiblichkeit Werden *und* Vergehen ist, Geborenwerden und Sterben, Ins-Dasein-Kommen *und* Aus-dem-Dasein-Weggehen, Zukunft *und* Vergangenheit.

Zeitlichkeit weist somit zwei Eigenschaften oder Fähigkeiten auf, sie erscheint in einer zweifachen Funktion: Sie bedingt das Getrenntsein der Selbständigkeit und das Transzendieren der Verantwortlichkeit, des Seins für den Anderen. Als Leib bin ich in mir selbst und bin ich zugleich außerhalb meiner. Das durch die Sinnlichkeit ermöglichte Außerhalb-seiner-selbst-sein bildet die Bedingung und die Vollzugsform für das Verhältnis zum Anderen.

Lévinas unterscheidet diese beiden Grundweisen der Zeitlichkeit mit den Begriffen der Synchronie und der Diachronie. Die Zeitlichkeit des Ich oder ‚Selben‘ kann einmal vollzogen werden als die geschlossene, *synchrone* Zeit des Seinsaktes des *ego*, das in allem, was es tut, zu sich selbst zurückkehrt. *Innerhalb* der ‚toten Zeit‘ der Synchronie und Totalität aber kann die *diachrone* Zeit als Verhältnis zum Anderen, zum Abwesenden aufbrechen. Die beiden Grundweisen der Zeitlichkeit bedingen und durchdringen sich gegenseitig. In der komplexen Verbindung dieser Dimensionen geschieht Zeit als gelebte Verantwortung.

Die Zeit erscheint damit als der Angelpunkt, um den sich das Geschehen der ganzen Wirklichkeit dreht. Wobei man genau genommen nicht von einem ‚Punkt‘ sprechen kann. Aussagekräftiger ist das Bild des Knotens, in dem sich viele Beziehungen verknüpfen, überkreuzen und wieder auseinandergehen. Lévinas bezeichnet diese Verknüpfung oder Verstrickung mit dem Begriff der ‚Intrigue‘, verstanden im literaturwissenschaftlichen Sinn des Handlungszusammenhangs, der Dramatik einer Geschichte: Die Zeit ist, „viel eher als Bewußtseinsstrom von Inhalten – das heißt, Strom von Bewußtseinsinhalten – zu sein, die Bekehrung oder die Hinwendung des *Ich* zum *Anderen* [...] Hinwendung zum *Anderen*, die, in einer Verstrickung [intrigue] mit vielen Knoten, in einer komplexen Verknüpfung (die durch die Analyse zu entknoten sind), für den *Anderen*, meinen Nächsten, verantwortlich ist.“³⁴

Der Knotenpunkt der Zeitlichkeit ist ein Zentrum, das paradoxerweise in der Dezentrierung besteht. Es ist der Punkt, in dem sich das Sein auflöst – nicht in nichts, sondern in „mehr als Sein“, der Punkt, an dem sich Leiblichkeit wandelt in Zärtlichkeit und Güte, so daß Sinnlichkeit und Leiblichkeit immer schon *mehr* sind als nur Sinnlichkeit und Leiblichkeit. „Das *Immer* der Zeit würde die Unmöglichkeit der Synthese von *Mir* und dem *Anderen* bedeuten, die Diachronie – oder die Diastole der Punktualität, der Diachronie, der Diskontinuität, das unmögliche Nebeneinanderstellen auf demselben Terrain – Unmöglichkeit, sich auf

³⁴ E. Lévinas, Philosophie et positivité, in: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison* (1976) 193–206, 204.

dieselbe Erde in der Welt zusammenzustellen; Unmöglichkeit in Gestalt des Weggleitens der Erde unter meinen Füßen, der Erde, auf die die Seienden sich setzen und auf der sie sich zusammen aufhalten, Altwerden, Nichtaufhören der Differenz, hervorgehend aus der Differenz, die nicht weicht, Diachronie, Geduld dieser Unmöglichkeit, Geduld als Länge der Zeit, so daß die Subjektivität, der passiven Synthese des Alterns unterworfen, nur die Emphase dieser Geduld ist [...] Der Begriff des Zeitverlaufs [laps de temps], dieses unwiederbringlichen und wie sterblichen Untergangs, unterstreicht, bis in das Bild des zeitlichen ‚Fließens‘ hinein, die Ohnmacht des Gedächtnisses gegenüber der Diachronie der Zeit. Die Differenz unterscheidet nicht wie eine logische Distinktion in einer schon abstrakten Leidensunfähigkeit, sondern als eine Nicht-Indifferenz, als Verlangen nach dem Nicht-Aufhebbaren, nach dem Nicht-Enthaltbaren, als Verlangen nach dem Unendlichen; doch genau als Geduld, die, in Kategorien der Modalität, gegen alle gesunde Logik und gegen alle Ontologie, *Realität des Unmöglichen* genannt würde, aber Realität, in der das Unendliche, das mich in Frage stellt, wie ein ‚Mehr‘ im ‚Weniger‘ ist. Diese Differenz ist die Zeit, die Länge – und Schwäche [longueur et langueur] – des Fortdauerns [perpétuité], geduldiges Verlangen nach dem Unendlichen, unterschieden von den Tendenzen, die, erotisch in dieser Geduld, die Geduld verlieren, um die Wahrheit zu sagen, die Ungeduld selbst sind.“³⁵

