

Kaiser, Günther: Art. Folter, in: Korff, Wilhelm u. a. (Hg.): Lexikon der Bioethik, Bd. 1, Gütersloh 1998, 754–756.

Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.

Kirchhof, Paul: Die Zulässigkeit des Einsatzes staatlicher Gewalt in Ausnahmesituationen, in: Deutsche Sektion der Internationalen Juristen-Kommission (Hg.): Die Zulässigkeit des Einsatzes staatlicher Gewalt in Ausnahmesituationen, Heidelberg 1976, 83–118.

Marx, Christoph: Folter und Rassismus. Südafrika während der Apartheid, in: Burschel, Peter u. a. (Hg.): Das Quälen des Körpers, 257–279.

Meyer-Ladewig, Jens u. a. (Hg.): Völkerrechtliche Übereinkommen und andere Dokumente des Europarates und der Vereinten Nationen in deutscher Übersetzung aus Anlaß des 40. Jahrestages der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, Köln 1988.

Miche, Olaf: Nochmals: Die Debatte über Ausnahmen vom Folterverbot, in: Neue Juristische Wochenschrift 56 (2003) 1219–1220.

Mikat, Paul: Art. Inquisition. II. Kirchengeschichtlich, in: LThK² 5, 1960, 698–702.

Millett, Kate: Entmenschlicht. Versuch über die Folter, Hamburg 1993.

Pawlik, Michael: Deutschland, ein Schurkenstaat? Es gibt gute Gründe, Folter anzudrohen, und doch ist das Verbot absolut, in: FAZ vom 01.03.2003, 35.

Peschke, Karl-Heinz: Christliche Ethik. Spezielle Moralthologie, Trier 1995.

Richter, Lars: Die Geschichte der Folter und Hinrichtung. Vom Altertum bis zur Jetztzeit, Wien 2001.

Scharff, Thomas: Seelenrettung und Machtinszenierung. Sinnkonstruktionen der Folter im kirchlichen Inquisitionsverfahren des Mittelalters, in: Burschel, Peter u. a. (Hg.): Das Quälen des Körpers, 151–169.

Schockenhoff, Eberhard: Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit, Freiburg i. Br. u. a. 2000.

Schroeder, Friedrich-Christian: Meinungen zur „Folterdiskussion“, in: Zeitschrift für Rechtspolitik 36 (2003) 180.

Thür, G.: Art. Folter (juristisch), in: RAC 8, 101–112.

Trapp, Rainer Werner: Individualrechte ernst – aber nicht unangemessen ernst genommen, in: Nida-Rümelin, Julian u. a. (Hg.): Ethische und politische Freiheit, Berlin u. a. 1998, 447–475.

Wildhaber, Luzius: Vom Verbot der Folter darf es keine Ausnahmen geben (Ein Gespräch mit dem Präsidenten des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, Luzius Wildhaber), in: FAZ vom 28.07.2003, 4.

II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ (zit. nach: Rahner, Karl/Vorgrimmler, Herbert (Hg.): Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. u. a. ⁵1968).

JOHANN EV. HAFNER

Sanftmut und Minimalsympathie als Vermittlungen zwischen dem Anderen und den Fremden

Eine Anfrage an Lévinas

Drei große Themen haben Anfang der 80er Jahre ein gesamtgesellschaftliches Klima erzeugt, in dem eine statistische Welle¹ von Theologiestudierenden ausgelöst wurde: Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung. Während sich das Eine-Welt- und das Ökologie-Thema angesichts Weltmarkt und Klimaerwärmung weiter globalisiert haben, wurde das Friedens-Thema seit dem Ende des Kalten Krieges zunehmend lokalisiert in einzelne Brandherde, Anschläge, Konflikte. Wo ist das Thema heute zu finden? Die Workshops zum gewaltlosen Handeln sind hierzulande verschwunden, die Kriege toben doch woanders. An ihre Stelle sind Seminare zum inneren Frieden mit sich selbst getreten. Neben dem *politischen* und dem *individuellen* Frieden sind die ausdifferenzierten Gesellschaften auf der Suche nach *bürgerlicher* Friedfertigkeit. Der Mensch sieht sich in der Moderne vor eine Dauerüberforderung gestellt: Wie gelingt es, angesichts des Tempos und der Häufigkeit von Begegnungen mit anderen, allen gerecht zu werden? Wie man denen begegnen, mit denen man nur kurz Kontakt oder einen Konflikt hat? Wie läßt sich das Kontingent von wenigen verlässlichen Freundschaften, von denen kaum jemand mehr als zwei Dutzend pflegen kann, für die vielen Fremden öffnen, mit denen man zu tun hat? Wie läßt sich Unaufmerksamkeit verteilen, ohne daß Streit entsteht?

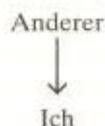
Wir haben es demnach mit der Frage zu tun, wie zwischen dem konkreten Anderen, der meine Aufmerksamkeit ganz in Anspruch nähme, und den vielen Fremden, die sich dazwischendrängen, vermittelt werden kann. Weil im gewöhnlichen Sprachgebrauch Andersheit und Fremdheit kaum unterschieden werden, soll eine kurze Begriffsableitung vorab die Verhältnisse zwischen Ich, dem Anderen und den Fremden klären.

¹ Weder vor noch nach den Jahren 1982 und 1983 nahmen in Bayern so viele das Studium der evangelischen (281 bzw. 327) oder katholischen (482 bzw. 460) Theologie auf.

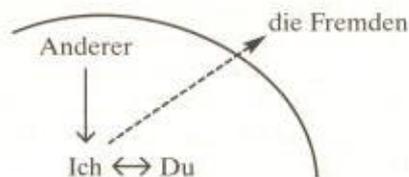
– Als Gegenteil zur Selbstwahrnehmung ist Andersheit eine symmetrische Erfahrung. Der andere Mensch kommt als *alter ego*, als mein Gegenüber in den Blick. Weil dieses Verhältnis von grundsätzlicher Ähnlichkeit bestimmt ist, kann man zum Anderen meiner selbst eine Beziehung auf Augenhöhe pflegen. Die paradigmatische Sozialform hierfür ist das direkte, interaktive Gespräch, der *Dialog*.

Ich ↔ Du

– In moralischen Extremsituationen („barmherziger Samariter“) zeigt sich, daß das Du anders ist als ein weiteres Ich. Der unter die Räuber Gefallene nimmt den zunächst unbeteiligten Passanten in die Pflicht und heißt unbedingte Zuwendung, der Barmherzige übt *Mitleid*. Diese Beziehung verläuft reaktiv und asymmetrisch, weil der eine für den Anderen verantwortlich ist, unabhängig von der Vorstellung, ob es mir auch so ergehen oder der Andere es je vergelten kann.



– In komplexen sozialen Situationen muß das Ich auf eine Vielzahl von Verhältnissen unterschiedlicher Verbindlichkeit reagieren. Dazu gehören auch Fernstehende, die nicht aktuell in Erscheinung treten. Solche Verhältnisse ohne Beziehung nennen wir „die Fremden“. Sie bilden einen Pool möglicher Beziehungen, was zweierlei zur Folge hat: Erstens treten sie nur *im Plural* auf; sobald der Fremde vor mir steht, wird er zum Anderen.² Zweitens wirken sie nur als *virtuelle* Personen aktuell; ich muß meine sozialen Be-



2 Dies bestätigt auch ein Axiom des bayerischen Volksphilosophen Karl Valentin: „Der Fremde ist nur in der Fremde fremd“, nicht in der Heimat.

ziehungen auf das Hinzutreten von Fremden vorab einstellen, organisieren, muß also stets dreipolig handeln.³

Fremdheit meint also die Unbekanntheit aller nahen und fernen Anderen, die nicht im konkreten Moment meine Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Besonders in der Moderne, wo Nahbereich und Fernhorizonte extrem voneinander abweichen, erzeugen die Fremden eine Art Hintergrundrauschen von wechselnden Personen, denen man unmöglich Totalzuwendung geben kann. Es liegt nahe, auf diese soziale Überforderung mit kalkulierter Indifferenz zu antworten: „Alle sind mir gleichgültig, es sei denn, sie gehören zur Familie.“ Dem soll in diesem Beitrag die Haltung der *Sanftmut* gegenübergestellt werden. Wenn den Fremden schon nicht mit Liebe (Fernstenliebe gibt es auch im Christentum nicht) begegnet werden kann, da man nur dem Anderen begegnet, so gilt es doch, ihnen Freundlichkeit entgegenzubringen. Dazu gehören höfliche Wahrung der Privatsphäre ebenso wie der nachsichtige Verzicht, unbedachte Äußerungen des Anderen ernst zu nehmen. Das klingt wenig spektakulär, gar altmodisch,⁴ und dennoch kann diese Selbst-Einstellung als eine zentrale Tugend der Moderne entdeckt und rekonstruiert werden. Um diese Beobachtung zu schärfen, soll zunächst ein historische (Frühchristentum und Thomas), sodann eine philosophische Kontrastfolie (Lévinas) unterlegt werden.

1. Von der frühchristlichen zur mittelalterlichen Tugend

1.1. Alte Kirche: Reduktion des universalen Ideals

Sanftmütigkeit gegenüber den Nächsten galt in der frühen Kirche nicht nur als eine neben anderen Eigenschaften der Christen, sondern geradezu als Ausweis der Nachfolge. Dies war um so notwendiger, als auch die konkurrierende Stoa die souveräne Milde zum Ideal

3 Die drei Konstellationen lassen sich auf die drei Systemebenen in Luhmanns Sozialtheorie beziehen: doppelt kontingente Interaktion (Du), einfach kontingente Interaktion (Anderer), Organisation (Fremde). Der Begriff „Sich einstellen auf ...“ ist eine selbstreferentielle Reformulierung von „Tugend“.

4 An unterschiedlichsten Stellen blühen in den letzten Jahren traditionelle Werte: sowohl in der Selbsteinschätzung von Jugendlichen (laut der Shell-Jugendstudie 2002 reagieren Jugendliche auf neue Leistungsanforderungen nicht mit Pessimismus, sondern mit Rückgriff auf Haltungen wie Umsicht und Disziplin) als auch bei Erziehungsratgebern und Gesellschaftsbeobachtern. Vgl. hierzu den Bestseller „Manieren“ von A.-W. Asserate.

erhob. Die stoische Sanftmut wurde aber nur in zweiter Linie durch die Sympathie mit dem Nächsten motiviert, in erster Linie sollte Ataraxie erreicht werden, eine Leidenschaftslosigkeit, die sich weder vom Zorn noch vom Glück oder Leid anderer zu Rache, Neid oder Mitleid hinreißen läßt.

