

Verwundbares Antlitz. Die Menschenrechte im Denken von Emmanuel Levinas

Jutta Czapski

Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas (1905–1995) widmete sein gesamtes philosophisches Werk einer einzigen brennenden Frage: Was ist die Menschlichkeit und worin liegt ihr Sinn und ihre Bestimmung? Da die Menschenrechte als juristische Manifestation der Menschlichkeit überhaupt nicht von ihr zu trennen sind, ist Levinas' Stimme dafür prädestiniert, einen Beitrag zu leisten, gerade wenn die gewichtige Frage nach der Bedeutung und der Verletzlichkeit der Menschenrechte gestellt wird. Levinas hat in seinem persönlichen Leben diese Verletzlichkeit am eigenen Leib zu spüren bekommen.

In einem Interview wurde er einmal gefragt, was die Initialzündung philosophischen Denkens sei. Daraufhin antwortete er: „Vermutlich beginnt es mit Traumatismen“ (Levinas 2008, 15)¹, und damit meint er sich selbst. Levinas hat niemals einen Hehl daraus gemacht, dass der Ausgangspunkt seines eigenen Denkens in traumatischen Schmerzerfahrungen liegt. Sein erstes Buch schrieb er als junger Philosoph in Vorahnung des Nazigrauens, und das zweite als französischer Soldat während seiner fünfjährigen deutschen Gefangenschaft in einem Arbeitslager. Als litauischer Jude – 1905 in Kaunas geboren – ging Levinas 1923 nach Frankreich, um Philosophie zu studieren. Da er die französische Staatsbürgerschaft annahm, wurde er mit Ausbruch des Krieges als französischer Soldat an die Front geschickt. Doch schon bald geriet Levinas in deutsche Gefangenschaft. Fünf Jahre lebte er in dem Arbeitslager Fallingbostal, in der Nähe Hannovers, unter härtesten Bedingungen und ständiger Todesangst. Nach Beendigung des Krieges erfuhr er, dass der

¹ Levinas, Emmanuel 2008: *Ethik und Unendliches*. Wien: Passagen, 15 (Das Interview führte Philippe Nemo 1981).

Großteil seiner Familie in einem Konzentrationslager umgebracht worden war.²

Levinas schreibt mit dem Nachdruck eigener Betroffenheit. Leben, Denken und Schreiben sind im Werk des Philosophen so ineinander verwoben, dass sie nicht zu trennen sind. Mit dem Bewusstsein desjenigen, der weiß, dass die Menschlichkeit – und mit ihr die Menschenrechte – ständig und ernsthaft bedroht sind, entzündet sich Levinas' Denken an der Erfahrung der Unmenschlichkeit und der verlorenen Orientierung der Moderne. So beginnt der abrechnende Auftakt seines ersten Hauptwerkes *Totalität und Unendlichkeit* von 1961 implizit mit der einst von Spinoza gestellten unbequemen Frage:

Werden wir nicht von der Moral zum Narren gehalten? (vgl. Levinas 2002, 19)³

Der Kriegszustand – das hat Levinas ja selbst hautnah miterlebt – setzt die Moral als Vernunftprinzip und Sinnhorizont der Menschenrechte außer Kraft. Er macht sie lächerlich. Das *cogito* Descartes, das *animal rationale*, auf das der Mensch doch so stolz war und auf das er sein Selbstbewusstsein gründete, entpuppt sich nicht als ordnender Fels in der Brandung, sondern als unbeständig und illusorisch.

Am Ende zweier Weltkriege ist die Krise des Humanismus eklatant. Die Erfahrung der menschlichen Wirkungslosigkeit, Katastrophen und gewaltige Verbrechen lassen das, was der klassische Humanismus einst als vorrangigstes Wesensmerkmal des Menschen bezeichnet hatte, tragikomisch wirken, nämlich die Sorge um die freie Entfaltung und die Selbstverwirklichung der eigenen Persönlichkeit. Überdeutlich hat die Gewalt der Weltkriege vor Augen geführt, wohin das Kreisen um sich selbst nur führen kann: Levinas ist davon überzeugt, dass es in letzter Konsequenz in der Katastrophe mündet, und darum *kann* aus seiner Sicht die Bestimmung des Menschen nicht in der Sorge um sich selbst liegen.⁴

Der abendländischen Philosophie macht Levinas den generellen Vorwurf, um sich selbst zu kreisen und den Anderen vergessen zu haben (vgl. Levinas

² Zur Biographie vgl. Funk, Rudolf 1989: *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas*. Freiburg / München: Alber, 35ff.

³ Vgl. Levinas, Emmanuel 2002: *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg / München: Alber, 19.

⁴ Zur Krise des Humanismus und Levinas' Reaktion darauf vergleiche: Wenzler, Ludwig 2005: *Menschsein vom Anderen her*. In: Levinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner, VIII.61ff.

2002, 20ff.; 56) Und ganz besonders – so die harsche Kritik des jüdischen Denkers – hätten die Philosophen weggeschaut angesichts der Verfolgten und von Krieg, Hunger und Gewalt Bedrohten und Flüchtenden, angesichts all derer also, deren Menschenrechte mit Füßen getreten werden:

„Ohne Ruhe in sich selbst, ohne Ruhestätte in der Welt, in dieser Fremdheit gegenüber jedem Ort, das ist zweifellos eine Innerlichkeit eigener Art! Irreale Realität der Menschen, die im alltäglichen Weltgeschehen verfolgt werden, um deren Würde und Sinn sich die Metaphysik nie gekümmert hat und vor der sich die Philosophen das Gesicht verhüllen.“ (Levinas 2005, 101)

Kann man nach Auschwitz überhaupt noch philosophieren? Ja, mit großer Dringlichkeit, so beantwortet Levinas für sich diese Frage; aber nur dann, wenn sich die Philosophie wieder an ihre vornehmste Aufgabe erinnert, nämlich dass sie ein Denken ist, das der Suche nach dem Wesen und dem Sinn der Menschlichkeit geweiht ist – eine Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe (vgl. Levinas 2011, 353)⁵. Diese Suche ist für Levinas mehr denn je unverzichtbar – gerade im Hinblick darauf, dass die Menschlichkeit in der Gewalt fast erstickt und vergessen wurde in den Katastrophen des Jahrhunderts. Dieses einzig Sinnhafte, Menschliche, kann nicht in uns selbst liegen, da wir – gekettet an uns selbst – keine Chance haben, aus dem Gefängnis unseres Egoismus herauszukommen.⁶ Nur durch den anderen Menschen führt sich ein solches Phänomen wie Bedeutung und Sinn in das Sein ein: Ohne den Gesprächspartner, an den sich meine Worte richten, wenn ich spreche, den Zuhörer, den Betrachter, wäre alles, was ich bin und tue, zur Belanglosigkeit verurteilt (vgl. Levinas 2005, 39). Dass diese Bedeutung vorrangig und grundlegend ist und jedem egoistischen Beharren im Sein vorangeht, zeigt Levinas in folgender Weise auf: Bevor ich spreche, ist meine Sprache schon ein Verhältnis zu demjenigen, dem ich mich ausdrücke (vgl. Levinas 2012, 111f; Czapski 2017, 72f)⁷.

