

Verantwortung als Theosis? Emmanuel Lévinas' Ethik und die Theologie der Ikon

Attila TÓTH

Keywords: *Levinas, Visage, Icon Theology, Responsibility, Theosis*

Abstract

Responsibility as Theosis? Emmanuel Lévinas' Ethics and the Theology of the Icon: This study explores a surprising dialogue between Emmanuel Lévinas' philosophy of the *face* and the Byzantine theology of the icon. For Lévinas, the face of the Other is not a mere physical appearance but the epiphany of the Infinite, calling forth an unconditional responsibility “older than freedom”. In Eastern Christian tradition, the icon—especially the face of Christ—is likewise more than representation: it is a theophanic presence, a “window to heaven”, grounded in the Incarnation. Both perspectives resist reducing the face to an object, instead seeing it as the site of revelation, presence through absence, and ethical summons. While Lévinas frames this in a philosophical-ethical register and icon theology in a theological-liturgical one, each affirms that encountering the face—human or divine—opens the horizon of transcendence and calls for transformation. This convergence suggests a shared anthropology where ethics and contemplation meet in the lived experience of responsibility.

1. *Warum das Antlitz? Lévinas und die östliche Theologie im Gespräch*

1.1. *Ein unerwarteter Dialog*

Was haben ein jüdischer Phänomenologe des 20. Jahrhunderts und die theologische Tradition der byzantinischen Ikonographie gemeinsam? Auf den ersten Blick ganz wenig. Zu verschieden sind Sprache, kultureller Kontext und nicht zuletzt die theologischen Voraussetzungen. Und doch gibt es einen Berührungspunkt, der diese beiden Denkwege miteinander verbindet: das Antlitz – eine Oberfläche, die an der Schwelle der Erfahrung Transzendenz durch ihr Verbergen eröffnet.

Für Emmanuel Lévinas ist das menschliche Antlitz mehr als eine physiologische Erscheinung.¹ Es ist der Ort, an dem das Unendliche in der Konkretheit des Anderen erscheint: “le «Tu ne tueras point» est la première parole du visage. [...] Il y a dans l'apparition du visage un commandement”.² Auch die östliche Tradition scheint etwas Ähnliches zu kennen: die Ikonen, in denen konkrete Personen, wie aus einer urzeitlichen Vergangenheit, auf uns blicken. Das Antlitz Christi in der Ikone ist keine bloße Darstellung, sondern eine epiphanische (ἐπι-φάνεια) Gegenwart. Es ist ein “Fenster zum Himmel”,³ d.h. eine Erscheinungsweise, in der Sichtbarkeit und Entzug zugleich wirksam sind, ein theophanisches Ereignis, ein Ort der Begegnung mit dem ganz Anderen.⁴

1 Cf. Bernasconi, *The Phenomenology of the Face* (2002), 77-101.

2 Lévinas, *Éthique et infini* (1982), 92-93.

3 Die Ikone als Fenster zum Transzendenten ist ein theologisches Allgemeingut der ostkirchlichen Tradition. Die ostkirchliche Tradition kennt eine Theologie der Ikone und beschreibt in ihr die Möglichkeit epiphanischer Gegenwart. Cf. Ouspensky, *Theology of the Icon* (1992).

4 Um die Möglichkeit und das dogmatische Wesen der Ikonographie geht es uns in dieser Arbeit nicht. Jedoch sind zwei Aspekte in diesem Zusammenhang

Die vorliegende Arbeit nimmt diesen zentralen Berührungspunkt zum Ausgang, um die strukturellen Analogien zwischen Lévinas' ethischer Philosophie des Antlitzes und der ikonentheologischen Anthropologie der Ostkirche herauszuarbeiten. In beiden Kontexten erweist sich das Antlitz nicht als Objekt der Anschauung, sondern als Anspruch des Unverfügbaren, als Gegenwart des Nichtgegenwärtigen, als Offenbarung. "Le visage est signification, et signification sans contexte...le visage me parle".⁵

1.2. Warum Lévinas? Warum die Ostkirche?

Emmanuel Lévinas (1906-1995) gehört zu den maßgeblichen Stimmen der ethischen Wende im 20. Jahrhundert.⁶ Sein Denken stellt das Verhältnis zum Anderen in den Mittelpunkt, mit einer prophetischen Radikalität, die jede Selbstgenügsamkeit des Ich zerbricht. Das Erscheinen des Antlitzes lässt niemanden unberührt. Die Verantwortung für den Anderen ist bei ihm keine freiwillige Entscheidung, sondern eine ursprüngliche Gegebenheit, "älter als jede Freiheit", d.h. sie ist logisch und phänomenologisch der autonomen Selbstsetzung des Subjekts vorgängig – was für ihn im Antlitz verankert ist.⁷

erwähnenswert: "I do not venerate matter, I venerate the fashioner of matter..." (John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images* I,16 [trans. Louth]) und "For the honour which is paid to the image passes on to that which the image represents..." (cf. Schaff – Wace [eds.], *The Seven Ecumenical Councils* [1900], 1022).

5 Lévinas, *Totalité et Infini* (1961), 172.

6 Emmanuel Lévinas' Denken ist geprägt von einer ungewöhnlichen Synthese philosophischer, religiöser und kultureller Quellen. Zentral sind die phänomenologische Methode Edmund Husserls und die existenzielle Philosophie Martin Heideggers, zugleich aber auch die jüdische Tradition, insbesondere die Mystik und das talmudische Ethos.

7 Cf. Lévinas, *Éthique et infini* (1982), 92-93; Critchley, *The Ethics of Deconstruction* (1992), 5-17; Peperzak, *To the Other* (1993), 56-74.

Die Ikonentheologie in den Ostkirchen – insbesondere seit dem 8. Jh. – versteht das Bild, vor allem das Urbild jeder Ikone, das Antlitz Christi, nicht als bloßes Zeichen im modernen Sinn, sondern als symbolische Realpräsenz,⁸ die in der Lehre der Inkarnation des Logos gründet. Die Ikone ist nicht dazu da, sich selbst auszudrücken, sondern um die Offenbarung aufzuschließen. In diesem Sinne ist sie kein Kunstwerk, sondern Liturgie des Sichtbaren.

