

einen Ansatzpunkt, der über die genannte Grenze hinausweist. Das Bewußtsein, daß nicht nur der/die andere der/die Fremde ist, sondern daß *wir* Fremde sind (vgl. 1 Chr 29,15), das sich nur im erinnernden Rückbezug auf eine Geschichte der Fremdheitserfahrung ausbilden kann, wachzuhalten und seine Bedeutung für den Umgang mit den Fremden »vorzuleben« – darin besteht im Hinblick auf die Herausforderungen durch die aktuellen Migrationsprozesse und die Tendenzen zur gesellschaftlichen Desintegration der originäre Beitrag von Christinnen und Christen, für deren Handeln die Bibel eine paradigmatische Bedeutung⁶⁸ hat.

Georg Steins, Dr. theol., ist Dozent für Biblische Theologie am Priesterseminar der Diözese Hildesheim und Lehrbeauftragter für Hebräisch an der Universität Osnabrück.

CHRISTOPH LIENKAMP

Der/die/das Andere bzw. Fremde im sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart – Eine Herausforderung der theologischen Sozialethik

Der philosophische und sozialwissenschaftliche Diskurs über den/die/das Andere hat Konjunktur. Schon 1965 stellte der Berliner Philosoph *Michael Theunissen* fest: »Zweifelloso gibt es nur wenige Realitäten, die das philosophische Denken unseres Jahrhunderts so stark in ihren Bann gezogen haben wie ›der Andere‹.«¹ Keines hebe aber auch die Gegenwart stärker von der Tradition ab. Der Andere sei »tief in die Grundlagen des philosophischen Denkens eingedrungen.«(1) Ob man nun vom ›Du‹ oder vom ›Fremdich‹ rede, in den philosophischen Begriffen, in denen der Andere thematisiert wird, liege bereits die Entscheidung darüber, was dieser ursprünglich sei. Die Wahrheit liegt jedoch weder in der dialogischen noch in der transzendentalphilosophisch-phänomenologischen

⁶⁸ Zur *paradigmatischen* Bedeutung der Bibel vgl. ebd.

¹ *Michael Theunissen*, *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, 1 (im folgenden Seitenzahlen im Text).

Thematisierung des Anderen, denen *Theunissen* in seiner nach wie vor äußerst lesenswerten Monographie nachgeht. Die dialogische Philosophie kümmert sich jedoch um ein wirkliches Phänomen, »(...) das im Rahmen der Transzendentalphilosophie, auch wenn sie Phänomenologie ist, nicht in angemessener Weise thematisiert werden kann.«(484) Andererseits vermag »die Philosophie des Dialogs das der Transzendentalphilosophie entgehende Phänomen selber im wesentlichen nur vom Boden der Transzendentalphilosophie aus zu entdecken.«(485) Im folgenden soll jedoch nicht der Weg einer Vermittlung dieser beiden philosophischen Positionen besprochen werden², sondern es sollen zum einen die seit *Theunissen*'s Buch vorgelegten Forschungen zum Problem des/der Anderen bzw. Fremden, die in der dialogischen oder transzendental-phänomenologischen Tradition stehen, gesichtet werden, zum anderen das Denken *Emmanuel Lévinas*' vorgestellt werden, daß sich zum einen mit diesen philosophischen Strömungen intensiv auseinandergesetzt hat³, zum anderen aber in der Radikalisierung der Frage nach der Ander(s)heit des/der Anderen und ihrer Bedeutung für die Konstituierung eines Ich weit darüber hinausgeht. Im Rahmen dieses Aufsatzes wird es kaum gelingen, einen Durchblick durch das Ganze des Denkens von *Lévinas* zu geben. Es sollen aber einige Gedanken aus seinen Texten herausgearbeitet werden, die z.B. »wichtige Aspekte zum für die Zukunft wichtigen Modell einer advokatorischen Ethik beisteuern«.⁴

Für die mit dem Problem der Migration verknüpften ethischen Fragen könnten sie insofern fruchtbar gemacht werden, als sie die Diskussion um das Fremdverstehen in Philosophie und Sozialwissenschaften, insbesondere die Debatte um kulturelle oder nationale Identität bzw. die damit verbundenen ontologischen Basisannahmen, die z.T. in der theologischen Sozialethik unkritisch übernommen wurden, von einer Fundamentalethik her problematisieren.

Es ist zwar festzustellen, daß es in den letzten Jahren sowohl in den Sozialwissenschaften als auch in der Philosophie und Theologie/Religionswissenschaft nicht zuletzt aufgrund der Erkenntnisse in der (ethno-)psychoanalytischen Forschung eine größere Sensibilität und Reflexivität im Umgang mit dem anderen Fremden gibt und die Frage nach Identität

² Dies versucht *Theunissen* in der Nachschrift zu seinem Buch: vgl. 483–507.

³ Vgl. u.a. *Emmanuel Lévinas*, Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie, in: *Hors sujet*, Paris 1987, 15–33; dt. *ders.*, Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie, in: *Außer sich. Religion und Philosophie*, München/Wien 1991, 11–37.

⁴ *Walter Lesch*, *Alterität und Gastlichkeit. Zur Philosophie von Emmanuel Lévinas*, in: *Ottmar Fuchs* (Hrsg.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, 128–143, hier 143.

und Differenz bzw. Eigenheit und Fremdheit auch bezüglich kollektiver Identitäten wie Kultur, Religion oder Nation Eingang in den Diskurs der Gegenwart gefunden haben.⁵ Lévinas' Anfrage ist jedoch insofern radikaler, als sie die Konstitution von Ich und Anderheit im Gegensatz zur philosophischen Tradition in das ethische Verhältnis selbst verlegt, d. h. den herrschenden Diskurs über den Anderen/die Andere bzw. den Fremden/die Fremde als solchen in Frage zu stellen ermöglicht.

1. Franz Rosenzweigs Kritik des Totalitätsdenkens

Bis in unsere Gegenwart war mit der dialogischen Philosophie vor allem der Name *Martin Bubers* und dessen Buch »Ich und Du« verknüpft. Erst mit Beginn der 80er Jahre kam, mitbedingt durch die Herausgabe seiner »Gesammelten Schriften« und Kongresse in Jerusalem, Aachen und Kassel aus Anlaß seines 100. Geburtstages, mit *Franz Rosenzweig* ein fast vergessener Denker des Dialogischen zu breiter philosophischer Wirksamkeit, dessen Name vor allem im Kontext der Bibelübersetzung meist mit dem Bubers zusammen genannt wurde, wobei die Differenzen erst in letzter Zeit herausgearbeitet wurden.⁶ Lange hat man sich an der mehr oder weniger offenen theologischen Sprache vor allem des 2. und 3. Teils seines Hauptwerks, des »Stern der Erlösung«⁷, gestört, ohne nach dem philosophischen Wahrheitsgehalt zu fragen. Doch neuere Monographien und Aufsätze⁸ haben gezeigt, daß sein Werk durchaus einen philosophischen Anspruch erheben und sich mit dem anderer philosophischer Denker des 19. und 20. Jahrhunderts messen kann. Dabei stellt sich das heraus, was *Theunissen* bereits früh vermutete: *Rosenzweig* ist wohl als spekulativster Kopf

