

Mit einem Fuß im Ewigen

Über einige Neuerscheinungen und Wiederauflagen von und zu Emmanuel Lévinas

von Fabian Kettner

Bekannt wurde das Werk Lévinas¹ durch Jacques Derridas umfangreichen Aufsatz *Gewalt und Metaphysik* aus dem Jahre 1964.² Dass es dadurch *zugänglich* wurde, kann man allerdings nicht behaupten. Als Zygmunt Bauman es in den 1990ern über die Soziologie erneut in den akademischen Diskurs brachte,³ wurde das Werk zwar nicht in Bedeutung heischenden post-heideggerischen Sprachwindungen präsentiert, aber auch nicht zugänglich. Bauman bedient sich – wie nicht nur Nicht-Philosophen das zu tun pflegen – bei der Philosophie wie in einem Gemischtwarenladen. Was gefällt, was dazu dienen können soll, für das das, was man errichten will, das Fundament zu gießen, das wird genommen. Philosophie als Rückversicherung im Absoluten. Es sieht gut und nach mehr aus, macht Eindruck, und hoffentlich kratzt keiner dran. Die Herkunft aus der Philosophie soll die Begründung verbürgen, die zu geben man selber nicht in der Lage ist. Lévinas' Ethik, die Sorge um den Anderen, bleibt dann bloße Wahl, Willkür gar.

Sein Werk ist verwirrend nicht nur durch die Eigenheit seines Denkens, sondern auch, weil es in Deutschland auf verschiedene Verlage aufgeteilt ist. Bei *Alber* und *Meiner* findet man die Hauptwerke, bei *Neue Kritik* sämtliche Talmud-Interpretationen. Die deutschen Ausgaben nicht nur kleinerer Schriften wurden obendrein nicht 1:1 aus dem Französischen übernommen, sondern auseinandergerissen, einzelne Aufsätze dann neu kompiliert oder gar einzeln in Sammelbände verstreut. So kommt es, dass in den hier besprochenen Büchern drei Aufsätze doppelt und ein Aufsatz gar dreifach erschienen ist.⁴ So kommt es auch, dass wer zu Lévinas arbeitet, einen guten Teil seiner Arbeitszeit darauf verwenden muss, sich über das Werk einen Überblick zu verschaffen.

Biographie

Lévinas wurde 1906 in Litauen geboren. Er studierte in Straßburg, Freiburg und Paris, Edmund Husserl und Martin Heidegger waren ihm die wich-

-
- 1 Die Schreibweise mit oder ohne *accent aigu* ist beliebig: „Levinas“ ist ein litauischer Name, „Lévinas“ die französisierte Form. Die Verlage halten es unterschiedlich.
 - 2 In Derrida: *Die Schrift*, 121-235
 - 3 Vgl. Bauman 1993, v.a. Kapitel 4 und 5.
 - 4 *Der Laizismus und das Denken Israels, Die russisch-chinesische Debatte und die Dialektik* sowie *Prinzipien und Gesichter* in *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte* und in *Verletzlichkeit und Frieden; Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus* ebenfalls dort und obendrein in *Après vous*.

tigsten akademischen Einflüsse. Mindestens ebenso bedeutsam für sein Denken waren aber auch Franz Rosenzweig (*Der Stern der Erlösung*), das osteuropäische Judentum sowie die Erfahrung der Shoah. Im Jahre 1940 geriet er in deutsche Kriegsgefangenschaft. Seine in Litauen gebliebene Familie wurde in der Shoah ermordet, weswegen er deutschen Boden nie wieder betrat.

Geschichte der Philosophie

Seine Bemühungen, eine Ethik neu zu begründen, resultieren aus diesen Erfahrungen. Die gegenwärtige geistige Lage, in der diese Neubesinnung notwendig wird, ist für ihn das Produkt einer langen Entwicklung, deren Darstellung er in den Aufsätzen in *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte* variiert.

