

# Erkenntnis durch Liebe

Von Jean-Luc Marion

## I.

Obwohl die Caritas ausdrücklich zur »größten« der theologalen Tugenden erklärt (1 Kor 13,13) und in den Rang des höchsten Namens Gottes erhoben worden ist – denn »Gott ist die Liebe« (1 Joh 4,16b) –, wird sie doch vom modernen Christentum entschieden verkannt. Wir haben uns im Glauben wiedergefunden: Der Glaube entspricht uns, denn er bestätigt auf die Gefahr hin, daß man nur sich selbst bestätigt, gibt uns eine Identität unter den Menschen und ein Weltbild, läßt den Namen Gottes feiern und ihn auf den Dächern bekennen, ja er versetzt sogar Berge und Städte. Kurzum, über seine eigentliche theologische Würde hinaus ist der Glaube kraft der Festigkeit und Zuversicht, die er der menschlichen Ungewißheit gibt, etwas Verlockendes. Im Heimweh nach einem einst dominierenden und selbstgewissen Christentum – zweifellos mehr Trugbild als Realität – wie in den jüngeren Träumen, »unsere Geschwister wieder zu Christen zu machen«, verlassen wir uns auf den Glauben. Noch mehr aber erkennen wir uns heute in der Hoffnung: Sie ist zwar ein bloßes Flämmchen (dem von Péguy verwendeten Bild so sehr entsprechend), ohne Reichtümer, ohne Macht und sogar ohne Lehre, als Minderheit in einer Masse verloren, die nicht um sie weiß, aber sie ist darauf bedacht, die geringste Bewegung als »Zeichen der Zeit« zu deuten, hartnäckiges Nachtlicht einer stets wohlwollenden Hermeneutik, nie verzweifelt, obwohl meistens enttäuscht. Mit einem Wort: Die Hoffnung, die nichts Gegebenes voraussetzt, weil sie nur zu erwarten hat, erhält in der armseligen Gelassenheit, die sie der allgemeinen Angst zuspricht, etwas Attraktives. In der Sehnsucht nach einem künftigen, endlich mit der Modernität und der Mehrheit ausgeöhnten Christentum – ein zweideutiger Traum: wohl hat Christus der Kirche verheißen, die Pforten der Hölle würden sie nicht überwältigen, aber er hat ihr nie einen alles überragenden Triumph garantiert, und wäre es auch nur deswegen, weil er selbst den Triumph des Palmsonntags nur deshalb hingenommen hat, um seine perverse Illusion ans Tageslicht zu bringen – setzen wir unsere Erwartung auf die Hoffnung.

Durch die Tradition hält sich der Glaube an die notwendige Vergangenheit der Offenbarung. Die Hoffnung dagegen entfaltet sich, der verbindlichen Zukunft der Offenbarung entsprechend, in der Sendung. Es bleibt die Gegenwart – das *Hier und Jetzt* der Offenbarung, der stets von neuem

vorgefundene Augenblick, in dem wir sehen können, ob und wie weit wir zu Jüngern Christi werden; eine Gegenwart, die nichts von einem Geschenk an sich hat, denn sie legt den Raum der Wahrheit frei, da wir jedesmal, für uns allein oder auch für die Öffentlichkeit, zweifelsfrei erfahren, ob wir »in der Liebe (Christi) verwurzelt und auf sie gegründet sind« (Eph 3,17). Die Caritas ereignet sich ja in der Gegenwart: Um zu wissen, ob ich liebe, brauche ich nicht zu warten, ich habe zu lieben und weiß ganz gut, wann ich liebe, wann ich nicht liebe, wann ich hasse. Im Gegensatz zur Glaubensgewißheit, die nach der Zeit der Beharrlichkeit (Augustinus) und der Endoffenbarung dessen, was wir schon sind (Kol 3,3-4), verlangt, und im Unterschied zur Gewißheit der Hoffnung, die erst in der Endzeit ihre Erfüllung findet (Mt 24,42-51), erwartet die Caritas nichts, sie vollzieht sich unverzüglich und auf der Stelle. Die Caritas macht die Gabe präsent, sie präsentiert die Gegenwart als eine Gabe. Sie macht der Gegenwart ein Geschenk und schenkt im Geschenk Gegenwart.