Im christlichen Sprachgebrauch bleibt das Sanftmut-Ideal an das Vorbild Christi gebunden: Christus preist die Sanftmütigen/Freundlichen selig.⁵ Er beschreibt sich selbst als „gütig“; seine Lehre als „sanft“ (vgl. Mt 11,28–30). Der älteste Christushymnus besingt, wie der gottgleiche Christus durch Gehorsam und Selbsterniedrigung den Menschen gleich wird (vgl. Phil 2,8), und Paulus zählt Sanftmut – zusammen mit den ganz ähnlichen Haltungen „Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte“ – zu den Früchten des Geistes (vgl. Gal 5,22 f.). Im Geist der Sanftmut soll ein Christ einen sich verfehlenden Mitchristen wieder auf den rechten Weg bringen (vgl. Gal 6,1). A. Harnack hat aus der mehrfachen Bezeugung der Wendung „Sanftmut und Demut Christi“ (2 Kor 10,1 und Mt 11,29) geschlossen, daß sie als *terminus technicus* in der ältesten Kirche kursierte. Dieses Begriffspaar (manchmal noch mit „Milde“ zur Trias erweitert)⁶ tritt bereits im AT öfters – besonders als Bezeichnung des messianischen Königs – auf⁷ und wurde von den Urchristen auf den gütigen Herrn Christus angewendet. Von ihm soll der Christ lernen, sanftmütig und milde zu sein. Der nachpaulinische Kolosserbrief übersetzt dies in eine Gemeindevorschrift: „Ihr seid von Gott geliebt, seid seine auserwählten Heiligen. Darum bekleidet euch mit aufrichtigem Erbarmen, mit Güte, Demut, Milde, Geduld!

5 Die dritte – auch in der Spruchquelle überlieferte – Seligpreisung „Selig die Sanftmütigen, denn sie werden das Land erben“ (Mt 5,5) wird von U. Luz zu den drei ursprünglich jesuanischen Makarismen gezählt. Vgl. Luz: Evangelium nach Matthäus, 200 f. Die Übersetzungen geben die Bedeutungsoffenheit von *praëis* wieder: „die Freundlichen“, „die keine Gewalt anwenden“. In mehreren Kontexten wird *praëis* als Gegenteil von Zorn und Gewalttätigkeit verwendet. Die Sanftmut läßt sich aber nicht auf eine innerliche Demut eingrenzen, so wenig wie Armut (*ptochos* in der ersten Seligpreisung) auf innerliche Bescheidenheit, sondern: *ptochos/arm* ist jemand in bezug auf ein Gut, *praus/sanftmütig* in bezug auf den Anderen.

6 Clem 30,8: „Die Güte und Demut und Sanftmut ist mit denen, die Gott preisen.“

7 Das Adventslied „Macht hoch die Tür“ zitiert in seiner zweiten Strophe („Sanftmütigkeit ist sein Gefährt“) die Beschreibung des messianischen Friedenskönigs aus Sach 9,9: „Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft; er ist demütig und reitet auf einem Esel“. Nach Mt 21,4 f. erfüllt sich dieses Wort mit Jesu Einzug in Jerusalem.

Ertragt euch gegenseitig“ (Kol 3,12–13a). Auch die Didachè faßt mit der Mahnung „Seid sanftmütig!“⁸ die Ethik einer sehr frühen christlichen Gemeinde zusammen. Diese Haltung richtet sich zum einen an Gott (als Demut), aber in den meisten Textstellen an den Nächsten: Ein Christ soll sich nicht erhöhen, weil Gott die Niedrigen erheben wird; ein Christ soll nicht streng richten, damit er nicht selbst gerichtet werde, auch wenn Gott ein sanfter Richter ist. Die soziale Wirksamkeit dieses Ideals wird durch die Tatsache bewiesen, daß das Christentum ab dem zweiten Jahrhundert zu Aufständen politisch durchaus fähig war, aber bis zur konstantinischen Wende nirgendwo davon berichtet wird.

Noch Mitte des zweiten Jahrhunderts wurde auf doktrinaire Abweichungen in den Gemeinden vor allem mit disziplinarischen Mitteln reagiert: Man ermahnte die Irrenden oder hielt sie für bekehrbare Sünder. Erst als sich mit dem Auftreten der Valentinianer um 150 das kirchliche Christentum vor der Alternative eines gnostischen Christentums sah, mußte die bis dahin fast universelle Sanftmut eingeschränkt werden. Denn Häretikern konnte man nicht mit Freundlichkeit begegnen, waren sie doch gerade hinter der Maske der Freundlichkeit erfolgreich und unerkant geblieben. Der Irrlehrer müßte es besser wissen und ist folglich kein „Anderer“ als Anlaß zur Liebe. Vielmehr ist er etwas dem Christentum Fremdes im Gewand des Ähnlichen oder Selben. Irenäus fordert daher die Gemeindeglieder zu extremer Unfreundlichkeit gegenüber den Häretikern auf.⁹ Anlässlich des Häresieproblems differenziert sich die eine universelle Sanftmut in eine Haltung gegenüber dem nahen Anderen (Liebe) und dem prinzipiell unsicheren Fremden (Freundlichkeit/Unfreundlichkeit).

In einer stark protestantischen Deutung hat A. Harnack die Sanftmutsethik der Alten Kirche als Folge eines kompromißlosen Sündenbewußtseins der damaligen Christen gedeutet. Weil der Mensch durch seine Unzulänglichkeit alle Rechte verwirkt habe, stehe es ihm gut an, milde zu sein. Das Christentum der Folgezeit habe die ganzheitliche Demut immer wieder zu einzelnen Selbstverdemütigungspraktiken zerkleinert, indem es das umfassende Sünderbewußtsein auf ein skrupulantes Bußwesen reduziert habe. Als Gegenbewegung hat die Mönchsbeziehung ab dem dritten Jahr-

8 Did 3,7. Die Didachè kann als eine Übersetzung rigoroser Forderungen in Alltagsethik gelesen werden.

9 Vgl. exemplarisch Irenäus von Lyon: *Adversus haereses* 2,31 f.

hundert versucht, die universale Sanftmut wenigstens im kleinen Kreise zu üben: Absenkung der eigenen Ansprüche, Verzicht auf weltliche Gerichtsbarkeit, Dienst an den Brüdern. Bei der christlichen Durchdringung des Alltags spielten diese unscheinbaren Haltungen eine viel größere Rolle als heroische Tugenden. Die Sanftmut/Freundlichkeit geht auf vielerlei Weise in die Mönchsregeln ein.¹⁰ Der exemplarische Heilige der Sanftmut, Franz von Assisi, hat diese Tugend gleich mehrfach als Gottesprädikat in seinen *Laudes Dei altissimi* aufgenommen: „Tu es sanctus Dominus Deus solus [...] Tu es amor, caritas; tu es sapientia, tu es humilitas, tu es patientia, tu es pulchritudo, tu es mansuetudo, tu es securitas, tu es quietas, tu es gaudium, tu es spes nostra et laetitia, tu es iustitia, tu es temperantia, tu es omnia divitia nostra ad sufficientiam. Tu es pulchritudo, tu es mansuetudo; tu es protector, tu es custos et defensor noster; tu es fortitudo, tu es refrigerium. Tu es spes nostra, tu es fides nostra, tu es caritas nostra, tu es tota dulcedo nostra, tu es vita aeterna nostra: Magnus et admirabilis Dominus, Deus omnipotens, misericors Salvator“ [Hervorhebungen durch den Verfasser].

1.2. Thomas: Reduktion auf eine Sekundärtugend

Anders als die Tugenden der Liebe und der Freude, die vor allem auf Gott bezogen sind, gehört Thomas zufolge die Sanftmut/Freundlichkeit zu den Tugenden, die auf den Nächsten bezogen sind. Der Mensch kann Gott lieben, aber er kann ihm gegenüber nicht Sanftmut üben. Unter dem Titel „Tugend“ werden in der scholastischen Tradition ganz unterschiedliche Haltungen zusammengestellt: die alles tragende Liebe neben Manieren wie Höflichkeit. Es wurde versucht, die vielfältigen Tugenden in einen systematischen Zusammenhang zu ordnen, klassisch in theologische (in bezug auf Gott), intellektuelle (in bezug auf den Verstand) und moralische (in bezug auf den Willen). Letztere unterscheidet Thomas in Tugenden des Handelns (die verschiedenen Formen der Gerechtigkeit) und Tugenden des Erleidens, die wiederum zwei Unterfälle kennt, je nachdem, ob das rechte Maß angesichts von Unglück oder von Glück zu halten ist und man folglich der Verzweiflung (Tapferkeit) oder der

10 Die Augustinus-Regel fordert Nachsicht der Oberen mit den Mönchen (7,3) und umgekehrt (7,4). Der Prolog der Benediktus-Regel endet mit einem Zitat der Sanftmuts-Seligpreisung: „Wenn wir so in Geduld an den Leiden Christi Anteil haben, dann dürfen wir auch mit ihm sein Reich erben“ (Prologus, 50).

Lust (Mäßigung) widerstehen soll.¹¹ Deshalb ist die Kardinaltugend des Erleidens die Mäßigung.¹² Sie sorgt dafür, daß Regungen, welche als impulsives Verlangen auftreten (*appetitus*), moderiert werden. Der unbändige Zorn, der bohrende Wissensdrang, die spontane Sexualität sollen eingebettet werden in ein vernünftiges Maß, welches die Verlängerung in blanke Rache, Neugier und Lust verhindert.

Thomas sieht in der Sanftmut *mansuetudo* eine hemmende Tugend (sie hält vom Bösen nicht ab, mildert es aber), weshalb er sie als „begleitende Tugend“ kategorisiert. So wie zur Gerechtigkeit gehört, jemand am Diebstahl zu hindern, so gehört zur Mäßigung, jemand vom Zorn abzuhalten. Obwohl es gerechtfertigt erscheinen mag, wendet der Sanftmütige angesichts einer Untat nicht das vorgesehene Strafmaß an. Er gibt nicht nur nicht der Raserei nach, sondern mildert seine Leidenschaft noch *unter* die erwartbare Reaktion. Man könnte dieser Haltung eine irrationale Weichlichkeit unterstellen, eine ungerechte Inkonsequenz. Thomas widerspricht dieser Vermutung scharf: Der Mensch neige natürlicherweise bereits zu einem Zuviel an Reaktion, weshalb die Tugend sich vor allem auf das Weniger beziehe. Es sei nicht unvernünftig, eine gerechte Strafe abzumildern, weil sich die Straflinderung nicht auf das bezieht, was rechte Vernunft verlangt, sondern sich nach dem „Gesetz des Gemeinwohls“ richtet und den Einzelfall (*propter aliqua particularia*) gesondert im Kontext des Ganzen milder beurteilt.¹³ Also wird nicht das Maß herabgesetzt, sondern die Anwendung des Maßes flexibel gehandhabt. Sanftmut setzt nicht das Maximum durch, sie sucht das Optimum für eine Situation angesichts anderer möglicher Situationen. Erst in der Vor- und Rückschau auf die vielen anderen Fälle wird der Einzelfall in seiner Relativität beurteilbar. Gerade weil der einzelne als Anderer *nicht wie jeder Andere* behandelt werden darf und eine symmetrische Gesetzesanwendung unangemessen wäre, bedarf es der Sanftmut. Sie vermittelt das einfache dialogische Verhältnis von Ich und Du

11 Tapferkeit meint die sittliche Formung der irasziblen Leidenschaft (in heutigem Deutsch: Provozierbarkeit), Mäßigung meint die sittliche Formung der konkupisziblen Leidenschaft (Verführbarkeit).

