

# „Gott erkennen heißt wissen, was zu tun ist“<sup>1</sup>

## Zur Bedeutung der Gottebenbildlichkeit nach E. Levinas für eine Laienspiritualität

Ulrich Dickmann

Laienspiritualität richtet sich auf jene elementaren Erfahrungen des Menschen, die in sein Innerstes hineingewoben, d. h. primordial sind und ihm einen Zugang zur göttlichen Transzendenz eröffnen. Ohne dabei auf von außen vorgegebene Maßstäbe angewiesen zu sein, weiß der Laie aus eigenem Erleben, vor aller (theologischen) Reflexion von seiner Beziehung zu jener Transzendenz, die die Religionen Gott nennen. Er setzt sich in seiner konkreten alltäglichen Praxis immer wieder und immer wieder neu in Beziehung zu dieser Transzendenz und weiß darum, dass dieses lebendige Beziehungsgeschehen zwischen Gott und ihm selbst alles vermeintlich sichere spirituelle Wissen irritiert und als vorläufig erweist.

Mit dieser Skizzierung sind drei formale Grundelemente benannt, die Spiritualität als „gottmenschliche[s] Beziehungsgeschehen“<sup>2</sup> spezifizieren im Sinne einer Laienspiritualität: 1. primordiale menschliche Erfahrungen, die im Horizont der Sprachspiele überkommener Religion gedeutet werden; 2. eigene Maßstäblichkeit, die um ihre Vorläufigkeit weiß, und 3. die Praxis als ursprüngliche Weise der Gottesschau.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, diese drei Grundzüge von Laienspiritualität an der biblischen Rede vom Menschen als Ebenbild Gottes aufzuweisen. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen soll so als ein ebenso geschichtlich bedeutsamer wie bis heute wirkmächtiger Begriff verstanden werden: In ihm haben sich Erfahrungen verdichtet, die die spezifische Perspektive einer Laienspiritualität kennzeichnen, wie sie sich im Horizont biblischen

---

<sup>1</sup> EMMANUEL LEVINAS: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Le Livre de Poche. Série Biblio-essais, Bd. 4019), Albin Michel/Paris 1990 [1963], 33.

<sup>2</sup> KEES WAAIJMAN: *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 2: Grundlagen, Mainz 2005, 129ff.

Gottglaubens entfaltet.<sup>3</sup> Der Beitrag beabsichtigt dabei zu zeigen, inwiefern sich diese Erfahrungen von einem philosophischen Denken her erschließen lassen, dessen Ziel es erklärtermaßen ist, jene Erfahrungen, die in der Weisheit der Bibel und ihren Auslegungen aufgehoben sind, in die Sprache der Philosophie hinein zu übersetzen. Gemeint ist das Denken von Emmanuel Levinas (1906-1995).<sup>4</sup> Levinas' Philosophie war davon beseelt, jene grundmenschlichen Erfahrungen der biblisch-rabbinischen Tradition in der Philosophie des 20. Jahrhunderts vernehmbar zu machen und die Philosophie dadurch auf verloren gegangene Horizonte des menschlichen Selbstverständnisses aufmerksam zu machen. Angetrieben ist dieses Ansinnen Levinas' im Kern durch die Shoah, jenem „Tumor“ im Gedächtnis<sup>5</sup> des jüdischen Denkers, der in den Konzentrationslagern seine gesamte Familie verlor: Lediglich die Rückbesinnung auf den Humanitätssinn der jüdischen Schriften erlaube es, künftig jene Sackgassen zu überwinden, in die der abendländische Humanismus offenkundig geführt habe. Denn Levinas zufolge war dieser Humanismus (und das ihm zugrunde liegende philosophische Instrumentarium), insofern er »den Anderen« vergessen hatte, offenkundig nicht in der Lage, die Integrität jedes einzelnen Menschen hinreichend zu schützen. Levinas stellt sein philosophisches Anliegen daher unter die Überschrift eines „Humanismus des anderen Menschen“.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Laienspiritualität nimmt die Deutungen primordialer spiritueller Erfahrungen jeweils vor im Horizont der religiösen Traditionen und Sprachspiele, denen sich Laien jeweils zugehörig wissen. – Vgl. dazu etwa die Ausführungen im Vorwort von ULRICH DICKMANN – THOMAS KNIEPS-PORT LE ROI: *Arbeit* (Felderkundungen Laienspiritualität, Bd. 4), Schwerte 2013, 7-9.

<sup>4</sup> Zur möglichen Bedeutung des Levinas'schen Denkens für die Erschließung zentraler Aspekte von Laienspiritualität vgl. auch meine Beiträge in den vorangehenden Bänden der Reihe *Felderkundungen Laienspiritualität*, Bde. 1-4. – Zu den Vorarbeiten 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; zum möglichen theologischen Ertrag für das Verständnis der Gott-ebenenbildlichkeit des Menschen hier bes. ebd. 135-143.459-479.

<sup>5</sup> EMMANUEL LEVINAS: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, übers. v. Frank Miething (Edition Akzente), München 1988, 102.

<sup>6</sup> Vgl. EMMANUEL LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, übers. u. eingel. v. Ludwig Wenzler, Hamburg 1989.

Interessanterweise finden sich einige Textstellen, an denen Levinas die zentralen Begriffe seines Denkens ausführt, nämlich die Begriffe »Verantwortung« und »der Andere«, explizit mit dem biblischen Begriff der »Gottebenbildlichkeit« verknüpft. Es soll daher gezeigt werden, dass der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen mit Levinas heute in einer Weise nachvollzogen werden kann, die die Kontinuität zu ihrem biblischen Gehalt zu wahren vermag, gerade weil die biblische Gottebenbildlichkeit menschlicher Erfahrung entspricht. Levinas erschließt dies mittels philosophischer Reflexion, auch wenn diese Reflexion die philosophische Begrifflichkeit selbst gerade aufsprengt.

### *Biblischer Befund*

Die Rede vom Menschen, der »als Bild Gottes«, »Ihm ähnlich« geschaffen ist (so in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung Gen 1,26), gilt in Judentum und Christentum als grundlegende biblische Bestimmung der Beziehung zwischen Gott und Mensch und der Würde des Menschen. In der Theologiegeschichte wurde und wird bis heute diskutiert, ob die Gottebenbildlichkeit durch den sogenannten Sündenfall verloren oder nur verdunkelt sei. Wird sie, sofern gänzlich verloren, erst durch Christus neu wiederhergestellt, oder wird das durch den Sündenfall lediglich entstellte, »beschmutzte« Ebenbild in der Nachfolge Christi allmählich gereinigt und in Christus zur Vollendung geführt? Diese Diskussion, die hier nicht weiter nachgezeichnet werden kann, nahm ihren Ausgang bei der Doppelformulierung Gen 1,26, dass Gott den Menschen als »Bild« (hebr. *säläm*, griech. *eíkon*, lat. *imago*) und Ihm »ähnlich« (hebr. *d'mut*, griech. *homoíosis*, lat. *similitudo*) geschaffen hat. Gute theologische Gründe sprechen jedenfalls dafür, die Gottebenbildlichkeit so zu verstehen, dass sie, etwa im Sinne einer vorauszusetzenden Ansprechbarkeit des Menschen für Gott und sein Gnadenhandeln, auch

nach dem Sündenfall weiterhin, wenn auch verdunkelt und daher vollendungsbedürftig, dem Menschen zugesprochen werden muss.<sup>7</sup>

Jahrtausendealt sind jedenfalls die theologischen Bemühungen, näher zu bestimmen, *worin* denn die Gottebenbildlichkeit des Menschen eigentlich bestehe. Sie knüpfen zumeist an der herausragenden Stellung des Menschen als Wesen an, das denken und urteilen kann. In der Neuzeit und bis in die theologischen Anthropologien der Gegenwart hinein wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen als dasjenige, was den Menschen zuinnerst zum Menschen macht und ihn von anderen Kreaturen unterscheidet, zumeist gefasst in ontologischen Kategorien, die Eigenschaften seines Wesens beschreiben: Der Mensch ist darin Gott ähnlich, dass er subjektive In-sich-Ständigkeit, Freiheit, Selbstbewusstsein ist. Auch bei Versuchen, die Gottebenbildlichkeit in der Dialogfähigkeit des Menschen, seiner Weltoffenheit, seinem Bezogensein auf anderes oder als Perfektibilität zu verorten, werden Wesenseigenschaften des Menschseins herangezogen und als auf Gott hin ausgerichtet verstanden.