⁵ Zur (ethno-)psychoanalytischen Forschung über den/die/das Fremde wären vor allem die Arbeiten von *Mario Erdheim* zu konsultieren, vgl. neuerdings: *Ulrich Streeck* (Hrsg.), *Das Fremde in der Psychoanalyse. Erkundungen über das »Andere«* in Seele, Körper und Kultur. München 1993, darin auch ein Aufsatz von *Erdheim*; zur kulturgeschichtlichen Diskussion vgl. *Julia Kristeva*, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt 1990; zur ethnologischen Diskussion vgl. u. a. *Wolfgang Schmied-Kowarczik*, *Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur*, in: *Josef Stagl*, (Hrsg.), *Grundfragen der Ethnologie*, Berlin 1980; vgl. *Martin Fuchs*, *Die Umkehr des ethnologischen Blicks. Versuche der Objektivierung des eigenen kulturellen Horizonts*, in: *Eberhard Berg*, *Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen*, München 1991, 311–332; in der Philosophie *Franz Wimmer*, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie* Bd. 1, Wien 1990; zu einer ersten Aufnahme der damit verbundenen Fragestellung einer interkulturellen Hermeneutik in Theologie und Religionswissenschaft vgl. neben dem oben zitierten Band von *Ottmar Fuchs* die beiden von *Theo Sundermeier* in der Reihe »Studien zum Verstehen fremder Religionen« hrsg. Bände: *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für ein interkulturelle Hermeneutik*, Gütersloh 1991 u. *Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie*, Gütersloh 1992.

⁶ Vgl. *Bernard Casper*, *Franz Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers »Ich und Du«*, in: *Werner Licharz*, *Lernen mit Franz Rosenzweig*, Frankfurt 1986, 273–291.

⁷ Vgl. *Franz Rosenzweig*, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. 2. Abteilung: Der Stern der Erlösung*, Den Haag 1976.

⁸ Vgl. *Hans-Martin Dober*, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs »Der Stern der Erlösung«*, Würzburg 1990; dort auch weitere bibliographische Angaben.

der dialogischen Denker zu bezeichnen, weil er in der Kritik am deutschen Idealismus das Dialogische aus der Zeit und Sprache heraus gedacht hat. Kongenial zu *Heidegger*, hat er diese Dimensionen für das philosophische Denken zurückgewonnen, ohne aber das Dasein des Anderen aus dem Blick zu verlieren.⁹

Immer wieder ist zu Recht die Zentralität des Offenbarungskapitels im »Stern der Erlösung« hervorgehoben worden. Ohne den Aufbau des »Stern« hier im einzelnen zu referieren, ist dies der Teil seines Hauptwerkes, in dem *Rosenzweig* die Begegnung mit dem Anderen philosophisch entfaltet. Im ersten Hauptteil destruiert er das Denken der Totalität und legt das Hegelsche All in Gott, Welt und Mensch auseinander. »Schon hier verwirft Rosenzweig jede Totalität, da sie dem Tod des einzelnen, der immer für sich stirbt, keinen Sinn verleihen kann.«¹⁰ Was *Rosenzweig* hier denkt, sind die Elemente Gott, Welt und Mensch vor aller Beziehung, die metalogische Welt, den metaphysischen Gott und – dies wird vor allem für *Lévinas* bedeutsam – den metaethischen Menschen, d.i. den Menschen vor allen formalen und universalen Bestimmungen einer normativen oder den Menschen als Persönlichkeit fassenden Ethik.

»Vom Zurückführen des Allgemeinen zur Unrückführbarkeit geht der Weg des Neuen Denkens. Der Mensch ist kein Spezialfall des Übergeordneten, des Genus »Mensch«, definierbar durch sein Ethos und seine Prinzipien; er stirbt für sich, er ist »Ipseität«, die sich nur durch sich setzt und denkt, er ist, über jedes vereinnahmende Ethos hinaus, seine irreduzible Einzigkeit, er ist meta-ethisch.« (107)

Allein in diesem Ansatz liegt schon eine radikale Kritik am Primat der Subjektivität, der das Denken des 19. Jahrhunderts beherrschte. Aber

⁹ Auf die Bedeutung Martin Heideggers für den sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart und auf das Verhältnis *Lévinas*' zu Heidegger können wir in diesem Rahmen leider nicht eingehen. Vgl. dazu u. a. *Adriaan Peperzak*, Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas, in: Heidegger und die praktische Philosophie, hrsg. von *Annelmarie Gethmann-Siefert/Otto Pöggeler*, Frankfurt 1988, 373–389.

¹⁰ *Lévinas*, Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken, in: *ders.*, Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, München/Wien 1991, 99–122; im folgenden werden die Seitenzahlen im Text in Klammern angefügt. Die Auseinandersetzung mit dem Denken Rosenzweigs hat noch in zwei weiteren Texten ihren Niederschlag gefunden: *Lévinas*, »Zwischen zwei Welten« (Der Weg von Franz Rosenzweig), in: *ders.*, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt 1992, 129–154; *ders.*, Vorwort zu: *Stéphane Mosès*, System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs. München 1985; zur Beziehung Rosenzweig/*Lévinas* vgl. *Dober*, Levinas und Rosenzweig. Die Verschärfung der Totalitätskritik aus den Quellen des Judentums, in: *Levinas*. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie (Parabel, Schriftenreihe des Ev. Studienwerks Villigst Bd. 12), hg. von *Michael Mayer/Markus Hentschel*, Gießen 1990, 144–163; *Casper*, Illéité. Zu einem Schlüssel»begriff« im Werk von Emmanuel Lévinas, in: Philosophisches Jahrbuch 1984, 273–288; *ders.*, Über das Gebet. Betrachtungen zu Franz Rosenzweig im Hinblick auf Emmanuel Levinas, in: Philosophische-theologische Grenzfragen. Festschrift für *Richard Schaeffler*, Essen 1986, 35–43.

Rosenzweig entgeht auch einer existenzphilosophischen Engführung, wie sie z. B. die Auseinandersetzung Kierkegaards mit dem deutschen Idealismus kennzeichnet.