12 Unter *temperantia* werden (je nach Gegenstand des Maßhaltens) folgende Haltungen abgehandelt: Schamhaftigkeit und Anstand (Öffentlichkeit), Nüchternheit (Trinken), Enthaltbarkeit (Nahrung), Keuschheit (Sexualität), Demut (Selbsteinschätzung), Dezenz (Kleidung), Güte und Sanftmut (Strafgerechtigkeit).

13 Thomas: *Summa theologiae* II/II 157,2. Sanftmut verhält sich zum Maß wie Epikie (Billigkeit) zur gesetzlichen Gerechtigkeit.

mit dem komplexen politischen Verhältnis zwischen Ich und dem Anderen *angesichts der vielen Fremden*.

In theologischer Betrachtung setzt Sanftmut die grundsätzliche Anerkennung voraus, daß andere Menschen Gaben Gottes besitzen, die man selber nicht hat. Insofern impliziert diese Haltung auch Demut dem Anderen gegenüber. „Einer schätze den Anderen höher als sich selbst.“ Weil aufgrund der unendlichen Gabenfülle Gottes angenommen werden muß, daß in *jedem* Nächsten Gaben sind, ist *prinzipiell* anderen mit Demut zu begegnen (also nicht nur im Einzelfall, wenn sich die Überlegenheit des Anderen zeigt). Von hier aus ergibt sich auch der enge Zusammenhang zur „Freundlichkeit“ *amicitia*, einer Begleittugend der Gerechtigkeit.¹⁴ Jedem Anderen, dem Fremden und Unbekannten, gebühre freundliches Verhalten nicht aufgrund persönlicher Beziehung oder gesetzlicher Verpflichtung, sondern in einer Art allgemeiner sozialer Schuldigkeit. Allerdings wird *amicitia* (wie auch *mansuetudo*) bei Thomas stark nachgeordnet: Sie gehört nur zu den „ziemlichen“, nicht zu den unerläßlichen Tugenden der sittlichen Gerechtigkeit.

Also: Sowohl im altkirchlichen als auch im scholastischen Gebrauch kommt „Sanftmut“ (*mansuetudo, prautès*) in enger Verbindung mit „Milde“ (*clementia, epieikeia*) vor. Sanftmut verleitet dazu, individualistisch verstanden zu werden, aber ihre Koppelung an die Milde, eine klar sozialetische Tugend, bewahrt vor der Reduktion auf ein zweiseitiges Verhältnis. Sanftmütig kann man einem Anderen gegenüber nur sein, wenn damit auch die anderen Anderen, die vielen Fremden berücksichtigt werden. Insgesamt aber ließ sich eine Tendenz zur Herabsetzung der Sanftmut von einer umfassenden Bestimmung hin zu einer Partikularanweisung beobachten.

1.3. Kritik an der christlichen Sanftmut: verdünnte Ethik

Die christliche Metaphorik der Milde und Güte zog seit jeher Kritik auf sich, weil dahinter ein krankhaft mangelndes Selbstwertgefühl der Christen vermutet wurde. Dieser Verdacht wurde genährt durch den Hinweis im ersten Petrusbrief, es gezieme speziell den Frauen, sich unterzuordnen und statt Schmuck ein „sanftmütiges, ruhiges Wesen“ an den Tag zu legen (vgl. 1 Petr 3,4). Hinzu kommen in jüngster Zeit Beobachtungen der Gender-Forschung, wonach Laster bzw. Tugenden stark geschlechterspezifisch aufgeteilt und bewertet wurden. Wurde

14 Thomas: Summa theologia II/II 114,1.

der – eher Männern zugerechneten – Sünde des Zorns große Aufmerksamkeit geschenkt, so kam die *Zornlosigkeit* kaum in den Blick. Daß Sanftmut sich in der – eher Frauen zugerechneten – Form von depressiver Nachgiebigkeit und Selbstwertlosigkeit zum Laster verfestigen kann, blieb hinter dem Ideal typischer femininer Tugenden verborgen. Obwohl das Thema „Sanftmut/Freundlichkeit“ seit dem Spätmittelalter in den moraltheologischen Traktaten kaum mehr Beachtung fand und eher den asketischen Schriftstellern überlassen wurde, hat F. Nietzsche seinen beißenden Spott am Christentum besonders an diesem Punkt entzündet. Er sieht gerade darin den Kern einer Religion der weinerlich Schwachen. Mit den Mäßigungstugenden solle die Schwäche „zum *Verdienste* umgelogen werden [...] die Ohnmacht, die nicht vergilt, zur ‚Güte‘; die ängstliche Niedrigkeit zur ‚Demuth‘; die Unterwerfung vor Denen, die man haßt, zum ‚Gehorsam‘ (nämlich gegen einen, von dem sie sagen, er befehle diese Unterwerfung, – sie heißen ihn Gott).“¹⁵ Die Benachteiligten und Mittelmäßigen erschufen aus Neid aufeinander eine Moral aus Selbstbescheidung und Nächstenliebe, die alle gleichermaßen klein hält. Die Moral der Freundlichkeit sei Rache der Ohnmächtigen, eine Reaktion auf physiologische und soziale Ungleichheiten. Echte Tugend brauche hingegen keine schielenden sozialen Vergleiche, denn große Menschen wissen selber, was ihre Werte sind und was sie wert sind. Zieht man die Polemik aus Nietzsches Beobachtungen ab, bleibt die diagnostische Erkenntnis, daß Sanftmut keineswegs eine nebensächliche Tugend ist, sondern eine zentrale Bestimmung des Christentums. Nietzsches Kritik trafe voll zu, wenn das Christentum den Unterschied zwischen zweipoligen Verhältnissen (Mitleid mit *dem* Armen) und komplexen Verhältnissen (Sanftmut gegenüber allen) verwischen würde. Dann müßte es sich den Vorwurf gefallen lassen, seine Moral übertrage die Beziehung zum konkret Schwachen schlichtweg auf alle, so daß die Menschheit als ein Kollektiv von Schwachen erscheint, die sich gegenseitig für schwach halten und damit schwach halten. Wo der Andere als Unterfall der vielen Fremden konzipiert wird, verdünnt sich Ethik zur kollektiven Schonhaltung. Es gilt also zu verhindern, daß der ethische Ernst der konkreten Begegnung nicht durch Universalisierung verlorengeht.

15 Nietzsche: Genealogie der Moral, Nr. 14 (KSA 5,281). Die Sanftmut des Jesus von Nazareth führt Nietzsche auf dessen Egoismus zurück, von anderen – vor allem von den Armen und Dummen – geliebt werden zu wollen. Umgekehrt wendet Jesus seinen Zorn gegen diejenigen, die ihn nicht achten, gegen die Reichen und Geistreichen. Vgl. Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 6/229 (KSA 9,257 f.).

Im folgenden Abschnitt soll ein Denker zu Wort kommen, der ähnlich wie Nietzsche die Verdünnung von Ethik kritisiert, aber nicht mit der Aufblähung des Ego im Namen eines exzeptionellen Übermenschen, sondern mit der Unterwerfung des Ego im Namen eines exzeptionellen Anderen antwortet: E. Lévinas. Um die Unvergleichlichkeit des Anderen vor der Vielfalt des Fremden zu schützen, baut er die Spannung Ich-Anderer zur einzig gerechten Sozialbeziehung auf. Die Kategorien „Du“ und „Fremde“ bilden hierzu nur Schattengrößen (siehe oben). Dann aber erhebt sich die Frage, ob Lévinas' Theorie nicht auf zweipolige Verhältnisse beschränkt bleibt.

2. Lévinas: Gleichsetzung von Anderem und Fremden im Dritten

2.1. Öffnung des Ich-Du-Dialogs durch den Dritten

Das Werk von Lévinas ist dafür bekannt geworden, daß es die Ethik zur ersten Wissenschaft erhebt und statt vom Sein vom Anderen her denkt. Mit seiner Ethik des anderen Menschen wollte Lévinas Bubers Ich-Du-Dualität aufbrechen. Ihr warf er vor, eine „verschwiegene Gemeinschaft“,¹⁶ eine Art Egoismus zu zweit zu pflügen und hierüber den Rest der Welt zu vergessen. Dagegen setzt Lévinas den Einbruch des Anderen in das Selbe, und dieser Einbruch passiert in greller Öffentlichkeit. Alle können sehen, daß hier und jetzt ein Anspruch an mich ergeht. „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte [*le tiers*] an – die Sprache ist Gerechtigkeit [...]. Die Setzung des *Du* geschieht vor dem Hintergrund eines *Wir*.“¹⁷ Die Beziehung zum Anderen schließt sich nicht in einer Ich-Du-Intimität ab, sie öffnet den Dialog zur Sprache der Gerechtigkeit. Der Dritte verhindert, daß der Andere mir in Zeitgenossenschaft, aus meiner bekannten Umgebung gegenübertritt, und sorgt dafür, daß auch die Ansprüche der von der Geschichte Vergessenen aus einer nicht-erinnerbaren Vergangenheit heraus laut werden. Der Dritte „stört“,¹⁸ beunruhigt die Nähe zwischen Ich und Anderem. Obwohl Lévinas betont, der Andere präsentiere sich als Gleicher mit allen anderen Anderen,

16 Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 307.

17 Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 307.

