

Die Begegnung im Angesicht des anderen

Ein phänomenologischer Zugang zum seelsorgerlichen Gespräch im Anschluss an Emmanuel Lévinas

Hans Martin Dober

Die Ethik hat »Wahrheit ... ohne Bild«.¹

Das seelsorgerliche Gespräch ist in letzter Zeit mehrfach als ein Phänomen alltäglicher Begegnung beschrieben worden.² Hierbei hat das Verhältnis von Religion und Alltag eine so differenzierte wie komplexe Betrachtung erfahren. Angesichts veränderter Bedingungen der Tätigkeit von Pfarrerinnen und Pfarrern erscheint einerseits eine geschärfte »Wahrnehmung von Wirklichkeit«³ erforderlich zu sein, andererseits eine »Re-Vision praktisch-theologischer Leitbegriffe«⁴. Die folgenden Überlegungen knüpfen an diese Bemühungen an, suchen aber im Rekurs auf die Analysen von Emmanuel Lévinas die Brücke zur ethischen Reflexion der Seelsorgepraxis zu schlagen und auf den Spuren dieser Analysen Akzente zu setzen, die in der praktisch-theologischen Literatur bisher so noch nicht gesetzt worden sind. Hierbei wird die »spontane Hilfsbereitschaft«, diese Voraussetzung einer diakonisch begründeten Seelsorge⁵, nicht nur als Integral einer unter moderngesellschaftlichen Verhältnissen notwendigen Institutionalisierung von Hilfeleistungen zu bewähren sein.⁶ Vielmehr sind die von den großen Lehrern protestantischer Seelsorge von Schleiermacher bis Scharfenberg zum Ausdruck gebrachten Motive, die begegnende Not der Menschen empathisch wahrzunehmen und eine Verantwortung für sie auf

1. H. Cohen, zit. nach A. Deuber-Mankowsky, Der frühe Walter Benjamin. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung, Berlin 2000, 360.
2. Th. Erne, Rhetorik und Religion. Studien zur praktischen Theologie des Alltags, Gütersloh 2002; E. Hauschildt, Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches, 1996; U. Schwab, Familienseelsorge. Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen, 1995; W. Steck, Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt Bd. 1, Stuttgart 2000, 514–540.593–602 u. ö.
3. H.-G. Heimbrock, Heilung als Re-Konstruktion von Wirklichkeit. Kulturelle Aspekte eines Problems moderner Seelsorgelehre, in: Ders./H.-G. Failing, Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart 1998, 256–274, hier: 272.
4. A. a. O., 277–286. In einer sachlichen Hinsicht findet sich in dieser anregender Arbeit ein Bezug auf die Analysen von Lévinas (vgl. a. a. O., 282.101 Anm.), ohne dass allerdings schon ausgeführt wäre, was ein Rekurs auf diesen Autor für die Praktische Theologie insgesamt und speziell für die Poimenik leisten kann.
5. T. Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Band II, Stuttgart 1991², 177; D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1994², 158.
6. Gerechte Institutionen sind auf die dialogische Struktur zu beziehen, in der das Selbstverhältnis des einzelnen (als Selbstschätzung und -achtung) zu bestehen vermag (vgl. P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer [1990], München 1996, 210).

sich zu nehmen, auf eine neue Weise zu verstehen.⁷ Dieser Versuch wird auch die Frage aufwerfen, ob die Spontaneität hier ursprünglich ist.⁸ Lévinas zeichnet eine Bewegung des Anderen auf mich zu nach, und beschreibt so ein ursprüngliches *Sagen* als Integral alles *Gesagten*.⁹ Mit ihm als Verstehenshelfer kann die »Interferenz des Fremden«¹⁰ auch in der seelsorgerlichen Begegnung, sowie die religiöse und ethische Dimension derartiger Interferenzen differenziert wahrgenommen werden.¹¹ Um solcher Wahrnehmung den Weg zu bereiten, frage ich nicht zuerst nach dem ethischen Sinn der Seelsorge¹² und ihrer Handlungsstruktur¹³ oder nach dem Ethos des Seelsorgers¹⁴, sondern nach einem *ethischen Bedeuten* im Angesicht des anderen Menschen, das von semantischer oder semiotisch einholbarer Bedeutung zu unterscheiden ist. Auf die Amt und Person, Güter und Handlung betreffenden Problemzusammenhänge komme ich am Ende zurück, um den ihnen zu erschließenden Sinn einer Begrenzung von Verantwortung festzuhalten.

In einem *ersten* Schritt ist zu skizzieren, wie Lévinas an die phänomenologische Lebensweltanalyse anschließt, um in einem *zweiten* nachzuvollziehen, inwiefern das Angesicht des anderen von ihm als ein die lebensweltliche Vertrautheit durchaus sprengendes Phänomen beschrieben wird. Das Angesicht des anderen ist mehr als ein Phänomen der Lebenswelt, doch dieses »mehr als« wird auf den von der Phänomenologie gebahnten Wegen sichtbar. In einem *dritten* Schritt sind dann die Erträge dieses doppelten Ergebnisses so für die Theorie des seelsorgerlichen Gesprächs fruchtbar zu machen, dass sie ein Vermittlungsangebot in dem so end- wie fruchtlosen Streit zwischen einer »verkündigenden« und »kommunikativen« Seelsorge darstellen können.¹⁵

7. Ob es die cura animarum specialis in den typischen Ausnahmesituationen ist, in denen der Einzelne, »aus der Identität mit der Gemeine herausgefallen«, anlässlich einer zu treffenden Entscheidung, bei angefochtenem Glauben oder im Fall von Krankheit und Sterben der besonderen Zuwendung bedarf (F. Schleiermacher, zit. nach F. Wintzer [Hg.], Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1988, XVIII; Rössler, Grundriß [s. Anm. 5], 189 f.), oder ob es der von Alexander Schweizer so genannte »Liebeserweis [ist], welcher aus gegenseitiger Teilnahme am inneren Leben eines jeden hervorgeht« (zit. nach Wintzer, Seelsorge, a. a. O., 19): je und je wird (um es hier bei diesen wenigen Beispielen zu belassen) in unterschiedlicher Akzentuierung davon ausgegangen, dass der Seelsorger als Mitmensch (um mit Johann Christoph Blumhardt zu sprechen) »keinem Notdürftigen sich entziehen« (a. a. O., 183) dürfe und doch die Freiheit des anderen zu achten, mehr noch: seine Selbständigkeit und seinen Lebenswillen zu fördern habe.
8. »Das Unendliche, das die Idee des Unendlichen überschreitet, [stellt] die spontane Freiheit in uns in Frage« (E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987, 64).
9. E. Lévinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992, 29–34, 334–353.
10. Ricoeur, Das Selbst (s. Anm. 6), 398.
11. Insgesamt gehe ich von einer Kohärenz des Gesamtwerkes aus (vgl. dazu: P. Delhom, Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit, München 2000, 16; die These von »Widerruf und Relektüre« hat K. Huizinga vertreten [Ders., Das Sein und der Andere. Lévinas' Auseinandersetzung mit Heidegger, Frankfurt 1988, 125–139]).
12. Rendtorff, Ethik Bd. II (s. Anm. 5), 217–219.
13. E. Herms, Die ethische Struktur der Seelsorge, in: PTh 80 (1991), 40–62.
14. H. M. Müller, Das Ethos im seelsorgerlichen Handeln, in: PTh 80 (1991), 3–16.
15. Vgl. zu diesem Streit etwa: J. Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung, Göttingen 1972, 26.

1. Eine Lebensweltanalyse als Ausgangspunkt

Die Zugänge zum Werk von Lévinas in der inzwischen vorliegenden Literatur sind vielfältig, die Interpretationen nicht unumstritten.¹⁶ Ich möchte hier das Phänomen in den Blick nehmen, auf das seine Analysen immer wieder zurückkommen und um das sie zentriert sind. Der Weg seines Gedankens, ein Weg phänomenologischer Deskription¹⁷, ist so weit nachzuvollziehen, dass die eigene Tönung hervortritt, die die Grundbegriffe des »phänomenologischen Original[s]«¹⁸ bei ihm gewinnen. Mit Bernhard Casper wird man von einer inneren »Umkehr« ihrer Bedeutung sprechen können.¹⁹

Die Analysen von Lévinas setzen mit der *Intentionalität* ein²⁰, winden sich aber aus dem »intentionalen Schema«²¹ heraus. Sofern sich in ihm zu halten als eine Äußerung des *conatus essendi* begriffen werden kann, des Strebens also eines jeden Seienden, in seinem Sein zu beharren²², erfährt es eine Umkehrung. Wie Michael Moxter gezeigt hat, lässt sich die Intentionalität bei Husserl weder nur als »eine veräußerlichte Relation von Bewußtsein und Gegenstand«, noch nur als eine »bloß subjektive Sinnsetzung«²³ verstehen (wozu der englische Begriff der *intention* verleiten könnte). Das wäre der Fall, wenn man sie als eine Variante des Vorstellungsbegriffs auffasste.²⁴ Vielmehr hat das »Sich-richten-Auf« in Husserls *Horizontbegriff* ein Ge-

