

Eros und Transzendenz

Levinas' Phänomenologie der erotischen Beziehung als Spur primordialer Spiritualität

Ulrich Dickmann

Beziehung als spirituelles Grundwort

»Beziehung« ist ein Grundwort jedweden Verständnisses von Spiritualität. Beziehungen werden als spirituelles Geschehen gedeutet; andererseits lässt sich Spiritualität selbst im Kern als Beziehungsgeschehen verstehen.¹ Die grundlegende Bedeutung des Beziehungsbegriffs für das Verständnis von Spiritualität beruht auf der Tatsache, dass letzteres rückgebunden ist an das Verständnis des Menschseins insgesamt, d. h. an die Anthropologie. Und die Tatsache, dass der Mensch wesentlich dadurch gekennzeichnet ist, in Beziehung zu anderem und anderen zu sein, gehört zu den anthropologischen Kernaussagen. Dieser Hinweis verliert seine Banalität spätestens dann, wenn dasjenige, *womit* der Mensch in Beziehung steht, näher spezifiziert werden soll: Handelt es sich um das Selbstverhältnis, um das Verhältnis zu etwas anderem, zum anderen Menschen, zu Gott? Zugleich wird die Annäherung an ein differenziertes Verstehen der jeweiligen »Bezugspunkte« darauf aufmerksam, dass die ihrer Art nach verschiedenen Relate womöglich auch die ihnen zugeordnete Relation selbst in jeweils charakteristischer Weise prägen. Eine Vergewisserung hinsichtlich der Bedeutung des Beziehungsbegriffs ist daher für reflektierte Aussagen über Spiritualität geboten; sie bedarf hierzu nicht zuletzt des Rückgriffs auf seine philosophische Durchdringung.

Der Differenzierung von Beziehung(en) zu anderem und der Bedeutung von Andersheit selbst hat sich im 20. Jahrhundert in herausragender Weise der Philosoph Emmanuel Levinas (1906-1995) in immer neuen Anläufen gewidmet. Sein unablässiges philo-

¹ Kees Waaijman spricht von Spiritualität als dem „gottmenschlichen Beziehungsgeschehen“ (KEES WAAIJMAN: *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 2: Grundlagen, Mainz 2005, 129ff).

sophisches Ringen mit der Frage nach dem Anderen und ihrer Bedeutung für das Menschsein und die Philosophie insgesamt rührt her aus der Feststellung, dass das abendländische Denken und auch der neuzeitliche Humanismus, nicht in der Lage gewesen seien, den Menschen gegen die vielfältigen Vergewaltigungen seiner Würde und seines Lebens zu schützen. Schrecklichster Beleg dafür ist die Shoah. Für Levinas bedeutet diese Zäsur, dass das Grunddatum der abendländischen Philosophie, nämlich die Idee des sich selbst gegenüber allem anderen behauptenden Subjekts, abgelöst werden muss durch ein Denken, das den Anderen dem Ich in absoluter Weise vorgeordnet sieht – ein Denken, bei dem das Ethische zur *prima philosophia* wird. Levinas' Denken des Anderen hat die bisher gültige Terminologie des philosophischen Diskurses nachhaltig verschoben.

Levinas' Neubestimmung des Beziehungsbegriffs

Für die zeitgenössische wissenschaftliche Reflexion von Spiritualität ist Levinas' Denken insofern von Bedeutung, als er der Beziehung von Ich und Anderem in seinen vielfältigen Kontexten nachgeht. Der Andere setzt das Ich in ein außerordentliches Verhältnis ein: Das Ich steht in Beziehung zu einer Andersheit, die von einem Jenseits des Seins, des Denkens und des Ich kündigt. Die Relation von Ich und Anderem ist Transzendenzbeziehung. Levinas' Denken kann in einem neuen Sinne als metaphysisch² bezeichnet werden: Andersheit kommt hier in einer Radikalität in den Blick, die es auf neue Weise erlaubt, an Gott denken zu dürfen, ohne einem philosophischen Gottesbeweis das Wort reden zu wollen. Levinas hat den Begriff der Beziehung damit auf ein Phänomen hin entgrenzt, das in der Philosophie so tiefeschürfend bislang wohl kaum im Blick war. Für die Reflexion von Spiritualität bedeutet diese Radikalisierung des Begriffs der Andersheit des Anderen zugleich die Möglichkeit, neu über die Transzendenzbeziehung nachzudenken,

² Vgl. 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, 80-101.

zugleich aber die Herausforderung, dieser Einladung in jener Behutsamkeit zu folgen, die Levinas' Denken einfordert: Man muss auf der Hut sein, will man im Angesicht des Anderen dessen verstörende Andersheit nicht sogleich wieder denkend be- und umgreifen, seiner begrifflich habhaft werden und dadurch die Andersheit auslöschen.

Levinas und Spiritualität?

Levinas selbst gebraucht in seinen philosophischen Schriften den Begriff „Spiritualität“ oder „spirituell“ äußerst selten,³ und wenn, dann meist negativ zur Abwehr einer spiritualistischen Engführung seiner Ausführungen. Dies gilt insbesondere für das Missverständnis, seine Rede von der Erhabenheit des Anderen („Antlitz“) sei rein spirituell zu lesen.⁴ Gegen eine Spiritualisierung des menschlichen Gesichts bedeutet das Antlitz sehen keine die Erscheinung transzendierende theoretische Schau, sondern eine Anerkennung der Transzendenz des Anderen innerhalb der Welt der mir verfügbaren Dinge. Nur in einer Welt, in der die Dinge dem Anderen angeboten werden können, wird das Elend des Anderen als Anruf seines Antlitzes, der mich in die Pflicht nimmt, vernommen.⁵

Das Verhältnis zum Anderen ist Levinas zufolge *primär* ein ethisches. Als solches hat es freilich auch spirituelle Bedeutung im Sinne von „Geistigkeit“, denn Ethik setzt von numinosen Mächten freie, reflektierende Wesen voraus. Diese Grundintuition kennzeichnet für den Juden Emmanuel Levinas die „Spiritualität Israels“. ⁶ Seine Zurückhaltung bei der Verwendung des Begriffs Spiri-

³ Anders verhält es sich freilich in Levinas' Talmudexegesen.