Diese beiden Perspektiven – Lévinas' Ethik des Antlitzes und die Theologie der Ikone – können einander erhellen, ohne ineinander aufzugehen. Während der jüdische Denker das Antlitz als Ort des göttlichen Anspruchs beschreibt, spricht die orthodoxe Tradition vom Antlitz Christi als Ikone des unsichtbaren Gottes. In beiden Fällen begegnen wir einem endlichen, materiellen Phänomen, das auf das Unendliche verweist. Eine Gegenwart, die sich in ihrer Nichtgegenwärtigkeit zeigt.

Der vorliegende Beitrag vertritt die These, dass Emmanuel Lévinas' Begriff des Antlitzes und die ostkirchliche Ikonentheologie nicht bloß in einer losen metaphorischen Analogie zueinander stehen, sondern einer gemeinsamen epiphanischen Struktur folgen. In beiden Fällen erscheint Transzendenz nicht als Objekt des Wissens, sondern als ethischer bzw. liturgischer Anspruch, der sich der Verfügbarkeit entzieht. Aus ikonentheologischer Perspektive lässt sich die levinasianische Verantwortung daher nicht primär als moralische Verpflichtung, sondern als relationale Transformationsdynamik deuten, die im Horizont der *θέωσις*⁹ verortet werden kann, ohne in

8 Mit 'Real-Präsenz' meine ich nicht eine wesensmäßige Präsenz (*οὐσία*), sondern eine energetische: Gottes Wirksamkeit (*αἱ θεῖαι ἐνέργειαι*) durch die Ikone, wodurch – im levinasischen Sinne – die Beziehung nicht Besitz, sondern Apell bleibt.

9 Die *θέωσις* wird in dieser Arbeit nicht als eine implizite Theologie Emmanuel Lévinas' verstanden. Ich verstehe darunter eher einen Deutungshorizont für die relationale Dynamik der Verantwortung.

eine ontologische Vereinnahmung des Anderen zu münden. Gerade in der bewussten Spannung zwischen ethischer Asymmetrie und sakramentaler Teilhabe zeigt sich eine produktive Konvergenz von Ethik und Theologie, die weder Lévinas theologisch instrumentalisiert noch die christliche Rede vom Heil auf Ethik reduziert.

1.3. Ein methodischer Zugang

Diese Arbeit versteht sich nicht als systematische Synthese, sondern als phänomenologisch-theologischer Dialogversuch. Ihr Ausgangspunkt ist es, Lévinas' Begriff des "Antlitzes" (*visage*), wie er in *Totalité et Infini* (1961) und *Éthique et Infini* (1982) entfaltet wird,¹⁰ ins Gespräch zu bringen mit zentralen Aspekten der byzantinischen Ikonentheologie, wie sie etwa bei Johannes von Damaskus, Gregor Palamas und in der liturgischen Rezeption der Ostkirchen zu finden ist.

Durch diesen Dialog hoffe ich eine unerforschte Nähe¹¹ aufzeigen zu können, die zu einem vertieften anthropologischen Verständnis führt.¹² Der Mensch ist vor allem ein Beziehungswesen. Sein Antlitz ist ein Ort der Offenbarung.

10 Sein Konzept des Antlitzes ist tief verwurzelt in der jüdischen Vorstellung der Heiligkeit des Anderen als Spiegel der göttlichen Gegenwart. Die Verantwortung entsteht aus dem Blick des Antlitzes, das nicht nur körperlich, sondern vor allem ethisch und spirituell ist.

11 Interessant ist die Neuheit dieses Zusammendenkens auch, weil Lévinas – wenn auch auf Weise – die Tradition, Mystik und Spiritualität der Ostkirchen sehr gut kennt, wie er es in einem Interview selbst klarstellt. Lévinas, *Éthique et infini* (1982).

12 Ich meine damit eine Anthropologie, die den Menschen weder als bloßes Vernunftwesen unter Abwertung der Körperlichkeit, noch als reine Körperlichkeit im Sinne unserer technischen Zeit zu deuten versucht.

1.4. Mögliche methodische Einwände

Der hier vorgeschlagene Ansatz impliziert keinen theologischen “Turn” der Phänomenologie. Ziel ist nicht die Behauptung einer Identität, sondern das Aufzeigen einer strukturellen Analogie: Das levinasianische Antlitz bezeichnet eine ethische, die Ikone hingegen eine liturgische Epiphanie – zwei unterschiedliche Zugangsweisen, die einander erhellen, ohne zusammenzufallen.

Der Einwand, Lévinas’ Denken sei grundsätzlich anikonisch,¹³ lässt sich aus ikonentheologischer Perspektive differenzieren. Die orthodoxe Tradition versteht die Ikone nicht als Inbesitznahme des Heiligen. Die Verehrung (προσκύνησις) gilt dem Prototyp, nicht der Materie. In diesem Sinn ist die Ikone kontrollierte Epiphanie, ohne Vergegenständlichung.

Theōsis meint hier weder Moralisierung noch spirituelle Selbstoptimierung, sondern eine relationale Dynamik der Teilhabe an der Gnade, an “der göttlichen Natur”.¹⁴ Sie ist liturgisch – synergisch zu verstehen. Gott wirkt zuerst und der Mensch antwortet.

Wichtig ist jedoch, bei einer theologischen Lektüre Lévinas’ eine klare Grenze zu wahren. Sein Denken enthält keine implizite Christologie. Dort, wo die christliche Theologie das Verhältnis von Offenbarung, Inkarnation und Heil ontologisch definiert, bleibt Lévinas zurückhaltend. Ein theologisches Verständnis seines Werks bleibt daher notwendig eine Lektüre mit und gegen Lévinas. Mit ihm, insofern seine Analyse des Antlitzes die Unverfügbarkeit des Anderen so radikal formuliert, dass jede religiöse Instrumentalisierung dadurch gereinigt wird. Gleichzeitig aber auch gegen ihn, indem das Antlitz Christi und das Heilsgeschehen nicht in einer Ethik aufgehen, sondern ihren eigenen, ontologischen Anspruch bewahren.¹⁵ Diese Spannung

13 Zumindest im Sinne einer Repräsentation.

14 2 Petr 1:4.