16. Über die schon genannten hinaus werden folgende Werke von Lévinas herangezogen: *Ders.*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übersetzt, hg. und eingel. v. W. N. Krewani, Freiburg/München 1983; *ders.*, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Ph. Nemo, Graz/Wien 1986; *ders.*, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989; *ders.*, Gott und die Philosophie, in: B. Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, München 1981, 81–123; *ders.*, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Übersetzt von Thomas Wiemer. Mit einem Vorwort von Bernhard Casper, Freiburg/München 1985; *ders.*, Vier Talmud-Lesungen, Frankfurt 1993.
17. Vgl. dazu: M. Moxter, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000, 303 Anm. mit Bezug auf Lévinas, Jenseits des Seins (s. Anm. 9), 390. Einen guten Überblick über Lévinas' Verhältnis zu Husserl hat R. Süßke gegeben (*Ders.*, Abschied von der Intentionalität. Bemerkungen zum Verhältnis von E. Lévinas zur Phänomenologie Husserls, in: M. Mayer/M. Hentschel [Hg.], Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie [Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst Bd. 12], Gießen 1990, 101–119, hier: 103 ff.).
18. So Moxter mit Bezug auf Schwemmer (1987), in: *Ders.*, Kultur als Lebenswelt, 294. Vgl. zu den Grundbegriffen der Husserl'schen Phänomenologie u. a.: K. Held/H. Hüni/B. Waldenfels, Art. Phänomenologie I. Philosophisch, in: TRE Bd. 26, 454–465; Chr. Schwöbel, Art. Phänomenologie II. Theologisch, a. a. O., 465–469; J. Track, Dogmatik als Phänomenologie?, in: W. Härle/R. Preul [Hg.], Phänomenologie. Über den Gegenstandsbezug der Dogmatik, Marburg 1994, 23 ff.
19. Dies ist der von Bernhard Casper ins Zentrum seiner Darstellung gerückte Terminus (*Ders.*, Illéité. Zu einem Schlüssel-Begriff« im Werk von Emmanuel Lévinas, in: PhJ 91 [1984], 273–288. hier: 274 f.). Vgl. *ders.*, Denken im Angesicht des Anderen – Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Lévinas, in: H. H. Henrix (Hg.), Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Lévinas, Aachen 1984, 17–36.
20. Casper, Illéité (s. Anm. 19), 274 f.
21. A. a. O., 276 f.
22. Lévinas bezieht sich gern auf diesen Terminus Spinozas (*Ders.*, Humanismus [s. Anm. 16], 81.101). Dessen Vorstellung von Selbsterhaltung basierte seinerseits auf dem Wissen um die eigene Verletzlichkeit.
23. Moxter, Kultur als Lebenswelt (s. Anm. 17), 276.
24. Zu diesem Verständnis führt nicht nur die Heidegger'sche Weiterbildung der Husserl'schen Phänomenologie, wie sie sich – mit Blick auf diese Frage – in dem Aufsatz »Die Zeit des Weltbildes«

genstück.²⁵ Denn mit dem jeweiligen Horizont, in dem sich die Phänomene zeigen, ist die mögliche »Überschreitbarkeit«²⁶ aufgrund von »Standortwechsel[n]« immer schon mitgesetzt. Man kann hier an den »Horizont einer Zeit« denken, der »die Grenzen dessen [bestimmt], was ihr zu fragen sinnvoll erschien« (ebd.), oder an die unter moderngesellschaftlichen Bedingungen gleichzeitige Vielfalt von Horizonten, die zu einer unterschiedlichen Reichweite des Blicks im Ausgang von unterschiedlichen Vertrautheiten der jeweiligen Lebenswelt führen. Die »Hintergrundpräsenz« von »Geltungshorizonte[n]« (a. a. O., 303) ist in der pluralen Gesellschaft bekanntlich nicht mehr selbstverständlich und einheitlich. Doch nicht nur ist der Horizont eines *Bewusstseins* von hinsichtlich der selbstverständlichen Fraglosigkeit des jeweils in Geltung Stehenden variabel²⁷, sondern der überschreitbare Horizont auch unabschließbar, und insofern unendlich (a. a. O., 303). Die auf Horizonte des jeweils in stillschweigender Geltung Stehenden bezogene Intention verschiebt sich in »Retention« und »Protention«, so lauten die Husserl'schen Termini. Intentionalität ist somit »eingespannt in ein sich verschiebendes Umfeld von Erinnerung und Erwartung« (a. a. O., 302), wie Moxter schön formuliert.

Diese erweiterte Fassung des Intentionalitäts-Begriffs gewinnt Husserl aber in einer Analyse der *Lebenswelt*. Auf sie sind die »Vorvertrautheiten« (a. a. O., 275 ff.) und das »Selbstverständliche« zu beziehen, die davon entlasten, darüber zu sprechen, worüber man schweigen kann.²⁸ Sie ist das »Mitgegebene«, auf das wir beständig rekurrieren, zugleich aber auch »Ausgangspunkt, der [in der phänomenologischen Reduktion] verlassen werden soll«²⁹. Mit dieser »Gegenläufigkeit der Motive« (a. a. O., 283) ist die »Ambivalenz der Lebenswelt« (a. a. O., 297) schon angedeutet. Sie besteht, kurz gesagt, in einer kulturtheoretischen Hinsicht darin, dass »die stets mitgesetzte Unbestimmtheit ... Unsicherheit ... provoziert« (a. a. O., 299 f.), die zur Ausbildung kultureller Formen führt, welche ihrerseits »Bestimmtheit unter der Bedingung von Unbestimmtheit« (a. a. O., 300) gewährleisten. Die so beschriebene Bedingung kultureller Formen trägt aber zugleich die Möglichkeit der Destabilisierung in sich. »Die Lebenswelt stabilisiert immer nur vorübergehend, nämlich nur solange, wie wir uns stillschweigend damit begnügen, jetzt nicht weiter zu fragen« (a. a. O., 306 f.). Moxter hat diese Zusammenhänge semiotisch rekonstruiert und die Lebenswelt als Zeichenwelt begriffen; seine diesbezüglichen Ausführungen können an dieser Stelle auf sich beruhen.

besonders sprechend zum Ausdruck bringt, sondern auch Caspers Darstellung von Lévinas. Moxter nimmt daran Anstoß, dass dessen Begriff der Repräsentation seinerseits auf einer Verknüpfung von Intentionalität und Vorstellung basiert. Denn auf diese Weise würde der semiotische Kontext des impliziten Verweiszusammenhangs, wie auch die Ambivalenz von Verbergen und Offenbaren und der »Überschußcharakter« der Intentionalität ausgeschlossen (a. a. O., 337 Anm.). Die Intentionalität als eine Variante des Vorstellungsbegriffs zu verstehen ist auch die – von Moxter problematisierte – Voraussetzung der Tugendhat'schen Husserlkritik (a. a. O., 276).

25. Moxter spricht von einer »Gegenmaßnahme zur Isolierung eines Objekts, wie sie durch Husserls Metapher des Sich-Richtens-Auf suggeriert« werde (a. a. O., 302).

26. A. a. O., 301 mit Bezug auf Blumenberg.

27. A. a. O., 302. Vgl. 305: »Die Horizonte variieren die Erfahrungen nach dem Maß dessen, was jeweils in stillschweigender Geltung steht.«

28. Bei Moxter heißt es, in Anspielung auf eine Formulierung von Wittgenstein: »Worüber man nicht reden muß, darüber kann man schweigen« (a. a. O., 291).

29. A. a. O., 282 (kursiv in der deutschen Übersetzung). Wenn ich recht interpretiere, ist die phänomenologische Reduktion der Weg zur Analyse des Bewusstseins; um es als solches in den Blick zu bekommen, muss das lebensweltlich Mitgegebene eingeklammert werden.

Wie schließt Lévinas nun an das Husserl'sche Original der Phänomenologie an? In der Tat handelt es sich bei den Analysen des Genusses, des Wohnens (der Bleibe) und des Besitzes in »Totalität und Unendlichkeit« um Phänomene der Lebenswelt.³⁰ Jeweils werden die Verhältnisse der »Innerlichkeit und Ökonomie«³¹ im Ausgang von der Intentionalität so beschrieben, dass auf den »absolute[n] Abstand, der das Selbe vom Anderen trennt«³², nur hingewiesen wird als das in diesen Verhältnissen Ausgeblendete und Abgeschattete. Je und je leiten diese »Meta-Kategorien«³³ die Beschreibung. Das Selbe (Dasein, Bewusstsein, Ich) macht jeweils eine unterschiedliche Erfahrung mit dem Anderen, indem es vom Elementaren³⁴ lebt (und doch nicht nur vom Brot allein [a. a. O., 154]), indem es seine Bedürfnisse stillt und im Genuss über die bloße Bedürfnisbefriedigung hinausgeht, weil das Begehren den »Zugriff auf das Reale« immer schon transzendiert und dem Bedürfnis vorausgeht (a. a. O., 163). Aufgrund des im Begehren erfahrbaren »Abstands« von der Welt der Dinge (a. a. O., 162) kann »die Selbstheit des Ich ... darin [bestehen], von der Unterscheidung des Individuellen und des Allgemeinen unabhängig zu sein« (a. a. O., 164). In der Weise des »Rückzug[s] in sich« im Genuss (a. a. O., 165) hat es an der Gattung nicht teil, und vollzieht so einen »Bruch der Totalität« (a. a. O., 166). Dieser wird aber von Lévinas nicht als Verzicht auf Gemeinschaft (Sozialität) verstanden, habe »ich [doch] ... Zugang zur Andersheit des Anderen von ... [ihr] aus ...; die Andersheit gehört zum Wesen des Anderen, ist aber nur von einem Ich aus sichtbar« (a. a. O., 170).

Wenngleich der »absolute Abstand« hier noch verdeckt bleibt, »artikuliert sich« die Trennung des Selben vom Anderen doch »im Ausgang vom Genuß ... in der Bleibe und im Besitz« (a. a. O., 171), und sie artikuliert sich in der Bewegung der Intentionalität als »objektivierende[r] Akt« (a. a. O., 172), dessen Ursprünglichkeit von Lévinas allerdings bestritten wird.³⁵ Das Differenzverhältnis lebensweltlicher Phänomene wird vom Phänomen der Vorstellung aus beschrieben³⁶, um dem Anspruch der Klarheit und Deutlichkeit gegenüber, den »das Denkende über das Gedachte«³⁷ erhebt, die Unschärfe an dessen Rändern zur Ansicht zu bringen. Sie entsteht da, wo das Selbe das Andere nicht mehr bestimmen kann.³⁸ Es wird unten zu

30. Vgl. auch Lévinas, Überlegungen zur phänomenologischen »Technik« (in: Ders., Die Spur [s. Anm. 16], 81 ff.).

31. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 8), 150–266.

32. A. a. O., 204. In dem Aufsatz »Ohne Identität« (1970) heißt es: »Die Innerlichkeit ist nicht im strengen Sinn innerlich« (Lévinas, Humanismus [s. Anm. 16], 88).

33. P. Ricoeur, Das Selbst (s. Anm. 6), 360 u. ö.

34. Vgl. dazu: Lévinas, Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 8), 184–191.200–203.

35. Er schließt an die Unterscheidung von Noema und Noesis, von »Gegenstand der Vorstellung« und »Akt der Vorstellung« an: »das ist die fundamentale und fruchtbarste These der Phänomenologie« (Lévinas, Totalität und Unendlichkeit [s. Anm. 8], 172).