„Man muss sich diese Begegnung – deren Intensität das Levinassche Werk bis zur ‚Obsession‘ steigert und die mit der Intimität des Buber-

⁵ Vgl. Levinas, Emmanuel 2011: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg: Alber, 353.

⁶ Zu Levinas' Zurückweisung eines Sinns im Sein vergleiche: Funk 1989, 105ff, und Wiemer, Thomas 1988: *Die Passion des Sagens*. Freiburg / München: Alber, 27ff.

⁷ Vgl. Levinas, Emmanuel 2012: *Die Spur des Anderen*. Freiburg: Alber, und Czapski, Jutta 2017: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Levinas*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

schen Ich-Du-Verhältnisses wenig gemeinsam hat – durchaus als Schock vorstellen, der das ‚Ich‘ darüber belehrt, daß es vor aller Selbstgewißheit Ausgesetztheit (exposition) ist. Levinas hat mit Sartres Wort, daß der Andere das ‚Loch in der Welt‘ sei, radikal ernst gemacht.“ (Wolzogen 2005, 19)⁸

Und weil die ethische Beziehung zum anderen Menschen derart vorrangig ist, muss Philosophie die Nähe zum Anderen fortan in den Mittelpunkt stellen, so Levinas' Überzeugung. Mit anderen Worten: die Erste Philosophie ist eine Ethik (vgl. Levinas 2002, 58).

Das Antlitz des anderen Menschen

Doch worin zeigt sich die Nähe zum Anderen, woran wird diese aller gewichtigste Dimension im Leben spürbar? Nähe, so Levinas, bricht plötzlich in das persönliche Leben ein wie ein Meteorit, und zwar durch das Antlitz des anderen Menschen.⁹ Das Antlitz ist in seinem Denken der exponierte Ort, mit dem Anderen in Beziehung zu treten. Mit Antlitz meint Levinas nicht den Gesichtsausdruck, an dem ich Stimmungen ablesen könnte, oder hinter dem sich etwas verbergen könnte. Das Antlitz ist das Mehr, das über die Manifestation des konkreten Gesichts hinausgeht, etwas hochgradig Lebendiges. Als Epiphanie ist es reiner, irreduzibler Ausdruck. Er verweist auf nichts als auf sich selbst, Bedeutung *par excellence*. Meinem Begreifenwollen setzt das Antlitz einen ethischen Widerstand entgegen: Es überflutet in jedem Moment meine Fassungskraft und setzt den permanenten Drang des Bewusstseins, nämlich alles begreifen und damit kognitiv über alles verfügen zu wollen, außer Kraft: Die fundamentale Fremdheit und Nacktheit, die mir im Antlitz des Anderen begegnet, ist nichts, was ich auch nur irgendwie beherrschen oder fassen könnte. Das Antlitz „hat nicht die Zone des Bewusstseins durchquert und läßt sich nicht wieder herbeiholen“ (Levinas 2005, 72), weil ich es weder denken noch fassen kann. Mit dem Antlitz bricht eine andere Zeit ein: die Unendlichkeit (vgl. Levinas 2002, 277ff; Czapski, 2017, 95). Was Levinas mit „Unendlichkeit“ bezeichnet, ist eine radikal andere Zeitdimension als unsere erinnerbare Zeit, in der wir leben, oder in Levinas' Terminologie: in der sich

⁸ Wolzogen, Christoph v. 2005: *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*. Freiburg / München: Alber.

⁹ Vgl. zur Antlitzphilosophie bei Levinas: Levinas 2005, 42; Levinas 2002, 267ff; Czapski 2017, 91ff.

unser Sein manifestiert. Die unendliche Zeit des Antlitzes hat weder Anfang noch Ende und versammelt sich nie in der Gegenwart. Ich kann sie also nicht denken, nicht durchleben, nicht erinnern. Das Antlitz gehört nicht mehr zur Ordnung des Seins. Im wahrsten Sinne des Wortes ist es außerordentlich. In diesem Sinne spricht Levinas von einem Jenseits des Seins.

Doch wie kann ich überhaupt wissen, dass ich vom Antlitz des Anderen berührt und getroffen worden bin, wenn ich das, was mir angesichts des Anderen widerfährt, weder denken noch fassen kann? Ich kann es nicht wissen, ich kann es rein in meiner Sinnlichkeit fühlen: Das Antlitz ruft mich an und appelliert an mich, weil es pure, schutzlose Nacktheit ist, wehrlose Schwäche, verwundbar und sterblich. Eben dadurch ist es inständiges Flehen: „Du wirst mich nicht töten“ und „lass mich in meinem Sterben nicht allein“, lautet der stumme Appell des Antlitzes, dessen unvergleichliche Wucht tief unter die Haut geht.¹⁰

Levinas bezeichnet den Anruf des Antlitzes als anarchisch, denn es gibt keinen Anfang dieses Anrufes, den sich das Bewusstsein vorstellen könnte, und somit auch keine Evidenz, kein Prinzip. Der Anruf wird empfunden als Beunruhigung und Verunsicherung: Ob ich will oder nicht, ich muss auf die Verwundbarkeit des Antlitzes antworten, und genau in diesem Sinne bin ich für den Anderen verantwortlich. Selbst wenn ich die Antwort verweigere, kann ich nicht ungeschehen machen, dass ich angerufen worden bin. In der Verantwortung geschieht etwas Unbegreifliches, etwas geradezu Verrücktes, wie Levinas in einem Interview einmal sagte (vgl. Levinas 2005, 136), nämlich das eigentlich Menschliche: Zunächst einmal muss sich der Mensch egoistisch in seinem Sein behaupten und sein Sein vollziehen. Das heißt, er muss sich ins Sein stellen, er muss spüren, dass er „da“ ist, er muss sich identifizieren und „ich“ sagen. Levinas nennt diesen Seinsvollzug in Anlehnung an Spinoza *conatus essendi* oder *interesse*. Auf sozialer Ebene wird der Seinsvollzug zu einem unschuldigen Kampf aller gegen alle, indem der Mensch seine Freiheit gegen die der Anderen geltend macht. Ein jeder beansprucht seinen eigenen Platz an der Sonne. Doch der Anruf des Anderen greift in diesen permanenten Selbstbezug störend ein, und zwar so, dass er den Egoismus umwendet in Verantwortung für den Anderen.