15 Cf. Lévinas, *Totalité et Infini* (1961); sowie Idem, *Éthique et infini* (1982).

verhindert, dass trotz der jeder Analogie Ethik und Theologie gleichgesetzt werden.

2. *Das Antlitz bei Emmanuel Lévinas – Die Ethik vor der Ontologie*

2.1. *Ein radikaler ethischer Anfang*

Die Philosophie des Emmanuel Lévinas markiert einen radikalen Einschnitt in die gesamte abendländische Tradition, insofern sie den Vorrang der Ontologie und ihre Neigung zur Totalität grundsätzlich in Frage stellt. An die Stelle der Suche nach dem Sinn im Ganzen tritt bei Lévinas die Verantwortung für den Anderen als ursprünglicher Ausgangspunkt des Denkens.¹⁶ Diese Wende formuliert er programmatisch in seinem Hauptwerk *Totalité et Infini* (1961), indem er die Beziehung zum Anderen als eine Beziehung zu einem Geheimnis beschreibt. Sie vollzieht sich nicht als Erkenntnis, sondern als Verantwortung, die jeder thematischen Erfassung, jedem Enthülltwerden vorausgeht.¹⁷ Diese Verantwortung ist nicht theoretisch vermittelt, sondern ereignet sich im Antlitz – im unmittelbaren, direkten und nicht reduzierbaren Blick des Anderen.¹⁸

2.2. *Das Antlitz als Offenbarung und Anspruch*

Was versteht Lévinas unter dem Antlitz (*visage*)? Es handelt sich dabei nicht um ein Gesicht im physiologischen oder psychologischen Sinn, sondern um eine phänomenologische Struktur. Das Antlitz ist das, was erscheint und sich zugleich entzieht, oder mehr noch, sich

16 Lévinas kritisiert grundsätzlich Heideggers ontologische Grundlegung des Seins zugunsten einer Ethik, die in der Begegnung mit dem Anderen wurzelt.

17 Lévinas, *Totalité et Infini* (1961), 20-60.

18 Cf. Peperzak, *To the Other* (1993), 146-166.

dadurch zeigt, dass es sich entzieht. “Le visage est présent dans son refus d’être contenu... Le visage parle”.¹⁹ Das Antlitz ist eine Erscheinung – eine Epiphanie –, ohne verfügbar zu sein. Zugleich ist es aber auch keine stumme Abwesenheit. Es spricht, noch bevor Worte artikuliert werden. Das Erscheinen des Antlitzes ist bereits Sprache.²⁰

Das Antlitz des Anderen ruft mich, bevor ich es begreifen kann. Sein Ruf kann niemals Objekt meines Wissens sein. Für Lévinas bleibt hinter dem Gesagten stets das Sagen selbst²¹ zurück. In diesem Ruf gründet das Gewissen. Der Ruf des Antlitzes ist ein Verbot – kein ontologisches, sondern ethischer Art – das mir verbietet, zu töten und zu vernichten. Es ist im Grunde die ursprüngliche moralische Tatsache schlechthin – nicht ableitbar, nicht relativierbar und nicht umgehbar.

2.3. *Die Ethik als Beziehung zur Transzendenz*

Lévinas geht aber noch weiter. Das Antlitz ist nicht nur der herausragende Ort zwischenmenschlicher Ethik, sondern der Ort, an dem Transzendenz selbst geschieht. “La trace de l’Infini, c’est le visage d’autrui”.²² Das Antlitz des Anderen eröffnet eine Dimension, die die klassische Ontologie übersteigt. In der Begegnung mit dem Anderen begegnet mir das Unendliche.²³ Es überfordert mich, kommt mir zuvor und beansprucht meine Freiheit, noch bevor diese sich selbst entwerfen kann. Die Spur Gottes²⁴ besteht letztlich darin, dass er sich im Antlitz des Anderen für mich als unerreichbares Ereignis – als ethisch erfahrbare Abwesenheitsstruktur – manifestiert.²⁵

19 Lévinas, *Totalité et Infini* (1961), 173.

20 Cf. *Ibid.*, 200-240.

21 Cf. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1990), 72-75.

22 Lévinas, *Éthique et infini* (1982), 105.

23 Peperzak, *The Significance of Levinas’s Work for Christian Thought* (2000), 184-199.

24 Purcell, *Levinas and Theology* (2006), 3-24.

25 Cf. Lévinas, *Totalité et Infini* (1961), 210-220.

Dabei betont Lévinas, dass Gott nicht direkt erscheint, sondern im Antlitz des Nächsten. Transzendenz ist nicht der Gipfel eines ontologischen Systems, wie klassischerweise etwa der “unbewegte Beweger”, sondern in der ethischen Beziehung zu finden.

Lévinas bezeichnet diese Struktur als “Transzendenz in der Immanenz”.²⁶ Der Andere ist in seiner konkreten Nähe mehr als das, was ich sehen, erfassen, wissen kann.²⁷ Er ist der Ort einer Offenbarung, die keiner religiösen Institution bedarf, und dennoch zutiefst religiös ist, eine Liturgie²⁸ in der Menschheit.

2.4. Zwischen Sprache, Blick und Gebot

Die Beziehung zum Anderen ist bei Lévinas grundlegend asymmetrisch. Ich stehe dem Anderen nicht auf gleicher Ebene gegenüber, sondern bin ihm unterstellt. Dass er mich anblickt, heißt, dass ich herausfordert bin.²⁹ Durch diese Verpflichtung unterbricht er meine Selbstbezogenheit und stellt mich unausweichlich vor eine Wahl.