36. A. a. O., 170 ff. Vgl. Lévinas, Die Spur (s. Anm. 16), 120–139 (»Der Untergang der Vorstellung«). Lévinas' Ausgangspunkt beim Phänomen der Vorstellung scheint zwar eine »Konstitution von Horizonten« zu setzen, zugleich geht er aber aus von lebensweltlichen »Horizonte[n] der Konstitution«. Es macht einen der Kritikpunkte von Derrida aus, dass diese Differenz nicht deutlich genug durchgeführt sei (vgl. B. Taureck, Emmanuel Lévinas zur Einführung, Hamburg 1997², 94).

37. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 8), 173.

38. Lévinas verdeutlicht dieses Differenzverhältnis an der »vorstellungsmäßigen Intentionalität« im Unterschied zu anderen Beziehungen etwa »der mechanischen Kausalität, ... der analytischen oder synthetischen Beziehung des logischen Formalismus«: »In der intentionalen Beziehung der Vorstellung ist das Selbe in einer Beziehung mit dem Anderen, aber in der Weise, daß in dieser Relation

zeigen sein, dass dieser Ausgangspunkt bei der objektivierenden Vorstellung – trotz der Problematisierung, die er bei Moxter erfahren hat – die Analysen der Begegnung mit dem Angesicht so vorbereitet, dass der »Überschuss«³⁹ über die Phänomenalität dieses Phänomens darstellbar wird. Im Sinne des lebensweltlichen Differenzverhältnisses von anonymer, stillschweigender, unbestimmter Selbstverständlichkeit (mit ihrer praktischen Entlastungsfunktion, auf Thematisierung verzichten zu können) und Bestimmung des Unbestimmten (als Funktion kultureller Formen) geht Lévinas aber nicht von der Vorstellung als einer »un-bedingten Bedingung« aus, sondern sucht vielmehr zu zeigen, inwiefern sie – ethisch – »gebunden ... [ist] an eine ganz andere ›Intentionalität‹«⁴⁰ – was damit gemeint ist, kann erst die Analyse der Begegnung mit dem Angesicht des anderen erweisen.

Diese wird vorbereitet durch die Beschreibung des Phänomens des Wohnens, bildet doch das Haus die lebensweltliche Bedingung einer nicht nur flüchtigen Begegnung.⁴¹ Was im Phänomen des Hauses gewissermaßen versammelt ist, findet sich auch in anderen Beschreibungen lebensweltlicher Vertrautheiten und Selbstverständlichkeiten. »Die Erde, die mich hält, hält mich, ohne daß ich unruhig frage, was die Erde hält. Dieses Stück Welt, Universum meines täglichen Verhaltens, diese Stadt oder dieses Viertel oder diese Straße, in der ich aufwache, dieser Gesichtskreis, in dem ich lebe – ich bin mit der Seite zufrieden, die sie mir anbieten, ich suche nicht ihren Grund in einem umfassenderen System. Sie sind mein Grund. Ich empfangen sie, ohne sie zu denken. Ich genieße diese Welt der Dinge, als seien es reine Elemente, reine Qualitäten ohne Träger, ohne Substanz ... Gewiß kann ich den Horizont, in dem ich mich befinde, nicht als ein Absolutes *denken*, aber ich *halte mich in ihm* wie in einem Absoluten ... Das Stück Erde, das mich trägt, ist nicht nur mein Gegenstand; es trägt meine Erfahrung des Gegenstandes« (a. a. O., 195). Mehr als »Hintergrund von Gewohnheiten«⁴² oder als Netz eines Zusammenhalts⁴³, anders als Ort einer Kontinuität verbürgenden Sinns⁴⁴ bereitet die Bleibe aber auch den Weg der diskontinuierlichen Erfahrung im Angesicht des anderen, die an anderer Stelle auch »anarchisch« genannt wird.⁴⁵ Die »Bedürftigkeit des Leibes«⁴⁶ und die Leiblichkeit des Genusses (a. a. O., 161–164) erfordern die Beständigkeit des Hauses.⁴⁷ »Der Leib [nämlich] ist nicht nur das, was im Element badet, sondern was *bleibt*, d. h., was wohnt und besitzt« (a. a. O., 194). Insofern ist das Erfordernis des Hauses auch vorbereitet durch die Beschreibung der Sinnlichkeit als »die *Weise* des

das Andere nicht das Selbe bestimmt, daß vielmehr das Selbe immer das Andere bestimmt« (a. a. O., 174).

39. So lautet die von Moxter gebrauchte Metapher, mit der er die Intentionalität beschreibt (Ders., Kultur als Lebenswelt [s. Anm. 17], 308.264).

40. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 8), 176 (kursiv in der deutschen Übersetzung).

41. A. a. O., 217ff. Als ein berühmter Ausdruck der flüchtigen Begegnung auf der Straße kann Baudelaire's Gedicht »A une Passante« gelten.

42. Moxter, Kultur als Lebenswelt (s. Anm. 17), 283 f.

43. Vgl. a. a. O., 289–291.

44. Weil »Sinn ... immer wieder auf Sinn zurückgeführt [wird], ... bildet sich [die Kontinuität] folglich nicht zwischen etwas und einem anderen, sondern bleibt ein Fortschritt im selben« (a. a. O., 289).

45. Vgl. Lévinas, Die Spur (s. Anm. 16), 295–301.316.319 u. ö.

46. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 8), 179.

47. Auch wenn man Lévinas vorwerfen will, dass er hier – wie in seiner Beschreibung des Weiblichen (a. a. O., 220–223) – implizit solche Sozialverhältnisse voraussetzt, die nicht mehr (jedenfalls nicht mehr selbstverständlich) der Realität des moderngesellschaftlichen Lebens entsprechen, eignet diesen Analysen lebenswelttheoretische Plausibilität.

Genusses« und Weise des Lebens (a. a. O., 191) im Unterschied zu der Auffassung, sie sei »ein Moment der Vorstellung« (a. a. O., 193). Nicht nur ist das Haus aber die lebensweltliche Bedingung des »Empfang[s] des Anderen« (a. a. O., 209), sondern »das Wohnen und die Intimität der Bleibe, die die Trennung des menschlichen Seienden möglich macht, setzen ... eine erste Offenbarung des Anderen voraus« (a. a. O., 216).

2. Ist das Angesicht des anderen ein Phänomen der Lebenswelt?

Wie skizziert wurde, sind die Analysen des Genusses, des Wohnens und des Besitzes⁴⁸ mit den Analysen der Begegnung im Angesicht des anderen vernetzt: die einen verweisen auf die anderen und vice versa. Das ist nun insofern nachzuvollziehen, als einerseits das Angesicht durchaus als ein Phänomen der Lebenswelt erscheinen kann, andererseits aber die Begegnung mit ihm die Phänomenalität des Phänomens sprengt. Zwar findet die Begegnung in dem Horizont statt, in dem das Angesicht als Phänomen erschlossen werden kann, doch der andere tritt gewissermaßen aus dem Horizont seines Erschlossenseins heraus und kommt auf den zu, dem er begegnet. Weiterhin zwar ist das Bewusstsein intentional auf das ihm Begegnende ausgerichtet, indem die Intention des *Bewusstseins* von die Horizonte zu übersteigen vermag, in denen sie sich als Intentionalität zuerst erfuhrt. Doch es findet für die »Intentionalität«, die Lévinas in Anführungszeichen setzt, eine Umkehr im Verhältnis von Horizont und Transzendenz statt, die sich auf die zwei Weisen vormetaphysischer Auffassung von Transzendenz beziehen lässt. Nicht nur kann sie als »Überstieg«, sondern auch als »Einbruch« erfahren werden.⁴⁹ Der unter Bedingungen der Horizonthaftigkeit begegnende andere unterbricht so das »Kontinuum« von Horizonten⁵⁰. An der Begegnung mit dem anderen zeigt sich, dass Lévinas aufgrund eines nur zu bezeugenden Ereignisses der Intersubjektivität den Lebensweltbegriff aus der Nachbarschaft zur »Kategorie des Sinnuniversums« (a. a. O., 287) gelöst hat.

Wenn nun, wie Lévinas sagt, die Andersheit des anderen nur vom Ich aus sichtbar ist (s. o.), wie ist dann unter dieser Voraussetzung Intersubjektivität zu denken? Ich beschränke mich darauf, unter Voraussetzung der drei von Jacques Derrida unterschiedenen Optionen⁵¹ eine Skizze der Lévinas'schen Analysen der Begegnung mit dem Angesicht zu geben, die nicht nur sozialphilosophische, sondern auch ethische und religionsphilosophische Aspekte akzentuiert⁵²: 1. ist die assimilierende Reduktion⁵³

48. Auf die nähere Ausführung dieses Phänomens wurde hier verzichtet.

49. Vgl. dazu: M. Theunissen, Vormetaphysisches Denken, in: U. J. Wenzel (Hg.), Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie, Frankfurt a. M. 1998, 34–37, hier: 34.

50. Moxter, Kultur als Lebenswelt (s. Anm. 17), 304 mit Bezug auf Husserl.

51. J. Derrida, Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Lévinas, in: Ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1985², 121–235.

52. Auch in der Rezeption E. Jüngels ist in Lévinas' Analysen der Begegnung mit dem Angesicht des anderen der »Kulminationspunkt seiner Gedanken« zu finden (Ders., Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, Tübingen 1990, 214–242, hier: 224).

