

Schleiermacher und Lévinas

Zum Verhältnis von Kulturphilosophie, Religion und Ethik

Privatdozent Dr. Hans Martin Dober, Frondsbergstraße 53, D – 72070 Tübingen

Schleiermacher und Lévinas miteinander ins Gespräch zu bringen ist für den religionsphilosophischen Diskurs der Gegenwart aussichtsreich. Denn es bestehen Gemeinsamkeiten zwischen beiden Denkern. Für beide wird gelten können, daß ihre Religionsphilosophie konstitutiv auf Sozialität bezogen ist, wenngleich sie diese Beziehung mit Blick auf die Kultur ihrer Gegenwart in unterschiedlicher Akzentuierung bearbeitet haben. Beide stimmen weiter darin überein, daß sie »die Idee des Unendlichen ins Zentrum« stellen¹, Religion als eine Angelegenheit menschlicher Subjektivität begreifen und diese in der Unterschiedenheit von Rezeptivität und Spontaneität beschreiben.

Diese Vergleichbarkeit zuzugestehen kann aber nicht heißen, die Differenzen zu harmonisieren, die im Verständnis von Ethik und Religion bestehen. Um diese Differenz herauszuarbeiten, reicht es nicht hin, auf die unterschiedliche historische Signatur des jeweiligen Denkens zu verweisen. Sie erschließt sich vielmehr in ihrer philosophischen Tiefendimension, wenn man die jeweils andere Interpretation des – bei Platon urphänomenal gedachten – Verhältnisses von Ontologie und Metaphysik in den Blick nimmt. Beide Autoren sind nämlich auf unterschiedliche Weise auf die platonische Philosophie zurückgegangen, um dem Verhältnis von Religion und Sozialität ihre spezifische Akzentuierung zu verleihen. Schleiermacher fand bei Platon die Quelle, aus der er schöpfte, um seine Ethik und Religionsphilosophie auszubilden. Lévinas findet hier den Gedanken eines »Jenseits des Seins« angelegt, der es ihm ermöglicht, biblische Gehalte in die Sprache der Philosophie zu übersetzen. Beide Male ist es die Idee des Guten, die jeweils produktiv aufgenommen wird, wenngleich auf andere Weise.

Den Weg dieses Vergleichs zu beschreiten eröffnet die Möglichkeit, Lévinas als einen unkonventionellen Metaphysiker zu entdecken.² Seine

¹ Micha BRUMLIK, Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Lévinas Umkehrung der Ontologie, in: Michael MAYER/Markus HENTSCHEL (Hg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie (Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst, Bd. 12), Gießen 1990, 120–142, hier: 128.

² Um eine Formulierung Ulrich H. J. Körtner zu gebrauchen, könnte man auch hier von einem »metakritischen Verhältnis zur Metaphysik« sprechen (KÖRTNER, Metaphysik und Moderne. Zur Ortsbestimmung christlicher Theologie zwischen Mythos und Metaphysik, in: NZStH 41 [1999], 225–244, hier: 243).

fundamentale Ethik der Verantwortung kann als Korrelat der ontologisch fundierten Ethik Schleiermachers in Anspruch genommen werden – das ist die These, die im folgenden zu begründen ist. Mit ihr nehme ich eine andere Position ein als Gunter Scholtz, auch wenn meine Erörterungen seiner Darstellung der Schleiermacherschen Ethik vieles verdanken. Er geht davon aus, daß in dieser Kulturphilosophie³ vermittelt sei, was bei Luhmann auf der einen und bei Lévinas auf der anderen Seite auseinandertrete. Der Einordnung von Scholtz zufolge stellen dessen auf weite Strecken der dualen Beziehung von Angesicht zu Angesicht gewidmeten Analysen eine »Individualethik« dar, die deswegen »neben den Soziologien und Systemtheorien« zu blühen vermöge, weil sie sich zu diesen »komplementär« verhalte.⁴ Die Analysen von Lévinas sind aber komplexer, als es diese Rubrizierung zu erkennen gibt. Daß seine Ethik »mit der Idee der unbegrenzten Verantwortung des Individuums«⁵ beginnt, muß meines Erachtens deswegen nicht als Anzeige eines Defizits verstanden werden, weil etwa die »Selbstrealisation«⁶ des einzelnen als eines ganzen Menschen »in allen vier Kultursphären«⁷ aus einer solchen Perspektive nicht erfolversprechend sei. Es geht mir darum zu zeigen, inwiefern die Analysen von Lévinas als ein Beitrag zu einer aktuel-

³ Scholtz versteht diesen im Anschluß an Albert Reble (Gunter SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1995, 35 Anm.) gebrauchten Begriff so, daß das »Gesamtgebiet der Kulturaufgabe« (aaO., 35 zitiert Schleiermacher) das Thema der Ethik sei. Diese Aufgabe stellt sich dem Handeln, das sich an dem orientiert, »was in der modernen Welt als vernünftig und sittlich gelten kann« (aaO., 10). Die Explikation dieser Leitgesichtspunkte obliegt aber der Güterlehre als Kern von Schleiermachers Ethik. Sie zeichnet sich aus durch »Teilung des höchsten Gutes in Güter, der Kultur in einzelne Sphären« (aaO., 36), die »gleichberechtigt nebeneinander« (aaO., 40) gestellt werden und deren lebendige Wechselwirkung dem verantwortlichen und kompetenten Handeln obliegt, das mit Blick auf die ausdifferenzierte Gestalt des Ganzen den jeweils angemessenen Weg zwischen einem Minimum und einem Maximum wählt. Daß sich Schleiermachers Ethik mit der handlungstheoretischen Fragestellung »allein auf die Bedingungen bezieht, unter denen wir miteinander handeln können«, und daß seine Güterlehre »vor allem eine Darstellung der mit unserem Handlungsverständnis gesetzten Strukturen, Relationen und Institutionen« ist, hat auch Michael Moxter herausgearbeitet (MOXTER, *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, Kampen 1992, 9f.). Seiner Interpretation zufolge ist »die Beschreibung der Güter ein von Haus aus kritisches Geschäft«, das Schleiermacher »aus den Bahnen der romantischen Organismusvorstellungen ausscheren« ließ (aaO., 192) und ihn zu einer anderen Bestimmung des Staates führte als Hegel (aaO., 189–192; vgl. dazu auch: SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik*, 35–59).

⁴ SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik* (s.o. Anm. 3), 59–64, hier: 61.

⁵ Werner STEGMAIER, *Lévinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder ein Nietzscheanismus?*, in: DERS./Daniel KROCHMALNIK (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus* (MTNF 36), Berlin/New York 1997, 303–323, hier: 310.

⁶ SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik* (s.o. Anm. 3), 47.

⁷ AaO., 38. Von Schleiermacher werden das Recht (im Staat), die Wissenschaft (in der Akademie), die freie Geselligkeit (im Haus), die Religion und Kunst (in Kirche und Gesellschaft) unterschieden.

len Ethik als Kulturphilosophie eigens gewürdigt werden können. Zudem scheint mir der Beitrag, den sein Denken zur Ausarbeitung eines theologisch anschlussfähigen Religionsbegriffs zu leisten vermag, noch keineswegs ausgeschöpft zu sein. Um auf diesem Weg ein Stück voranzukommen, vollziehe ich (I.) Schleiermachers Platon-Interpretation so weit nach, daß sichtbar wird, wie sich sein Religionsbegriff aus dieser Quelle speist. Sodann (II.) ist die religionstheoretische Signatur des Lévinasschen Denkens zu konturieren, indem es auf Schleiermachers Begriff vom formalen Wesen der Religion bezogen wird. Anschließend (III.) wird die Platon-Rezeption von Lévinas als ein Weg nachgezeichnet, auf dem sich neue Optionen für die Bestimmung des Religionsbegriffs ergeben, um (IV.) wechselseitige Verweisverhältnisse des – nicht zu vereinheitlichenden – Denkens beider Autoren aufeinander festzuhalten. Sie werden als Differenzierungsgewinn im Verständnis von Religion und Sozialität in Anspruch genommen.⁸

I. Das »Grunddogma des Idealismus« in Schleiermachers identitätsphilosophischer Platondeutung

Wie Scholtz gezeigt hat, durchdringen sich im Denken Schleiermachers »Platon-Interpretation und eigenes Philosophieren«⁹. Wenn man mit Nathan Rotenstreich davon ausgeht, daß das platonische Denken ursprünglich einen offenen »Zusammenhang zwischen dem Streben der Seele und der Idee des Guten« dachte¹⁰, dann aber eine »Wendung«¹¹ zu einer harmonischen Interpretation des Ganzen vollzog, im Zuge derer die Idee des Guten als eine »umfassende Idee [gedacht wird], die mit der Struktur des Kosmos zu tun hat«¹², so wird man sagen können: Schleiermacher orientiert sich an dieser Wendung zu einer das Ganze umfassenden Ontologie. Er bleibt aber auf das ihr vorgängige »Streben der Seele« bezogen, bei dem Platon seinen Ausgangspunkt genommen hatte, indem er dem »Gefühl« in seiner Religionstheorie, Ästhetik und

⁸ Das Denken beider ist nicht kompatibel im Sinne einer harmonisierenden Vereinbarkeit oder Austauschbarkeit.

⁹ SCHOLTZ, *Platonische Dialektik. Schleiermachers Interpretation und Rezeption von Platons Ideenlehre*, in: DERS., *Ethik und Hermeneutik* (s.o. Anm. 3), 258–285, hier: 258.

¹⁰ Nathan ROTENSTREICH, *Wege zur Erkennbarkeit der Welt*, Freiburg/München 1983, 19–70, hier: 40.

¹¹ AaO., 53.

¹² AaO., 54. Vgl. die Rekonstruktion der einzelnen Aspekte ihres Verständnisses bei ROTENSTREICH (s.o. Anm. 10), 33–55. Eine knappe und instruktive Skizze der platonischen Ideenlehre hat kürzlich Gernot BÖHME, *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart 2000, 8–10, gegeben. Auch Jörg DISSE, *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*, Darmstadt 2001, 20–60, führt in den Zusammenhang und die Interpretationsprobleme der platonischen Metaphysik ein.