Indem mir der Andere in seinem Antlitz nicht mehr auf der Ebene begegnet, auf der ein Ego gegen das des Anderen steht, sondern in seiner unendli-

¹⁰ Zum Appell des Antlitzes vgl.: Levinas 2002, 285, und Czapski 2017, 104ff.

chen, überflutenden Zartheit, Zerbrechlichkeit, Sterblichkeit, fällt mir überhaupt erst auf, dass mein Daseinskampf, den ich gegen die Anderen führe, Gewalt ist: Indem ich meinen Platz behaupte, habe ich dem Anderen schon seinen Platz genommen. In der Nähe des Antlitzes geht mir überhaupt erst auf, dass meine eigene Daseinsberechtigung nicht einfach selbstverständlich gegeben ist und nicht einfach in mir selbst begründet liegt (vgl. Czapski 2017, 95).

Verantwortung ist Verlangen, dass es dem Anderen gut ergehen möge bis dahin, dass Leben und Tod des Anderen wichtiger werden als das eigene Leben und die eigene Angst vor dem Tod.

Levinas verwendet dafür den Ausdruck *désir*, den man mit Begehren, Verlangen oder Sehnsucht wiedergeben könnte.¹¹ In poetischer Sprache nähert er sich diesem metaphysischen Begehren an, das sich immer weiter vertieft, so als grabe es eine Kuhle ins Herz.

Der ganze Ernst der Verantwortung gipfelt in der Empfänglichkeit, für den Anderen sterben zu können, wenn es darauf ankäme, was bedeutet: Bejahung des Lebens des Anderen bis ins Letzte, für ihn zu leben und für ihn zu sein. Diese ethische Beziehungsdimension ist die einzige Möglichkeit, dem Anderen gerecht zu werden (vgl. Levinas 2011, 120; 186ff; Levinas 2007, 146; Czapski 2017, 116–134).

Sie ist Ansprache, in der ich Antwort bin auf den stummen Appell des Antlitzes, der mich beunruhigt und affiziert. In diesem sehr ursprünglichen und wörtlichen Sinn versteht Levinas die Dimension der Verantwortung. Dem vom Antlitz Getroffenen ist es unmöglich zu sagen, welche Autorität ihm da gebietet und ihn beunruhigt. Etwas hat sich eingeschlichen wie ein Dieb in der Nacht, das ihn umwälzt und sich seiner bemächtigt, und zwar wider Willen. Der Wille kommt längst zu spät. Etwas hat mich getroffen, noch bevor ich ja oder nein sagen kann.¹² Ich wähle nicht, aber ich bin erwählt, und zwar erwählt in dem Sinne, dass das Antlitz des Anderen an mich appelliert, und ich nicht austauschbar bin. Ich kann den Anruf nicht delegieren, denn ich werde in meinem Selbstsein angesprochen. Wie wir gesehen haben, kann ich nicht begreifen oder reflektieren, dass ich affiziert worden bin vom Antlitz des Anderen. Die Betroffenheit durch das Antlitz kündigt sich nur an als Spur: nämlich in meiner Sehnsucht und meinem Verlangen

¹¹ Vgl. z. B. Levinas 2002, 35ff, 81ff; Czapski 2017, 101–102.

¹² Zur Verantwortung wider Willen vgl. Levinas 2011, 123.

nach dem anderen Menschen, Verlangen um seinetwillen, dass es ihm gut ergehen möge, in meiner Verantwortung für ihn. Im Gegensatz zum Zeichen verweist die Spur auf nichts, sie bleibt entzogen und völlig intentionslos. Sie vibriert einzig in der Unruhe und dem Gefühl, von einem Feuer zu brennen, das sich nach dem Anderen verzehrt, unersättlich und niemals auf den Punkt kommend.¹³

Das Verlangen, seinem Wesen nach maßlos, da es selbst einer maßlosen Spur folgt, kann sich bis hin zur Obsession steigern. Das Flehen, die Demut, die Nacktheit und Wehrlosigkeit des menschlichen Antlitzes ist zugleich seine Hoheit und die Würde der Humanität über den Tod hinaus. Im Anruf des Anderen liegt eine Zu-mutung im wörtlichen Sinne, doch erst durch sie wird mein eigenes Leben bedeutsam.

Es gerät in einen lebenslangen Übergang hin zur Nähe des Anderen im Sinne einer Dezentrierung: Ich kreise nicht mehr um mich, sondern um den Anderen. Indem sich mir das Antlitz anbefiehlt, befreit es mich von mir selbst. Doch nur so finde ich meine Integrität wieder und bin nicht länger entfremdet. Diesen unaufhörlichen Übergang des vom Antlitz Affizierten vergleicht Levinas mit Abraham, der aufbrach, ohne wiederzukehren (vgl. Levinas 2012, 215–216).

In der Tiefendimension der Nähe zum Anderen stößt Levinas auf pure Verwundbarkeit. „Das [vom Anderen affizierte] Ich ist vom Scheitel bis zur Sohle, bis ins Mark seiner Knochen Verwundbarkeit.“ (Levinas 2005, 94) Als eine Art Überempfindlichkeit und Empfänglichkeit für den Anderen, beschreibt Levinas sie als radikale Passivität und Fähigkeit, sich dem Anderen auszusetzen bis hin zur Verwundung (vgl. Levinas 2011, 130ff; Czapski 2017, 63ff).

Die Nähe des Anderen gräbt eine Kuhle in mich, die sich unaufhörlich weiter vertieft und gleichzeitig blutet und strahlt. Nur kraft der Verwundbarkeit bin ich empfänglich für die ganze Ungeheuerlichkeit, Maßlosigkeit und Unendlichkeit des Anderen.