Aus dem mythischen Denken, in dem es kein Subjekt, keine Autonomie und keine Freiheit gab, da die Individuen ans Gegebene gefesselt waren, erhob sich mit dem Christentum das Subjekt. Seine Seelenlehre ermöglichte das für sich seiende Individuum. Sein Aufruf zur Vergebung ermöglichte die Befreiung aus dem, was den Mythos ausmacht: aus der Schuld, von dem, was gewesen ist. Die Gefangenschaft im Mythos ist nicht mehr schlechthin gegeben, sondern wird als selbst verschuldet erkannt.

Der philosophische Idealismus stellte die Freiheit des Menschen in den Mittelpunkt. Sein Konzept von Freiheit aber gründet auf einer Dualität von Sein und Denken, durch die er letztendlich scheitert. Die Distanz in der Trennung von Subjekt und Objekt konstituiert zwar das freie Subjekt, aber um den Preis der Trennung der Menschen voneinander wie von ihrer Welt. Der Idealismus ist gleichzeitig ein trügerisches totales Verstehen, indem er sich alles unterordnet;⁵ er löst die Welt in Abstraktionen auf, um über sie verfügen zu können. Mit der Freiheit besteht auch die Gefahr von Willkür und Beliebigkeit – und, schlimmer noch, einer Gegenbewegung: aus der historisch erarbeiteten Freiheit heraus auf Freiheit zu verzichten und sich wieder ins Sein zu fügen.

Diesen Schritt sieht Lévinas mit der Philosophie Heideggers vollzogen. Die philosophischen Entwicklungen werden von politischen begleitet. Entspricht dem Idealismus der Liberalismus,⁶ so der Fundamentalontologie der Nationalsozialismus. Letzterer kombiniert die Aggressivität und Rücksichtslosigkeit totaler Freiheit mit der Unterwerfung unter das Seinsgesetz, als dessen Vollstrecker er sich begreift. Lévinas betont, dass „[d]as Fehlen der Sorge um den Anderen bei Heidegger und sein persönliches politisches

5 Vgl. Krewani, 100.

6 *Unvorhersehbarkeiten*, 26. Offen bleibt, wie Lévinas den Marxismus bewertet. Einerseits bricht dieser mit der totalen Freiheit des Idealismus, weil nach ihm das Individuum nicht absolut frei ist, sondern durch die Geschichte geleitet wird; andererseits steht er noch in Verbindung mit den Ideen von 1789 (vgl. *Unvorhersehbarkeiten*, 27f.). Nimmt der Marxismus die Freiheit in angemessener Weise zurück – oder ist er schon eine Station auf dem Weg zurück ins Sein?

Abenteuer [...] etwas miteinander zu tun“ haben (*Unvorhersehbarkeiten*, 181).⁷ Damit löste er sich frühzeitig und konsequent von seinem früher bewunderten Lehrer. „Ich habe Hitler im Radio gehört, und wenn ich ihn gehört habe, hat mir immer Heidegger ein bißchen nachgeklungen; ich meine in der Art und Weise, die Dinge zu *bejahren* und herauszuschreien“ (*Humanismus*, 132). Weil Heidegger Dankbarkeit gegenüber dem Sein, Gehorsam statt Kontemplation fordert,⁸ deswegen ist der Hitlerismus „eine Möglichkeit, die der Ontologie des Seins eingeschrieben ist“ (*Unvorhersehbarkeiten*, 34). Heidegger reduziert den Menschen auf ein Medium für das Sein, damit das Sein sich im Menschen spiegeln kann.⁹ Was angeblich nicht geändert werden kann, was zum „Geschick“ und zum „Seinsgeschehen“ verewigt und veredelt wird, das wird nicht nur hingenommen, sondern dem werden höhere Weihen verliehen. Heideggers Philosophie ist beherrscht vom Grundprinzip des autoritären Charakters: zu seiner eigenen Sache zu machen, was einem aufgezwungen wird, dem Leiden einen höheren Sinn zu geben. Wenn man am Opfer festhält, dann gibt man nicht nur nachträglich dem einen Sinn, worüber man nicht verfügen kann, sondern man sorgt auch dafür, dass es weiter entrichtet wird. Deswegen verdient „[j]ede Zivilisation, die das Sein, die tragische Verzweiflung, die es mit sich bringt, und die Verbrechen, die es rechtfertigt, hinnimmt, [...] den Namen der Barbarei“ (*Ausweg*, 65).