Daß die totalitätsbildende Gewalt des Seinsvollzugs, die unerschütterlich scheint, gebrochen wird, aber nicht durch eine neue Gewalt, sondern durch die Gewaltlosigkeit des ohnmächtigen, sterblichen Antlitzes, und daß dieses „weniger als Sein“, diese Minderung des Seins, zum „mehr als Sein“³⁶, zum „Jenseits des Seins“ wird, dies macht das eigentliche „Wunder der Zeit“³⁷ aus.

10. Zeit als A-Dieu

Eine spezifische Bedeutung erhält das „tiefe Werk der Zeit“, die „verbindende Trennung“, im Verhältnis zu Gott. In der Situation der Verantwortung kann Gott ins Denken einfallen. Er läßt sich aber nicht festhalten, er wird nicht zur Gegenwart, er zieht sich sofort wieder zurück. Er läßt sich nicht in seinem Eintreten beobachten, er ist immer schon vorbeigegangen, wenn er den Menschen ‚heimgesucht‘ hat. Lévinas verweist in diesem Zusammenhang auf Exodus 33, 12–22: Mose kann nur die ‚Rückseite‘ Gottes sehen, nachdem dieser ‚vorübergegangen‘ ist. Dies ist sowohl um der Freiheit des Menschen willen wie um der Aboluthheit Gottes willen notwendig. Gott hält sich fern, um den Menschen nicht durch seine sichtbare Gegenwart zu überwältigen. Gott hält sich so sehr zurück,

³⁵ Philosophie et positivité (1976) 205; dieses längere Zitat zeigt zugleich die Komplexität des Denkens von Lévinas und die „Atemlosigkeit“ (E. Lévinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, aus d. Französ. übers. v. T. Wiemer [1992] 19), in die ein Sprechen gerät, wenn es das ‚unmögliche Verhältnis‘ zum Anderen und zum Unendlichen zu sagen oder zu ‚inszenieren‘ sucht.

³⁶ Philosophie et positivité (1976) 206.

³⁷ E. Lévinas, Totalité et Infini (1974) 213.

daß er die Menschen einander geradezu ausliefert. Doch dieses Ausliefern ist ein Anvertrauen. Indem Gott sich entzieht, vertraut er mir den anderen Menschen an. In diesem Vertrauen ist Gott auf eine neue Weise *nabe*. Die Nähe ereignet sich auf einer anderen Ebene als jener der sichtbaren Gegenwart. Die Nähe ist eine intensivere Beziehung als die Gegenwart des Sehens, es ist Nähe durch Abwesenheit. Gott berührt mich geradezu durch diese unaufhebbare Trennung: „Damit das Desinteresse³⁸ im Verlangen nach dem Unendlichen möglich ist, damit das Verlangen über das Sein hinaus oder das Transzendieren nicht ein Aufgehen in der Immanenz ist, muß das Ersehnenwerte oder Gott im Verlangen getrennt bleiben; als ersehnenwert – nahe, aber unterschieden – heilig [Saint]. Das ist nur möglich, wenn das Ersehnenwerte mich auf das ausrichtet, was das Nicht-Ersehnenwerte ist, auf das Nicht-Ersehnenwerte schlechthin, auf den Anderen. Der Verweis auf den Anderen ist ein Erwecken, Erwecken zur Nähe, die Verantwortung für den Anderen ist, die bis zur Stellvertretung für ihn geht.“³⁹

Gott zieht sich zurück. Diese Vergangenheit kommt jedoch als Vergangenheit in der Gegenwart, im jetzt geschehenden Gebieten des Antlitzes, zum Ausdruck. Für dieses Sich-Bemerkbarmachen des Abwesenden, das in seinem Angehen dennoch nicht selbst Gegenwart wird, findet Lévinas die Metapher der *Spur*. „Das Jenseits, von dem das Antlitz herkommt, bedeutet als Spur.“⁴⁰ Was die Spur auszeichnet, ist dies, daß sie genau das unzurückholbare Weggegangensein dessen, von dem sie verursacht wurde, ausdrückt. In der Spur vollzieht sich ein Eintreten, „das später ist als der Rückzug und das folglich niemals in meiner Zeit enthalten war und das dergestalt unvordenkbar ist“.⁴¹ Die Spur bezeichnet so ein paradoxes Verhältnis: „Die Spur ist die Gegenwart dessen, was, eigentlich gesprochen, nie da war, dessen, was immer schon vorübergegangen ist.“⁴²