⁴ Hier sieht Levinas sein Verständnis der Begegnung von Ich und Anderem unterschieden von Martin Bubers Ich und Du, das er als leere Berührung der rein geistigen Freundschaft bei Buber in mitunter „spiritualistisch-erbauliche[r] Sprache“ dargestellt findet, und es „scheint uns dieser reine Spiritualismus der Freundschaft nicht den Phänomenen zu entsprechen“ (EMMANUEL LEVINAS: *Noms propres* [Le Livre de Poche. Série Biblio essais, Bd. 4059], Paris 1987, 191).

⁵ Vgl. EMMANUEL LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* Freiburg/Br. 1987, 250.

⁶ Vgl. den Beitrag „Eine Religion für Erwachsene“ in: EMMANUEL LEVINAS: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 26: „Und es gibt

tualität erklärt sich vielleicht daraus, dass er das Verhältnis zum Anderen gerade als ein Ereignis versteht, das alle geistigen Vollzüge unterbricht und das Bewusstsein ebenso sprengt wie seinen Versuch, sich gegenüber allem anderen zu behaupten und sich Identität zu verleihen. Nur mehr angedeutet sei an dieser Stelle, dass sich aus der Perspektive des Levinasschen Spätwerks eine Brücke zwischen Ethischem und Spiritualitätsbegriff schlagen lässt: Denn hier findet der Begriff des „Atmens“ Verwendung zur Kennzeichnung jenes Verhältnisses, in dem das Subjekt als reines Für-den-Anderen beschrieben wird, als ein Sich-Verzehren im Rhythmus von Ein- und Ausatmen.⁷ Wenn Levinas dabei von einer „pneumatische[n] Beziehung“⁸ spricht, dann verweist dies nicht zufällig auf den Zusammenhang von Atmen und Geist (Gottes), wie er im hebräischen *ruach* ausgesagt ist. Die ethische Beziehung selbst, also die Tatsache, dem Anderen und seinem Appell an meine Verantwortung für ihn ausgesetzt zu sein, ist bereits spirituell als das das ganze Selbstsein unterfangende Atmen-/Leben-für-den-Anderen. Sie vollzieht sich als Transzendenzbeziehung konkret in der Welt, und nicht als mystische Schau.

Erfahrung und philosophische »Inszenierung«

Diese Ambivalenz vorausgesetzt, stößt man in Levinas' Schriften auf Gedanken, die nahelegen, sie als Spuren primordialer⁹ spiritueller Erfahrungen zu deuten. Levinas konfrontiert als „Jude, der denkt“,¹⁰ die abendländische Philosophie um der Humanität willen mit der Weisheit von Bibel und Talmud (speziell mit ihrer Empfindlichkeit für den Anderen und sogenannten „Strukturen des

sehr viele merkwürdige talmudische Texte, die versuchen die Natur der Spiritualität Israels so darzustellen, als beruhe sie auf seiner intellektuellen Vortrefflichkeit [...] weil sie die Bedingungen des Handelns und der Anstrengung nicht zerstören.“ – Vgl. auch EMMANUEL LEVINAS: *Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht*, Freiburg/Br. 1992, 358: „[...] Spiritualität, in der das Unendliche sich vollzieht [...]“

⁷ Vgl. LEVINAS: *Jenseits des Seins*, 384-388.

⁸ Ebd. 387.

⁹ Zum Begriff »primordiale Spiritualität« vgl. das Vorwort in diesem Band, 7-9.

¹⁰ F. POIRIE: *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?*, Lyon 1987, 13.

Absoluten⁴¹⁾ und sucht diese Weisheit zugleich philosophisch zu »übersetzen«. Dies erlaubt sicher mehr als nur die Vermutung, dass sich Spuren jüdischer Spiritualität, die in ihrem Kern eine Laienspiritualität ist,¹² über seine Talmudexegesen hinaus auch in seinem philosophischen Werk finden. Seine Philosophie wiederum ist vom konkreten Leben nicht zu trennen: Levinas – Vater, Ehemann und langjähriger Direktor der Pariser »École Normale Israélite Orientale« – wird von den Menschen seiner Umgebung als aufrichtig, liebevoll, warmherzig und aufmerksam geschildert, der seine pädagogische Aufgabe ebenso ernst nahm wie seine Tätigkeit als Philosoph.¹³ Philosophieren und alltägliches Leben waren für ihn zuinnerst aufeinander bezogen: „Die Bücher müssen das Leben rechtfertigen, aber das Leben muß auch die Bücher rechtfertigen.“¹⁴ Der Andere stand im Mittelpunkt seines Denkens wie seines konkreten Lebens. Freilich führt hier eine auf biographischen Beobachtungen gründende Spekulation über Levinas' persönliche Spiritualität nicht weiter. Soviel lässt sich jedoch sagen: Wenn der zentrale Gedanke der Transzendenzbeziehung sich Levinas zufolge nur im konkreten In-der-Welt-Sein ereignet, dann ist die Erfahrungsebene als Grundlage seines Philosophierens qua Reflexion dieser Erfahrungen in Anschlag zu bringen.

Von Anfang an und bis in die Spätphase seines Denkens hinein weiß sich Levinas – trotz erheblicher Modifikationen – der phänomenologischen Methode seines Lehrers Edmund Husserl verpflichtet. Dabei geht er stets vom (abstrakten) Gedachten zurück auf die *konkreten* Umstände, in denen sich ein Gedanke präsentiert, und reflektiert auf die Bedingungen der Entstehung des jeweiligen Gedankens. Dieses transzendentalphänomenologische Vorgehen ist

¹¹ Vgl. EMMANUEL LEVINAS: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Le Livre de Poche. Série Biblio-essais, Bd. 4019), Paris 51990, 279.

¹² Vgl. KEES WAAIJMAN: *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 1: Formen, Mainz 2004, 27.

¹³ Dies berichtet sein Biograph und Schüler Salomon Malka (vgl. SALOMON MALKA: *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*. Aus dem Französischen von Frank Miething, München 2003, 95-115; 220-225).

