

INKARNIERTES BEWUSSTSEIN. DIE BEDEUTUNG DER LEIBLICHKEIT BEI EMMANUEL LEVINAS ALS HERAUSFORDERUNG FÜR DIE THEOLOGIE

ERWIN DIRSCHERL

ABSTRACT

Incarnated Consciousness. The Significance of Carnality in the Thinking of Emmanuel Levinas as a Challenge to Theology

The article is focused on the question of carnality in the thinking of Emmanuel Levinas and its contribution to theological anthropology. At first, it deals with Levinas' critique of western philosophy concerning the fact that it neglects carnality as a constitutive dimension of human identity. The identity of a subject is not founded on its thinking outside time and space but on its concrete carnal existence as an "incarnated consciousness". The next accent of the article is put on the importance of carnal proximity with regard to another man as related to the responsibility for the neighbour. Body becomes a place of human presence and simultaneously a place of transcendence. The conclusion is based on Rahner's idea about body as a place where God's Word is present.

Key words

Carnality; sensuality; incarnation; consciousness; subject; transcendence; time; proximity; E. Levinas; K. Rahner

DOI: 10.14712/25363598.2016.15

Wenn Papst Franziskus in seiner Verkündigung wiederholt von einer „Revolution der Zärtlichkeit“ spricht, dann setzt er einen Akzent, der die Leiblichkeit mit einer besonderen Bedeutung für den gelebten Glauben versieht. Zärtlichkeit lebt von der Berührung und dem Gespür. Sie lebt von einer Sprache, die von Sensibilität geprägt ist. So will ich mich im Folgenden grundlegend mit der Bedeutung des Leibes für die Theologische Anthropologie auseinandersetzen und dabei Emmanuel Levinas als Gesprächspartner

wählen, dessen Denken im Kontext der befreiungstheologischen Rezeption in Lateinamerika¹ auch von Papst Franziskus zur Kenntnis genommen und im europäischen Kontext von der Theologie vielfältig rezipiert wurde.

1. Eine frühe Kritik von Levinas: Die Leibvergessenheit in der Philosophie als Problem ihrer Glaubwürdigkeit

In einem frühen Aufsatz hält Levinas der abendländischen Philosophie in zugespitzter Weise vor, dass sie einer Entmaterialisierung des Menschen das Wort redet. Ihn treibt die Frage um: Können Geist, Vernunft und Freiheit fern von jeglicher Verstrickung in die Materie, Leiblichkeit etc. gedacht werden? Kann der Geist des Menschen sich über die gewalttätige Welt und die unerbittliche Geschichte konkreter Existenz hinwegsetzen, als ob er davon nicht betroffen wäre?

Jegliche Philosophie griechischer Provenienz bis hin zum Liberalismus, auch die christliche Lehre, nähre sich, so Levinas, von dem Gefühl ewiger Fremdheit des Körpers in seinem Verhältnis zu uns.² Dem setzt er Beispiele gegenüber, die zeigen sollen, dass jeder Dualismus zwischen Ich und Körper verfehlt ist. Der Leib bestimme nicht nur die Psyche und das Gemüt des Menschen, sondern auch sein Handeln. Es gebe ein Gefühl der Identität zwischen mir und meinem Körper. Etwa in Todesgefahr oder wenn ein Kranker physischen Schmerz erleidet und darin die „simplicité indivisible“ seines Seins erfährt.³ Der Verbindung zu seinem Körper kann das Ich nicht entkommen. Daher wird für Levinas jede soziale Struktur suspekt und verräterisch, die auf eine Bindung an die Körperlichkeit verzichtet. „La civilisation est envahie par tout ce qui n'est pas authentique, par le succédante mis au service des intérêts et de la mode.“⁴ Levinas hat eine konkrete Gesellschaft vor Augen, in der das deutsche Ideal vom Menschen wie ein Versprechen von Aufrichtigkeit und Authentizität erscheinen könne. Es ist die Zeit des sich ausbreitenden Nationalso-

¹ Vgl. Alain Mayama. *Emmanuel Levinas' Conceptual Affinities with Liberation Theology*. New York u. a.: Peter Lang 2010.

² Vgl. Emmanuel Levinas. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme. In: Catherine Chalié – Miguel Abensour (ed.). *Emmanuel Lévinas*. Paris: L'Herne 1991, S. 154–160, 157.

³ Vgl. ebd., S. 157.

⁴ Ebd., S. 158.

zialismus. Der Mensch finde sich nicht mehr vor einer Welt der Ideen wieder, in der er durch freie Entscheidung wählen könne, sondern er sei schon immer mit bestimmten Ideen verbunden, so wie er durch seine Geburt mit jenen verbunden sei, die seines Blutes sind. Der Mensch könne nicht mehr mit der Idee spielen, denn außerhalb seines konkreten Seins, das im Blut verankert ist, bewahre sie ihren Ernst.⁵ Jede mystische oder rationale Gemeinschaft zwischen menschlichen Geistern, die sich nicht in einer Blutsverwandtschaft befinden, werde nun suspekt. Wie kommt es dazu? Wie ist die Universalität des ideellen Denkens mit dem Rassismus in Einklang zu bringen? Levinas glaubt, dass dies nur durch eine fundamentale Modifikation der Idee von Universalität ermöglicht wird. Denn diese muss der Idee der Expansion Platz machen. Die Expansion einer Macht ergibt eine ganz andere Struktur als die Propagierung einer Idee. Die Verbreitung einer Idee macht jeden zum Meister, der sich die Idee aneignet, nicht nur den, der sie vorlegt. Es handelt sich um einen Prozess des Egalisierens. Die Macht hingegen zeitigt einen Prozess der Expansion, welcher die Einheit einer Welt von Herren und Sklaven hervorbringt. Der Wille zur Macht, von dem Nietzsche handelte, und den das Deutschland Hitlers verherrlichte, ist also nicht ein neues Ideal, sondern ein Ideal, das die eigentliche Form seiner Universalisierung gleich mitbringt: den Krieg, die Eroberung. Levinas argumentiert, dass die Universalisierung einer Idee in Verbindung mit rassistischem Denken in kriegerische Expansion umschlägt. Es geht dem Denken nicht mehr um die Gemeinschaft aller Menschen, die leibhaftig miteinander verbunden sind, sondern um die Volksgemeinschaft, die verabsolutiert wird. Aus dem ideellen Denkspiel wird bitterer Ernst, weil es zur physischen Vernichtung von Menschen führt. Genau diese Auswirkung will das Denken nicht wahrhaben und belügt sich selbst. Damit verspielt es seine Aufrichtigkeit und Glaubwürdigkeit, weil es die Realität leugnet.

Dieser frühe Aufsatz von Levinas zeigt zentrale Motive und Topoi seines Denkens, die sich durchhalten werden:

1. Die Frage nach der jüdischen Identität angesichts schrecklicher Bedrohung prägt seine Philosophie eines Humanismus des anderen Menschen von Anfang an. Insofern hat Catherine Chaliel recht, wenn

⁵ Die Ernsthaftigkeit eines Denkens, das seine Aufrichtigkeit nicht verkauft, wird Levinas auch in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* einschärfen.

sie von einem „itinéraire philosophique d’une fidélité“ bei Levinas spricht.⁶ Auf diesem Weg ringt Levinas mit der Frage nach Gott, der Güte und der Transzendenz angesichts des erlebten Grauens.