Im zweiten Teil des »Stern der Erlösung« sucht *Franz Rosenzweig* die philosophische Beziehung zwischen den drei isolierten Elementen über ein neues Verständnis des der Theologie liebsten, aber leider vernachlässigten Kindes, des Wunders, zu stiften. *Levinas* kommentiert diese Etappe im Denken *Rosenzweigs* in folgender Weise:

»Der Verstand kann nicht ohne Gewaltanwendung diese Isolierung aufbrechen, während doch in der konkreten und lebendigen Erfahrung der Menschheit Gott, Mensch und Welt zueinander in Beziehung stehen. Das Leben entwickelt sich dem totalisierenden Denken, das gegen diese Trennung nichts ausrichtet, zum Trotz: als ein Auszug dieser Elemente aus sich selbst – als Zeit.« (108)

Dieses In-Beziehung-Setzen bleibt jedoch nicht abstrakt. Es manifestiert sich in der Schöpfung als Beziehung zwischen Gott und Welt, in der Offenbarung als Beziehung zwischen Gott und Mensch, in der Erlösung als Beziehung zwischen Mensch und Welt. »Schöpfung, Offenbarung, Erlösung halten hier Einzug in die Philosophie, angetan mit der Würde von Kategorien, oder kantisch gesprochen, Verstandesbegriffen.« (108) Diese Kategorien entstammen zwar einer gewissen Tradition, der jüdischen. Sie sind aber deswegen noch keine theologischen Kategorien. Es kommt jedoch alles darauf an, die Zeitlichkeit, die sich in ihnen ereignet, philosophisch zu erfassen: Während die Schöpfung die Zeit der Vergangenheit eröffnet, ist die Zeit der Offenbarung im Liebesgebot die Gegenwart. Das Liebesgebot, so *Rosenzweigs* Grammatik des Eros, erneuert sich im Jetzt des gegenseitigen Liebens von Gott und Mensch. Für *Lévinas* ereignet sich in dem Gewebe der Gebote im Judentum, weit entfernt von jeder »Gesetzlichkeit«, diese ständige Erneuerung der momenthaften Liebe Gottes zu den Menschen. Doch der Mensch soll dieser Liebe antworten, indem er sich dem Nächsten und der Welt zuwendet. Davon handelt das Erlösungskapitel in *Rosenzweigs* Hauptwerk. »Seine Nächsten lieben heißt sich der Ewigkeit zuwenden, die Welt erlösen bzw. das Reich Gottes vorbereiten.« (110) Das beinhaltet aber auch ein anderes Verständnis von Zeit bzw. Ewigkeit. »Im Gegensatz zu jener Doktrin, die Zeit als ausgedehnte Ewigkeit und somit als der Zeit »vorausgehend« begreift, tritt das Sein für Rosenzweig durch die Erlösung mit einer Ewigkeit der Vollendung in Beziehung, die in gewisser Weise zukünftig ist. Die Erlösung entwirft die Zukunft.« (110f.) Doch die Zukunft wird dadurch nicht zu einer homogenen und leeren Zeit, wie man mit *Walter Benjamin* sagen kann. Sie ist keine Zukunft ohne die Vorwegnahme und den inneren Zwang dazu, den Messias vor seiner Zeit

herbeiführen zu wollen. Sonst bleibt die Zukunft »nur eine in unendliche Länge hingezogene, nach vorwärts projizierte Vergangenheit.«¹¹ Doch dies ist nicht allein die Aufgabe des Einzelnen, sondern, und dies wird von *Rosenzweig* im dritten Teil des »Stern der Erlösung« verhandelt, der »Gemeinschaft der Gläubigen«. Sie beschleunigt die Ankunft des Reiches. Auch hier »dient die ursprünglich theologische Sprache dazu, Beziehungen zu benennen, die sich der Beschreibung durch Termini der Totalitätsphilosophie sperren, ohne deshalb außerhalb der Erfahrung konstruiert zu sein.« (112)

Es empfiehlt sich, an dieser Stelle die Analyse des spekulativsten Werkes der dialogischen Philosophie abzurechnen und die für *Lévinas* entscheidenden Gedanken kurz zusammenzufassen. Obwohl *Rosenzweig* wie *Kierkegaard* für *Lévinas* ein Verfechter der Subjektivität ist, bietet sich sein Neues Denken in mehrerlei Hinsicht als Überwindung des Subjektivismus an. In der Destruktion des Totalitätsdenkens und in dem Erweis der Irreduzibilität der Elemente Gott, Welt und Mensch leistet *Rosenzweig* entscheidende Vorarbeit für den Ansatz einer Phänomenologie des Menschen vor der ethischen Situation. Im Aufweis der sprachlichen und zeitlichen Struktur des Ereignisses der Begegnung von Gott, Mensch und Welt in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung eröffnet sich der/das Andere als Anderer/Anderes. Unter dieser Voraussetzung kann auch erst das Unendliche als Unendliches sich ereignen.

Rosenzweigs Denken ist ein Denken im Angesicht des Anderen. Das Liebesgebot, wie es die Grammatik des Eros im Offenbarungskapitel entfaltet, ruft in die Verantwortung. Subjektivität konstituiert sich erst in diesem ethischen Verhältnis. Diese drei zentralen Gedanken *Rosenzweigs* entfaltet *Lévinas* u. a. in seinem Werk. Doch sucht er sie mit einer Tradition philosophischen Denkens im 20. Jahrhundert, die vor allem mit den Namen *Edmund Husserls* und *Martin Heideggers* verbunden ist, ins Gespräch zu bringen. *Lévinas* kommt das Verdienst zu, das phänomenologische Denken dieser beiden Philosophen, bei denen er selbst in den 20er Jahren in Freiburg i. Br. studiert hat, im französischen Sprachraum bekannt gemacht zu haben.¹²

¹¹ *Rosenzweig*, *Der Stern der Erlösung*, a. a. O. 253.

¹² Vgl. *Lévinas*, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930; ders. Über die »Ideen« *Edmund Husserls*, in: *Husserl*. Hg. von *Hermann Noack*, Darmstadt 1973, 87–128.

2. Die Thematisierung des *alter ego* und die Erfahrung von Fremdheit in der Transzendentalphänomenologie Edmund Husserls

In der berühmten fünften cartesianischen Meditation werden die Fragen, wer für uns ein Anderer bzw. wer ein Fremder ist, nicht deutlich unterschieden. *Husserl* kündigt zwar eine Exposition der Fremderfahrung an, redet aber auf den folgenden Seiten lediglich vom »erfahrenen Anderen« und benutzt den etwas verwirrenden Ausdruck des »alter ego«, der einerseits bedeuten kann, daß es zwei verschiedene egos, meines und das der anderen gibt, oder ein anderer Terminus für Fremd-Ich ist. Der Andere ist nach *Husserl* »das an sich erste Fremde.« (Hua I, 137)

Was macht nun diese Fremderfahrung näherhin aus? »Das Fremde ist ein Phänomen, das *Husserl* weniger gesucht, als daß es ihn heimgesucht hat.« So beginnt *Bernard Waldenfels*, einer der kreativsten Phänomenologen im deutschsprachigen Raum, seinen Aufsatz über die Fremderfahrung bei *Husserl*.¹³ Wie in seiner übrigen phänomenologischen Philosophie, sucht *Husserl* auch in der Phänomenologie der Fremderfahrung das Fremde als Fremdes in den Blick zu nehmen. Ein solches Denken war allerdings in der philosophischen Tradition alles andere als selbstverständlich, denn untergründig schwelt in ihr ein horror alieni, der dem Fremden alle Fremdheit zu nehmen versucht, indem sie es auf das Eigene zurückzuführen oder in ein Ganzes einzugliedern sucht. *Waldenfels* sieht in *Husserls* »Rückgang auf die Erfahrung des Fremden einen Versuch, der in seiner Radikalität in der gegenwärtigen, um Subjektivität und Rationalität kreisenden Debatte alle Beachtung verdient.«¹⁴ In den als Nachlaß unter dem Titel »Zur Phänomenologie der Intersubjektivität«¹⁵ herausgegebenen Texten *Husserls* findet sich eine erste Definition von Fremdheit:

»Wir leben normalerweise in unserer Heimwelt, oder besser in einer Umwelt, die für uns wirklich vertraute (obschon nicht in allen individuellen Realitäten) Welt ist, die für uns wirklich durch Anschauung zu verwirklichen ist. Im mittelbaren Horizont sind die

¹³ *Bernard Waldenfels*, Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie, in: Phänomenologische Forschungen 1 (1989) 39–62; ein anderer Phänomenologe, der sowohl an *Husserl* wie an *Lévinas* in seinen phänomenologischen Arbeiten anknüpft, ist *Stephan Strasser*; vgl. *ders.*, Welt im Widerspruch: Gedanken zu einer Phänomenologie als ethische Fundamentalphilosophie, Dordrecht 1991, zum Problem der Fremderfahrung bei *Husserl* bes. 83–104; *ders.*, Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel *Levinas*' Philosophie, Den Haag 1978.