Psychologie eine konstitutive Bedeutung verleiht.¹³ Daß und wie die Idee des Guten für ihn mit der Tatsächlichkeit der Weltordnung zusammenhängt, läßt sich im Ausgang vom Dialog »Sophistes« zeigen; nach der Darstellung von Scholtz ist dies ein platonischer Schlüsseltext für Schleiermacher. Er verstand die dort getroffene »Unterscheidung eines absoluten Seins als *Coincidentia oppositorum* und dem Seienden als Reich der Gegensätze«¹⁴ als Rahmen, in dem die »Gemeinschaft der Begriffe«¹⁵ zu denken ist. »Die Ideen sind die unveränderlichen Kräfte, die allen Erscheinungen ihre bestimmte Gestaltung geben«¹⁶. In Schleiermachers Platon-Deutung werden sie in einem ontologischen Zusammenhang der Dynamis gedacht.¹⁷ »Die Welt ist sowohl ein System für sich seiender, aus sich selbst sich entwickelnder, substantieller Formen wie ein System wechselseitiger Einwirkung und durchgängiger Kausalverknüpfung«¹⁸.

Mit dieser Ontologie sind (wenigstens) drei Grundvoraussetzungen gemacht. Erstens ist in ihrem Rahmen für jedes Wissen die »Identität von Denken und Sein« konstitutiv.¹⁹ Man kann mit Scholtz von einer »identitätsphilosophische[n] Platon-Rezeption«²⁰ sprechen. Zweitens ist – unter der genannten Voraussetzung ursprünglicher All-Einheit – »die relationale Struktur des Logos«²¹ erkannt und zur Geltung gebracht. Drittens sind diese Relationen formal durch die Unterscheidungen von »Tauton« und »Thateron« bestimmt. Schleiermacher sieht mit diesen beiden Begriffen »die Möglichkeit der Begriffsverknüpfung«, und das heißt der *Dialektik* angelegt. »Tauton« sei »die Idee, die viele verschiedene Ideen äußerlich umfaßt«: das Moment der Selbigkeit, »Thateron« das Moment der Andersheit in der Vielheit, und schließlich die Idee der Gegensätzlichkeit von Ruhe und Bewegung.²²

Ihre ontologische Dignität gewinnt dieser Zusammenhang nun dadurch, daß das Verschiedene (Thateron) als Nichtseiendes verstanden wird, das Selbe (Tauton) aber als wahrhaft Seiendes. Das Nichtseiende soll durch Denken (bei Schleiermacher: durch Wissen) ins Sein gerufen

¹³ Vgl. dazu Thomas LEHNERER, *Die Kunsttheorie Friedrich Schleiermachers*, Stuttgart 1987, 114–152 (123–141 zum ästhetischen Gefühl).

¹⁴ SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik* (s.o. Anm. 3), 260.

¹⁵ AaO., 262.

¹⁶ AaO., 273.

¹⁷ Vgl. aaO., 263.283.

¹⁸ AaO., 272.

¹⁹ Vgl. Falk WAGNER, *Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation*, Gütersloh 1974, 20ff. – Platons Liniengleichnis hat diese Grundstruktur zur Darstellung gebracht (BÖHME [s.o. Anm. 12], 167ff., bes. 170).

²⁰ SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik* (s.o. Anm. 3), 273.

²¹ Hans-Georg GADAMER, *Schleiermacher als Platoniker*, in: DERS., *Kleine Schriften*, Bd. 3, Tübingen 1972, 141–149, hier: 147.

²² Alle Zitate finden sich in: SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik* (s.o. Anm. 3), 263.

werden; das gilt auch für das Vorwissen im Gefühl.²³ Diese Interpretation vermag sich auf die eben genannte erste Voraussetzung zu berufen: Ermöglichungsgrund ist die angenommene (ursprüngliche) Identität des Denkens mit dem Sein (oder der Idealität mit der Realität) als das »wahre«²⁴. Als Begründungsfigur erkennt man unschwer den einen, transzendentalen Metaphysiktyp der »Darstellung von Prinzipien, die die Bedingungen der Möglichkeit des faktisch in Anspruch Genommenen rekonstruieren will«²⁵. Schleiermachers Platoninterpretation wird so »zur Basis einer Philosophie, die den Zwiespalt des Kritizismus auflöst«²⁶, schließt aber an ein neuzeitliches Metaphysikverständnis an, für das Kant den Weg bereitet hatte. Transzendenz ist in diesem Zusammenhang seinsimmanent gefaßt: das Andere (bzw. der andere) begegnet als Gegensatz in einer Opposition, die ontologisch fundiert ist.²⁷ Unter dieser Voraussetzung hat auch »die *mneme* [μνήμη], das Gedächtnis, das zum Wissen befähigt, [...] jene göttliche Einheit des Seins und Denkens zur Grundlage«²⁸.

Insgesamt bleibt Schleiermachers Ethik – bei aller Ausdifferenzierung in ein »Viergespann«²⁹ der Kultur, bei aller Differenz zum antiken Verständnis, wie sie sich etwa am Staatsbegriff zeigen ließe³⁰, oder bei

²³ So kann es dann sein, »daß auch Nichtseiendes in gewisser Weise ist« (BÖHME [s.o. Anm. 12], 12).

²⁴ Vgl. WAGNER (s.o. Anm. 19), 20–23. Wie LEHNERER (s.o. Anm. 13), 15–62, hier bes. 42ff., zeigt, folgt die Schleiermachersche Wissenschafts- und Systemtheorie diesen Grundüberzeugungen.

²⁵ Neben ihm koexistiert im Denken Schleiermachers der andere Typ »eine[r] Existenz setzende[n] Prinzipienphilosophie, die ein eigentliches Sein (ὄντως ὄν) auszeichnet, von dem aus Anderes erklärt und abgeleitet wird« (MOXTER, Güterbegriff und Handlungstheorie [s.o. Anm. 3], 79).

²⁶ SCHOLTZ, Ethik und Hermeneutik (s.o. Anm. 3), 272.

²⁷ Das wird auch unter den modern-philosophischen Voraussetzungen des Bewußtseins gelten können, die nach der luziden Rekonstruktion von Konrad CRAMER für ein angemessenes Verständnis der Religionstheorie Schleiermachers nachvollzogen werden müssen. »Schleiermachers Bestimmung der ursprünglichen Bedeutung des Namens Gottes bricht nicht mit der Vorstellung, daß Gott dem Bewußtsein gegenüber ein *Transzendentes* ist. Denn das ›Woher‹ unseres ganzen Daseins ist etwas ihm Transzendentes, da es nicht in seine Struktur eingeholt werden kann. Aber Schleiermacher bricht durchaus mit der Vorstellung eines *bewußtseinstranszenten* Gottes. Denn die ursprüngliche Bedeutung des Namens Gottes läßt sich nur als eine Funktion der Einsicht in die Struktur unseres Bewußtseins selber explizieren« (CRAMER, Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins, in: Dietz LANGE [Hg.], Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985, 129–162, hier: 161). Diese feine Unterscheidung wird mit Lévinas sowohl eine relative In-Frage-Stellung als auch eine relative Bestätigung erfahren. Das Maß dafür werden die Kategorien des »Selben« und des »Anderen« bereitstellen.

²⁸ SCHOLTZ, Ethik und Hermeneutik (s.o. Anm. 3), 274.

²⁹ AaO., 47.

³⁰ AaO., 43ff.

aller Kritik an einem »radikal gewordenen Idealismus des Selbstbewußtseins« durch seine These von dessen »Duplizität«³¹ – gebunden an das »Grunddogma des Idealismus«³² von der Identität des Denkens und Seins, wie es Franz Rosenzweig zufolge »von Ionien bis Jena«³³ die Kontinuität des abendländischen Denkens sicherte.

*II. Die religionstheoretische Signatur des Denkens von Lévinas
vor dem Hintergrund des von Schleiermacher ausgebildeten Begriffs
vom formalen Wesen der Religion*

Wie Schleiermacher, so hält auch Lévinas in der Philosophie an der Religion fest. In welcher Weise das geschieht, läßt sich für Lévinas' Begriff der Religion vor dem Hintergrund der Ausarbeitung ihres formalen Wesens durch Schleiermacher konturieren. Es genügt ein Blick auf Lévinas' Hauptschriften, um zu sehen: wo ausdrücklich von »Religion« die Rede ist, da beschränkt er sich auf Aspekte ihres formalen und also mit dem Anspruch auf Allgemeinheit auftretenden Begriffs. Den »positiven Religionen« gegenüber läßt er hier eine gewisse theoretische (nicht praktische) Reserviertheit erkennen, sind doch deren Gläubige seines Erachtens »nur unvollkommen aus den Bindungen der Teilhabe gelöst«³⁴. Sein Religionsbegriff beschreibt eine »bindende Trennung«³⁵ im Medium der Sprache, die aller »Teilhabe an einem sakralen Leben«³⁶ immer schon vorausgeht. Dieses Differenzverhältnis wird ausgearbeitet im Zusammenhang einer ethisch konstituierten Intersubjektivität. Lévinas begreift sie in der asymmetrischen Struktur der *Verantwortung* als Antwort darauf, sich als schon angesprochen zu erfahren.

³¹ CRAMER (s.o. Anm. 27), 142.

³² FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Teil 2, Frankfurt a.M. (1921) ²1930, 78.

³³ AaO., 18.

³⁴ Emmanuel LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (Originaltitel: *Totalité et infini*, 1961), Freiburg/München 1987, 106. Das hat Lévinas freilich nicht davon abgehalten, Talmudinterpretationen zu veröffentlichen, die ihrerseits philosophischen Charakter tragen. Vgl. besonders: LÉVINAS, *Vier Talmud-Lesungen*. Aus dem Französischen von Frank MIETHING (Originaltitel: *Quatre lectures talmudiques*, 1968), Frankfurt a.M. 1993; DERS., *Messianische Texte*, in: DERS., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Aus dem Französischen von Eva MOLDENHAUER (Originaltitel: *Difficile liberté*, 1963), Frankfurt a.M. 1992, 58–103. Vgl. zur Hermeneutik: DERS., *Saiten und Holz. Zur jüdischen Leseweise der Bibel*, in: DERS., *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie* (Originaltitel: *Noms propres*, 1976), München 1991, 172–182.