2. Die frühe Philosophiekritik zielt auf das Versagen abendländischen Denkens angesichts des Nationalsozialismus. Das Denken darf sich nicht über die Ängste und Sorgen einer Zeit hinwegsetzen. Mit Maimonides wird der Schöpfungsgedanke als wichtiges Kriterium benannt, um eine griechische Philosophie zu unterbrechen, die zu sehr auf die Immanenz setzt, als dass sie die Transzendenz zur Sprache bringen könnte. Der Charakter der Fremdheit hängt mit dem Gedanken der Transzendenz eng zusammen. Levinas sieht Judentum und Christentum als Fremde in der Welt, die von ihrer Fremdheit auf unterschiedliche Weise Zeugnis geben. Der Dialog und die Auseinandersetzung mit dem Christentum werden ihn immer wieder beschäftigen.⁷

3. Das neuzeitliche Freiheitspathos wird für Levinas zum Problem angesichts der unausweichlichen Härte der Geschichte und ihrer Katastrophen.⁸ Der Geschichte kann sich niemand entziehen, weil er seine Körperlichkeit nicht fliehen kann. Freiheit darf in ihrer Autonomie nicht auf Kosten der Aufrichtigkeit des Menschen gehen und auf eine Vernunft beschränkt werden, die ein Denkspiel mit Ideen veranstaltet, das sich über den Ernst der konkreten Situation hinwegsetzt.

Man könnte sagen: Wenn das Denken den Körper vergisst, wird es totalitär und ist nicht mehr geerdet in den Freuden und Leiden, die die Menschen leibhaftig erfahren.

⁶ Vgl. Catherine Chalier. Introduction. In: Catherine Chalier – Miguel Abensour (ed.). *Emmanuel Lévinas*, S. 141.

⁷ Man denke etwa an seine Freundschaft mit Bernhard Casper und die Verbindungen zur Freiburger (Ludwig Wenzler) und Aachener Akademie (Hans H. Henrix), an seinen Aufsatz *Un dieu homme* und Äußerungen in Interviews, in denen er die Schuld aber auch die gelebte Caritas des Christentums in der Zeit der Shoah anspricht. (Vgl. etwa in Gotthard Fuchs – Hans H. Henrix (ed.). *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*. Frankfurt am Main: Knecht 1987, S. 163–167.) Zur Beziehung und den Begegnungen zwischen Levinas und Papst Johannes Paul II. vgl. Salomon Malka. *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*. München: C. H. Beck 2003, S. 209–217.

⁸ Vgl. Wolfgang N. Krewani. *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*. Freiburg/München: Karl Alber 1992, S. 31–33.

2. Die Spiritualität des Körpers bei E. Levinas

2.1 Inkarniertes Bewusstsein: Denken und Materialität des Menschen

Die Rückkehr des Subjekts zu sich in der Verantwortung ist für Levinas keine heitere Reflexion. Die Freiheit des Ich ist nicht leicht wie die Gnade, sondern Schwere, sie bedeutet die Materialität des Ich. Levinas wendet sich gegen ein Denken des Selbstbewusstseins, das dieses nur auf der Ebene der Reflexion reiner Geistigkeit betrachten würde. „Ich existiere nicht wie ein Geist, wie ein Lächeln oder wie ein Windhauch, der weht, ich bin nicht ohne Verantwortung. Mein Sein verdoppelt sich um ein Haben: ich bin durch mich selbst blockiert. Und genau dies ist materielle Existenz. Folglich drückt die Materialität nicht den zufälligen Fall des Geistes in das Grab oder das Gefängnis eines Leibes aus. Sie begleitet – notwendigerweise – das Sich-Erheben des Subjekts in seiner Freiheit des Seienden. Den Leib so von der Materialität – dem konkreten Ereignis der Beziehung zwischen Ich und Sich – her begreifen heißt, ihn auf ein ontologisches Ereignis zurückführen. Die ontologischen Verhältnisse sind keine körperlosen Verbindungen. Das Verhältnis zwischen Ich und Sich-selbst ist nicht eine harmlose Reflexion des Geistes auf sich selbst. Darin besteht vielmehr die ganze Materialität des Menschen.“⁹ Die Selbstreflexivität geschieht leibhaftig, in der Materialität des Körpers, nicht jenseits davon. Ein Bewusstsein zu haben bedeutet, sich vom Sein loszureißen, in Distanz zu geraten. Es bedeutet auch, einen Körper zu haben, der zum Kommen des Bewusstseins wird. Der Körper setzt sich nicht, sondern er ist die Position, das „hier“ des Bewusstseins.¹⁰ Der Körper steht für die Passivität des Menschen, der sich seinen Körper nicht ausgesucht hat, sondern sich immer schon in ihm vorfindet. Levinas kommt seiner späteren Auffassung vom „inkarnierten Bewusstsein“ nahe, wenn er die „Spiritualität des Körpers“ herausstellt. „Le corps pouvait être plus ou moins expressif et il avait des parties qui l'étaient plus ou moins. Le visage et les yeux, miroirs de l'âme, étaient les organes par excellence de l'expression. Mais la spiritualité du corps ne réside pas dans ce pouvoir d'exprimer l'intérieur. De par sa position il accomplit la condition

⁹ Emmanuel Levinas. *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner ²1989, S. 31.

¹⁰ Vgl. Emmanuel Levinas. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin ⁴1986 (1947), S. 123.

de toute intériorité.“¹¹ Der Körper drückt kein Ereignis aus, er ist selber Ereignis, er drückt keine Seele aus, sondern ist selber Innerlichkeit, Geistigkeit. Es kann kein Bewusstsein ohne Körper und keinen Körper ohne Geistigkeit geben. Levinas widersteht jedem Dualismus zwischen Leib und Seele.

Ähnlich wie Josef Ratzinger, der formulierte, dass eine Seele haben bedeute, Dialogpartner Gottes zu sein, bedeutet für Levinas die Seele letztlich die Bezogenheit des Menschen auf den Unendlichen hin. Levinas deutet die lebende Seele gemäß Gen 2,8 als Rede vom Menschen in jenem Moment, „da der göttliche Atem in die ‚Nasenhöhlen‘ des Körpers eindrang, den Gott mit dem ‚vom Erdboden genommenen Staub‘ gebildet hatte“.¹² Levinas zitiert Woloszyner mit den Worten: „Dass um Himmelswillen niemand in Israel sage: Was bin denn schon ich, und was kann ich schon durch meine bescheidenen Taten in der Welt erreichen? Dass er, im Gegenteil, begreife, dass er wisse und sich in seinem Denken folgendes einpräge: Nicht die geringste Kleinigkeit seiner Taten, seiner Worte und seiner Gedanken in jedem Augenblick geht verloren. Alles steigt wieder zu seiner Wurzel empor, um in der höchsten Höhe, in den Welten zu wirken.“¹³ Die Verantwortlichkeit des Einen für den Anderen ist die Bedeutung menschlicher Identität. Levinas deutet dies so, dass der Mensch in diesem Denken seinerseits die Seele der Welt ist, so, als würde er nach seinem Belieben über das Wort Gottes verfügen, das ihm anvertraut ist, damit er es weiter klingen lasse oder unterbreche. „Was zu äußerst der Vers Gen 1,26 bedeutet, der eine ‚nach dem Bilde Gottes‘ geschaffene Menschheit behauptet; es wäre dies der buchstäbliche – aber dafür der tiefere – Sinn des hebräischen Verses Gen 2,7, wo der Mensch ‚lebende Seele‘ genannt wird [...]; es wäre dies ebenso der Sinn des Verses Jes 51,16: ‚Ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt und dich im Schatten meiner Hand geborgen, als ich den Himmel errichten wollte und die Erde bauen‘[...]. Auch dieser Vers ist buchstäblich zu verstehen! Das schöpferische Wort

¹¹ Ebd., S. 124.

¹² Emmanuel Levinas. Vom Beten ohne zu bitten. Anmerkungen zu einer Modalität des Jüdischen. In: Wilhelm Breuning – Hanspeter Heinz (ed.). *Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft*. Freiburg im Breisgau: Herder 1985, S. 62–70, 65.

¹³ Vgl. das Zitat von Woloszyner bei Levinas, Vom Beten, S. 65.