Verwundbarkeit eröffnet eine Dimension, die nichts mit Gefälligem zu tun hat und schon gar nichts mit Selbstgefälligem. Sie ist weder Haltung noch Großzügigkeit – denn ich werde wider Willen mir selbst entrissen. Es war zu sehen, dass das Berührtwerden durch den anderen Menschen konkret in der Fähigkeit gipfelt, um seinetwillen leiden zu können und ein Selbstopfer für

¹³ Zum Unterschied zwischen Spur und Zeichen bei Levinas vgl. Levinas 2012, 226ff.

ihn zu bringen, das ich nicht freiwillig gewählt habe und kein gesunder Menschenverstand freiwillig wählen kann: Mit meinem Fasten seinen Hunger zu stillen, ihm den Bissen Brot geben, den ich gerade genüsslich selbst verspeisen wollte, um darin mein Herz zu geben. Die Gabe schneidet ins eigene Fleisch – sie bedeutet nicht lockeres Ausgeben von Überflüssigem, das mir nicht weh tun würde. Im Gegenteil: Sie ist ganz ohne Berechnung, ohne Leichtfertigkeit des Spiels in totaler Unentgeltlichkeit der Handlung wie die Liebe, die sich nicht darum schert, ob sie zurückgeliebt wird: Verlangen für den Anderen, das nicht für sich selbst verlangt, dem es nicht darum geht, selbst ergänzt oder befriedigt zu werden – das bezeichnet Levinas als Güte (vgl. Levinas 2002, 36ff).

Dem jüdischen Philosophen ist alles darum zu tun aufzuzeigen, dass das Gütige das eigentlich Menschliche ist. Es ist kein angeborener Naturzustand des Menschen, sondern es kann nur erweckt werden durch den Anderen, und diese Erweckung ist gerade keine Denkooperation oder Willensentscheidung: Die Andersheit des Anderen, die mir immer als Vokativ entgegentritt, als Appell, ist im eigentlichen Sinne eine Erwählung, eine Erwählung durch das Gute, das an meine Verantwortung appelliert.

Mit anderen Worten: Das eigentlich Menschliche zeigt sich genau da, wo man es vielleicht am wenigsten vermutet hätte. Nämlich in der Schwäche, in der Ohnmacht, in der absoluten Passivität der Verwundbarkeit, und gerade nicht auf der Ebene des freien Willens und souveränen Handelns: Denn dem Willen und dem Handeln, und seien sie auch noch so empathisch, ist schon längst etwas vorausgegangen, und längst werden sie von etwas beseelt und getragen, nämlich vom Anruf des Anderen. Das Gütige kann man nicht erklären. Es muss auf Letztbegründungen verzichten, denn es geht in keinem System auf und kompromittiert den wissenschaftlichen Diskurs. Doch nichts ist Levinas wichtiger, als hierfür seine philosophische Stimme zu erheben.

Für ihn gilt es, die besessene Welt mit einer anderen Besessenheit zu konfrontieren, nämlich mit der vom anderen Menschen.

Die Ethik der Menschenrechte

Auf der Grundlage der Antlitzphilosophie des jüdischen Denkers, eröffnet sich eine politische Dimension: nämlich eine direkte Überleitung zu den Menschenrechten. In seinen politischen Schriften verbindet sie Levinas ex-

plizit mit dem Antlitz und mit dem Wesen und der Bestimmung des Menschen. In dieser Bestimmung fundiert er die Menschenrechte und vertieft damit wesentlich das Verständnis für ihren genetischen Impuls und ihre metaphysische Bedeutung. Im Folgenden soll der Levinassche Gedankengang nachvollzogen werden:

Die Rechte, die seit dem 18. Jahrhundert als Menschenrechte proklamiert werden, beruhen auf einem ursprünglichen Bewusstsein für Gerechtigkeit (vgl. Levinas 2007, 97)¹⁴. Für die heutige Denkart, so definiert sie Levinas, „handelt es sich hierbei um Rechte, die legitimer als alle Gesetzgebung, gerechter als alle Rechtfertigung sind.“ (ebd.) Sie sind „das Maß allen Rechts“ (ebd.), und somit sind sie die Grundprinzipien der Gesetzgebung und der sozialen Ordnung. Mit anderen Worten fasst Koenig diesen Gedankengang zusammen:

„Menschenrechte bezeichnen Ansprüche, die im faktisch geltenden Recht zu verankern sind, deren Legitimität aber in einer höheren normativen Ordnung begründet ist.“ (Koenig 2005, 16)¹⁵

Offensichtlich liegt den Menschenrechten also eine Ethik zu Grunde. Diese Ethik übersteigt eine aus bloßer Logik geborene Denkooperation und kann an keiner geistesgeschichtlichen Epoche festgemacht werden, denn seit sich der Mensch vom Tier zu unterscheiden begann, begleitet ihn ein spezifisches archaisch ethisches Empfinden. Bataille beispielsweise entdeckt am Ursprung der Menschheit, sozusagen als ihren Geburtsmoment, ein Erschauern vor dem Anderen, und zwar besonders in der Wahrnehmung, dass der tote Körper des Anderen nicht einfach ein bloßes Objekt ist wie ein Stück Holz oder ein Stein. Er ist mehr als das. Er transzendiert das Objekthafte. Als Ausdruck und Konsequenz dieser Empfindung, begannen schon unsere ersten Urahnen ihre Toten feierlich zu beerdigen.¹⁶

¹⁴ Vgl.: Levinas, Emmanuel 2007: *Verletzlichkeit und Frieden*. Zürich / Berlin: Diaphanes.

¹⁵ Koenig, Matthias 2005: *Menschenrechte*. Frankfurt / New York: Campus.

¹⁶ Vgl. Bataille, Georges 1993: *Die Tränen des Eros*. München: Matthes & Seitz, 25ff sowie Ders. 1984: *Der heilige Eros*. Frankfurt a. M. / Berlin / Wien: Ullstein Materialien, 40ff. Es sei an dieser Stelle bemerkt, dass Bataille das Erschauern vor dem Toten und die Beerdigungsrituale in der mittleren Steinzeit ausmacht und zunächst mit der Angst und dem Schrecken vor dem Tod in Verbindung setzt: Der Tod ist die Erfahrung, dass etwas Gewalttätiges einbricht in das Leben und seine Kontinuität zerreißt. Der Tote, selbst Inbegriff dieser Gewalttätigkeit, muss „unschädlich“ gemacht werden, damit sich die Lebenden nicht auch infizieren mit der Gewalttätigkeit, die er verkörpert. Gleichzeitig verankert Bataille in diesem Erschauern und Begraben einen ethischen Impuls der Fürsorglichkeit, abgesehen von der Erfahrung der Maßlosigkeit des Anderen: „Der

Auf diesen Zusammenhang verweist auch die Etymologie des Wortes Humanität. Es kommt aus dem Lateinischen und leitet sich von dem Verb *humare* ab = beerdigen, begraben (vgl. Mayer 2001, 75)¹⁷

Von den Anfängen der Menschheit an zeigen sich also Spuren eines ursprünglich „ethischen“ Empfindens, das untrennbar zum Menschen gehört, wenn es auch Jahrtausende der Entwicklung brauchte, um sich als Recht zu manifestieren (vgl. Tönnies 2011, 15)¹⁸.