53. Derrida, Gewalt und Metaphysik (s. Anm. 51), 188. Vgl. Ricoeur, Das Selbst (s. Anm. 6), 399.

des anderen zu nennen, 2. die analogische Appräsentation⁵⁴ (im Unterschied zur Repräsentation durch Zeichen und Bilder) als Bedingung der Möglichkeit, an den Erlebnissen des anderen teilzunehmen⁵⁵, und 3. das Subjektwerden in Verantwortung.

a) In der Begegnung mit dem Angesicht wird die Phänomenalität des Phänomens gesprengt

Um mit dem erstgenannten Aspekt der assimilierenden Vereinnahmung durch entwerfendes Vorstellen und Vergegenständlichung zu beginnen, lässt sich sagen: In der Tat kann man Gesichter verobjektivieren; man kann die tatsächlich begegnende Vielzahl von Gesichtern katalogisieren und eine Formenlehre entwerfen, wie das die National-Physiognomien⁵⁶ oder die Verbrecheralben (a. a. O., 122) versucht haben. Man kann ein Gesicht beschreiben wie einen Gegenstand und es lesen als ein Zeichensystem, so dass es z. B. Auskunft zu geben vermöchte über den Charakter⁵⁷ oder (gelesen als ein Symptom) über den Gesundheitszustand. Man kann weiterhin Gesichter malen als naturgetreue Portraits oder in der Weise verfremdender Impression (so dass sie den Betrachter zur Imagination eines bestimmten Ausdrucks anregen⁵⁸). Es zeigt sich dann an ihm als einem Phänomen die Dialektik von Offenbarwerden und Verbergen, die die Lebensweltanalyse im Anschluss an Husserl beschrieben hat.⁵⁹ Schließlich kann man, nach der Seite des Subjekts hin, das ein Gesicht hat, dieses verstellen und Theater spielen. Das Selbst, jedenfalls das als dargestellte sichtbare, wird so zu einem anderen, das Gesicht zur Bühne für die Auf-führung einer Rolle.⁶⁰ Doch ob die bewusste Formung, die Gestaltung des Gesichts von innen, oder die Betrachtung dieses gestalteten oder ungestalteten Ausdrucks von außen: als Ausdrucksmedium des Subjekts oder als Gegenstand der Anschauung ist das Gesicht auf unterschiedliche Weise vor-gestellt. Das Angesicht ist aber – darauf zielt Lévinas – mehr als eine objektivierbare Vorstellung.⁶¹ Es entzieht sich, indem es sich zeigt. Es ist eigentlich »kein Phänomen, es ist eine Epiphanie«⁶².

Auch für Husserl ist die Person des anderen nicht thematisierbar wie ein Gegenstand unter Gegenständen, weil sie unter Voraussetzung analoger Appräsentation als *alter ego* erscheint: das Gesicht gibt den anderen Menschen zu erkennen auch in den

54. Derrida, a. a. O., 188.

55. Ricoeur, Das Selbst (s. Anm. 6), 402: »Der Gedanke der Appräsentation kombiniert ... in einzigartiger Weise Ähnlichkeit und Asymmetrie.« Auch er bleibt aber nach Lévinas noch unter der Herrschaft der Vorstellung (a. a. O., 404).

56. C. Schmölders, Das Vorurteil im Leibe. Eine Einführung in die Physiognomik, Berlin 1995, 120.

57. Vgl. W. Benjamin, Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem herausgegeben von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Bd. II/1, Frankfurt a. M. 1991, 171.

58. Vgl. in diesem Zusammenhang auch G. Simmels Analysen der Portraits Rembrandts (*Ders.*, Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, Leipzig 1916).

59. Für Lévinas gehört diese Erfahrung dem »Seinsdenken« an (Casper, Illéité [s. Anm. 19], 276).

60. Vgl. H. Timm, Phänomenologie des Heiligen Geistes Bd. 2: Dialektik. Von Angesicht zu Angesicht: Sprachmorphologische Anthropologie, Gütersloh 1992, 25.46.

61. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 8), 102.107.129. Vgl. *Ders.*, Die Spur (s. Anm. 16), 120–139.

62. Ricoeur, Das Selbst (s. Anm. 6), 230. Vgl. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 8), 64.286.291; *ders.*, Die Spur (s. Anm. 16), 198 f.220.224 u. ö.

Aspekten seiner Nicht-Erkennbarkeit; auch mit Blick auf dieses Differenzverhältnis ist er *wie ich*. Wenn man es mit der analogischen Appräsentation gut sein ließe, würde allerdings noch nicht deutlich, warum ich – wie es die Bibel bezeugt – den anderen »lieben« soll.⁶³ Dies scheint der Grund zu sein, warum Lévinas über den erkenntnistheoretischen Zugang hinaus, das Paradigma der Vorstellung phänomenologisch reduzierend, zu einer ethischen und religiösen Deutung der Begegnung mit dem Angesicht fortschreitet, um zur Wahrnehmung des Nächsten im Anderen geführt zu werden. »Vielleicht haben wir zugunsten gängiger moralischer Maximen, in denen das Wort *Nächster* vorkommt, aufgehört, uns über all die Implikationen der Nähe und der Annäherung zu wundern.«⁶⁴ Seine Analysen sind jedenfalls auch Zeugnis eines Staunens über diese Implikationen.

b) Die ethische Dimension

Im »Faktum der Intersubjektivität« als »Ausdrucksphänomen« ist »ein basaler Appell zu ethischem Verhalten angelegt«⁶⁵. Diese Voraussetzung ist vergleichbar mit dem Verweis auf ein ursprüngliches Faktum der Vernunft bei Kant oder auf das Faktum der Sprache in der Diskursethik oder auf das Faktum des »Inanspruchgenommenseins«, von dem Gerhard Ebeling gehandelt hat.⁶⁶ Geht man von ihr aus, so muss die synonyme Lesart der Termini »Nächster« und »von mir zu verantworten« auch für eine beschreibende Analyse nicht eo ipso befremden.⁶⁷ Eben diese synonyme Lesart oder dieser basale Zusammenhang von Intersubjektivität und Verantwortung lässt sich anhand der Begegnung mit dem Angesicht nachvollziehen: es trägt nach Lévinas eine Botschaft und ist zugleich ihr Medium. Entscheidend ist für Lévinas in diesem Zusammenhang aber, dass das Angesicht das Maß, nach dem es Inhalt des Bewusstseins werden kann, dadurch übersteigt, dass es »spricht«. Es ergeht ein Anspruch, ein Gebot an den Betrachter, durch den er aus seiner Zuschauerrolle herausgerissen wird. Vor dem ethischen Anspruch verblasst der hohe Wert, der der Kultivierung der mimischen Gestalt in einer durch und durch auf mediatisierte Öffentlichkeit angewiesenen Gesellschaft beigemessen wird. Der ethische Anspruch unterbricht auch die von Thomas Macho beschriebene Inszenierung des prominenten Gesichts in Talkshow und Wahlkampf.⁶⁸

Den Analysen von »Totalität und Unendlichkeit« zufolge begegnet das Angesicht wehrlos, nackt und bloß. Gerade so lädt es auf den ersten Blick zum »Töten-Können« ein⁶⁹: in seiner Schwachheit und Offenheit ist es verletzbar. Doch auf den zwei-

63. Lev 19,18; Mt 19,19.

64. Lévinas, *Jenseits des Seins* (s. Anm. 9), 29.

65. M. Brumlik, *Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Lévinas Umkehrung der Ontologie*, in: M. Mayer/M. Hentschel (Hg.), *Lévinas* (s. Anm. 17), 120–142, hier: 130.

66. Vgl. Ricoeur, *Das Selbst* (s. Anm. 6), 257; G. Ebeling, *Das Gebet*, in: *ZThK* 70 (1973), 206–225, hier: 222.

67. Brumlik, *Phänomenologie und theologische Ethik* (s. Anm. 65), 136.

68. Vgl. T. Macho, *Das prominente Gesicht. Vom face to face zum Interface*, in: M. Faßler (Hg.), *Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität, Wahrnehmung, Ethik der Kommunikation*, München 1999, 121–135. Vgl. darin auch: D. Kamper, »Antlitz« und »Antwort«, 157–162. Mit Casper wäre auf die Weltlosigkeit des Angesichts zu verweisen, um die Grenze der Phänomenologie zu ziehen (Ders., *Illéité* [s. Anm. 19], 276).

69. Lévinas, *Die Spur* (s. Anm. 16), 116 f.

ten Blick, wenn denn eine wirkliche Begegnung mit dem Angesicht stattfindet, bedeutet es dem Betrachter, *nicht* töten zu können: es ist »stärker als der Mord«⁷⁰. Ricoeur zufolge ist in diesem Zusammenhang »jedes Angesicht ... ein Berg Sinai, der den Mord verbietet«⁷¹. Dieser ursprünglichste Ausdruck in seiner Ambivalenz, einerseits dem anderen ausgeliefert zu sein und gewissermaßen auf sein Messer zu warten⁷², andererseits aber der Gewalt, die sich gegen es richtet, in den Arm zu fallen, entfaltet seine Bindekraft jedoch nicht aufgrund eines geheimen Automatismus. Wie der andere unabhängig, frei und selbständig gedacht wird, so auch der, dem er begegnet. Es besteht offensichtlich die Möglichkeit, den Ruf zu überhören, der Verantwortung auszuweichen und sich dieser Bindung durch den Andern zu entziehen. Lévinas' erstes Hauptwerk geht davon aus, dass das Ich nicht nur passiv betroffen ist von Transzendenz, sondern die Aufforderung auch übernehmen kann, die an es ergeht.⁷³ Daran ist festzuhalten auch und gerade dann, wenn es Lévinas um die – erst einmal unwiderstehliche (a. a. O., 285 f.) – Vorgängigkeit des Gebotes zu tun ist.

Entscheidend ist jedenfalls die Antwort dessen, der den nur in der Weise des Zeugnisses wahren Ruf zur Verantwortung gehört hat: *me voici* (siehe, hier bin ich).⁷⁴ Auch das ist, wie vieles in diesem Werk, ein Zitat aus unterschiedlichen biblischen Kontexten, die von Lévinas in einen eigentümlichen Zusammenhang gebracht werden. Er bezieht sich hier nicht nur auf die Bindung Isaaks (Gen 22,1), die er auf eine originelle Weise so deutet, dass die Offenbarung eines Anspruchs im Angesicht des anderen Menschen Abraham dazu führte, das (nach der religionsgeschichtlichen Forschung vorher konventionelle) Menschenopfer an seinem Sohn nicht zu vollziehen. Er bezieht sich zugleich auf die Antwort, welche Mose (im Zusammenhang seiner Berufung zum Befreier und Gesetzgeber) auf die Stimme Gottes gab, die er vor dem brennenden Dornbusch vernahm (Ex 3,14).⁷⁵ Wie Ricoeur gezeigt hat, ist es im Letzten philosophisch nicht entscheidbar, wie dies Andere, auf das die Metapher der Stimme (dieses Sagen vor allem Gesagten) verweist, näher zu bestimmen ist: ob es *der Andere* ist, dem ich ins Angesicht sehen kann⁷⁶, ob dies *meine Ahnen* sind, deren Stimmen sich eigentlich, Freuds psychoanalytischer Theorie zufolge, im Ge-

70. Vgl. *M. Jakob*, *Aussichten des Denkens*, München 1994, 53. Vgl. weiter: Die »Nacktheit eines im Stich Gelassenen [leuchtet] durch die Risse ... welche die Maske der Person oder seine runzlige Haut zerfurchen« (Lévinas, *Gott und die Philosophie* [s. Anm. 16], 112. Vgl. zur Bedürftigkeit des Angesichts: Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit* [s. Anm. 8], 107).