18 Lévinas: Jenseits des Seins, 342.

lehnt er die Subsumtion des Anderen unter einen Gattungsbegriff strikt ab. Dann wäre er nur eine abstrakte Menschheitsidee. Die Menschheit aber ist nie ein Genus, denn weder das Ich noch der Andere ist universalisierbar; sie scheint nur auf in der Gleichheit des Anspruchs, mit dem der Andere mich ruft. Weil jeder mich absolut in die Pflicht nimmt, lassen sich die Anderen nicht zu einer Totalität (einer Funktion, einer Rasse, einer Idee) verrechnen. Die totale Logik des Allgemeinen soll ja gerade durch unerwartbare und nicht rekonstruierbare Einzigkeit unterbrochen werden; zugleich soll der Dritte (die Anderen) die Abkapselung von Ich und Du zu einen intimen Sonderfall verhindern und diese Beziehung wieder verunendlichen. Weil *jeder* unendlicher Sinn ist, besteht das Soziale bei Lévinas nicht aus Individuen, die sich arrangieren, sondern aus dem Angesprochensein durch das Antlitz des Anderen. Der Andere kommt steil aus der Höhe und präsentiert sich als Absoluter. „Der Andere, der in seiner Transzendenz über mich herrscht, ist auch der Fremde, die Witwe und der Waise, gegen die ich verpflichtet bin.“¹⁹ Das ist keine Absolutheit der Macht, sondern ein Losgelöst-Sein des Anderen aus meinen Kausal- und Zeitzusammenhängen. Nur in Diachronie, wie eine Schuld aus einer mir entzogenen Vergangenheit, kommt der Anspruch des Anderen auf mich zu. Deshalb kann Lévinas nicht angeben, wie die verschiedenen Ansprüche verglichen werden sollen, ist doch der Andere kein Phänomen oder Bild, das man neben das Bild eines anderen Anderen legen könnte. Das ist um so mehr ein Problem, als die Funktion des Begriffs vom Dritten paradoxerweise darin besteht, eine neutrale Beobachterperspektive auf die Beziehung von Ich und Anderem zu verhindern.²⁰ Der Dritte ist somit nicht ein gemeinsames Drittes, er dokumentiert vielmehr die Krümmung des intersubjektiven Raumes, in dem nur Asymmetrie, keine Kontinuitäten mehr herrschen.

2.2. Steigerung der Transzendenz des Dritten durch Jenen

Damit ist aber auch eine Grenze von Lévinas' Sozialmetaphysik angedeutet. Wo es keine Beobachter gibt, die unterscheiden könnten, gibt es auch keine Möglichkeit zu entscheiden. Zwar wollte er keineswegs bei einer Verantwortung des Nahbereichs stehenbleiben, (wozu er die Dimension des fernen Anderen durch den Dritten ein-

19 Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 311 f.

20 Vgl. Habbel: Der Dritte stört, 104 f.

bezogen hat), aber der Versuch, seine Ethik sozialetisch fruchtbar zu machen, ist unvollständig geblieben, weil sich Lévinas weigerte, den Anderen von den Fremden zu unterscheiden und jede Systembildung ablehnte. Im Gegenteil, durch eine Steigerungsform des Dritten, nämlich „Jener“ (*ille*)²¹ wurde der Gedanke des Anderen immer steiler angelegt. „Jener“ steht für „die Anderen“, die aber nicht als Kollektiv erscheinen, sondern wiederum mit *einem* Antlitz aus unendlicher Höhe „von jenseits des Seins“ auf die soziale Beziehung treffen und fordern, daß jeder Andere mit gleicher Unbedingtheit (Brüderlichkeit) zu behandeln sei. Jener zeigt mir, daß es neben dem Anderen andere Einzigkeiten gibt, die gleich sind, und dennoch unvergleichlich. Am Begriff der *Illéité* böte sich m. E. ein Ansatzpunkt für politische Ethik, weil Jener für den Hintergrund steht, aus dem das jeweilige Antlitz kommt. *Ille* selber trägt ein Antlitz, das man aber nie frontal zu Gesicht bekommt. Im Gegensatz zu Bubers „ewigem Du“, das mir ganz gegenwärtig ist, bleibt Jener entfernt und hält die Unterbrechung durch den Anderen (siehe oben) in einer unzugänglichen Vor-Vergangenheit.

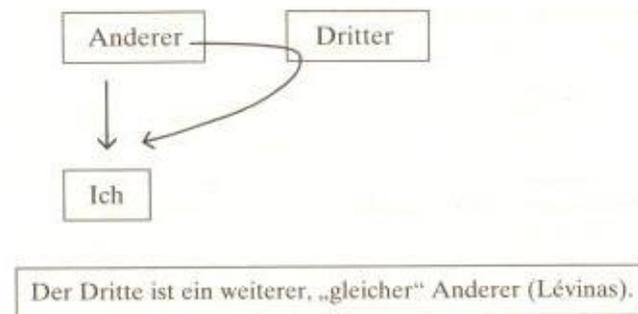
Man könnte Jenen als Chiffre für die gesichtslosen Fremden nehmen, die inkognito bleiben. Allerdings hat Lévinas Jenen so stark mit Transzendenz aufgeladen, daß er nurmehr für das Wort „Gott“ in Frage kommt. Jener schützt die Absolutheit des Anderen vor jeder Relativierung. Von Jenem dürfe man sich kein Bild machen, er sei immer schon vorübergegangen (vgl. das Bilderverbot Ex 20,4 und den Vorübergang Jahwes Ex 33,22). Jener verhindert geradezu, daß der Dritte ein politischer Begriff wird, an dem sich vergleichende, ausgleichende Systembildung ankrystallisiert und Ethik zu Logik, *visage* zum *être* gerinnt. Indem die *Illéité* jede Fixierung auf ein Antlitz (Anstarren, bis es „sein Gesicht verliert“) transzendiert – im Wortsinn von „vorüber geht“ –, verbindet es mich nicht etwa mit den Anderen, wie man meinen möchte, sondern mit *dem* Anderen. „Doch die Gleichzeitigkeit der Vielen baut sich auf um die Dia-chronie von Zweien: Die Gerechtigkeit bleibt Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen nicht unterschieden wird.“²²

21 Bewußt wählt Lévinas *ille* für den Unendlichen, anstatt einer sächlichen Unendlichkeit. Nur ein Er kann mich sittlich verpflichten und „vorladen“. Vgl. Casper: *Illéité*, 281.

22 Vgl. Lévinas: *Jenseits des Seins*, 347.

2.3. Kritik an Lévinas' Begriff des Dritten

Obwohl Lévinas „den spöttischen Blick des Politikers“²³ auf das moralische Bewußtsein spürt, hat er nur am Rande das Problem sozialer Systembildung bzw. Probleme zweiter Ordnung tangiert: Sie ergeben sich bereits bei einfacher rekursiver Anwendung des Anderen auf den Anderen. Der (mir anwesende) Andere ist immer auch ein Nächster für einen (mir abwesenden) Anderen.²⁴ Daraus ergibt sich zweierlei: Hat der Andere Verantwortung gegenüber dem Dritten, dann wird er mein Kollege, da auch ich (ihm gegenüber) verantwortlich bin. Ist umgekehrt der Dritte verantwortlich gegenüber dem Anderen, dann tritt dieses Verhältnis in Konkurrenz zu meiner Verantwortung dem Anderen gegenüber. In beiden Fällen führt die Verantwortung zweiter Ordnung (Verantwortung für einen Verantwortlichen) zu Relativierungsnotwendigkeiten. Indem der Andere dem fremden Dritten dient, „verbindet er mich mit sich im Dienst“.²⁵ Der Andere weist mich auf den Dritten hin und „befiehlt“ mir, mich einzusetzen. Hier wird Lévinas' Konzentration, aber auch seine Engführung auf einzelne deutlich. Vom Anderen werde ich für den Dritten engagiert, das zweipolige Verhältnis setzt sich an einem „Gleichen“ (nicht Selben!) fort.

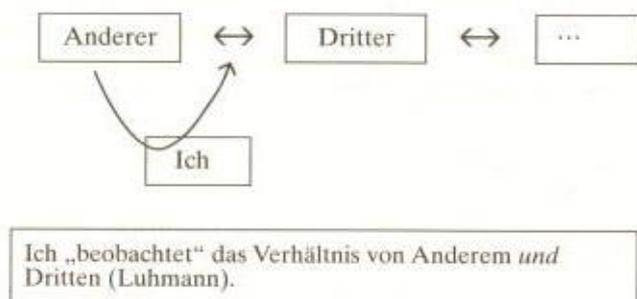


23 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 21.

24 „Die Tatsache, daß der Andere, mein Nächster, Dritter ist im Verhältnis zu einem Anderen, der seinerseits auch Nächster ist, dieser Umstand läßt das Denken, das Bewußtsein, die Gerechtigkeit, die Philosophie entstehen“ (Lévinas: *Die Spur des Anderen*, 329). Diese bekannte Bemerkung bildet den selbstkritischen Abschluß seines Aufsatzes *Die Stellvertretung* von 1968, der das Herzstück von *Jenseits des Seins* 1974 bilden wird. Vgl. ebd., 285.

25 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 308.

Dadurch wird aber keine neue Strukturebene erreicht, z. B. indem Ich verantwortlich wäre für die Beziehung von Anderem und Dritten. Soziale Ordnung kann sich erst dann aufbauen, wenn Ich in gewisser Weise von direkten Beziehungen degagiert wird und sich zum Verhältnis von mehreren Anderen zueinander verhalten kann. Nun erst kann die jeweils unbedingte Verantwortungskonstellation für Beobachtungsverhältnisse geöffnet werden: Das Antlitz sieht mich nicht nur an, sondern ich sehe, daß es von einem Dritten angeblickt wird. Das Antlitz läßt sich nun nicht mehr als „Ausdruck schlechthin“, als pure, dringliche, rückhaltlose Phänomenalität beschreiben. Denn statt dem frontalen Anblick zeigt das Antlitz auch seine Wendung zur Seite hin: Ich sehe, daß es den Dritten im Blick hat und dessen Blick unterworfen ist, und umgekehrt. Der Andere erscheint nicht einfach als er selbst, er antizipiert die Erwartungen fremder Dritter, wie auch dieser die Erwartungen Vierter provoziert etc. Mit der systemtheoretischen Metaphorik von Beobachtungen zweiter Ordnung (Ich sehe, daß Du siehst, und ich sehe, was/wen Du *nicht* siehst) lassen sich komplexere soziale Verhältnisse rekonstruieren.



Beschreibungen von mehrpoligen Beobachtungs- und Erwartungsverhältnissen finden sich aber auch in Lévinas' Werk in Texten seiner mittleren Phase (*Totalität und Unendlichkeit, Die Zeit und der Andere*), die zwar weniger pathetisch sind als sein Spätwerk, aber den sozialen Beziehungen in der Moderne nach 1989 angemessener.

