

# „Wo warst du, als ich die Welt schuf?“

## Emmanuel Levinas' Deutung der primordialen Erfahrung von Gebürtigkeit

Ulrich Dickmann

Die Philosophie hat der Sterblichkeit des Menschen eingehende Analysen gewidmet. Im 20. Jahrhundert gilt dies insbesondere für die Reflexionen, die das »Sein zum Tode« des Menschen in existenzphilosophischer Perspektive thematisiert haben. Seit einiger Zeit scheint nun ein Phänomen philosophisch an Aufmerksamkeit zu gewinnen, das bislang eher vernachlässigt war, das aber für unser Selbstverständnis nicht minder bedeutsam ist: die Geburt und das Geborensein des Menschen, die Tatsache, dass wir nicht nur nicht immer sein werden, sondern dass wir sind, aber nicht immer waren. Der Thanatologie tritt mithin eine Natologie zur Seite, von der »Gebürtigkeit« oder »Gebürtlichkeit« des Menschen, des Ich, des Subjekts ist in jüngerer Zeit verstärkt die Rede.<sup>1</sup>

In der Aufmerksamkeit auf das Phänomen der Gebürtigkeit drückt sich eine Gewissheit aus: Es ist nicht selbstverständlich, dass wir eines Tages ins Dasein getreten sind. Diese Unselbstverständlichkeit, die sich zunehmender philosophischer Beachtung erfreut,

---

<sup>1</sup> Vgl. im deutschen Sprachraum etwa ANDREA GÜNTER: *Weltliebe. Gebürtigkeit, Geschlechterdifferenz und Metaphysik*, Königstein/Taunus 2003; LUDGER LÜTKEHAUS: *Natalität. Philosophie der Geburt*, Kusterdingen 2006; KARIN ULRICH-ESCHEMANN: *Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen*, Berlin – Hamburg – Münster 2000. – Hannah Arendt, auf die sich gegenwärtige Interpretationen vielfach berufen, sah die Gebürtlichkeit als eine anthropologische Kategorie ersten Ranges, so in ihrem zweiten Hauptwerk *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (erstmalig 1958 auf Englisch, 1960 auf Deutsch veröffentlicht). – ARTUR R. BOELDERL: *Von Geburts wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Würzburg 2006, hat sehr zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass das Thema Geburt in der auf Husserl zurückgehenden phänomenologischen Spielart der Philosophie insgesamt bereits einen (wenn auch vielfach zugunsten der Todesemphase etwas in den Hintergrund getretenen) Platz erhalten hat. Dies gilt gerade auch für diejenigen Philosophen, die die phänomenologische Methode kritisch weitergedacht haben, unter ihnen neben Levinas etwa auch Jean-François Lyotard und Jacques Derrida.

ist in den Zeugnissen spiritueller Deutungen des Menschseins frei-lich seit jeher und in allen Kulturen und Religionen präsent. Es handelt sich um eine *primordiale Erfahrung*,<sup>2</sup> die in sich und aus sich selbst spirituelle Deutungen eröffnet.

Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas (1906-1995) hat bereits seit den 30er-Jahren des vorigen Jahrhunderts Reflexionen vorgelegt, die sich einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem primordial-spirituellen Phänomen Geburt empfehlen. Dieser Beitrag will daher Levinas' Deutung der Gebürtigkeit des Subjekts vorstellen und für eine spirituelle Fragestellung erschließen.<sup>3</sup> Der Begriff Geburt selbst findet sich im Œuvre Levinas' nur vereinzelt. Andererseits handelt es sich bei dem, was der Philosoph mit diesem Begriff anzielt, um Einsichten, die gewissermaßen als Knotenpunkte seines Denkens aufgefasst werden können. Bei aller Komplexität und vermeintlichen Abstraktheit bleibt dieses Denken immer bezogen auf konkrete Erfahrungen, die Levinas auf ihre wesentliche Bedeutung hin freilegt. In diesem Falle geht es um die Frage nach der *Unselbstverständlichkeit der eigenen Existenz*, die Frage nach dem *Grund des eigenen Daseins*.

Gerade hinsichtlich des Phänomens sogenannter Laienspiritualität scheint die Deutung Levinas' nicht zuletzt insofern interessant, als der Begriff der Geburt in unmittelbare Nähe zum Schöpfungsgedanken rückt. Diese Deutung greift explizit auf das in der jüdischen und christlichen Theologie verwurzelte Schöpfungsgedenken zurück und unterzieht es einer Neuinterpretation, die sich als philosophisch gehärtet, d. h. als rational verantwortbar präsentiert und keineswegs eine vorschnelle theologische Beruhigung erlaubt. Diese Interpretation kündigt vielmehr von einem Bedeutungsüberschuss, der der theologischen Kategorie selbst noch einmal zuinnerst eingeschrieben ist und als ihr spiritueller Wurzelgrund aufgefasst wer-

---

<sup>2</sup> Zum Begriff der Primordialität vgl. das *Vorwort*, in: ULRICH DICKMANN – KEES WAAIJMAN (HG.): *Beziehung* (Felderkundungen Laienspiritualität. Beiträge der Katholischen Akademie Schwerte und des Titus Brandsma Instituut Nijmegen, Bd. 1), Schwerte 2008, 7-13.

<sup>3</sup> Zur Frage, inwiefern es überhaupt möglich ist, Levinas' Denken spirituell zu lesen und nach Spuren von primordialer Spiritualität bei ihm zu fragen, vgl. ULRICH DICKMANN: *Eros und Transzendenz. Levinas' Phänomenologie der erotischen Beziehung als Spur primordialer Spiritualität*, in: DERS. – KEES WAAIJMAN (HG.): *Beziehung*, 63-81, hier: 65-70.

den darf. Levinas' Reflexionen sind dabei strikt philosophisch.<sup>4</sup> Er war jedoch bestrebt, den Geist der Schriften der hebräischen Bibel und des Talmud philosophisch zu übersetzen und dadurch die Philosophie für die Aufmerksamkeit auf den Anderen und für die Transzendenz eines Gottes jenseits der Ontologie aufzubrechen. Die Möglichkeit hierzu sieht er dadurch gegeben, dass die biblischen Schriften selbst Kondensate von Erfahrungen sind, die tiefer liegen als die Institution und theologische Tradition seiner Religion, des Judentums. Diese Primordialität zeigt sich insbesondere auch bei seinem Rückgriff auf den Schöpfungsgedanken, „weist doch das Wort Geschöpf auf eine Bedeutung, die älter ist als der [theologische] Kontext, der um diesen Namen entstanden ist“.<sup>5</sup>

### *Erste Geburt*

In seiner frühen Schrift *De l'existence à l'existant*<sup>6</sup> von 1947 treibt Levinas vornehmlich eine Frage um: Wie kann es geschehen, und wie kann daher gedacht werden, dass es im allumfassenden, allgemeinen und alles in sich hinein aufhebenden Sein überhaupt ein einzelnes Seiendes gibt, das von diesem Sein unterschieden werden kann? Nicht das grundlegende philosophische Staunen, warum es – in der Frage der Neuzeit formuliert – überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts,<sup>7</sup> ist für ihn also Ausgangspunkt des Philosophierens. Vielmehr ist es das Staunen darüber, dass im Sein solch ein einzelnes Seiendes auftauchen kann, dass es sich zum differenzlo-

---

<sup>4</sup> Diese Aussage bezieht sich auf die philosophischen Schriften, die neben seinen Talmudexegesen den weitaus größten Teil des Gesamtwerks Levinas' ausmachen.

<sup>5</sup> EMMANUEL LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/Br. 1992, 251.

<sup>6</sup> Deutsch: EMMANUEL LEVINAS: *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg/Br. – München 1997.