71. Ricoeur, *Das Selbst* (s. Anm. 6), 404.

72. Vgl. *Jakob*, *Aussichten des Denkens* (s. Anm. 70), ebd.

73. Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 8), 45.58.64.99.105 u. ö.

74. Die Lévinas'sche Beschreibung von Verantwortung hat Konsequenzen für das Verständnis von Subjektivität, die ursprünglich weder als Denken (logisches Subjekt) noch als Nominativ »Ich« (grammatikalisches Subjekt) gedacht wird, sondern als Akkusativ »Mich« (*M. M. Olivetti*, *Philosophische Fragen an das Werk von Emmanuel Lévinas*, in: H. H. Henrix [Hg.], *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott* [s. Anm. 19], 42–70, hier: 44). »Me voici« ist also zu unterscheiden vom selbstreflexiven »Me« bei G. H. Mead und E. Goffman. Vgl. K. Huizinga, *Das Sein und der Andere* (s. Anm. 11), 44.

75. Vgl. dazu Casper, *Illéité* (s. Anm. 19), 285 f.

76. In der Tat ist mit »der Andere« zumeist der andere Mensch gemeint (vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit* [s. Anm. 8], 95), der andere Mensch aber in der Dimension des Unendlichen oder der Erhabenheit, dem sich zuzuwenden auch als eine Bewegung a-dieu beschrieben wird. Vgl. *J. Derrida*, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München/Wien 1997.

wissen melden⁷⁷, ob dies der *lebendige* oder *abwesende Gott* ist oder einfach eine »Leerstelle« (a.a.O., 426). Lévinas, dessen phänomenologische Philosophie sich selbst als eine Übersetzung der Sprache der Bibel begreift, geht hier weiter; er reduziert die von Ricoeur belassene Offenheit, indem er die Begegnung im Angesicht des anderen Menschen auch im Muster von Ex 33,18–23, als einem dialektischen Denkbild gewissermaßen, deutet: in der Begegnung mit dem anderen Menschen ist die Spur der Herrlichkeit und Güte des Guten wahrzunehmen, die schon vorübergegangen ist.⁷⁸ Die Dimension des Göttlichen »öffnet sich vom menschlichen Antlitz aus«⁷⁹, und das nicht nur als Aufforderung. In einer Anmerkung des Spätwerkes heißt es: »Das *Gute* setzt die Freiheit ein – es liebt mich, bevor ich es geliebt habe. Aufgrund dieser Vorzeitigkeit ist die Liebe Liebe ... Das *Gute* als das *Unendliche* hat kein anderes; nicht weil es das Ganze wäre, sondern weil es *Gutes* ist und nichts seiner Güte entgeht«.⁸⁰

c) Religionstheoretische Aspekte

Man kann in diesem Zusammenhang fragen, ob die Unwiderstehlichkeit des Tötungsverbotens durch eine relativ voraussetzungslose Beschreibung allein plausibel zu machen ist, oder ob dazu nicht die religiöse Dimension bedacht werden muss. In der Tat spielen Aspekte der Religion in die Beschreibung der Begegnung mit dem Angesicht je und je hinein. Lévinas verifiziert seinen Religionsbegriff an den Quellen des Judentums, wie sich andererseits biblische Zitate in seine philosophischen Schriften eingesprengt finden. Seine Interpretationen talmudischer Texte setzen aber ihrerseits einen reflektierten Religionsbegriff voraus, der in diesen Texten selbst nicht ausgearbeitet ist, und die biblischen Zitate in seinen Schriften deuten auf einen wechselseitigen Übersetzungsvorgang hin. Lévinas übersetzt die Sprache der Phänomene in die der biblischen Tradition und die Sprache der Bibel in die der gedeuteten Erfahrung.⁸¹ Vor allem aber wird die »bindende Trennung«⁸² der Religion als eine ethisch im Vernehmen eines anredenden Sprechens und in der Antwort darauf konstituierte Intersubjektivität beschrieben. So ist die religiöse Dimension der Gesellschaft in und durch die Individuen präsent und nicht wie bei Emile Durkheim pri-

77. Ricoeur, *Das Selbst* (s. Anm. 6), 424.426. In diegleiche Richtung weist die – archäologische – »Genealogie der Moral« Nietzsches (a. a. O., 416).

78. Vgl. Lévinas, *Die Spur* (s. Anm. 16), 235. Er spricht auch von der »Güte des Diachronen« (Ders., *Jenseits des Seins* [s. Anm. 9], 41).

79. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 8), 106 f. Mit der Kategorie der Illeität (vgl. Ders., *Die Spur* [s. Anm. 16], 230–235. 252–257 u. ö. Ders., *Jenseits des Seins* [s. Anm. 9], 45 ff. 258 Anm. 323 f. 328 f. u. ö.) hat Lévinas ein neues Verständnis des biblischen »Kabod« eröffnet.

80. Lévinas, *Jenseits des Seins* (s. Anm. 9), 42 Anm. Vgl. a. a. O., 345.

81. Lévinas, *Ethik und Unendliches* (s. Anm. 16), 13 ff. Vgl. weiter: Ders., *Vier Talmud-Lesungen* (s. Anm. 16). Es geht ihm darum, den »Nicht-Hellenismus der Bibel in hellenistische Termini zu übersetzen« (Ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt* [s. Anm. 16], 107). An anderer Stelle heißt es: »Die biblischen Verse haben hier nicht die Funktion, als Beweise zu dienen; sondern sie bezeugen eine Tradition und eine Erfahrung. Haben sie nicht zumindest dasselbe Recht, zitiert zu werden, wie die Verse von Hölderlin und Trakl?« (Ders., *Humanismus* [s. Anm. 16], 98).

82. E. Lévinas, *Vorwort*, in: Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München 1985, 9–18, hier: 18.

mär als normativer Rahmen gedacht, sondern als primäre Verantwortung.⁸³ Das Gebot, so kann man sagen, geht dem Gesetz voraus und erschließt so allererst seinen Sinn.⁸⁴

Den »positiv« religiösen Gehalten⁸⁵ zuvor ist die Begegnung mit dem Angesicht des anderen aber als *absolute Erschließungserfahrung*⁸⁶ deutbar, wenn der Ausdruck erlaubt ist. Ich versuche, mit ihm den spezifischen Beitrag zu benennen, den Lévinas für eine Theorie der Religion leisten kann, die an Schleiermacher anschließt. Sie ist absolut insofern, als nicht mehr das »Maß dessen, was jeweils in stillschweigender Geltung steht«⁸⁷, diese Erfahrung ermöglicht, sondern ein – ursprünglich – jedes Maß sprengender Ruf zur Verantwortung. Und sie ist eine Erschließungserfahrung, insofern sie in negativer Hinsicht als ein »ursprünglich Nichttheoretisches oder Nichttheoretisierbares«⁸⁸ anzusehen ist, in positiver Hinsicht aber gelten kann: »Religion gründet sich in einem unmittelbaren Erleben, in dem sich betreffende Gewissheit einstellt, eine Gewissheit, die für alles weitere Erleben bestimmend wird oder bestimmend werden kann.«⁸⁹

Als eine so skizzierte Erschließungserfahrung lässt sie sich aber nicht nur den positiven, institutionalisierten Religionsgestalten, sondern auch der Alltagsreligion zuordnen. Mehr noch: angesichts der etwa von Heinz Streib hervorgehobenen »Unklarheiten und Ambivalenzen« im Begriff des Alltags und seiner Spiegelung auf das Religionsverständnis⁹⁰, sind die Beschreibungen der Begegnung mit dem Angesicht

83. Vgl. zu Durkheim: V. Dreshen, Religion – der verborgene Zusammenhalt der Gesellschaft: Emile Durkheim und Georg Simmel, in: K. W. Dahm/V. Dreshen/G. Kehrer (Hgg.), Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik, München 1975, 57–88, hier: 58–69. – Dafür, dass die Analysen von Lévinas erst in einem religionsphilosophischen Rahmen ihre volle Plausibilität zu entfalten vermögen, spricht auch die andernorts sich findende Gegenprobe zur Unwiderstehlichkeit des dem Gesetz vorgängigen Gebots; sie führt zum Verlust der Beziehung zum Anderen in einer durch nichts mehr zu erschütternden Selbigkeit: »In dem Augenblick, in dem mein Töten-Können sich realisiert, entkommt mir der Andere. Gewiss kann ich, indem ich töte, ein Ziel *erreichen*, ich kann töten, wie ich jage oder wie ich Bäume oder Tiere umlege. Aber dann habe ich den Anderen in der Offenheit des Seins überhaupt ergriffen, als Element in der Welt, in der ich mich aufhalte, ich habe ihm nicht in die Augen gesehen, ich bin nicht seinem Antlitz begegnet. Die Versuchung der vollständigen Negation, die das Unendliche dieses Versuchs und seine Unmöglichkeit ermisst, das ist die Gegenwart des Antlitzes. Dem Anderen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen – das bedeutet, nicht töten zu können. Dies ist zugleich die Situation der Rede« (Lévinas, Die Spur [s. Anm. 16], 116f.).

84. Diesen Zusammenhang habe ich an anderer Stelle dargelegt. Vgl. v. Vf.: »Ich und mich sind immer zu eifrig im Gespräche«. Zum Begriff des Gewissens und seiner Bedeutung für die Theorie der Seelsorge (in: ZThK 99 [2002], 503–529).

85. Vgl. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit (s. Anm. 8), 106.

86. Vgl. zum Begriff der Erschließungserfahrung: J. Track, Dogmatik als Phänomenologie? (s. Anm. 18), 11–44. bes. 37–40. Der Begriff ließe sich mit der »Urimpression« bei Husserl vergleichen (Süsske, Abschied von der Intentionalität [s. Anm. 17], 112f.). Mit dem Terminus einer absoluten Erfahrung knüpft Lévinas an die Charakterisierung an, die F. Rosenzweig nachträglich gegeben hat, um das Darstellungsproblem seines Hauptwerkes zu verdeutlichen. Er spricht von einem »absoluten Empirismus« (*Ders.*, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 398).