Bei diesem Verständnis gibt es eine grundlegende Schwierigkeit: Denn auch dann, wenn die Eigenschaften des Menschseins mit Aussagen über das Wesen Gottes (nur) in analoger Weise parallelisiert werden sollen, laufen solche Bestimmungen leicht Gefahr, die Ebenbildlichkeit des Menschen so auszusagen, dass sie einerseits die Transzendenz Gottes und andererseits die Eigenständigkeit des freigesetzten Geschöpfes Mensch nicht hinreichend zu wahren vermögen.

Doch der biblische Befund scheint dem Nachdenken über den Menschen nach Meinung vieler Exegeten ohnehin eine andere Richtung zu weisen. Denn die erste biblische Schöpfungserzählung

---

<sup>7</sup> Zur gesamten Thematik der Gewichtung von unverlierbarer geschöpflicher Gottebenbildlichkeit und durch die Sünde verlorener, durch Jesus Christus aber wieder eröffneter aktueller Gottesgemeinschaft mit Blick auf die biblische und theologiegeschichtliche Entwicklung des Gottebenbildlichkeitsgedankens vgl. die Darstellung sowie die differenzierte Abwägung gegenwärtiger theologischer Entwürfe katholischer und protestantischer Provenienz bei THOMAS PRÖPPER: *Theologische Anthropologie*, Bd. 1, Freiburg/Br. 2011, 123-270.

knüpft in Gen 1,26 den Gottebenbildlichkeitsgedanken nicht an Eigenschaften und Qualitäten,<sup>8</sup> die den Menschen in seinem Wesen bestimmen:

„Und Elohim sagte: Wir wollen Menschen machen *als unser Bild: etwa als unsere Gestalt,*

*damit sie herrschen* über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über alles »wilde Getier« der Erde und über alles Kriechgetier, das auf der Erde kriecht.“<sup>9</sup>

Führte die Septuaginta-Übersetzung der Termini des hebräischen *säläm* und *d'mut* mit *eikon* und *homoíosis* in der Theologie der ersten Jahrhunderte zu einer Interpretation des Gottebenbildlichkeitsgedankens mittels der platonischen Urbild-Abbild-Theorie, so vermittelt der biblische Wortlaut eine andere Deutung. Einerseits nimmt der Text offenbar gezielt die Vorstellung der altorientalischen Königsideologie auf, der zufolge der Herrscher (und nur er!) als lebendiges Bild der Gottheit auf Erden weilt, und weitet sie in ungehörter Weise aus, indem er diesen Gedanken auf alle Menschen anwendet. Zugleich aber ist ein weiterer Umstand zu bedenken: Wenn es nach dem alttestamentlichen Grundaxiom unangemessen, ja verboten ist, sich von Gott ein Bild zu machen, weil er sich in seiner Transzendenz nicht abbilden lässt, dann ist die Rede vom Bild Gottes in Gen 1,26 von vornherein aufzubrechen.<sup>10</sup> Der Blick auf den biblischen Text zeigt demgegenüber, dass es sich bei der Gottebenbildlichkeit nicht um ein Wesensmerkmal oder eine Qualität des Menschseins handelt,

---

<sup>8</sup> Es versteht sich von selbst, dass ein ganzes Bündel solcher ontologisch ausweisbaren Eigenschaften (Freiheit, Selbstbewusstsein, Handlungsfähigkeit usw.) des Menschen mit angenommen werden müssen. Sie stehen jedoch allesamt im Dienste der funktionalen Bestimmung der Verantwortung und kommen in ihrer Gesamtheit erst in dieser Verantwortlichkeit zu ihrer vollen Entfaltung.

<sup>9</sup> Gen 1,26f. (Übers. von WALTER GROB: *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts*, in: *Biblische Notizen* 68 [1993], 35 [Hervorh. U. D.]).

<sup>10</sup> Vermutlich ist diese Formulierung auch eine gezielte Absage an die im Umfeld der priesterschriftlichen Autoren des Buches Genesis gängige Praxis, den Machtanspruch des mit göttlichen Attributen ausgestatteten Herrschers dadurch zu unterstreichen, dass Statuen des Herrschers in seinem ganzen Reich aufgestellt waren, die stellvertretend seine Herrschaft dokumentierten.

durch die der Mensch Gott ähnlich wäre,<sup>11</sup> sondern um eine *Funktion*: Gott hat den Menschen (und zwar jeden Menschen!) als Hirten und Herrscher über die Geschöpfe eingesetzt. Seine Herrschaft in der Schöpfung kommt ihm nicht als Wesenszug zu, sondern sie ist ihm von Gott *zur Verwirklichung aufgetragen*. Nach der Priesterschrift ist der Mensch also „verantwortlicher Repräsentant Gottes: *dazu* hat Gott den Menschen als seine lebendige Statue erschaffen“.<sup>12</sup>

Handelt es sich bei der Gottebenbildlichkeit nach biblischem Befund also nicht um eine Wesensaussage über das Menschsein, sondern über einen Auftrag, dessen Erfüllung dem Menschen von Gott als Bestimmung seiner Existenz zugewiesen ist, dann ist hier einerseits eine *Differenz* zwischen Gott und Mensch eingetragen (und damit die oben angesprochene Schwierigkeit ausgeschlossen), die andererseits *zugleich das bleibende Verhältnis* zwischen Gott und Mensch ausmacht. Überdies entgeht die so verstandene Gottebenbildlichkeit des Menschen einer unangemessenen sakralen Überhöhung und metaphysischen Überlastung.<sup>13</sup> Der Mensch zeigt sich als auf Gott verwiesen, von dem her er seine Würde als Mensch empfängt. Damit steht die theologische Reflexion des biblischen Befundes dann aber vor der Herausforderung zu denken, dass dem Menschen als Ebenbild Gottes diese Dignität zugehört ist, er andererseits aber nicht einfach von sich selbst her über sie verfügt. Sie bleibt ihm vielmehr als zu realisierende Aufgabe vorgegeben. Wie sich diese Ambivalenz von »gegeben und aufgegeben« philosophisch für ein zeitgenössisches Denken erschließen lässt, soll im Folgenden gezeigt werden.

Immer wieder ist kritisiert worden, dass der Verweis auf die Herrschaftsfunktion des Menschen innerhalb der Schöpfung, sanktioniert

---

<sup>11</sup> Dass er nicht mit einer göttlichen Qualität seinem Wesen nach *identisch* ist, drückt sich schon darin aus, dass es sich um zwei Begriffe handelt, von denen der zweite (*d'nut*) eine Nicht-Identität im Bild (*säläm*) aussagt.

<sup>12</sup> GROB: *Gottebenbildlichkeit*, 47. – Vgl. auch CHRISTIAN DUQUOC: Art. »Mensch/Ebenbild Gottes«, in: PETER EICHER (HG.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, erw. Neuausg., Bd. 3, München 1991, 337-348; hier: 338: „Nicht im Bereich irgendwelcher Eigenschaften oder Situationen ist der Mensch Bild Gottes bzw. Gott ähnlich, denn Eigenschaften und Situationen werden vom *Namen* Gottes ausgeschlossen, sondern nur auf der Ebene des Handelns und der Funktionen kann vom Menschen als Bild Gottes geredet werden.“

<sup>13</sup> Vgl. LEO SCHEFFCZYK: Art. »Gottebenbildlichkeit« [IV. *Systematisch-theologisch*], in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 4, 875.

durch den Begriff des Ebenbildes Gottes, zu einem Anthropozentrismus auf Kosten der Mitgeschöpfe geführt hat. Dass dies jedoch keineswegs in der Aussageabsicht des biblischen Befundes liegt, deutet der Verweis auf die Verantwortung an, die den Herrschaftsauftrag spezifiziert und eigentlich erst inhaltlich füllt. Dies wird nachfolgend zu konkretisieren sein.