<sup>7</sup> Vgl. G. W. LEIBNIZ: *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, in: Philosophische Abhandlungen 1702-1716, VIII,7 (DERS.: *Die philosophischen Schriften*, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 6), Berlin 1937, 602: „Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?“ – Levinas' Zeitgenosse Martin Heidegger formuliert: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (MARTIN HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M. 1961, 42).

sen Sein in Beziehung setzen und damit von ihm distanzieren kann. Nicht die Warum-Frage ist hier demnach leitend, sondern die Frage nach der Bedeutung der Tatsache, dass wir Menschen uns ganz offensichtlich als Einzelne vorfinden.<sup>8</sup> Levinas greift somit die in der Moderne vollzogene Wende des Denkens zum Subjekt auf und reflektiert auf die Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität.

Fragen wir nach uns selbst, so stoßen wir damit auf eine Innerlichkeit, die als Bewusstsein identifiziert wird. Das Bewusstsein ist die Weise, in der ein Seiendes sich als ein Einzelnes erfährt, in der es sich abgesetzt findet von dem es gänzlich umgebenden allgemeinen Sein, dessen Teil es doch zugleich ist. Das Bewusstsein ist der Ort, an dem Denken und Wahrnehmen ihren „Ausgangspunkt“ haben, schon bevor das Bewusstsein auf sich selbst reflektiert, also noch bevor es Selbstbewusstsein wird.<sup>9</sup> Das Warum bleibt ungeklärt. Festgehalten wird von Levinas die „Tatsache, daß das Bewußtsein Ursprung ist, daß es von sich selber ausgeht“.<sup>10</sup> Hierin drückt sich eine bedeutsame Dialektik aus, die geradezu als Paradoxie bezeichnet werden muss: Das Bewusstsein ist das Hier einer Empfindung, einer Wahrnehmung, eines Gedankens. Es ist verortet – bleibend bezogen auf eine Basis, einen Ort, von dem es ausgeht. Natürlich wissen wir, dass der Kopf der Ort ist, in dem das Bewusstsein seinen Sitz hat. Der phänomenologischen Analyse zeigt sich der Kopf jedoch als weit mehr denn als bloßes Behältnis für den wie auch immer zu bestimmenden Zusammenhang von Geist und Gehirn: Er steht für die Verdichtung der Verortung des Denkens, d. h. der Tatsache, dass das Denken einen Ort im Sein hat, schon bevor es auf diesen Ort ausdrücklich reflektiert. Was sich darin ausspricht, ist das „Hier“<sup>11</sup> des *Subjekts*, ein Hier, das schon vor der Reflexion auf das Hier gegeben ist wie auch schon vor der Beziehung des Bewusstseins zur Welt. Es verweist auf die leibliche Verfasstheit des bewussten Lebens, darauf, dass es inkarniert ist. Diese Basis ist dem Bewusstsein immer schon vorausge-

---

<sup>8</sup> Vgl. LEVINAS: *Vom Sein zum Seienden*, 125.

<sup>9</sup> Ebd. 87.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. ebd.: „Das *Hier*, von dem wir ausgehen, das *Hier* der Setzung geht jedem Verstehen, jedem Horizont und jeder Zeit voraus. Es ist die eigentliche Tatsache, daß das Bewußtsein Ursprung ist, daß es von sich selber ausgeht.“

setzt, im Voraus gesetzt. Diese Verortung ist präreflexiv und daher nicht wiederum vom Bewusstsein selbst hervorgebracht, sondern ihm vielmehr vorgegeben, im Voraus gegeben.

Die Rede von »im Voraus« deutet zugleich an, dass es neben dem Ort des Bewusstseins auch um eine zeitliche Verfasstheit seiner Setzung geht. Levinas nimmt auf dieses Phänomen ausführlich Bezug. Dem präreflexiven und vorweltlichen Hier der Verortung des Bewusstseins entspricht seine Vor-Zeitlichkeit: die Tatsache, dass es „Jetzt“<sup>12</sup> ist. Es ist absoluter Anfang,<sup>13</sup> unhintergehbare Gegenwart des Augenblicks.<sup>14</sup> Das Bewusstsein bezieht sich in all seinen Leistungen immer auf bereits Vergangenes oder aber Zukünftiges und versammelt es in die Gegenwart des Augenblicks. Dieser Punkt aber, von dem die Zeitlichkeit des Bewusstseins anhebt, ist selbst außerhalb der Zeitreihe: Levinas nennt ihn gerade das Stillstehen des Augenblicks, „la stance même de l’instant“.<sup>15</sup> Als solches Stillstehen aber ist die Gegenwart selbst in der Reflexion nicht einzuholen. Schon das Denken des Jetzt, der reinen Gegenwart, ist bereits ein Sich-Beziehen des Denkens auf bereits Vergangenes. Nur so kann es überhaupt zu Bewusstsein kommen: indem es schon minimal vergangen und damit in Distanz ist zur Unmittelbarkeit der Gegenwart. Die Gegenwart selbst ist daher absolut uneinholbar, dem Bewusstsein entzogen. Die Zeitlichkeit des Bewusstseins zeigt sich als unablässige Verschiebung. Sie kennzeichnet das Bewusstsein in ihrem Kern als ein Geschehen des Vergehens. Dieses Vergehen jedoch enthebt es zugleich der Zeitreihe und widersetzt sich damit dem Sein. Gemeinhin wird das Seiende ja als dasjenige aufgefasst, das fort dauert und dem Vergehen gerade seinen Widerstand entgegensetzt.<sup>16</sup> Der stets vergehende Augenblick wäre demnach defizitär. Dagegen behauptet Levinas jedoch das genaue Gegenteil: Der gegenwärtige Augenblick bedeutet Trennung vom Sein, insofern er nicht aus der Zeitreihe abgeleitet ist, sondern diese zerreißt.

---

<sup>12</sup> EMMANUEL LEVINAS: *Die Zeit und der Andere*, übers. u. m. Nachw. v. L. Wenzler, Hamburg 21989, 37.

<sup>13</sup> Vgl. LEVINAS: *Vom Sein zum Seienden*, 87.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 18.89ff.; EMMANUEL LEVINAS: *Die Zeit und der Andere*, 27 u. ö.

<sup>15</sup> EMMANUEL LEVINAS: *De l'existence à l'existant* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris (J. Vrin) 51990, 16.

<sup>16</sup> Vgl. LEVINAS: *Vom Sein zum Seienden*, 91: „Die grenzenlose Dauer ist die höhere Form der Existenz.“

Zum einen nämlich verlängert er sich nicht in die Zukunft, sondern ist selbst Vergehen. Und zweitens ist das dialektische Pendant des Vergehens der jeweils neue Anfang, den der Augenblick bedeutet. Der Augenblick verdankt sich nicht der Vergangenheit, sondern fängt von sich aus an, ja, er ist Inbegriff des Beginns. In dieser reinen Selbstbezüglichkeit findet Levinas einen ersten Anhaltspunkt für das Entstehen von Subjektivität im Sein: Es ist Ursprünglichkeit, verdankt sich nicht der zeitlichen Ausdehnung, sondern unterbricht diese<sup>17</sup> und ist insofern „Autonomie gegenüber Vergangenheit und Zukunft“<sup>18</sup>.