87. Moxter, Kultur als Lebenswelt (s. Anm. 17), 305.

88. G. Meckenstock, Einführung: Phänomenologische Dogmatik, in: Härle/Preul (Hg.), Phänomenologie (s. Anm. 18), 5.

89. Track, Dogmatik als Phänomenologie (s. Anm. 18), 17. Vgl. für die Ausführung dieses Zusammenhangs vom Vf.: Schleiermacher und Lévinas. Zum Verhältnis von Kulturphilosophie, Religion und Ethik, in: NZStH 44 (2002), 330–352.

90. Es ist in der praktisch-theologischen Diskussion um das Verhältnis von Religion und Alltag nicht immer deutlich genug geworden, inwieweit die »Alltagsreligion« sich von der am Sonntag aus-

des anderen zugleich konstruktiv und kritisch. Das hat seinen Ermöglichungsgrund darin, dass die phänomenologische Bestimmung der Lebenswelt: ihre Vorvertrautheit und ihre Ambivalenz zwischen Entdecken und Verbergen des Fraglosen, Selbstverständlichen, an ihr eigens hervortritt und Lévinas' Religionsbegriff in soziologischen Bestimmungen nicht aufgeht. Anders gesagt: einerseits ist die im Angesicht des anderen Menschen sichtbar gemachte religiöse Dimension »lebensweltlich« in dem Sinn, dass die Begegnungen im alltäglichen Leben (scheinbar) selbstverständlich sind: jeden Morgen die gleichen Gesichter, die vertrauten am Frühstückstisch in der nahen Umgebung, oder die anonymen im Bus auf dem Weg zur Arbeit. Andererseits wird in den Beschreibungen der Begegnung mit dem Angesicht die Selbstverständlichkeit des Lebensweltlichen aufgesprengt. Schon die höfliche Umgangsform des »nach Ihnen, mein Herr« verweist für Lévinas auf die von ihm beschriebene ursprüngliche Verantwortung, stellt gewissermaßen deren alltagszeremoniell verdünnte Gestalt dar.

Der Stabilisierung der Lebenswelt in der Weise der zurückgestellten Befragung des momentan Fraglosen kontrastiert in den Analysen von Lévinas ein – gewissermaßen destabilisierender – Anfang, der allerdings – unter Voraussetzung der Umkehr oder Inversion der Intentionalität – zu einer eigentümlichen, einer »eigentliche[n] Geradheit«⁹¹ im Angesicht des anderen Menschen führt. In ihr ist nicht die kritische Frage nach den bisher fraglosen Selbstverständlichkeiten der Ausgangspunkt, nicht die Frage in der Ordnung des »Selben« also, sondern die Aufforderung des anderen in der Dimension des Unendlichen. Das Gesicht ist das Alltagsphänomen, das das Alltägliche zu unterbrechen vermag dadurch, dass es mehr ist als ein Phänomen: »Spur von sich selbst«⁹² und als solche Spur eines immer schon vorbeigegangenen Göttlichen im Unterschied zum Zeichen⁹³ und zum Phänomen⁹⁴, Spur, die die Pluralität der Lebenswelten durchzieht und dem, der sich in dieser Spur hält, zu einer ethisch begründeten Eindeutigkeit verhilft: zur Eindeutigkeit nicht einer handlungsleitenden Norm, sondern des »siehe, hier bin ich«.⁹⁵ In der Übernahme von Verantwortung

geübt oder von einem »objektiven« »Religionssystem« unterscheidet (*H. Streib*, *Alltagsreligion oder: Wie religiös ist der Alltag?*, in: *IJPT* 2/1998, 23). Vgl. *W.-E. Failing*, *Lebenswelt und Alltäglichkeit in der Praktischen Theologie*, in: *Ders./H.-G. Heimbrock*, *Gelebte Religion wahrnehmen* (s. Anm. 3), 145–176.

91. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 8), 107.

92. Lévinas, *Jenseits des Seins* (s. Anm. 9), 119.

93. Beide, Spur und Zeichen tragen einen Verweischarakter. Doch während das Zeichen eindeutig auf Referenten verweist, vermag die Spur keine eindeutigen Verweise zu liefern (*Brumlik*, *Phänomenologie und theologische Ethik* [s. Anm. 65], 133). Das Zeichen offenbart, indem es verbirgt (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit* [s. Anm. 8], 256). D. i. die semiotische Einsicht, an die Lévinas anschließt. Mit der Metapher der Spur geht er aber darüber hinaus. Sie repräsentiert nicht im Sinne der phänomenologischen und semiotischen Bestimmung des Begriffs (vgl. *Moxter*, *Kultur als Lebenswelt* [s. Anm. 17], 215.264f.337), und ist deswegen auch nicht sinn-konstitutiv. Vgl. Lévinas, *Humanismus* (s. Anm. 16), 51–59.

94. *Casper*, *Illéité* (s. Anm. 19), 277. Man kann auch von einer Spur sprechen, »welche die Ordnung der Welt stört, ... weil sie von jenseits der Welt herkommt« (a. a. O., 278). In seinem Vergleich mit *Rosenzweig* bemerkt *Casper*: »Es kommt Lévinas ganz augenscheinlich in einer anderen Weise als *Rosenzweig* auf die Entzogenheit der dritten Person an, die immer schon vorübergegangen ist und uns gleichwohl unendlich angeht in ihrer Spur« (a. a. O., 288).

95. Rezeptionstheoretisch wird gelten können: ohne das Subjekt, das diesen Anspruch vernimmt, hat er gar keine Wirklichkeit. Vgl. dazu das von *F. Rosenzweig* zitierte Wort jüdischer Mystik: »Gott spricht: Wenn ihr mich nicht bekennt, so bin ich nicht« (*Ders.*, *Kleinere Schriften* [s. Anm. 86], 289). Lévinas bringt diesen Sachverhalt zur Sprache, wenn er schreibt: die Transzendenz des Un-

zeigt sich an der Begegnung mit dem Angesicht des anderen die Lebendigkeit der Lebenswelt auf andere Weise als die »Lebendigkeit philosophischer Entdeckungen«, zu denen das Dunkel derjenigen Fragen gehört, die gerade nicht geklärt werden können.⁹⁶

3. Das seelsorgerliche Gespräch als Begegnung mit dem Angesicht des anderen: ein verfremdender Vermittlungsversuch vorliegender Konzepte

Nach dieser Skizze der spezifischen ethischen und religionstheoretischen Aspekte, die Lévinas in die phänomenologische Lebensweltanalyse eingetragen hat, versuche ich nun, die erarbeitete Differenzierung verfremdend auf klassische poimenische Konzepte zu beziehen, die entweder im Begriff der Verkündigung oder in dem der Kommunikation ihr Zentrum haben.

Neuerdings hat Thomas Erne die Rhetorizität (bzw. das Rhetorische) des Alltags als eine phänomenologisch beschreibbare Beweglichkeit von Standortwechseln und Horizontverschiebungen zur Darstellung gebracht.⁹⁷ Die seelsorgerliche Begegnung findet, ontologisch gesprochen, unter Bedingungen des »unzureichenden Grundes« statt, wie Erne mit Blumenberg ausführt.⁹⁸ Im Licht eines derart entfalteten Lebenswelt-Konzepts ist nun eine in der Logik des defizienten Modus argumentierende Poimenik wie die von Eduard Thurneysen kritisierbar, eine Seelsorgetheorie wie die von Joachim Scharfenberg aber auf ein breiteres philosophisches Fundament gestellt. Das aktuelle Interesse, das neuere Arbeiten von Wilhelm Gräb und Klaus Winkler an diesen beiden Konzeptionen erkennen lassen⁹⁹, ist von Erne aufgenommen und in einen veränderten Horizont eingebracht worden. Nicht mehr nur ist mit Thurneysen die regulative Funktion des theologisch-hermeneutischen Rahmens zu erinnern, in dem das seelsorgerliche Gespräch als solches stattfindet¹⁰⁰, sondern es sind weitere theoretische Mittel bereitgestellt, mit der Differenz-Erfahrung in solchen Gesprächen umzugehen. Nicht selten wird tatsächlich der mit der Intentionalität bzw. mit dem *Bewusstsein-von* gegebene Horizont des Seelsorge-Suchenden ein anderer sein als der des Seelsorgers. Mit der Differenz der Horizonte aufgrund unterschiedlicher Standorte hängt es zusammen, dass das Gespräch von Thurneysen als Konflikt und »Kampf um das Verständnis des Menschen«¹⁰¹ hat beschrieben werden

endlichen »*vollzieht sich* allein durch das Subjekt, das sie bekennt oder sie bestreitet« (Ders., *Jenseits des Seins* [s. Anm. 9], 341).

96. Moxter, *Kultur und Lebenswelt* (s. Anm. 17), 276.

97. Erne, *Rhetorik und Religion* (s. Anm. 2), 58–73. 237–197.

98. H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in: Ders., *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1993, 104–136, hier: 124.

99. In einer mit Schleiermacher erschlossenen Perspektive ist das Verhältnis Scharfenberg – Thurneysen von W. Gräb erneut thematisiert worden (*Ders., Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998, 213–230). Vgl. Winkler, *Seelsorge*, 247–274. M. Jochheim, *Seelsorge und Psychotherapie. Historisch-systematische Studien zur Lehre von der Seelsorge bei Oskar Pfister, Eduard Thurneysen und Walter Uhsadel*, Bochum 1998.

100. Gräb, *Lebensgeschichten* (s. Anm. 99), 223–230.

101. E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich 1994 (7. Aufl.), § 4. Wie Jochheim gezeigt hat, geht dieser Kampf zuerst und vor allem um das die Theorie leitende Menschenbild, wirkt

können.¹⁰² Dieser Differenz hat Scharfenberg seinerseits durch die Unterscheidung professionell zu führender Gespräche Rechnung getragen.

Nun findet die seelsorgerliche Begegnung aber im Angesicht des anderen statt, und d. h. nach dem kurzen Durchgang durch die diesbezüglichen Analysen von Lévinas nicht in der Kontinuität lebensweltlicher Gewissheiten, sondern in einer Erfahrung der Diskontinuität. Die Ordnung des Selben, zu der auch noch die dialektische Bewegung des Gedankens zu zählen ist, wird durch den anderen unterbrochen. Mit Lévinas ist das Selbst, das einen Anspruch vernimmt, vom reflektierenden Selbst zu unterscheiden. So kann unter den von Erne dargestellten Bedingungen der Rhetorizität das ursprüngliche Sagen im Angesicht des anderen als ein Integral alles Gesagten begriffen werden. Folgt man dieser Beschreibung, dann hat das *erstens* Konsequenzen für das Verständnis des Konzepts der Rhetorizität und *zweitens* eine katalysatorische Funktion im Streit zwischen einer »verkündigenden« und einer »kommunikativen« Seelsorge.