¹⁴ Ebd. 254. – Vgl. auch ebd. 220: „Erstaunlich bleibt in den Aussagen seiner [i.e. Levinas'; U.D.] Tochter Simone und seines Sohnes Michael immer, daß beide die Anekdoten, sein Leben und sein Werk in einer Weise vermischen, als seien beide unentwirrbar verwoben und als könne man von dem einen nicht sprechen, ohne gleichzeitig auch von dem anderen zu sprechen.“

„erhellend“, bevor es im eigentlichen Sinne „beweist“.¹⁵ Mittels der Methode der sog. »Reduktion« spürt Levinas in den vergessenen Horizonten des Denkens das Bedeuten von Transzendenz auf, das sich mittels des herkömmlichen begrifflichen und intentionalen Denkens immer nur verfehlen lässt.¹⁶ Charakteristisch ist bei diesem Vorgehen die „Konkretisierung“¹⁷ oder „Inszenierung“ (In-Szene-Setzen)¹⁸ des Transzendenzgeschehens, die den Leser behutsam an jene Situationen heranzuführen, in denen sich die Beziehung zum Anderen ereignet. Denn diese Beziehung ist letztlich nicht adäquat vermittelbar, keinem Dritten gegenüber, der außerhalb der Relation Ich-Anderer steht, beweisbar. Der Leser (als Dritter) wird eingeladen, diese Situationen in seinen eigenen Erfahrungen, also vom Ich-Standpunkt her, aufzuspüren und entsprechend als solche Erschließungssituationen von Transzendenz zu deuten. Transzendenz lässt sich nicht empirisch verifizieren. Und doch hält Levinas daran fest, dass das Verhältnis zur Andersheit, zum Unendlichen, nicht lediglich rein negativ ausgesagt werden kann.¹⁹ Statt aber nur den abstrakten Gedankeninhalt dieses Verhältnisses zu wiederholen, gelte es, „seine phänomenologischen »Umstände« zu beschreiben sowie deren positive Konstellation“,²⁰ insofern es sich „innerhalb der Erfahrung“²¹ widerspiegelt. So gilt Levinas’ Analyse der „Konkretheit meiner Beziehung zum anderen Menschen“,²² in

¹⁵ EMMANUEL LEVINAS: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/Br. 21987, 184.

¹⁶ Vgl. ebd. 136f: „Es ist vielleicht diese Warnung vor dem klaren Denken, welches seine konstituierenden Horizonte vergißt, die Husserls Werk auf die unmittelbarste Weise nützlich sein läßt für alle Theoretiker, insbesondere für die, die sich einbilden, das theologische, moralische und politische Denken zu spiritualisieren, und dabei die konkreten und in gewisser Weise fleischlichen Bedingungen verkennen, aus denen die scheinbar reineren Begriffe ihren Sinn ziehen.“

¹⁷ LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 252.

¹⁸ EMMANUEL LEVINAS: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München 1991, 42; DERS.: *Entre nous. Essais sur le pener-à-l'autre*, Paris 1991, 40; DERS.: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/Br. 21988, 13.217.

¹⁹ Vgl. LEVINAS: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 13.

²⁰ Ebd.

²¹ LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 22.

²² LEVINAS: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 18. – Vgl. auch DERS.: *Über die Idee des Unendlichen in uns*, in: HANS HERMANN HENRIX (HG.): *Verantwortung für den*

der der Bedeutungsüberschuss von Transzendenz über das Sag- und Begreifbare hinaus vernehmbar wird. Die Relevanz dieser Aussagen für eine verantwortete Rede über Spiritualität leuchtet unmittelbar ein: Ist Spiritualität ein Geschehen oder Deutungszusammenhang, in dem Transzendenzbeziehung erfahren und realisiert wird, dann muss sich eine Rede über Spiritualität an den Phänomenen abarbeiten, in denen solche Erfahrung geschieht – und zwar so, dass sie als phänomenologisierende Rede den Raum für ein Mehr an Bedeutung offen hält.²³

Wenn im Folgenden die philosophische Analyse der erotischen Beziehung bei Levinas in den Blick genommen werden soll, dann geschieht dies – vor dem Hintergrund des zum Verhältnis von Phänomenologie und Spiritualität Gesagten –, um einer Beziehung auf die Spur zu kommen, die als ein Erfahrungsraum primordialer Spiritualität angesehen werden kann. Levinas entdeckt in seinen frühen Schriften den Eros als eine Erschließungssituation, in der das Ich in herausgehobener Weise auf eine transzendente Andersheit aufmerksam wird. Zwar hat er später die Einschätzung, dass der Eros die *primäre* Weise darstelle, in der sich die Andersheit zeige, relativiert. Dass der Eros jedoch auch weiterhin als *eine herausragende* (wenngleich gegenüber der ethischen Bedeutung nachgeordnete) Weise verstanden werden kann, in der das Ich auf die Andersheit des Anderen trifft, daran hat Levinas auch später festgehalten und damit die Relevanz seiner frühen Untersuchung der ero-

Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas, Aachen 1984, 37-41; hier: 40f: „Phänomenologie heißt auch – oder in erster Linie –, im Horizont der Intentionen, die das Gegebene immer schon abstrakt und isoliert denken, das menschliche oder zwischenmenschliche Ereignis aufzusuchen und zu erinnern; ein Ereignis, welches in seiner konkreten Fülle das Sinngebende ist als eine notwendige und unumgängliche »Inszenierung« des sonst noch nicht Gedachten, von dem, in Wort und Satz, das Abstrakte sich schon losgemacht hat. Das besagt auch: die menschliche und zwischenmenschliche Verwicklung als das Gewand der letzten Verständlichkeit (intelligibilité) betrachten. Und vielleicht liegt auch hier der Weg, auf dem die Weisheit vom Himmel auf die Erde gebracht werden kann.“

²³ Bei der Rede von »Erfahrung« der Andersheit ist daher immer in Rechnung zu stellen, dass damit keine Erfahrung im Sinne empirischer Nachweisbarkeit gemeint ist, sondern ein Zugang, der das ins Wissen mündende Aufgehen eines Objekts in einem Subjekt aufbricht und außer Kraft setzt.

tischen Beziehung bestätigt.²⁴ Bleibende Bedeutung hat diese frühe Phänomenologie des Eros für Levinas eben darin, „das Anders-Sein nicht nur formal zu denken, sondern mit gewissem Inhalt“.²⁵ Andersheit, die nicht Ergebnis einer dialektischen Denkoperation sein kann, wird in der erotischen Beziehung in herausragender Weise konkret: „Im *Eros* kommt zwischen Seienden überschwenglich eine Andersheit zum Ausdruck, die sich nicht auf eine logische oder numerische Differenz reduziert.“²⁶