Ebenso erklärungsbedürftig ist die Tatsache, dass Gen 1,27 den Menschen als das Ebenbild Gottes nicht nur funktional bestimmt, sondern Menschsein sogleich plural auffasst: „Als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ Der eigentümliche Wechsel vom Singular in den Plural kann darauf aufmerksam werden lassen, dass es sich hier um mehr handeln dürfte als den Niederschlag der empirischen Tatsache, dass Menschsein in zwei biologischen Geschlechtern vorkommt, auch wenn dies der anschließende Aufruf zur Fruchtbarkeit in Gen 1,28 nahelegt. Eine viel grundsätzlichere Deutung scheint angemessen: Der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit wird hier ursprünglich als duales Wesen aufgefasst – und zwar so ursprünglich, dass diese Dualität auch noch der durch die Dialogphilosophie vermittelten Einsicht vorausgeht, dass Menschsein wesentlich durch In-Beziehung-Sein und Kommunikation zu bestimmen ist. Nach Christian Duquoc liegt die schöpfungstheologische Aussageabsicht hier darin, dass „der andere [...] im Wesen mitgegeben“ ist und es „kein Bild Gottes [gibt], dem das Anderssein nicht innewohnen würde“.<sup>14</sup> Dies lässt sich mit Levinas insofern philosophisch einholen, als ihm zufolge in jedem einzelnen Menschen, in der menschlichen Subjektivität, schon der Andere eingeschrieben ist, ohne dass der Andere sich jedoch in ihr aufhebt. „Die Menschen sind nicht allein und, in ihrer letzten Wesensbestimmung, nicht »Für-sich«, sondern »Für-die-Anderen«, und dieses »Für-die-Anderen« muß scharf gefaßt werden.“<sup>15</sup> Menschsein so zu bestimmen, dass es nicht nur immer schon *in* Beziehung zum Anderen steht, sondern dass es – und damit in Übereinstimmung mit dem biblischen Befund – gar nicht anders zu verstehen ist denn *als* Relationalität, die Selbes und Anderes *in eins* schlingt, ohne sie miteinander zu vermischen, hat

---

<sup>14</sup> DUQUOC: Art. »Mensch/Ebenbild Gottes«, 343f.

<sup>15</sup> EMMANUEL LEVINAS: *Vier Talmud-Lesungen*, übers. v. Fr. Miething, Frankfurt/M. 1993, 158.

wohl kaum ein anderer Denker zuvor so konsequent durchbuchstabiert wie Emmanuel Levinas.

### *Eine rabbinische Lesart*

Explizite Hinweise auf den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen finden sich in Levinas' philosophischem Werk, in den Talmudexegesen und den Schriften zu Zeitfragen nur sehr vereinzelt.<sup>16</sup> Dennoch scheint dieser Gedanke im Hintergrund als zentrale, biblisch fundierte Intuition fortwährend präsent zu sein. Der Schlüssel, der es erlaubt, diesen Gedanken mit dem bei Levinas zentralen Begriff der Verantwortung für den Anderen zusammenzudenken, findet sich in seinem Beitrag über den Begriff der Gottebenbildlichkeit bei dem litauischen Rabbiner Chaim Woloschiner.<sup>17</sup> Levinas, selbst innerhalb des litauischen Judentums aufgewachsen, fragt hier nach der bleibenden Bedeutung jener „Vision des Menschlichen“<sup>18</sup> in Woloschiners von der jüdischen Kabbala inspirierten Schrift »Nefesh haChayim« (»Die Seele des Lebens«). Diese Bedeutung gründet darin, dass Woloschiner den Menschen innerhalb der Schöpfung nicht vorrangig betrachtet mittels der Bestimmung eines vernunftbegabten Lebewesens (*animal rationale*), sondern als „von Gott nach seinem Bilde geschaffenen Menschen“.<sup>19</sup> Dabei schließt er sich eben jener

---

<sup>16</sup> Vgl. EMMANUEL LEVINAS: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, hg. u. übers. v. Fr. Miething (M. Krüger [Hg.]: Edition Akzente), München 1991, 94; EMMANUEL LEVINAS: *Dialog*, in: FRANZ BÖCKLE U. A. (HG.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden*, Bd. 1, Freiburg/Br. 1981, 61-85; hier: 79f.; LEVINAS: *Difficile liberté*, 24.56.58; EMMANUEL LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, übers. u. eingel. v. L. Wenzler, Hamburg 1989, 59; EMMANUEL LEVINAS: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hg. u. eingel. v. W. N. Krewani (Alber-Broschur Philosophie), Freiburg/Br. <sup>2</sup>1987, 235; EMMANUEL LEVINAS: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, übers. von Fr. Miething (M. Krüger [Hg.]: Edition Akzente), München 1995, 141.

<sup>17</sup> EMMANUEL LEVINAS: *Nach Gottes Bild – Rabbi Chaim Woloschiner zufolge*, in: DERS.: *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse*, ohne Verlagsort 2005, 99-124.

<sup>18</sup> Ebd. 105.

<sup>19</sup> Ebd. 106.



oben skizzierten – und zugleich bedeutenden rabbinischen – Interpretation an, der zufolge die Gottebenbildlichkeit des Menschen darin besteht, dass er zur Herrschaft über die Schöpfung eingesetzt ist. Diese Herrschaft übt er aus als „Vermittler zwischen *Elohim* und den Welten“ und beeinflusst mit all seinem Tun, Denken und Sprechen die Schöpfungskräfte. So bestimmt der Mensch durch sein Handeln, ob Gott in seiner Schöpfung an- oder abwesend ist, sowie den Grad dieser Gottesnähe oder -ferne.<sup>20</sup> Als Statthalter Gottes auf Erden hat sein Bezug zu Welt und Mitgeschöpfen daher im Höchstmaß eine *ethische Bedeutung*, die für Levinas zentral ist. Beachtung verdient dieser Aufsatz Levinas’ insofern, als er bei Woloschiner den Gedanken der Gottebenbildlichkeit mit dem der *Verantwortung* zusammenfallen sieht, der in seiner Philosophie die menschliche Subjektivität ausmacht: *Subjektivität heißt Verantwortung, und Verantwortung ist Gottebenbildlichkeit* – damit zeigt sich Levinas’ Philosophie als Übersetzung rabbinischer Weisheit. Als Ebenbild Gottes übt der Mensch in der Schöpfung „eine Herrschaft [aus], die sogleich interpretiert wird als Verantwortung“.<sup>21</sup>

Hier darf an einen weiteren Gedanken der Rabbinen erinnert werden, der die Würde dieser Bestimmung gottebenbildlichen Menschseins verdeutlicht und seinen Nachhall bei Levinas findet: Nachdem Gott alles geschaffen und dem Menschen den Raum zur Gestaltung freigegeben hat, ruht er am letzten Schöpfungstag. Er zieht sich nach seinem Schöpfungshandeln gewissermaßen aus seiner Schöpfung zurück und überträgt fortan die Sorge um die gesamte Schöpfung dem Menschen, der nun seinerseits Gottes Schöpfungswerk vollenden soll.<sup>22</sup> Damit er dies tun kann, hat Gott dem Menschen – und gemeint ist hier nicht nur das Volk Israel, sondern jeder Mensch, insofern er Geschöpf ist – seine Weisung als Orientierung für sein Handeln gegeben, wie sie sich ausdrückt in der Thora. Als Verantwortlicher ist der Mensch somit einerseits freigesetzt, in Ei-

---

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 112.

<sup>21</sup> Ebd. 113.

<sup>22</sup> Vgl. ROGER BURGGRAEVE: *Responsibility precedes freedom. In search of a biblical-philosophical foundation of a personalistic love ethic*, in: JOSEPH A. SELLING (Hg.): *Personalist morals. Essays in honor of Prof. Louis Janssens* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum, Bd. 83), Leuven 1988, 109-132; hier: 112f.

genverantwortung entlassen, aber andererseits seinem Schöpfer gegenüber verpflichtet. Seine Gottähnlichkeit, seine Statthalterschaft, besteht darin, dass er den Mitgeschöpfen das zukommen lassen soll, was ihnen der gute Schöpfer zugedacht hat. *Dazu* hat Gott den Menschen geschaffen, das ist der Sinn seiner Existenz, der Kern des Humanum. Der Mensch ist ermächtigt zu dieser Herrschaft – Herrschaft aber über dasjenige, was der Mensch selbst nicht hervorgebracht, geschaffen hat, sondern das ihm anvertraut, ihm überantwortet ist. Und diese Verantwortung trägt er für die gesamte Schöpfung – „wie wenn das ganze Gebäude der Schöpfung auf meinen Schultern ruhte“.<sup>23</sup> – Unendliche Würde und unendliche Last zugleich.