Entscheidend ist hier folgender Gedanke: Die Basis der Zeitlichkeit des Bewusstseins, der Augenblick als reine Gegenwart, ist Unabhängigkeit von Vergangenheit und Zukunft. Das Bewusstsein ist in seinem Kern einzig und allein „von sich selbst her“.<sup>19</sup> Augenblick (frz. *instant*) bedeutet: in sich stehen, sich auf nichts anderes beziehen, reine Gegenwart, von der her sich das Beginnen erhebt. Ontologisch ist diese Autonomie als reine Selbstbezüglichkeit gar nicht zu überschätzen. Denn sie ermöglicht es, die Existenz eines einzelnen Seienden in Absetzung von der Totalität des Seins zu denken. Das Beginnen ist in diesem Sinne „*Freiheit des Ursprungs*“<sup>20</sup> eine Aktivität, in der ein Einzelseiendes sich gegenüber dem anonymen Sein als es selbst behauptet. Dies zeigt sich in allen Bewusstseinsphänomenen: Unser Bewusstsein ist Aktivität, denn es bestätigt sich in all seinen Vollzügen, im Denken und Handeln, gegenüber allen seinen Gegenständen und Gedankeninhalten als es selbst. Denn zu Bewusstsein kommen diese Gegenstände und Inhalte nur, insofern sie aktiv in die Gegenwart des Bewusstseins hinein versammelt, re-präsentiert, vorgestellt werden. Das Bewusstsein appliziert seine eigenen Wahrnehmungs- und Denkkategorien auf alles; sie werden zum Webmuster der Welt – ein Muster, das das Bewusstsein selbst über alles legt. Und überhaupt erst auf diese Weise bekommt es etwas als etwas Bestimmtes in den Blick. Nur so wird

---

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 89.

<sup>18</sup> ULRICH DICKMANN: *Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 16), Tübingen – Basel 1999, 188.

<sup>19</sup> LEVINAS: *Vom Sein zum Seienden*, 121.

<sup>20</sup> Ebd. 96.

ihm etwas zum Gegenstand: Das Bewusstsein identifiziert es, d. h. greift es heraus aus dem Strom der Zeit und dem noch unbestimmten Sein, in welchem noch keine Gegenstände als Einheiten zur Verfügung stehen. Diese Tätigkeit des Herausgreifens eines Etwas *als* Etwas, seine Identifikation und Repräsentation, lässt das Bewusstsein sich zum Herrscher über das Sein und die Zeit aufschwingen. An allen seinen Inhalten taucht das Bewusstsein selbst als autonome Macht der Selbstsetzung auf. So bestätigt es sich in der Beziehung mit allem anderen als es selbst in seiner Ursprünglichkeit.

Das ist jedoch nur der eine Teil der Wahrheit. Denn diese Autonomie ist bereits in sich gebrochen. Sie ist geradezu aufgebrochen und findet sich über sich selbst hinaus verwiesen auf eine Dimension, die anzeigt, dass sich das Bewusstsein gerade nicht selbst ins Sein gesetzt hat. Im Bewusstsein lässt sich ein doppelter Bruch ausmachen: bezüglich seiner Verortung wie auch seiner Zeitlichkeit. Das auf sich selbst reflektierende Bewusstsein vermag nämlich auf eine abgründige Innerlichkeit in ihm selbst aufmerksam zu werden, die es als radikal *passiv* kennzeichnet: Es ist nicht in der Lage, sich selbst hervorzubringen, sondern ist bereits da, ohne dass es vor seinen eigenen Ursprung zurückgehen könnte. Worauf auch immer es sich bezieht (im Sinne der Verortung oder Zeitlichkeit) – es ist sich bereits vorgegeben, wie die Selbstreflexion zeigt: Die Differenz zwischen Ich und Sich (dasjenige, das reflektiert, und dasjenige, auf das das Ich reflektiert) verwickelt sich in das Paradox, dass das Ich sich selbst voraussetzen muss, ohne für dieses »sich selbst« aufkommen, es garantieren zu können. Mit dieser Absage an den philosophischen Gedanken einer Selbstsetzung des Ich steht Levinas' Reflexion im Einklang mit zeitgenössischen Selbstbewusstseinstheorien, wie sie etwa von Dieter Henrich und Manfred Frank vorgelegt worden sind: Frank etwa hat gegenüber der Theorie des sich reflexiv selbst hervorbringenden Selbstbewusstseins den Gedanken der „Unhintergebarkeit“ des Selbstbewusstseins geltend gemacht: Selbstbewusstsein muss immer schon „unmittelbar mit sich be-

kannt“ sein.<sup>21</sup> Das Ich kann hinter die Differenz zu sich nicht zurückgehen.<sup>22</sup>

Hier enthüllt sich eine Dialektik, die den Augenblick, den Ursprung oder Beginn des einzelnen Seienden qua Bewusstsein, als „paradoxe Dualität“<sup>23</sup> kennzeichnet: Es muss schon etwas vorausgesetzt werden, was die Herrschaft über das allgemeine Sein ausübt. Dieses Vorausgesetzte aber muss zugleich ein solches sein, das den Akt des Ins-Sein-Tretens selbst übernimmt oder empfängt. Für dieses Phänomen führt Levinas nun den Terminus der »Geburt« ein:

„Dasjenige, was zu sein beginnt, ist nicht, bevor es angefangen hat, und dennoch muß das, was nicht existiert, zu sich geboren werden kraft seines Anfangs, es muß zu sich kommen, ohne von irgendwo auszugehen.“<sup>24</sup>

Die Dialektik des Anfangs macht genau den Inhalt des Begriffs Geburt aus: Freiheit des Ursprungs als autonomes Ergreifen des Seins (Ins-Sein-Treten) und Passivität als Abkünftigkeit sind unlösbar ineinandergeschlungen. Wenn Levinas hier den Begriff »Geburt« verwendet, dann tut er dies, weil dieser Begriff ein lediglich kausalursächliches Verstehen dieser Abkünftigkeit unterläuft.<sup>25</sup> Etwas *wird ge-boren*, d. h., da ist mit einem Mal etwas, das zuvor nicht da war. Mit anderen Worten: Einem Etwas widerfährt sein eigenes Ins-Sein-Treten (das aus dem Etwas qua Selbstbezug einen Jemand macht). Diese Passivität besagt aber zugleich, dass etwas anzunehmen ist, *dem* solches widerfährt. Radikale Passivität in Bezug auf die eigene Existenz jedoch besagt, dass dieses Etwas, dem das Ins-Sein-Treten widerfährt, ja gar nicht ist, bevor es ins Sein tritt. Dieses Paradox lässt sich nicht auflösen.

---

<sup>21</sup> MANFRED FRANK: *Die Unbintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer »postmodernen« Toterkklärung* (Edition Suhrkamp, NF Bd. 377), Frankfurt/M. 1986, 34.

<sup>22</sup> Freilich wird sich zeigen, dass Levinas hier weniger eine Differenz annimmt, die – wie bei Frank – vermittelt ist durch eine Vertrautheit des Ich mit sich, als vielmehr eine Differenzbeziehung, die primär von Fremdheit gekennzeichnet ist.

<sup>23</sup> LEVINAS: *Vom Sein zum Seienden*, 94.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. ebd.: „Das Ereignis des Augenblicks, seine paradoxe Dualität konnten von der philosophischen Analyse übersehen werden, weil für sie das Problem des Ursprungs immer ein Problem der Ursache war.“

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass Levinas diese Geburt, die man als »erste« Geburt bezeichnen kann, deutet in Rückbindung an einen Gedanken der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung in Gen 1. Er spricht nämlich über das anonyme, gestaltlose, in sich jeder Differenzierung (noch) entbehrende Sein unter anderem in Begriffen, die in Gen 1,2 das bedrohlich-abgründige Chaos, die mythische Urflut vor der schöpferischen Lichtung durch Gott, kennzeichnen: Das reine Sein, das hinter Denken und Bewusstsein lauert, ist „Abgrund“ und „Chaos“, Übersetzungen des hebräischen „*tohu*“ und „*bohu*“.<sup>26</sup> Da ist noch keine Differenz, kein Seiendes, aber auch nicht reines Nichts. Die »*ruach*« des Schöpfers, der Geist, schwebt (noch) über dieser Urflut, die darauf zu warten scheint, dass die Macht des Geistes Scheidungen vornimmt, Differenzen einträgt. *Ruach* und *tohuwabohu*, Ordnungs- und Lebensmacht einerseits und Chaos andererseits, sind bereits »vorhanden«; aus dieser Dualität erwächst dann unterscheidbares Seiendes. Hinter diese Dualität geht der biblische Erzähler nicht zurück, fragt also nicht nach dem Woher dieser beiden Prinzipien. Der Gedanke der Schöpfung aus Nichts, der auf eine Dimension vor dem Ursprung des Kosmos verweist, ist in der Theologie der Priesterschrift noch nicht gedacht.