In der Gegenwart gelten Gott und Humanismus als tot, Metaphysik als überwunden. In dieser Situation, so Lévinas in den Beiträgen in *Humanismus des anderen Menschen*, macht er sich an eine unzeitgemäße Betrachtung, „der das Wort 'Humanismus' noch keinen Schrecken oder keinen Schrecken mehr einjagt“ (*Humanismus*, 1). Er möchte die Seinsphilosophie philosophisch überwinden, den „Ausweg aus dem Sein“ finden. Dies habe die Philosophie bislang nur selten versucht und dann meist auch nur ein anderes Sein erfunden.¹⁰ Das Sein aber ist ein „Gefängnis, dem es zu entkommen gilt“ (*Ausweg*, 15). Und deswegen „geht es darum, das Sein auf einem gänzlich neuen Weg zu verlassen“ (ebd., 67).

Ethik

Lévinas' Ethik ist nicht nur, weil sie eine Ethik ist, dem Anti-Humanismus der in ihr Gegenteil verkehrten Aufklärung entgegengesetzt, sondern auch von ihrer philosophischen Konstitution her. Lévinas stellt kein neues moralisches Gebot auf, welches er dem Anti-Humanismus entgegenhält. Immer wieder betont er, dass seine Ethik kein äußerliches Regelwerk sei.¹¹ Sie ist

7 „Es gibt bei Heidegger den Traum von einem Adel des Blutes und des Schwertes“ (ebd., 181).

8 Vgl. *Humanismus*, 32.

9 Vgl. ebd., 69.

10 Vgl. *Ausweg*, 7.

11 „Das moralische Handeln ist nicht mit der Langeweile der Predigten zu verwechseln“ (*Verletzlichkeit*, 171).

kein „bloß aus Regeln bestehender Moralismus“, sondern „das ursprüngliche Erwachen eines 'Ich'“ (*Unvorhersehbarkeiten*, 175). Ethik wird tiefergelegt: sie macht das Ich aus. Lévinas kann hier eher als Transzendentalphilosoph denn als Ontologe gelesen werden: Ethik macht das Ich aus, sofern das Individuum sich zu ihr aufschwingt. Sie macht das Ich überhaupt erst zu einem Ich, sie ist „eine Erfahrung, die uns konstituiert“ (ebd., 177). Man ist erst dann Ich, wenn man sich der Verantwortung für den Anderen nicht entziehen kann.¹² Das Ich ist ein Individuum, das sich dem Sein entwunden hat.