### *Der Andere – Gott ähnlich*

»Verantwortung«, Grundbegriff der Ethik, tritt bei Levinas in Erscheinung in jenem ursprünglichen Geschehen, das als Urszene des Ethischen überhaupt bezeichnet werden kann: der Begegnung mit einem anderen Menschen. Im Hebräischen, wie wohl in sonst keiner anderen Sprache, zeigt sich dieser ursprüngliche Zusammenhang etymologisch in einzigartiger Weise: Denn im hebräischen *achariut* (»Verantwortung«) klingt »der Andere« – *acher* – mit, wird mitgehört, ist der Verantwortung aufs Innigste eingeschrieben.<sup>24</sup> Bei Levinas führt diese mitgehörte Präsenz des Anderen in der Verantwortung des Menschen dazu, die wesentliche Bestimmung des Menschen als Bild Gottes nicht aus einem isolierten Ich oder abstrakten Selbstsein abzuleiten. Auch lässt sie sich nicht aus einer Idee des Menschseins deduzieren, sondern wird vernommen in jener Situation der Begegnung zwischen mir und dem Anderen. Levinas stellt diesen Sachverhalt in den biblischen Kontext: „Das biblische Thema des Menschen als Bild Gottes [l’homme fait à l’image de Dieu] bekommt einen neuen Sinn. Anders gesagt: Diese Ebenbildlichkeit kündigt sich im

---

<sup>23</sup> LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, 73 und LEVINAS: *Die Spur des Anderen*, 224.

<sup>24</sup> Vgl. CATHERINE CHALIER: *The Philosophy of Emmanuel Levinas and the Hebraic Tradition*, in: ADRIAAN PEPPERZAK (HG.): *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, New York 1995, 3-12; hier: 8.

»Du« und nicht im »Ich« an. Dieselbe Bewegung, die zum Nächsten führt, führt zu Gott.<sup>25</sup>

Levinas nimmt den Grundgedanken der Dialogphilosophie von der Begegnung zwischen Ich und Du auf, versteht diese Beziehung jedoch anders als etwa Martin Buber nicht als ein wechselseitiges Verhältnis. Vielmehr deutet er die Beziehung zum Anderen als eine asymmetrische, insofern ich in der Begegnung mit dem Anderen ursprünglich, d. h. in der Situation selbst, nicht davon ausgehen kann, dass der Andere sich in gleicher Weise von mir her bestimmt wie umgekehrt. Erst in einer Reflexion auf die unmittelbare Erfahrung in der Begegnungssituation selbst kann eine solche Wechselseitigkeit erkannt werden – und zwar unter Herbeiziehung zusätzlicher rationaler Argumentation, wie etwa durch das gedankliche Einnehmen der Perspektive des Anderen, insofern der Andere und ich ja zur selben Gattung Mensch gehören, er also ebensolche Erfahrungen mit einem Anderen machen muss wie ich, der ich dann für den Anderen der Andere wäre. Auch wenn solche Gedanken natürlich richtig und plausibel sind, so handelt es sich dabei aber eben um nachträgliche Überlegungen, die sich bereits aus der unmittelbaren Erfahrungssituation der Begegnung mit dem Anderen gelöst haben. Levinas widmet in seinen Schriften dieser Begegnungssituation selbst immer wieder seine Aufmerksamkeit. Hier sollen daher nur die wesentlichen Punkte dieser Ausführungen zusammengestellt werden.<sup>26</sup>

Der Ausgangspunkt ist die phänomenologische Analyse der Begegnungssituation: Wenn ich einem anderen Menschen begegne, dann kann er mir erscheinen als ein Objekt, das ich einordne in die Kategorien meines Verstehens. Ich nehme seine Gestalt wahr, durch die er zugleich von anderen Menschen verschieden ist. Am deutlichsten drückt sich dieser Unterschied in seinem Gesicht (*la face*) aus. Ich erkenne seine Besonderheit im Vergleich mit anderen bekannten Gesichtern; zugleich setze ich ihn zu mir selbst in Beziehung und unterscheide ihn damit von mir: Er ist ein Objekt meiner vielfältigen Bezüge zur Welt und kommt mir damit zu Bewusstsein als etwas, das anders ist als ich. Zugleich entdecke ich die Gemeinsamkeiten mit mir, was dazu führt, dass ich ihn als ein *alter ego* erkenne. Ich kann

---

<sup>25</sup> LEVINAS: *Dialog*, 79f.

<sup>26</sup> Zur Begegnung mit dem Anderen vgl. ausführlich: DICKMANN: *Subjektivität als Verantwortung*, 296-346.

dieses *alter ego* ohne Schwierigkeiten meinem Ausgriff und Zugriff auf die Welt und ihre Gegenstände unterwerfen. Die Differenz, der Abstand, in dem er zu mir steht, ist damit auf der Ebene, auf der sich mein Denken und Erkennen und mein Handeln vollziehen, immer schon überwunden: Ich mache mir von ihm ein *Bild*, indem ich ihn vergleiche und meinen eigenen Ansprüchen, Wünschen und Absichten unterwerfe.

Levinas zufolge ist damit jedoch hinsichtlich des anderen Menschen das Entscheidende gar nicht in den Blick gekommen, ja, es kann in dieser Perspektive überhaupt nicht gesagt werden. Dies geschieht erst, wenn sich ein *Perspektivwechsel* vollzieht: von der Ebene des Seins und Bewusstseins hin zur Ebene des Ethischen. Und in dieser anderen Perspektive, die für Levinas der Seinsebene geltungstheoretisch vorausliegt, steht nicht mehr das »Gesicht« des anderen Menschen im Mittelpunkt, sondern das »Antlitz« (*le visage*).

Mit »Antlitz« meint Levinas eine Dimension, in der sich mir nicht ein so oder so bestimmbares Anderes am anderen Menschen zeigt (Gesichtszüge, Charakter etc.), sondern dieser selbst, so wie er von sich her (und nicht von meinen Bewusstseinsleistungen konstituiert) ist: *der Andere*. Allerdings ist diese Aussage, dass der Andere sich so zeigt, wie er ist, schon falsch, denn er zeigt sich gerade *nicht*. Selbst im liebevollsten Zueinander kann ich den Anderen als Anderen nicht sehen, weiß nicht, wer er wirklich ist. Und doch spielt sich in der Begegnung etwas ab, das mich aufmerksam macht; in der Begegnung mit einem anderen Menschen zeigt sich dieser zwar als ein Objekt, doch es geschieht darin mehr: Der Andere selbst scheint darin durch, präsentiert sich, ohne mit dem Ich auf der gleichen Ebene des Erkennens und Wahrnehmens zu stehen. Levinas durchbricht hier den sprachlichen Zusammenhang des Sehens, weil es die Andersheit des Anderen, die jenseits all meines Vermögens, jenseits meiner Wahrnehmungsfähigkeiten liegt, nicht adäquat zu wahren vermag. Das Antlitz des Anderen wird nicht gesehen, *es wird gehört, es spricht*.<sup>27</sup> Es artikuliert freilich keine sensorisch wahrnehmbaren, ausgesprochenen Sätze, sondern einen nonverbalen Anspruch an mich. Levinas

---

<sup>27</sup> Vgl. EMMANUEL LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. N. Krewani (Alber Broschur Philosophie), Freiburg/Br. 1987, 87; LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, 41; LEVINAS: *Die Spur des Anderen*, 221.

zufolge wird das Ich konfrontiert mit dem sogenannten ethischen Widerstand, den der Andere meiner Freiheit, meinem Können, das sich auf alles mir Gegebene erstreckt, entgegensetzt. Was auch immer ich mit dem Anderen anstellen kann, ich kann diesen Anspruch des Anderen an mich nicht aus der Welt schaffen. Die Versuchung hierzu liegt in der grundsätzlichen Möglichkeit, den anderen zu töten. Doch gerade das Töten des anderen Menschen würde diesen Anspruch selbst, der mich vom Anderen her trifft, gerade nicht aus der Welt schaffen. Vielmehr bestätigt es ihn gerade, da der Andere der Einzige ist, wie Levinas formuliert, den man töten wollen kann. Im Mord jedoch wird zwar der andere Mensch beseitigt, nicht jedoch der Andere, auf den sich der Mord eigentlich richtete und dessen Ruf mich schon erreicht hat. Dieser Ruf, der vom Anderen her an mich ergeht, drückt sich aus im Tötungsverbot. Freilich ist dieser ethische Widerstand des Anderen kein solcher, der es mir realiter unmöglich machte, den anderen Menschen doch zu töten. Daher artikuliert sich der Ruf des Anderen mehr als flehentliche Bitte jenes Anderen, der mir ausgeliefert ist: »Du wirst nicht töten.«<sup>28</sup>

Ist dieser Ruf jedoch einer, der nicht aus der Welt geschafft werden kann, dann macht er das Ich, das sich in der Welt alles vermittels seines Erkenntnis- und Handlungsvermögens zu unterwerfen vermag, darauf aufmerksam, dass es eine Dimension gibt, die sich seiner souveränen Herrschaft entzieht. Diese Irritation seines scheinbar unumschränkten Selbstvollzugs schlägt dem selbstbewussten Ich eine Wunde, die es allererst empfänglich dafür macht, dass der Andere trotz seines unnegierbaren Anspruchs der Schwache ist, der um seine

---

<sup>28</sup> Wenn man das biblische Tötungsverbot (»Du sollst nicht töten!«) im Kontext der sogenannten Zehn Gebote als »Weisungen« des befreienden Gottes versteht, der Israel aus der Knechtschaft befreit hat und dessen Weisungen deshalb weniger als Ge- oder Verbote präsentiert werden, dann hat diese Formulierung bereits einen Sinn, den man im Deutschen mit dieser futurischen Form angemessen wiedergeben kann: »Wenn du dir vor Augen hältst, was Gott für dich getan hat, dann wirst du nicht ...« – Bei Levinas geht die Deutung des Tötungsgebotes jedoch einen Schritt weiter: Es ist nicht nur ein wesentlicher Teil des Fundaments des neuen Daseinsraums des Menschen, der sich vom befreienden Gott her bestimmt, sondern erhält zugleich seine strenge Gebotenheit daher, dass der Andere der wesentlich Schwache, mir Ausgelieferte ist. Das Flehen des Anderen ist umso gebieterischer, als es nicht über eigene Sanktionsmöglichkeiten verfügt.