Gottes wäre in den Mund des Menschen gelegt worden: Von seiner Treue zur Tora hängt das Sein oder Nichtsein des Universums ab.¹⁴

Das Subjekt kann nicht vom Definitiven seiner körperlichen Existenz loskommen. Der Dualismus von Leib und Seele ist damit aufgehoben, aber es verbleibt für das Subjekt die Dualität von Sein und Seiendem.¹⁵

Wenn das Wissen und die Intentionalität sich eine Freiheit von der Bindung an die Materialität des Körpers anmaßen, dann bleibt die Freiheit negativ. Sie ist Nicht-Engagement in der Distanz zur Welt. Sie verweigert sich dem Definitiven, sie ist die Möglichkeit, nichts zu nehmen und nichts zu tun, so als hätte sie nie etwas genommen. Aber diese Freiheit löst das Ich nicht von seiner Existenz.

2.2 Berührung als unmittelbare Nähe des Anderen und als Transzendenzgeschehen in der Zeit

Levinas weiß um die Brisanz des Problems der Unmittelbarkeit in der Philosophie. „Das Unmittelbare ist nicht Gegenstand des Verstehens. Eine unmittelbare Gegebenheit des Bewußtseins ist eine *contradictio in adiecto*.“¹⁶ Nicht von ungefähr wird das in einem Aufsatz gesagt, der sich mit der Frage befasst, ob die Ontologie fundamental sei. Damit ist die Richtung vorgegeben, die Bedeutung unmittelbarer Nähe „jenseits des Wissens“, „jenseits des Seins“ suchen zu müssen.¹⁷ Im Sein kann es keine Unmittelbarkeit, sondern nur Vermittlung geben. Alles geschieht in einer Totalität, in der sich das Ich die Objekte, die ihm erscheinen, unterwirft und zu Mitteln seiner Existenz machen kann. Alles geschieht mit Absicht und aus einem Interesse heraus.¹⁸

Das Problem der Unmittelbarkeit hat Konsequenzen für die phänomenologische Methode. Denn wenn die Beziehung zum Anderen irreduzibel ist, sich nicht dem Verstehen darbietet – was an ihrer Unmittelbarkeit liegt, in der sie bedeutet –, wenn sie nicht ableitbar

¹⁴ Ebd., S. 66.

¹⁵ Vgl. Wolfgang Krewani. *Zeit und Transzendenz. Zur frühen Philosophie von Emmanuel Lévinas*. In: Michael Mayer – Markus Hentschel (ed.), *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*. Gießen: Focus 1990, S. 85–99, 89.

¹⁶ Emmanuel Levinas. *Die Spur des Anderen*. Freiburg/München: Karl Alber ²1987, S. 117.

¹⁷ Vgl. Guy Petitdemange – Jacques Rolland. *Autrement que savoir. Emmanuel Levinas*. Paris: Osiris 1988, bes. S. 35–54.

¹⁸ In seinem Spätwerk *Jenseits des Seins* versteht Levinas das Sein als Inter-esse, als interessiert-sein. Vgl. Emmanuel Levinas. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München: Karl Alber 1992, S. 26.

ist, dann wird die Herrschaft der Vorstellung noch mehr zerstört, als es schon bei Husserl der Fall war.¹⁹ Das Bewusstsein ist nicht mehr länger die Quelle des Sinnes, so dass das, was die Grenzen des Bewusstseins absolut überschreitet, für dieses Bewusstsein nur nichts sein könnte. Levinas bezieht sich auf die letzten Aufzeichnungen Husserls, in denen nicht mehr ein transzendentes Ego, sondern die kinästhetische Bewegung der Nullpunkt der Subjektivität ist, um von einer grundlegenden Intentionalität des inkarnierten Bewusstseins zu sprechen.²⁰ Das Subjekt verharnt hier nicht länger in der Unbeweglichkeit eines idealistischen Subjekts, sondern findet sich in Situationen fortgerissen, die sich nicht in Vorstellungen, die es sich von diesen Situationen machen könnte, auflösen. Wird das Bewusstsein als inkarniertes verstanden, dann ist die Beziehung zum Anderen nur möglich als „Durchdringen zu diesem Anderen“, als Transitivität.²¹ Dann bleibt das Ich nicht in sich, „um alles *Andere* in der Vorstellung zu absorbieren. Es transzendiert sich wirklich. Hier ist die Intentionalität im starken und vielleicht ursprünglichen Sinn des Terminus ein Akt, eine Transitivität, Akt und Transitivität *par excellence*, die jeden Akt erst möglich machen.“²² Intentionalität bedeutet die Einheit von Leib und Seele in einer Offenheit, die nicht schon durch Interessen eingeengt ist. Nicht eine Apperzeption der Einheit von Leib und Seele, sondern Apperzeption als Inkarnation. Der Sprung von der Seele zum Körper ist

¹⁹ Vgl. Levinas. *Die Spur des Anderen*, S. 135. Levinas deutet die Husserlsche „Intentionalität“ in dem Sinne, dass jeglicher Gegenstand das Bewusstsein, durch das er erstrahlt, ruft und gewissermaßen hervorbringt (S. 135f.). Wenn er weiter ausführt, dass sich bei Husserl in der sinnlichen Erfahrung die Zweideutigkeit der Konstitution, in der das Noema die es konstituierende Noese bedingt, abspielt, wohingegen in den weiteren phänomenologischen Analysen auf der begrifflichen Ebene alles getan würde, um transzendente Bedingtheiten zu konstruieren, deren Verkennung bedeuten würde, im Denken Zweideutigkeiten hervorzubringen, dann zeigt sich, warum er der sinnlichen Erfahrung den Vorzug zuschreibt. Jenseits von ontologischen Bedingtheiten hat man keine andere Wahl, als sich mit Zweideutigkeiten zu befassen. Levinas zieht die Zweideutigkeit der Sinnlichkeit den transzendentalen Bedingtheiten vor und hält sie nicht mehr für reduzierbar. Vielleicht, so meint er, ist es die „Warnung vor dem klaren Denken, welches seine konstituierenden Horizonte vergißt, die Husserls Werk auf die unmittelbarste Weise nützlich sein läßt für alle Theoretiker, insbesondere für die, die sich einbilden, das theologische, moralische und politische Denken zu spiritualisieren, und dabei die konkreten und in gewisser Weise fleischlichen Bedingungen verkennen, aus denen die scheinbar reineren Begriffe ihren Sinn ziehen“ (a.a.O. S. 136f.).

²⁰ Vgl. ebd., S. 147.

²¹ Vgl. ebd., S. 148.

²² Ebd., S. 148.

für Levinas absolut, weil er mit dem Unendlichen in einer rätselhaften, diachronen Verbindung steht. In einem bestimmten Augenblick ist der Springer nirgends. Die Analyse des Descartes von der Trennung von Seele und Leib, die sich nicht berühren können, gestattet es Levinas, jene radikale Diskontinuität zu benennen, welche die Transzendenz zu überwinden hat. Das betrifft die Innerlichkeit des Subjekts.

In der Kinästhesie geschieht Transzendenz. In ihr überschreitet sich das Denken, indem es eine leibliche Bewegung vollzieht.²⁵ Die Spiritualität des Bewusstseins wird in die leibliche Bewegung gelegt, durch die es seine Innerlichkeit überschreitet. Das inkarnierte Bewusstsein bedeutet somit auch die Ungleichheit zwischen mir und dem Anderen.²⁴ Damit ist eine Verselbigung, eine Angleichung ausgeschlossen. Der Abstand, die Trennung zwischen Ich und Anderem ist aufgrund der Materialität des Ich in seiner Leibhaftigkeit nicht zu überwinden. Unmittelbarkeit bedeutet Trennung, Distanz bzw. Differenz, aber nicht als Negativität, sondern als Eröffnung eines Zeit- bzw. Zwischen-Raumes, in dem Nähe geschehen kann. Aus dieser Perspektive nach der Nähe des Anderen zu fragen bedeutet, Nähe von der Sinnlichkeit her zu verstehen und der Sinnlichkeit eine Bedeutung zuzusprechen, die ihr nicht erst durch das Denken verliehen wird. Sinnlichkeit bedeutet Nähe ohne Verzweckung, ohne Interesse. Grundlose Nähe, die „gratuit“, umsonst, grundlos geschieht.²⁵ Die Sinnlichkeit ist aus sich heraus bedeutsam. Es begegnen sich ein Ich und ein Anderer, die aufgrund ihrer leiblichen Verfasstheit voneinander getrennt sind und dies nicht selber konstituiert haben können, weil sie sich immer schon so vorfinden. Diese Trennung hat eine Bedeutung. Ihr bleibt Levinas auf der Spur.