Der so gefasste Schöpfungsakt wird für Levinas<sup>27</sup> im menschlichen Bewusstsein phänomenologisch nachvollziehbar: Das Bewusstsein ringt der anonymen Seinsmacht aktiv sein erstes Stehen in sich selbst ab und wird dadurch Seiendes. Hinter die Zweipoligkeit dieser Geburt des Ich-Sich selbst kommt das Bewusstsein jedoch nicht zurück. Sie bleibt unergründlich, unhintergebar; der Abgrund klingt noch nach, über dem das Bewusstsein sich gesetzt vorfindet. Und diese Zweipoligkeit kann übersehen werden, denn das Bewusstsein hat dadurch, dass es alles auf sich bezieht und sich in allem wiederfindet, die Macht, sich gegenüber allen Einsprüchen gegen seine Ursprünglichkeit zu immunisieren. Das garantiert ihm Unabhängigkeit, Eigenständigkeit, Selbststand – ein wichtiges Ergebnis des Schöpfungsakts: Das Bewusstsein ist freigegeben, ohne

---

<sup>26</sup> Ebd. 87. – Vgl. dazu auch CATHERINE CHALIER: *Levinas. L'utopie de l'humain* (Présence du judaïsme), Paris (Albin Michel) 1993, 42; DICKMANN: *Subjektivität als Verantwortung*, 171-179.

<sup>27</sup> Diese frühe Deutung Levinas' verbleibt noch im Bereich der Ontologie.

als Bedingtes den Rückbezug zu einem Unbedingten (Schöpfer) zu brauchen und denken zu *müssen*. In dieser Ambivalenz von Selbstsetzung und Gesetzsein bewegt sich eine Reflexion, die am Phänomen Bewusstsein den Status des Geborensens entdeckt.

Ist das philosophische Sophisterei? – Natürlich falle ich nicht aus dem Nichts. Das sagen mir meine Eltern, das lehrt mich die Biologie. Ich habe Eltern, deren Keimzellen zu einem neuen Menschen geworden sind, der ich bin. Nichts zwingt mich, anders darüber zu denken. Die Faktizität, dass wir sind, ist vernünftig, und dass wir nicht immer waren, lässt sich aus ontologischer wie naturwissenschaftlicher Perspektive oder mit dem gesunden Menschenverstand leicht als Scheinproblem enttarnen. Im Begriff der Geburt liegt jedoch zugleich ein Bedeutungsüberschuss. Schließlich gibt das Geheimnis des Lebens schon genug Rätsel auf – auch und gerade den Biowissenschaftlern. Aber selbst wenn diese uns eines Tages schlüssig herleiten könnten, wie Leben in unbelebter Materie überhaupt zustande kommt, nimmt dies doch der Tatsache, dass wir einmal nicht waren und plötzlich ins Dasein getreten sind, *aus der Ich-Perspektive* nichts von ihrer Verwunderlichkeit, ja Geheimnisthätigkeit. Die kindliche Frage »Wo war ich, als ich noch nicht war?« mag ebenso naiv erscheinen, wie sie zutiefst existenziell ist und sich spirituell und religiös ausschreiten lässt. Sie zielt letztlich auf eine Leerstelle, die zu denken gibt. Wir können nicht hinter uns selbst zurückgehen. Und genau dieses Faktum, das sich nicht naturwissenschaftlich, nicht neurologisch beruhigen lässt, vermag, wo es als solches zugelassen und ernst genommen wird, die Geschlossenheit des selbstgewissen Bewusstseins aufzubrechen. Denn dem Ich scheint genau das geschehen zu sein, was einem kausalursächlichen Denken ein Scheinproblem ist: *Es ist aus dem Nichts gefallen.*

### *Zweite Geburt*

Das einzelne Seiende als Bewusstsein stellt, insofern es Freiheit des Anfangs ist, eine Differenz dar zum es umgebenden Sein. Diese Differenz freilich ist nicht weniger, aber eben auch nicht mehr als

lediglich „erste Freiheit“.<sup>28</sup> Levinas widmet in den nachfolgenden Schriften seine Aufmerksamkeit zunehmend der fundamentalen *Passivität* des Subjekts und verlässt damit den Boden ontologischen Denkens. Ausgangspunkt bleibt dabei die Beobachtung, dass das Ich sein Sein nicht aus sich selbst hervorbringen kann; dass es ihm nicht möglich ist, hinter die Beziehung des Ich zum Sich zurückzugehen und sich so im Selbstbewusstsein zu gründen. Überall sucht das Ich nach Identitäten, nach Einheiten, die es umgreifen kann. Und in diesem identifizierenden Tun, mittels dessen es alles zu sich und auf sich hin versammelt, trifft es immer wieder auf sich, ohne freilich hinter dieses Sich zurückgehen und sich so in sich gründen zu können. Levinas spricht gar davon, dass „das Ich unerlaßbar<sup>29</sup> [...] Sich“<sup>30</sup> sei.

Damit ist zweierlei gemeint: Das Ich ist einerseits mit sich selbst belastet. Dies spiegelt sich Levinas zufolge nicht zuletzt in verschiedenen leiblichen Phänomenen wider, in denen die Tatsache greifbar wird, dass das Ich an sich selbst gekettet ist, ohne sich von sich distanzieren zu können: etwa im nicht vertagbaren und nicht distanzierbaren Schmerzempfinden.<sup>31</sup> Oder (sehr eindringlich) in der Übelkeit<sup>32</sup> als einer Erfahrung, in der das Ich daran leidet, dass es ist; es erfährt die unabweisbare Last seines eigenen Seins, ist mit sich selbst sozusagen »überfüllt«, ohne dass hier schon die »Entlastung« winkte, die das Erbrechen bedeuten würde.

Andererseits besteht diese Last des eigenen Seins, das Gekettetsein an sich selbst, eben darin, dass das Ich für sich selbst keinen Grund anführen kann, den es selbst zu übernehmen vermöchte. An dieser Stelle erfolgt daher der für Levinas so entscheidende Umschlag: Das, was sich ontologisch (und phänomenologisch) reflektieren lässt, gewinnt eine Bedeutung, die auf die *Ebene des Ethischen* hinüberspielt. Und die Einführung des Begriffs der »Unerlassbarkeit«<sup>33</sup> meines Ich-Seins markiert exakt diesen Wendepunkt: Das *Ich*

---

<sup>28</sup> Vgl. LEVINAS: *Die Zeit und der Andere*, 29.31.

<sup>29</sup> Französisch: „irrémissiblement“.

<sup>30</sup> Ebd. 30.

<sup>31</sup> Vgl. z. B. EMMANUEL LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/Br. 1987, 349.

<sup>32</sup> Vgl. dazu die Ausführungen in: EMMANUEL LEVINAS: *De l'Évasion*, Paris 1992.

<sup>33</sup> Die Übersetzer von LEVINAS: *Vom Sein zum Seienden*, 97, übersetzen mit „Unverzeihlichkeit“.

kann *sich* selbst nicht rechtfertigen. Es nimmt sich überall mit hin, findet sich in allem wieder, ohne von diesem Sich loskommen zu können, hinter es zu treten. Da es sich aber nicht selbst begründen kann, kann es sich selbst auch nicht rechtfertigen, sich nicht für sein Sein rechtfertigen. Aus der Wahrnehmung der Unmöglichkeit, sich von sich selbst zu lösen, sich von sich zu ab-solvieren, erwächst die Wahrnehmung der Unmöglichkeit, sich selbst für die bloße Tatsache zu sein die Absolution zu erteilen.