Zeitlichkeit als Vergehen hat sich in diesen Überlegungen gezeigt als Altwerden, als Abschiednehmen vom Sein. Doch darin kann Zeitlichkeit zum Hinübergehen in die Zeit des Anderen werden und darin wiederum Bewegung hin zu Gott – Abschied als A-Dieu: „Unendlicher, dem ich durch ein nicht-intentionales Denken ergeben bin [...] *Zu Gott* [A-Dieu], von dem die diachrone Zeit die einzige Chiffre ist, zugleich Ergebenheit [dévotion] und Transzendenz.“⁴³

³⁸ „Dés-intér-essement“ – gemeint ist das uneigennütziges Sich-Lösen aus dem egoistischen Seinsvollzug. Vgl. dazu E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht, aus dem Französischen übers. von T. Wiemer (1992) 23–62, und die Anm. von T. Wiemer 23 f.

³⁹ E. Lévinas, *Gott und die Philosophie*, übersetzt von R. Funk, in: *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, hg. von B. Casper (1981) 81–123, 105 (Übersetzung teilweise geändert – L. W.); E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) 93–127, 113.

⁴⁰ E. Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen* (1989) 53; zum Kontext 51–59; E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972) 58, 57–63.

⁴¹ E. Lévinas, *Entre nous* (1991) 69–76: *Un Dieu homme?*, hier 73; erstmals veröffentlicht 1968.

⁴² E. Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen* (1989) 57; E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972) 62; vgl. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1974) 201.

⁴³ E. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt* (1985) 219 f.; E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) 250.

Lévinas hat damit eine Denkfigur entwickelt, die einerseits die Unbegreifbarkeit Gottes wahr und die Nicht-Konstituierbarkeit der Idee Gottes zur Geltung bringt, die aber andererseits nachvollziehbar macht, daß Gott von sich aus als Idee ins Denken eintritt und gerade auf die Weise des Getrenntseins, der Ab-solutheit, dem Menschen nahe ist. Es gehört zum Wesen dieses Denkens des Unendlichen, daß es nicht ‚reines‘ Denken ist. Wie sich gezeigt hat, ist dieses Denken nur möglich aufgrund eines bestimmten ethischen Verhaltens und als ethisches Verhalten. Es ist mehr als nur Denken, es ist Verlangen, Güte, Inspiration, prophetisches Geschehen und so Leben Gottes im Menschen.⁴⁴ Das ethische Verhältnis zum anderen Menschen bildet die „Ursituation, in der das Unendliche sich in mich einläßt“.⁴⁵

Bedingung dieses Lebens, Bedingung der Beziehung zu Gott, ist die Zeitlichkeit. Zeitlichkeit ist zugleich die *Struktur des Denkens* dieses Verhältnisses, so daß die Vernunft, die durch den Anruf des Anderen erweckt und gestört und in Frage gestellt wird, selbst „die Diachronie der Zeit“⁴⁶ ist. Die Vernunft ist berührt vom Unendlichen, obwohl und weil das Unendliche von ihr getrennt bleibt, so sehr, daß „die Seele – die Dimension des Psychischen, Vollzug der Trennung –“ als „von Natur aus atheistisch“⁴⁷ bezeichnet werden muß. Lévinas hat mit seiner Erkundung der diachronen Zeit als einer „Distanz, die Nähe ist“⁴⁸ einen Gedanken ausgearbeitet, der sich in seiner Intention offensichtlich trifft mit einem Gedanken, den Nikolaus von Kues seinerzeit in die paradoxe Formulierung kleidete: „Attingitur inattingibile inattingibiliter“ – „Das Unerreichbare wird erreicht auf die Weise der Unerreichbarkeit.“⁴⁹

⁴⁴ Vgl. Wenn Gott 21; De Dieu 13.

⁴⁵ Wenn Gott 21; De Dieu 13.

⁴⁶ Wenn Gott 170; De Dieu 188.

⁴⁷ E. Lévinas, *Totalité et Infini* (1974) 29, vgl. 23–25.

⁴⁸ E. Lévinas, *Die Zeit und der Andere* (1984) 10; *Le Temps et l'Autre* (1979) 10.

⁴⁹ Nicolaus Cusanus, *Idiota de Sapientia* (Der Laie über die Weisheit), *Liber primus*, 7; vgl. die deutsche Übersetzung in: *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. III (Wien 1967) 427.