³⁵ LÉVINAS, Vorwort, in: Stéphane MOSÈS, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München 1985, 9–18, hier: 18.

³⁶ LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit* (s.o. Anm. 34), 107.

Nach der Rekonstruktion der Schleiermacherschen Theorie der Frömmigkeit von Christian Albrecht nun ist das Wesen der Religion in dem »Formprinzip [zu] suchen, das in allem überhaupt Seienden das wesentlich voneinander Unterschiedene stabil aufeinander bezieht«³⁷, wobei als der »höchste Antagonismus alles Seienden [...] die Unterscheidbarkeit zwischen Endlichem und Unendlichem« gelten kann und »als abgeleitete Divergenzen [...] die Unterschiedenheit zwischen Individuum und Universum, zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen Spontaneität und Rezeptivität in Betracht«³⁸ kommen. Das formale Wesen der Religion stellt sich in dieser Interpretation als ein »kooperatives Verhältnis« dar, in dem »die Gegenpole« jeweils zueinander stehen. Begründet ist dieses Verhältnis in einer Reziprozität, in welcher »eins nur mit dem Andern zugleich werden kann«³⁹, in der »rein formalen Möglichkeit von Korrelativität überhaupt«⁴⁰. Es ist nicht letztlich ermöglicht zu denken im »Primat des Unendlichen, des Universums, des Objektiven, des Rezeptiven«⁴¹. Vor dem Hintergrund der oben gegebenen Skizze der Platonrezeption Schleiermachers läßt sich die ontologische Gründung dieses Religionsbegriffs leicht wiedererkennen. Daß er »Sein« als »*dynamis tou poiein kai paschein* [δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν], Kraft / Fähigkeit zu tun und zu leiden«⁴² versteht, läßt auch den Begriff vom formalen Wesen der Religion als Urbild eines Vorwissens erscheinen, in dem die »Idee der Gegensätzlichkeit« die Gemeinschaft der Begriffe durch Teilhabe am Sein verbürgt.⁴³

Wenn man die hiermit schon angedeutete Differenz zum Denken Lévinas' erst einmal einklammert, läßt sich die Ähnlichkeit zu diesem formalen Religionsbegriff genauer bestimmen. »Die Unterscheidbarkeit zwischen Endlichem und Unendlichem« ist nämlich auch für Lévinas konstitutiv: ihm zufolge ist Religion die »Struktur, die darin besteht, die Idee des Unendlichen zu haben«⁴⁴. Auch hinsichtlich der »abgeleitete[n] Divergenzen [...] zwischen Individuum und Universum, zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen Spontaneität und Rezeptivität« sind beide Autoren vergleichbar. Mit Blick auf die erste Divergenz vermag Lévinas' Kritik der synthetisierenden Philosophien der Totalität (vor

³⁷ Christian ALBRECHT, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit* (SchlA 15), Berlin/New York 1994, 193.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., zitiert Schleiermacher.

⁴⁰ AaO., 194.

⁴¹ Ebd.

⁴² SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik* (s.o. Anm. 3), 275.263 zitiert PLATON, *Sophistes* 247d-e.

⁴³ Schleiermacher arbeitet hier allerdings weder mit »sittlichen« noch mit »physischen«, sondern mit »Relationsbegriffen«, »welche nur Verhältnisse darstellen« (SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik* [s.o. Anm. 3], 276f.).

⁴⁴ LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit* (s.o. Anm. 34), 110.

allem Fichtes und Hegels⁴⁵) dem »Anschauen des Universums« zwar nicht die religionstheoretische Dignität zuzuerkennen wie Schleiermacher. Mit Blick auf deren kulturprägende Wirkungen, einer Politisierung des Kulturbegriffs so den Weg bereitet zu haben, »daß durch die Stilisierung des Staates zum zentralen Träger der Kultur das Ideal einer deutschen, durch Geschichte und Volksgeist homogenen Kulturnation formuliert« werden konnte⁴⁶, folgt er der Kritik von Rosenzweig. Anders als dieser geht er aber nicht philosophiehistorisch vor, sondern phänomenologisch. In seinen Analysen des Genusses, des Wohnens und des Besitzes setzt er ein mit einer Beschreibung des lebensweltlichen »Universum[s] meines täglichen Verhaltens«⁴⁷.

Die neuere Forschung hat zwar gezeigt, daß bei Schleiermacher »das höchste Gut [...] nicht in einem komparativischen Sinne als ein einzelnes Gut an der Spitze aller anderen Güter zu stehen kommt«⁴⁸, wie das etwa in Hegels Rechtsphilosophie für den Staat nachvollzogen werden kann. Vielmehr denkt er »das höchste Gut als ›Totalität‹, als Inbegriff aller Güter«⁴⁹, die in selbstregulierter Wechselwirkung zueinander stehen. Die als in Kultursphären institutionalisiert gedachten Güter sind »jeweils Zweck an sich selbst wie auch Mittel für das Ganze«⁵⁰. Das harmonische Zusammenspiel der Kultursphären impliziert aber eine Ganzheitskonzeption im von der Ethik »zu entwickelnde[n] Einssein der Vernunft und der Natur«⁵¹. Demgegenüber spricht die für die Phänomenologie »untilgbare Verbindung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit [...] prinzipiell gegen ein Ganzheitsansinnen«⁵². Lévinas schließt daran an.

Weiterhin wird man mit Blick auf die zweite Divergenz nicht fehlgehen, die religionsphilosophische Signatur von Lévinas' Denken – in Weiterentwicklung Husserlscher Analysen – so zu interpretieren, daß eine (für ihr neuzeitliches Verständnis allerdings überraschend bestimmte)

⁴⁵ In der Tat setzt sich Lévinas mehr mit Fichte und Hegel als mit Schleiermacher auseinander (vgl. LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit [s.o. Anm. 34], 38–47 und öfter. Vgl. zu Fichte: LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig WENZLER [Originaltitel: Humanisme de l'autre homme, 1972], Hamburg 1989, 71.74 Anm.).

⁴⁶ Friedrich Wilhelm GRAF/Klaus TANNER, Das religiöse Fundament der Kultur. Zur Geschichte der neueren protestantischen Kulturdebatte, in: Richard ZIEGERT (Hg.), Protestantismus als Kultur, Bielefeld 1991, 7–66, hier: 17.

⁴⁷ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 150–266, hier: 195. Vgl. hierzu genauer: Hans Martin DOBER, Die Begegnung im Angesicht des anderen. Ein phänomenologischer Zugang zum seelsorgerlichen Gespräch im Anschluss an Emmanuel Lévinas (erscheint in: EvTh).

⁴⁸ MOXTER, Güterbegriff und Handlungstheorie (s.o. Anm. 3), 10.

⁴⁹ Ebd. Vgl. aaO., 186–193. Für Schleiermacher ist »das höchste Gut als ausdifferenziertes Ganzes« die Fülle des Seins (aaO., 180).

⁵⁰ SCHOLTZ, Ethik und Hermeneutik (s.o. Anm. 3), 45.

⁵¹ SCHLEIERMACHER, Ethik (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre auf der Grundlage der Ausgabe der Ausgabe von O. BRAUN hg. und eingeleitet v. Hans-Joachim BIRKNER, Hamburg 1990, 218.

⁵² Michael MOXTER, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000, 372f.

Subjektivität für es unhintergebar ist.⁵³ Das ist vielleicht am besten mit Bezug auf den Terminus einer *absoluten Erschließungserfahrung*⁵⁴ zu zeigen. Ich versuche, mit diesem Terminus 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«⁵⁵, diese Erfahrung ermöglicht, sondern ein – ursprünglich – jedes Maß sprengender Ruf zur Verantwortung.⁵⁶ Und sie ist eine Erschließungserfahrung, insofern sie in negativer Hinsicht als ein »ursprünglich Nichttheoretisches oder Nichttheoretisierbares«⁵⁷ 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«⁵⁸. Auch die von Lévinas bezeugte und beschriebene Erfahrung der Begegnung mit dem Angesicht des anderen zeichnet sich »durch ihren Widerfahrnischarakter«⁵⁹ aus, ereignet sich »als Vollzug und im Vollzug« und ist uns »wie ›alles Erleben‹ [...] nur gegenwärtig in der Erinnerung«⁶⁰,

⁵³ Von dieser Unhintergebarkeit und überraschenden Transformation des neuzeitlichen Subjektivitätsverständnisses in Lévinas' Denken handeln besonders aufschlußreich die sich mit der Krise des Humanismus auseinandersetzen Texte (LÉVINAS, Humanismus [s.o. Anm. 45]). Vgl. die einläßliche Darstellung von Lévinas' Subjektivitätsverständnis bei Marco M. OLIVETTI, Philosophische Fragen an das Werk von Emmanuel Lévinas, in: Hans Hermann HENRIX (Hg.), Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Lévinas, Aachen 1984, 42–70, hier: 43–48.

⁵⁴ Vgl. zum Begriff der Erschließungserfahrung: Joachim TRACK, Dogmatik als Phänomenologie?, in: Wilfried HÄRLE/Reiner PREUL (Hg.), Phänomenologie. Über den Gegenstandsbezug der Dogmatik, Marburg 1994, 11–44, bes. 37–40.

⁵⁵ MOXTER, Kultur als Lebenswelt (s.o. Anm. 52), 305.

⁵⁶ Mit dem Terminus einer absoluten Erfahrung knüpft Lévinas an die Charakterisierung an, die ROSENZWEIG nachträglich gegeben hat, um das Darstellungsproblem seines Hauptwerkes zu verdeutlichen. Er spricht von einem »absoluten Empirismus« (DERS., Kleinere Schriften, Berlin 1937, 398). Dem mit der »absoluten Erfahrung« sich stellenden Verständnis- und Darstellungsproblem begegnet Lévinas mit seinem Anspruch der Übersetzung. Absolut ist diese Erfahrung insofern, als sie die Deutungsmuster sprengt, die vorausgesetzt werden müssen, damit sie *als Erfahrung* gelten kann. Dieses Paradox wird nicht gelöst, aber auf eine andere Ebene verschoben: die biblischen Texte, deren Gehalte Lévinas in die Sprache (und den Begriff) der phänomenologischen Philosophie übersetzt, bezeugen eben solche Erfahrungen, die die vorausgesetzten Deutungsmuster gesprengt oder transformiert haben. Indem er auf solche Texte rekurriert, ist Lévinas' Darstellung keineswegs absolut. Bernhard Casper hat eine ganze Reihe von Belegen für die von Lévinas gebrauchte biblische Metaphorik zusammengestellt (CASPER, Illéité. Zu einem Schlüssel»Begriff« im Werk von Emmanuel Lévinas, in: PhJ 91 [1984], 273–288, hier: 276).