2.4. Lévinas' mittlere Theorie: Unterscheidung von Gast und Anderem

In seinem ersten Hauptwerk *Totalité et infini* hat Lévinas zwischen dem Kriegszustand der Selben (je in ihre *Interiorität* verkrümmt) und der radikalen Unterbrechung durch den Anderen (je aus der *Exteriorität* einfallend) eine mittlere Phase eingeschoben, sozusagen ein Vorspiel des Anderen im Selben. Lévinas hat es in den Metaphern der häuslichen Existenz beschrieben und diesen Raum als *Intimität* bezeichnet.²⁶

Zunächst – in seinem paradiesischen Urzustand – existiert der Mensch glücklich und zufrieden, denn er lebt von den Elementen, die ihn umgeben. Er benutzt sie nicht, um etwa ein großes Werk zu vollenden, sondern genießt die Qualitäten der materiellen Dinge. Er liebt das Gefällige und Liebenswürdige, das sich ihm letztlich als das Vertraute, Verwandte, das Ähnliche erweist. Der Andere wird wahrgenommen als Erfüllung meines Glücks. Lévinas sieht hierin den Grund für den Egoismus der Zweisamkeit, sei es die Partnerschaft der Gatten oder die Geborgenheit bei den Eltern. Das ist der Bereich, in den der Andere einfällt: die dialektische Beziehung zum Nicht-Ich, das als das Andere meiner selbst auf mich bezogen bleibt. In diesem Zustand genieße ich nicht das Andere, schon gar nicht den Anderen, sondern letztlich den eigenen Genuß (*jouissance*).²⁷ Die eigenen Bedürfnisse werden als Stufen der Selbstwerdung gepflegt. Daß sie Abhängigkeit bedeuten, kommt an dieser Stelle noch nicht in den Sinn. Dieses distanzlose Verhältnis zur eigenen Vitalität führt dazu, daß sich der Mensch wie die Made in den Speck in das Sein eingräbt, verstrickt. Er richtet sich ein.²⁸ Sogar der Zustand der gelungenen Bedürfnisbewältigung fällt unter den Genuß des Selben, des *eigenen* Glücks, nicht fremder Erfahrungen. Gerade durch dieses Einigeln in den Genuß trennt sich der Mensch als Eigenwesen heraus; zwar noch ganz Hedonismus, aber bereits eine Selbstheit.

26 In der Gesamtkomposition bildet das Kapitel „Die Bleibe“ den Angelpunkt zwischen der Welt der Interiorität (Teil II) und dem Ereignis der Exteriorität (Teil III).

27 „Der Mensch liebt nicht das Sein, sondern das Glück des Seins.“ Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 207.

28 Freilich handelt es sich um idealtypische Beschreibungen, doch das Blättern in gewöhnlichen Illustrierten bestätigt: Die Texte kreisen um die Themen Ernährung, Gesundheit, Partnerschaft ...

Diese paradiesische wird von einer Art postlapsaler Phase der Zivilisation abgelöst, weil in der Schleife der genußvollen Selbsterhaltung eine „Gelegenheit für die Wiederaufnahme der Beziehungen mit der Exteriorität“²⁹ schlummert. Denn alle Lust will Ewigkeit, will seine Selbstfortsetzung. Ab hier tut sich die Welt der Sorge, der Arbeit und des Sicherns auf. Damit der Genuß auch morgen noch möglich ist, sammelt der Mensch seine Güter heute. Noch nicht aus Not, sondern aus dem Willen, den Genuß am Leben fortzusetzen. Er identifiziert sich mit sich selber mittels einer Welt der materiellen (Wohnung), körperlichen (Lust) und geistigen (Arbeit) Produkte und ihres Austauschs. Der Zusammenhang aller Beziehungen in dieser Welt bildet eine Totalität, die sich um das Ego herum gruppiert und in einen – wenn auch großen – Horizont einschließt.³⁰ Die ökonomische Existenz unterscheidet sich von der radikal geworfenen, wie sie Heidegger beschrieben hat: Heideggers „Dasein“ sieht sich gezwungen, sich in einer todverfallenen Welt entschlossen zu behaupten, Lévinas’ „Seiendes“ hingegen ist von privatem Interesse motiviert. Der Mensch baut sich sein eigenes Heim nicht nach einem Entwurf durch ein wollendes Subjekt, es ergibt sich unabsichtlich als Folge des Genusses. „Haus“ (*maison*) ist Trennung von den Elementen, Loslösung von der Situation, „Extraterritorialität“. Die „Bleibe“³¹ steht bei Lévinas für einen ausgesparten Bereich, in dem die menschliche Existenz ihren unmittelbaren Genuß suspendiert, um sich selber sammeln und auf Abstand zur Anonymität der natürlichen Welt gehen zu können. Der Mensch badet nicht mehr in den Elementen, durch Tür und Fenster hat er dennoch einen gewissen, kontrollierten Zugang zu ihnen. Das unstete Wogen des „Elementalen“ kommt im Hause zum Stillstand. „Der Mensch verhält sich zur Welt wie jemand, der zu ihr von einem privaten Bereich her gekommen ist, von einem Zu-Hause, in das er sich jeden Augenblick zurückziehen kann.“³² Und deshalb besteht der Mensch nicht aus frei flotrierender Vernunft, sondern wohnt schon immer an einem Ort, von dem aus er denkt und wirkt. Im Haus erst erfährt er die Kontinuität

29 Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 213.

30 Totalität des Selben ist bei Lévinas das Gegenteil von Absolutheit des Anderen.

31 Vgl. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 245. Zwar unterscheidet Lévinas „Bleibe“ (*demeure*) von ihren Unterfällen „Wohnung“ (*habitation*) und „Haus“ (*maison*) – fortgesetzt in „Besitz“ (*possession*), „Arbeit“ (*travail*) und „Bewußtsein“ (*conscience*) –, verwendet sie aber bisweilen synonym.

32 Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 218.

der eigenen Leiblichkeit, die Fähigkeit zur Arbeit und die Verlässlichkeit der Zivilisation.

Wie aber gelingt einem Menschen die Distanz zu seinen eigenen Bedürfnissen und Genüssen, wenn er sich wiederum im Eigenen, im Haus befindet? Dreht sich die Ego-Schleife in der Bleibe nicht noch enger und hermetischer? Lévinas beschreibt ein eigenartiges Paradox: Gerade der Ort, in dem sich das Selbe ganz in sich kehren könnte, der Ort der Sammlung (*recueillement*) „bezieht sich auf einen Empfang“ (*accueil*).³³ Hier erfährt das Ich erstmals, daß jemand Anderer ihm die Dinge überläßt. Nur weil der Andere (eigentlich *die* Andere, s. u.) mir in Milde begegnet, vermag die menschliche Existenz, ein gastfreundliches Haus zu bauen. Der Andere ist hier weder Konkurrent noch Meister, sondern Passant. Der Passant (in unserer Nomenklatur: der Fremde) stellt, anders als der Andere, meinen Besitz nicht in Frage und enteignet mich nicht, sondern seine *mögliche* Ankunft, seine virtuelle Anwesenheit eröffnet neben dem Genuß eine zweite Dimension: Mein Haus dient mir *und* – soll es nicht ein Käfig sein – kann auch anderen dienen. Deshalb ist das Ich im Haus eigentlich nie mit sich allein. *Vom* Haus aus kann man beobachten, alle Dinge erscheinen ihm vom Hause aus freundlich. *Im* Haus erscheint der Andere nicht als forderndes Antlitz, dem man nicht ausweichen kann; hier deutet sich verhalten eine „Sanftmut“ (*douceur*)³⁴ an, die dem Ich seine Wohnung und seinen Besitz gewährt. Lévinas wählt für dieses Phänomen – heute politisch unkorrekt – die Bezeichnung „das Weibliche“.³⁵ Es symbolisiert die Offenheit des Hauses für Unvertraute. Fremde können jederzeit vor der Tür stehen und um Einlaß bitten. Sie kommen nicht aus der Höhe, sie treten bescheiden in das Haus, aber auf Augenhöhe mit den Besitzern. Der Gast muß eigentlich nichts sagen, denn es ist selbstverständlich, ihn zu bewirten und im Kreis der Vertrauten aufzunehmen.

Wohlgermerkt, hier handelt es sich nicht um das ethische Verhältnis zum Anderen, sondern um ein bürgerliches Verhältnis zu den vielen Fremden, denen man freundlich, sanftmütig begegnet. *Dem Anderen gilt Verantwortung, dem Gast Aufmerksamkeit.*

33 Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 221.

34 Im deutschen Text wird „*douceur*“ von W.N. Krewani ohne ersichtlichen Grund teils mit „Sanftmut“, teils mit „Milde“ übersetzt.

35 Vgl. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 220–223.

Die feminine Andersheit ist auf das Kommen und Gehen sowohl der Fremden als auch der Angehörigen vorbereitet. Die selbstbezügliche Existenz steht nun in einer doppelten Bewegung: dem Ausgriff auf die Welt draußen vor dem Haus (das anonyme „Elementale“) und die Verinnerlichung der Güter im Haus (das „Wohnen“ und der Besitz). Insofern bildet das Haus bei Lévinas eine Art Relais zwischen Selbstreferenz (das Selbe) und Fremdreferenz (der Andere). Entgegen seiner sonstigen Neigung zu radikalen Metaphoriken (Geisel, Wunde ...) verwendet Lévinas hier gemäßigte Bilder: Vertraulichkeit, Sanftmut, Gastlichkeit. „Der Empfang des Antlitzes ereignet sich in ursprünglicher Weise in der Sanftmut des weiblichen Antlitzes; hier kann sich das getrennte Seiende sammeln, dank der Sanftmut *wohnt* es, und in seiner Bleibe vollzieht es die Trennung.“³⁶

2.5. Kritik an Lévinas' Unterschätzung sozialer Systeme

Lévinas hat die Betrachtungen zur „Gastfreundschaft“ in seinem zweiten Hauptwerk *Autrement qu'être* (1974) nicht fortgesetzt, weil dort eine rückhaltlose Sensibilität für die Anklage durch den Anderen an die Stelle sanftmütiger Aufmerksamkeit tritt. Alle Rückzugsräume sind versperrt, wenn der Andere mich anspricht. Selbst das anscheinend schuldlose, unmittelbare Genießen von Nahrung wird in diesem Text „verdorben“ von der Forderung, dem Hungernden zu geben.³⁷ Damit hat Lévinas die letzten Grauzonen getilgt und seine metaphysische Ethik noch rigoros angelegt. Dies hat zur Folge, daß sich der Mensch nie auf den Anderen einstellen kann und darf, er wird jeweilig „besessen vom Anderen“, „in Geiselnhaft für den Anderen“ genommen. Über den Zusammenhang zwischen dem Ich und dem Anderen läßt sich laut Lévinas mit niemandem unvoreingenommen kommunizieren, weil dieser Zusammenhang schon unter meiner unververtretbaren, nichtverallgemeinerbaren Verantwortung für den Anderen (also in seiner unverwechselbaren Konkretheit) steht, bevor ich den Anderen für mich thematisieren kann. Lévinas mißtraut dem aufeinander Bezug nehmenden, kohärenten Diskurs der Vielen und läßt nur ein weisunggebendes Sagen gelten, das nie in allgemeine

36 Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 216. Mit „Trennung“ (*séparation*) wird die Selbstkonstitution des Menschen als ein innerliches selbstbewußtes, freies Wesen bezeichnet. Diese Konstitution geschieht nicht als freie Setzung, sondern als genüßliches Leben von den Elementen.