Solipsismus und Tod

Die nachfolgenden Gedanken beschränken sich auf die erste ausführlichere Darstellung der erotischen Beziehung in „*Die Zeit und der Andere*“ (ZA) von 1948.²⁷ In dem Kapitel »Der Eros« (56-61)²⁸

²⁴ Vgl. LEVINAS: *Zwischen uns*, 144: „Früher dachte ich, daß die Andersheit im Weiblichen beginne.“ Und dann, die Vertiefung seiner Reflexionen auf die ethische Bedeutung der Andersheit als Antlitz des Anderen ansprechend: „Vor dem Eros war schon das Antlitz; der Eros ist nur zwischen Antlitzen möglich. [...] Vor dreißig Jahren schrieb ich ein Buch: »Die Zeit und der Andere« – wo ich annahm, daß das Weibliche die Andersheit selbst sei; ich widerrufe es nicht“.

²⁵ So Levinas in einem Interview (in: EMMANUEL LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 135). Vgl. auch das Vorwort zur Neuauflage von EMMANUEL LEVINAS: *Die Zeit und der Andere*, Hamburg ²1989, 13: „Der Begriff der transzendenten Andersheit [...] wird zuerst gesucht im Ausgang von einer *Inhalts-Andersheit*, im Ausgang von der Weiblichkeit.“

²⁶ Ebenfalls in einem Interview zur Frage nach der Bedeutung des Eros in seinem Frühwerk (EMMANUEL LEVINAS: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo* [Editionen Passagen, Bd. 11], Wien 1992, 49).

²⁷ Es handelt sich um vier Vorlesungen, die Levinas 1946/47 im von Jean Wahl gegründeten Collège Philosophique gehalten und die unter dem Titel »*Le Temps et l'Autre*« 1948 erstmals veröffentlicht wurden. – Es findet sich bereits ein Hinweis auf die Rolle des Eros in EMMANUEL LEVINAS: *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg/Br. – München 1997 (frz. Erstveröff. von *De l'existence à l'existant*: 1947), 105: „Sagen wir vorausgreifend, dass die Ebene des *Eros* erlaubt, diese Alterität zu ahnen, dass das andere schlechthin das Weibliche ist, dank dessen eine Hinterwelt die Welt verlängert.“ Vgl. auch ebd. 118f. – Entfaltet wird dies erst in *Die Zeit und der Andere*. Ausführlich weiterreflektiert im Hinblick auf die ethische Bedeutung des Anderen wird die Phänomenologie des Eros später in *Totalität und Unendlichkeit* (frz. Erstveröff. 1961), 372ff.

²⁸ Seitenangaben in Klammern aus: *Die Zeit und der Andere*.

versucht Levinas, „die Andersheit sozusagen nicht nur logisch, sondern qualitativ zu denken, als ob es möglich wäre, daß etwas sich gegen das Terminus-Sein verteidigt, es ablehnt.“²⁹ Den Ausgangspunkt seiner Analyse bildet hier und in seiner Philosophie insgesamt der detaillierte Aufweis, dass das Ich in all seinen Vollzügen solipsistisch ist.³⁰ Denn in seinem einsamen Existieren, das gekennzeichnet ist durch die Identität von Sein und Denken, vermag das Ich streng genommen nie auf etwas zu treffen, das wirklich den Begriff »anders« verdient. In all seinem Aus-Sein auf anderes nimmt das Ich diesem anderen bereits seine Andersheit. Philosophisch ist diese These höchst brisant: Anderes lässt sich in seiner Andersheit überhaupt nicht denken, denn alle Leistungen des Bewusstseins reduzieren anderes auf Gegenstände, auf etwas, das dem Denken und Erkennen gegenübersteht. Solchermaßen als Objekte sind sie dem Bewusstsein gegeben; sie werden mittels der Leistungen von Wahrnehmen und Denken umgriffen und begriffen als Seiende, die dem Bewusstsein ins Netz seiner Wahrnehmungs- und Denk-Kategorien gehen. Das Fremde, Andere entgeht dem Ich auf diese Weise immer, es findet am anderen immer wieder nur sein eigenes, sich selbst.

In ZA macht Levinas dies auch an der zeitlichen Dimension der Bewusstseinsvollzüge fest: Das Bewusstsein vollzieht sich als Vergewärtigung alles Vergangenen und Zukünftigen, versammelt es in die zeitlose Gegenwart des Hier und Jetzt und ist dadurch einerseits frei, auf alles zugreifen zu können, andererseits aber auch unendlich einsam als reines Für-sich-Sein. Als Ausweg aus diesem Gekettetein an sich selbst ließe sich nur eine absolute Zukunft annehmen, die vom Ich nicht noch einmal übernommen werden kann. Der Tod ist Levinas zufolge und im Gegensatz zu Heidegger, nach dessen Deutung sich das menschliche Dasein vom Tod her entwirft, eine solche absolute Zukunft. Er ist „*nicht mehr können können*“ (ZA 47), das die souveräne Herrschaft des Ich bricht: „Der Tod [...] ist die Unmöglichkeit, einen Entwurf zu haben. Dieses Nahen des Todes zeigt an, daß wir in Beziehung sind mit etwas absolut anderem, [...] mit etwas, dessen Existenz als solche aus An-

²⁹ LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, 135

³⁰ Vgl. DICKMANN: *Subjektivität als Verantwortung*, 199-256.

dersheit³¹ gebildet ist“ (ebd.). Die Bedeutung des Todes als Zukunft, die nicht ergriffen, nicht übernommen werden kann, besteht also darin, das Subjekt darauf aufmerksam zu machen, dass es nicht nur im Verhältnis zu anderen Seienden steht. Im Verhältnis zu anderen Seienden bleibt das Ich letztlich mit sich allein. Das uneinholbare Bevorstehen des Todes hingegen, in dem das Ende allen Übernehmen-Könnens droht, verweist das Subjekt auf ein „Gelände, auf dem das Verhältnis zum anderen möglich wird“ (48). Allen Beziehungen zum Sein, die Levinas durch die (platonische) Licht-Metapher³² und damit als »Selbstbespiegelung« charakterisiert sieht, stellt er ein „Verhältnis zum anderen“ entgegen, das „man [...] mit Ausdrücken charakterisieren [müsste], die sich gegen die Beziehungen, welche das Licht beschreiben, entschieden abheben“ (ebd.).