⁵⁷ Günter MECKENSTOCK, Einführung: Phänomenologische Dogmatik, in: HÄRLE/PREUL (s.o. Anm. 54), 5. Lévinas spricht auch von einer vor-philosophischen Erfahrung.

⁵⁸ TRACK (s.o. Anm. 54), 17.

⁵⁹ AaO., 37.

⁶⁰ AaO., 38. Vgl. LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 69.

einer Erinnerung allerdings, die nicht der Königsweg zur Harmonie des Ganzen ist, auf dem sich das Subjekt zum Ewigen aufschwingen könnte.⁶¹ Lévinas beschreibt ein »Sich-selbst-Erschlossensein«⁶² in der die Begegnung mit dem anderen streckenden Dimension des Unendlichen und der Erhabenheit, das ohne innere Umkehr nicht zu vollziehen ist. Es ist ein »Sich-selbst-Erschlossensein« in ursprünglicher Differenz, die zu ethischer Nicht-Indifferenz führt. Religion kommt als »die äußerste Struktur«⁶³ in den Blick, in der eine so gefaßte Erschließungserfahrung sich vollziehen kann. In der Perspektive einer ursprünglichen Differenz-erfahrung des Subjekts ist das Moment der Objektivität auf Begriffe wie »Struktur« oder Kategorien wie »Exteriorität«, »Selbes« und »Anderes« zusammengeschrumpft.

Wie Schleiermacher schließlich von einer »schlechthinnigen Abhängigkeit«⁶⁴, so handelt auch Lévinas von einer »Passivität, die passiver ist als die Passivität«⁶⁵, und deutet sie – ebenfalls klar unterschieden von Unterwerfung unter andere Menschen⁶⁶ – im Rekurs auf die Sphäre der Religion. In ihr ist bei Schleiermacher die für den formalen Religionsbegriff wesentliche (oben zuletzt genannte) Divergenz »zwischen Spontaneität und Rezeptivität«⁶⁷ begründet. Der Punkt der Vergleichbarkeit besteht darin, daß die »Passivität nach Art der Kindschaft«⁶⁸ gedacht wird. Während sich aber Schleiermacher (und die sich auf ihn beziehende theologische Tradition) der (für die abendländische Ontologie zentralen) Metapher des gründenden Grundes bedient, um Religion und Subjektivität zusammenzudenken, macht Lévinas »ein vorursprüngliches Frühersein«⁶⁹ namhaft, das in ontologischen Kategorien nicht aufgeht.

⁶¹ AaO., 177.

⁶² Eilert HERMS, »Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens«. Über den Sinn und die Tragweite dieses Verständnisses von Theologie, in: HÄRLE/PREUL (s.o. Anm. 54), 69–99, hier: 70.

⁶³ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 111.

⁶⁴ Friedrich SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube, Bd. 1, Berlin 1960, § 4.4.

⁶⁵ LÉVINAS, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, hg. und eingeleitet v. Wolfgang Nikolaus KREWANI, Freiburg/München 1983, 316f.; DERS., Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (Originaltitel: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974), Freiburg/München 1992, 49.115.207.303 und öfter.

⁶⁶ »Die Religion ist Begehren und keineswegs Kampf um die Anerkennung. Die Religion ist der Überschuß, der in einer Gesellschaft Gleicher möglich ist, der Überschuß der ruhmreichen Demut, der Verantwortung und des Opfers. Sie ist die Bedingung gerade auch der Gleichheit« (LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit [s.o. Anm. 34], 84).

⁶⁷ ALBRECHT (s.o. Anm. 37), 193.

⁶⁸ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 76.

⁶⁹ AaO., 70. Vgl. LÉVINAS, Jenseits des Seins (s.o. Anm. 65), 198 und öfter.

III. Lévinas' Rekurs auf die platonische Philosophie

Der Vergleich hat erkennen lassen: Insbesondere in seinem ersten Hauptwerk geht auch Lévinas von einem formalen Religionsbegriff aus, der dem Schleiermachers ähnlich ist. Wie der Terminus der absoluten Erschließungserfahrung unter Voraussetzung einer ursprünglichen Differenz im Begriff der Subjektivität und der Intersubjektivität schon andeutete, ist Religion für ihn aber nie nur als »entdeckte[s] Sein«⁷⁰ zu begreifen. Denn so wäre sie immer schon unter der »Meta-Kategorie«⁷¹ des »Selben« bestimmt. Vielmehr beschreibt er Religion überhaupt als Struktur, die Anti-Struktur in Gestalt einer unterbrechenden »Offenbarung« im Angesicht des anderen voraussetzt und ermöglicht. Eben diese Möglichkeit findet er aber in der platonischen Philosophie angelegt. Es wird zu zeigen sein, inwieweit auch Schleiermachers Religionsbegriff von Lévinas aus modifiziert werden kann, wenn man die – hinsichtlich ihres Verständnisses von Totalität und Ganzheit – unterschiedliche Weise in den Blick nimmt, die Grundintention Platons aufzunehmen, »die Modi der Erkenntnis mit den Modi der Begierde und des Strebens zu verschränken«⁷². Eine späte Äußerung Lévinas' weist für meinen Vergleich den weiteren Weg. »Eine Situation wahrnehmen, die der Kultur vorausgeht, von der Offenbarung des Anderen aus die Sprache wahrnehmen [...] diese Offenbarung wahrnehmen im Blick des Menschen [...] als losgelöst von jeder Kultur, in der Nacktheit seines Antlitzes – das heißt, auf neue Weise auf den Platonismus zurückkommen«⁷³. Was aber ist das Alte gegenüber dieser »neuen Weise«?

Erstens ist sich Lévinas' eigenes Verhältnis zu Platon nicht gleich geblieben. In seiner frühen Schrift »Die Zeit und der Andere« tritt der Terminus des »Platonismus« als Chiffre für die Haltung eines philosophischen Idealismus auf, der der Erde nicht treu bleibt. Diese Untreue manifestiert sich unter anderem darin, daß die Leiblichkeit des Erken-

⁷⁰ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 85.

⁷¹ Paul RICOEUR, Das Selbst als ein Anderer (Originaltitel: *Soi-même comme un autre*, 1990), München 1996, 360.

⁷² RICOEUR, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (Originaltitel: *De l'interprétation*, 1965), Frankfurt a.M. 1993, 464. Für diese Verschränkung macht Ricoeur an Ort und Stelle Nietzsche, Schopenhauer und Spinoza namhaft. Das philosophische Urphänomen wird man aber bei Platon finden. ROTENSTREICH (s.o. Anm. 10) hat mit seiner glänzenden Rekonstruktion einen Leitfaden für die Suche an die Hand gegeben.

⁷³ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 50. Die Beziehung von Lévinas auf Platon ist meines Wissens bisher untersucht worden von Jean-Francois MATTÉI, Lévinas et Platon, in: Jean-Luc MARION, *Positivité et Transcendance*. Emmanuel Lévinas. Suivi de Lévinas et la phénoménologie, Paris 2000, 73–87. Diese Untersuchung geht auf die Zitation platonischer Dialoge im Werk von Lévinas ausführlicher ein, als es mir in diesem Rahmen möglich ist.

nens keine Rolle mehr spielt.⁷⁴ Für Lévinas ist aber »der Leib [...] der ständige Zweifel an dem Privileg, das man dem Bewußtsein zuschreibt, allem einen ›Sinn zu verleihen‹«⁷⁵. Diese Untreue manifestiert sich weiter darin, daß die Begrenztheit menschlich-endlicher Lebenszeit im Postulat der unsterblichen Substanz der Seele aufgehoben wird.⁷⁶ Diesen Merkmalen des »Platonismus« widerspricht die das erste Hauptwerk durchziehende⁷⁷ Kritik an einem Phänomenbegriff, der die »Phainomena« den »Noumena« gegenüber »als defizitär, als abkünftig und abhängig von einem Eigentlichen«⁷⁸ bestimmt. Die neue Weise, in der Lévinas auf den Platonismus zurückkommt, hat also eine Neubestimmung des Phänomenbegriffs zur Voraussetzung, dessen Rahmen nicht mehr durch den Metaphysiktyp »eine[r] Existenz setzende[n] Prinzipienphilosophie«⁷⁹ gegeben sein kann.

Auch den platonischen Leitbegriff der »Teilhabe« klammert er skeptisch ein, indem er von einem »radikale[n] Unterschied zwischen mir und dem Anderen«⁸⁰, einer ursprünglichen »Irrelation«⁸¹, ausgeht. Er hält die harmonische, kosmologische und ontologische Interpretation des Zusammenhangs »der Idee des Guten mit der Tatsächlichkeit der Weltordnung (*taxis* [τάξις])«⁸² zurück, um durch diese Epoché ein neues Verständnis der Termini an den Rändern zu ermöglichen. So macht er die ursprüngliche Offenheit des »Zusammenhang[s] zwischen dem Streben der Seele und der Idee des Guten«⁸³ sichtbar und hält an dem »tatsächlichen Anfangspunkt [Platons fest], der im Vorwissen seinen Ausdruck findet«, ohne ihn durch ein »systematisches Postulat«⁸⁴ zu verdecken.

Zweitens ist mit Lévinas das Erscheinen dessen, was sich zeigt, so zu interpretieren, daß es den Interpreten etwas angeht. Dem Perspektiven-Pluralismus, der sich aus dem oben skizzierten Nietzsche'schen Motiv der Platonkritik ergibt, begegnet er aber mit seiner Beschreibung

⁷⁴ LÉVINAS, *Die Zeit und der Andere* (Originaltitel: *Le temps et l'autre*, 1983), Hamburg 1984, 37 Anm. 48.63–65.

⁷⁵ LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit* (s.o. Anm. 34), 182.