So sieht sich die erste Freiheit, zu der ich als Seiendes aus dem Sein zu mir selbst geboren bin, in Frage gestellt. Diese Infragestellung widerfährt dem Ich, wo es etwas begegnet, das sich dem Bewusstsein und dessen Vermögen, alles andere auf sich zu beziehen, verweigert. Wenn es dieses Andere des Bewusstseins gäbe, wäre das nicht – so fragt Levinas – der Anlass, darauf aufmerksam zu werden, dass mein Ich und meine Subjektivität, die in der Aktivität des Bewusstseins wurzeln, selbst gar nicht das Erste sind? Dass das Ich gar nicht den ersten Platz in der Ökonomie des Seins einnimmt? Es wäre das Aufmerksamwerden auf eine Dimension, die ins Innerste des ins Sein getretenen, erstgeborenen Ich verweist; eine Dimension, die mit diesem Seienden – meinem Ich – verwoben ist wie die „Unterseite eines Wandteppichs, der an der Oberseite des Bewusstseins verläuft“.<sup>34</sup> Diese Formulierung zielt auf ein Geschehen, das Levinas als Interferenz zwischen der Ebene einer konkreten, bewussten Erfahrung und seiner ethischen Bedeutung beschreibt: Es geht um die Begegnung des Ich mit dem Antlitz des Anderen.

Levinas hat der Darstellung dieser Beziehung zum Anderen in seinen Schriften breiten Raum gegeben. Sie soll an dieser Stelle nur kurz paraphrasiert werden: In der Begegnung mit einem anderen Menschen erhebt sich ein Appell an mich, ihn nicht zu töten. Dieser Anruf stellt sich dar als Einspruch gegen mein ansonsten allumfassendes Vermögen, alles mir Begegnende in Besitz zu nehmen und es (im Wahrnehmen und Denken) auf mich hin zu reduzieren. Der andere Mensch setzt diesem selbstgefälligen Ausgriff des Ich auf alles andere seinen Widerstand entgegen: Er blickt mich an, ruft mich an als er selbst, als eine Andersheit, die ich weder selbst hervorbringen noch in meiner Wahrnehmung und meinem Denken zu einem Etwas, einem Objekt reduzieren kann, dessen ich mich zu

---

<sup>34</sup> LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 229.

bemächtigen vermöchte. Gerade die Schwachheit und Verletzlichkeit des Anderen (diese Andersheit kann nämlich immer übersehen werden) irritieren das Ich bis ins Mark. Das Tötungsverbot erhebt sich nicht mit Macht, die sich auf der gleichen Ebene befände wie meine Mächtigkeit und daher von meinem machtvollen Bewusstsein erfolgreich niedergerungen werden könnte. Sondern es erhebt sich als eine flehentliche Bitte, die umschlägt in den Anruf, den Anderen nicht nur nicht zu töten, sondern für das gesamte sterbliche Dasein des Anderen Verantwortung zu übernehmen. Dieses Sprechen der Andersheit des Anderen bezeichnet Levinas mit dem Begriff »Antlitz«: Das, was ich sehe, ist das Gesicht des anderen Menschen. Es ist sichtbar und meinem Vermögen des Vergleichens und Einordnens immer ausgesetzt, so dass ich ihn als ein *alter ego* wahrnehme, das die und die Eigenschaften hat etc., und von dem ich mir immer schon ein Bild mache. Unversehens jedoch wird aus dem gesehenen Gesicht ein Antlitz, bricht etwas Neues, nie Gesehenes und Gedachtes hervor. Im Antlitz des Anderen, an der Grenze zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Denkbarkeit und Unvordenklichkeit, bricht seine Andersheit auf: Er ist er selbst, bedeutet als er selbst, ohne dass diese Bedeutung ihm von mir verliehen wäre. Gerade weil sich diese Andersheit weder mit verdankt, noch sich meinem Vermögen darbietet, so dass ich sie in Besitz nehmen könnte, vermag sie mich und meine autonome Existenz in Frage zu stellen. Ich kann nämlich darauf aufmerksam werden, dass ich nicht der Erste bin, dass mein Mich-Behaupten im Sein daher gar nicht gerechtfertigt ist. Auch der Andere erhebt Anspruch auf die Güter, die mir schrankenlos gegeben schienen. Wenn ich die Andersheit des Anderen aber weder durch mein Bewusstsein wachgerufen habe noch sie sich meinem Bewusstsein und seinem Vermögen der Identifikation und Repräsentation unterwerfen lässt, dann meint diese Irritation zugleich, dass ich legitimerweise nicht mehr Recht auf Sein und im Sein beanspruchen kann als der Andere, ja, dass der Andere mir vorgeht. Der Andere klagt, so könnte man formulieren, sein Erstgeburtsrecht ein. Dabei macht es zunächst keinen Unterschied, ob ich diesen Anruf und diese Anklage in meinem Handeln zum Wohle des anderen Menschen konkret beantworte oder nicht. Denn die Tatsache, dass der Andere diesen

Appell an mich gerichtet hat, kann ich auch durch die Verweigerung, ihm nachzukommen, nicht aus der Welt schaffen.

In dieser Urszene des Ethischen verliere ich folglich durch den Anruf des Anderen den vermeintlich sicheren Boden selbstgewisser Subjektivität. Und auch meine Freiheit zeigt sich lediglich auf der praktischen Handlungsebene autonom; ethisch geht dieser Autonomie jedoch die Tatsache voraus, dass ich verantwortlich bin, noch bevor ich frei bin, dieser Verantwortung nachzukommen. Dieser Gedanke des »Davor« führt also den oben dargestellten zeitlichen Vollzug des Bewusstseins auf der ethischen Ebene fort. Mit Blick auf den Anderen gesprochen: Alles kann das Bewusstsein synchronisieren, d. h. in die Gegenwart des Augenblicks versammeln, re-präsent-ieren, außer der Andersheit des Anderen, seinem Antlitz, das meine Verantwortlichkeit aufruft. Mit Blick auf mich, das Subjekt, gesprochen: Alles kann ich vergegenwärtigen außer meiner Verantwortung. Und damit geschieht das, was Levinas „la naissance latente du sujet“,<sup>35</sup> „die heimliche Geburt des Subjekts“,<sup>36</sup> nennt. Gemeint ist damit eine Geburt vor der Ebene des Seins, die das ontologische Verständnis von Subjektivität im Sinne von Selbststand, Identität, Selbstbezüglichkeit und Selbstbestimmtheit radikal verwandelt in ein ethisches: Subjektivität zeigt sich anders als auf der Ebene des Seins als ganz vom Anderen her bestimmt, heteronom, ihm unterworfen (sub-iectum), als eine Subjektivität, die selbst nichts anderes ist *als* Verantwortung. Man kann dies als »zweite Geburt« bezeichnen, insofern ich darauf aufmerksam werde, dass meine Seinssetzung (erste Geburt) in Frage gestellt wird. Diese zweite Geburt vollzieht sich heimlich, da sie sich fast unmerklich ins Sein, in mein Selbstsein, eingeschlichen hat, ohne in ihm einen beweisbaren Niederschlag zu hinterlassen. Denn sie kann nicht aus dem (Bewusst-)Sein abgeleitet werden, nicht dingfest gemacht werden. Folglich kann sie immer übersehen werden. Dem metaphysischen Rang nach ist sie die erste Geburt des Subjekts.

---

<sup>35</sup> EMMANUEL LEVINAS: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Le Livre de Poche. Série Biblio-essais, Bd. 4121), Paris (Kluwer Academic) <sup>11</sup>1990, 218.

<sup>36</sup> LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 306. – Vgl. auch den Titel von SUSANNE SANDHERR: *Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Levinas'* (Praktische Theologie heute, Bd. 34), Stuttgart – Berlin – Köln 1998.