In der sinnlichen Empfindung, die Levinas von der Husserlschen „Urimpression“ her versteht, kommt jene Unmittelbarkeit zur Sprache, die für das Verständnis von der Nähe des Anderen entscheidend ist. In ihr zeigt sich eine Rezeptivität und Passivität des Subjekts, in der das Andere das „Selbe“ durchdringt.²⁶ Die Durchdringung geschieht nicht

²⁵ Vgl. ebd., S. 149. Diese Konzeption des Bewusstseins ist für Levinas „vielleicht das Ende des Idealismus“ (S. 149).

²⁴ Vgl. ebd., S. 150.

²⁵ Hier ergibt sich eine spannender Bezug zu Ignatius von Loyola und seinen Exerzitien. Denn die Trost-Erfahrung der Gnade geschieht ohne vorausgehenden Grund (sine causa praecedente) d. h. unmittelbar. Sie ist nicht berechenbar, nicht herstellbar, weil sie sich der Nähe eines Anderen (Gottes) verdankt.

²⁶ Vgl. Levinas. *Die Spur des Anderen*, S. 173.

im Denken. In ihm wäre Intentionalität Verselbigung, Angleichung des Anderen an die eigene Vorstellung. Das Geheimnis der Intentionalität von der Empfindung her gesehen, liegt in einem „Abstand von...“.²⁷ Dieser Abstand erweist sich als zeitlicher. „Der Abstand der Urimpression ist das an sich erste Geschehen des Abstandes der Phasenverschiebung; es handelt sich nicht darum, diesen Abstand im Verhältnis zu einer anderen Zeit festzustellen, sondern im Verhältnis zu einer anderen Urimpression, die selbst ‚mit im Spiel‘ ist: Der Blick, der den Abstand feststellt, ist dieser Abstand selbst. Das Bewußtsein der Zeit ist nicht eine Reflexion über die Zeit, sondern die Zeitigung selbst.“²⁸ Das Bewusstsein der Zeit ist die Zeit des Bewusstseins. Das Bewusstsein kann sich nicht mehr über die Zeit erheben. Das Bewusstsein bedeutet Altern und die Suche nach einer verlorenen Zeit.²⁹ Denn was von außen in der Empfindung in das Bewusstsein eindringt, in der Urimpression, wird erst nach einer diachronen Phasenverschiebung von der Intention durchgeistigt. Das bedeutet eine Störung der Synchronisierungsleistung des Subjekts und seiner Fähigkeit zur Sinnzuschreibung. Das in der Empfindung Gegebene hat schon einen Sinn, bevor ihm einer zugeschrieben werden könnte. Es gibt ein Moment der Unmittelbarkeit in der Empfindung, dem sich das Bewusstsein beugen muss. In dem Moment, wo das Bewusstsein den Augenblick der Urimpression, der genesis spontanea, jenseits von Protention und Retention erfassen will, kommt es schon zu spät, ist die Empfindung bereits in den Bereich der Retention abgesunken.³⁰ So steht das Bewusstsein der Zeit nicht souverän gegenüber, sondern sucht die sich entziehende

²⁷ Ebd., S. 173.

²⁸ Ebd., S. 169.

²⁹ Ebd., S. 173.

³⁰ Zum Phänomen dieser Zeitverschiebung, die ich als Verspätung deute, vgl. Erwin Dirscherl. Paulus und seine messianische (Lebens-)Zeit der Wandlung. In: Ders. *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit*. Paderborn u. a.: Schöningh 2013, S. 137–164. Auch Giorgio Agamben hat mit Bezug auf Gustave Guillaume von der zeitlichen Anwesenheit des Bewusstseins bei sich selbst als „Verspätung“ gesprochen (vgl. Dirscherl, Paulus, S. 149). Dazu auch Bernhard Waldenfels. *Ortsverschiebungen – Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, bes. S. 143–148. „Wir sind nie völlig auf der Höhe der Zeit, sondern treten stets mit gewisser Verspätung auf den Plan, und unsere eigene Rede schallt uns entgegen wie ein Echo unserer selbst, ganz zu schweigen vom fremden Appell, der unserer Initiative zuvorkommt“ (S. 147). Waldenfels betont zu Recht, dass diese Verspätung einen Zeitraum der Freiheit eröffnet (S. 150).

Fülle festzuhalten und das unvorhersehbar Neue zu erwarten.⁵¹ Es ist auf die Erinnerung angewiesen.

Levinas weitet diese Analysen aus und spricht von einer Dauer der Zeit, die dem Wollen des Ich entzogen ist und als Altern geschieht. Das Bewusstsein sieht sich einer passiven Synthesis gegenüber, die geschieht, ohne dass das Bewusstsein sie aktiv hätte wählen können.⁵² „Passives Bewußtsein als die Zeit, die vergeht und mich älter macht ohne mein Zutun. Unmittelbares, nicht intentionales Selbstbewußtsein, zu unterscheiden von der Reflexion...“⁵³ In der passiven Synthesis der Dauer widerfährt dem Subjekt ein „Sein-ohne-Beharren“. Es kann nicht einschreiten, es kann nicht wagen. Das Subjekt befindet sich in einer Gegenwart, die die Gegenwart fürchtet, die das Beharren im Sein fürchtet, die beunruhigt ist angesichts dessen, was die Rückkehr zur Beharrlichkeit mit sich bringen könnte. „Schlechtes Gewissen oder Schüchternheit; ohne Schuld, aber angeklagt; und verantwortlich selbst für die eigene Gegenwart. Zurückhaltung des Nicht-Bekleideten, des Nicht-Gerechtfertigten, des ‚Fremden auf Erden‘ nach der Formulierung des Psalmisten, des Heimatlosen oder des ‚Obdachlosen‘, der nicht einzutreten wagt. Vielleicht ist ursprünglich dies die Innerlichkeit des Seelisch-Geistigen: dieses Fehlen der dreisten Kühnheit, sich im Sein und in seiner Haut zu behaupten.“⁵⁴ Die passive Synthesis des Alterns bedeutet eine In-Frage-Stellung des Subjekts und genau darin besteht das schlechte Gewissen. Die Rechtmäßigkeit des Beharens im Sein wird in Frage gestellt.⁵⁵ „Conscience morale“ bedeutet Infragestellung durch das mich beanspruchende Antlitz des Anderen und seinen Tod, als Gewissensbiss oder Skrupel dazusein.⁵⁶ Die Begegnung

⁵¹ Vgl. Levinas. *Die Spur des Anderen*, S. 173.

⁵² Vgl. Emmanuel Levinas. *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Freiburg/München: Karl Alber 1985, S. 246.

⁵³ Ebd., S. 244.

⁵⁴ Ebd., S. 248.

⁵⁵ Ebd., S. 249.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 216. Man muss bei dem Wort „conscience“ immer daran denken, dass es in der frz. Sprache beides, Bewusstsein und Gewissen bedeuten kann, auch ohne den Zusatz „morale“. Mit dieser Doppeldeutigkeit geht Levinas bewusst um. „Conscience“ bedeutet die spürbare, unmittelbare, nicht synchronisierbare Anwesenheit des Anderen im Selben (Gewissens-biß). Das wird *Jenseits des Seins* konsequent bedenken. Wenn Levinas immer wieder auf das Gewissen rekurriert, (vgl. a.a.O. S. 86, 216f., 227, 247–250, 253, 256, 266, 268) dann geschieht das nicht in moralisierender Absicht, aber ermahnt sicherlich die Philosophie, nicht gewissenlos zu werden, indem sie sich über die Nöte der Zeit erhebt.

mit dem Anderen wird nicht durch das Denken vermittelt, sondern überfällt es und ist unmittelbar spürbar.