⁷⁶ Vgl. etwa PLATON, Phaidros 105c passim. In Lévinas' Interpretation bezeugt allerdings schon »die hienieden ins Exil verbannte Seele, die Platon ins metaphysische Denken umsetzt«, die Vergessenheit des Seins (LÉVINAS, *Humanismus des anderen Menschen* [s.o. Anm. 45], 98).

⁷⁷ Vgl. etwa LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit* (s.o. Anm. 34), 160 und öfter.

⁷⁸ MOXTER, *Kultur als Lebenswelt* (s.o. Anm. 52), 213.

⁷⁹ MOXTER, *Güterbegriff und Handlungstheorie* (s.o. Anm. 3), 79.

⁸⁰ Marcel POORTHUIS, *Asymmetrie, Messianismus, Inkarnation. Die Bedeutung von Emmanuel Lévinas für die Christologie*, in: Josef WOHLMUTH (Hg.), *Emmanuel Lévinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn (1998) ²1999, 201–213, hier: 201.

⁸¹ RICOEUR, *Das Selbst als ein Anderer* (s.o. Anm. 71), 230.

⁸² ROTENSTREICH (s.o. Anm. 10), 43.

⁸³ AaO., 40. Vgl. 38.51.

⁸⁴ AaO., 62.

der »Geradheit der Orientierung«⁸⁵ in der Vieldeutigkeit des Sinns von Sein, die aus der – die ursprüngliche Trennung⁸⁶ voraussetzenden – »Heimsuchung«⁸⁷ im Angesicht des anderen Menschen entsteht. In diesem Zusammenhang knüpft er an die von Platon bezugene, aber nicht weiter ausgeführte Denkmöglichkeit der Idee des Guten »jenseits des Seins«⁸⁸ an, um die »wahre Bedeutung«⁸⁹ in der »Störung selbst«⁹⁰ zu beschreiben.

Der in der philosophischen Tradition »zum Ursprung der Rede von der Transzendenz geworden[e]«⁹¹ Ausdruck ἐπέκεινα τῆς οὐσίας findet sich am Ende des Sonnengleichnisses in Platons »Staat«⁹². Die Idee des Guten als das »noch über den Seinsbestand an Würde und Kraft Hinausragende«⁹³ wird von Lévinas nun aber nicht als höchster Punkt in einem systematischen Zusammenhang der Ideen (bzw. Güter) interpretiert, nicht als »der *höchste* weltliche Wert«, der »zum Sein der Welt« gehört⁹⁴, und auch nicht im Sinne einer »kategoriale[n] Sonderstellung« des höchsten Gutes⁹⁵, sondern als ein für die Deutung der Begegnung mit dem anderen hilfreicher (und eben nicht immer schon auf einen »Grund« hinweisender) Terminus und Beleg dafür, daß hier »die Transzendenz als etwas [gesetzt werde], das die Totalität überschreitet«⁹⁶. Ihm zufolge hat »die griechische Metaphysik [...] das Gute als ein solches [begriffen], das getrennt ist von der Totalität des Wesens«, und darin ahne sie »(auch ohne allen Einfluß eines vermeintlich orientalischen Denkens) eine Struktur, die so verfaßt ist, daß die Totalität ein Jenseits zulassen kann«⁹⁷. Als ob in der platonischen Philosophie eine Entsprechung zu den biblischen Erzählungen eines Offenbarungsgeschehens sich fände, wagt es Lévinas, dieses »jenseits des Seins« als »anders-als-sein-geschieht« zu interpretie-

⁸⁵ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 44, vgl. 25. Schon im ersten Hauptwerk ist von einer »eigentliche[n] Geradheit« im Angesicht des anderen Menschen die Rede (LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit [s.o. Anm. 34], 107).

⁸⁶ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 150ff.

⁸⁷ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 40.

⁸⁸ Lévinas spricht vielfach auf diese Formel an: DERS., Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 111.146.274 und öfter; DERS., Jenseits des Seins (s.o. Anm. 65), 24.

⁸⁹ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 30.

⁹⁰ AaO., 58.

⁹¹ BÖHME (s.o. Anm. 12), 361.

⁹² Vgl. zur näheren Interpretation des Sonnengleichnisses: ROTENSTREICH (s.o. Anm. 10), 43–48; BÖHME (s.o. Anm. 12), 345–362.

⁹³ PLATON, Politeia 509b (so die Übersetzung von Böhme im Unterschied von der Schleiermachers, der οὐσία mit »Sein« übersetzt hatte).

⁹⁴ Eberhard JÜNGEL, Zum Wesen des Christentums, in: DERS., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV, Tübingen 2000, 1–23, hier: 16.

⁹⁵ Eilert HERMS, Art. »Höchstes Gut«, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 1810.

⁹⁶ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 146.

⁹⁷ Ebd.

ren und den »Nicht-Hellenismus der Bibel in hellenistische Termini«⁹⁸ zu übersetzen. »Das Unsichtbare der Bibel ist die Idee des Guten jenseits des Seins«⁹⁹.

Unter diesen Voraussetzungen stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Ontologie und Metaphysik in der Reichweite der Begriffe des »Selben« und des »Anderen« auf eine neue Weise. Das Andere (als das von Jenseits begegnende Gute) wird – jedenfalls ursprünglich – nicht als dem Selben entsprechendes Relat (πρός τι) eingeführt, sondern als dasjenige, das auf »eine ursprüngliche, unhintergehbare Asymmetrie«¹⁰⁰ verweist und unter dieser Voraussetzung Relationen zuallererst ermöglicht. Auch in diesem Sinne ist »das Antlitz des Anderen der eigentliche Anfang der Philosophie«¹⁰¹. Als Antlitz hat das Andere weder eine substanzmetaphysische Bedeutung, noch ist es als Teil einer eigenen, jenseitigen Hinterwelt zu denken, sondern vielmehr als das Andere des »Schema[s] dieser Welt« (I Kor 7,3). Mit anderen Worten sind »Tauton« und »Thateron« für Lévinas keine dialektischen Begriffe von Identität und Differenz, die die Verbindungen des dynamischen Seins ordnen¹⁰², sondern betreffen als »Meta-Kategorien« das ontologische Beziehungsgefüge einer mit der – auch als Inbegriff aller Güter interpretierten – Idee des Guten vorausgesetzten All-Einheit. Die Betroffenheit von Transzendenz im Angesicht des anderen unterbricht die ontologische Ordnung in einer Struktur, die oben »religiös« genannt wurde, weil für sie der Antagonismus des Endlichen und des Unendlichen konstitutiv ist.

Die Weise, wie das von Lévinas gedachte Andere begegnet, fügt sich allerdings weder dem einen noch dem anderen Typ von Metaphysik, der sich im Werk Schleiermachers nachweisen ließ, weil es in der Weise des »Einbruchs« des Unendlichen ins Endliche begegnet und somit die Bewegungen des transzendierenden »Überstiegs« des Endlichen zum Unendlichen unterbricht.¹⁰³ Auf unzeitgemäße Weise vollzieht er so eine »Umkehrung« der Metaphysik¹⁰⁴, ohne in eine ähnliche Aporie zu geraten

⁹⁸ LÉVINAS, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Übersetzt von Th. WIEMER. Mit einem Vorwort von Bernhard CASPER (Originaltitel: De Dieu qui vient à l'idée, 1982), Freiburg/München 1985, 107.

⁹⁹ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 77. Man kann zwar auch Lévinas' Interpretation »überschwenglich« nennen, wird sie aber deutlich von der des Neuplatonismus zu unterscheiden haben, der die Idee des Guten »in ein unerreichbares Jenseits« setzte (BÖHME [s.o. Anm. 12], 361).

¹⁰⁰ CASPER, Denken im Angesicht des Anderen, in: HENRIX (s.o. Anm. 53), 17–36, hier: 25.

¹⁰¹ LÉVINAS, Die Spur (s.o. Anm. 65), 207.

¹⁰² »Was für Platon ein *ον* [όν], ein Sein ist, das ist Dynamis« (SCHOLTZ, Ethik und Hermeneutik [s.o. Anm. 3], 263, vgl. 283).

¹⁰³ Vgl. zur näheren Charakteristik dieser Termini: Michael THEUNISSEN, Vormetaphysisches Denken, in: Uwe Justus WENZEL (Hg.), Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie, Frankfurt a.M. 1998, 34–37, hier: 34.

¹⁰⁴ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 64.

wie die, mit der die frühe Theologie Karl Barths es ihrerseits aufzunehmen hatte, daß ein ganz Anderes nicht gedacht werden und daß man mit ihm auch nicht in Beziehung treten könne. Weder begreift er wie Spinoza und Schleiermacher das Unendliche als »immanentes Ensoph«¹⁰⁵, noch denkt er wie Hegel das Unendliche als Unendlichkeit der Selbstbeziehung des Bewußtseins auf sich in der Reflexion¹⁰⁶. Vielmehr zeigt er, wie Gott – im Unterschied zur »idealistischen Schöpfung«¹⁰⁷ in der Freiheit und Spontaneität der Vorstellung – als Schöpfer auch des Bewußtseins zu denken ist.¹⁰⁸

Lévinas' Kritik des Husserlschen Begriffs des Bewußtseins, das, »gewappnet wider jeden traumatischen Einbruch, *securum adversos deos*, [...] Rechenschaft vom Universum«¹⁰⁹ gibt, trifft auch eine (selbst-)bewußtseinstheoretische Rekonstruktion des Denkens Schleiermachers, wie sie heute in der Theologie vielfach der eigenen Arbeit vorausgesetzt wird.¹¹⁰ Die Schärfe des Problems tritt in den Blick, wenn man »das Bewußtsein [...] als] eine solche Weise zu sein [begreift], daß das Anfangen sein *Wesen* ausmacht«¹¹¹. Die in religiöser Hinsicht »unübernehmbare Passivität«¹¹² ist dann »immer noch [als] Initiative des Annehmens [gedacht], fähig,

¹⁰⁵ Vgl. Horst FOLKERS, Das immanente Ensoph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling, in: Eveline GOODMAN-THAU/Gert MATTENKLOTT/Christoph SCHULZE (Hg.), Kabbala und Romantik, Tübingen 1994, 71–96.

¹⁰⁶ Vgl. Michael THEUNISSEN, Selbstbewußtsein und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins, Berlin/New York 1982, 24.