Das Antlitz ist keine bloße Oberfläche, sondern ein ethisches Ereignis. Es ist ein Appell, der nach einer Antwort verlangt, die Verantwortung (*réponse – responsabilité*) heißt. Das Antlitz des Anderen ist die ursprüngliche Offenbarung des Unendlichen, die sich von der ontologischen Theologie unterscheidet. Doch diese Offenbarung

²⁶ Um diese Konzeption in ihrer Ausführlichkeit besser zu verstehen siehe: Lévinas, *Totalité et Infini* (1961), 277-283.

²⁷ Gerade dieses Mehr ermöglicht die ethische Beziehung, die entstehen kann, je nachdem, ob ich sie akzeptiere oder ignoriere.

²⁸ Wenn ich im Anschluss an Lévinas das Wort “Liturgie” benutze, meine ich diesen Begriff ausdrücklich metaphorisch, und will damit keine kultische oder sakramentale Praxis, sondern die Dynamik der grundethischen Tätigkeit des einen für den anderen, die ethische Struktur des Antwortens auf den Anspruch des Anderen bezeichnen.

²⁹ Cf. Lévinas, *Éthique et infini* (1982), 105.

hat ihren eigenen religiösen Tiefgang. Sie ist die Gegenwart des Unendlichen, das niemals in Gänze gegenwärtig sein kann und das in der radikalen Nähe des Anderen als Anderen hervorleuchtet.³⁰

3. *Das Antlitz Christi in der Ikonentheologie der Ostkirche – Präsenz, Nicht-Darstellung, Transzendenz*

3.1. *Die Ikone – nicht bloß Bild, sondern Offenbarung*

In der ostkirchlichen Tradition ist die Ikone keine Kunst im modernen Sinn. Sie ist nicht dazu da, sich selbst zu zeigen, die Intentionen des Malers auszudrücken oder Emotionen zu wecken. Ihre Präsenz ist wie ein "Fenster zum Himmel". "An icon is not a simple representation, but a manifestation of a presence."³¹ Die Ikone verweist auf eine Zeit, die keiner Gegenwart in der Geschichte angehört. Die Ikone dient als Medium, das die Erfahrung der unsichtbaren göttlichen Wirklichkeit ermöglicht.³²

In diesem Zusammenhang ist auch auf die wichtige Unterscheidung von Jean-Luc Marion hinzuweisen, die er zwischen *Idol* und *Ikone* eingeführt hat. Während das Idol den Blick bindet und ihn im Sichtbaren fixiert, eröffnet die Ikone den Zugang zu einer anderen Ordnung der Erscheinung. Die Ikone unterbricht die Logik der Verfügung und verweist über das Sichtbare hinaus, ohne aufzuhören, sichtbar zu sein. Die Ikone zeigt nicht ein Objekt des Sehens; sie verwandelt diesen Akt selbst. Der Blick wird nicht bestätigt, sondern infrage gestellt und auf eine Präsenz hin geöffnet, die gerade in der Nichtverfügbarkeit sie selbst ist.³³ Die Ikone ist kein Medium der Repräsentation, sondern ein Ort der Beziehung. Die Ikonographie gewinnt hier ihre theologische

30 Purcell, *Levinas and Theology* (2006), 85-110.

31 Ouspensky, *Theology of the Icon*, vol. 1 (1992), 49.

32 Bulgakov, *Icons and the Name of God* (2012), 115-140.

33 Marion, *L'idole et la distance* (1977), 15-42.

Tiefe, nicht als Sichtbarmachung Gottes, sondern als Erfahrung seiner Präsenz, die sich als Gabe und Distanz mitteilt.³⁴

Das zentrale Element der Ikone ist das Antlitz Christi, des Erlösers. Es handelt sich nicht um ein bloßes Gesicht im physiologischen Sinn, sondern um die Offenbarung Gottes selbst, gemäß dem orthodoxen Bekenntnis zur Inkarnation des Logos, der in Jesus von Nazareth Fleisch angenommen hat. Die Ikone wird verehrt, weil sie das Antlitz des unsichtbaren Gottes zeigt, das durch das Ereignis der Menschwerdung ein für alle Mal offenbart wurde, wie Johannes von Damaskus betont:

Of old God the incorporeal and uncircumscribed was not depicted at all. But now that God has appeared in the flesh and lived among men, I make an image of the God who can be seen. I do not worship matter, but I worship the Creator of matter, who for my sake became material and deigned to dwell in matter, who through matter effected my salvation.³⁵

Eine vergleichbare christologische Zuspitzung finden wir ebenso im westlichen theologischen Denken, zum Beispiel bei Kardinal Christoph Schönborn in seiner theologischen Einführung zur Christus-Ikone. Die Ikone des Erlösers erscheint hier nicht primär als kultisches Objekt oder als religiöses Bild, sondern als eine eigenständige Form theologischer Erkenntnis, die im Inkarnationsgeschehen gründet. Weil Christus als der menschengewordene Logos die Unsichtbarkeit Gottes nicht aufhebt, sondern in leiblicher Gestalt eine Begegnung in der Geschichte eröffnet, gewinnt das Antlitz in der Ikone eine dogmatisch unhintergehbare Bedeutung. Es verweist auf die gottmenschliche Wirklichkeit, ohne diese in bloße Sichtbarkeit aufzulösen.³⁶ Damit wird die Ikone als Ort einer theologisch kontrollierten Sichtbarkeit

34 Marion, *Dieu sans l'être* (1982), 233-256.

35 John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images* I,16 (trans. Louth, 29-31).

36 Schönborn, *Die Christus-Ikone* (1998).

verstanden, wo das materielle Bild nicht verfügbar macht, sondern zur Betrachtung des Unverfügbaren hinführt.