Menschenrechte sind Rechte *a priori*, sie sind allein im Menschsein als solchem begründet und gelten als absolut (vgl. Koenig 2005, 9). Der Absolutheitsanspruch bildet eine Metaebene, die das, was die reine Natur und die Sozialität an Ungerechtigkeit beinhalten, transzendiert – völlig unabhängig von allen Traditionen, Verdiensten, Attributen, Eigenschaften und Privilegien. Menschenrechte können nicht verliehen werden. Sie sind unwiderruflich und unveräußerlich. Sicherlich markieren sie ein wesentliches Moment der abendländischen Geistesgeschichte, „wenn so auch die biblischen Aufforderungen: ‚du sollst nicht töten‘ und ‚liebe den Fremdling‘ Jahrtausende sich hatten gedulden müssen, bevor sie als Rechte, mit dem Menschsein selbst verbundene Rechte, in den juristischen Hauptdiskurs unseres Kulturkreises aufgenommen wurden“ (Levinas 2007, 109) und zur Grundlage der Rechtsprechung wurden. Das Modell für diese hohe Autorität des Menschlichen sieht Levinas am prägnantesten in der Liebe: In der Liebe wird der Geliebte oder die Geliebte zur Einzigen, zur Unersetzlichen. Die Liebe löst die Liebenden aus der Verstrickung des Sich-Behauptens im Sein, in dem ein Ego gegen das Ego des Anderen steht und sich gegen ihn behauptet (vgl. Levinas 2007, 106ff; 116; 143). Ich werde vom Antlitz des Anderen affiziert und angegangen, es löst mich, um es zu wiederholen, aus dem Kreisen um mich selbst. Das Antlitz öffnet mich für die Verantwortung, um genau die Rechte des Anderen zu verteidigen.

Tote mußte für jene, deren Kamerad er zu Lebzeiten war, auch als Leiche immer noch ein Gegenstand des Interesses sein, und wir dürfen annehmen, daß seine Angehörigen ihn, der das Opfer von Gewalttätigkeit wurde, vor neuerlichen Gewalttätigkeiten bewahren wollten. Die Bestattung drückte zweifellos von den frühesten Zeiten an den Wunsch jener, die bestatteten, aus, die Toten vor der Gefräßigkeit der Tiere zu schützen.“ Bataille 1984, 42.

¹⁷ Vgl. Mayer, Michael 2001: *Totenwache*. Wien: Passagen.

¹⁸ Vgl. Tönnies, Sybille 2011: *Die Menschenrechtsidee. Ein abendländisches Exportgut*. Wiesbaden: Springer.

Im Kern der Ethik der Menschenrechte stößt Levinas wieder auf das Antlitz und seinen einzigartigen, dringlichen Appell, verantwortlich zu sein für den Anderen. Genau darum dreht Levinas den Wahlspruch der französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – um: Die Brüderlichkeit (bzw. Geschwisterlichkeit) kommt zuerst, die Nähe zum Anderen. Sie ist das Grundlegende und das Wichtigste (vgl. Levinas 2007, 39ff.; 97ff.; 108). Aus ihr erst folgen die Freiheit und die Gleichheit als Verteidigung der Rechte des Anderen, denn ihm gebührt nichts anderes, als sich frei und gleich als Mensch unter Menschen zu bewegen.

Im Konkreten verankern sich also in der Brüderlichkeit [Geschwisterlichkeit] die Menschenrechte als das Recht des jeweils Anderen, für das ich Verantwortung tragen muss.

Die ursprüngliche Phänomenologie der Menschenrechte ist somit das Recht des anderen Menschen und meine Pflicht, dafür zu sorgen (vgl. Levinas 2007, 121). Indem ich Verantwortung für den Anderen übernehme, setze ich meine eigene Freiheit dafür ein und erlange dadurch die eigentliche, die wahre Freiheit: nämlich befreit zu werden von dem Kreisen um mein Ego, in dem ich gefangen bin. „Der freie Mensch ist dem Nächsten geweiht, niemand kann sich ohne die Anderen retten.“ (Levinas 2005, 99)

Nicht mehr länger irgendeiner unter Tausenden zu sein, sondern der/die Einzige, der/die Unersetzliche, macht erst wahrhaft frei. Dieser ethische Sinn von Freiheit, der mir zukommt, indem ich für die Freiheit der Anderen einstehe und kämpfe, ist absolut vorrangig und übersteigt das, was gemeinhin unter Freiheit verstanden oder missverstanden wird, bei Weitem.

Wenn zuvor die Rede davon war, dass die ethische Beziehung zum Anderen eine Beziehung der Ansprache ist, in der ich seiner Andersheit gerecht werde und sie nicht missachte und assimiliere, so findet sich dieser tiefe ethische Impuls auch auf der Ebene der Menschenrechte wieder.

Den Menschenrechten liegt die Verpflichtung zu Grunde, den Anderen nicht zum bloßen Mittel einer Zweckmäßigkeit zu machen (vgl. Levinas 2007, 109). Die Einzigkeit und die Nicht-Austauschbarkeit der Person, die sich niemals wie eine Nummer zu einer Masse addiert, werden durch alle Zwänge der Geschichte hindurch in den Menschenrechten hochgehalten, bewahrt, verteidigt und nicht vergessen.

Die Ethik der Menschenrechte führt konkret zu der „Verpflichtung, dem Menschen die Zwänge und Erniedrigungen des Elends, der Heimatlosigkeit und selbst der Schmerzen und der Folter zu ersparen“ (Levinas 2007, 109).

Es ist mitnichten der kategorische Imperativ Kants, der in seiner vernünftigen Übereinkunft das tiefste Prinzip der Menschlichkeit und damit der Menschenrechte ausmacht und ihren Frieden weitertragen könnte. Der Gesellschaftsvertrag eines Thomas Hobbes oder der kategorische Imperativ eines Immanuel Kant folgen einem utilitaristischen Vernunftprinzip. Für Levinas erreicht der Utilitarismus aber nicht die Tiefendimension des Friedens und durchbricht nicht den Kampf aller gegen alle, er modifiziert ihn nur. Er erreicht aus seiner Sicht auch nicht ansatzweise die Tiefendimension der ethischen Beziehung zum Anderen, die einzig maßgebend und grundlegend sein kann für die Menschenrechte (vgl. Levinas 2007, 29, 32ff;111).