¹⁴ A.a.O. 41.

¹⁵ Vgl. *Husserliana* Bd. XIII–XV (im folgenden im Text Hua Bandzahl, Seitenzahl) von *Iso Kern*, Den Haag 1973. *Husserl* hat, wie diese Nachlaßtexte belegen, sich nicht erst im Alter mit den Fragen der Intersubjektivität beschäftigt, sondern bereits ab 1905. Vgl. auch *Rudolf Bernet/Iso Kern/Eduard Marbach*, Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Hamburg 1989, 143–153.

fremdartigen Menschheiten und Kulturen; die gehören dazu als fremde und fremdartige, aber Fremdheit besagt Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit.« (Hua XV, 631)

Die paradoxe Formulierung zeigt an, daß Fremdheit darin besteht, daß etwas zugänglich ist nicht trotz, sondern in seiner Unzugänglichkeit. Und als Unverständlichkeit besagt Fremdheit, daß der Sinn einer Realität sich nicht erschließt. »Fremdheit ist also keine Eigenschaft von Dingen oder Personen in der Welt, sondern ein Aspekt der Welt, in deren Horizont sie uns so oder so begegnen.«¹⁶

Husserls Kategorisierung des Fremden bewegt sich zwischen den beiden Extremen des Fremden als Unbekanntes (ignotum) und des Fremden als Anderes (aliud). Seine Aufmerksamkeit gehört dem Fremden als Auswärtiges, Ausländisches und dem Fremden als einem Anderen Gehöriges. Daraus leitet sich die zentrale Definition des Fremden ab: »Fremd ist, was einem anderen unzugänglich und unzugehörig ist.«¹⁷ Doch *Husserl* geht über diese semantische und auch die syntaktische Ebene der Fremderfahrung hinaus und bezieht den Gedanken eines möglichen Fremdwerdens der Erfahrung überhaupt in seine Phänomenologie mit ein. D.h. im gleichen Sinn, wie *Husserl* von einer transzendentalen Intersubjektivität spricht, weil die Anderen als »Mitträger der Weltkonstitution« (Hua XV, 551) am sinnhaften Aufbau der Welt beteiligt sind, läßt sich Fremdheit nicht länger dem zuschlagen, was ist; sie gehört letztlich nicht zu dem, was sich zeigt, sondern wie es sich zeigt. Was *Husserl* hier versucht, ist keine zweite Philosophie im Sinne einer bloßen Sozialphilosophie, vielmehr macht er die Andersheit und Fremdheit des Anderen, wie es bei *Theunissen* heißt, zum Thema der Ersten Philosophie. Fremdheit wird so von einer weltverhafteten zu einer welterzeugenden, transzendentalen Fremdheit, d. h. wenn wir Fremdheit nicht als Eigenschaft, sondern als Relation auffassen, von der Ich auch betroffen bin. Anderenfalls würde sich Fremdheit wieder auflösen in der Eigenheitssphäre des Betrachters, und wäre somit nur eine lokale, keine radikale Fremdheit. So geht das Fremde letztlich mich selbst an. Die Scheidung zwischen Ich-fremdem und Mir-eigenem entspringt einem Prozeß des Sich-Unterscheidens. Die Fremdheit des Ich-fremden besteht, wie oben bereits angetönt, in einer »bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen« (Hua I, 144). Wie alle Erfahrung ist auch die Fremderfahrung »Originalbewußtsein«: Der Andere steht »selbst leibhaftig vor uns da«, nicht anders als die Dinge, die wir tasten und schauen, doch kommt »nichts von dem, was

¹⁶ A.a.O. 41.

¹⁷ A.a.O. 44.

seinem Eigenwesen angehört, zu ursprünglicher Gegebenheit« (Hua I, 139). »Paradox gesagt haben wir es mit einer originalen Nichtoriginalität zu tun. Original ist die Erfahrung deswegen, weil der Andere sich eben in dieser Nichtoriginalität als das zeigt, was er ist, so wie Vergangenes sich nirgends als Vergangenes bekundet als eben in der unersetzlichen Erfahrungsweise, die wir Widererinnerung nennen.«¹⁸ Fremderfahrung wird so zeitlich betrachtet zu einer Mit-gegenwärtigung, eine Appräsentation. An diese Überlegungen, dies sei hier bereits vorweggenommen, kann *Lévinas* in seiner frühen Arbeit »Die Zeit und der Andere« in der Bestimmung der Abwesenheit des anderen in seiner Anwesenheit als des anderen anknüpfen.¹⁹ Auch für *Husserl* tritt das Fremde zunächst in der Gestalt eines anderen Ich, als der Andere oder der Fremde auf. (Hua I,137) Doch wie denkt sich *Husserl* den Aufbau, die Konstitution des Fremden?

Das Fremde konstituiert sich innerhalb und mit den Mitteln des mir Eigenen, denn würde es sich mit den Mittel des mir Fremden konstituieren, wäre es ja als Fremdes bereits vorausgesetzt. Ein schlechthin Erfahrungsfremdes kann es also nicht geben. Fremderfahrung hat immer auch mit Selbsterfahrung zu tun. *Husserl* deutet mit Begriffen wie Analogisierung, Wiederholung oder Spiegelung diesen Bezug der Fremderfahrung zur Selbsterfahrung an. »Doch die Konstitution würde ihr Ziel, die Fremdheit der Anderen, nicht erreichen, und die Fremdkonstitution wäre eine verkappte Selbstkonstitution, wenn Analogisierung oder Spiegelung im gewöhnlichen Sinn zu nehmen wäre. Ein Spiegelbild wäre keine neue Realität,« so der Einwand von *Waldenfels*. Die oben erläuterte originale Unzugänglichkeit garantiert, daß das andere ego ein alter ist, in dem sich Möglichkeiten realisieren, die mir nicht gleichzeitig offenstehen. Indem »die Wirklichkeit des Fremden für mich« sich konstituiert, konstituiert sich der neue Seinssinn, der »mein monadisches ego in seiner Selbsteigenheit überschreitet« (Hua I,125). Konstitution des Anderen bedeutet also gleichsam Selbstüberschreitung. Doch wird diese Selbstüberschreitung dem Ich nicht als aktive Operation zugeschrieben. Erfahrung ist ein Geschehen, keine Aktivität. Das alter ego konstituiert sich in mir und wird nicht von mir hervorgebracht. Trotzdem bleibt das »ich bin« intentionaler Urgrund. *Lévinas'* Überlegungen setzen genau in diesen Kämpfen *Husserls* um ein philosophisches Verständnis des Anderen/Fremden, das es nicht zu einem Selben macht, an, und dabei spielt die Kritik am Konzept der Intentionalität eine zentrale Rolle.