Hierin liegt zweifellos der Grund dafür, daß sie uns zuwider ist, uns beunruhigt und uns auf die Nerven geht, weil ihr gegenüber keinerlei Entschuldigung, keinerlei Ausflucht, keinerlei Ausrede möglich ist. Ich liebe oder ich liebe nicht, ich gebe oder ich gebe nicht. Es ist gewiß kein Zufall, wenn es in allen Gleichnissen des Letzten Gerichts nicht um den Glauben geht – als ob die wahrhaft Glaubenden die Gerechten, die Nichtglaubenden die Ungerechten wären –, sondern um die Caritas. Haben wir unserem Nächsten geholfen, ihm das Notwendige gegeben, den Kleinsten unter uns geliebt? Das ist das einzige Kriterium, das einzige, worum es geht, die einzige Prüfungsfrage. Das Gericht zeichnet nicht die Glaubensathleten und auch nicht die Hoffnungshelden aus, sondern die Liebestätigen. Folglich wird die Caritas für jeden von uns zum entscheidenden Punkt eines persönlichen Gerichts, das am Ende den ganzen Zeitraum, den wir unser Leben nennen, umfaßt. Gemäß der Johanneischen Theologie des Gerichts liegt unser Gericht in uns selbst: Wir richten uns selbst, indem wir in Freiheit zum Wort Christi Stellung nehmen; es erfolgt keine äußere Verurteilung, so daß wir in jedem Augenblick uns geduldig und entschieden entschließen, ob wir Christus lieben oder hassen. – »Ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten ... Wer (aber) mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, der hat schon seinen Richter: Das Wort, das ich gesprochen habe, wird ihn richten am Letzten Tag« (Joh 12,47-48). Eine beunruhigende Lehre, die alles uns in die Hände gibt. Eine umso beunruhigendere, als es sich um die einfachste Tat handelt – lieben oder nicht lieben. Unser unmittelbar Nächster – »interior intimo meo« – bleibt ja stets Christus. Wir richten somit uns selbst, je nachdem wir der Caritas mit Caritas begegnen – die Caritas lieben. Wir haben vor der Caritas Angst, denn sie stellt uns vor die Entscheidung zu lieben oder nicht zu lieben, und zwar

zunächst den, der uns zu lieben ermöglicht: Christus. Darum kann es sein, daß wir die Caritas nicht lieben; darum dieses Grundgesetz der Welt: »Die Liebe wird nicht geliebt.«

## II.

Caritas, Liebe – wir haben eben unmerklich die Grenze überschritten, die sie prinzipiell trennt. Bekanntlich ist die theologale Tugend der Caritas von der Liebe als einer Passion des Menschen *in via* sorgfältig zu unterscheiden. Aber die philosophische Tradition hat uns ihre eigenen Einteilungen auferlegt. Die bekannteste ist die Unterscheidung zwischen der Liebe als Passion der Seele und der intellektuellen Liebe.

Der ersten Sinnbestimmung nach besagt Liebe eine Passion unter anderen, das heißt (nach Descartes<sup>1</sup>) eine durch den Körper hervorgerufene (somit irrationale) Wahrnehmung, welche die Seele (darum verdient sie den Namen Wahrnehmung) so affiziert, daß diese sie sich selbst zuschreibt (und nicht ihrem Körper oder anderen Körpern). Wie alle anderen Passionen wird so die Liebe zu einer verworrenen Wahrnehmung, die absolut durch eine Subjektivität bestimmt wird, die sie vom Leib aus affiziert. Wie Spinoza präzisieren wird, kommt dieser allgemeine Charakter einer geschlossenen Subjektivität (von meinem Körper aus in meiner Seele hin zu meiner Seele) daher, daß die Passion unfähig ist, einen äußeren Bezugspunkt zu erkennen: Die inadäquate, verworrene Kenntnis, die Petrus von Paulus hat, läßt mehr den Geisteszustand (die Subjektivität) Petri erkennen als irgendetwas von Paulus.<sup>2</sup> So verdeckt im allgemeinen die Passion den anderen und gebraucht ihn nur, um die Subjektivität, die sie affiziert, zu markieren. Wenn Liebe nur eine Passion in diesem Sinn wäre, würde sie zu einem Solipsismus regredieren, der den Zugang, statt ihn zu irgendwem zu öffnen, verschließt. Doch damit nicht genug. Unter allen Passionen ist es die Liebe, die diesen Solipsismus am radikalsten vollzieht. Nehmen wir die Definition, die Descartes vorlegt: Sie ist die Passion, die darin aufgeht, sich als Teil eines Ganzen anzusehen, dessen anderer Teil der Geliebte ist; alle Liebesregungen sind nur durch die Variationen der Gewichtung des einen (ich) und des anderen Teils (der Geliebte) gestuft, während die Struktur nicht variiert; somit betonen die Unterschiede des Objekts in einer Liebe, in der ich der Hauptteil des Ganzen bin (die Flasche lieben, eine Frau, die man nötigt, oder das Geld, das man hortet), und der, worin