¹⁰⁷ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 178.

¹⁰⁸ Vgl. zu Lévinas' Interpretation des Schöpfungsgedankens die Beiträge von Thomas FREYER, Wolfgang Nikolaus KREWANI und Inge BROY in: WOHLMUTH (s.o. Anm. 80), 81–95.43–62.63–80.

¹⁰⁹ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 91 Anm.

¹¹⁰ In diesem Sinne wird man folgenden Satz deuten dürfen: »Der Urgrund alles Seins und Bewußtseins, der im unmittelbaren Selbstbewußtsein als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl gesetzt und bewußt ist, ist zugleich Grund aller Wirklichkeit, weil das unmittelbare Selbstbewußtsein alle mit der Wirklichkeit befaßten Bewußtseinstätigkeiten vermittelt und begleitet« (LEHNERER [s.o. Anm. 13], 345). Einschlägig ist in diesem Zusammenhang aber auch der – die Immanenz des Seins voraussetzende – in Interpretation Schleiermachers in Anspruch genommene »Gesamtprozeß religiöser Selbstdeutung als kategorial gestufter, sukzessiver Reflexionsfortschritt«, der das Differenzbewußtsein mit dem Konzept der Teilhabe vermittelt und so tendenziell aufhebt (Ulrich BARTH, Was ist Religion?, in: ZThK 93 [1996], 538–560, hier: 556). Voraussetzung für eine derart reflexive Selbstdeutung religiösen Erlebens ist aber die Verbindung des »vom transzendentalen Idealismus übernommenen bewußtseinstheoretischen Ansatz[es] mit dem spinozistischen Gedanken einer unveräußerlichen Unendlichkeitsdimension von Wirklichkeit« (DERS., Schleiermachers Reden als religionstheoretisches Modernisierungsprogramm, in: Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik, hg. v. Silvio VIETTA und Dietmar KEMPER, München 1997, 441–474, hier: 463).

¹¹¹ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 68.

¹¹² AaO., 72.

das, wovon sie verletzt wird, zu übernehmen«¹¹³. In dieser Reflexion erhebt Lévinas gegen die idealistischen Philosophien der Subjektivität den Vorwurf, hier werde *das Selbe* in seiner Selbigkeit nicht von Andersheit oder Transzendenz betroffen. Mit diesem Vorwurf ist kein postmoderner Abschied vom Subjekt verbunden, wohl aber eine Transformation des (nun nicht mehr transzendental zu denkenden) Subjektivitätsbegriffs, der strukturiert ist »als *der-Andere-im-Selben*, aber nach einem anderen Modus als dem des Bewußtseins«¹¹⁴. Lévinas zufolge »durchstößt« die ontologisch nicht fundierbare ethische Beziehung mit dem Anderen »die Decke der Totalität«¹¹⁵, um im Ereignis der Betroffenheit von Transzendenz Gemeinschaft zu stiften. Demgegenüber denkt Schleiermacher die »schlechthinnige Abhängigkeit« als *Grund* selbstreflexiver Subjektivität und fundiert seine Ethik in einer Ontologie.

Drittens ermöglicht es dieser durch die phänomenologische Kritik hindurchgegangene Rekurs auf Platon, die Trennung, bei der Lévinas beginnt und deren Ursprünglichkeit er aufzeigt, nicht nur unter einem negativen Vorzeichen zu sehen. Denn wenn es die Idee des Guten ist, die von »jenseits des Seins« betrifft, dann wäre der »Abstand [...] kostbarer [...] als die Berührung«, der »Nicht-Besitz [...] kostbarer als das Besitzen«¹¹⁶. Das Begehren träte dann – in einem Ereignis, und das heißt nicht auf eine prästabiliert harmonische Weise – mit der Idee des Guten als der Idee des Unendlichen in Entsprechung, und die Idee des Guten sicherte auf eine nach-cartesische Weise den Punkt, den kein Zweifel zu überwinden vermag. Die Darstellung dieses Zusammenhangs setzt nun eine Neubestimmung des Verhältnisses von Metaphysik und Ontologie voraus, insofern die Ethik als »erste Philosophie«¹¹⁷ ohne eine Metaphysik des anderen Menschen »nach dem Ende der Metaphysik«¹¹⁸ nicht plausibel vertreten werden kann.¹¹⁹ Sie ist aber – ohne Widerspruch zum schon Gesagten –

¹¹³ AaO., 63.

¹¹⁴ LÉVINAS, *Jenseits des Seins* (s.o. Anm. 65), 69. Wie bei Freud auch, hört das Bewußtsein in den Analysen von Lévinas auf, »das am besten Bekannte zu sein, und wird selber problematisch« (RICOEUR, *Die Interpretation* [s.o. Anm. 72], 434), doch nicht auf eine psychoanalytische Weise. Es geht ihm – im Unterschied auch zu Husserl – »nicht um eine Reduktion *auf* das Bewußtsein, sondern um eine Reduktion *des* Bewußtseins« (ebd.).

¹¹⁵ LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit* (s.o. Anm. 34), 248. Die räumliche Metaphorik findet sich auch an anderen Stellen, an denen von einer Sphäre »oberhalb der Totalität« (aaO., 148) die Rede ist.

¹¹⁶ AaO., 260.

¹¹⁷ AaO., 442. Vgl. LÉVINAS, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Ph. Nemo*, hg. v. Peter ENGELMANN, Graz/Wien 1986, 59.

¹¹⁸ LÉVINAS, *Humanismus des anderen Menschen* (s.o. Anm. 45), 64.86.90.

¹¹⁹ Lévinas' Kritik der Ontologie als erster Philosophie setzt ein neues Verständnis von Metaphysik voraus, das, um mit Heidegger zu sprechen, von ihrer »Verwindung« oder, um mit Picht zu sprechen, von ihrer »Überwindung« bei Nietzsche unterschieden werden muß, weil und insofern Nietzsches Haltung zur Metaphysik durch und durch im Rahmen einer Philosophie des Selben zu interpretieren ist.

möglich nur als Phänomenologie¹²⁰ und wird als »Kehrseite des Seins« zu denken sein, die »früher ist als die ontologische Ebene«¹²¹. Die Metapher der Kehrseite erlaubt es, den Ausgangspunkt bei der Subjektivität zu wahren und ihre Umkehrung zu denken.

Daß sein Anspruch, die als primäre Verantwortung verstandene Ethik als erste Philosophie zu erweisen, nur auf phänomenologischem Weg plausibel zu vertreten ist, zeigt sich auch an der Reichweite der Unterscheidung des Selben und des Anderen: sie erstreckt sich bei Lévinas schon auf erkenntnistheoretische Grundbegriffe wie den der Vorstellung¹²² oder auf die Entdeckung der Leiblichkeit der Erkenntnis und der lebensweltlichen Vorvertrautheiten.¹²³ Seine Analysen des Genusses, des Wohnens und des Besitzes machen deutlich, daß diese Phänomene noch nicht den »absoluten Abstand [erkennen lassen], der das Selbe vom Anderen trennt«¹²⁴. Ihre Betrachtung verwehrt es aber, die Exteriorität – wie bei Platon und bei Schleiermacher – »auf die Innerlichkeit der Erinnerung«¹²⁵ zurückzuführen. Vielmehr erfährt sich das »Selbe«, das Bewußtsein und das Selbstbewußtsein im Angesicht des anderen von einer »unvordenklichen Vergangenheit«¹²⁶ betroffen, an die es keine (bewußte) Erinnerung hat und die auf eine ursprüngliche Differenz, nicht auf Identität verweist.¹²⁷

Ihre Unterscheidungskraft gewinnen diese »Meta-Kategorien« aber vollends in den Analysen der Begegnung mit dem anderen Menschen; sie kann eine Unterbrechung auch der im harmonischen Zusammenspiel der Kultursphären von Schleiermacher so gedachten »Selbstrealisation« des einzelnen als eines ganzen Menschen bedeuten. Nach Lévinas wird im Begehren, bei dem er ansetzt, um so den Zusammenhang zwischen dem Streben der Seele mit der Idee des Guten offenzuhalten, »das Sein Güte: auf der Höhe des Seins, strahlend im Glück, egoistisch, sich selbst setzend als Ich – siehe! da übertrifft es sich selbst, da ist es eingenom-

¹²⁰ Insofern könnte man mit Husserl von einer »Phänomenologie als Erster Philosophie« sprechen (MOXTER, Kultur als Lebenswelt [s.o. Anm. 52], 281).

¹²¹ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 70.63.73.

¹²² Die Vorstellung wird »als eine Bestimmung des Anderen durch das Selbe [definiert], ohne daß das Selbe durch das Andere bestimmt wird« (LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit [s.o. Anm. 34], 246).

¹²³ AaO., 180f.

¹²⁴ AaO., 204. An anderer Stelle heißt es: »Das Geheimnis des Ich gewährleistet die Diskontinuität der Totalität« (aaO., 165).

¹²⁵ AaO., 65. Auch für Lévinas hat die (aus dem Rahmen der platonischen Ideenlehre herausgebrochene) Erinnerung aber ihre pragmatische Funktion, sich in der Welt der Dinge zurechtzufinden (aaO., 198).

¹²⁶ LÉVINAS, Jenseits des Seins (s.o. Anm. 65), 38ff.329 Anm. und öfter. Casper hat darauf hingewiesen, daß diese Betroffenheit für das Denken allerdings »unerträglich« erscheint (CASPER, Illéité [s.o. Anm. 56], 280).