37 Vgl. Lévinas: *Jenseits des Seins*, 168 f.

Zeichen übergeht. Deshalb eignet sich Lévinas' späte Theorie nur für den moralischen Extremfall, von dem aus er alle anderen zwischenmenschlichen Beziehungen als privative Fälle beurteilt. Um aber die losen, unverbindlichen Beziehungen zu den vielen Fremden zu beschreiben, bietet sich meines Erachtens die Phänomenologie der „Bleibe“ im frühen Werk an. Sie kann als Hintergrundmoral für moderne Situationen gelesen werden, weil man sich auf den Gast einstellen kann, wohingegen der Andere prinzipiell als Unterbrechung einfällt.

Reine Diachronie, wie Lévinas sie fordert, mag für einzelne Personen immer neu hinterfragend und überraschend sein, jedoch wird dies in sozialen Systemen als Unerwartbarkeit wahrgenommen, und auf Unerwartbares kann sich ein soziales System sehr wohl einstellen. Lévinas' Denken trifft auf Menschen zu, es hat sich aber der Wirklichkeit komplexer Gesellschaften verweigert. Weil psychische Systeme (Menschen) auf Selbstidentität hin angelegt sind (alles Bewußtsein stellt Einheit mit seinem „Ich denke“ her), eignen sie sich gut als Negativfolie für Alterität. Lévinas hat hingegen nie die Fähigkeit sozialer Systeme bedacht, sich in verschiedene Teilsysteme auszudifferenzieren und so Anderes in sich selbst zu integrieren, ohne es dadurch zu assimilieren oder zu vernichten.³⁸ Sein Werk steht unter dem Vorzeichen der Weltkriege: Beide Hauptwerke beginnen mit der „Ontologie des Krieges“, das zweite Hauptwerk ist den Opfern der Shoa gewidmet. Jede zwischenmenschliche Begegnung ist bei ihm auf das „Tötungsverbot“ gebaut, und sein gesamter Stil dokumentiert, für wie dünn er den Firnis der Zivilisation hält. Er hat in seiner Sozialmetaphysik in nicht zu übertreffender Weise die Schutzbedürftigkeit des einzelnen Menschen betont, die Schutzbedürftigkeit sozialer Systeme aber kaum bedacht. Nirgends würdigt er die Errungenschaften der modernen Sozialstaaten in angemessener Weise.³⁹

38 Zum Beispiel kann ein einzelner Gläubiger (als selbstidentifizierendes psychisches System) nur *einen* Glauben haben, eine Religion (als selbstdifferenzierendes soziales System) kann hingegen verschiedene Konfessionen und Häresien in sich enthalten. Sie muß nicht aus Einheit bestehen, sie muß nur an einer Stelle ihre Differenzen einheitlich repräsentieren (ein Credo, ein Gottesname etc.).

39 „Politik“ und „Staat“ werden in einer Reihe neben „Technik“, „Totalität“, „Sein“ aufgezählt, das sind ausgewiesene Negativbegriffe seiner Philosophie. Vgl. nur Lévinas: *Jenseits des Seins*, 347. Krieg herrscht dort, wo der Andere als symmetrisches Gegenüber gesehen wird, wo Ich und der Andere austauschbar sind. Das ist fair, so wie es im Krieg fair ist, von Mann zu Mann zu kämpfen. Der Krieg setzt bei Lévinas bereits die Transzendenz des Antlitzes voraus. Würden

Gerade mit Blick auf die Katastrophen der Weltkriege (und ihres Nachglühens im Kalten Krieg) ist die Stabilität der rechtsstaatlichen Zivilisationen deutlich hervorzuheben. Sie entwickeln sich in gegenseitiger Verflechtung hin zu einer Weltgesellschaft, in der die Nationen zu Subsystemen werden. In Mittel- und Westeuropa hat die Verflechtung zu einer Friedensordnung geführt, die Nationalgrenzen weitgehend aufgelöst hat. Intern haben Sozialsysteme dafür gesorgt, daß krasse Klassenunterschiede aufgeweicht wurden und einzelne Notfälle Anspruch auf das Notwendigste stellen können. Die Verhältnisse der Bürger zueinander innerhalb dieser Gesellschaften ähneln mehr der Beziehung Haus – Gast als der Beziehung Ich – Anderer. Selbst wo der Andere uns Europäern in der Gestalt des internationalen Asylsuchenden oder in der Gestalt des Obdachlosen begegnet, ist er je schon eingebunden in gesellschaftlich genau definierte Verfahren: Asylantrag und Sozialhilfe. Weil jeder weiß, daß „es“ Hilfen für soziale Härtefälle gibt, wird dem konkreten Fall – und erscheine er im Moment noch so dramatisch – zunächst „nur“ Sanftmut – nicht voller existentieller Einsatz – entgegengebracht. Der Andere erscheint in der ausdifferenzierten Moderne als fremder Gast, dem man etwas anbieten soll, nicht als der bedrängend nahe Andere, für dessen gesamte Existenz man verantwortlich ist. Ethiker sind versucht, im Namen von Lévinas die Überformung der unbedingten Liebe (zum Anderen) durch eine bedingte Sanftmut (gegenüber dem Gast) als Verfallsphänomen zu denunzieren; statt unerläßliche Verantwortung zu übernehmen werde ein Notfall an Zuständigkeiten delegiert. Dagegen ist einzuwenden: Natürlich muß einem aktuell Hilfesuchenden auch aktuell Hilfe geleistet werden, aber dies geschieht in sozialer Ordnung, die den spontanen Mitleidreflex reguliert.⁴⁰ Deshalb soll in einem letzten Schritt Sanftmut als eine Tugend rehabilitiert werden, mit der sich Menschen auf die Differenz zwischen den wenigen präsenten

sich Menschen wirklich absolut setzen und ihre Trennung voll durchziehen, gäbe es keine Anlässe für Aggression. Würden sich Menschen wirklich relativ setzen, ihren Gegensatz zum Anderen als gemeinsames Ganzes verstehen, gäbe es keine Motive für Aggression. Aber Menschen definieren einander innerhalb einer größeren, umfassenderen, über alle Totalitäten hinaus reichenden Bereich.

40 Besonders in europäischen Gesellschaften ist es zu einer starken Spreizung zwischen wenig krasser Not im Nahbereich und viel ferner Not gekommen. Gerade die „Dritte Welt“ benötigt neben der Spontanhilfe vor allem langfristige Hilfe zum Aufbau sozialer Ordnung. Zum Beispiel ist die Armut afrikanischer Gebiete nur das *Symptom*, Anomie (das Fehlen funktionierender Verwaltungen, die Gesetze ausführen) hingegen die *Ursache* der Not.

Ansprüchen und den vielen Erwartungen von abwesenden Personen einstellen.

3. Sanftmut als Tugend der ausdifferenzierten Moderne

Jede Gesellschaftsform ist durch soziale Komplexität gekennzeichnet, aber erst in der Moderne ist der Mensch in eine Situation geraten, in der sein vertrauter Nahraum im Verhältnis zu den vielen Fremden, denen er begegnet, auf ein Kleinmaß schrumpft. Man denke an die Möglichkeiten der technisierten Moderne, mit Exotischem, Früherem, Phantastischem ... in Berührung zu kommen, so daß die eigene Lebenswelt in ihrer Kontingenz unselbstverständlich erscheint. Fremde Kulturen und fremde Menschen konnten in kompakten Gesellschaften als Gastsassen, Sklaven oder Feinde draußen, in geschichteten Gesellschaften als Gesinde auf Abstand gehalten werden,⁴¹ in der Moderne hingegen trägt jeder Andere vor dem Hintergrund jederzeit möglicher Mobilität das Gesicht eines Fremden. Er ist eben nur zufällig *mein* Anderer. Einige soziologische Deutungen sehen in der Allgegenwart des Fremden sein Verschwinden, weil er seine Irritationsfähigkeit verliert. Man gewöhne sich daran. Dennoch ist die moderne Literatur voll von der Klage über die Unbehaustheit des Subjekts in einer unübersichtlichen, fremden Welt. Die Rollensicherheiten haben abgenommen, die Verhaltensflexibilität nimmt ständig zu. Der einzelne kann seine Handlungsfähigkeit nur dann wahren, wenn er darauf verzichtet, jede Einzelsituation und alle ihre Protagonisten genau zu taxieren. Soziale Komplexität ist kein systematischer Zusammenhang, sondern eine laufende Überforderung. Die anderen treten nämlich nicht als ein *alter ego* auf, auf dessen Verhalten sich der einzelne einstellen könnte. Auch das Wetter ist unvorhersehbar (kontingent), aber gerade darin berechenbar. Hingegen ist der andere Mensch *doppelt* kontingent, wenn er in Kontakt zu einem anderen Anderen (mir oder einem Dritten) tritt: Robinson kommt zunächst mit dem launischen Wetter (einfache Kontingenz) besser

41 In Großgrundbesitzer-Haushalten auf den Philippinen kann man beobachten, daß Dienstboten die Privatsphäre nicht stören, sondern wie ein Requisite dazugehören. Konsequenterweise gilt es als unschicklich, Dienstboten zu bemerken oder gar anzusprechen. Zu ihrem Professionsideal gehört Unauffälligkeit. Sie sind gegenwärtig, ohne anwesend zu sein; eine feudale Vorform der modernen Indifferenz.

zurecht als mit dem Wilden Freitag, von dem er weiß, daß dieser ihn wiederum als unberechenbar einschätzt und entsprechend handelt (doppelte Kontingenz). Sobald aber beide sich auf die wechselseitige Unberechenbarkeit eingestellt haben, entsteht eine stabile Freundschaft. Aus sozialer Komplexität wird ein soziales System.