Anerkennung nur flehen kann. In der Welt kann sie immer übersehen werden; ethisch jedoch spielt sie sich zu als Irritation der souveränen Freiheit des Ich. Levinas blendet daher auch »Gesicht« und »Antlitz« wie in einem Vexierbild ineinander, sodass das Sehen des Gesichts in das Hören des Rufs des Anderen hinüberspielt. Deutlich macht er dies wiederum auf der Phänomenebene, auf der das Ich die Schutzlosigkeit im Blick des Anderen, mit der er mich anblickt, wahrnimmt. Auch die Falten und Runzeln seiner Haut machen darauf aufmerksam, dass der Andere der Zeit unterworfen und unweigerlich seinem eigenen Sterben-Müssen ausgesetzt ist. Diese abgründige Schwäche und Verletzlichkeit des Anderen, die sich in der Interferenz von Sichtbarkeit und Vernehmbarkeit dem Ich zuspiziert, weitet den Ruf des Anderen über das formale Tötungsverbot hinaus aus und lässt ihn zum Appell werden, für den Anderen in umfassendem Sinn Verantwortung zu übernehmen. Im »Du wirst nicht töten« höre ich »Du bist für mich verantwortlich« als Flehen, den Anderen in seiner Schwachheit und Vergänglichkeit, in seinem unausweichlichen Sterben-Müssen nicht alleinzulassen.

So tritt mir im Anderen eine Transzendenz gegenüber, die mich darauf aufmerksam werden lässt, dass der Mensch mehr ist, als er vom In-der-Welt-Sein her zu sein scheint. Ihm kommt eine unverfügbare Würde zu, die nicht aus dem Ich abgeleitet wird, sondern sich vom Anderen her ausspricht: „Das wahre Wesen des Menschen präsentiert sich in seinem Antlitz“, formuliert Levinas.<sup>29</sup> Der Andere begegnet dem Ich in einer „Erhabenheit“,<sup>30</sup> die ihn als ihn selbst, als lebendig, von jenseits des Seins und Denkens her erweist und jedweder Verfügbarkeit entzieht. Sein Appell an meine Verantwortung rückt ihn in die Nähe Desjenigen, der mir den Anderen schon ans Herz gelegt hat, noch bevor ich ins Dasein getreten bin. Dem Anderen kommt eine Bedeutung zu, die nicht aus dem Vermögen des Ich resultiert, allem und jedem eine Bedeutung zu verleihen, einen Sinn zu konstituieren – es ist eine Bedeutung, die in diesem Sinne »älter« ist als das Ich. So ist der Andere zwar nicht Gott, aber in seinem Antlitz wird ein Anruf laut, der als Gottes Wort gedeutet werden kann, das sich von jenseits des Seins her im Anspruch des Anderen an mich vermittelt. „Unter dieser Voraussetzung aber ist der Andere

---

<sup>29</sup> LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 419.

<sup>30</sup> Ebd. 247 u. ö.

dank seiner Bedeutung, die meiner Initiative vorausgeht, Gott ähnlich [ressemble à Dieu]. Diese Bedeutung geht meiner Initiative der Sinngebung voraus.<sup>31</sup> Seine Eigenständigkeit gegenüber Gott, mit dem er nicht identisch ist, aber dessen Anspruch mit dem seinen übereinkommt,<sup>32</sup> markiert Levinas mit dem Gedanken, dass der Andere von Gott verlassen ist: Gott ist gewissermaßen an ihm vorübergegangen, ohne sich in dessen Antlitz als er selbst zu vergegenwärtigen. Der Andere ist insofern Gott ähnlich, als er an die Macht des Ich ausgeliefert ist – wie Gott selbst in der Welt machtlos ist, nicht in Erscheinung tritt als Übermächtigkeit, die keinen Zweifel an ihrer Existenz ließe. Gottes Mächtigkeit ist in der Perspektive von Denken und Sein nicht sichtbar, sie ist abwesend, hat sich diskret daraus zurückgezogen; Gott kann übersehen werden. Die Andersheit des Anderen ist wie die göttliche Wahrheit selbst in der Welt verfolgt, kann nie unbestreitbar erwiesen werden: „Genau das ist das Antlitz des Anderen, das für ein Bild unter anderen genommen wird, wobei das Bild Gottes, das es trägt, verkannt wird.“<sup>33</sup>

Mit Levinas lässt sich somit in negativer Redeweise denken, inwiefern hier eine Ähnlichkeit mit Gott aussagbar ist, die die Differenz zwischen Gott und Mensch zugleich wahr: Der Andere entzieht sich dem Denken und erscheint nicht – genau wie Gott selbst, der die Andersheit des Anderen insofern schützt, als er den Anderen meiner Verantwortung unabweisbar auferlegt, weil sein Anspruch an mich älter ist als ich selbst und daher auch nicht von mir aus der Welt geschafft werden kann. Das Antlitz des Anderen verweist nicht auf einen Gott der Hinterwelt, die das Antlitz abbildete. Mit Levinas ist jede Fehldeutung vom Begriff der Gottebenbildlichkeit fernzuhalten, die sich von einem Urbild-Abbild-Schema her nahelegt, das den Angelpunkt eines Identitätsdenkens darstellt und entweder den Menschen in Gott hinein aufhebt oder sich in Idolatrie verkehrt.<sup>34</sup> Für diese Gottähnlichkeit verwendet Levinas daher den Begriff der „Spur“: Er kennzeichnet eine Abwesenheit Gottes im Menschen, die

---

<sup>31</sup> Ebd. 423f.

<sup>32</sup> Vgl. REINHOLD ESTERBAUER: *Transzendenz-»Relation«*. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas' (Passagen Philosophie), Wien 1992, 186.

<sup>33</sup> LEVINAS: *Zwischen uns*, 141.

<sup>34</sup> Vgl. KLAAS HUIZING: *Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger* (Athenäums Monografien Philosophie, Bd. 254), Frankfurt/M. 1988, 36f.

dennoch zugleich auf denjenigen aufmerksam werden lassen kann, der nur im Modus dieser Abwesenheit, unsichtbar, immer schon vergangen und daher nur im Nachhinein zu Bewusstsein kommen kann: „Der Gott, der vorbegegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden.“<sup>35</sup> Der Andere ist als der Schwache und Verletzliche in der Welt Gott ähnlich, in ihm wird Sein Ruf vernehmbar. Das Ethische ist also jene Perspektive, in der sich jener Gott schauen, vernehmen lässt, der mit den Armen, Witwen und Waisen, wie die Propheten des Ersten Testaments immer wieder deutlich machen, solidarisch ist. Es ist eine Perspektive, die die Nicht-Abbildbarkeit Gottes wahrt und zugleich Gott diskret gegenwärtig werden lässt. So formuliert Levinas pointiert: „Die Ethik ist eine Schweise [optique] des Göttlichen. Kein Verhältnis zu Gott ist gerader, unmittelbarer. Das Göttliche kann sich nur manifestieren über den Nächsten.“<sup>36</sup> – Dass es gleichwohl andere Weisen der Manifestation des Göttlichen gibt, die sich etwa der mystischen Schweise in der Betrachtung der Schöpfung, in der Selbstreflexion, im Blick auf die eigene Biographie etc. zuspieren, ist für Levinas selbst nicht von Belang. Infolge seiner Aufwertung der ethischen gegenüber aller logozentrischen Perspektive gibt es keine größere Unmittelbarkeit zum Göttlichen als jene, die sich im ethischen Geschehen selbst vollzieht als schon vermittelte: Denn der Andere ist nicht Gott; er ist vielmehr der Anlass, durch den »Gott ins Denken einfallen« kann<sup>37</sup> – nicht mehr, aber eben auch nicht weniger; ein Gott, der sich diskret zurückzieht und gerade nicht reine Negativität ist, sondern herausrufender Anspruch dessen, der den Anderen schon verlassen und mit angewiesen hat. In diesem Sinne vorübergehend, aber eben eine Spur hinterlassend.