In der Empfindung wird die Beziehung zum Anderen verleiblicht.⁵⁷ Der Leib in seiner Sinnlichkeit, nicht das Bewusstsein ist für Levinas der Nullpunkt aller Erfahrung. Das ist der Kern der Rede von einem inkarnatorischen Bewusstsein. „Das Subjekt hält sich nicht in der Unbeweglichkeit des Absoluten, wo das idealistische Subjekt seinen Platz hat; es findet sich hineingezogen in die Situationen, die sich nicht in Vorstellungen auflösen, die es sich von diesen Vorstellungen machen könnte.“⁵⁸ Das Geistige ist nicht von der Sphäre des Leiblichen, von seinem Rückbezug auf die Organe, auf seine Lokalisierung im Raum etc. zu trennen. Der Leib ist das Organ der Transzendenz.⁵⁹ In der sinnlichen Erfahrung erschließt sich daher eine Quelle von Bedeutungen.

Bei Husserl, so Levinas, wird dem Empfindungsgeschehen seine transzendente Bedeutung zurückgegeben. Diese Einsicht hat zur Folge, dass die Frage nach Sinn und Bedeutung nicht mehr durch eine **Deduktion**, die von einem zeitlosen Blick ausgeht, beantwortet werden kann.⁴⁰ Nicht von der zeitlosen Vernunft, sondern von der Sinnlichkeit her erschließt sich Sinn. So kann z. B. die Zeit nicht mehr als eine solche verstanden werden, die einer unbeweglichen Ewigkeit zeitlos gedachter Vernunft entquillt und einem unbeteiligten Subjekt erscheint. Das verwehrt die Diachronie eines alternden Bewusstseins. Die **Reduktion** führt nicht mehr zu einem transzendentalen sinnkonstituierenden Ego, sondern zum inkarnierten Bewusstsein, das Sinn empfängt.

Die sinnliche Verfasstheit des Subjekts in ihrer Unmittelbarkeit ermöglicht es, von dorthier die unmittelbare Nähe des Anderen im Sinne der Berührung zu verstehen. Das „Sinnliche muß in einer primordialen Hinsicht als Berühren gedeutet werden“.⁴¹ Das Berühren bedeutet reine Annäherung und Nähe inkarnierter Subjekte und ist nicht reduzierbar auf die Erfahrung der Nähe. Das wird an der Liebkosung verdeutlicht, die schon im Frühwerk genannt wurde. Berühren bedeutet Nähe ohne Intention, ohne Interesse.

⁵⁷ Vgl. Levinas. *Die Spur des Anderen*, S. 175.

⁵⁸ Ebd., S. 178.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 181.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 169.

⁴¹ Ebd., S. 278.

Ein inkarniertes Subjekt kann sich also zum einen nur im leiblichen Vollzug transzendieren und ist aufgrund seiner Materialität vom Anderen getrennt. Auf der anderen Seite ist es verwundbar und ausgesetzt. Ausgesetzt dem Anderen, ohne es zu wollen. Levinas, der bis zu *Totalität und Unendlichkeit* noch danach fragt, wie sich das Subjekt transzendieren kann, wird in *Jenseits des Seins* die Richtung genau umkehren und fragen, was dem Subjekt zustößt, wenn ihm die Transzendenz in der Nähe des Anderen widerfährt. Der Akzent wird von einem aktiven Vollzug des Transzendierens immer mehr auf ein passives Geschehen gelegt.

Diejenige Verfasstheit des Menschen, die den Übergang von der Ordnung des Seins in eine Ordnung „jenseits des Seins“ darstellt, sind die Sinnlichkeit und die Leiblichkeit. Nur durch sie kann das Subjekt „Außer sich“ sein und dem Nächsten als dem Anderen unmittelbar begegnen, von dem es Sinn und Bedeutung empfängt. „Was unmittelbar einen Sinn hat, bevor er ihm verliehen wird, genau das ist der Nächste.“⁴² Darin liegt die Bedeutung der Sinnlichkeit, dass in ihr ein unmittelbarer Sinn empfangen werden kann, der nicht vom Bewusstsein des Ich her zu konstituieren oder abzuleiten ist. Der Sinn wird vom Anderen her empfangen, er verdankt sich nicht der Selbigkeit des Subjekts. Der Andere erhält seine Bedeutung nicht durch das Ich, sondern er bedeutet durch sich selbst, unableitbar. Genau das ist die Bedeutung des Antlitzes des Anderen. Das Antlitz des Anderen ist kein Phänomen, sondern Ausdruck, „Selbst-Bedeuten par excellence“.⁴⁵ Es empfängt seine Bedeutung weder vom Ich, noch von einer Sinntotalität oder einem System her. Levinas denkt den Gedanken der Einzigkeit. Einzigkeit ist nicht vergleichbar. Jeder Mensch ist einzig und unverwechselbar, unvertretbar. Die Einzigkeit beschreibt eine unverfügbare unmittelbare Bedeutung, die sich nicht menschlicher Zuschreibung verdankt. Das Antlitz ist selbst Quelle des Sinns. Seine Bedeutung ist absolut, losgelöst von jeder Sinnzuschreibung durch das Subjekt oder durch ein System. Das kann nicht ohne Folgen für das Ich bleiben.⁴⁴ Woher aber erhält das Antlitz des Anderen seine absolute Bedeutung?

⁴² Ebd., S. 281.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 282.

⁴⁴ In *Jenseits des Seins* hat Levinas diesen Denkansatz radikalisiert. Durch den Anderen erhält das Subjekt seine Bedeutung im Sinne des „Für-den-Anderen“. Nur vom absolut Anderen her, aus der Transzendenz, kann dem Ich diese Bedeutung auferlegt werden. Im Selbstbezug des „Für-Sich“ bliebe diese Bedeutung immer in der Immanenz

Der Leib, nicht das Bewusstsein, wird für Levinas zum Organ der Transzendenz, die Sinnlichkeit zum Ort des Empfangs von Sinn. Transzendenz kann nur im leiblichen Akt, nicht im reinen Denken passieren. Könnte nicht gezeigt werden, dass die These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe dann an Brisanz gewinnt, wenn die Nähe des Nächsten jene Situation des *à Dieu* ist, in der Gott in das Denken einfällt, so dass nicht die kognitive, sondern die ethische Bedeutung den Vorrang in der Gottesbeziehung erhält? In einer Gottesbeziehung, die als unmittelbare zur Sprache zu bringen ist, eine Unmittelbarkeit, die in der Ontologie immer sogleich vermittelt und damit ihrer Brisanz beraubt würde.

2.3 Sprache und Rekurrenz: Identität als der Andere im Selben

Das Sagen (*dire*) bedeutet für Levinas das „Der-Eine-für-den-Anderen“. Er versteht die Sprache des Menschen fundamental als „Ex-position“ und „Ex-expression“. Die Bedeutung dieser Worte wird hyperbolisch auf diejenige Bedeutung reduziert, die sie von „Jenseits des Seins“, vom Guten her erhalten. Sagen bedeutet dann, sich auszusetzen (*ex-position*),⁴⁵ sich auszudrücken (*ex-expression*) bis hin zur Asche. Das Sagen geschieht „Für-den-Anderen“ und genau das ist die Bedeutung der Transzendenz. „Die Transzendenz als Bedeutung und die Bedeutung als Bedeutung eines der Subjektivität vor jeder Aussage gegebenen Befehls: Reines Der-Eine-für-den-Anderen.“⁴⁶ Diese Bedeutung des „Der-Eine-für-den-Anderen“ ist jene Bewegung der Transzendenz, die das Selbst von sich weg führt. Die Bedeutung des „Für-sich“ würde in der Immanenz des Selben ebenso verbleiben wie ein „An-sich“. Das „Für-Anderer“ kehrt die Bewegung der Selbstbezogenheit radikal um. Alles, auch die Innerlichkeit des Subjekts wird nach außen gekehrt, setzt sich aus für den Anderen und wird besessen von dem Anderen. Das Geschehen der Transzendenz bedeutet ein Geschehen der Güte, es geschieht *gratuit*, grundlos, ohne *Inter-esse*. Es befällt auch die Innerlichkeit des Menschen, ebenso wie der Ande-

geschlossen. Transzendenz bedeutet immer die Bewegung „Für-den-Anderen“, die ethisch bedeutet.