Pluralität des Eros

Auf der Suche nach einem Zugang zu dieser Beziehung zum anderen jenseits von Denken und Sein äußert Levinas nun: „Ich denke, daß die erotische Beziehung uns den Prototyp dafür liefert“ (ebd.). Die erotische Beziehung lässt das Verhältnis zur Andersheit so in den Blick kommen, dass es nicht reine Negativität ist, in das hinein sich das Ich beim Eintreten in dieses Verhältnis zwangsläufig auflöste wie beim Tod.³³ Das Verhältnis zum Tod ist nicht das Transzendenz-Verhältnis par excellence. Dass mir unausweichlich der Tod droht, macht mich jedoch radikal darauf aufmerksam, dass ich mich in einem Bezugsrahmen bewege, der nicht an den einsamen Grenzen meines Vermögens endet. Dies ist aber nur ein erstes Aufmerksamwerden auf ein anderes meiner, das ich nicht in den Griff bekommen kann. Die Negativität des Todes hat nämlich

³¹ Entgegen der Übersetzung von Ludwig Wenzler wird hier und im Folgenden nicht der Neologismus »Anderheit« verwendet.

³² Der Geist wirft sein Licht auf die Gegenstände der Erkenntnis und »sieht« diese nur in seinem (eigenen) Licht.

³³ Vgl. ZA 49: „Kann das Seiende in das Verhältnis zum anderen eintreten, ohne durch das andere sein Sich-selbst auslöschen zu lassen?“ – Levinas äußert sich in seinen Schriften wiederholt kritisch zu allen Theorien, die – auch mittels der (mystischen) Ekstase – das Ich in ein anderes hinein absorbieren.

nicht das letzte Wort. Das Ich ist weder lediglich mit sich allein, noch ist es allein dem Tod ausgeliefert, in dem es sich auflöst. Es gibt eine Andersheit, die mich auf ein *Jenseits meiner Endlichkeit* verweist: Es zeigt sich nämlich, dass „die Existenz pluralistisch“ ist: geheimnisvolle „Vielheit“ von Ich und radikal Anderem (47). Und dieser Plural³⁴ realisiert sich (gerade auch) in der Liebe.

Das außerordentliche Verhältnis zum Anderen liegt in seiner „ursprünglichen Form“ nicht einfach zutage, sondern wird nur in „Spuren“³⁵ erfahrbar. In der erotischen Beziehung findet sich jedoch eben jene „Situation“, in der die Andersheit des Anderen „in ihrer Reinheit erscheint“ (ZA 56). Damit ist eine Andersheit gemeint, die nicht lediglich als ein Attribut am anderen Menschen greifbar wird, der ansonsten immer noch mit dem Ich übereinkommt. Nicht die Unterscheidung zwischen *genus proximum* und *differentia specifica* ist hier leitend. Im Gegenteil meint Levinas hier eine radikale Differenz zum Ich ausmachen zu können, die sich nicht der dialektischen Verstandestätigkeit verdankt, die alles auf ein gemeinsames Sein zurückführt. Die Andersheit ist nicht bloß das, was den Anderen von mir unterscheidet, sondern radikaler: Der Andere fällt nicht mit dem Ich unter das selbe, beide zusammenschließende Genus, von welchem her dann eine Unterscheidung attributiv aussagbar wäre der Art: der andere sei zwar anders als ich, aber durch das »ist«, also durch unser gemeinsames Sein noch mit mir dialektisch vermittelt.

³⁴ Levinas erblickt in der Dualität von Ich und Anderem die Kernaussage der biblischen Schöpfungserzählung von der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau – über die biologische Geschlechterdifferenz hinaus. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, auf die Levinas ebenfalls Bezug nimmt, hat in dieser Dualität ihre Grundlage und wird von ihm in der Aufnahme einer rabbinischen Tradition ethisch als Verantwortungsgeschehen gedeutet. Vgl. dazu DICKMANN: *Subjektivität als Verantwortung*, 133-142.459-479; DERS.: »In der Spur Gottes«. *Der Mensch als Ebenbild Gottes in der Philosophie von Emmanuel Levinas*, in: *Theologie und Glaube* 96 (2006), 460-480, sowie in: NORBERT FISCHER – JAKUB SIROVÁTKA (Hg.): »Für das Unsichtbare sterben«. *Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas*, Paderborn u. a. 2006, 85-105.

³⁵ Der Begriff der Spur erhält in nachfolgenden Veröffentlichungen bei Levinas eine zentrale Bedeutung. Er kennzeichnet die Weise, in der die Andersheit als Antlitz am Bewusstsein immer schon vorübergegangen ist, und meint eine Weise des Bedeutens jenseits der Differenz von Sein und Nichts, eine Weise, die sich Sprache und Denken verweigert.

Diese Andersheit, die sich gegen die Dialektik verwahrt und ihr daher „erlaubt, absolut anders zu bleiben“, belegt Levinas überraschenderweise mit dem Begriff „das *Weibliche*“ (ebd.). Dabei ist die Geschlechterdifferenz „nicht auf ein biologisches Problem zu reduzieren“.³⁶ Sie tritt nicht als bloß empirische Unterscheidung innerhalb einer gemeinsamen Gattung in Erscheinung, sondern als „formale Struktur“, die das identische Sein der Wirklichkeit, jenes Grundaxiom der abendländischen Philosophie, aufbricht und von einer nicht weiter vermittelbaren Pluralität jenseits der Identität des Seins kündigt. Diese Pluralität steht im Zentrum des Levinasschen Denkens. Interessant ist jedoch, wie er sie hier konkret über den Eros entwickelt oder besser: in den Blick bekommt.