Der Begriff der Geburt leistet hier eine Rückbindung des Gedankens an die konkrete Realität. Levinas geht es bei dieser Rückbindung um das »In-Szene-Setzen« oder die »Inszenierung« einer Bedeutung, die mehr enthält, als sich in den Kategorien des Seinsdenkens sagen lässt.<sup>37</sup> Bei der ersten Geburt ging es um das Ineinander von Aktivität und Passivität, um die Dualität von Setzendem und Vorausgesetztem. Hier nun, auf der Ebene des Ethischen, werden die Passivität des Subjekts selbst und ihr Bezug zur Zeit in vertiefter Weise in den Mittelpunkt gestellt. Die Intuition der Fraglichkeit des eigenen Ursprungs, die das Phänomen der Geburt in unserer Lebenswirklichkeit bereithält, wird philosophisch weiter ausgesprochen: Es taucht mit einem Mal im Sein wirklich etwas Neues auf, das sich nicht aus einem Vorher kausalursächlich deduzieren lässt und das sich folglich nicht der Sphäre des Seins verdankt, in der die Welt im Ganzen, die geistige und sinnlich erfahrbare Welt, beheimatet ist. Der Appell des Anderen, der mich zur Verantwortung ruft, ergeht aus einer Dimension, die hinter das Bewusstsein und seine oben beschriebene Fähigkeit zur Vergleichenzeitigung, zur Versammlung in die Gegenwart der Vorstellung, der Re-präsentation qua Synchronisation, zurückführt. Oder genauer: Der Ruf ist anachronistisch, immer schon ergangen. Er verweist auf eine Zeit, in der ich noch nicht war. Er erhebt sich aus einer Vorzeitigkeit, die mich, weil weder von mir hervorgebracht noch von mir einzuholen, vor ein ontologisches Paradox stellt: *Ich* vernehme etwas, das keinen Ursprung in mir hat und das folglich auf eine Zeit verweist, die vor meinem eigenen Ursprung liegt. Levinas verwendet für diese Nicht-Ursprünglichkeit den Begriff der »Anarchie«:

„Heimliche Geburt, weil gerade diesseits des Ursprungs, diesseits der Initiative, einer zu bezeichnenden und übernehmbaren, sei es selbst durch die Erinnerung übernehmbaren, Gegenwart: anachronistische Geburt, ihrer eigenen Gegenwart zuvor, Nicht-Beginn, Anarchie [...]“<sup>38</sup>

Die zweite Geburt aus der Erfahrung der Andersheit des Anderen signalisiert mithin eine »Gewordenheit« des Subjekts jenseits des Seins und negiert drei ontologische Bestimmungen: Subjektiv-

---

<sup>37</sup> Zum Verhältnis von konkreter Erfahrung und philosophischer »Inszenierung« bei Levinas vgl. DICKMANN: *Eros und Transzendenz*, 66-70.

<sup>38</sup> LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 306.

tät ist (1.) nicht kausal bedingt, (2.) nicht ewig und (3.) nicht aus eigenem Vermögen hervorgegangen. Der Begriff »Gewordenheit« impliziert freilich ein starkes statisches Moment im Sinne einer in sich stehenden Substanz und ist somit missverständlich. Er ist daher in Anführungszeichen zu setzen. Denn was sich hier vollzieht, ist eine ethische Subjektivität, die nicht vorfindlich ist. Sie ereignet sich nur in der Weise, vom Anderen ständig neu aufgerufen zu werden als ihm verantwortlich, als reine Verpflichtung, dem Anderen zu antworten. Das erste Wort des Subjekts ist folglich für Levinas nicht »Ich«, sondern »Mich« als „Ich im Modus der Anklage, Akkusativ, der nicht seiner selbst gewahr wird, bevor er schon als Verantwortung selbst vom Anderen identifiziertes Antworten ist“.<sup>39</sup> Was das Subjekt also als Erstes überhaupt sagen kann, ist: »me voici« – »Hier, sieh mich.«<sup>40</sup> So lautet das erste Wort, das der Angerufene antwortet, denn er ist im Innersten Ver-antwort-lichkeit.

Levinas fasst diese abgründige, das Denken bis ins äußerste strazierende Passivität des Subjekts auch hier wieder mit Rückgriff auf ein zentrales Theologoumenon der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre: den Begriff der *creatio ex nihilo*. Er begreift diesen Terminus im Sinne einer Kreatürlichkeit, die sich nicht ontologisch, wohl aber ethisch fassen lässt. In Absetzung von jedwedem vorstellungsmäßigen Denken, das den Schöpfungsakt in Kategorien von Herstellen und Kausalität begreift, rekurriert Levinas beim Phänomen der Kreatürlichkeit auf das Moment der radikalen Trennung zwischen Endlichem (Seiendem) und Unendlichem (Jenseits des Seins). Das Endliche, die Kreatur, braucht das Unendliche nicht, nicht einmal insofern es das Unendliche empfängt. Das Sich, auf das die Anfangsfreiheit mit Notwendigkeit und unhintergebar immer trifft, zeigt jedoch ein Bewusstsein, das nur vermeintlich *causa sui* ist. Es verfügt nicht über sich selbst. Bezüglich seiner eigenen Bestimmtheit ist das Ich in Wahrheit nachträglich, Knoten eines Ich-Sich. Es ist passiv in einem so ausgezeichneten Sinne, dass es sich nicht einmal als Wirkung einer Ursache begreifen kann. Ihm bleibt noch nicht einmal die Passivität der Rezeptivität. Subjektivität ist für Levinas „passiver als alle Passivität“.<sup>41</sup> Das Aufgerufensein

---

<sup>39</sup> DICKMANN: *Subjektivität als Verantwortung*, 378.

<sup>40</sup> EMMANUEL LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 8.

<sup>41</sup> LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 49 u. ö.

vom Unendlichen etabliert eine Beziehung der Kreatürlichkeit, die das Subjekt von jenseits des Seins, des Denkens und der Zeit her (be)trifft: „Es wird so das Sich als Geschöpf gedacht, in einer Passivität, die ‚passiver‘ ist als alle Passivität der Materie“,<sup>42</sup> die noch im Erleiden einer Wirkursache ein Übernehmenkönnen bedeuten würde. Der Schöpfungsakt des ethischen Aufgerufenenseins kann jedoch nicht übernommen und ins Ich-Bewusstsein integriert werden. Das Seiende nimmt im Akt des Ins-Sein-Tretens den Schöpfungsbefehl nicht passiv auf (und wäre damit schon vorausgesetzt). Das Aufgerufenensein ereignet sich »diachron«, nicht durch das Bewusstsein synchronisierbar. Das drücken die Begriffe »Geburt« und »Schöpfung« aus:

„Das Sich kann *sich* nicht bilden, es ist bereits gebildet aus absoluter Passivität, [...] in einer Zeit der Geburt oder der Schöpfung, die der Natur oder dem Geschöpf eine Spur einzeichnet, die sich nicht in Erinnerung überführen lässt.“<sup>43</sup>

Ich finde mich verwiesen auf eine Initiative, ein Wort, das souverän und heteronom schuf, was erst wurde: Verantwortlichkeit. Das ist der entscheidende Schritt über den Dualismus von Geist und Chaos der ersten Schöpfungserzählung hinaus: Das Wort, das vom Antlitz des Anderen sich erhebt, verweist das Subjekt auf die Unendlichkeit seiner Verantwortung, die ihm »immer schon« (d. h. vor seinem souveränen Seinsstand) eingeschrieben war. Es verweist somit zurück auf das unausdenkliche Vor oder Noch-Nicht des eigenen Angefangen-Habens. Und zugleich zeigt sich die Verantwortlichkeit in ihrer Radikalität als prinzipiell unendlich, da ihr Anspruch sich im Handeln nie adäquat einlösen lässt. Auch nach vorn hin öffnet sich also eine Zeit, die die chronologische Zeitreihe sprengt: ersehnte Zukunft, die den messianischen Gedanken eines Reiches der Gerechtigkeit nahelegt.