⁴⁵ Vgl. Levinas. *Jenseits des Seins*, S. 116f.

⁴⁶ Emmanuel Levinas. *Gott und die Philosophie*. In: Bernhard Casper (ed.). *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. Freiburg/München: Karl Alber 1981, S. 81–123, 123.

re. Die Beziehung zum anderen Menschen geht uns unter die Haut, sie bleibt uns nicht äußerlich. Daher spricht Levinas, wie die Hl. Schrift, vom Herzen des Menschen als jener Personmitte, in der wir den Anderen in uns spüren können. Wir können unsere Herzen füreinander öffnen und sind im Herzen miteinander, ja mit allen verbunden. Ohne diese innerliche Beziehung zum Anderen würde die Welt herzlos.

Die Nähe des Anderen bedeutet in seiner Unmittelbarkeit „der Andere im Selben“. Zu ihm stößt jene Bewegung vor, die Levinas als Rekurrenz bezeichnet.⁴⁷ Rekurrenz (*réccurrence*) bedeutet ein Ins-Wort-bringen der Transzendenz der Leiblichkeit. Sie bedeutet, vor den eigenen Anfang zurückzugehen, Herkunft aus uneinholbarer Vergangenheit.⁴⁸ Damit überschreitet sie radikal jene Reduktion, die vom Gesagten zum Sagen gelangt, aber nicht weiter zu gelangen zu vermag als bis zum inkarnierten und ausgesetzten Subjekt. Die Rekurrenz, die nicht mehr eine Methode der Bedeutungsfindung meint, bedeutet Passivität des In-sich-Gehens, die dem Subjekt widerfährt. Sie bedeutet Nahen der Transzendenz, die dem Ich widerfährt und dieses in sich hineinreißt, um es im Innersten umzukehren, nach außen zu kehren, „Für-den-Anderen“. Die Rekurrenz passiert in der eigenen Haut des Sich und bedeutet ein Zurückgehen in jene Zwischenzeit, die das Einatmen vom Ausatmen trennt, die Diastole von der Systole des Herzens, das dumpf an die Wand seiner Haut schlägt.⁴⁹ Der Rückzug in die eigene Haut, aus der das Ich nicht heraus kann, bedeutet das In-sich der Kontraktion der Selbstheit und ihres Zerspringens (Kernspaltung). Die Rekurrenz bedeutet jene Aufrichtigkeit, von der schon die Rede war, ein Sich-ausliefern an den Nächsten, dessen Antlitz mich zur

⁴⁷ Vgl. Levinas. *Jenseits des Seins*, S. 227–243.

⁴⁸ Vgl. die Ausführungen von Thomas Wiemer in Levinas. *Jenseits des Seins*, S. 227f., Anm. a.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 241. Hier zeigt sich, dass Levinas an den Organen des Menschen, an seiner belebten Materialität, absolute Bedeutungen abliest, die etwas von der Subjektivität und Kreatürlichkeit des Menschen verraten. So wie das Herz sich krümmt und weitet, sich zusammenzieht und entspannt, so auch die Selbstheit des Ich. Anspannung und Entspannung für den Anderen, Selbstkontraktion und Mitteilung, Einatmen und Ausatmen, Sich-Aussetzen bis in die Lunge hinein, in all dem aber Leben von einer Inspiration. Die Materialität des Menschen ist bedeutsam und nicht hintergebar. In ihr zeigt sich die Bedeutung des Für-den-Anderen unmittelbar in der Empfindung. Dieser Unmittelbarkeit kann Levinas nur auf der Spur bleiben, wenn er sie auch in der materiellen Verfasstheit des Menschen sucht.

Annäherung aufruft und Sagen bedeutet. „In der Annäherung an das Gesicht wird das Fleisch Wort, die Liebkosung – Sagen.“⁵⁰

Das Fleisch wird Wort, Ausdruck (ex-pression), Gabe und wird so in die Transzendenz, die „Der-Eine-für-den-Anderen“ bedeutet hineingerissen. Die Rekurrenz ist ein Auf-Sich-Zurückgehen von der unabweisbaren Forderung des Anderen her, Sollen, das mein Sein unendlich übersteigt, Sollen, das zu Schuld und äußerster Passivität wird.⁵¹ Das Ich wird durch den Leib zum Träger der Welt, die Passivität des Inkarniertseins bedeutet eine Verantwortung, in die ich vor jeder Bindung, die ich frei wählen könnte, eingesetzt wurde. Die Freiheit entspringt einer Verantwortung und Erwählung, die im diachronen Sinne der Freiheit vorausgeht. Diese Verantwortung kann ich nicht fliehen, ich kann mich nicht entschuldigen, wenn der Andere mir anbefohlen ist und meiner Hilfe bedarf. Die Verantwortung ist die Bedeutung der Freiheit.

Die Rekurrenz der Selbstheit bedeutet Inkarnation als Expression, welche die Seele zusammenzieht und nackt dem Anderen aussetzt. Rekurrenz bedeutet ein Geschehen, welches los-gelöst vom Sein das Ich auf sein Sich zurückwirft, auf den Anderen im Selben. Rekurrenz meint ein Transzendenz-Geschehen, das diachron passiert, das in die Innerlichkeit führt, um sie nach außen zu wenden. „Soll, das das Haben übersteigt, aber das **Geben** ermöglicht. Rekurrenz, die ‚Inkarnation‘ ist und in der der Leib, durch den das Geben möglich wird, **andere** werden läßt, ohne zu entfremden, denn dieses Andere ist das Herz – und die Güte – des Selben, die Inspiration oder eben der Psychismus der Seele.“⁵² Die Worte „Inspiration“ und „Psychismus“ sind mit Bedacht gewählt.⁵³ Das Phänomen der Luft und des Atmens ist von herausragender Bedeutung für Levinas. Phänomenologisch wird dies zum einen wiederum an der Sprache verdeutlicht. Denn wenn das Gesagte auf das Sagen zurückgeführt (re-duziert) wird, dann wird damit das

⁵⁰ Ebd., S. 211.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 242.

⁵² Vgl. ebd., S. 242. Der Leib bedeutet für Levinas die äußerste Passivität der Inkarnation. Als leibliches erweist sich das Sich als Träger der Welt, die es erleidet. (Vgl. S. 242 Anm. 12)

⁵³ Auf den biblischen Geist- und Seele-Begriff, der hier im Hintergrund steht, kann ich hier nicht näher eingehen. Im Hebräischen bedeutet Geist (ruah) Luft, Wind, Hauch und im Bild von der Seele, die ausgehaucht wird, finden wir diese Bedeutung auch wieder.

Gesagte auf das Atmen zurückgeführt.⁵⁴ Das Atmen des Sagens öffnet mich dem Anderen und bedeutet ihm die Bedeutsamkeit des Ich. Das Sagen bedeutet die einzige Weise, wie das inkarnierte Ich und der Andere sich unmittelbar nahekommen können, ohne Gewalt auszuüben. Die Offenheit des Sich für den Anderen ist eine Beziehung, die kein Sich-einrichten bedeutet, sondern sie ist das Atmen, Transzendenz als Ent-schlossenheit.⁵⁵ Im Sagen als Atmen spaltet sich das Ich noch über die Lunge hinaus, die von der Luft gespalten wird.⁵⁶ Das Nahekommen des Nächsten geschieht als Wind der Anderheit, die mir den Atem verschlägt. Die Spaltung über die Lunge hinaus betrifft das „indivis“ des Individuums, seinen Kern, der gespalten wird.⁵⁷ Sie bedeutet „sich öffnen wie der Raum, sich durch die Atmung aus der Geschlossenheit in sich befreien“.⁵⁸

Levinas spricht vom „Psychismus der Seele“, der als Phasenverschiebung in der Identität des Menschen verstanden wird, als der Andere in mir. Die „inkarnierte Befähigung zur Güte“ kommt vom Anderen her und „verlängert sich in die leiblich erfahrbare Güte“.⁵⁹ Das ist die Heteronomie, ohne die Levinas die Freiheit als Verantwortung nicht denken kann. Bin ich die Geisel des Anderen? Jakub Sirovátka übersetzt den Begriff „ôtage“ nicht als „Geisel“, sondern Bernhard Casper folgend als „Leib-Bürge“.⁶⁰ Das Subjekt ist nicht mit sich identisch. Die Differenz in ihm ist die zeitliche Beziehung zum Anderen, die leibhaf-

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 386. Ich kann nichts sagen, ohne zu atmen, ohne mit Luft die Stimme zu bilden.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 387.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 385.