Differenz statt Verschmelzung

Der Geschlechterunterschied stellt „keine Dualität zweier komplementärer Bezugspunkte“ dar, die ein gemeinsames Ganzes voraussetzen (56f). Hinter dieser Behauptung steht offensichtlich eine Erfahrung, die der Philosoph im Folgenden in einer Phänomenologie des Eros zu fassen sucht. Als Kern der erotischen Begegnung macht Levinas entgegen der vielfach behaupteten gegenteiligen Auffassung aus, dass die Liebe nicht ursprünglich ein „Verschmelzen“ ist (57). Diese Vorstellung eines „Ineinanderaufgehen[s]“ zweier Individuen bezeichnet er später als „eine falsche romantische Idee“.³⁷ Vielmehr zeigt sich der Eros in seinem Kern als eine Beziehung getrennt bleibender Bezugspunkte, die die Andersheit des Anderen nicht nur nicht aufhebt, sondern im Gegenteil zu ihrer Voraussetzung hat. Gerade die unüberbrückbare Differenz derer, die sich begegnen, kennzeichnet die außerordentliche Bedeutung des erotischen Zueinanders:

„Die Leidenschaftlichkeit der Liebe besteht [...] in einer unüberwindbaren Dualität der Seienden. Es ist ein Verhältnis zu dem, was sich für immer entzieht. Das Verhältnis neutralisiert nicht *ipso facto* die Andersheit, sondern bewahrt sie. Die Leidenschaftlichkeit der Wollust be-

³⁶ LEVINAS: *Zwischen uns*, 144.

³⁷ LEVINAS: *Ethik und Unendliches*, 50.

steht in der Tatsache, zu zweit zu sein. Das andere als anderes ist hier nicht ein Objekt, das das unsrige wird oder das wir wird; es zieht sich im Gegenteil in sein Geheimnis zurück“ (57).³⁸

In der erotischen Beziehung begegnet mir Andersheit par excellence – Andersheit, die meinem Zugriff bleibend entzogen ist. Die Differenz bleibt bestehen, wird nicht in eine neue Einheit des Wir transformiert. Es ist diese Spannung, die das erotische Zueinander als eine dynamische, nie zur Ruhe kommende Beziehung in Erscheinung treten lässt. Im Begriff der Leidenschaftlichkeit (*le pathétique*) kündigt sich daher eine Komplexität an, in der das Ich sich zutiefst als passiv erfährt, als dasjenige, dem etwas zustößt, das etwas erleidet (vgl. griechisch: *pathein*), das von etwas getroffen wird, dem es widerstandslos ausgeliefert ist.

Das Weibliche

Entspricht diese Deutung der Erfahrung von Liebenden? Natürlich stiftet die erotische Beziehung eine psycho- oder soziologisch aufhellbare Gemeinsamkeit, die zwei Menschen zu einem Wir zusammenschließt. Doch Levinas geht es darum, auf eine tiefere (oder höhere) Ebene zu blicken, die nicht diejenige der empirischen Seienden Mann und Frau ist. Die phänomenologische Analyse des Eros zeigt eine Andersheit, die Levinas als das Weibliche (*le féminin*) bezeichnet. Auch wenn der Philosoph vom Ich-Standpunkt seines Mann-Seins aus diese Andersheit in den Blick bekommt, identifiziert er das Weibliche doch nicht einfach mit der Frau (*la femme*). Wie die Andersheit des Anderen nicht lediglich sein Attribut ist, so ist auch die Weiblichkeit kein Attribut der Frau. Als Verständnishaile sei hier verwiesen auf spätere Ausführungen, wo er explizit dem virilen, usurpatorisch auf alles ausgreifenden Ich die Passivität und Empfänglichkeit des Anderen gegenüberstellt, die er als Weiblichkeit bezeichnet. Sie gebietet der Virilität des logo- und egozentrischen Ich Einhalt.³⁹ In der konkreten erotischen Beziehung be-

³⁸ Vgl. auch LEVINAS: *Ethik und Unendliche*, 50: „Das Pathos der erotischen Beziehung besteht in der Tatsache, zu zweit zu sein, wobei der Andere absolut anders ist.“

³⁹ Vgl. DICKMANN: *Subjektivität als Verantwortung*, 298.

gegnet das Weibliche dem *Ich* (einem Mann genauso wie einer Frau) als Alterität des Anderen (ob Mann oder Frau). Was als das Weibliche in der erotischen Begegnung zum Vorschein kommt, ist die Tatsache des Rückzugs des Anderen vor dem Zugriff des Ich. Dies macht seine Geheimnishaftigkeit aus: Nicht „der romantische Begriff der geheimnisvollen, unbekanntem oder verkannten Frau“ (57) in der Literatur steht hier Pate. Das Geheimnis ist das Weibliche selbst *als* Geheimnis. Geheimnis meint gerade nicht bloße Unerkennbarkeit, meint nicht reine Negativität in Bezug auf das Denken, sondern ein Mehr an Bedeutung gegenüber Denken, Erkennen und letztlich Sein: Es meint einen „Seinsmodus, der darin besteht, sich dem Licht zu entziehen“ (57). Die Geheimnishaftigkeit ist dieses Mehr, das im Weniger des Sich-Entziehens zugänglich wird. Es ist sicher kein Zufall, dass Levinas die Andersheit gerade nicht als Dunkelheit bezeichnet. Denn auch diese begriffliche Fassung etwa in der Mystik bewegt sich noch im Horizont der Licht-Metaphorik. Es zeichnet aber gerade die Geheimnishaftigkeit aus, dass sie nicht reine Abwesenheit ist, also gerade nicht das dialektische Gegenteil von Licht.

An dieser Stelle gerät die Sprache spürbar ins Stammeln bei dem Versuch, diese Transzendenz-Erfahrung in Begriffe zu übersetzen. Mit diesem Problem rang Levinas sein Leben lang. Und später wagte er nicht einmal mehr, von einem »Seinsmodus« dieser Andersheit zu sprechen. Denn das Geheimnishaftes des Anderen signalisiert ein Überschreiten des Seins und aller Seinsverhältnisse. Die erotische Beziehung wird daher von Levinas auch nicht als ein Verhältnis zweier Freiheiten begriffen, meiner Freiheit und der Freiheit des begegnenden Anderen, der mir wie ein Objekt gegenüber stünde. Im Kern der erotischen Beziehung treffen nicht zwei miteinander ringende Willen aufeinander, die sich gegenseitig begrenzen:

„Das andere ist kein Wesen, dem wir begegnen, das uns bedroht oder das sich unser bemächtigen will. Die Tatsache, gegenüber unserem Können widerständig zu sein, bedeutet nicht eine Macht, die größer ist als die unsere. Die Andersheit ist es, die seine ganze Mächtigkeit bewirkt. Sein Geheimnis macht seine Andersheit aus“ (58).