So will er Ethik unumgänglich machen. Aber was ist mit einem Einzelnen, der – wie der faschistische – nicht Subjekt sein, der sich nicht dem Sein entwenden will? Dieser Entscheidung zur eigenen Unfreiheit und zu der anderer kann man nicht beikommen. Aber auch der faschistische Einzelne muss die Erfahrung des Anderen gemacht haben. Sie ist nicht nur an sich unumgänglich, sondern auch in der Art und Weise, wie sie geschieht. Lévinas beschreibt sie als ein „Sollen, das nicht um Zustimmung gebeten hat, das auf traumatische Weise in mich gekommen ist“ (*Humanismus*, 7), als eine „Heimsuchung“ (ebd., 42). Das Verhältnis zum Anderen ist asymmetrisch, keine Äquivalenz von 'Ich & Du'.¹³ Indem er sie als gewalttätig, gebietend und autoritativ charakterisiert, soll zum einen philosophisch die Beliebigkeit, die Möglichkeit der Wahl, liquidiert werden. Lévinas beschreibt sie immer wieder in paradoxen Konstellationen, als Unterwerfung, die keine Unterwerfung ist, weil sie Autonomie ermöglicht. Das Subjekt ist durch den Anderen determiniert – befindet sich aber nicht in Knechtschaft. Indem es der Determination 'gehört', findet es „seine Integrität wieder“ (ebd., 74f.). Nur wenn es sich zum Anderen hin zu transzendieren vermag, erst dann hat es seine Identität erlangt; nicht wenn es bei sich bleibt. Das Verhältnis zum Anderen ist, so Bernhard Waldenfels, „ein Grenzverhalten, das sich auf Fremdes einläßt, ohne es dem Eigenen gleichzumachen oder es einem Allgemeinen zu unterwerfen.“ In ihm überschreitet man die Schwelle zum Anderen, „ohne die Grenze aufzuheben und hinter sich zu lassen.“¹⁴ Die Drastik der Beschreibung dieses Verhältnisses zeigt aber auch – wie Josef Simon veranschaulicht – den Unterschied zu einer bloßen Sollensethik. In ihr sind die Anderen bewusstlos immer schon auf eine bestimmte Weise präformiert und werden dann philosophisch subsumierend aufgesammelt. Im Falle des Lévinas'schen „Antlitz“ ist der Andere „nicht 'erst' da, sozusagen als 'etwas', das außerdem spricht.“ Zeichensein und Sprechen sind „kein Akzidens an einer 'im allgemeinen' stummen Substanz.“¹⁵ Ist der Andere da, dann hat er auch immer schon gesprochen. Man kann nicht von einem „Anderen“ sprechen, ohne damit auch immer zu meinen, dass dieser in einem Verhältnis zu mir steht.¹⁶ - An dieser Stelle müsste man manche

12 Vgl. *Humanismus*, 42.

13 Vgl. Waldenfels: *Stachel*, 53.

14 ebd., 39

15 Simon: *Philosophie des Zeichens*, 166

16 Eine Sollensethik hingegen will „ausschließen, daß der andere geschehendes Zeichen

philosophische Gegnerschaft, besonders die zu Hegel, überdenken; v.a. wenn man an Lévinas' Ausführungen über den Ursprung und die Rolle der Sprache in der Begegnung mit dem Anderen und über das durch den „Anruf des Anderen“ (*Unvorhersehbarkeiten*, 172) sich konstituierende Denken hinzunimmt.¹⁷

Gott

Von der Erfahrung und der Ethik des Anderen ist Lévinas' Gottes-Begriff nicht zu trennen. Gott und der Andere sind insofern strukturell ähnlich, als beide sich entziehen, als es beide nur als Spur gibt, als beide präsent sind nur in dem Vorgang, in dem sie sich entziehen.¹⁸ Der Andere ist aber nicht Gott. Dessen Göttlichkeit „ereignet sich im Bereich des Menschlichen.“ Menschlichkeit besteht darin, den Vorrang des Anderen anerkennen zu können,¹⁹ und in diesem Vorrang fällt Gott in das Denken ein. Die Verpflichtung durch den Anderen ist „Gottes erstes Wort“ (*Unvorhersehbarkeiten*, 174). Darin besteht der Unterschied zum Gott der Scholastik und der Philosophen, die Gott wie einen Gegenstand behandelten, indem sie ihn beweisen wollten. Deswegen kann Lévinas sagen, dass „[d]er Status seiner Transzendenz [...] nie dargelegt worden“ ist (*Humanismus*, 31). Wenn man Gott auf diese Weise verfügbar gemacht hat, dann ist „Gott“ nur der Name für einen unbedingten Wert, den man unter „Mißbrauch der Sprache“ gebildet hat (ebd., 78). Gott aber existiert nicht durch das Wissen über Gott – er lebt, wo das Menschliche praktiziert wird.²⁰ Weil „[d]as Heilige [...] sich nur dort [offenbart], wo der Mensch den Menschen als Anderen anerkennt“ (*Verletzlichkeit*, 182), deswegen ist „[d]ie ethische Ordnung [...] keine Vorbereitung, sondern der Zugang zur Gottheit selbst“ (ebd., 171). Dieser Gottes-Begriff richtet sich auch wieder gegen die Ontologie: diese ist Heidentum. Weil sie keine Transzendenz kennt, ist sie mythisch.²¹ Eine bemerkenswerte Umkehrung der üblichen Argumentation: nicht der Glaube, nicht die Ausrichtung auf Transzendenz, ist mythisch – sondern genau das, was sich, als Philosophie der Immanenz, als anti-mythisch versteht. Mit Gott unterwirft sich der Mensch nicht, sondern er erhebt sich.²² Was hinge-

ist, das einen selbst mitnehmen könnte“ (ebd., 161).