Die Quelle, aus der sich die Menschenrechte ableiten, liegt viel tiefer als jede logische Denkoperation: Denn ihre Quelle ist das nackte, verletzte, sterbliche Antlitz des anderen Menschen. Erst im Affiziertwerden durch das Antlitz kommt die Menschlichkeit zum Ausbruch.

Die Menschlichkeit ist aber nicht nur Ausbruch, sie ist vor allem Durchbruch – ein Durchbrechen der Gewalt. Somit manifestieren sich die Menschenrechte für Levinas als ein Riss in der Geschichte, als die Idee Gottes, die ins Denken einfällt (vgl. Levinas 2007, 99).

Der Philosoph verortet die Menschenrechte also in einer ethischen, transzendenten Dimension, die die permanente Gewalt auf der Ebene des Seins durchbricht und auf letzte Erklärbarkeiten verzichten muss. Und so muss auch die Frage der Gerechtigkeit in einem Wissen erläutert werden, das nicht aus kausalen Prinzipien stammt, sondern aus der Beunruhigung durch den Anderen. Im Brennen für den Anderen ist es unmöglich, guten Gewissens und in Seelenruhe im Sein zu beharren und die Anderen ihrem Unglück zu überlassen. Der Anruf des Anderen wirft das gute Gewissen aus der Bahn (vgl. Levinas 2007, 146): Sein erlittenes Unglück und die ihm angetanen Grausamkeiten werden mir zur Wunde, die wie ein Stachel im eigenen Fleisch brennt und mich beunruhigt und herausfordert.

Du wirst nicht töten – das heißt an erster Stelle: Du wirst dafür Sorge tragen, dass der Andere lebt, und dass es ihm gut ergehen möge (vgl. Levinas 2007, 120). Der Appell des verwundbaren, sterblichen Antlitzes des anderen Menschen befiehlt in seiner „transzendenten Gewalt“¹⁹ geradezu das Han-

¹⁹ Levinas bezeichnet die Wucht, die vom Appell des Antlitzes ausgeht, als transzendente Gewalt, da es unmöglich ist, sie ungeschehen zu machen und sich ihr zu entziehen, und da sie bis ins tiefste Selbstsein den Angesprochenen trifft. Jedoch geht es hier um eine Gewalt, die nicht rück-

deln und Sprechen um des Anderen Willen. Im Einstehen für den Anderen, auf dem Grund des Menschenrechts, erkennt Levinas eine heilige Spur, die höchste Würde des Menschlichen.

Doch diese hohe Sensibilität um des Anderen willen, die sich in den Menschenrechten ausdrückt, machen sie auch so verletzlich.

Den Menschenrechten liegt die Wehrlosigkeit des Antlitzes zu Grunde. Aber ist es andererseits nicht gerade die Wehrlosigkeit, die auch die Versuchung der Gewalt evoziert? Wenn das Antlitz an mich appelliert: „du wirst mich nicht töten“, verdächtigt es mich dann nicht auch schon, klagt es an, während es gleichzeitig ruft und bittet? Die Menschlichkeit wird permanent versucht, sie bleibt immer ein schwankender Boden ohne festen Grund.²⁰

Aufgrund der Gegenwart mitten im Sein wird die ethische Verbindung zum Anderen ständig der Gefahr der Gewalt ausgesetzt. Der Ontologie des Seins ist es eingeschrieben, dass der Egoismus permanent einbricht mit all seinen Belangen, und sich auch zum Bösen abhärten und aufblähen kann.

Die Menschenrechte sind darum nicht von vorneherein und selbstverständlich garantiert. Sie sind ein Orientierungspunkt, auf den es sich immer wieder zu besinnen gilt.²¹ Wie Levinas gezeigt hat, steht die Beziehung zum Anderen noch vor jedem Denken, vor der Kultur, vor der Sprache: denn bevor ich spreche, hat mich der Andere schon angeblickt, für den ich spreche, für den ich mich ausdrücke. Er hat mich anders gesagt schon ergriffen, bevor ich überhaupt irgendetwas denken kann, bevor ich sprechen kann. Somit ist die Ethik früher als die Kultur, sie ist die Voraussetzung der Kultur (vgl. Levinas 2005, 39;48).

Übertragen auf die Menschenrechte bedeutet das, dass ihre Ethik selbst nicht Teil der Kultur ist, sie erlaubt vielmehr, die Kultur zu beurteilen (vgl. Levinas 2007, 105ff). Gleichzeitig versteht es sich von selbst, dass das tiefste Wesen der Menschenrechte, das selbst nicht im Kulturellen aufgeht, nur innerhalb eines kulturellen Kontextes entstehen konnte und mit ihm verzahnt bleibt, so wie jedwede Erscheinungsform des Ethischen nur in seiner paradoxen Verstrickung mit dem Sein aufleuchtet.

sichtslos niederzwingt, da sie zugleich Güte ist. (Zum Begriff der transzendenten Gewalt bei Levinas vgl. Levinas 2011, 136 und Czapski 2017, 123ff.

²⁰ Zur Doppeldeutigkeit der Verwundbarkeit vergleiche: Czapski 2017, 142.

²¹ Zur permanenten Gefährdung der Menschenrechte vergleiche: Deutsches Institut für Menschenrechte 2006: *Jahrbuch Menschenrechte. Freiheit in Gefahr. Strategien für die Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Die Ethik der Menschenrechte ist dennoch der Kultur übergeordnet, mit der sie gleichzeitig verstrickt bleibt. Sie ist der Orientierungspunkt für Kultur, Politik und Gesellschaft in Bezug auf ihre Gerechtigkeit. Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass gerechte Politik ein Eindringen des Ethischen ins Politische geradezu erfordert. Politik muss immer wieder dazu gebracht werden, die eigene Gewalt zu hinterfragen anhand des Orientierungspunktes der Menschenrechte (vgl. Levinas 2007, 8;44).

Da dieser Orientierungspunkt in dem Sinne ein transzendenter ist, da das appellierende Antlitz als Ursprung der Menschenrechte Antwort und Gerechtigkeit fordert und somit zum Frieden aufruft, kann es vom Frieden nur eine Eschatologie geben (vgl. Levinas 2007, 146; Ders. 2002, 21ff). Das große Verdienst des jüdischen Denkers besteht darin, anhand seiner Menschenrechtsanalyse aufzuweisen, dass die Basis gerechten und friedlichen Zusammenlebens nicht vorstellbar ist ohne eine transzendente – oder wie Levinas sie auch nennt – religiöse Dimension.