Eine widerständige Macht oder Freiheit des Anderen stünde noch auf derselben Ebene mit dem Ich und wäre damit immer schon ge-

brochen.⁴⁰ Die Widerständigkeit des Anderen ist gerade dadurch gewahrt, dass er dem Vermögen des Ich keinen realen Widerstand entgegensetzt. Sein Sich-Zurückziehen als prinzipiell unüberwindbaren Widerstand benennt Levinas als „Schamhaftigkeit“. Dieser Begriff füllt das Geheimnis der Andersheit inhaltlich: „Die Existenzweise des Weiblichen besteht darin, sich zu verbergen, und diese Tatsache des Sich-Verbergens ist genau die Schamhaftigkeit“ (58). Schamhaftigkeit meint hier wiederum nicht schamhaftes Verhalten, sondern beschreibt das sich zurückziehende Verbergen der Andersheit vor dem Denken und ihr Nicht-Auftauchen im Sein: „Das Weibliche vollzieht sich nicht als *Seiendes* in einem Transzendieren auf das Licht zu, sondern als Geheimnis der Andersheit in der Schamhaftigkeit“ (59). Die Schamhaftigkeit als Wesensmerkmal des Weiblichen bleibt auch in schamlosem Verhalten bestehen⁴¹ und kennzeichnet sie als ambivalentes Geschehen von Enthüllung und Verbergen,⁴² d. h. gerade als die Weise, in der sich Andersheit als Sich-Entziehen dem Ich zuspielt. Man könnte hier mit Blick auf den Anderen von einer metaphysischen Verweigerung sprechen, *erkannt* zu werden.

Grund-lose Kommunikation

Dennoch findet in der erotischen Beziehung „Kommunikation“ statt. Allerdings eine Kommunikation, die nicht auf Besitzen und

⁴⁰ Vgl. ebd. mit Bezugnahme auf Hegels Analyse des Verhältnisses von Herr und Knecht. – Dieser Gedanke führte Levinas später zur in der philosophischen Fachwelt kontrovers diskutierten These von der Asymmetrie der Beziehung zum Anderen. Hier schon ist freilich zu bedenken, dass Levinas ausdrücklich formuliert, er „setze den anderen *nicht zuerst* als Freiheit“ (ZA 58 [Hervorh. U.D.]).

⁴¹ Mit Blick „auf das Ewig Weibliche, auf den Kult der *Frau* im Rittertum“ vgl. ZA 57: „Ich möchte einfach sagen, [...] daß in der brutalsten, schamlosesten oder prosaischesten Materialität der Erscheinung des Weiblichen weder sein Geheimnis noch seine Schamhaftigkeit zerstört werden. Die Profanation ist keine Verneinung des Geheimnisses, sondern eine der möglichen Beziehungen zu ihm.“

⁴² In dem frühen (1935 erstmals veröffentlichten) Aufsatz EMMANUEL LEVINAS: *De l'Évasion*, Paris 1992, 86, beschreibt Levinas die Scham als "nicht verbergen zu können, was man verbergen möchte".

Erkennen, also auf einem Können basiert.⁴³ Genau wie der Tod ist die Liebe für Levinas keine Beziehung, die dem Ich eine Möglichkeit in Bezug auf das darin begegnende Andere belässt, sonst wäre es keine wirkliche Andersheit. Daher ist Liebe „stark wie der Tod“ (48),⁴⁴ der das Ich unversehens und unausweichlich mit einer nicht beherrschbaren Andersheit konfrontiert, der es sich nicht entziehen kann. Der Unterschied zum Tod liegt jedoch darin, dass in der Liebe das Subjekt nicht aufgelöst wird wie im Tod, sondern in ihr und durch sie gerade aufgerufen wird als Subjekt: „Da, wo alle Möglichkeiten unmöglich sind, da, wo man nicht mehr können kann, ist das Subjekt noch Subjekt durch den Eros“ (59). Was sich im Eros also vollzieht, ist die Erfahrung von Passivität, in der das Subjekt von der „Dimension der Andersheit“ getroffen wird. Eine Passivität, in der das Subjekt sich jedoch zugleich seiner selbst gewahr wird.

Liebe ist im wahren Wortsinne grund-los, sie verdankt sich nicht dem Ich, nicht einer Entscheidung zu lieben, für die man Gründe angeben könnte. Sie ist das komplexe Beziehungsgeschehen selbst, dem ich nicht auf den Grund gehen kann – weder in mir noch im Anderen. Ich liebe den Anderen ja nicht wegen..., sondern ich liebe ihn. Punkt! Selbst wenn ich Attribute nennen mag, die ich an ihm liebe, so bezeichnen diese doch gerade nicht den Kern der Liebe zu ihm. Gerade in dieser Abgründigkeit aber stört die Liebe das Ich auf als dasjenige, was sich nicht selbstgenügsam in sich zurückziehen und verschließen kann. Sie ist Erfahrung einer Entgrenzung des Ich, Beunruhigung statt Harmonie. Doch in dieser Beunruhigung wird das Ich überhaupt erst *als es selbst* aufgerufen. Levinas formuliert es so:

„Die Liebe ist nicht eine Möglichkeit, sie verdankt sich nicht unserer Initiative, sie ist ohne Grund, sie überfällt uns und verwundet uns und dennoch überlebt in ihr das *Ich*“ (ebd.).

⁴³ Vgl. ZA 61.

⁴⁴ Diese Formulierung findet sich auch im Hohenlied des Ersten Testaments: „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (Hld 8,6) zur Bezeichnung der Unausweichlichkeit, des jähen Getroffenwerdens durch die Liebe. – Vgl. dazu auch den Beitrag von KEES WAAIJMAN: *Liebesflamme, in der Jahwe leuchtet* in diesem Bd.

In der erotischen Erfahrung zeichnet sich inmitten der Welt ein Zwischenraum ein, eine Dimension, die als das komplexe Beziehungsgeschehen zwischen Ich und Anderem das Kontinuum von Sein, Denken, Synchronizität aufbricht: Der nicht räumlich gedachte Raum zwischen Ich und Anderem in der Gestalt des Eros kündigt eine Transzendenz an, die zeitlich ausgedrückt wird als uneinholbare Zukunft.