17 Vgl. hierzu Simon: *Ende der Herrschaft*, 38-43.

18 Vgl. Krewani, 332 und 284.

19 Vgl. *Unvorhersehbarkeiten*, 173.

20 Vgl. *Humanismus*, 140.

21 Vgl. Krewani, 311 und 350.

22 Vgl. dazu Simon: *Philosophie des Zeichens*, 309f.: „Wer 'Gott' sagt, denkt sich selbst freier, weil er damit mehr Freiheit im Denken als 'Ideal' beansprucht. Er denkt sich persönlicher, weniger 'natürlich' determiniert, mehr 'in sich' reflektiert gegenüber *allem*, und *damit* denkt er auch das, was er dabei denkt, als in sich reflektiert, als persönlich, und zwar in dem Maße, in dem er sich selbst als frei denkt. Gott ist in der Konsequenz des Anfangs mit ihm immer der andere gegenüber mir, wie ich mich gerade denke. Er begegnet in allem anderen, insofern ich denke, daß es wie ich selbst 'Fürsichsein' ist und nicht in dem aufgeht, was es für mich ist.“

gen keine Transzendenz kennt, kann sich nur dem stummen Sein fügen. Mit dem Menschen geschieht ebensowohl „der Einbruch Gottes ins Sein“ wie auch „der Ausbruch des Seins hin zu Gott“ (*Anspruchsvolles Judentum*, 85). Die Offenbarung durchstößt die „geschlossene[.] Ordnung der Totalität“ (ebd., 90).

Bis hierhin geht Krewanis Arbeit zu Lévinas' Philosophie mit. Krewani ist ein ausgewiesener Lévinas-Kenner. Er hat einige seiner Werke übersetzt und bereits mehrfach zu ihm gearbeitet. *Es ist nicht alles unerbittlich* ist eine um gut einhundert Seiten erweiterte Neufassung seines Buchs *Denker des Anderen* von 1992. Den Zugriff auf das Werk hat er weitgehend beibehalten. Nachdem er die geistesgeschichtliche Entwicklung und die geistige Lage der Gegenwart entfaltet, unterteilt er das Gesamtwerk in Frühwerk (*Vom Sein zum Seienden, Die Zeit und der Andere*), Übergangsphase (*Totalität und Unendlichkeit*) und Spätwerk (*Jenseits des Seins*). In jeder Phase soll Lévinas ein anderes Konzept von Transzendenz verfolgt haben. Auf die „erotische Transzendenz“, in der der Andere als Geliebte erscheint, folgte die „ethico-erotische Transzendenz“ und auf diese schließlich die „ethische Transzendenz“, in der die Transzendenz nicht mehr in erotischer Liebe, sondern in Verantwortung gesucht wird. Krewani gibt einen guten Überblick und eine gute Einführung – allerdings nicht in dem Sinne, dass das gesamte Werk abgedeckt würde. Sein Buch ist auch mehr als eine Einführung, weil er sehr detailliert und sachkundig Lévinas' Denken nachzeichnet, wobei er sehr übersichtlich, kleinschrittig und systematisch verfährt. Es gelingt ihm meistens, Lévinas' schwierige Gedankengänge zugänglich zu machen, seine zentralen Begriffe zu erläutern und im Kontext sowie in ihrer Entwicklung darzustellen.