Die Ethik der Menschenrechte begründet für Levinas keinen Optimismus, dazu kann sie in seinen Augen zu wenig Bollwerk sein gegen die egoistischen Interessen und Machenschaften in der Welt, die so leichtfertig das Gebot der Menschenrechte brechen (vgl. Levinas 2007, 110). Was ihm bleibt, ist die Hoffnung, dass das Böse vielleicht doch nicht fähig ist, die Anarchie des Antlitzes zum Verstummen zu bringen.

Wenn auch Gewalt, Kriege, Mord und alle anderen Verbrechen an der Menschlichkeit nicht auszumerzen sind, so bleibt die Hoffnung, dass die Spur der Güte ebenso wenig auszurotten ist und immer wieder aufleuchtet.

Unbesiegbare Güte von einem zum Anderen. Leuchtende und hoffnungsvolle Spur seit Entstehung der Menschheit. Was Levinas Hoffnung gibt, und was er als das Wunder der Wunder ansieht, ist, dass „der Mensch nicht aufgehört hat für den Menschen zu zählen“ (Levinas 2005, 103), sogar nicht unter Stalin und Hitler. Für Levinas gilt es, für diese Hoffnung zu kämpfen und alles zu geben (vgl. Czapski 2017, 141ff).

Levinas im Kontext der Vulnerabilitätstheorie

Für die Vulnerabilitätsforschung ist Levinas' Untersuchung über das Wesen der Menschenrechte vor allem darum bedeutsam, weil sowohl Levinas als auch die Vulnerabilitätstheorie von einem bestimmten Subjektbegriff ausge-

hen, der die Verletzlichkeit des Menschen fokussiert und sie als konstitutiv für seine Subjektivität ansieht. Zum anderen zielen verschiedene vulnerabilitätstheoretische Untersuchungen ebenso wie der jüdische Philosoph auf eine Kernfrage ab, nämlich die dringliche Frage, was die Gewalt durchbrechen kann. In diesem existenziellen Anliegen stoßen vulnerabilitätstheoretisches Denken und Levinas' Philosophie auf die größte gemeinsame Resonanz bei einigen Unterschieden: Während es vulnerabilitätstheoretischem Denken in seinem zentralen Anliegen darum geht, die verschiedenen Mechanismen interdisziplinär zu analysieren, die Vulneranz (Gewalt durch Verletzlichkeit)²² und Vulnerabilität miteinander verbinden und diese Verknüpfung dialektisch denkt, ist Levinas' Ansatz radikal anti-dialektisch: Die Dimensionen von Gewalt und Verwundbarkeit verweisen in seinem Denken nicht aufeinander, eher ist die ethische Dimension der Verwundbarkeit ein Zerbrechen der Gewalt als Bruch mit dem Sein. Diese Unterschiedlichkeit liegt auch in einer unterschiedlichen Begriffsdefinition der Verwundbarkeit begründet: während Levinas „Verwundbarkeit“ strikt ethisch denkt und nur die Beziehung zum Anderen als Ausgesetztheit mit dem Wort *vulnerabilité* bezeichnet, fasst die Vulnerabilitätsforschung diesen Begriff weiter. Hier beinhaltet die Vulnerabilität sowohl ethische als auch ontologische Dimensionen, was wiederum zu anderen Fragestellungen führt. Gemeinsam ist beiden Denkrichtungen jedoch die exponierte Bedeutung, die sie der Verwundbarkeit des Menschen beimessen. In weitem Konsens erachtet die Vulnerabilitätsforschung dabei die Verwundbarkeit des Menschen ebenso wie Levinas als wesentlich für seine Humanität.

Wir haben gesehen, dass für Levinas der Ort des Anderen, zu mir in Beziehung zu treten, sein Antlitz ist. Das Erstaunliche ist, dass mir im Antlitz des Anderen eine Andersheit entgegentritt, die Gebot und Appell in eine gewisse Zustimmung wendet, denn sie macht auch sehnsüchtig und erweckt das Verlangen nach dem Anderen um seinetwillen (*désir*). Diese alles entscheidende Dimension ist so gewichtig, dass Levinas die Menschenrechte von ihr ableitet.

²² Vgl. Link, Pierre-Carl / Keul, Hildegund 2017: *Verwundbarkeitstheoretische Lesarten des Jugendstrafvollzugs*. In: AndersOrt. Fachzeitschrift der katholischen Gefängnisseelsorge, Jg. 7 (2), 54–59, 55, Keul, Hildegund 2014: *Weihnachten. Das Wagnis der Verwundbarkeit*. Ostfildern: Patmos, 19ff, Stöhr, Robert / Lohwasser, Diana u. a. 2019: *Schlüsselwerke der Vulnerabilitätsforschung*. Wiesbaden: Springer, 145ff.

An dieser Stelle findet sich ein weiterer wesentlicher Bezug zur Vulnerabilitätsforschung, und zwar zu ihrer theologischen Perspektive: Wo Levinas von *désir* spricht, spricht die Theologie von Gottes Gnade (vgl. Keul 2015, 650). Diese Formulierung kündigt an, dass etwas einbricht, was über mich selbst hinausgeht, etwas zutiefst Hoffnungsvolles, das nicht nur Gewalt durchbrechen und Frieden stiften kann, sondern auch pulsierende Lebendigkeit hervorrufen kann. Dieses Hoffnungsvolle und Sinnhafte, sei es Gottes Gnade oder Verlangen für den Anderen, ist unmittelbar mit der Verwundbarkeit verbunden, der Fähigkeit, empfangend und hingebungsvoll zu sein für den anderen Menschen. Aus dieser speziellen Perspektive auf die Vulnerabilität spricht Hildegund Keul auch von der ‚Andersmacht der Verwundbarkeit‘, da in ihr eine umwälzende Kraft am Wirken ist:

„Diese andere Macht aus Verwundbarkeit ist dort am Werk, wo Menschen eine Schwäche haben für ihre Mitmenschen, die in Not geraten sind. Wenn man die eigene Verwundbarkeit riskiert, um das Leben Anderer zu schützen und zu fördern, so kann in diesem Wagnis eine neue Macht entstehen, die Leben eröffnet, schützt und damit sichert. Diese ‚Andersmacht‘, die den Gewaltspielen der Verwundbarkeit zu widerstehen vermag, ist nicht exklusiv bei Jesus oder in der Kirche am Werk, sondern im Leben aller, die in der Gewaltsamkeit menschlicher Vulnerabilität Hingabe wagen.“ (Keul 2015, 650)²³