Die Weise dieser Manifestation ist eine ethische und vollzieht sich als Appell an das Subjekt. Und in diesem Anruf ist dann nicht lediglich eine Information über Gott oder seinen Willen gegeben, sondern in ihm sagt Gott sich selbst aus: „Die Gotteserkenntnis [...] erhält

---

<sup>35</sup> LEVINAS: *Die Spur des Anderen*, 235.

<sup>36</sup> LEVINAS: *Difficile liberté*, 223.

<sup>37</sup> Vgl. den Titel: EMMANUEL LEVINAS: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/Br. 21988.



im Ausgang von der Moral einen positiven Sinn: »Gott ist barmherzig« bedeutet: »Seid barmherzig wie er.« Die Attribute Gottes sind nicht im Indikativ gegeben, sondern im Imperativ. [...] Gott erkennen heißt wissen, was zu tun ist.<sup>38</sup> – Damit ist die Brücke geschlagen vom Anderen zum Subjekt, dem der Ruf des Anderen gilt.

### *Das verantwortliche Subjekt – Gottes Ebenbild*

Von der dualen Bedeutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in dem der Andere immer mitgegeben ist, wurde oben schon gesprochen; ebenso davon, dass der Andere (*acher*) im Hebräischen in den Begriff »Verantwortung« (*achariut*) hineingewoben ist. Dem soll nun weiter nachgegangen werden, insofern Levinas den Begriff der Verantwortung, welcher der Inhalt der Gottebenbildlichkeit ist, philosophisch mit der Subjektivität identifiziert. Und zwar so, dass er damit den philosophischen Begriff der Subjektivität aufsprengt und grundlegend neu definiert.<sup>39</sup> Denn der Perspektivwechsel von der Ontologie hin zum Ethischen, der sich in der Begegnung mit dem Anderen vollzieht, verändert auch den Blick auf das Subjekt. Eben noch souveränes, frei über alles verfügendes, alles konstituierendes Bewusstsein, ist das Subjekt in der Begegnung mit dem Anderen mit einem Appell konfrontiert, den es gerade nicht aus sich selbst hervorgebracht hat und den es deshalb auch nicht in sich selbst zur Ruhe bringen kann. Es ist der Appell an meine Verantwortung für den Anderen, den ich nicht gewählt habe und für den ich in all meinen Selbstvollzügen auch keinen Anhaltspunkt finde, ja, der mir gewissermaßen an die Nieren geht, mich ins Mark meiner Selbstmächtigkeit trifft. Es ist ein Appell, den ich nicht aus mir selbst ableiten kann. Er stellt meine Freiheit radikal infrage und wirft damit das, was die abendländische Philosophie als Kern der Subjektivität ansieht, aus der Bahn: In-sich-Ständigkeit, autonome Freiheit, Selbstbewusstsein – all das erweist sich angesichts des Anderen als nachrangig. Sein Primatsanspruch, mit dem das Subjekt sich zum Herrscher über alles im Reich der Identität von Denken und Sein aufschwingt, zeigt sich

---

<sup>38</sup> LEVINAS: *Difficile liberté*, 33.

<sup>39</sup> Zum Subjektverständnis bei Levinas vgl. ausführlich: DICKMANN: *Subjektivität als Verantwortung*, 347–440.

als nichtursprünglich. Denn vor dem Selbst-Sein, vor-ursprünglich, ist das Subjekt »Für-den-Anderen«, ihm unterworfen – *sub-iectum*. Bevor es frei ist zu entscheiden, ob es diese Verantwortung übernehmen oder ihre Übernahme verweigern will, ist es schon verantwortlich. Auch die Verantwortung für den Anderen in einer gegebenen Situation nicht in die Tat umzusetzen, ist ja bereits eine Antwort. Solchermaßen ist der Andere der Subjektivität eingeschrieben, die in der Perspektive des Ethischen nichts ist als Verantwortung, ganz so wie es das hebräische *achariut* vernehmen lässt.

Mit dieser Deutung der Verantwortung, die Levinas zufolge die Subjektivität ausmacht, greift er, wie bereits erwähnt, die biblisch-rabbinische Lesart des Gottebenbildlichkeitsbegriffs auf, der ein funktionaler ist und dem Menschen gerade deshalb seine aus nichts anderem ableitbare Würde verleiht. Der Mensch ist von Gott als sein Ebenbild geschaffen, nicht um in der Schöpfung wie Gott zu *sein*, sondern wie er zu *handeln*, und zwar als Verantwortlicher. Das verantwortliche Subjekt ist in seinem Handeln Gott ähnlich, indem es eben jene Ordnung verwirklichen hilft, die Gott selbst in seiner Fürsorge ins geschöpfliche Sein eingetragen hat. So wie Gott allem Erschaffenen das Nötige zur Verfügung stellt, so soll auch der Mensch seinem Nächsten das zukommen lassen, was ihm von Gott her zugedacht ist. Als verantwortlich Handelnder vollzieht der Mensch demnach den Schöpfungsauftrag Gottes an ihn und ist in Analogie seines Handelns dessen Ebenbild.

So lässt sich kein Subjekt denken, das nicht schon von vornherein verantwortlich ist; bevor das Subjekt verantwortlich war, war es nicht. Es ist der Kern des Gedankens der Geschöpflichkeit des Menschen, der sich in dieser Subjektivität, die Verantwortung ist, widerspiegelt. Dies in Zweifel zu ziehen und die Freiheit der Bestimmung der Verantwortung voranzustellen, unterschätzt ihren metaphysischen Gehalt. Nicht zufällig, ist der Mensch im biblischen Schöpfungsgedicht nicht der Erstgeschaffene. Deshalb ist auch die Freiheit nicht das Erste, denn der Mensch ist „nicht absoluter Anfang“.<sup>40</sup> So „argumentiert man, als wäre man bei Schöpfung dabeigewesen [...] Anmaßung des Philosophen“.<sup>41</sup> Das Ich ist nicht das Erste in der

---

<sup>40</sup> LEVINAS: *Vier Talmud-Lesungen*, 159.

<sup>41</sup> Ebd. 92.

Schöpfungsökonomie, sondern es ist vielmehr immer schon Antwort auf den Anruf des Anderen, in dessen Dienst es gestellt ist. Es ist Ich als »zur Verantwortung gerufen«, daher Ich nicht im Nominativ, sondern im Akkusativ – im Modus der Anklage: „»Hier, sich mich«, „me voici“.<sup>42</sup>

Diese so verstandene Verantwortung als dasjenige, was Subjektivität ausmacht, klingt untragbar, scheint eine unerträgliche Überforderung des Subjekts zu sein. Schließlich kennt diese Verantwortung keine Grenzen, schließt keinen Vorbehalt ein. Sie gilt allen Anderen und in allem. Doch ist zu beachten, dass hier nicht über die Realisierungsbedingungen verantwortlichen Handelns gesprochen wird, sondern über deren prinzipielle ethische Voraussetzung, die die unverlierbare Würde des Subjekts Mensch ausmacht. Und die Schärfe dieses Gedankens, dass das Ich aufgerufen wird als Angeklagter, gilt es in ihrer ganzen Strenge zu vernehmen: Für Levinas ist in der Perspektive des Ethischen die Würde des Subjekts zugleich die kaum tragbare Bürde, dem Anderen und allen Anderen alles zu schulden – und ihnen, da dies zu realisieren menschenunmöglich ist, immer etwas schuldig zu bleiben. Und in der Tat lässt sich fragen, wo wir Menschen denn da auch die Grenze ziehen wollten – und vor allem: mit welchem Recht und nach welchem Kriterium.

Es ist gerade so, dass die Verantwortung dem Subjekt eine Würde verleiht, die größer wohl nicht zu denken ist. Denn zusammen mit der Tatsache, dass ich mich der Verantwortung nie entziehen kann, denkt Levinas zugleich ebenjenes Sachverhalt, dass das Ich in seiner Verantwortung für den Anderen unvertretbar ist.<sup>43</sup> Ich muss nicht nur antworten (und auch Nicht-Antworten ist eine Antwort!), sondern es ist auch keiner da, der dies an meiner Stelle tun könnte. Wann immer mich in der Begegnung mit einem anderen Menschen dieser Ruf zur Verantwortung trifft, bin *ich* gemeint und sonst niemand.