Talmud-Lektüre

Ganz heraus aber fallen bspw. Lévinas' Talmud-Interpretationen. Krewani hat Recht, wenn er betont, dass „die Äußerungen Lévinas' über Gott [...] sich dem Ganzen seiner Philosophie nicht ohne weiteres integrieren lassen“ (330); sie stehen aber auch nicht außen vor. Man findet in den Talmud-Interpretationen, die seit einigen Jahren im *Verlag Neue Kritik* erscheinen, wesentliche Züge von Lévinas' Philosophie wieder. Sie ist von der jüdischen Religion beeinflusst, aber nicht auf diesen Einfluss zu reduzieren. Schließlich bestimmen nicht nur „die Einflüsse eine Philosophie“, wie Krewani richtig feststellt, „sondern eine Philosophie sucht sich ihre Einflüsse“ (30). Lévinas befasste sich nicht nur wegen seiner kulturellen Prägung intensiv mit dem Talmud. Das Judentum ist die Religion, die seinen philosophischen Ansprüchen genügt und in der Lévinas sein Konzept von Philosophie verwirklicht sehen kann. Denn sie kennt kein Dogma; – Dogmen gehen zurück auf Offenbarung und nicht auf Beweise.²³ Die religiöse Gesetz-

23 Vgl. *Verletzlichkeit*, 182

gebung gründet zwar in göttlicher Weisung – bedarf aber ebenso vernünftiger Erklärung.²⁴ Und so ist die Thora „nichts anderes als Fragen und Diskussionen. Sie existiert nicht in Gestalt eines mystischen Wortes.“²⁵ Die Thora bedarf dieses In-Frage-Stellens und der Diskussion; hieraus besteht sie im Wesentlichen. Der Text des Talmuds enthält mehr, als er zunächst zu enthalten scheint.²⁶ Seine Exegese dient nicht dem Empfang eines objektiven Sinns, sondern befreit „in den Zeichen eine verzauberte Bedeutung [...], die unter den Buchstaben gärt“ (*Anspruchsvolles Judentum*, 35). Die Interpretation hat damit ein subjektiv-aktives Moment, der Text steht nicht für sich, sondern muss immer wieder angeeignet werden. Er bedarf der Menschen, weil er nur durch sie lebendig ist.²⁷ Diese Betonung des subjektiven Moments bedeutet keine Beliebigkeit,²⁸ die Pluralität müsse man aber begreifen „als einen unumgeharen Umstand der Sinnstiftung des Sinnes.“ Der Pluralismus des rabbinischen Denkens ist sein „eigentliches Leben“ (*Anspruchsvolles Judentum*, 22).

Politik und Israel

Die Talmud-Interpretationen stehen häufig in unmittelbarer Nähe zu Äußerungen zur Politik und zu Israel. Den Worten der Herausgeber von *Verletzlichkeit und Frieden*, „daß es bei Emmanuel Levinas ein noch nicht genug beachtetes, aber ernstzunehmendes Denken des Politischen gibt“ (7), ist zumindest insofern zuzustimmen, als Lévinas' politische Äußerungen bislang wenig beachtet wurden. Ernstnehmen kann man sie leider nicht immer, weil sie häufig belanglos sind.²⁹ Unangenehm gar wird es, wenn Lévinas über die Shoah mit dem Vokabular der religiösen Sinngebung spricht, das man von ihm an dieser Stelle nicht erwartet hätte.³⁰ Mit Sicherheit aber ist es überzogen zu meinen, dass „die Fragen und die Probleme des Politischen [...] Levinas' Philosophie in fast allen ihren Dimensionen“ prägen, wie die Herausgeber meinen (7). Eher werden die politischen Äußerungen von Lévinas' Philosophie geprägt.

Dies gilt leider auch im Negativen. Von dem Stil, den Lévinas immer noch

24 Vgl. ebd., 190

25 Vgl. ebd., 179

26 Vgl. *Anspruchsvolles Judentum*, 35.

27 Vgl. ebd., 37.

28 Vgl. ebd., 36.

29 Siehe bspw. die Aufsätze *Prinzipien und Gesichter* und *Die russisch-chinesische Debatte und die Dialektik in Verletzlichkeit und Frieden* sowie „*Nom d'un chien*“ oder *das Naturrecht in Après vous* und *Sozialität und Geld*.