¹²⁷ Vgl. LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 69. Er spricht von ihr in der Metaphorik der Spur.

men von einem anderen Seienden. «¹²⁸ Dieser Vorgang ereignet sich »als Gegenwart vor einem Antlitz«¹²⁹, das in der Dimension der Erhabenheit und Herrlichkeit (*kabod*) begegnet. Es ist dies ein Zusammenhang, den Lévinas in den Kapiteln 33 und 34 des Buches Exodus figuriert findet. »*Jenseits des Seins ist eine Dritte Person*, die nicht durch das Sich-Selbst, durch die Selbstheit definiert werden kann [...] sie entzieht sich dem bi-polaren Spiel von Immanenz und Transzendenz, das für das Sein typisch ist und in dem jedesmal die Immanenz gegen die Transzendenz gewinnt [...]. Die *Illeität* der dritten Person – ist die Bedingung der Unumkehrbarkeit«¹³⁰. Zugleich steht sie – paradox als »grundlose[r] ›Grund der Möglichkeit‹ der Andersheit des Anderen«¹³¹ – für das, »worauf ich mich verlasse, wenn ich mich in die Verantwortung für den Anderen verlasse«¹³². Als dritte Person (ER, *hu adonai elohecha*) steht sie weder in ausschließlicher Beziehung zu mir noch zu einem anderen, sondern zu den anderen. Die Ethik der Verantwortung wird als Metaphysik der Begegnung mit dem anderen Menschen unter dieser Kategorie entfaltet.¹³³

Es ist die Gegenwart des anderen in seinem Angesicht, in der sich »das Unendliche im Endlichen, das Mehr im Weniger, [...] durch die Idee des Unendlichen vollzieht«¹³⁴. An der Weise, wie Lévinas von dieser Idee im Vollzug des Denkens handelt, läßt sich noch einmal sein Metaphysikverständnis verdeutlichen, für das der transzendierende Überstieg des Endlichen und der Einbruch des Unendlichen übereinkommen. Das Denken denkt mit dieser Idee – auf den Spuren der dritten Meditation Des-

¹²⁸ AaO., 82f.

¹²⁹ AaO., 63.

¹³⁰ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 54.

¹³¹ CASPER, Illéité (s.o. Anm. 56), 282.

¹³² AaO., 280.

¹³³ An den Phänomenen nachvollziehbare Plausibilität gewinnt dieses Ethikverständnis in einem sprachphilosophischen Rahmen, in dem mit einer »Rede« vor aller »Rhetorik« (LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit [s.o. Anm. 34], 84–105), einem Hören und Sprechen, einem »Sagen« vor allem »Gesagten« (DERS., Jenseits des Seins [s.o. Anm. 65], 29–34) für die von Platon angedeutete Möglichkeit eines »Jenseits des Seins« Platz gelassen ist. In diesem Zusammenhang ist es abwegig, die Lévinassche Rede vom »Anderen« als Sophisterei verstehen zu wollen, als zögen sich seine Analysen aus der »Helligkeit der Gegend« des Seins« in die »Dunkelheit des Nichtseienden« zurück (PLATON, Sophistes 254e), um etwa strategische Ziele im Diskurs zu verfolgen. Auch muß man das ursprüngliche *Sagen* nicht, wie Eberhard Jüngel, als »gespenstisch« empfinden, wenn man es als Integral des *Gesagten* versteht (vgl. JÜNGEL, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 227). Lévinas' Spätwerk hat das ursprüngliche *Sagen* unmißverständlich an das *Gesagte* (an den Satz, die Schrift, das Recht etc.) gebunden.

¹³⁴ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 62.

cartes', jedoch nicht im Sinne eines »*lumen naturale*«¹³⁵, und ohne den Weg des Gottesbeweises zu wiederholen – »mehr [...], als es denkt«¹³⁶ (weil das »*ideatum* [dieser Idee] das Fassungsvermögen des Denkens überschreitet«¹³⁷), und gerät somit »außer sich«¹³⁸. Zugleich bedeutet aber die Idee des Unendlichen zu haben, »vom Anderen über die Aufnahmefähigkeit des Ich hinaus *empfangen*«¹³⁹. Das Werden der Subjektivität wird als Vollzug der Subjektion dargestellt, die den Charakter einer vorbewußten Entsprechung von leiblicher Selbstbezüglichkeit (in Diastole und Systole des Herzens¹⁴⁰) und Verantwortung für den anderen hat, die bis zur Stellvertretung geht. Man wird diesen Aspekt bei der Rekonstruktion von Lévinas' Religionsbegriff nicht vergessen dürfen. Für diesen Begriff ist es konstitutiv, daß sich »Sinnhaftigkeit [...] nicht verendlichen«¹⁴¹ läßt. Über die lebensweltliche Erschlossenheit von Sinn, über den phänomenologisch (und semiotisch) zu rekonstruierenden Sachverhalt der »immanenten Transzendenz des Sinns«¹⁴² geht Lévinas aber nach Maßgabe eines Metaphysikbegriffs noch hinaus, für den die »Kehrseite« des Transzendierens: die Betroffenheit von Transzendenz, konstitutiv ist. Insofern ist sein Begriff von Unendlichkeit auch nicht deckungsgleich mit der in der Metapher des Horizontes mitgesetzten.¹⁴³

Daß schließlich die vorher (im Zuge der Kritik der Wendung des platonischen Gedankens zur harmonischen Interpretation des Ganzen) zurückgehaltene, eingeklammerte »Vermittlung der Ideen«¹⁴⁴ nun doch noch zum Zuge kommt, erhellt aus einer Anmerkung des Spätwerkes. Dort 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«¹⁴⁵. Diese Sätze

¹³⁵ ROTENSTREICH (s.o. Anm. 10), 67. Vgl. Lévinas' Kritik »natürlicher Religion« (LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit [s.o. Anm. 34], 81).

¹³⁶ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 81, vgl. 61. Demgegenüber denkt »das [bloß] auf das Objekt gerichtete Denken [...] von diesem Objekt [...] unendlich weniger als es denkt« (DERS., Humanismus des anderen Menschen, 67 Anm. [kursiv im Text]).

¹³⁷ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 61.

¹³⁸ LÉVINAS, Die Spur (s.o. Anm. 65), 137f. Frank MIETHING hat mit dieser Formel eine glückliche Wahl für den Titel der von ihm herausgegebenen Lévinasschen »Meditationen über Religion und Philosophie« getroffen (s.o. Anm. 34).

¹³⁹ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 64.

¹⁴⁰ LÉVINAS, Die Spur (s.o. Anm. 65), 311, vgl. 303.305 und öfter.

¹⁴¹ MOXTER, Kultur als Lebenswelt (s.o. Anm. 52), 90.

¹⁴² AaO., 89.

¹⁴³ Vgl. aaO., 303.

¹⁴⁴ LÉVINAS, Totalität und Unendlichkeit (s.o. Anm. 34), 96.

¹⁴⁵ LÉVINAS, Jenseits des Seins (s.o. Anm. 65), 42 Anm. Vgl. aaO., 345. DERS., Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 75f. Dazu stellt das Bekenntnis M. Luthers ein Pendant dar, Gott teile sich »ex sua maxima bonitate« überschwenglich mit (zitiert

lassen sich ohne Schwierigkeit auf den Vergleich des Guten mit der Sonne beziehen, die als Quelle des Lichts und Quelle des Lebens (vgl. Ps 36,10) für ein göttliches Du (in der Dimension der Erhabenheit) steht, von dem nur die Spur – in den Texten der Bibel und in der Begegnung mit dem anderen Menschen – wahrgenommen werden kann.

Wenn die so beschriebene Idee des Guten nun aber am Ende doch die »Urheberin alles Rechten und Guten«¹⁴⁶ ist, wie ist ihre Stellung dann nach dem Vorhergehenden zu bestimmen? Offensichtlich stellt sich Lévinas in die Tradition des abendländischen Monotheismus, für die gilt: »Gott heißt ›Eins‹ oder ›unitas‹«¹⁴⁷. Sein Ausgangspunkt bei einem »vorausprüngliche[n] Subjekt, außerhalb des Seins, *in sich*« erlaubt es aber, »vom ›Jenseits des Letzten‹ oder vom ›Vor-Ursprünglichen‹ [zu] sprechen, ohne daß dieses durch das *Jenseits* und *Diesseits* zu etwas Letztem oder Ursprünglichen würde«¹⁴⁸. Gott wird somit nicht als metaphysisches Prinzip der Begründung (im Sinne der Existenzsetzung) gedacht, wohl aber als das über die Welt (der Phänomene und Zeichen) hinausreichende Eine, das sich dem Zusammenhang der Zeichen verbirgt und nur eine Spur zu erkennen gibt. Anders gesagt: Um der ursprünglichen Trennung, von der seine Analysen ihren Ausgang genommen hatten, in der Beschreibung der Begegnung mit dem anderen eine positive Bedeutung zu geben, denkt Lévinas die Idee des Unendlichen als Idee des Guten und hebt – in *diesem* Gedanken, daß Gottes Herrlichkeit in seiner Güte besteht¹⁴⁹ – die Differenz zwischen den »Meta-Gattungen« auf. Außerhalb dieses Gedankens bleibt die Differenz aber bestehen. Die Idee des Guten ist für ihn auch im Spätwerk kein »Postulat, um eine systematische Einheit der Welt, in der [...] das menschliche Handeln und die menschliche Erkenntnis gesichert sind, zu erzeugen«¹⁵⁰, wohl aber ein metaphysischer Grenzbegriff vom oben unterschiedenen ersten Typ¹⁵¹, der die Idee des Unendlichen als die Idee des Guten in ihrer für das Subjekt ethisch konstitutiven Bedeutung zu denken erlaubt. Das Subjekt kommt nach Lévinas in einer *Koinzidenz* des Strebens der Seele mit der Idee des Guten (als des Unendlichen) zu sich selbst, ohne das Ganze tragen zu müssen. Es

nach Oswald BAYER, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, Tübingen 1999, 238).

¹⁴⁶ PLATON, *Politeia* 517c.

¹⁴⁷ Jan ASSMANN, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt a.M. 2000, 181. Vgl. Sach 14,9; Dtn 6,4.

¹⁴⁸ LÉVINAS, Humanismus des anderen Menschen (s.o. Anm. 45), 72.

¹⁴⁹ Vgl. dazu etwa Ex 34,6ff. im Zusammenhang mit 33,17–23. Lévinas' Interpretation dieser Bibelstellen habe ich an anderer Stelle genauer nachvollzogen: Hans Martin DOBER, Über Chancen und Kautelen praktischer Auslegung des Alten Testaments. Hermeneutische und ethische Erwägungen zur materialen Homiletik (in: *International Journal of Practical Theology* 2/2002, 228–254, bes. 241ff.).

¹⁵⁰ ROTENSTREICH (s.o. Anm. 10), 58f.