¹⁸ A.a.O. 48.

¹⁹ Vgl. *Lévinas*, Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984.

3. Egoistischer Genuß und Epiphanie des Anderen – Der Grundgedanke von Lévinas

Der Augenblick ist gekommen, die Sichtweise des französisch-jüdischen Denkers *Emmanuel Lévinas* zur Sprache zu bringen.²⁰ Er schlägt einen anderen Weg ein als *Husserl* und als die meisten modernen Ethiker. Dies zeigt sich bereits in der Weise, in der er seinen Ich-Begriff einführt. »Ich« bin Levinas zufolge nicht das Wesen, das sich selbst reflektierend erfährt, ich bin nicht das »ego« des cartesianischen »ego cogito«. »Ich« bin auch nicht das stehende, bleibende Ich der reinen Apperzeption im Sinne von *Kant* und ebensowenig der »reine Ich-Pol«, der *Husserl* zufolge die Identität des Bewußtseinsstromes verbürgt. Die genannten Philosophen denken das »Ich« als ein ethisch neutrales Wesen. Im Gegensatz dazu ist das »Ich«, wie Levinas es bestimmt, von Anfang an durch ein bestimmtes Ethos gekennzeichnet. Es verhält sich allerdings zu Anfang in ethischer Hinsicht negativ. Es genießt die Dinge, von denen es lebt; es genießt einsam als ein von allen geschiedenes Wesen. Doch die Intentionalität des Genusses steht im Gegensatz zur Intentionalität der Vorstellung, die im Rahmen der Intentionalität eine bevorzugte Stellung einnimmt. Und Levinas fährt fort:

»Sie besteht darin, an der Exteriorität, die von der in der Vorstellung implizierten Methode aufgehoben wird, festzuhalten. An der Exteriorität festzuhalten, ist nicht einfach gleichbedeutend damit, die Welt zu behagen, sondern besteht darin, sich in ihr leiblich zu setzen.«²¹ Mit dem Genuß ist zugleich die Bedürftigkeit (des Leibes) mitgedacht. »Der nackte und bedürftige Leib ist seinem Wesen nach der Umschlag der Vorstellung ins Leben, der Subjektivität, die vorstellt, in Leben, das von diesen Vorstellungen getragen wird und von ihnen lebt; diese Umkehr kann auf kein Denken zurückgeführt werden; die Bedürftigkeit des Leibes – seine Bedürfnisse – bestätigen die »Exteriorität« als etwas nicht Konstituiertes, als etwas, das jeder Affirmation vorausgeht.« (179f).

Darüber hinaus sichert sich das Ich sein egoistisches Glück durch seine Arbeit, durch seinen Besitz und durch seine Wohnung. Sein Haus ist, und hier knüpft *Lévinas* an *Kierkegaard* an, einerseits eine Burg und Rückzugsmöglichkeit, die gegen das Außen schützt, andererseits der Ausgangsort, von dem her es seine Umgebung erkundigt und sie sich

²⁰ Die Hauptwerke und Teile aus den Essaysammlungen Lévinas' sind bereits ins Deutsche übersetzt. Aus der Sekundärliteratur vgl. neben den im folgenden zitierten vor allem diese Sammelbände, die teilweise neueren Datums sind: *Cahier de l'Herne*. Emmanuel Lévinas, hg. von *Catherine Chalier/Miguel Abensour*, Paris 1991; Emmanuel Lévinas. *L'éthique comme philosophie première*, hg. von *Jean Greisch/Jacques Roland*, Paris 1993; *Re-Reading Levinas*, hg. von *Robert Bernasconi/Simon Critchley*, Bloomington/Indianapolis 1991.

²¹ *Lévinas*, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg 1987, 179; im folgenden Seitenzahl in Klammern im Text.

unterwirft. Der Oikos, der dem Menschen ebenso wesentlich ist wie der Logos und die Polis, ist nicht einfach hier, sondern irgendwo (quelque part). Es ist ein eingegrenzter Ort der Gastlichkeit, der sich dem Anderen öffnet oder verschließt und damit bereits auf ein Ethos der Grenze verweist.²²

»Der Genuß, der den Elementen, die ihn zwar befriedigen, aber in dem ›Nirgends‹ verwirren und bedrohen, ausgeliefert ist, zieht sich von ihnen in eine Bleibe zurück.« (254) Diese Daseinsform nennt *Lévinas* »ökonomische Existenz«.

»Der Besitz als tätiger reduziert auf dasselbe, was sich zunächst als Anderes darbietet. Die ökonomische Existenz (genauso wie die animalische Existenz) bleibt im Selben – trotz der unendlichen Ausbreitung der Bedürfnisse, die sie möglich macht.« (254) Wie der Besitz, so erschließen auch die Werke nicht die Anderheit des Anderen. Sie haben ein vom Ich unabhängiges Schicksal, können getauscht werden und gehören damit der Anonymität des Geldes an. »Die Integration der Werke in einer ökonomischen Welt engagiert nicht die Innerlichkeit, aus der die Werke hervorgehen. Dieses innere Leben stirbt nicht wie ein Strohfeuer, aber es erkennt sich auch nicht in der Existenz wieder, die ihm im Rahmen der Ökonomie zugewiesen wird.« (255) Die Werke des Anderen »sind wie die meinigen, sie sind dem anonymen Feld des ökonomischen Lebens ausgeliefert, in dem ich mich in meinem Egoismus und meiner Trennung halte, und in dem ich kraft der Arbeit und des Besitzes meine Identität als eines Selben im Mannigfaltigen identifiziere.« (256)

Kennzeichnend für die ökonomische Existenz ist die Bewegung der Odyssee: Sie kommt vom Haus und kehrt dahin zurück. Sie eröffnet mir eben nicht den Zugang zum anderen.

Das Ich ist *Lévinas* zufolge ein geborener Egoist, und es würde ein solcher bleiben, wenn ihm nicht etwas anderes widerführe: wenn ich nicht dem Gesicht (*visage*) des anderen begegnete. Der Andere ist für *Lévinas* der gänzlich andere, der mich gerade durch seine Fremdheit beunruhigt. Das Anderssein vor allem des bittere Not leidenden Anderen – des Fremdlings, der Witwe, des Waisen – stört seinen egoistischen Genuß. Die Begegnung mit dem Anderen, der im Elend ist, gleicht nach *Lévinas* einer »Epiphanie« (64). In der ökonomischen Welt erscheint plötzlich etwas, das dieser Welt nicht angehört, die ich mir aufgebaut habe. Der notleidende Fremde bewegt sich nicht auf derselben Ebene wie ich, er kommt aus der Transzendenz auf mich zu, wenn man das etwas vereinfachend sagen darf.