30 Auch die Shoah sieht Lévinas als Teil „jene[r] von Prüfungen belastete[n] Vergangenheit“ (*Anspruchsvolles Judentum*, 8) des Volkes Israel. Er hat „das Gefühl, dass sein [i.e. Israels] Schicksal, der Leidensweg Israels“, inklusive Auschwitz, „nicht bloß eine [Geschichte] der Begegnung zwischen Mensch und Absolutem, eine der gläubigen Treue ist; sondern dass es [...] konstitutiv für Gottes Existenz selbst ist“ (ebd., 11f.). Ihm scheint es, „als seien die Prüfungen [...] ein Bestandteil der Semiotik des Namens Gottes oder [...] Bestandteil der Heiligung des Namens“ (ebd., 12).

zu sehr der Ontologie abgelauscht hat, wird man trügerischerweise auf die Spur gesetzt, hinter den Belanglosigkeiten bis Banalitäten eine 'tiefere' Bedeutung zu suchen. Leider ist gerade dies für viele anziehend; Schüler übernehmen es gerne. Zu der Unsitte, ein Werk nicht zu interpretieren und zu erklären, sondern es mittels einer Neukompilation nur nachzuerzählen, tritt die bereitwillige Einstimmung auf Lévinas' Sound.³¹

Es findet sich aber auch Gutes. Lévinas korrigierte klassische antisemitische Ressentiments, wie den des 'auserwählten Volks' und des 'Rachegotts',³² und erkannte die neueste Erscheinungsform des Antisemitismus, den Antizionismus.³³ Aber zu beiden hatte er nur wenig zu sagen. Auch seine Äußerungen zu Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* sind belanglos, abgesehen davon, dass er zurecht darauf hinweist, dass der Jude nicht einfach nicht mehr ist als das Konstrukt des Antisemiten.³⁴

Er kann den Staat Israel, „sein übernatürliches, in Form des Alltagslebens gelebtes Abenteuer“ (*Anspruchsvolles Judentum*, 15), auch gegen religiöse Einwände verteidigen. Lévinas legitimiert ihn aus der Schrift: hier finden sich keine Einwände gegen eine politische Ordnung, denn man wisse, dass unter einer politischen Ordnung das Gesetz des Absoluten nicht verschwindet.³⁵ Gegen andere Feinde des Staates Israel wendet er ein, dass ein 'Judenstaat' gerade keine Theokratie wäre, weil ein solcher Staat nicht unter der Herrschaft von Priestern stünde, sondern unter dem Gebot der Ethik. Weil die religiöse Praxis so sehr auf die weltliche ausgerichtet ist, weil die weltliche Praxis religiöse ist, deswegen kann er „die laizistische Seite des Judentums“ (*Verletzlichkeit*, 178) betonen, deswegen beharrt er darauf, dass „die soziologische Kategorie der Religion eigentlich gar nicht mit dem Phänomen des Judentums zu vereinbaren ist“ (ebd., 177).

Lévinas' politische Äußerungen stehen in einem direkten Zusammenhang mit seinem jüdisch-religiösen und philosophischen Denken, wenn er die Geschichte, ihren „anonyme[n] Verlauf“, als „eine Reihe sich fortsetzender Verbrechen“ bezeichnet. Jude sein hingegen, das bedeutet nach Lévinas, „[d]as Gesetz der Gerechtigkeit nicht dem unerbittlichen Lauf der Ereignisse [zu] unterwerfen, [sondern] sie notfalls als Widersinn oder als Irrsinn an[zu]prangern.“ Ein Jude, das ist für ihn „ein freies Wesen, das die Geschichte beurteilt, statt sich von ihr beurteilen zu lassen.“ Um dies zu können, dafür muss man „mit einem Fuß im Ewigen stehen“ (*Verletzlichkeit*, 128). Hier findet sich wieder eine erstaunliche Verknüpfung von Immanenz und Transzendenz. Eben weil es im Irdischen schon das Göttliche erkennt, deswegen kann das Judentum dem Diesseits stärker verhaftet sein als andere Religionen.³⁶ Jude sein, das bedeutet gerade nicht, in ein Jenseits zu

31 Vgl. die Beiträge zu Lévinas in *Après vous*.

32 Vgl. *Verletzlichkeit*, 184f. resp. 173ff.

33 Vgl. v.a. *Vom Sakralen zum Heiligen*, 47f.

34 Vgl. die Aufsätze *Existenzialismus und Antisemitismus*, *Eine uns vertraute Sprache* und *Sartre entdeckt die heilige Geschichte in Unvorhersehbarkeiten*.