⁵⁷ Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI. hat in einer Predigt das Bild von der Kernspaltung gebraucht, um das Geschehen der Liebe auf den Punkt zu bringen. Mit Blick auf den Tod Jesu sagt er: „Alle Menschen warten immer schon irgendwie in ihrem Herzen auf eine Veränderung und Verwandlung der Welt. Dies nun ist der zentrale Verwandlungsakt, der allein wirklich die Welt erneuern kann: Gewalt wird in Liebe umgewandelt und so Tod in Leben. Weil er (Jesus, E. D.) den Tod in Liebe umformt, darum ist der Tod als solcher schon von innen her überwunden und Auferstehung schon in ihm da. Der Tod ist gleichsam von innen verwundet und kann nicht mehr das letzte Wort sein. Das ist sozusagen die Kern-spaltung im Innersten des Seins – der Sieg der Liebe über den Hass, der Sieg der Liebe über den Tod. Nur von dieser innersten Explosion des Guten her, die das Böse überwindet, kann dann die Kette der Verwandlungen ausgehen, die allmählich die Welt umformt.“ Benedikt XVI. *Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages* (VAS 169). Bonn 2005, S. 85f.

⁵⁸ Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 385.

⁵⁹ Vgl. dazu Jakub Sirovátka. *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*. Freiburg/München: Karl Alber 2006, S. 197.

⁶⁰ Vgl. Sirovátka. *Der Leib*, S. 197.

tig gelebt wird und vom Anderen und vom Unendlichen her in einer unvordenklichen Vergangenheit eröffnet wurde. So kann leibhaftige Transzendenz im Sein für den Anderen geschehen, die eine Kernspaltung des Selbst bedeutet.

Das aber setzt ein Jenseits voraus, meine Inspiration durch den Anderen. Die Inspiration bis zum Ende, bis zum Aushauchen, das ist die Nähe des Anderen. Dazu bedarf es eines langen Atems. Geist bedeutet den längstmöglichen Atem gegenüber dem zu kurzen Atem der Animalität.⁶¹ Hier wird auch der Geist leibhaftig verstanden, ein wunderschönes Bild, das nicht ontologisch, sondern ethisch bedeutsam wird. „Ist nicht der Mensch das Lebewesen, das zum längsten Atem fähig ist – in der Inspiration, die nicht ins Stocken kommt, und im Aushauchen, von dem es kein Zurück mehr gibt? Sich transzendieren, aus dem Eigenen weggehen bis dahin, aus sich selbst wegzugehen, heißt zum Stellvertreter des Anderen werden...“⁶² Diesem Anderen ist das Ich in seinem Selbst, in seinem Innersten leibhaftig ort-los ausgesetzt.⁶³

Der „Andere im Selben“ bedeutet Mutterschaft, Matrix des Selben, die Schwangerschaft des Anderen im Selben,⁶⁴ die Rekurrenz des Sich bedeutet die Selbstkontraktion⁶⁵ „Für-den-Anderen“, eine Bewegung, die noch hinter die Identität zurückgeht.⁶⁶ Die Rekurrenz bedeutet das tiefste Geheimnis des Subjekts.⁶⁷ Das Ich bedeutet, indem es sich bedeutet.⁶⁸ Es bedeutet unmittelbar. Die unmittelbare Bedeutung des Ich verdankt sich einem „jenseits des Seins“, dem Unendlichen. „Die Herrlichkeit des Unendlichen ist die an-archische Identität des Subjekts, des Aufgescheuchten, Vertriebenen, der sich seiner Vertreibung nicht entziehen kann, ich, zur Aufrichtigkeit gelangt, indem ich dem Anderen – für den ich und vor dem ich verantwortlich bin – Zeichen gebe von ebendiesem Zeichengeben, das heißt dieser Verantwortung:

⁶¹ Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 387f.

⁶² Ebd., S. 388.

⁶³ Dieses Ausgesetztsein bedeutet bei Levinas zugleich Eingesetztsein als Subjekt in Freiheit und Verantwortung.

⁶⁴ Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 234.

⁶⁵ Zur Bedeutung des Gedankens der Selbstkontraktion Gottes im Kontext des Schöpfungsgeschehens bei Levinas vgl. Josef Wohlmuth. *Im Geheimnis einander nahe*. Paderborn u.a.: Schöningh 1996, S. 63–98; Ders. *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*. Paderborn u. a.: Schöningh 2002, S. 139–159.

⁶⁶ Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 252f.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 245.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 185.

‚hier, sieh mich‘. Sagen vor allem Gesagten, Zeugnis der Herrlichkeit. Zeugnis, das **wahr** ist, aber von einer Wahrheit, die nicht rückföhrbar ist auf die Wahrheit der Enthüllung und die nichts Sichtbares berichtet. Sagen ohne noematische Korrelation, im reinen Gehorsam gegenüber der Herrlichkeit, die gebietet; ohne Dialog, in einer Passivität, die von vornherein dem ‚hier, sieh mich‘ untersteht.“⁶⁹ Die Identität des Ich bedeutet leibhaftiges Zeugnisgeben von der Herrlichkeit des Unendlichen: In-fini in der Doppelbedeutung von „im Endlichen“ und „unendlich“.

3. Konsequenzen: Der Leib als Präsenzraum des Menschen und des Wortes Gottes

Es ist spannend, von diesen Überlegungen her Karl Rahner zu lesen. Da entdeckt man neu, dass auch dessen transzendentes Denken stark von der Phänomenologie geprägt ist und den Leib durchaus im Blick hat. Die Leibhaftigkeit als „raum-zeitliches Dasein des Geistes“ bedeutet für Rahner ein Ausgehen, ein „Sich-selbst-Hineinbegeben in das wirklich Andere“.⁷⁰ Das Phänomen der Alterität wird hier berührt und fordert das Subjekt heraus. Dieses Andere ist bestimmt von der Freiheit Anderer, von den Gegebenheiten der Naturgesetze etc. und ist damit meiner Freiheit entzogen, mir vorgegeben. So kommt es zu einer Zweideutigkeit von Aktivität und Passivität, von Tun und Erleiden im Menschen, der diese Spannung leben, aber nicht rational auflösen kann. Der Mensch „kann existenziell nicht genau sagen, das an diesem Konkreten komme von innen und jenes daran komme von außen. Die Leibhaftigkeit des Menschen ist die zweideutig gewordene Aussage des Menschen über sich selbst, ist es notwendig und bleibt es für immer für den Menschen, für ihn selbst und erst recht natürlich für die anderen.“⁷¹ Der Mensch, der auf der Suche nach seinem Ich-Kern ist, wird sich entzogen, wenn er ihn findet, weil er in diesem Kern zugleich an das Andere rührt. Wenn der Mensch sich selbst als leibhaftig ausspricht, dann geschieht diese Aussage „in die gemeinsame Raum-Zeitlichkeit hinein“, er spricht sich in eine Sphäre

⁶⁹ Ebd., S. 317f.

⁷⁰ Karl Rahner. Der Leib in der Heilsordnung. In: Ders. *Schriften zur Theologie XII*. Zürich u.a.: Benzinger 1975, S. 407–427, 423.