1 Vgl. *Passions de l'âme*, § 27-29.

2 Vgl. *Ethica*, II, § 177, Scholion.

ich nur den nebensächlichen Teil bilde (seine Frau, seine Kinder, seinen Fürsten oder Gott lieben), nur die strukturelle Invariante. Folglich sind alle diese Liebesformen »einander ähnlich«<sup>3</sup>, denn sie gehen alle auf den gleichen Willensakt zurück, durch den das *ego* sich mit einem, gleich welchem Objekt vereint. So gesehen setzt die Liebe nur konfuse Vergegenwärtigung und willkürlichen Willen ein. Nicht nur liebt die Subjektivität nicht notwendigerweise ein wahres Gut, sondern zumeist ein Scheingut; vor allem aber liebt sie nichts, was von ihr verschieden ist: erstens deshalb, weil sie als Passion über keine klare und deutliche Kenntnis verfügt, sodann deswegen, weil der Willensakt sich auf irgendein Objekt beziehen kann, sei dieses nun liebenswert oder nicht, liebend oder nicht, menschlich oder nicht usw. Bei einer solchen Liebe fehlt, zusammen mit der Kenntnis, ein zweites Ich. Im besten Fall bietet der andere (Frau, Kind, Fürst oder Gott) lediglich die Gelegenheit zu einer irrationalen (als Passion) und solipsistischen (aufgrund des Primats der Subjektivität), willentlichen Vereinigung. Die Liebe definiert sich darin, daß sie den anderen nicht kennt.

Ein solches Paradox sollte nicht überraschen, denn die moderne Literatur hat es hinreichend thematisiert und ausgebeutet. Um sich an das bekannteste Thema zu halten: der Liebesheld unterliegt – von Stendhal bis Proust – einer Passion, die, Spinoza bestätigend, viel offensichtlicher den Zustand seiner eigenen Subjektivität wiedergibt als den Partner, von dem er doch behauptet, er liebe ihn so sehr, daß er alles für ihn zu opfern und hinzugeben bereit sei. Die Passion entsteht aus dem Verlangen, der Phantasie, der Schüchternheit, der Bewunderung, der Kühnheit dessen, der liebt; sie wächst umso mehr, als ihr Objekt fern, unverfügbar, nicht greifbar ist, kurz, nicht in Erscheinung tritt, ja nichtmals existiert. Umgekehrt endet die Passion in dem Moment, da ihr Objekt zum ersten Mal als solches ansichtig wird: wenn *sie* sich zeigt oder endlich hingibt; das Realitätsprinzip, dem sie sich aussetzt, entschärft eine Passion, die eben einzig von ihrer Irrealität lebte (Flaubert). Diese literarische Intrige kündigte das Los an, das der Liebe im gegenwärtigen öffentlichen Leben beschieden ist. Die heutige Diskussion über die Liebe zeichnet sich durch Evidenz und Schweigen aus, die beide gleichermaßen massiv sind. Die Evidenz zunächst: die üppige Vermehrung der Objekte, von denen man annimmt, sie würden Liebe erwecken, zumindest Verlangen auslösen. Wie in der Situation von Descartes verdienen diese Objekte ihren Namen, denn die Variation der Anlässe zum Verlangen zwischen der eventuell unnützen Gebrauchsware und der emblematischen Gestalt eines Antlitzes, einer Silhouette oder eines Namens (»Star«) betont nur noch das Beharren der Passionsstruktur, die ihr zugrundeliegt. Die Unkenntnis wird hier übrigens