Doch es bleibt eine Frage. Ist das Gesicht, das da erscheint, »nicht eine Gegebenheit der Anschauung« (267), so können wir mit *Lévinas* fragen. »Inwiefern bezeichnet die Epiphanie als Gesicht eine Beziehung, die von derjenigen, die unsere ganze sinnliche Erfahrung charakterisiert,

²² Vgl. dazu *Waldenfels*, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt 1990, 28ff, 57ff.

verschieden ist?» (267) *Lévinas* sucht auf den folgenden Seiten zu zeigen, inwiefern das Sehen noch Akt des Bewußtseins, Ausdruck von Herrschaft ist. Die Epiphanie des Gesichtes ist jedoch nicht gegenständliches Anschauen, sondern in erster Linie Anruf, d. h. ein sprachliches Geschehen: »Das Gesicht spricht. Die Erscheinung des Gesichtes ist die erste Rede. Sprechen ist vor allem diese Weise, hinter seiner Erscheinung, hinter seiner Form hervorzukommen, eine Eröffnung in der Eröffnung.«²³

Der Andere spricht mich an und kommt durch sein Sprechen seinem Erscheinen zu Hilfe. Doch wir verschmelzen nicht zu einer Einheit, denn

»die Beziehung der Sprache setzt die Transzendenz voraus, die radikale Trennung, die *Fremdheit* (Hervorh. C.L.) der Gesprächspartner, den Anderen, der sich mir offenbart. Anders gesagt: Die Sprache wird da gesprochen, wo die Gemeinsamkeit der aufeinander bezogenen Termini fehlt, wo die gemeinsame Ebene fehlt, wo sie erst konstituiert werden muß. Die Sprache steht in dieser Transzendenz.« (100)²⁴ Und *Lévinas* spitzt zu: »Nur das absolut Fremde kann uns unterweisen. Es ist nur der Mensch, der mir absolut fremd sein kann – widersetzlich gegen jede Typologie, jedes Genus, jede Charakterologie, jede Klassifikation; nur der Mensch kann daher Objekt einer ›Erkenntnis‹ sein, die schließlich über das Objekt hinaus vordringt. Die Fremdheit des Anderen, das ist seine eigentliche Freiheit. Nur freie Wesen können einander fremd sein.« (100)

Die reine Erkenntnis, die *Lévinas* mit der Sprache gleichsetzt, ist der Bezug zu einem Seienden, das ganz auf sich selbst bezogen ist und nackt, d. h. ohne alle Attribute ist. Mit dieser Nacktheit tritt die Sprache in Beziehung. *Lévinas* nennt diese Nacktheit auch die Nacktheit des Gesichtes, weil sie nicht etwas ist, das sich mir zeigt, weil ich es enthülle.²⁵

»Die Beziehung zum Gesicht ist nicht Gegenstandserkenntnis. Die Transzendenz des Gesichtes ist zugleich Abwesenheit aus dieser Welt, in die es eintritt, die Heimatlosigkeit eines Seienden, sein Status als Fremder, Entblößter, Proletarier. Die Fremdheit, die Freiheit ist, ist auch Fremdheit als Elend. Die Freiheit zeigt sich dem Selben als der Andere; (...) Der Andere, der Freie, ist auch der Fremde.« (102)

Doch neben dieser Nacktheit seines Gesichtes gibt es die konkrete Nacktheit des Leibes, deretwegen man friert oder sich schämt. Sie ist nicht ohne Bezug zur ersteren, sondern ihre konkretisierte Fortsetzung in der Welt. Der Blick des Anderen, des Fremden, der nur bitten kann,

²³ *Lévinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg 1983, 221.

²⁴ Zur Sprachphilosophie von *Lévinas* vgl. besonders die herausragende Arbeit von *Thomas Wiemer*, Die Passion des Sagens: zur Deutung der Sprache bei Emmanuel *Lévinas* und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs, Freiburg 1988; vgl. auch *Klaus-Michael Wimmer*, Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung, Berlin 1988.

²⁵ Vgl. auch *Lévinas*, Die Spur des Anderen, a. a. O. 222.

»weil er fordert, dem alles mangelt, weil er ein Recht hat auf alles, den man anerkennt, indem man gibt (...) dieser Blick ist nichts anderes als die Epiphanie des Gesichtes als Gesicht. Die Nacktheit des Gesichtes ist Blöße, Mangel. Den Anderen anerkennen, heißt,« so folgert Levinas gegen Ende des Kapitels über »Rede und Ethik«, »einen Hunger anerkennen.« (103)

Diese Gedanken *Lévinas'* haben vor allem in der lateinamerikanischen Befreiungsethik eine nicht zu übersehende Wirkungsgeschichte hervorgehoben. Dies soll hier allerdings nicht weiter entfaltet werden.²⁶

Doch zurück zur Sprache, die wie wir gesehen haben, die ursprüngliche Beziehung zum anderen ist. Das Sprechen und der Ausdruck in »intersubjektiven« Beziehungen ist für *Lévinas* nicht die Bestätigung eines vorab getroffenen Einverständnisses, sondern ein ursprünglicher Akt der Kommunikation, ja der Kommunion, die die Anderen anruft und anspricht. Von daher gewinnt er – und dies ist nicht nur eine unwesentliche Nebenerkenntnis – auch ein neues Verständnis von Religion. »Dieses Band mit dem Anderen, das sich nicht auf seine Vorstellung, sondern auf seine Anrufung zurückführt, wobei der Anrufung kein Verstehen vorausgeht, nennen wir Religion.«²⁷ Deshalb kann ich mich sprechend auf den anderen beziehen, ihm meine Welt mitteilen, ihn an meinem Glück Anteil nehmen lassen: Ich kann ihn beispielsweise einladen. Die Gastlichkeit, das Zugang-gewähren zu meinem Haus und meinem Besitz, das Schenken – alle diese Gebärden haben für *Lévinas* eine tiefe ethisch-metaphysische Bedeutung. Ich kann in meinem Egoismus nicht verharren, da ich der transzendierenden Aufforderung, die vom Gesicht des Anderen ausgeht, folgen muß.

Hinsichtlich der sozialetischen Verantwortung ist typisch für *Lévinas'* Auffassung der Umstand, daß sie einer ursprünglichen Passivität entspricht, nicht einem Willensakt oder einer Intention. Sie ist kreatürliche Verantwortung, denn bevor ich »ja« oder »nein« sagen konnte, war ich bereits der Hüter meines Bruders.²⁸ »Auf meiner unmittelbaren (...) Verantwortung für meinen Nächsten beruht die gesamte Sozialethik.«²⁹ Dieser jemeinigen Verantwortung verdanke ich darüber hinaus meine Identität, d.h. ich kann sie nicht delegieren. Das sittliche Verhältnis zum Anderen ist deshalb nicht reziprok, es ist asymmetrisch. Asymmetrische Beziehungen sind das Fundament einer sozialen Ethik. Nicht vom

²⁶ Vgl. *Andreas Lienkamp/Christoph Lienkamp*, Der sozialetische Ansatz der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas, in: JCSW 30 (1989) 149–188, bes. 169ff.