Die Unhintergebarkeit und Unendlichkeit der Verantwortung mögen anstößig klingen. Dessen ist sich auch Levinas durchaus bewusst. Sie findet jedoch gerade in der Tatsache, nicht von einem Seienden selbst hervorgebracht zu sein, ihre entscheidende, nämlich kreatürliche Dignität. Levinas verweist in einer seiner Talmudausle-

---

<sup>42</sup> Ebd. 252.

<sup>43</sup> Ebd. 232.

gungen in diesem Zusammenhang auf Hiob. Gott wiegelt Hiobs Klage über die ihm widerfahrenen Zumutungen nicht leichtfertig ab. Er stellt sie jedoch vor einen anderen Horizont, indem er Hiob entgegenhält, nicht schon bei der Schöpfung dabei gewesen zu sein:

„Wesensbestimmung der Kreatur (geschaffener Wesen). Verantwortung, die Hiob, als er in seiner eigenen, tadellosen Vergangenheit stöberte, nicht finden konnte. ‚Wo warst du, als ich die Welt schuf?‘ fragt ihn der Ewige. Du bist ein Ich. Gewiß. Anfang, Freiheit, gewiß. Aber auch als Freier bist du nicht absoluter Anfang. Du kommst nach einer Menge Dinge und Personen. Du bist nicht nur frei, über deine Freiheit hinaus bist du solidarisch. Du bist für alle verantwortlich. Deine Freiheit ist auch Brüderlichkeit.“<sup>44</sup>

Hiob wird also Levinas zufolge verwiesen auf eine Zeit des nicht-kausal gedachten Woher seiner selbst, insofern er nichts anderes ist als Verantwortung.<sup>45</sup> Worum es bei diesem Grenzgedanken der *creatio ex nihilo* geht, ist die Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf – die zugleich Beziehung ermöglicht. Das, woran sich Naturwissenschaftler immer wieder zu Recht stoßen, dass sich nämlich unterreflektierte Schöpfungstheologie kreationistischer Provenienz auf die Suche nach Lücken begibt, in denen sie meint doch eine kausalursächliche Abkünftigkeit des Geschöpflichen vom Schöpfer aufdecken zu können, findet im originären Gedanken der Schöpfung aus Nichts gerade keinen Rückhalt. Das Nichts, das hier gedacht wird, ist kein bloßer Gegenbegriff zum Sein. Andernfalls wäre der Schöpfungsakt immer noch ontologisch gedacht als Erschaffung aus etwas Gegebenem, einem Nichts eben. Ein solches Nichts aber lässt sich nie anders denken denn als Negation des Seins, d. h. lediglich in Form eines „durchgestrichenen Seins“.<sup>46</sup> *Creatio ex nihilo* ist

---

<sup>44</sup> EMMANUEL LEVINAS: *Vier Talmud-Lesungen*, übers. v. Frank Miething, Frankfurt/M. 1993, 159.

<sup>45</sup> Levinas sieht die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit dem in seinen Schriften zentralen Begriff der Verantwortung zusammenfallen. Vgl. dazu ULRICH DICKMANN: »In der Spur Gottes«. *Der Mensch als Ebenbild Gottes in der Philosophie von Emmanuel Levinas*, in: *Theologie und Glaube* 96 (2006), 460-480; DERS.: *Subjektivität als Verantwortung*, 133-142.459-479.

<sup>46</sup> LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 76. – Levinas bezieht sich hier auf eine Formulierung im letzten Kapitel von Henri Bergsons »L'Évolution créatrice«.

tiefer zu denken, als es ontologische Dialektik vermag.<sup>47</sup> In diese Richtung weist gerade das Phänomen der Gebürtigkeit des Subjekts aus der Verantwortung. Es geht Levinas um die Trennung zwischen endlichem Seienden und Absolutem, Unendlichem – nicht als Ursache-Wirkung-Beziehung, sondern als radikale Freisetzung des Subjekts in den Raum atheistischer Selbstgenügsamkeit, in der nichts auf Gott hinzudeuten scheint:

„Geschöpf, aber von Geburt an verwaist oder atheistisch und gewiß seinen *Schöpfer* nicht kennend, denn würde es ihn kennen, könnte es insofern noch seinen Anfang annehmen.“<sup>48</sup>

Nur wenn ich in meiner Existenz nicht an Gott denken *muss*, bin ich wirklich frei, den Ruf zur Verantwortung, der nicht aus dem Sein und dem Denken abgeleitet werden kann, zu vernehmen und ihm nachzukommen. Denn dies kostet mich den Verzicht auf meine Selbstbezüglichkeit, in der ich in meinem ganzen Sinnen und Trachten darauf aus bin, mich in meinem Sein gegenüber allem anderen zu behaupten. Von der Befolgung des Rufs des Anderen habe ich im Sein streng genommen nichts. Die ethisch aufgerufene Subjektivität hingegen befreit das Ich aus seiner Fesselung an sich selbst und an die Unhintergebarkeit seines eigenen Existierens. Sie verbürgt sozusagen die Ausnahmeerscheinung eines Jemand (meiner selbst), der von der Anketzung ans Sein und an seine alles einbegreifende Totalität losgelöst worden ist. Heteronomie gebietet in diesem Sinne Autonomie; die Verpflichtung auf den Anderen, die ich selbst nicht gewählt habe, sondern die mich schon erwählt hat, noch ehe ich war, befreit mich vom Sein hin zum Sein-für-den-Anderen. Es taucht also im Sein eine Beziehung auf, die einen Anfang setzt: als eine neue „Ordnung des Guten“<sup>49</sup> in jedem einzelnen Subjekt – Neu-Anfang, Schöpfung, Geburt, die unableitbar bleibt. Nicht die Geworfenheit des Ich ins Sein scheint hinter dieser Deutung der Geburt aus der Andersheit des Anderen auf, sondern das diskrete, nicht übermächtige Aufgerufensein zur Freiheit der Ver-

---

<sup>47</sup> Vgl. die grundlegende Kritik: „Die Theologie behandelt unvorsichtigerweise die Idee der Beziehung zwischen Gott und Geschöpf in der Sprache der Ontologie“ (LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 423).

<sup>48</sup> LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 232.

<sup>49</sup> LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 147.

antwortlichkeit. Beziehung zu einem Schöpfer, der sich selbst so zurücknimmt, dass er aus dem Geschaffenen nicht deduziert werden kann. Das Geschaffene braucht den Schöpfer nicht, es kann, ja, es muss sich autonom auf sich selbst stellen. Nur so wird wirkliche Freiheitsbeziehung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen möglich. Bei Levinas klingt in diesem Zusammenhang ein Gedanke der jüdischen Mystik durch:<sup>50</sup> das *zimzum*. Dieser Denkfigur zufolge hat Gott, der Unendliche, alles Umgreifende, sich selbst zurückgenommen und so einen Raum des Nichts freigegeben, in dem erst das Andere seiner entstehen konnte. Das ist nicht Minderung der göttlichen Allmacht, sondern gerade deren Steigerung: das Andere seiner so zulassen zu können, dass es wirklich getrennt von ihm existieren kann – Trennung als Grundlage ethischer Freiheitsbeziehung und autonomen Selbststands.

Dieser Gott als Idee des Unendlichen in mir, *kann* mir einfallen, er muss es nicht. Er kann es, insofern ich aufmerksam werde auf das vorursprüngliche Gerufensein meiner, dem Anderen antworten zu müssen. Der Andere, von dessen Antlitz her sich dieser Appell erhebt, ist derjenige, in dem Gott seine Spur hinterlassen hat: Nichts deutet auf seine Macht hin, er ist verletzlich und meiner Mächtigkeit in der Welt unterworfen. Insofern teilt der Andere das Schicksal Gottes, der immer übersehen werden kann und der mir den Anderen angewiesen hat, gerade insofern er ihn verlassen und damit mir überlassen hat. Verantwortlichkeit bedeutet dann auch Unerschöpflichkeit: Was auch immer ich für den Anderen tue, es wird nicht genug sein. Die daraus freigesetzte Dynamik ethischer Subjektivität spiegelt daher die Idee des Unendlichen in mir: Mein ethisches Handeln wird nie zur Einlösung und damit Stillstellung der Verantwortung gelangen. Meine Verantwortung ist unendlich und versetzt mich in eine unendliche Dynamik. Sie führt mich über mein Selbst-Sein hinaus und immer wieder neu zum Anderen, zu allen Anderen hin.