für die Passion kein Hindernis, sondern ihre Möglichkeitsbedingung: Die Objekte müssen sich zunächst (vor ihrer Vereinnahmung) und vor allem (wenn sie eben nicht vereinnahmt werden können oder sollen) auf ihre Vorstellung und ihr Bild beschränken, um sich so weit wie möglich Begierden darbieten zu können; diese vorgestellte Verfügbarkeit verlangt somit reale Unverfügbarkeit. Bei der heutigen explosiven Inflation der Erotik (und das eben unterscheidet sie von der früherer Jahrhunderte, zumal von der des 19. Jahrhunderts) scheint das Markanteste gerade die Abwesenheit der Körper zu sein, vom eigenen Bild überschwemmt – eine abstrakte, auf das Schauen beschränkte, desinkarnierte Erotik; wir lieben vom Sehen her, wie man vom Sehen her kennt, das heißt, wie man kennt, wenn man nicht kennt. – Deshalb die Undeutlichkeit der Körper. Gewiß sehen wir mühelos genossene und in das Geschäft mit dem Sex, ja bald mit der Gesundheit hineingezogene Körper, aber in diesem Handel werden die Körper geradezu ersetzbar, ausgetauscht, ersetzt; sie können und wollen auch nicht irgend etwas »verkörpern« außer einer diffusen Verzweiflung. Damit ein Körper »Gestalt verleiht«, genügt es nicht, mit ihm *eine* körperliche Einheit zu bilden; er selbst muß Gestalt annehmen, besser gesagt, sich inkarnieren. Unter Inkarnation versteht man im Anschluß an Husserl und ohne jede direkte Beziehung zum gleichlautenden theologischen Begriff<sup>4</sup> die für einen (physischen) Körper bestehende Möglichkeit, sich mit der passiven Zuneigungsfähigkeit zu behelmen. Was man zu Unrecht den eigenen Körper nennt, bezeichnet tatsächlich den einzigen physischen Körper (den meinen), der für einen anderen als sich selbst Zuneigung fassen kann. Dieser Körper, und er allein, verdient den Titel »Fleisch«. In der Situation, die die Liebe (oder das, was sie ersetzt) vorfindet, fehlt das Fleisch. Den Körpern fehlt das Fleisch, und deshalb können die Körper weder Zugang zu irgendeinem anderen haben noch sich selbst als real andere – also als Körper aus Fleisch – anbieten. Ohne das Fleisch hat kein Körper Zugang zur Liebe, denn diese bleibt vom anderen, gleich welchem, unbetroffen. Darum gleitet die heutige Erotik, auf Körper ohne Fleisch beschränkt, unumgänglich in den Solipsismus ab, in eine Erotik ohne Partner.

Daß die erste Wesensbestimmung der Liebe – Liebe als Passion – in eine Aporie führt, ließ sich übrigens schon daraus erraten, daß man es von vornherein für gut erachtet hatte, sie durch eine zweite zu ergänzen: durch die intellektuelle Liebe Gottes (Spinoza), die rationale Liebe (Kant), ja durch den *amor fati* (Nietzsche). Diese Hinzufügung kommt einem Eingeständnis gleich. Doch wird diese zweite Version sofort über den Widerspruch ihrer Formel stolpern. Die intellektuelle Liebe bezieht sich ja auf

4 Vgl. das klassische Werk von D. Franck, *Chair et corps chez Husserl*. Paris 1981.

das rationale Objekt (das sittliche Gesetz, die Substanz) einer wahren, das heißt rationalen Idee. Die Vereinigung mit einem solchen Objekt oder der Zugang zu ihm durch entsprechende Mittel findet damit zwangsläufig unter dem Horizont der Darstellung und des Verständnisses statt. Der Wille kann dann bestätigen (Kant), verschwindet aber mitunter (Spinoza). Ohne jeden Zweifel bleibt noch eine Lehre von der Vereinigung mit dem höchsten Gut (oder mit dem, was an dessen Stelle steht), doch kann man sie noch als eine Lehre von der Liebe bezeichnen? Reicht selbst die zutreffendste Vorstellung aus, um zu irgendeinem anderen, ja zu anderen Zutritt zu haben? Ermöglicht eine, wenn auch rationale Kenntnis eine Vereinigung, mehr noch eine Liebe? Ist nicht im Gegenteil anzunehmen, daß das der Rationalität des Objekts gewährte Privileg (um über die erste Wesensbestimmung hinauszukommen) Zuneigung und Willen zerstört?<sup>5</sup> Kurz, um eine begriffliche Wesensbestimmung der Liebe zu finden, genügt es nicht, den Zugang zur Rationalität auf dem Weg der Vorstellung als Liebe zu bezeichnen. Diese zweite Unzulänglichkeit erscheint übrigens in zahlreichen Formen des gemeinsamen Ideals wieder: die Liebe zur Wahrheit (oder auch bloß zur Menschheit, zur Gerechtigkeit, zum Vaterland usw.) erreicht im besten Fall den Rang von Kenntnissen des abstrakten Universalen und die Kraft regulierender Verpflichtungen. Weder das eine noch das andere erlauben es jedoch, ernsthaft von Liebe zu sprechen.