Stößt die Sprache beim Versuch der Benennung dieses Geschehens notwendigerweise an ihre Grenzen, so kann im Rekurs auf die Eros-Erfahrung diese Dimension der Andersheit und ihr Sich-Zuspielen noch weiter ausgeschritten und mit Inhalt gefüllt werden. Levinas streift dazu eine „Phänomenologie der Wollust“ (ebd.), wobei er hier auf den leiblichen Vollzug der „Liebkosung“ (60) Bezug nimmt. Hier zeigt sich die Ambivalenz des Eros von Beziehung als Nicht-Können oder als asymmetrische Beziehung: Insofern die Berührung des geliebten Menschen Empfindung ist, die die Attribute seiner Haut spürt, „das Samtweiche oder die angenehme Wärme“ (ebd.), ist sie als Wahrnehmung dem Bewusstsein zugänglich. Was die Liebkosung jedoch eigentlich tastend sucht, ist nicht berührbar. Nicht bloße Abwesenheit des Intendierten ist der springende Punkt dieses Phänomens, nicht das bloße Scheitern dieses Ausgriffs auf den Anderen. Das Mehr an Bedeutung, das das Bewusstsein übersteigt, lässt sich darin ausmachen, dass „die Liebkosung nicht weiß, was sie sucht“. Dieses Nicht-Wissen, das sich gewissermaßen selbst vorweg ist, ist jedoch gerade dasjenige, das die Liebkosung in Bewegung bringt, sie dynamisiert und auf eine uneinholbare Zukunft aus sein lässt: „Die Liebkosung ist die Erwartung dieser reinen Zukunft, dieser Zukunft ohne Inhalt. Sie ist gebildet aus dieser Steigerung des Hungers, aus immer reicheren Verheißungen, die neue Perspektiven auf das Unergreifbare eröffnen.“ – Erwartung einer Ankunft, die nicht eintreten wird, Scheitern der Hoffnung auf Verschmelzung. Darin liegt für Levinas die außerordentliche (außerhalb der Seinsordnung angesiedelte) Bedeutung des auf den Anderen gerichteten liebenden Begehrens: Dieses Begehren ist „das eigentliche Ereignis der Zukunft, [...] das eigentliche Geheimnis der Zukunft“ (ebd.).

Ausblick

Unterschätzt Levinas damit die Sehnsucht nach Einswerden? Ganz im Gegenteil! Denn der Eros erhält seine verstörend dynamische Kraft gerade aus der Spannung zwischen dieser Sehnsucht nach der harmonischen Vereinigung mit dem Anderen und ihrem gleichzeitigen Misslingen. Der geliebte andere Mensch bleibt mir bei aller Vertrautheit und Vertraulichkeit, die wir gemeinsam als Ich und Du im Alltag erfahren, als Anderer letztlich doch immer fremd. Er spielt sich im Ereignis der erotischen Begegnung, das den Gang des Alltags gewissermaßen unterbricht durch die Ankündigung einer nicht verrechenbaren Zukunft, als der wesenhaft Andere zu – nicht als mein Kompagnon, nicht als mein *alter ego*. Die bleibende, als Trennung gedachte Dualität ist die Bedingung der Möglichkeit des Eros. Und umgekehrt: Der Eros manifestiert diese Dualität als Beziehung zu einer transzendent bleibenden Andersheit, die den anderen Menschen in der Spur Gottes stehen lässt, der immer schon (am Bewusstsein) vorübergegangen ist – wie Gott an Moses.⁴⁵ Wohlgemerkt: Der andere Mensch ist nicht Gott, wohl aber begegnet er mir in diesem Zwischenraum als eine Dimension, die meine selbstbewusste Geschlossenheit aufbricht und mir so die Möglichkeit erschließt, auf Gott als den Anderen jenseits des Denkens aufmerksam zu werden. Insofern wird man sagen können, dass die erotische Beziehung als ein Geschehen anzusehen ist, das in diesem ernstesten Sinne spirituell gedeutet werden darf. Als Eröffnung des Transzendenzraumes, in dem das Ich sich nicht auflöst wie im Tod, sondern angesprochen und als Adressat, als geliebtes Ich bestätigt wird, ist die Liebe dann dasjenige, was das Ich vom Gekettetein an sich und von der Letztgültigkeit des Todes befreit: nicht nur »stark wie der Tod« (s.o.), sondern stärker als er, voller Verheißung eines unendlich Größeren.

Dass dies dem Tod und dem Verlust des geliebten Menschen nichts von seiner Entsetzlichkeit nimmt – gewiss nicht dann, wenn der Tod in eine lebenslange Liebesbeziehung großer Vertrautheit einbricht, dafür mag ausleitend eine der wenigen biographischen Notizen über das Verhältnis von Levinas zu seiner Frau Raissa

⁴⁵ Vgl. Ex 33,22f.

stehen: Beide kannten sich bereits aus Kindertagen, waren innig verbunden durch die gemeinsame Flucht aus Litauen nach Frankreich, durch den Verlust fast der gesamten Familie durch den Nazi-Terror, durch das Großziehen ihrer zwei Kinder usw. Levinas' Biograph berichtet: „Sie gingen zärtlich miteinander um, vertraulich, wie Komplizen.“⁴⁶ Als seine Frau kurz vor ihm starb, traf ihn dies bis ins Mark. Der Enkel gibt preis: „»Als meine Großmutter gestorben war, ging mein Großvater nicht zur Beerdigung. Der Arzt hatte ihm davon abgeraten [...] Nach der Bestattung war [...] ein Gebet anberaumt worden. Hieran nahm mein Großvater teil, ich saß neben ihm: Er war schon sehr krank. Als die Haschkawa [jüdisches Totengebet; U. D.] gebetet wurde, wandte er sich mir zu, und sein Blick war erschütternd. Ja, es stimmt, er nannte sie manchmal ‚Rainka‘ [russischer Diminutiv von ‚Raissa‘; U. D.], und darin lag viel Zärtlichkeit.«“⁴⁷

⁴⁶ MALKA: *Emmanuel Lévinas*, 225.

⁴⁷ Ebd. 231.