3.1. Kultivierte Indifferenz angesichts der vielen Fremden

Sich-Einstellen (Tugend) auf Doppelkontingenz gelingt nur über eine Generalisierung des Anderen. Man muß darauf verzichten, jede Äußerung des Anderen vor kritischen Alternativen zu spiegeln (Er könnte mich auch hintergehen), und statt dessen eine „riskante Vorleistung“,⁴² nämlich Vertrauen wagen. Ausgehend von wenigen Anzeichen der Verlässlichkeit baut sich Vertrauen auf und bahnt Kontinuitätserwartungen für die Zukunft, die zwar Anlässe in der Vergangenheit haben, nie aber richtig begründet werden können. Mit dieser wenigstens hypothetischen Zukunftssicherheit läßt sich in der Gegenwart besser handeln, weil Mehrdeutigkeiten leichter toleriert werden können. Eigentlich müßte zwischen dem gegenwärtig Anderen (seinem beobachtbaren Verhalten) und dem zukünftig Anderen (seinem möglichen Verhalten) unterschieden werden. Jeder derzeit noch so nahestehende Andere ist immer auch ein in der Zukunft fernstehender Fremder. In wieviel höherem Maße trifft dies auf derzeit Fremde zu! Je mehr Fremde und je mehr Zukunft sichtbar werden, desto stärker stehen soziale Beziehungen in Gefahr, von einem prinzipiellen Generalmißtrauen überschattet und gelähmt zu werden. Deshalb muß die Fähigkeit zur Indifferenz gegenüber alternativen Zukünften und zur Nachsicht gegenüber Fehlern, die mein bisher gefaßtes Vertrauen erschüttern könnten, gestärkt werden. Das pathologische Fehlen von Indifferenz und von Nachsicht führt gegenüber dem Anderen zur Eifersuchtskrankheit und gegenüber dem Fremden zum Verfolgungswahn.

Indifferenz wird in der Theologie, zumal in der Moraltheologie als Untugend denunziert und mit Rücksichtslosigkeit, Gleichgültigkeit und Zynismus in Verbindung gebracht. Die hier aufgestellte Behauptung ist, daß Indifferenz eine für positives Engagement (wie Empathie, Solidarität) notwendige Grundhaltung und die alte

42 Luhmann: Vertrauen, 27-38.

Tugend der Sanftmut in modernem Gewand ist. Sie überbrückt die scharfe Entgegensetzung von überschaubarem Nahbereich und einem immer unübersichtlicher werdenden Fernbereich, indem sie kalkuliertes Wohlwollen einfügt. Die vielen Fremden sind weder meine Freunde, denen mit Maximalvertrauen, noch meine Feinde, denen mit Maximalmißtrauen zu begegnen wäre. In dem Maße, als moderne Verbreitungsmedien den Kommunikationsraum des einzelnen erweitern und das Tempo interpersonaler professioneller Kontakte zunimmt (zu Kunden, Patienten, Gläubigen), wächst das Erfordernis, die einzelnen gleich-gültig zu behandeln. Das Wahrnehmen von und Eingehen auf Individualität wird an anderer Stelle mit gänzlicher Nichtbeachtung bezahlt: „Für Sie habe ich jetzt leider keine Zeit mehr.“ In Berufen mit beratungsbedürftiger Klientel, wie Pfarrern oder Ärzten, wird das Dilemma von Einzelzuwendung und fairer Gleichbehandlung besonders drastisch erfahren. Die Ansprüche mögen riesig sein, der Andere mag eine unendliche Forderung an mich stellen, all das prallt auf begrenzte Ressourcen des Helfers. Hier geht es nicht einfach darum, das Sollen mit Verweis auf das Nicht-Können auf das unbedingt Gesollte zu begrenzen, sondern das Können möglichst weit (auf das nicht-berücksichtigte Gesollte) zu strecken.

Weil man einer Vielzahl von Begegnungen ausgesetzt ist, bei denen man nicht mit jedem intensiv interagieren kann (in Form eines Gesprächs oder gemeinsamen Handelns), muß es von anderen akzeptierte Möglichkeiten geben, von den individuellen persönlichen Eigenschaften des Anderen abstrahieren zu dürfen. Man muß sich auch mit kontrolliertem Desinteresse begegnen dürfen, ohne sogleich den Vorwurf der Arroganz auf sich zu ziehen. Diese Haltung wurde in der Form der Diskretion oder der „*civil inattention*“ kultiviert. Sie verbietet es, sich für bestimmte Bereiche zu interessieren. Welche Bereiche dies sind, hängt von kulturellen Schamgrenzen ab. Jedes Mal, wenn wir mit Unbekannten in einem Fahrstuhl fahren oder sich Blicke mit dem Autofahrer nebenan kreuzen, wird spürbar, wie anstrengend kultivierte Unaufmerksamkeit ist und wie wenig sie von bewußten Entscheidungen abhängt. Weder sucht der schweifende Blick das Antlitz des Anderen noch öffnet er sich für dessen Blick, sondern versucht möglichst unauffällig weiterzugleiten.⁴³ Man will

43 Vgl. Goffmann: Behavior in Public Places, 83-111. Goffmann allerdings weist dem „*initial glance*“ eine subtile Suchfunktion zu, die bei Nichtbeantwortung sofort in Nichtaufmerksamkeit wechseln kann.

weder Anlaß für intensive Kontakte bieten noch Blicke auffangen, die eindeutige Interaktionsangebote signalisieren könnten. Der indifferente, schweifende Blick dient dazu, Kontakt zu halten, ohne Beziehungen aufzunehmen: Sehen ohne Schauen. Kritisch wird diese Haltung bei höheren Funktions- und Würdenträgern, von denen man sich massenhafte persönliche Zuwendung erwartet.

3.2. *Minimalsympathie als Manipulationsverbot*

Freilich tendiert Indifferenz hin auf Vergegenständlichung des Subjekts, zu dessen Anspruch es gehört, in seinem Selbstverständnis als selbstbestimmtes und unbedingtes Wesen anerkannt zu werden. Man kennt die Verfallsform der Indifferenz von Zwangsbürokratien oder unterbezahlten Dienstleistern, von denen sich der Kunde wie eine Akte behandeln lassen muß. Der Satz „Sie sind schon der 50ste Fall, den ich heute bearbeite“ muß nicht ausgesprochen werden, er wird auch nonverbal deutlich kommuniziert. Kunden können umgekehrt dem Professionellen spüren lassen, daß er für sie wie ein menschlicher Service-Automat fungiert. In stabilen sozialen Systemen – also nicht unter den Bedingungen der Unterdrückung und Zwangsdienstleistung – schützen sich die Menschen gegen einen universalen gegenseitigen Instrumentalisierungsverdacht. Tun sie dies nicht, riskieren alle, von den Anderen ausschließlich als Instrumentalisierer wahrgenommen und damit entlarvt zu werden. Auch Äußerungen der Freundlichkeit fielen unter dieses Mißtrauen, und jede Beteuerung, es jetzt doch wirklich ganz ehrlich zu meinen, würde den Verdacht nur nähren, daß es unehrlich gemeint ist, wäre doch sonst die Beteuerung nicht nötig gewesen. Damit sich die Interaktion gegen ihre eigene Entwertung schützt, muß ein allgemeines Manipulationsverbot mitkommuniziert werden. Deshalb wird die Indifferenz stets mit Minimalsympathie angereichert.

Den vielen Fremden wird ein grundsätzliches Wohlwollen entgegengebracht. Klassisch ist damit die *delectatio in felicitate alterius* (Leibniz) gemeint, die Freude am Wohlergehen des Anderen um seiner selbst willen. Für diesen Idealfall wird die konkrete Situation eines hilfsbedürftigen Gegenübers zitiert,⁴⁴ in welcher der Andere in seiner bedrohten Selbstzwecklichkeit erscheint. Den Anderen als Selbstzweck (nicht etwas für mich, sondern jemand für sich) zu achten

gelingt aber nur unter bestimmten Konstellationen, nämlich solange sich nicht mehrere Andere zueinander in Zweckverhältnisse begeben und die Selbstzwecklichkeit heraushalten. Das ist aber in den meisten sozialen Situationen der Fall und zwar desto deutlicher, je stärker der Nahbereich der Interaktion verlassen wird: Beim persönlichen Gespräch mit einem Supermarkt-Verkäufer ist die Achtung voreinander naheliegender als beim Telefonat mit einem Call-center-Verkäufer oder beim Schriftverkehr mit einem Sachbearbeiter für Verkäufe. Gänzlich verdünnen sich die moralischen Ansprüche, wenn die personalen Gegenüber nicht als Personen wahrgenommen werden *wollen*, sondern in ihrer Funktion für einen Dritten (die Firma, die Behörde), also mittelbar für alle Kunden inklusive meiner. Als Teil eines Netzes von vielen Anderen verlangt er Rücksicht auf seine Begrenzungen durch Rollenvorschriften und verlangt zu Recht, daß sein Auftritt in dieser begrenzten Situation *nicht als sein Selbstzweck* gesehen wird.

Die wohlwollende Minimalsympathie nimmt die vielen Fremden, denen man begegnet, in ihrer „Fremdzwecklichkeit“ wahr und ermöglicht so erst viele unpersönliche Beziehungen neben- und nacheinander. Man signalisiert einander und akzeptiert voneinander, daß jeder bestimmten Zwecken nachkommt, die ihm (vor-)gesetzt wurden oder die er selbst gesetzt hat, die er aber nicht „ist“. Aufgrund dieser Ver Zwecktheit gestehen alle einander eine gewisse Flüchtigkeit zu. Sie erlaubt es, Kontakte auch kurz zu halten (weil etwas anderes noch erledigt werden muß), und erleichtert so die Kontaktaufnahme (weil sie ohne großen Begründungsaufwand abgebrochen werden können). Lose Bekanntschaften und flüchtiges Kennen mag vor dem Hintergrund ethischer Ernstfälle als Verkümmern erscheinen, doch bildet sich mit dieser minimal sympathischen Oberflächlichkeit eine Atmosphäre, die alle sozialen Begegnungen auf doppelte Weise fördert: Erstens temperiert sie Konfliktbereitschaft. Gerade weil die vielen Fremden in den flüchtigen Situationen nicht ihre Selbstzwecke sind, sondern für Dritte (und deren Dritte) fungieren, legen wir nicht jedes Wort auf die Waage, rechnen nicht jede Handlung zu, verzeihen wir kleine Fehler („Das muß der halt so sagen!“). Diese Nachsicht bezieht sich nicht nur auf die übliche Unterscheidung einer Person von ihrem professionellen Handeln, sie betrifft auch private Rollen wie Ehegatten, die wissen, wann sie was einander sagen dürfen *und was nicht*. Wir nehmen dies als allgemeine Sanftmut wahr, die davon entlastet, einander ganz ernst zu neh-

44 So öfters Spaemann: Glück und Wohlwollen, bes. 123–140.

men.⁴⁵ Zweitens erlaubt es die Minimalsympathie – eben weil sie minimal ist –, Sympathie breit zu streuen. Wir nehmen dies als allgemeine Freundlichkeit wahr, die uns erst auffällt, wenn sie jemand verweigert. Weil sie niedrigschwellig bleibt und die vielen Kontakte auf eine einfache Oberfläche reduziert, hält sie die Kontaktfähigkeit des einzelnen für unabsehbar viele Fremde offen. Man kann nur eine Handvoll Freundschaften schließen, aber viele Bekanntschaften pflegen.