Von der Verwundbarkeit des Anderen getroffen, kann ich nicht mehr wegsehen, wenn Anderen Gewalt zugefügt wird. Ich kann es mir nicht mehr erlauben, die Anderen ihrem Tod zu überlassen. Es kann mir nicht egal sein (vgl. Levinas 2005, 136; Czapski 2021, 54ff²⁴). Das Einstehen für den Anderen sogar bis dahin, dass mir der Tod des Anderen wichtiger wird als mein eigener, ist für Levinas etwas Heiliges, die Bestimmung des Menschen (vgl. Levinas 2011, 140ff). Der jüdische Denker spricht in manchen Kontexten lieber von Heiligkeit und von Güte als von Ethik, weil das Heilige und Gütige nicht wissenschaftlich vereinnahmt werden und der Kognition unterworfen werden kann im trügerischen Glauben, man könne denkerisch beherrschen, wovon man spricht. Das Heilige bleibt sperrig und störend im Diskurs stehen,

²³ Keul, Hildegund 2015: *Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht*. In: HerKorr Jg. 39 (12), 647–651. Vgl. auch: Keul 2014, 74.

²⁴ Czapski, Jutta 2021: Ausbruch aus dem Sein. Verwundbarkeit als rätselhafter Sinn der Menschlichkeit im Denken von Emmanuel Levinas. In: Bahne, Thomas (Hg.): *Verletzbarkeit des Humanen*. Regensburg: Friedrich Pustet.

angreifbar und verwundbar. Aus theologischer, vulnerabilitätstheoretischer Perspektive spricht Hildegund Keul in ganz ähnlichem Sinne von Jesu hingebungsvollem Opfer am Kreuz als Gabe:

„Er [Jesus] tut das, was kein Mensch von einem Anderen verlangen, nicht einmal erbitten kann. ‚Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird‘ (Lk 22,19). Das eigene Leben zu opfern für Andere, das ist die höchste Gabe des Lebens, die überhaupt möglich ist.“ (Keul 2014, 87)

Auch wenn der Blick auf die Verwundbarkeit innerhalb der Philosophie und der Theologie aus zwei unterschiedlichen Fließkräften stammt, weist er doch eine elementare Verbundenheit auf. Beiden gemeinsam ist, dass sie eine Vakanz offenhalten: das Wagnis der Verwundbarkeit geht über mein Handeln und Denken hinaus. Etwas ist im Spiel, das tiefes Leben und Liebe stiftet, und das nicht in letzten Erklärbarkeiten aufgeht. Dieses „Wunder“ der Verwundbarkeit zentral zu setzen, und zwar so zentral, dass es zum ethischen Fundament der Menschenrechte wird, ist der entscheidende Gedanke, den Levinas auf fruchtbare Weise dem interdisziplinären Vulnerabilitätsdenken zuträgt.

Gemeinsam mit vulnerabilitätstheoretischem Denken sensibilisiert er dafür, dass zuvor etwas in mir umschlagen muss, um Gewalt zu durchbrechen. Die pure Akzeptanz oder Toleranz der Freiheit des Anderen reicht nicht. Akzeptanz ist ein kategorischer Imperativ, auf dessen kognitiver Ebene wir uns noch im Reich des Utilitarismus bewegen: Ich bin freundlich zu dir, damit du freundlich zu mir bist, ich respektiere deine Grenzen, damit du meine respektierst. Das versetzt noch keine Berge, wenn es auch die Sozialität verbessert und ein Wert für sich ist. Die Dimension des wirklichen Friedens, der für Levinas nur ein eschatologischer Frieden sein kann, liegt viel tiefer: Er liegt in der Verwundbarkeit als Empfänglichkeit für den anderen Menschen.

Literaturverzeichnis

- Bataille, Georges 1984: *Der heilige Eros*. Frankfurt am Main / Berlin / Wien: Ullstein Materialien
- Bataille, Georges 1993: *Die Tränen des Eros*. München: Matthes & Seitz
- Czapski, Jutta 2017: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Levinas*. Würzburg: Königshausen & Neumann

- Czapski, Jutta 2021: *Ausbruch aus dem Sein. Verwundbarkeit als rätselhafter Sinn der Menschlichkeit im Denken von Emmanuel Levinas*. In: Bahne, Thomas (Hg.): *Verletzbarkeit des Humanen*. Regensburg: Friedrich Pustet
- Deutsches Institut für Menschenrechte 2006: *Jahrbuch Menschenrechte. Freiheit in Gefahr. Strategien für die Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Funk, Rudolf 1989: *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas*. Freiburg / München: Alber
- Levinas, Emmanuel 2002: *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg / München: Alber
- Levinas, Emmanuel 2005: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner
- Levinas, Emmanuel 2007: *Verletzlichkeit und Frieden*. Zürich / Berlin: Diaphanes
- Levinas, Emmanuel 2008: *Ethik und Unendliches*. Wien: Passagen
- Levinas, Emmanuel 2011: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg / München: Alber
- Levinas, Emmanuel 2012: *Die Spur des Anderen*. Freiburg / München: Alber
- Keul, Hildegund 2014: *Weihnachten – Das Wagnis der Verwundbarkeit*. Ostfildern: Patmos
- Keul, Hildegund 2015: *Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht. Christliche Perspektiven im Vulnerabilitätsdiskurs*. In: *HerKorr* Jg. 39 (12), 647–651
- Keul, Hildegund / Link, Pierre-Carl 2017: *Verwundbarkeitstheoretische Lesarten des Jugendstrafvollzugs*. In: *AndersOrt. Fachzeitschrift der katholischen Gefängnisseelsorge*, Jg. 7 (2), 54–59
- Koenig, Matthias 2005: *Menschenrechte*. Frankfurt / New York: Campus
- Mayer, Michael 2001: *Totenwache*. Wien: Passagen
- Stöhr, Robert / Lohwasser, Diana u. a. 2019: *Schlüsselwerke der Vulnerabilitätsforschung*. Wiesbaden: Springer
- Tönnies, Sybille 2011: *Die Menschenrechtsidee. Ein abendländisches Exportgut*. Wiesbaden: Springer
- Wenzler, Ludwig 2005: *Menschsein vom Anderen her*. In: Levinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner

Wiemer, Thomas 1988: *Die Passion des Sagens*. Freiburg / München: Alber

Wolzogen, Christoph v. 2005: *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*. Freiburg / München