²⁷ A.a.O. 113; vgl. *Casper*, Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Levinas, in: Philosophisches Jahrbuch 95 (1988) 268–277.

²⁸ Vgl. *Strasser*, Jenseits des Bürgerlichen. Ethisch-politische Meditationen für diese Zeit, Freiburg 1982, 150f.

²⁹ A.a.O. 161.

Verhältnis zwischen Mächtigen und Machtlosen ist die Rede, sondern von einer ursprünglichen Dienstbarkeit, die den Grund der gesamten Sozialität bildet. »Die Verantwortung für den Anderen ist eine Unmittelbarkeit, die der Frage vorausgeht: eben Nähe. Sie wird gestört und sie wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten.«

Würde in der Welt nur jenes ursprüngliche Paar existieren, alles wäre ganz einfach. Es wäre eine extravagante Situation, aber die Regeln wären klar: Ich schulde dem anderen alles, und nur um ihn müßte ich mich ohne jede Einschränkung kümmern. Doch die Welt läßt sich nicht auf ein einziges Gegenüber reduzieren. Doch wer ist der Dritte? »Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch ein anderer Nächster und doch auch ein Nächster des Anderen und nicht bloß ihm ähnlich.«³¹ Für die Beziehung des Anderen zum Dritten bin ich nicht unmittelbar verantwortlich, d. h. der Dritte begrenzt durch seine Existenz das Gebiet meiner direkten Verantwortlichkeit. In dem Moment, da es mehr als zwei gibt, bedarf es der Gerechtigkeit. Es ist um diesen Preis, daß man dem Sinn der allumfassenden Verantwortung treu bleiben kann, die wir zuerst gegenüber dem anderen und dann gegenüber dem Dritten empfinden. Denn die Anderen fordern Gerechtigkeit. Ich bin nun gezwungen, diese Anderen, die alle grundsätzlich unvergleichlich sind, miteinander zu vergleichen. Doch auch ich bin ein Anderer unter Anderen, für die Anderen. Nun gibt es auch Gerechtigkeit für mich selbst, denn es herrschen symmetrische Beziehungen. Ich muß meine eigene Verantwortlichkeit begrenzen. Doch warum der »Umweg« über die unmittelbare Verantwortung, die Nähe, das bedingungslose Eintreten für den Anderen? Für *Lévinas* ist der Dritte mir nur zugänglich, weil er ein anderer Nächster und der Nächste des Anderen ist. »Wenn ich mich der Gerechtigkeit halber frage, was der Fall ist, dann versuche ich eine Unmittelbarkeit zu denken, die durch die Nähe zum Nächsten vermittelt ist.« (166) Dies Verlangen nach Gerechtigkeit kann zur Folge haben, so *Lévinas*, daß ich gegen ungerechte politische, soziale und wirtschaftliche Zustände auftrete.

Für unsere leitende Frage nach der philosophischen Bestimmung der Fremdheit/Anderheit des/der Anderen läßt sich resümierend festhalten: Der Andere bleibt unendlich transzendent, unendlich fremd, aber sein Gesicht, in dem seine Epiphanie sich ereignet und das nach mir ruft, bricht mit der Welt. Die Sprache als Gegenwart des Gesichtes hüllt aber nicht ein in eine verschwiegene Gemeinschaft des Ich-Du, im Gegenteil:

³⁰ *Lévinas*, *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht, Freiburg 1992, 342.

³¹ A.a.O. 343.

in den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit.

»Die Epiphanie des Gesichtes als eines Gesichtes erschließt die Menschheit. Das Gesicht in seiner Nacktheit als Gesicht präsentiert mir die Blöße des Armen und des Fremden; (...) Der Arme, der Fremde präsentiert sich als Gleicher. Angesichts dieser wesentlichen Armut besteht seine Gleichheit darin, sich auf den Dritten zu beziehen; auf diese Weise ist in der Begegnung der Dritte gegenwärtig und schon mitten in seiner Not dient ihm der Andere. (...) Meine Verantwortung gegenüber einem Gesicht, das mich wie ein absolut fremdes ansieht – und die Epiphanie des Gesichtes fällt mit diesen Momenten zusammen –, macht das ursprüngliche Geschehen der Brüderlichkeit aus.« (308f.)

Lévinas wird nicht müde, zu betonen, daß die Menschheit ihre Einheit nicht aufgrund einer Ähnlichkeit hat, sondern daß diese Einheit im Empfang des Gesichtes gestiftet wird. »Entweder ereignet sich die Gleichheit da, wo der Andere den Selben bestimmt und sich ihm in der Verantwortung offenbart; oder die Gleichheit ist nur eine abstrakte Idee oder ein Wort.« (310) Von daher bestimmt *Lévinas* seine Idee der Brüderlichkeit bzw. Solidarität.³²

Im anschließenden Abschnitt von »Totalität und Unendlichkeit«, der »Die Asymmetrie des Interpersonalen« überschrieben ist, versichert uns *Lévinas* immer wieder, daß das Gesicht, in dem der Andere sich mir zuwendet, nicht aufgeht in der Vorstellung des Gesichtes.³³ Bilderverbot, Gerechtigkeitsanspruch und Verantwortlichkeit sind somit die bestimmenden Koordinaten im Verhältnis zum Anderen: »Seine Not, die nach Gerechtigkeit schreit, vernehmen, besteht nicht darin, sich ein Bild vorzustellen, sondern sich als verantwortlich zu setzen.« (308) *Lévinas* läßt uns weder in seinen philosophischen Werken noch in seinen Talmud-Lektüren darüber im Unklaren, wer für ihn in erster Linie diese nach Gerechtigkeit schreienden Anderen sind:

³² Daß dies auch Konsequenzen für eine Begründungsfigur des Menschenrechtsethos hat, darauf hat *Lévinas* selbst in mehreren Interviews und kürzeren Beiträgen hingewiesen: vgl. u. a. *Droits de l'homme et bonne volonté*, in: *ders.*, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991; vgl. *Roger Burggraeve*, *Levinas over vrede en mensenrechten*, Leuven-Amersfoort 1990.

³³ Dieser Gedanke leitet sich her aus Inhalt und Struktur des Bilderverbotes in der jüdischen Tradition. Auf die jüdischen Quellen des Denkens von *Lévinas* kann im Rahmen des Aufsatzes nicht zureichend eingegangen werden. Vgl. u. a. *Micha Brumlik*, *Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Levinas Umkehrung der Ontologie*, in: *Levinas (Parabel)*, a. a. O. (Anm. 10), 120–142, hier 138ff. Vor allem die Talmudlektüren *Levinas* (neuerdings auch in deutscher Übersetzung: vgl. *ders.*, *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt 1993) wären unter dem Aspekt ihrer Bedeutung für das Denken *Levinas'* zu lesen. Vgl. die Beiträge von *Anette Aronowicz* und *Gilles Bernheim* im Band der *Cahier de l'herne* zu *Levinas*, a. a. O. (Anm. 20) 413–427; 397–409. Für eine christliche Sozialethik oder die kirchliche Sozialverkündigung ist dies bedeutsam besonders im Hinblick auf die Hermeneutik biblischer Texte.