4. „Ich ist ein Fremder“ – Der Segen sanften Übergangen-Werdens

Schließlich soll der Rückschlag meiner Minimalsympathie gegenüber den vielen reflektiert werden: Wie nehme ich deren gestreute oder gebündelte Aufmerksamkeit wahr? Es war unsere These, daß man zumal heute – gegen die Zuspitzung aller sozialen Beziehungen auf den einen Anderen (so Lévinas) – den Horizont auf die vielen Fremden auszuweiten habe. Hierzu bedarf es einer Kontingenzierung der Zuwendung, zum einen wegen der schiereren Anzahl der Fremden, zum anderen aber, um das Trommelfeuer falscher ethischer Forderungen abschirmen zu können.⁴⁶ Von einer prinzipiellen Hilfsbedürftigkeit jedes Anderen auszugehen, mag in überschaubaren sozialen Systemen, wo sich jeder mit jedem in Solidarität befindet, angemessen erscheinen. In komplexen Gesellschaften jedoch hat man auch mit ausgeprägten Anspruchsindividualitäten zu rechnen, die nicht als nacktes, hilfloses Antlitz erscheinen und deren Evidenz man nicht mehr hinterfragen dürfe, die sich statt dessen hinter Masken verbergen, in Rollen stecken, Professionen betreiben, Funktionen erfüllen. Alle wissen, daß alle als Adresse auftreten, an die man sich richten kann und der man

45 Zum Ernstnehmen gehört auch das Rechnen mit dem unheimlichen Spektrum der Handlungsmöglichkeiten von Fremden, inklusive extrem feindlicher Reaktionen. Sie werden durch Minimalsympathie zunächst abgeblendet.

46 Auf dieses Problem weist B. Waldenfels hin. Jedoch führt sein Vorschlag, „wenn die Anderen, die mir auf einzigartige Weise überantwortet sind, letztlich *alle Anderen* wären“ (Singularität im Plural, 320) zu einer Wiederholung des Problems. Wie soll *einer*, das Ich ohne Entlastungs- und Delegationsmöglichkeit, diese „Allverantwortung“ tragen, ohne entweder zynisch oder ein seichter Philanthrop zu werden? Warum darf sich die Verantwortung nicht in soziale Ordnungen gießen lassen? Würde Synchronie auf organisatorischer Ebene nicht Freiräume für den (auf Interaktions-Ebene) je und jäh einfallenden Anderen schaffen?

zurechnen soll. Deshalb ist die soziale Oberfläche einer Person zunächst nicht die des Individuums, des unverwechselbaren Antlitzes, sondern ein Negationsangebot. Das moderne Ich befindet sich somit in einer sozialen Grundfigur passiver, horizontaler Transzendenz, im Wortsinne von „Übergangen-Werden“. Es erfährt sich gerade nicht als frontales Gegenüber zum Anderen, sondern ihm wird bedeutet, daß es selbst ein Dritter, einer von vielen Fremden ist. Der Andere geht auf einen anderen Anderen zu, und geht an mir vorüber. Diese „Transzendenz“ ist ein Segen in doppelter Hinsicht:

Zum einen verhindert sie konfliktrichtige Negationen. Moderne Gesellschaften zeichnen sich dadurch aus, daß sie niemanden prinzipiell, viele aber faktisch ausschließen. Das frontale Nein/Ja wird in der Konstellation passiver Transzendenz zum milden Nicht/Doch transformiert. Wurden in früheren Gesellschaftsformen Personen aktiv von bestimmten Möglichkeiten ausgeschlossen (Standesgrenzen), so werden in modernen Gesellschaften Exklusionen subtil in der Form von Selektion eines Überangebots vorgenommen: „Wir konnten uns leider nur für einen entscheiden.“ Zum Beispiel werden durch Ausschreibungen viele Kandidaten zur Bewerbung aufgefordert. Die Auswählenden entscheiden sich dann *für* einen Kandidaten, ohne die anderen explizit abzulehnen. Diesen wird gar nicht oder viel später (im Hochschulwesen nach Jahren) mitgeteilt, daß sie nicht zum Zuge gekommen sind. Negationen werden als Reduktionszwang invisibilisiert: Bei direkten Interaktionen – also Kommunikation unter Anwesenden – können Personen exkludiert werden, indem man sie „umgeht“ (im räumlichen Vollsinn des Wortes). Das ist mühsam und auffällig. Organisationen – die nächsthöhere Systemebene – schließen aus, indem sie auf die Mitgliedsbedingungen und Rekrutierungsprofile verweisen, ohne persönlich werden zu müssen; sie „übergehen“.⁴⁷ Zum anderen sorgt sanfte Nichtberücksichtigung dafür, daß ich nicht bei jedem Sozialkontakt ins Rampenlicht rücke und im Schatten der Öffentlichkeit inkognito leben darf. Wie schlimm es sein kann, in einem Aufmerksamkeitskartell zu leben, zeigen die Rückzugswünsche von Hochadeligen und Superstars. Übergangen zu werden bewahrt die anspruchsgeladenen und aufmerksamkeitssüchtigen Egos davor, ihren eigenen Bedürfnissen gegenüber distanzlos zu werden. Daß ich in der Wahrnehmung eines Anderen

47 Vgl. Stichweh: Fremdheit in der Weltgesellschaft.

auftauche, er aber mich nicht meint und anblickt, relativiert meine egozentrierte – christlich gesprochen: von erbsündlichem *amor sui* gekrümmte – Selbstwahrnehmung.⁴⁸ Ich muß mich selbst nicht zu ernst nehmen, kann zu Nächsten „über-gehen“.

Unter den Bedingungen von Sanftmut wird der Andere mich nicht ablehnen, aber er wird mich zumeist als Dritten behandeln. Deshalb ist Ich einer der Fremden. Dies gilt es mit Sanftmut zu ertragen.

48 Dies läßt sich mit Lévinas' Gastmetaphorik bestätigen: Als Gast verdiene ich gar nicht die Aufmerksamkeit, die mir entgegengebracht wird. Gastfreundlichkeit wird daher stets von angebotener Verweigerung begleitet: „Das wäre nicht nötig gewesen.“

Literaturverzeichnis

- Asserate, Asfa-Wossen: Manieren. Frankfurt am Main ⁴2003.
- Benedictus de Nursia: Die Benediktusregel (lateinisch-deutsch), Beuron 1992.
- Casper, Bernhard: Illéité. Zu einem Schlüssel„begriff“ im Werk von Emmanuel Lévinas, in: PhJ 91 (1984) 273–288.
- Goffman, Erving: Behavior in Public Places, New York 1963.
- Happel, Torsten: Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie, Mainz 1994.
- Harnack, Adolf von: „Sanftmut, Huld und Demut“ in der alten Kirche, in: Festgabe für Julius Kaftan, Tübingen 1920, 113–130.
- Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983 (frz. 1949).
- Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987 (frz. 1961).
- Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992 (frz. 1974).
- Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart ⁴2000.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. Erster Teilband (EKK 1/1), Zürich u. a. 1985.
- Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral (KSA 5), hg. v. Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino, München ²1988.
- Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1880–1882 (KSA 9), hg. v. Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino, München ²1988.
- Spaemann, Robert: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart ²1990.
- Stichweh, Rudolf: Fremdheit in der Weltgesellschaft. Indifferenz und Minimal-sympathie, in: www.scienceandfiction.de/04/pdf/014Stichweh.pdf (Zugriff: 15.12.2003), auch in: Zwischen Nanowelt und globaler Kultur, Berlin 2003, 98–110.
- Thomas von Aquin: Summa theologiae II/II. q. 151–170 (Deutsche Thomas-Ausgabe 22), Graz u. a. 1993.
- Waldenfels, Bernhard: Emmanuel Lévinas – Singularität im Plural, in: ders.: Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt a. M. 1995, 302–321.

THOMAS HAUSMANNINGER

Amerikanische Apokalypsen

Theologisch-ethische Überlegungen zu katastrophischen Narrationen in den USA

Als am 11. September 2001 das World Trade Center einem terroristischen Anschlag zum Opfer fiel, reagierten nicht wenige Rezipienten der ersten Fernsehbilder mit einer eigenartigen Mischung aus Entsetzen über das Geschehen und Unsicherheit bezüglich seiner Realität: Sie hatten das Gefühl, dies alles bereits gesehen zu haben – und zwar gerade nicht in den Nachrichten, sondern im Kino.¹ Ob die Zerstörung des Empire State Building in „Independence Day“ durch Außerirdische, der Meteoritenhagel auf New York in „Armageddon“ oder die städtezerstörenden Flutwellen in „Abyss“ und „Deep Impact“, die assoziierten Filme lassen sich gerade beim jüngeren Publikum rasch abrufen. Durchgängig sind es amerikanische Filme. Und durchgängig haben sie ein apokalyptisches Szenario, mitunter sogar mit deutlichem Bezug auf die Apokalyptik der Heiligen Schrift: „Armageddon“ spielt auf Offb 16 an, „Deep Impact“ orientiert sich an der Noach-Erzählung und der „Sintflut“. So muß es nicht wunder nehmen, daß die subjektive Erfassung des Anschlags auf das WTC die fiktionalen Folien der Filme aktiviert – ebenso wenig aber, daß sich zur Etikettierung dieser und ähnlicher Ereignisse rasch der Begriff des Apokalyptischen einstellt. In der Tat lassen sich auch vor und nach „9-11“ bei der Deutung realer Katastrophen oder realer Katastrophen-erwartungen immer wieder Züge einer apokalyptischen Narration wahrnehmen: Gegen Ende der 1990er Jahre wurde das Jahr-2000-Problem (y2k) vor allem in Amerika mit apokalyptischen Endzeit-szenarien verbunden; ebenfalls zu dieser Zeit und bis zur Stunde nach „9-11“ werden mögliche aggressive Nutzungsformen der Informationstechnologie in apokalyptische Bilder gekleidet. Diese Beobachtungen sind Ausgangspunkt des nachfolgenden Textes. Sie legen die Frage nahe, ob es so etwas wie ein untergrün-

1 Entsprechende Statements gaben in der ersten Woche nach dem Anschlag TV-Journalisten ab, ebenso aber auch interviewte Bürgerinnen und Bürger in den USA und in Deutschland. Entsprechende Aussagen fanden sich zudem bei Studierenden meiner Seminarveranstaltungen, die ich zu ihrem Erleben befragte.

Franz Sedlmeier,
Thomas Hausmanninger (Hrsg.)
unter Mitarbeit von
Dirk Kinet und Martin Mark

INQUIRE PACEM

Beiträge zu
einer Theologie
des Friedens

Festschrift für
Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz OSB
zum 75. Geburtstag

SANKT
ULRICH
VERLAG

GmbH