3.2. *Präsenz und Nicht-Darstellung*

Die Ikonographie vermeidet bewusst jede illusionistische Täuschung. Das Antlitz Christi in der Ikone ist keine naturalistische Wiedergabe. Es ist eine theologisch geformte Gestalt, die auf die Wirklichkeit der Inkarnation und der Theophanie verweist. Im Fleisch wird das Unendliche sichtbar, bleibt jedoch hinsichtlich seines Wesens unsichtbar. Die ikonographische Tradition strebt danach, dieses mystische Ereignis zu ergreifen und aufzuweisen. Die Ikone lässt den Betrachter nicht unberührt, sondern fordert ihn dazu auf, über das Sichtbare hinauszuschauen. Es gibt keinen ontologischen Zwang, wie bereits bei Lévinas gezeigt wurde. Der Appell bleibt aber unausweichlich, auch wenn er zurückgewiesen werden kann.

Laut Gregor Palamas (1296-1359), dem großen Vertreter der hesychastischen Tradition, sind die Ikonen durch die göttlichen Energien (*αἱ θεῖαι ἐνέργειαι*) erleuchtet.³⁷ Dadurch führen uns die Ikonen weit über sich selbst hinaus und lassen uns an der göttlichen Natur teilhaben.³⁸ Dies bedeutet, dass das Antlitz Christi in der Ikone weder Gegenstand bloßer Anschauung noch eines repräsentativen Symbolismus ist, sondern eine reale Begegnung und wirkliche Präsenz des stets Größeren und zugleich Abwesenden, eine wahre Theophanie.³⁹

37 Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (2004), 156-201.

38 Cf. Gregory Palamas, *The Triads* II,3,9.

39 Cf. Ammann, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus* (2002).

3.3. Das Antlitz als Ort der Transzendenz

Die Ikone des Antlitzes Christi ist daher eine Paradoxie: Sie zeigt einen menschlichen Ausdruck, ist in ihrer Materialität erkennbar und ist zugleich das unbegreifliche Antlitz Gottes, des Unendlichen. Diese Spannung macht die Tiefe des östlichen Ikonenverständnisses aus.

Dieses Antlitz Christi öffnet dem Gläubigen die Tür zur Begegnung mit dem Göttlichen. Das Geheimnis wird dadurch zugänglich und bleibt zugleich als Geheimnis bewahrt. Der berühmte und paradoxe Satz aus dem Johannesevangelium wird hier verständlich: "Niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborene Sohn, der im Schoß des Vaters ist, der hat ihn offenbart."⁴⁰

3.4. Begegnung und Verantwortung

Darüber hinaus ist die Begegnung mit dem ikonischen Antlitz Christi aber auch als eine ethische Erfahrung zu verstehen. Die Erfahrung der heiligen Gegenwart führt zur Verwandlung des Betrachters, wenn er den Appell ernstnimmt und im Sinne der Nachfolge und der Liebe zum Anderen auf ihn antwortet.

Die Ikone fordert dazu heraus, nicht nur zu schauen, sondern in Beziehung zu treten. Beziehung aber heißt vor allem, die eigene Selbstbezogenheit aufzugeben und die Neigung zu Wissen und zu Beherrschen hinter sich zu lassen. Die Ikone ist nicht bloß ein Objekt. Sie zeigt und verbirgt, fordert jedoch vor allem heraus, ähnlich wie bei Lévinas das Antlitz des Anderen im ethischen Verhältnis Verantwortung einfordert.

Das Antlitz Christi in der Ikonentheologie ist der Ort, an dem sich Gott in der Welt offenbart, ohne seine Transzendenz aufzugeben. Es ist die epiphanische Erscheinung des Göttlichen in der Geschichte der Menschheit.

⁴⁰ Joh 1:18.

4. *Dialog zwischen Emmanuel Lévinas und der Ikonentheologie*

4.1. *Ein gemeinsamer Ausgangspunkt: Das Antlitz als Begegnungsort*

Sowohl bei Emmanuel Lévinas als auch in der ostkirchlichen Ikonentheologie steht das Antlitz im Zentrum der jeweiligen Anthropologie und Theologie. In beiden Fällen ist das Antlitz kein bloß physisches Gesicht, sondern ein Ort ethischer und transzendenter Begegnung. Lévinas sieht im Antlitz des Anderen die ursprüngliche Quelle der Verantwortung und eine Spur der Transzendenz, aus der die ethische Beziehung hervorgehen kann.⁴¹ Die Ikone des Antlitzes Christi offenbart Gott in der Menschwerdung und lädt zur kontemplativen Begegnung ein. Beide Traditionen verweigern die Reduktion des Antlitzes auf Objektivität und verstehen es als Erscheinung des Unendlichen.

4.2. *Ethik und Theologie: Zwei Seiten einer Medaille?*

Die Ethik Lévinas' ist radikal. Sie fordert eine unbedingte Verantwortung ohne Erwartung irgendeiner Gegenleistung.⁴² Diese Verantwortung wird durch das Antlitz des Anderen ausgelöst, das mir gegenübertritt und mich ruft.

Auch die Ikonentheologie kennt eine Ethik der Begegnung, doch sie ist eingebettet in die Liturgie, in der die Verantwortung für den Nächsten als Frucht der Gottesbegegnung gelebt wird.⁴³ Die Ikone ruft nicht nur zur Verantwortung, sondern auch zur Teilnahme am göttlichen Leben, aus der sich die ethische Haltung ergibt.

41 Cf. Lévinas, *Éthique et infini* (1982), 103-105.

42 Cf. *Ibid.*, 91.

43 Cf. Gregory Palamas, *The Triads* III,1,2.

4.3. Das Antlitz als Ort von Transzendenz

Für Lévinas manifestiert sich die Transzendenz im Antlitz des Anderen, ohne dass Gott selbst direkt erscheint.⁴⁴ Die Ikonentheologie hingegen spricht vom ikonischen Antlitz Christi als Offenbarung Gottes. Hier liegt ein entscheidender Unterschied. Während Lévinas das Göttliche als „Spur“ und Ursprung der Ethik in der Begegnung mit dem Anderen Menschen denkt, ist das ikonische Antlitz ein sichtbares Mysterium der Inkarnation.