---

<sup>42</sup> LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, 8.96; EMMANUEL LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Th. Wiemer (Alber-Reihe Philosophie), Freiburg/Br. 1992, 42.50.129.190.235.244f. usf.; LEVINAS: *Die Spur des Anderen*, 289.

<sup>43</sup> Vgl. EMMANUEL LEVINAS: *Das Ich kann nicht vertreten werden. Die Ethik als die Verantwortlichkeit für den Anderen*, in: *Bilder und Zeiten. Beilage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, Nr. 89 vom 15. April 1995.

Verantwortung für den Anderen ist nicht delegierbar. Als Verantwortliches ist das Subjekt unvertretbar.<sup>44</sup> Das macht die Individualität des Subjekts aus: *Einzig und allein* es selbst ist es, das antworten muss. Levinas spricht von einer Individualität, die individueller nicht gedacht werden kann, und fasst sie in den Terminus der „Einzigkeit“ (*unicité*).<sup>45</sup> In der Begegnung ruft der Andere mich heraus – mich und nur mich.

Ein Beispiel: Ein Bettler bittet mich um Geld – sei es, dass er mich gezielt anspricht, sei es, dass er mir stumm seine Hand entgegenstreckt oder ich ihn am Boden kauern sehe mit seinem Pappschild, auf dem in wackligen Buchstaben sein Hilferuf zu lesen ist. Ich muss in diesem Moment auf diesen Aufruf antworten, ich, nur ich. Es hilft nichts, dass ich zu rasonieren oder zu analysieren beginne: »Der ist bestimmt Teil einer gut organisierten Bettlerbande« – »Der versäuft das eh sofort« – »Ich hab doch gerade erst einem anderen Bettler einen Euro gegeben« – »Warum eigentlich immer ich? Sollen die anderen auch mal die Chance haben, Gutes zu tun« – »Ich spende ja schon der Caritas« und dergleichen plausible Erklärungen, die hier nicht gleich als unmoralisch zu disqualifizieren sind. Nur: Ich kann nicht ungeschehen machen, dass der Bettler *mich* angeschaut hat und *mich* zu einer Antwort auf seinen Anruf herausfordert. Alles andere spielt in dieser ethischen Begegnungssituation nur eine nachgeordnete Rolle: die Biografie (die eigene wie die des Bettlers) ebenso wie die Frage nach meinen Ressourcen oder nach der Billigkeit dieses Anrufes ausgerechnet an mich. Antworten zu müssen, Verantwortung zu sein, das ist nach Levinas die Bedeutung meiner selbst, in der meine Würde als Geschöpf atmet.

So zeigt sich in der als Verantwortung gefassten Gottebenbildlichkeit zugleich eine Passivität, zu der jeder Einzelne nicht verdammt ist, sondern im Gegenteil von Gott in unüberbietbarer Weise erwählt ist. Und diese „Erwählung“<sup>46</sup> realisiert sich in jedem Akt der Verantwortlichkeit aufs Neue. Das Ebenbild Gottes, das jeder

---

<sup>44</sup> LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 254.

<sup>45</sup> Vgl. z. B. LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, 43.74.91.101; LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 35f.47.116.126.135f.140 usw.; LEVINAS: *Die Spur des Anderen*, 224; LEVINAS: *Zwischen uns*, 229-238.

<sup>46</sup> LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, 75; LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 51 u. ö.

Mensch ist, zeigt sich insofern nicht als eine Bestimmung der menschlichen Gattung, sondern zuvorderst als individuell, jedem Einzelnen und nur dem Einzelnen gegeben. Wie Gott im Monotheismus als einzig, mit nichts vergleichbar bekannt wird, so auch jeder Mensch – nicht nur als individuelle Daseinsweise eines Exemplars der Gattung Mensch, sondern als überhaupt einzig und allein er selbst aufgrund der Erwählung der Verantwortung. Zudem wird diese meine gottebenbildliche Einzigkeit nicht ausgesagt als eine Eigenschaft, in deren Besitz ich wäre, die man an mir sehen kann etc. Vielmehr wird sie mir vom Anderen her je neu zugesagt in jenem anspruchsvollen und keinesfalls harmlosen Geschehen des Appells an meine Verantwortung. Darin wird das schöpferische Handeln Gottes, der mich erwählt hat, jeweils aktuell, findet diese Erwählung doch jeweils neu statt. In Aufnahme eines theologischen Gedankens lässt sich die Verantwortung als Ereignis der Erwählung, in dem Gottes Schöpfungshandeln in der Ethik wirkt, verstehen im Sinne der *creatio continua*: In jeder Begegnung mit dem Anderen, der mich zur Verantwortung ruft, wird die Kontinuität des Seins unterbrochen und so immer wieder ein neuer Anfang gesetzt. Denn die Verantwortung stellt eine Ursprünglichkeit im Sein dar, ist nicht aus diesem abgeleitet, sondern fällt ins Gewebe des Seins und der Zeit gewissermaßen von oben her ein. Das verantwortliche Subjekt ist insofern schöpferisch tätig, als es durch das konkrete verantwortliche Handeln zugunsten des Anderen eine neue Ereigniskette im Sein in Gang setzt.<sup>47</sup>

In Levinas' Interpretation der Gottebenbildlichkeit als Verantwortung finden sich demzufolge zwei Dimensionen miteinander verschränkt, die in der theologischen Tradition (zumal bei den griechischen Kirchenvätern) auf die beiden bereits erwähnten biblischen Termini *eikon* und *homotosis* verteilt werden:<sup>48</sup> Die Gottebenbildlichkeit ist dem Menschen sowohl gegeben wie auch aufgegeben. Das

---

<sup>47</sup> Zum Zusammenhang von Handeln Gottes und Handeln des Menschen als schöpferischem Setzen eines je neuen Anfangs bei Hannah Arendt, deren Überlegungen zum Handeln im Horizont der sogenannten Natalität/Gebürtigkeit denen von Levinas erstaunlich nahe sind, vgl. SASKIA WENDEL: *Vergebung und Zusage: Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes*, in: Zeitschrift für katholische Theologie 135 (2013), 414-432.

<sup>48</sup> S. o. Seite 73ff.

eine Moment lässt sich mit Levinas verstehen als das vor-ursprüngliche Erwähltsein zur Verantwortung durch Gott, auf das er je neu aufmerksam wird in der Begegnung mit dem Anderen. Das zweite Moment zielt auf die Tatsache, dass diese Erwählung sich im konkreten sittlichen Handeln für den Anderen verwirklichen muss. Im moralischen Handeln für den anderen Menschen vollzieht der Mensch das, was die griechische Patristik »Verähnlichung mit Gott« (*homóiosis toû theoû*) genannt hat. Mit Levinas lässt sich hier die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch bei gleichzeitiger Unterschiedenheit herausheben. Denn das ethische Subjekt befindet sich – auch hier wieder dieser Terminus wie beim Anderen, aber als dessen Kehrseite – „in der Spur“ Gottes. Auch dieser Aspekt des gottebenbildlichen Menschseins überschreitet ein simples Urbild-Abbild-Denken.<sup>49</sup> Der Mensch als ethisches Subjekt *ist* nicht „Ikone Gottes“,<sup>50</sup> sondern vollzieht in der moralisch-praktischen Umsetzung der Verantwortung eine Bewegung, die ihn Gott ähnlich macht: Da die Verantwortung für den Anderen niemals zu einem Ende kommt, nie vollständig eingelöst werden kann, ja sogar wächst mit jedem Schritt ihrer konkreten Übernahme, versetzt sie das Subjekt in eine exzessive, unendliche Bewegung. Und in dieser nicht zum Ende kommenden Bewegung legt der verantwortliche Mensch Zeugnis ab von jenem Unendlichen, der ihn als verantwortliches Subjekt, als Für-den-Anderen eingesetzt, geschaffen hat. Das Aufgegebensein der unendlichen Verantwortung sowie das unendliche Streben der Güte, das das Subjekt handelnd und nie ganz das Gute vollbringend vollzieht, sind Levinas' Antwort auf die Herausforderung, die biblische funktionale Bedeutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen philosophisch zu übersetzen. In ihnen drückt sich „gerade die Maßlosigkeit des Unendlichen“ aus, nach der das Gute, das das verantwortliche Handeln in einem Prozess nicht abschließbarer Annäherung realisieren will, in je größere Ferne rückt.<sup>51</sup> So schwingt das Subjekt in dieser

---

<sup>49</sup> S. o. S. 85f.