»Der Andere, der in seiner Transzendenz über mich herrscht, ist auch der Fremde, die Witwe, und der Waise, gegen die ich verpflichtet bin.« (312) Und in einer bemerkenswert klaren Aktualisierung zur Situation der sozialen Gerechtigkeit in der abendländischen Gesellschaft heißt es in einer seiner Talmud-Lektüren, in der es um die Frage der Minimalbedingungen für ein »wirkliches Leben« und der Schutzräume bzw. Zufluchtsstätten in der Gesellschaft auch für straffällig Gewordene geht: »Ist es sinnlos, sich in der abendländischen Gesellschaft, die frei und zivilisiert ist, aber ohne soziale Gleichheit, ohne strikte soziale Gerechtigkeit, die Frage zu stellen, ob nicht die Vorteile der Reichen im Verhältnis zu den Armen (...) irgendjemandes Sterben verursachen, irgendwo? Gibt es nicht, irgendwo auf der Welt, Krieg und Gemetzel, die Folgen dieser Ungleichheit sind? Ohne daß wir, die Bewohner unserer Zentren, (...) irgendjemand Böses gewollt haben? Geht nicht der »Rächer« um in unserer Nähe, in Gestalt des Volkszorns, der Krawallstimmung, wo nicht gar der offenen Kriminalität in unseren Vorstädten – Resultat des sozialen Ungleichgewichts, in dem wir uns eingerichtet haben?«³⁴

Philosophische und rabbinische Ethik gehen im Lévinasschen Denken eine fruchtbare Synthese ein. Fern steht sie jeglicher existenzialistischen Situationsethik. Eher ist in ihr der Gedanke einer weberianischen Verantwortungsethik präsent: Ein Streben nach Gerechtigkeit, das zugleich die gegenwärtigen Bedingungen und zukünftigen Folgen des eigenen Handelns mitreflektiert, deren normative Zielvorstellungen aber von den Marginalisierten einer Gesellschaft, den Fremden, Witwen und Waisen her, erarbeitet werden. Darüber hinaus plädiert *Lévinas* für ein vertieftes Gerechtigkeitsverständnis, das den Anderen in seinem Anderssein respektiert, für die Liebe.³⁵

»Die Gerechtigkeit geht hervor aus der Liebe. Das bedeutet keinesfalls, daß die Strenge der Gerechtigkeit sich nicht gegen die Liebe wenden könnte, so verstanden, daß sie von der Verantwortung ausgeht. Überläßt man die Politik sich selbst, hat sie einen eigenen Determinismus. Die Liebe muß immer über die Gerechtigkeit wachen. In der jüdischen Theologie – ohne daß ich von ihr ausdrücklich geleitet wäre – ist Gott der Gott der Gerechtigkeit, aber sein wichtigstes Merkmal ist das Erbarmen. In der Sprache des Talmud heißt Gott immer »Rachama«, der Erbarmer: dieses ganze Thema ist Gegenstand der rabbinischen Auslegung.«³⁶

Von diesen fundamentalethischen Erwägungen her wären die meisten der momentan in den Humanwissenschaften geltenden Konzepte wie Eigenheit und Fremdheit, kulturelle Identität, Ethnizität etc. in Frage zu stellen, auf die sich auch migrationsethische Entwürfe einer theologischen Sozialethik positiv oder nicht ausreichend kritisch beziehen. Darüber

³⁴ Zitiert nach *Mosès, Gerechtigkeit und Gemeinschaft* bei Emmanuel Levinas, in: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hrsg. von Hauke Brunkhorst/Micha Brumlik, Frankfurt 1993, 364–384, hier 383.

³⁵ Hier gibt es inzwischen auch eine Konvergenz mit diskursethischen Entwürfen. Vgl. neuerdings Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt 1992, 148ff.

³⁶ Emmanuel Levinas (1). *Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Ein Gespräch*, in: *Concordia (Internationale Zeitschrift für Philosophie)* 4 (1982) 48–62, hier, hier 52.

hinaus gelten die Bemerkungen, die vor allem *Walter Lesch* in mehreren Aufsätzen auch in dieser Zeitschrift zur Relevanz des Denkens *Lévinas'* für eine theologische Sozialethik gemacht hat.³⁷

Mit diesen Überlegungen zu dem/der Anderen bzw. Fremden im sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart sollten einige Denkanstöße gegeben werden, die in migrationsethischen Entwürfen christlicher Sozialethik Berücksichtigung finden sollten, wenn sie nicht Konzeptualisierungen auf den Leim gehen will, die dem gegenwärtigen Reflexionsstand philosophischen Denkens nicht Rechnung tragen. Auch die Debatte in den Humanwissenschaften um Fremdverstehen, Identität usw. sollte nicht unkritisch rezipiert werden, sondern aus einer fundamentalethischen Perspektive analysiert werden.

Der lebensweltlichen Evidenz eines Handelns und Denkens von den Marginalisierten her wäre die *Lévinassche* Denkfigur, die nach der philosophischen Begründung bzw. Begründbarkeit eines Engagements für die Anderen bzw. Fremden fragt, an die Seite zu stellen. Gerade in den die Migration betreffenden Problemen gilt es, so fundamentale Ängste und Unsicherheiten abzubauen, denen sollens- oder diskursethische Entwürfe häufig ohnmächtig gegenüberstehen. Eine phänomenologische Ethik könnte, weil sie die Unhaltbarkeit des abendländischen, der Ontologie verhafteten Denkens und der damit verbundenen Konstrukte wie Identität, Rasse, Geschlecht, Eigenheit, Fremdheit usw. aufweist, diese fundamentalen Verunsicherungen aufgreifen und nach neuen Wegen und Bestimmungen des Denkens und Handelns suchen. *Lévinas'* Versuch einer Ethik als erster Philosophie nimmt diese Aufgabe an. Eine christliche Sozialethik sollte, nicht zuletzt weil sie selbst an dieser Kultur- und Denkgeschichte mitgewirkt und von ihr profitiert hat, an dieser kritischen Auseinandersetzung mit dem abendländischen Erbe teilnehmen und diese fundamentalethische Diskussion aufnehmen. Die Kirche könnte gerade von der Bibelhermeneutik der jüdischen Tradition, aber auch von der Unbehaustheit jüdischer Existenz her ihre Sozialverkündigung neu buchstabieren lernen: nicht sich einzurichten im »Haus des Seins«, sondern unterwegs zu sein als Volk Gottes. Die Laubhütte Israels ist dafür wohl eher ein Symbol als die feste Burg.

Christoph Lienkamp ist Assistent am Institut für Missiologie und Religionswissenschaft der Universität Freiburg/Schw.

³⁷ Vgl. u. a. *Lesch*, a. a. O. (Anm. 4) 138ff; *ders.*, Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. Emmanuel Levinas im Kontext zeitgenössischer Versuche einer Fundamentelethik (Habermas, Lyotard, Derrida), in: *Levinas (Parabel)*, a. a. O. (Anm. 20) 164–177, bes. 168f.