Es ist letztlich diese Idee des Unendlichen in mir, die mein Innerstes konstituiert: nicht als Qualitätsbestimmung oder substanzhaftes Wesen, sondern als das, was nur im Antworten selbst,

---

<sup>50</sup> Vgl. JOSEF WOHLMUTH: *Schöpfung bei Emmanuel Levinas*, in: DERS.: *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Paderborn 1996, 63-79, hier: 67.

im Tun der Verantwortung überhaupt nachhallt. „Verantwortung dessen, der zu spät ins Sein eintritt, um es nicht zur Gänze zu tragen“.<sup>51</sup> Insofern ist die phänomenologisch erste Geburt vom Standpunkt des verantwortlichen Subjekts aus die zweite, denn ich bin meinem Sein nach immer der Zweitgeborene der Schöpfung. Der ethischen Bestimmung nach ist die Geburt schon geschehen, bevor ich begann zu existieren, d. h., sie ist die erste Geburt. Und sie ereignet sich täglich aufs Neue – in der Begegnung mit dem Anderen.

### Resümee

Der Blick auf Levinas' Reflexionen zeigt eine Gebürtigkeit des menschlichen Subjekts auf zwei unterschiedlichen Ebenen: derjenigen des Seins und der des Ethischen. Die allgemeinmenschliche Frage, wie denn überhaupt zu denken sei, dass ich mich ins Dasein gesetzt vorfinde, sucht Levinas dabei zunächst philosophisch zu vertiefen mit einer Analyse des menschlichen Bewusstseins. Als unserer selbst bewusste Wesen sind wir konfrontiert mit einer paradoxen Erfahrung der eigenen Kontingenzen: Einerseits begreifen wir uns als ins Dasein entlassene Identität. Wir sind frei und unserer selbst gewiss. Unsere Freiheit ist zugleich Freiheit vom anonymen Sein und Freiheit zum selbstbezüglichen Vollzug unserer selbst. Nichts hindert uns daran, diese selbstbewusste Identität gegen alle Einsprüche von außen aufrechtzuerhalten und uns immer wieder neu als absoluten Anfang in der Zeit zu begreifen. Das Ich ist in diesem Sinne unumschränkter Herrscher, seine Seinsweise ist Aktivität. Andererseits jedoch findet dieses Ich sich immer schon vor. Das ist das Geheimnis der ersten Geburt, auf das die Frage zielt, wo ich denn war, als ich noch nicht war – eine Frage, die zu den tiefsten und spirituell bedeutsamsten des Menschen überhaupt gehört. Philosophisch zeigt sich bei Levinas ein Ich, das nicht in der Lage ist, sich in sich selbst zu gründen, den Grund des eigenen Seins aus sich selbst hervorzubringen. Eine Selbstsetzung des Be-

---

<sup>51</sup> EMMANUEL LEVINAS: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hg. u. eingel. v. W. N. Krewani, Freiburg/Br. 21987, 318f.

wusstseins scheidert an der unhintergehbaren Differenz zwischen Ich und Sich. Das Paradox aus Vorfindlichkeit im Sein einerseits und Passivität der Abkünftigkeit andererseits lässt sich mittels eines Denkens, das sich in den Kategorien des Seins, der Chronologie und des Ursache-Wirkung-Zusammenhangs bewegt, nicht auflösen. Nicht zufällig rekurriert Levinas daher auf die Deutung dieses Zusammenhangs in der ersten biblischen Schöpfungserzählung.

Diese Differenz und das Paradox, man selbst sein zu müssen, ohne dafür selbst aufkommen zu können, wird in der Begegnung mit dem anderen Menschen aufgerissen: Sein Appell an meine Verantwortung nimmt dem Ich die vermeintlich selbstgewisse Identität, stellt seine unumschränkte herrscherliche Aktivität in Frage und lässt es als ursprünglich passives hervortreten. Die Passivität, die sich in der Erfahrung der Unverfügbarkeit des eigenen Woher als erste Geburt andeutete, erhält auf der Ebene des Ethischen eine Verschärfung und ihre eigentliche Bedeutung: Sie zeigt sich als unhintergehbare Verantwortung, die die ontologische Identität des Ich aushebelt. Die Strategien der Selbsterhaltung und Selbstgewissheit, mit denen ich die Welt ordne und mir alles aneigne, brechen zusammen. Damit wird das Ich in der Begegnung mit jedem anderen Menschen zugleich aus seinem nicht von ihm selbst zu legitimierenden Sein-Müssen befreit und neu geboren. Diese ethische Geburt zerreißt den Seinszusammenhang, und in diesem Riss steht gewissermaßen das passive Subjekt. Diese Geburt ruft mitten im Sein und zugleich diesseits von Sein ein Subjekt auf und hervor, das verwandelt ist in ein Mich: Es steht unter Anklage, dem Anderen alles zu schulden. Das Subjekt ist dem Anderen unterworfen, weil es schon zur Verantwortung gerufen ist, noch bevor es ins Dasein eingetreten und frei gesetzt ist. Daraus hat es seine Würde als Kreatur, die den innerweltlichen Zusammenhang des In-der-Welt-Seins zerreißt. Denn der Anspruch des Anderen an mich kommt mit dem Anspruch Gottes an jedes Subjekt überein: Ich bin dazu geboren, dem Ruf des Unendlichen zu antworten, der mir den Anderen in seiner Schwachheit und Bedürftigkeit auferlegt und anvertraut hat. Das löst mich aus meiner Selbstverhaftung, mit der ich mich in meinem Sein vergeblich mit mir selbst zusammenzuschließen suche. Die Differenz zwischen Ich und Sich, zwischen mir und dem Sein, muss nicht vermittelt werden; sie wird unterlaufen, ist unter-

fangen von jenem souveränen Befehl des Unendlichen, der mir den Anderen auferlegt hat. Auf diese Weise hat sich in denjenigen, der sich in der ersten Geburt ins Sein gesetzt findet, immer wieder neu, und schon bevor ich zu sein habe, die Geburt aus dem Anderen eingeschlichen: Das Selbstsein als ungerechtfertigtes Sein-Müssen ist transformiert in Sein-für-den-Anderen. Es wird entkernt, entriegelt in einer Weise, die es vom Anderen „in die Enge getrieben“ sein lässt.<sup>52</sup> Das Subjekt ist mit dem Anderen geschlagen, ist zurückgetrieben in sich selbst, ohne einen selbstgewissen Stand im Innersten seiner selbst zu finden. Es wird aus sich selbst herausgetrieben auf den Anderen hin, gerade weil in seinem Innersten nicht das einsame Ich ist, sondern der Andere: Ich bin selbst „der-Andere-in-mir“.<sup>53</sup> Der Andere ist so in die Herzmitte des Ich eingeschrieben, geradezu eingraviert, dass das Subjekt sich als Neugeborener für den Anderen verzehrt, indem es in seinem Handeln sein eigenes Sein für ihn daransetzt. Auf diese Weise zeugt das Subjekt davon, dass es selbst souverän herausgerufen ist vom Unendlichen. – Da war ich, als ich ins Dasein trat: von Gott schon *ex nihilo* gerufen und bestellt zum Dienst am Nächsten.

---

<sup>52</sup> Vgl. LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 230: „Rekurrenz, die von selbst von vornherein auf sich zurückgedrängt ist, in die Enge getrieben“.

<sup>53</sup> EBD. 278.