⁷¹ Ebd., S. 424. Dies hat natürlich auch spannende Konsequenzen für die Fragen nach Schuld und Sünde, wie sie gerade jetzt nach der Familiensynode diskutiert werden.

hinein aus, die „gar nicht ihm allein gehört“. ⁷² Ich deute diese Sphäre als einen zeitlichen Zwischen-Raum, der zwischen mir und dem Anderen und doch auch in mir gegeben ist, zwischen Ich und Selbst. Gerade in meiner Leiblichkeit liegt der Grund dafür, dass ich auch in meiner innersten Mitte, in meiner Unersetzlichkeit und unververtretbaren Freiheit offen stehe nach außen, auf den und die Anderen hin. Der Mensch ist ein „offenes System“ und der Leib ist das „raum-zeitliche Sich-selbst-Vollziehen des Geistes“. ⁷³ Erstaunlich und konsequent ist, dass Rahner den universalen Zusammenhang aller Menschen in der Leiblichkeit gegeben sieht, denn der Leib steht für die konkrete raum-zeitlich Verfassung des Menschen und dessen, was wir Geist nennen. Alle Menschen „wohnen [...] in dem einen selben Leib, der die Welt ist“. ⁷⁴ Somit bedeutet die Rede von der einen Welt, in der wir leben, nicht einen gedachten oder mentalen, sondern einen leibhaftigen Zusammenhang aller Menschen und Geschöpfe. Die Ängste und Nöte, die Freude und Trauer aller sind wahrnehmbar, fühlbar und verstehbar, weil wir alle leibhaftig existieren und gerade darin verbunden sind. So ist der Leib selbst die offene bzw. geöffnete Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen mir und dem Anderen. Der Präsenzraum meines Lebens geht in einen Zwischenraum über, der mich mit dem Anderen, der Einzigkeit mit Universalität verbindet. In diesem Raum geschieht Sprache als Selbstmitteilung und Berührung.

Karl Rahner geht ganz im Sinne seiner sonstigen Reflexionen zur Theologie der Menschwerdung in der Bewertung des Leibes noch einen entscheidenden Schritt weiter: „Es ist also gesagt, daß das ewige Wort Gottes, indem es sich aus der innergöttlichen Verschwiegenheit, in der es beim Vater ist, hinausragt in das Nichtgöttliche, dadurch genau das wird, was wir *sarx* nennen – Mensch, aber wirklich leibhaftiger Mensch, ja todgeweihter Mensch, leidender Mensch, bedrängter Mensch.“ ⁷⁵ Das verborgene Wort Gottes tritt aus dem Schweigen in das Sprechen.

Der Leib wird somit zum Präsenzraum des Wortes Gottes, zum leibhaftigen Zeit-Raum der Stimme Gottes. „Fleisch, Mensch als leibhaftig konkreter, geschichtlicher ist gerade das, was wird, wenn der Logos,

⁷² Ebd., S. 424f.

⁷³ Ebd., S. 426 und 427.

⁷⁴ Ebd., S. 426. Im Kontext dieser Überlegungen verwahrt sich Rahner gegenüber dem Vorwurf, er habe die Intersubjektivität vernachlässigt, vgl. a.a.O. S. 425 Anm. 20.

⁷⁵ Ebd., S. 410.

aus sich selbst heraustretend, sich selber aussagt.⁷⁶ Der Leib ist die Selbstaussage Gottes⁷⁷ und wird damit selbst zu einem Geheimnis, das nicht entschlüsselt werden kann. „In dieser Leibhaftigkeit also ist der Ort, an dem jene Liebe und jener Gehorsam sein mußten, damit sie das sind, was sie sein sollten, uns erlösend.“⁷⁸ Zu der leibhaftigen Konkretheit des Lebens Jesu aber gehört gerade sein Tod. Durch diesen Tod werden wir erlöst, durch diesen Tod ist die leibhaftige Konkretheit des Gehorsams und der Liebe Jesu gegeben. Zum leibhaftigen Leben gehört der unvermeidbare Tod, den auch Jesus nicht übergehen kann. Der Leib und der Tod vereinen uns alle miteinander und mit ihm, dem Gekreuzigten. Hätte der Sohn Gottes keinen wirklichen Leib gehabt und keinen Tod erlitten, könnten wir keine Gemeinschaft mit ihm haben. Der Leib ist der Ort der Erscheinung, der einzigartigen Präsenz, und das, was in ihm erscheint ist mit dem identisch, was sich in der Erscheinung zeigt. Der Leib ist keine Maske, weder christologisch noch anthropologisch. Das schöpferische Wort Gottes ist präsent im Leib Jesu, unser Ich ist präsent in unserem Leib. Für unseren Leib gilt, dass er durch ein Wort geschaffen wurde und dass er wieder Wort werden kann, wenn wir uns selbst mitteilen in der Sprache, wenn wir uns aussetzen für den Anderen.⁷⁹ Ohne Leib kein hörbares Wort und keine vernehmbare Sprache, ohne Leib keine Erfahrung. Ohne menschliches, leibhaftiges Wort, wäre das Wort Gottes nicht hörbar in der Zeit. Es ist der Leib, der uns nicht nur die Grenzen unserer Kontingenz aufzeigt, sondern auch die Grenzüberschreitung vollzieht, wenn er zum Präsenzraum des Wortes Gottes werden konnte. Der Leib ist unendlich geöffnet, in seinen Sinnen, in seiner Wahrnehmung, die uns die Grenze zwischen Innen und Außen fließend werden lässt, wenn das, was wir wahrnehmen, uns im Innersten befällt, dort spürbar wird, uns zu denken gibt und uns leibhaftig umtreibt. Der Leib ist als Präsenzraum unendlich geöffnet, wie die Gegenwart selbst, die wir leibhaftig erfahren und in der wir distant stehen.⁸⁰

⁷⁶ Ebd., S. 411.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 412.

⁷⁸ Ebd., S. 413.

⁷⁹ Vgl. zur Wortwerdung des Fleisches: Erwin Dirscherl. Bemerkungen zum Verhältnis von Anthropologie und Messiasgedanke im Dialog mit E. Levinas. *Zeitschrift für Katholische Theologie* 118 (1996), S. 468–487.

⁸⁰ Vgl. dazu Erwin Dirscherl. Die Frage nach der Zeit bei Augustinus als Frage nach der Glaubwürdigkeit. In: Ders. *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit*. Paderborn u.a.: Schöningh 2013, S. 110–136, bes. 128–136; Waldenfels, *Ortsverschie-*

Wenn wir die Leiblichkeit in diesem Sinne ernst nehmen, dann verstehen wir, was eine Revolution der Zärtlichkeit bedeutet. Die Rede vom „sensus fidei“ bedeutet in diesem Kontext, von einem Gespür des Glaubens zu sprechen, von einem Gespür für Gott und den Anderen, ohne das unser theologisches Denken blutleer bliebe. Die Pastoral-konstitution *Gaudium et Spes* hat es verstanden, die Menschen so anzusprechen, dass sie sich verstanden fühlen. Freude und Hoffnung, Trauer und Angst sind Begriffe, die erst verstanden werden können, wenn man spürt, was damit gemeint ist. Papst Franziskus weiß das nur zu genau.

*Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte
Fakultät für Katholische Theologie
Universität Regensburg
93040 Regensburg
e-mail: erwin.dirscherl@theologie.uni-r.de*

bungen, S. 168: „Die Zeit hat uns, wie wir sie haben. ... Es gibt kein zeit- oder leibloses Außerhalb, wohl aber ist das Zeitgeschehen selbst durchsetzt mit Verzögerungen, Aufschüben, mit Ritardandis jeglicher Art. Zeit differenziert sich selbst, sie verdichtet sich in der Gegenwart, doch kulminiert sie nicht in ihr. Diese innere Differenzierung hat zur Folge, daß wir uns hier und jetzt zugleich anderswo und anderswann befinden. Damit eröffnet sich immer wieder ein Spalt für andere und fremde Zeiten: kein *nunc stans* also, wohl aber ein *nunc distans*.“