35 Vgl. *Anspruchsvolles Judentum*, 139.

36 Vgl. *Verletzlichkeit*, 168.

fliehen, sondern „das ethische Handeln zu wählen“ (*Verletzlichkeit*, 169). Weil die Rituale des Judentums keine sakramentale Bedeutung haben, sondern „Methode und Disziplin für seine Ethik“ sind (*Verletzlichkeit*, 183); weil diese Religion nicht die Vorgaben für richtiges Handeln vorschreibt, sondern weil hier das richtige Handeln die Ausübung der Religion ist; weil die religiöse Praxis weltliche Praxis ist et vice versa;³⁷ - deswegen ist das persönliche Seelenheil an die gesellschaftliche Vollendung gebunden.³⁸ Deswegen muss der Mensch den Menschen retten³⁹ und darf nicht auf das Eingreifen göttlicher Mächte warten.

Emmanuel **Levinas**: *Ausweg aus dem Sein*

Französisch – Deutsch

Mit den Anmerkungen von Jacques Rolland. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Alexander Chucholowski

103 Seiten, Euro 19,00

Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005

ISBN 2-7873-1712-0

Emmanuel **Levinas**: *Humanismus des anderen Menschen*

Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler.

Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang „Intention, Ereignis und der Andere“

152 Seiten, Euro 19,80

Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005

ISBN 3-7873-1713-9

Emmanuel **Levinas**: *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse*

Aus dem Französischen von Frank Miething

174 Seiten, Euro 22,50

Verlag Neue Kritik, Frankfurt/M 2005

ISBN 3-8015-0378-X

Emmanuel **Lévinas**: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*

Aus dem Französischen von Alwin Letzkus

183 Seiten, Euro 32,00

Verlag Karl Alber, Freiburg – München 2006

ISBN 978-3-495-48163-9

Emmanuel **Levinas**: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*

Herausgegeben und mit einem Vorwort von Pascal Delhom und Alfred Hirsch.

253 Seiten, Euro 24,90

diaphenes, Zürich – Berlin 2007

ISBN 978-3-935300-59-9

37 Vgl. ebd., 207.

38 Vgl. ebd., 183.

39 Vgl. ebd., 184.

Frank **Miething** & Christoph von **Wolzogen** (Hgg.): *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Lévinas*

262 Seiten, Euro 22,50

Verlag Neue Kritik, Frankfurt/M 2006

ISBN 978-3-8015-0383-3

Wolfgang Nikolaus **Krewani**: *Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie Emmanuel Lévinas'*

371 Seiten, Euro 37,00

Verlag Karl Alber, Freiburg – München 2006

ISBN 978-3-495-48188-2

weitere Literatur:

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993

Derrida, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1976

Lévinas, Emmanuel. *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*. Frankfurt/M: Verlag Neue Kritik, 1998

ders. *Sozialität und Geld*. In: Homp, Armin & Sedlaczek, Markus (Hgg.). *Emmanuel Lévinas – Denker des Zwischen*. Berlin: MitOst, 2001. S. 47-58

Simon, Josef. *Ende der Herrschaft? Zu Schriften von Emmanuel Lévinas in deutschen Übersetzungen*. In: *Allg Zt f Phil*, 10. Jg. (1985), 25-48

ders. *Philosophie des Zeichens*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1989

Waldenfels, Bernhard. *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1990

zuerst in ähnlicher Form erschienen in:

literaturkritik.de, Nr. 12 – Dezember 2007, 9. Jg., S. 260-268

siehe auch unter http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=11407