Das Rhetorische ist im Ausgang von Lévinas' Analysen nämlich nicht mehr nur als Endpunkt einer theoretischen Tradition zu verstehen, die die Rhetorik als Kunst der Mitteilung (hier: des Glaubens) abwertete, weil sie – unabhängig von der Situation der Rede – um den zureichenden Grund immer schon wusste. Vielmehr erscheint das Rhetorische bei Lévinas – im Zuge eines eigentümlichen Rekurses auf Platon – als Anfangspunkt einer ethischen Verantwortung, die sich theoretisch nicht ableiten, sondern nur beschreiben und bezeugen lässt. Die Bedingung dafür, dass die inter-subjektiven Verhältnisse erhaltende und erneuernde Rede in der »Vieldeutigkeit des Sinnes von Sein« zu einer derartigen Eindeutigkeit führen kann, liegt aber in der Begegnung mit dem Angesicht des anderen selbst. Das wird für den auf Kommunikationsverhältnisse bezogenen »Anredecharakter des Wortes« überhaupt gelten können.¹⁰³

Auch Lévinas geht mit seiner Kritik der abendländischen Ontologie davon aus, dass die philosophische Rede einen »unzureichenden Grund« sich voraussetzen

sich dann aber auch auf das Gesprächsverhältnis in der seelsorgerlichen Begegnung aus (Ders., Seelsorge und Psychotherapie [s. Anm. 99], 105f.).

102. Bei näherem Zusehen erscheint allerdings das Menschenbild bei Freud und bei Thurneysen keineswegs bloß divergent zu sein, sondern in bestimmten Hinsichten auch konvergent. Nicht nur geht nämlich Thurneysens Lehre der Seelsorge von der grundlegenden Sündhaftigkeit des Menschen aus, um aus ihr alle weitere Not abzuleiten (Jochheim, Seelsorge und Psychotherapie [s. Anm. 99], 103), sondern auch Freuds Psychoanalyse hat als »eine säkulare Version der Lehre von der Erbsünde« verstanden werden können (J. Taubes, Religion und die Zukunft der Psychoanalyse [1957 / 1973], in: Ders., Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft, München 1996, 371–378, hier: 372). Das »Geheimnis des Menschseins«, welches die Psychoanalyse zu lüften suchte und doch nicht lüften konnte, ist aber von dem »Geheimnis des Menschseins des Menschen vor Gott« zu unterscheiden, das Thurneysen als Differenzpunkt geltend gemacht hatte (Jochheim, a. a. O., 108) und das mit Lévinas auf neue Weise zu beschreiben ist.
103. E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 171. Der Beitrag von Lévinas wird hinsichtlich dieser systematisch-theologisch zentralen Formel darin bestehen können, dass die Unterscheidung von Sagen und Gesagtem wesentliche Aspekte dieses Anredecharakters prägnant zu beschreiben erlaubt. Wie ein Bild, ein Wort oder die Lilien auf dem Felde »sprechen« können, so auch das Angesicht, ja für Lévinas ist das Sprechen des Angesichts paradigmatisch für das Sprechen auch der Dinge. Er folgt hierbei einem Verweis im alttestamentlichen Sprachgebrauch, für den auch die Dinge ein Angesicht (und in einem übertragenen Sinn ihre Sprache) haben.

muss. Zugleich begreifen seine Analysen die Transzendenz des Alltags aber nicht stets als ein Transzendieren (und d. h. als eine Aktivität des Subjekts) unter der Kategorie des »Überstiegs«, sondern auch unter der des »Einbruchs«. Er wird nicht müde, die Koinzidenz beider – gegenstrebig – Bewegungen zu beschreiben. Die Dialektik und die Reflexion in der Ordnung des Selben vermag zwar den Alltag zu transzendieren, zugleich steht aber die Begegnung mit dem Angesicht des anderen für eine Transzendenz im Alltag.¹⁰⁴

Wenngleich unter anderen metaphysikgeschichtlichen Voraussetzungen ist die Kategorie des Einbruchs ein Moment der Poimenik Thurneysens, das mit Lévinas transformiert werden kann, wenn man sich mit ihm auf eine »Verfremdung aufgrund von Horizontverschiebungen«¹⁰⁵ einzulassen bereit ist. Die bei Thurneysen leitende Asymmetrie, in der der Seelsorger als Lehrer, und gewissermaßen auch als Prüfer auf Herz und Nieren, aufgrund seines Wissens vom Heil dem anderen »auf den Kopf zu«¹⁰⁶ das Wort von der Rechtfertigung des Gottlosen zu sagen habe, lässt sich im Ausgang von den Beschreibungen von Lévinas umkehren. Genauer gesagt ist die – mit einem Abbruch des tatsächlichen Gesprächsverlaufs nicht zu verwechselnde – »Bruchlinie«, die Thurneysen zufolge durch das seelsorgerliche Gespräch geht¹⁰⁷, mit Lévinas als Umkehrung der Intentionalität in der Begegnung mit dem Angesicht des anderen beschreibbar.¹⁰⁸ In einem phänomenologischen Zugang ist sie nicht mehr im Sinne eines Grenzgangs, als »Patrouille« (a. a. O., 109), zwischen dem »psychologisch innermenschlich[en]« und dem »durch das Wort Gottes eröffneten Bereich« (a. a. O., 81) thematisch, sondern als asymmetrische Brechung der – symmetrisch zu denkenden – Freiheit in Verantwortung. Lévinas zufolge affiziert uns der Andere »in unserer Beziehung mit ihm ... [nämlich] nicht auf der Grundlage eines Begriffs«¹⁰⁹, und sei es des Begriffs der Freiheit. Eine Mitteilung des Glaubens, die – um einen Terminus von Thurneysen aufzunehmen – die gute Botschaft »ausrichtet«¹¹⁰, ist aber unter den mit Lévinas vergegenwärtigten ethischen Bedingungen erst sinnvoll, und dogmatisch bzw. in Lehrgestalten einholbar erst auf der Ebene der Bedeutung, des Sinns, der die Ebene des Bedeutens vorausgeht. M. a. W. ist die Erschließungserfahrung des Glaubens an das Evangelium¹¹¹, zu der im Seelsorgegespräch der Weg bereitet werden soll, abhängig von der Kommunikationssituation. Dass sich der Seelsorger in eine Verantwortung gerufen erfährt, in der er verantwort-

104. Wenn sich die Dinge so verhalten, müsste auch Ernes Kritik an H. Luther nochmals überprüft werden (*Ders.*, Rhetorik und Religion [s. Anm. 2], 52–54). Der R. Musil entlehnte Terminus des »Möglichkeitssinns« (a. a. O., 51) jedenfalls ist unter der Kategorie des »Überstiegs«, nicht aber unter der des »Einbruchs« zu fassen.

105. Moxter, Kultur als Lebenswelt (s. Anm. 17), 280.

106. So lautet eine viel zitierte Formel von H. Asmussen, mit der Scharfenberg eine Tendenz auch bei Thurneysen pointiert (zit. nach Scharfenberg, Seelsorge [s. Anm. 15], 14).

107. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge (s. Anm. 101), § 7. Vgl. dazu: W. Kurz, Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch, in: PTh 74, 1985, 436–451. Weitere Literatur findet sich bei Jochheim, a. a. O., 127 Anm.

108. Dass eine solche Umkehrung bei Thurneysen selbst angelegt ist, erhellt aus seiner Würdigung der Psychologie als »Hilfswissenschaft«: »Wir würden in der Seelsorge unheimlich danebengreifen, wir würden zuschließen, statt zu öffnen, wir würden verwunden, statt zu heilen, wenn wir uns nicht sorgen wollten um die seelische und die damit verbundene leibliche Verfassung, in der unser Nächster sich befindet« (Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge [s. Anm. 101], 175).

109. Lévinas, Die Spur (s. Anm. 16), 110.

110. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge (s. Anm. 101), 9.

111. Vgl. dazu die schöne Beschreibung bei J. Track, Dogmatik als Phänomenologie (s. Anm. 18), 38 f.

licher ist als der andere, weil nicht er zuerst die evangelische Botschaft zu verkündigen hat, sondern weil er selbst auf der elementaren Ebene der Kommunikation – so noch einmal Lévinas – betroffen ist von einem »Kerygma«¹¹², eröffnet eine neue Interpretationsmöglichkeit von Thurneysens Satz, dass »Gott ... das Ohr ... für die Stimme des Menschen wie für die Stimme seines Wortes« öffnen müsse.¹¹³ Denn »ein Antlitz haben, d.h. [für die Seienden] in ihrer eigenen Botschaft gegenwärtig«¹¹⁴ sein. Diese Botschaft ergeht aber in der Dimension des Unendlichen.

Nicht nur erfährt aber die Poimenik Thurneysens auf diese Weise die Möglichkeit eines Neu- und Andersverstehens, sondern auch die Scharfenbergs. Das Gespräch in Hören und Sprechen, in Rede und Gegenrede, in Frage und Antwort ist die Form der *cura animarum specialis*: das ist der gemeinsame Boden, auf dem beide Theoretiker der Seelsorge stehen. Während bei jenem die seelsorgerliche Begegnung nach dem Modell des Lehrgesprächs entwickelt und der verkündigenden Rede nachgebildet ist¹¹⁵, hat dieser eine Dialogik unterschiedlicher, ihren Anlässen entsprechender, Gesprächsformen (Lehre, Exploration, Prüfung, Beratung etc.¹¹⁶) entwickelt, die von der Unterschiedenheit der Gesprächspartner ausgeht und ihre kritische Potenz gegen problematische Überbrückungsversuche auf dem Wege der (von der Psychoanalyse erschlossenen) Struktur der Übertragung und Gegenübertragung erweist.