<sup>50</sup> Vgl. LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, 59: Gottebenbildlichkeit „bedeutet nicht, daß man die Ikone Gottes ist, sondern es bedeutet, daß man sich in seiner Spur befindet“.

<sup>51</sup> LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 211.

Bewegung ein in das, was Levinas die „Herrlichkeit des Unendlichen“<sup>52</sup> nennt.

### *Ertrag*

Emmanuel Levinas bringt die biblische Aussage der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung über die Gottebenbildlichkeit des Menschen philosophisch zur Sprache. Konsequenter fasst er dabei das Menschsein in seiner *Dualität*, die sich in der Perspektive des Ethischen darin zeigt, dass der Mensch in seiner eigentlichen Bedeutung nicht als Monade zu verstehen ist, wie es – so Levinas’ Kritik – philosophische und theologische Anthropologie zumeist tun, wenn sie den Menschen wesentlich als Freiheit und (Selbst-)Bewusstsein etc. bestimmen. Über den Begriff der Verantwortung ist die Andersheit so in jeden Menschen hineingewoben, dass die in Gen 1,27 ausgesagte Dualität des Menschseins eine Bedeutung hat, die das biologische Verständnis der Geschlechterdifferenz unterfängt. Hieran kann auch der in Gen 1,28 formulierte Auftrag anschließen, der zur Sorge um Nachkommenschaft auffordert im Sinne eines Zwecks der Gottebenbildlichkeit. „In ethischen und religiösen Begriffen“ deutet Levinas diesen Auftrag so: „Du wirst jemanden haben, für den du da sein kannst“.<sup>53</sup> Wenigstens kurz erwähnt sei, dass Levinas die Dualität von Männlichkeit und Weiblichkeit insofern aufgreift, als er am einzelnen Menschen vor aller empirischen Unterscheidung zwischen Mann und Frau unterscheidet zwischen männlichen und weiblichen Dimensionen des Selbstvollzugs: Viril sind seine auf das Sein und die Selbstbehauptung gerichteten Vollzüge; zugleich ist er aber auch verletzlich und nur dadurch empfänglich für den Nächsten. Beides braucht es, um Verantwortung für den Anderen konkret wahrzunehmen und zu verwirklichen.

Die duale Dimension der Gottebenbildlichkeit des Menschen zeigt sich bei Levinas in der Konsequenz daher sowohl am Anderen als auch am Subjekt und verleiht dem Menschen in beiden Polen eine

---

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> LEVINAS: *Zwischen uns*, 143.

unleugbare Würde – Levinas spricht von der „Heiligkeit“<sup>54</sup> des Menschen, die ihm nicht von außen zuerkannt werden muss. Vielmehr konstituiert sie den Menschen zuinnerst, was sich erschließt in der Erfahrungssituation der zwischenmenschlichen Begegnung, in der die Gottebenbildlichkeit zum Vorschein kommt. Im Hinblick auf Laienspiritualität ist dies insofern von Bedeutung, als es sich hier eben um eine allgemeinmenschliche, *primordiale Erfahrung* handelt, die den Gedanken der Gottebenbildlichkeit nicht aus einem vorgegebenen Wissen deduziert, sondern unmittelbar erfahren lässt. Dass sie sich zu einem Wissen um meine und des anderen Menschen Gottebenbildlichkeit verdichtet, ist letztlich einem Reflektieren geschuldet, das gegenüber der ursprünglichen Erfahrung sekundär ist. Der Maßstab dafür, dass der Mensch sich in eine einzigartige Beziehung zu Gott gestellt wissen darf, kommt nicht von außen, sondern liegt in der Begegnungssituation selbst. Zugleich handelt es sich dabei eben auch als nachträgliches Wissen von der Gottebenbildlichkeit um ein Wissen, das in der konkreten Begegnung mit dem Anderen nicht nur immer wieder neu bestätigt, sondern auch durchkreuzt wird durch das *Irritationspotenzial des Anderen*: Denn der Inhalt der Gottebenbildlichkeit, die Verantwortung, ist nicht nur gegeben, sondern zur Realisierung aufgegeben und in eins damit unabschließbar. Zugleich irritiert der Anspruch des Anderen das Subjekt in seinem selbstgewissen Sein und befreit es so zu einer Individualität, die in Seinskategorien nicht adäquat aussagbar ist: In meiner Verantwortung für den Anderen bin ich einzig (und damit Gott in seiner Einzigkeit ähnlich), wo ich in der Perspektive der Identität von Denken und Sein bestenfalls Individuum einer Gattung bin. Diese *Einzigkeit jedes Menschen* ist kein metaphysischer Gehalt, über den ich verfügen könnte oder der mir von äußeren Autoritäten her zugeschrieben wird; sondern sie ereignet sich in der Begegnung selbst, wird dem

---

<sup>54</sup> EMMANUEL LEVINAS: *L'au-delà du sujet. Lectures et discours talmudiques* (Collection »Critique«), Les Éditions de Minuit/Paris 1982, 191; EMMANUEL LEVINAS: *Gott und die Philosophie*, in: BERNHARD CAPSER (Hg.): *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge* (Alber-Broschur Philosophie), Freiburg/Br. 1981 81-123; hier: 114; LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 140f.312; LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 11.279; LEVINAS: *Zwischen uns*, 145.249-251.



Einzelnen immer wieder neu zugesagt – oder besser, insofern über jedes Maß hinaus anspruchsvoll: zugemutet.

Der Bildgedanke bewegt sich im Bedeutungsfeld des Sehens; vom Judentum her werden wir mit Levinas jedoch darauf aufmerksam, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch/Welt vor allem im *Horizont des Hörens und Sprechens* vermittelt ist: Der Ruf in die Verantwortung, der vom Anderen an mich ergeht, wird vernommen als ein Geschehen, in dem der Andere Gott ähnlich ist. Insofern wird sein Antlitz (anders als sein Ge-sicht) nicht gesehen, sondern es spricht, ist ein Sagen (dire), in dem der Anruf Gottes anhebt. Der Andere ist nicht Gott, aber der an mich von ihm her ergehende Anspruch ist der Anruf, mit dem Gott den Anderen mir ans Herz legt. Der von diesem Hören her entwickelte Bildgedanke im Sinne übereinkommender Ansprüche (Gottes und des Anderen an mich) überschreitet die Frage danach, wie der nicht abbildbare Gott im Endlichen wahrgenommen werden kann, auch im Blick auf das Subjekt: Dieses vernimmt im selben Geschehen seine Verantwortung in der Weise, dass es dem Anderen antwortet, indem es diese Verantwortung handelnd realisiert und so im Vollzug das aussagt, was es selbst im Innersten ist. So ist das verantwortliche Handeln des Menschen die Weise, in der der unsagbare Gott, der jenseits des Seins ist, im Gesagten, und das heißt: im Sein, seine Spur hinterlässt. In dieser Weise legt der Mensch als verantwortlich Handelnder Zeugnis von Gott ab, ist er sein Ebenbild.

Levinas knüpft mit seiner Bestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes an die biblisch-rabbinische Lesart an, die die Gottebenbildlichkeit funktional versteht. Sie ist keine objektive, deduzierbare Gegebenheit, sondern sie wird nur *erfahren und gelebt im verantwortlichen Handeln*. In ihren verschiedenen Beiträgen sind die *Felderkundungen Laienspiritualität* immer wieder darauf aufmerksam geworden, dass sich Laienspiritualität nicht vorrangig aus einer Lehre, einem theoretischen Wissen, ableitet, sondern dass sie sich in der Praxis vollzieht; jeder Mensch steht in seinem und durch sein alltägliches Tun in Beziehung zu jener Dimension des Göttlichen, die seine Existenz durchwirkt. Der Blick auf den biblischen Befund der Gottebenbildlichkeitsvorstellung in Gen 1,26f. und ihre philosophische Übersetzung im Denken von Emmanuel Levinas verdeutlicht, dass hierbei

der *Praxis gerade in der Form des moralischen Handelns* eine genuine Bedeutung zukommt, die den Inhalt des biblischen Gedankens der menschlichen Gottebenbildlichkeit ausmacht. Wenn Gotteserkenntnis im Kontext biblisch-rabbinischen Denkens heißt, zu wissen, was (ethisch verstanden) zu tun ist, dann erfährt der Begriff der *theoria*, der Schau Gottes, mit Levinas eine nachvollziehbare Konkretion durch die *praxis*, die näherhin ethisch qualifiziert werden kann: Gott schauen heißt verantwortlich handeln.