Dieser Unterschied bleibt zwar grundlegend, doch schließt er Gemeinsamkeiten nicht aus, da die Grundintuition beider Ansätze darin besteht, dass das Antlitz mehr ist als das Sichtbare und Materielle. Es verweist auf etwas Jenseitiges und durchbricht unwiderruflich die reine Immanenz und das monotone Sein.⁴⁵ Es bleibt ein „Geheimnis der Gegenwart“, d.h. eine paradoxe Präsenzform, die den Menschen herausfordert und zugleich übersteigt.

4.4. Asymmetrie und Verantwortung

Ein weiterer gemeinsamer Aspekt ist die Asymmetrie der Begegnung. Lévinas betont, dass die Verantwortung nicht das Ergebnis eines Dialogs oder einer Verhandlung, sondern Ausdruck radikaler Einseitigkeit ist. Das Antlitz des Anderen ruft mich an, noch bevor ich entscheiden könnte. Ich bin dabei mit einer ethischen Forderung konfrontiert, die ich nicht selbst gewählt habe. Diese Forderung sprengt den Rahmen einer einfachen Reziprozität und stellt die

44 Lévinas selbst würde als jüdischer Denker natürlich nicht von einer Menschwerdung Gottes im christlichen Sinne ausgehen.

45 Um die monotone Totalität des Seins auszudrücken, entwickelt Lévinas das Konzept des „Il y a“: „Die Müdigkeit betrifft das Dasein (Il y a) selbst; sie ist wie eine Erinnerung an eine Verpflichtung zu existieren. In der Müdigkeit will man dem Dasein selbst entkommen.“ Levinas, *De l'existence à l'existant* (1978), 24-25 (meine Übersetzung).

Beziehung auf eine andere Ebene, wo keine Gleichheit herrscht. Der Ausgangspunkt ist die unbedingte Verantwortung für den Anderen. Die Begegnung ist insofern nicht symmetrisch, als ich nicht erwarten kann oder darf, dass der Andere auf gleiche Weise reagiert oder eine gleiche Verpflichtung empfindet. Die Verantwortung liegt zuerst bei mir, sie wird mir durch sein Antlitz auferlegt, unabhängig von seiner späteren Reaktion.

In der Ikonentheologie finden wir eine vergleichbare Struktur der Begegnung. Die Begegnung mit Christus im Antlitz – etwa in der Betrachtung einer Ikone – ist ebenfalls nicht symmetrisch. Christus ist der radikal “Andere”, der mir als der Heilige und als Erlöser gegenübertritt. Sein Blick fordert eine Antwort, nicht in Form von Gleichheit, sondern von Demut, Anerkennung und Hingabe. Die Ikone wird so zu einem Fenster, das den Blick Christi auf mich wirft und mich in eine Haltung der Verantwortung und Umkehr führt. Diese Begegnung ruft nicht zur Gleichstellung auf, sondern lädt zu Demut, Vertrauen und Nachfolge ein, indem sie offenbart, dass die göttliche Liebe immer zuerst auf uns zukommt und wir darauf nur antworten können. Wir sind dieser Liebe in einem ursprünglichen Akt ausgesetzt, analog zur Erfahrung des Blicks des Anderen bei Lévinas. Begegnung und Beziehung sind nicht symmetrisch, weil wir immer schon die zuerst Angesprochenen sind.

4.5. Ethik der Kontemplation und Kontemplation der Ethik

Lévinas’ Ethik ist in ihrem Kern eine Ethik des Ansprechens, der Unterbrechung und der Verantwortung, die sich nicht im Abstrakten, sondern in der Konkretheit des Alltags und des gelebten sozialen Miteinanders von Angesicht zu Angesicht vollzieht. Das Antlitz des Anderen stellt eine unmittelbare, unüberhörbare Aufforderung dar. Es ruft mich zur Verantwortung, noch bevor ich darüber nachdenken könnte. Diese Ethik ist radikal in ihrer Einseitigkeit, denn sie verlangt eine Reaktion, die nicht auf Gegenseitigkeit beruht. Lévinas sieht in

diesem Anruf durch das Antlitz den Ursprung aller Gerechtigkeit und Menschlichkeit – eine Art Urverhältnis, das die moralische Ordnung und jedes ethische Handeln begründet.

Die Ikonentheologie hingegen entfaltet ihre Perspektive auf einer anderen Ebene, indem sie die kontemplative Dimension des Glaubens hervorhebt. Eine Ikone ist nicht bloß ein Bild, sondern ein Fenster zur Transzendenz. In der Betrachtung des Antlitzes Christi öffnet sich der Blick des Betrachters für eine Wirklichkeit, die heiligt, heilt und verwandelt. Kontemplation bedeutet hier nicht bloß passives Schauen, sondern ein inneres Eintreten in Beziehung mit dem Heiligen, ein dialogisches Verweilen vor dem Geheimnis der göttlichen Gegenwart und Abwesenheit. Die Ikone stellt dabei nicht den Betrachter in den Mittelpunkt, sondern lenkt dessen Aufmerksamkeit auf Christus als den vollkommen Anderen, dessen Licht von innen her strahlt.

Die Kontemplation der Ikone kann die ethische Haltung, von der Lévinas spricht, vertiefen, indem sie den Betrachter auf die existenzielle Bedeutung des Antlitzes aufmerksam macht: das Erblicken des Anderen als unverfügbar, als Quelle der Berufung und des Sinns; eines Anderen, der nur kontempliert und niemals verstanden, instrumentalisiert, und dadurch getötet⁴⁶ werden kann. Gleichzeitig kann die Verantwortungsethik des Lévinas die theologische Dimension der Ikone in den Alltag hinein verlängern und konkret erfahrbar machen. Die Begegnung mit dem göttlichen Antlitz darf nicht beim reinen Schauen bleiben, sondern fordert ein Handeln, ein Leben, das von Barmherzigkeit, Mitgefühl und Solidarität geprägt ist.

Diese Spannung lässt sich genauer bestimmen. Eine "Ethik der Kontemplation" meint, dass die kontemplative Haltung – das stille Verweilen vor dem Antlitz Christi in der Ikone – unmittelbare ethische

46 Dies ist die ursprüngliche Bedeutung des ethischen Gebots, das wir im Antlitz erkennen: "Du wirst keinen Mord begehen!"