Während bei Thurneysen aber – wenngleich unter den ontologischen Bedingungen einer Lehre vom zureichenden Grund – der Gesichtspunkt der Asymmetrie leitend ist, ist bei Scharfenberg die Reziprozität das Regulativ für die unterschiedenen Gattungen des Gesprächs, auch wenn in ihnen, wie im Fall der Lehre, der Exploration, der Auswahl oder der Therapie, tatsächlich eine Asymmetrie zwischen den Teilnehmern waltet. Der mit Scharfenberg erzielte Differenzierungsgewinn in der poimenischen Theorie lässt sich nun seinerseits auf die phänomenologisch ausweisbare Brechung des reziproken Verhältnisses durch die ursprüngliche Asymmetrie der Verantwortung beziehen. Der somit sichtbar gemachte Ursprung der Reziprozität »außerhalb meiner selbst«¹¹⁷ kann dann auch an den impliziten oder inversen ethischen Voraussetzungen von Freuds Psychoanalyse wiedererkannt werden, auf die Scharfenberg aufmerksam gewesen ist. Denn muss nicht eine primäre Verantwortung – hier: für die Freiheit des anderen –, vorausgesetzt werden, um Freuds Abkehr von der hypnotischen Methode aus ethischen Motiven, und d.h. über die Gründe hinaus, die sich aus der Weiterentwicklung der Analyse ergaben, verstehbar zu ma-

112. Vgl. etwa Lévinas, *Die Spur* (s. Anm. 16), 281.295.297. u. ö.

113. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge* (s. Anm. 101), 111.

114. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 8), 96.

115. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge* (s. Anm. 101), §§ 1.9. Vgl. Scharfenberg, *Seelsorge* (s. Anm. 15), 14–16. Weil zu diesen beiden Bestimmungen auch noch die der Kirchengzucht tritt, hat Jochheim angesichts dieses Befunds von einer »Uneindeutigkeit des Seelsorgebegriffs« gesprochen (Ders., *Seelsorge und Psychotherapie* [s. Anm. 99], 160). Diese Uneindeutigkeit wird allerdings nur um den Preis eines Vorrangs des Verkündigungsbegriffs vor dem der Kommunikation in Eindeutigkeit überführt, wenn das Gespräch als »Form« der Verkündigung (a. a. O., 161), die Kirchengzucht als »Hilfsfunktion der Verkündigung« und die Verkündigung als »die theologische Grundlegung der Seelsorge im Ergehen des Wortes von der Rechtfertigung des Sünders« (a. a. O., 160) verstanden wird. Während dieser Vorrang nur als ein Ableitungsverhältnis von Begriffen gedacht werden kann, vermag ein phänomenologischer Zugang die Starrheit eines solchen Verhältnisses zu verflüssigen.

116. Vgl. Scharfenberg, *Seelsorge* (s. Anm. 15), § 2.

117. Ricoeur, *Das Selbst* (s. Anm. 6), 404.

chen?¹¹⁸ Und begründet nicht ebenfalls die von Lévinas beschriebene Verantwortung im Angesicht des anderen den hohen Reflexionsaufwand ethisch, den zu erbringen man bereit sein muss, wenn man die eigene Wahrnehmung (und die des anderen) der Prüfung auf Übertragung und Gegenübertragung, dieser psychischen Widerstände gegen das Anderssein, unterzieht?¹¹⁹ Der Rekurs auf Lévinas erweist darin seine Fruchtbarkeit, dass er auf dem Wege der Beschreibung, und nicht auf dem begrifflicher Ableitung aus Sätzen der Bibel, des Bekenntnisses oder der Lehre, plausibel zu machen vermag, inwiefern von – auf Sozialität bezogener – Freiheit nicht sinnvoll gesprochen werden kann, ohne zugleich von Verantwortung zu handeln.

Insgesamt wird man sagen können: in der Bindung an Situationen der Kommunikation heißt Seelsorger sein zuerst und vor allem, die Bereitschaft zu haben, die Immanenz des eigenen Bewusstseins stören zu lassen, weil die Begegnung mit dem Angesicht des anderen selbst schon eine solche Störung bedeutet: eine Störung in der Spur des Unendlichen. Lévinas' Analysen bringen einen Ruf zu Gehör, der leicht zu überhören ist, wenn die Seelsorgeaufgabe von einem metaphysisch begründeten Ordnungs- oder von einem historisch gegebenen Amtsverständnis oder von der (reformierten) Tradition der Kirchenzucht abgeleitet wird.¹²⁰

Dieser Beitrag besteht auch darin, den regulativen Zweck der kirchlichen Ordnung zu plausibilisieren. Sie ist kein Selbstzweck, weil ihre Funktion darin besteht, die Verantwortung zu begrenzen, welche für jeden Christenmenschen, der sich selbst und die anderen im Ausgang vom Faktum der Mitmenschlichkeit versteht, angesichts des die duale Beziehung von Angesicht zu Angesicht störenden dritten Men-

118. Die Hypnose verdeckte die Widerstände des Kranken gegen die Arbeit am Bewusstsein und verwehrte dem Arzt den Einblick in das Spiel der psychischen Kräfte (*P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt a. M. 1993, 417). Die so motivierte Kritik an der Hypnose ist aber zusammenzusehen mit der Abwehr der »Suggestionbeeinflussung« zugunsten der »analytischen Behandlung«; sie ist zusammenzusehen mit der Aufklärung des Vorgangs von Übertragungen und Gegenübertragungen. – Vgl. zum Zusammenhang: *J. Scharfenberg, Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen 1968, 163f. u. ö.; *F. Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*, Gütersloh 1999⁴, 61–71.

119. Vgl. Scharfenberg, Seelsorge als Gespräch (s. Anm. 15), 74.

120. Während Thurneysen den – vom katholischen Verständnis streng unterschiedenen (Ders., Die Lehre von der Seelsorge [s. Anm. 101], 26 u. ö.) – »Begriff ›Seelsorge‹ durch den Begriff ›Kirchenzucht‹ bestimmt und erklärt« (a. a. O., 41), um ihn auf diese Weise der »Abgrenzung« zu »schützen vor dem Verschwimmen in eine mit den Mitteln der modernen Psychologie oder allgemeinen Menschenkenntnis heraus betriebene Seelenpflege« (a. a. O., 42 vgl. 55. 85), hat Achelis schon deutlich genug auf die Probleme einer solchen begrifflichen Ableitung in der reformierten Tradition von Bucer, Zwingli und Calvin hingewiesen, und die »Verquickung« der »Idee der Seelsorge« mit der Kirchenzucht gelöst dadurch, dass er sie dem »Kirchenregiment« zuordnete (Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie Bd. II, Leipzig ²1898, 190). Ein Problem bestand für ihn aber darin, dass der Pastor – zumal unter den Bedingungen des landesherrlichen Kirchenregiments – als ein »kirchlicher Polizeibeamter« (a. a. O., 196) angesehen werden konnte. Vgl. zur Kritik der Seelsorge als »Disciplin« bei Nietzsche auch: *E. Hauschildt, Das kirchliche Handeln des Christentums: C. I. Nietzsche*, in: Grethlein/Meyer-Blanck (Hg.), *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig 2000, 111–150, hier: 136. Das relative Recht der Kirchenzucht, alles kirchliche Handeln regulativ auf das Zentrum des christlichen Glaubens zu beziehen, soll freilich nicht bestritten werden.

schen ins Maßlose sich steigerte.¹²¹ Auch wenn er keine Theorie der Institutionen, der Gesetze und der handlungsleitenden Normen ausgebildet hat, sind seine Analysen für die Theorie der Gesellschaft und der Politik keineswegs irrelevant. Vielmehr können sie als deren Korrektiv gelesen werden, das allerdings – für die Theorie problematisch genug – zu begründen ist nur in einem zustimmenden Nachvollzug der Beschreibung der oben skizzierten religiösen und ethischen Erschließungserfahrung. Die zu Beginn zurückgestellten Fragen nach dem Verhältnis von Amt und Person, nach den legitimen Handlungszielen eines von der Kirche ordentlich berufenen Pfarrers, nach der ethischen Struktur der Seelsorge und dem Ethos des Seelsorgers können unter den mit Lévinas erschlossenen Zusammenhängen in ein neues Licht gerückt werden. Für die bestehenden Ordnungen wird aber gelten können: ihre institutionelle Verankerung ist begründet in einem nicht-institutionalisierbaren Gesichtspunkt. Mit Lévinas ist auf dem Wege der Beschreibung ein Nicht-Integrierbares sichtbar geworden, mit dem kirchliches Handeln je und je zu tun hat, und das eine – wenn nicht theoretische, so doch – praktische Eindeutigkeit zu stiften vermag.

Zusammenfassung

Dieser Artikel schließt an neuere theologische Arbeiten zur Phänomenologie an, um im Rekurs auf Lévinas eine Prägnanz-Modifikation vorzunehmen. Die Begegnung mit dem Angesicht des anderen findet zwar unter Bedingungen statt, die sich einer differenzierten Analyse der Lebenswelt erschließen. Das Angesicht des anderen sprengt aber die Phänomenalität des Phänomens kraft seines ethischen Anspruchs in der Dimension der Religion. Das hat Konsequenzen für die Theorie der Seelsorge. Die poimenischen Modelle der Verkündigung und der Kommunikation werden mit den Analysen von Lévinas in ein Gespräch gebracht.

121. Folgendes Zitat scheint mir sprechend genug: »Erst die Nähe des Dritten führt mit den Notwendigkeiten der Gerechtigkeit das Maß, die Thematisierung, das Erscheinen und die Gerechtigkeit ein. Erst vom Sich und von der Stellvertretung her hat das Sein einen Sinn. Das Sein ist nicht deshalb nicht-indifferent, weil es lebendig oder anthropomorph wäre, sondern weil ... der Raum zum Sinn meiner Verantwortung für den Anderen gehört. Das Überall des Raumes ist das Von-überall-her der Gesichter, die mich betreffen und mich in Frage stellen trotz der Gleich-Gültigkeit, die sich für die Gerechtigkeit darzubieten scheint. Das Sein hat einen Sinn als Universum und die *Einheit* des Universums liegt in mir, insofern ich ›seinsunterworfen‹ bin. Was besagt, daß der Raum des Universums sich als Wohnraum der Anderen erweist.« (Lévinas, *Jenseits des Seins* [s. Anm. 9], 263 f. Anm.; vgl. Kap. V.); vgl. weiter: Ders., *Die Spur* (s. Anm. 16), 328–330.