¹⁵¹ S.o. Anm. 25.

verdankt sich dieser Koinzidenz. In diesem Zusammenhang stellt der Gedanke der Güte des Guten »jenseits des Seins« Lévinas' Übersetzung der Aussagen von Gottes Güte und Barmherzigkeit in der hebräischen Bibel dar.¹⁵² Urheberin und Ursprung ist die Güte des Guten nur in der Dimension des Unendlichen, in der das Ereignis des Selbstwerdens erfolgt: »Allein *dank* göttlicher Gnade werde ich als mit dem Anderen unvergleichbares Subjekt doch als Anderer wie die Anderen angesprochen, das heißt ›für mich‹«¹⁵³. In die Verantwortung für den anderen als das »Nicht-Austauschbare«¹⁵⁴ eingesetzt und so durch das Gute erwählt zu werden macht Lévinas' Verständnis der *creatio ex nihilo* aus. Nicht in einem ontologischen, sondern in dem eben skizzierten – den zur Verantwortung Gerufenen in und mit diesem Ruf bejahenden – Sinn ist Religion für Lévinas »die äußerste Struktur«, weil in ihr »die Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen [...] bestehen [bleibt]«¹⁵⁵, ohne aufgehoben oder auf das Selbe als das Erste zurückgeführt zu werden.

IV. Wechselseitige Verweisverhältnisse

Gespräche zu inszenieren, die nicht stattgefunden haben, wird nur dann einen Sinn haben, wenn die Konzeptionen der Partner auf dem Wege einer solchen Inszenierung in ihrer Nähe und Differenz zueinander gegenseitig haben erläutert oder differenziert werden können. Wie gezeigt werden konnte, behauptet die platonische Kernfrage nach dem Zusammenhang vom Streben der Seele als auf ein »Vorwissen« im »Gefühl« oder in der »Innerlichkeit« bzw. dem »Psychismus« verweisender Ausgangspunkt auf der einen und der Idee des Guten als den Zusammenhang des Denkens gewährleistender Grenzpunkt auf der anderen Seite im Denken beider hier aufeinander bezogenen Autoren ihren zentralen Rang. Diese beiden Pole haben aber eine spiegelbildliche Gewichtung in einer religionstheoretischen und ethischen Hinsicht erfahren, die hier mit den Begriffen Ontologie und Metaphysik bezeichnet wurden. Während im ontologisch die ursprüngliche Einheit der Gegensätze voraussetzenden, dialektisch bewegten System Schleiermachers die Unableitbarkeit des religiösen Gefühls auf den Ausgangspunkt beim Vorwissen verweist, das sich ontologisch nicht einholen läßt, treibt Lévinas seine Analysen der – nur zu bezeugenden – ethischen Betroffenheit von Transzendenz von »jenseits des Seins« zu einer metaphysischen Reflexion fort, die die Idee des Guten selbst als Einheit eines göttlichen Selben zu denken erlaubt.

¹⁵² Vgl. etwa Ex 34,6f.; Ps 103,8; 111,4.

¹⁵³ LÉVINAS, *Jenseits des Seins* (s.o. Anm. 65), 345.

¹⁵⁴ LÉVINAS, *Humanismus des anderen Menschen* (s.o. Anm. 45), 76.

¹⁵⁵ LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit* (s.o. Anm. 34), 111.

Nicht aber findet diese Koinzidenz des Strebens der Seele mit der Idee des Guten im ontologisch fundierten »Reich der Gegensätze« statt, sondern in dem ethischen Prinzip, das als »Sonne der Gerechtigkeit« die Fragen der Ontologie überblendet.¹⁵⁶

Auch wenn sie der Theorie des Handelns und der Gesellschaft keine eigene Aufmerksamkeit gewidmet hat, verweist Lévinas' radikale Ethik der Verantwortung im Angesicht des anderen doch auf die Gesellschaft mit ihren Institutionen, um die Gerechtigkeit zu realisieren, deren Problem aus dem Sachverhalt entsteht, daß keiner nur *einem* anderen Menschen gegenüber verantwortlich ist.¹⁵⁷ Der Schleiermachers Güterlehre tragende »Gedanke des Ausgleichs zwischen Individuum und Gesellschaft«¹⁵⁸ kann dieser von Lévinas nicht ausgeführten theoretischen Intention nun zu Hilfe kommen. Denn mit Schleiermacher läßt sich Gesellschaft »als System relativ autonomer Kultursphären« denken, ohne daß man vom »Diktat einer alle Bereiche streng normierenden Moral oder Weltanschauung« oder von einem »ethisch neutralen bunten Gewimmel« ausgehen müßte.¹⁵⁹ Die Ontologie zeigt sich somit als die Kehrseite einer elementaren Ethik.¹⁶⁰

Daß Lévinas »ein Feld von Freiheit [erschließt], das der Ebene des Bewußtseins [...] vorausliegt«¹⁶¹, hat aber andererseits auch Relevanz für eine auf Geselligkeit im Sinne Schleiermachers bezogene Theorie der Religion.¹⁶² In dessen »Reden« wird die »freie«¹⁶³ Geselligkeit der Religion prinzipiell als »gegenseitige Mitteilung«¹⁶⁴ gedacht, auch wenn tatsächlich in einer Versammlung bzw. »Vereinigung solcher, welche die Religion erst suchen«¹⁶⁵, die »religiöse Bildung«¹⁶⁶ nicht gleichermaßen vorausgesetzt werden kann. Das religiöse Gefühl (sei's in der Gestalt von »Sinn und Geschmack fürs Unendliche«¹⁶⁷, sei's in der Gestalt einer »schlechthinnigen

¹⁵⁶ Sein Denken bleibt darin dem Kants verwandt, daß er »die Idee des Guten mit der ethischen Sphäre verknüpft, während diese Idee bei Plato mit dem Problem der Erkennbarkeit zusammenhängt« (ROTENSTREICH [s.o. Anm. 10], 55).

¹⁵⁷ Vgl. Pascal DELHOM, *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000, 14.

¹⁵⁸ SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik* (s.o. Anm. 3), 63.

¹⁵⁹ Alle Zitate: aaO., 11 f.

¹⁶⁰ Mit Casper ist davon auszugehen, daß Lévinas »die Wurzel aller ethischen Erfahrung« beschrieben hat (CASPER, *Illéité* [s.o. Anm. 56], 276).

¹⁶¹ Klaas HUIZING, *Das Sein und der Andere. Lévinas' Auseinandersetzung mit Heidegger*, Frankfurt a.M. 1988, 178.

¹⁶² »Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein« (SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799 [Stuttgart 1977], 177).

¹⁶³ AaO., 185.

¹⁶⁴ AaO., 188.

¹⁶⁵ AaO., 193.

¹⁶⁶ AaO., 191.

¹⁶⁷ AaO., 53.

Abhängigkeit«) bedarf der kompetenten Übersetzung in Vorstellungen und Gedanken, um kommunizierbar zu sein.¹⁶⁸ Man wird nicht fehlgehen, diese Aufgabe mit Lévinas auf eine Verantwortung zu beziehen, die nicht unabhängig von der Begegnung mit dem Angesicht des anderen entsteht. Die für Schleiermacher zentrale Kommunikation erfordert den steten Rückbezug auf die von Lévinas beschriebene elementare Ebene, um die strategischen Aspekte des Handelns zu regulieren. Zugleich können seine Analysen dem Nachvollzug des von Schleiermacher gesetzten Zusammenhangs zu Hilfe kommen, daß »in den ›Gütern‹ stets der Geist mit Sozialbeziehungen verknüpft« und »alles menschliche Denken und Handeln [...] auch immer eine Form von Sozialität [ist], eingebunden in ein Netz von Beziehungen zwischen Menschen«¹⁶⁹. Lévinas weist auf methodisch anderem Wege als dem einer Tugend- und Pflichtenlehre auf, wie das souveräne Individuum in der Neuzeit die Geltung von »Besonnenheit, Weisheit, Liebe und Beharrlichkeit [...] in allen Bereichen der Gesellschaft [...] nicht nur in der Privatsphäre« zu verbürgen vermag.¹⁷⁰ Er zeigt, wie die Mannigfaltigkeit der Individuen zu erhalten ist, wenn »die Beziehung, die von mir zum Anderen geht [...] stärker [ist ...] als die formale Bedingung der Verknüpfung, in der jede Beziehung zu versinken droht«¹⁷¹. So gesehen trägt der bei Scholtz ausgeblendete religionstheoretische Kontext der »Individualethik« von Lévinas selbst einen Verweis auf die Gesellschaft und die Kultur. Die Begegnung mit dem Antlitz des andern wird als deren integrierender Faktor bestimmt.¹⁷²

SUMMARY

To see religion in the dimension of the idea of infinity, as a matter of subjectivity and in the divergence of receptivity and spontaneity, can be regarded as major points of comparability between the philosophies of Lévinas and Schleiermacher. However, the difference between both thinkers must not be harmonized. To accentuate this difference the essay goes back to the relation of ontology and metaphysics in their interpretation of Plato. This way Lévinas can be seen as an unconventional metaphysician, whose fundamental ethics of responsibility is able to describe the backside of Schleiermacher's cultural philosophy, which can be regarded as an ontologically based ethics. In this frame the article develops the thesis that Schleiermacher's theory of religion interprets Lévinas but also Lévinas' thinking of the »other« differentiates Schleiermacher's notion of religion.

¹⁶⁸ An anderer Stelle heißt es, Gottesdienst sei »darstellendes Handeln« zum Zweck der »Kommunikation von einem Einzelwesen an das andere« (SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte*, hg. v. Ludwig JONAS, Berlin [1843] ²1884, 510).

¹⁶⁹ SCHOLTZ, *Ethik und Hermeneutik* (s.o. Anm. 3), 59.

¹⁷⁰ AaO., 62. Er gibt Antwort auf die von Schleiermacher in einer Anmerkung aufgeworfene Frage, »wie der Mensch überhaupt dazu komme andere Wesen als Menschen zu behandeln« (SCHLEIERMACHER, *Brouillon zur Ethik* [1805/06], Hamburg 1981, 35).

¹⁷¹ LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit* (s.o. Anm. 34), 169.

¹⁷² Insofern gibt es in ihr, anders als SCHOLTZ (*Ethik und Hermeneutik* [s.o. Anm. 3], 62) meint, durchaus Gesellschaft.