Konsequenzen hat. In der *θεωρία*⁴⁷ wird der Mensch nicht aus der Welt herausgenommen, sondern gerade in sie zurückgeführt, und zwar als in seiner Beziehung zu den Anderen Verwandelter. Umgekehrt bezeichnet die “Kontemplation der Ethik” den Gedanken, dass jede authentische Verantwortungshandlung bereits eine Form der Gottes-Schau darstellt. Im Blick auf den Armen, den Fremden oder den Leidenden ereignet sich eine *θεοφάνεια*, ein Durchscheinen des Unendlichen. Damit stehen beide Perspektiven in einem Zirkel, in dem sich Ethik und Mystik gegenseitig erhellen. Die “Ethik der Kontemplation“ und die “Kontemplation der Ethik” beschreiben zwei Seiten derselben Medaille. So führt einerseits die kontemplative Erfahrung des Heiligen zur Einsicht in die Verantwortung gegenüber allen Anderen, während andererseits eine lebendige Verantwortungsethik die kontemplative Praxis mit Tiefe und Authentizität erfüllen kann. Beide Perspektiven ergänzen sich, indem sie die Ganzheit der menschlichen Erfahrung von Transzendenz und Verantwortung her aufzeigen.

Schließlich eröffnet sich im Dialog zwischen Lévinas und der Ikonentheologie eine Perspektive, die über Ethik und Kontemplation hinausführt: die *θέωσις*.⁴⁸ Während Lévinas die Verantwortung als einen Anspruch versteht, der mir von außen her, “älter als jede Freiheit”, auferlegt wird, sieht die orthodoxe Tradition darin den Beginn einer Vergöttlichung des Menschen. Denn wer auf den Ruf des Antlitzes antwortet, tritt in eine Dynamik ein, in der die göttliche Liebe nicht nur fordert, sondern auch verwandelt. Johannes von Damaskus schreibt, dass Gott selbst “durch die Materie mein Heil gewirkt” hat – dies meint nichts anderes als eine sakramentale Struktur der Welt, in der jede Begegnung zu einem Ort der Heiligung werden kann. Gregor Palamas spricht davon, dass die ungeschaffene Energie Gottes “die ganze Schöpfung heiligt”; diese Aussage öffnet die Möglichkeit, die

47 Ich benutze den Begriff *θεωρία* hier im Sinne vom Schau.

48 Cf. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (1997), 133-142.

Verantwortung für den Anderen als Teilhabe am göttlichen Leben zu begreifen.

Bevor hier die *θέωσις* ausdrücklich thematisiert wird, ist es hilfreich, die ihr zugrunde liegende Erfahrungsstruktur phänomenologisch zu klären. Marion hat hierfür den Gedanken einer *Gabe* ausgearbeitet, die sich nicht als Besitz aneignen lässt, sondern den Empfangenden gerade dadurch verwandelt, dass sie sich entzieht. Teilhabe – an der göttlichen Natur, wie auch an der Bildlichkeit einer Ikone – ereignet sich hier nicht als ontologische Erweiterung, sondern als eine Antwort auf eine Präsenz, die sich nicht festhalten lässt. Die Theosis ist daher nicht so zu verstehen, dass der Mensch Gott wird im Sinne einer ontologischen Verwandlung, sondern vielmehr so, dass er in seiner Beziehung zum anderen – zur Ikone Christi – Gott strukturell ähnlicher wird. Die Ethik wird so zur mystischen Teilnahme, und Theosis erscheint als Realität, als Liturgie des Lebens, d.h. eine ethisch strukturierte Praxis responsiver Aufmerksamkeit und als Erneuerung der Selbsthingabe.

Die vorangegangenen Kapitel haben gezeigt, dass das Antlitz bei Emmanuel Lévinas und in der Ikonentheologie der Ostkirche eine zentrale Rolle spielt – sowohl als ethisches wie auch als theologisches Symbol – im ursprünglichen Sinne dieses Wortes.

Bei Lévinas steht das Antlitz für die radikale Begegnung mit dem Anderen, die eine unbedingte Verantwortung hervorruft und das Göttliche als “Spur” im zwischenmenschlichen Verhältnis offenbart. Die orthodoxe Ikonentheologie versteht das Antlitz Christi als wahre Offenbarung Gottes, die in der Menschwerdung verankert ist und durch die Ikone erlebbar wird.⁴⁹

Diese beiden Perspektiven zeigen, dass Ethik und Theologie keine getrennten Sphären sein müssen, sondern sich in der Thematisierung des Antlitzes verbinden können – als Brücke zwischen Menschheit und Transzendenz.

49 Cf. Florensky, *Iconostasis* (1996), 33-54; 79-96.

4.6. Die Relevanz für die heutige Theologie und Philosophie

In einer Zeit, in der Pluralismus, kulturelle Vielfalt und ethische Konfliktlagen nicht nur zunehmen, sondern zunehmend unübersichtlich werden, gewinnt die hier vorgeschlagene Gegenüberstellung von Lévinas' Ethik und der Ikonentheologie eine besondere Aktualität. Sie bietet keine fertigen Lösungen, wohl aber eine Perspektive, die sensibel macht für die Tiefendimension menschlicher Begegnung. Gegenwärtige Gesellschaften sind von Kontakten zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft, religiöser Prägung und weltanschaulicher Orientierung durchzogen. Gerade unter diesen Bedingungen zeigt sich, dass die Frage nach dem Anderen nicht allein politisch oder rechtlich beantwortet werden kann.

Sowohl Lévinas als auch die Ikonentheologie insistieren darauf, dass dem Anderen eine Würde zukommt, die sich jeder funktionalen oder instrumentellen Bestimmung entzieht. Diese Würde erschöpft sich nicht im Status des Individuums, sondern verweist – jeweils auf unterschiedliche Weise – auf eine transzendente Dimension. Die Anerkennung des Anderen ist daher nicht bloß eine Frage sozialer Konvention oder moralischer Höflichkeit, sondern eine ethische Grundhaltung, die vorausgesetzt werden muss, wenn von einem gelingenden Zusammenleben überhaupt die Rede sein soll.

Darüber hinaus eröffnet der Dialog zwischen diesen beiden Denktraditionen einen Raum, in dem Philosophie und Theologie nicht gegeneinander ausgespielt werden müssen. Vielmehr zeigt sich hier, dass die Begegnung mit dem Anderen weder auf einen rein rationalen Diskurs reduziert werden kann noch in einer bloß innerlichen Spiritualität aufgeht. Verantwortung, Demut und das Eingeständnis eigener Begrenztheit erweisen sich als Haltungen, die sowohl ethisch als auch spirituell relevant sind. In diesem Sinn versteht sich die vorliegende Arbeit nicht als Abschluss, sondern als ein möglicher Beitrag zu einem weiterführenden Gespräch, das Differenzen nicht einebnet, sondern produktiv werden lässt.

Nicht zuletzt legen Lévinas' Denken und die Ikonentheologie nahe, die Reichweite rein utilitaristischer oder formal-rationaler Ethikmodelle kritisch zu hinterfragen. Sie lenken den Blick auf eine Verbindung von Menschlichkeit und Transzendenz, die sich nicht vollständig begrifflich einholen lässt. Gerade hier deutet sich an, dass Ethik ihre Tiefe dort gewinnt, wo sie offen bleibt für eine Dimension, die sich der vollständigen Verfügbarkeit entzieht.

5. Schlusswort

Das Antlitz erwies sich im Verlauf dieser Untersuchung nicht als ein eindeutig fixierbarer Begriff, sondern als Spannungsfigur. Es ist der Ort, an dem Nähe und Distanz, Sichtbarkeit und Entzug, Offenbarung und Geheimnis unauflöslich miteinander verschränkt sind. Im Blick des Anderen begegnet dem Subjekt eine Herausforderung, die sich weder vollständig denken noch planen lässt. Das Antlitz konfrontiert mit der Würde und Verletzlichkeit des Anderen und ruft damit eine Verantwortung hervor, die dem eigenen Willen vorausliegt.

Gerade diese Spannung macht die besondere Bedeutung des Antlitzes aus. Es verweist über das bloß Sichtbare hinaus, ohne sich dem Konkreten zu entziehen. In dieser Hinsicht öffnet sich ein Raum, in dem ethische Verpflichtung und transzendente Erfahrung nicht getrennt nebeneinanderstehen, sondern sich gegenseitig durchdringen. Verantwortung erscheint hier nicht als äußerer Anspruch, sondern als Antwort auf eine Begegnung, die das Subjekt in seinem Selbstverständnis erschüttert.

Zugleich macht die Ikonentheologie deutlich, dass diese Erfahrung nicht auf die zwischenmenschliche Ebene beschränkt bleibt. Die Begegnung mit dem Antlitz Christi ist mehr als eine ästhetische oder symbolische Erfahrung. Sie ist eine Einladung zur Umkehr des Blicks, zur Einübung von Aufmerksamkeit, Vertrauen und Hingabe. Kontemplation erweist sich dabei nicht als Rückzug aus der Welt, sondern als eine Weise, in ihr anders präsent zu sein.

Die Zusammenschau von Lévinas' Ethik und der Ikonentheologie legt somit nahe, Philosophie und Theologie nicht als konkurrierende Deutungsmodelle menschlicher Existenz zu begreifen. Beide tragen – auf je eigene Weise – dazu bei, die Tiefe menschlicher Beziehungserfahrung sichtbar zu machen. Ob sich diese Spannung zwischen Ethik und Transzendenz jemals auflösen lässt oder vielmehr konstitutiv bleibt, muss offenbleiben. Sicher ist jedoch, dass gerade in dieser Offenheit ein Zugang liegt, der das Verständnis von Menschlichkeit nachhaltig vertieft.

Bibliographie

- Ammann, Albert, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*, Echter, Würzburg 2002.
- Bernasconi, Robert, *The Phenomenology of the Face*, in Simon Critchley – Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 77-101.
- Bulgakov, Sergei, *Icons and the Name of God*, Boris Jakim (trans.), Eerdmans, Grand Rapids 2012.
- Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Blackwell, Oxford 1992. doi: <https://doi.org/10.1515/9780748689330>
- Florensky, Pavel, *Iconostasis*, Donald Sheehan – Olga Andrejev (trans.), SVS Press, Crestwood, NY 1996.
- John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images*, Andrew Louth (trans.), Popular Patristics Series, SVS Press, Crestwood, NY 2003.
- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris 1990.
- Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1978.
- Lévinas, Emmanuel, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982.

- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961.
- Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, SVS Press, Crestwood, NY 1997. doi: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1c9f332>
- Marion, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982. doi: <https://doi.org/10.3917/puf.mari.2013.01>
- Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977.
- Ouspensky, Leonid, *Theology of the Icon*, vol. 1, SVS Press, Crestwood NY 1992.
- Palamas, Gregory, *The Triads*, John Meyendorff (ed.) – Nicholas Gendle (trans.), Paulist Press, Mahwah 1983.
- Peperzak, Adrian T., *The Significance of Levinas's Work for Christian Thought*, in Jeffrey Bloechl (ed.), *The Face of the Other and the Trace of God*, Fordham University Press, New York 2000, 184-199. doi: <https://doi.org/10.1515/9780823241644-013>
- Peperzak, Adriaan T., *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette 1993.
- Purcell, Michael, *Levinas and Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2006. doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511616174>
- Russel, Normann, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2004. doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199205974.001.0001>
- Schaff, Philip – Henry Wace (eds.), *The Seven Ecumenical Councils*, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, ser. 2, vol. 14, T&T Clark, Christian Classics Ethereal Library, Edinburgh 1900.
- Schönborn, Christoph, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wiener Dom-Verlag, Wien 1998.