Von Liebe sprechen, aber ernsthaft. Sollte die philosophische Unterscheidung zwischen diesen beiden Liebesweisen das verhindern, müßte man auf sie zweifellos verzichten. Aber zugunsten welcher anderen? Soll man sie durch eine Trennung zwischen Eros und Agape, zwischen Eigenliebe und Selbstliebe oder zwischen Eigenliebe und uneigennütziger Liebe oder durch irgendeine andere ersetzen? Man ahnt ohne weiteres, daß diese Dichotomien in der Gefahr schweben, abermals – mit einigen Verschiebungen – auf die hinauszulaufen, deren Aporie wir eben skizziert haben. Jede Grenze, die wir im Herzen der Liebe ziehen, dient ihr nicht, sondern verwundet sie endgültig. Um aus dieser Sackgasse herauszukommen, werden wir deshalb darauf verzichten zu unterscheiden, um zu vereinen: die Liebe zu sich selbst und die Liebe als Caritas. Und da man auch die Liebe von der Erkenntnis unterschied, werden wir versuchen, die Liebe selbst als eine Erkenntnis – und zwar eine Erkenntnis par excellence – zu denken.

---

5 Man darf sich hier nicht allzu rasch auf Kant als Gegenbeispiel berufen: Der »heilige Wille«, der allein das sittliche Gesetz in die Tat umsetzen kann, hat nämlich die seltsame Besonderheit, daß er vielleicht nie empirisch verwirklicht wurde; die Lehre Kants kann sich somit entfalten, ohne den Willen irgendwie vorauszusetzen, von dem doch angenommen wird, daß er ihre praktische Durchführung sichern kann. Vielleicht fehlen der Moral Kants mehr der Wille selbst als »die Hände« (Péguy).

## III.

Liebe erkennt. Gewiß ist damit nicht gesagt, daß wir stets zu ihr Zuflucht nehmen müssen, um die Objekte, die wir uns vergegenwärtigen, zu erkennen (auch wenn man das in vielen Fällen muß). Aber – und das wird unsere These sein – einzig die Liebe läßt uns die Mitmenschen als solche erkennen. Und damit trifft sie sich – in unvermeidlicher Distanz – mit der Funktion der Caritas.

Übernehmen wir zum Ansatzpunkt die vielbesprochene Analyse der Intersubjektivität, die Husserl in der fünften der *Méditations cartésiennes* endgültig festgehalten hat. Ich – als transzendentes Subjekt – bin allein. Zwar habe ich, eine Reduktion vorausgesetzt, anhand des Fadens der Intentionalität, die meine bewußten Erfahrungen organisiert, Zugang zu Objekten, aber diese Objekte bleiben bloße Objekte, die durch mein intentionales Bewußtsein, das ihnen Sinn gibt, nach und nach konstituiert werden. Wie diese Objekte, bleiben auch diese Sinngehalte mein. Wenn ich sie erkenne, erkenne ich etwas anderes als mich (»Das Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas [anderem als von sich selbst]«), aber ich kenne kein anderes Ich, kein *alter ego*. Bleibt der so zustande gekommene Solipsismus unüberwindbar? Husserl schlägt einen Lösungsweg vor: eine zweite Reduktion. Wenn ich mich allein betrachte, was habe ich zu eigen? Alles, was ausschließlich mir gegeben ist. Aber da kommt ein weiterer Faktor ins Spiel: Außer den Objektsintentionalitäten bezeugt meine Immanenz ein neues Phänomen: meinen Körper. Oder, genauer gefaßt, die außerordentliche Besonderheit, die mein Körper bietet: Er ist der einzige physische (materielle) Körper, der nicht nur sich selbst fühlen kann, sondern sich selbst *fühlt*. Mein Körper hat den Rang von »Fleisch«: er empfindet, verspürt, und er allein kann das. So wie meine Hand fühlt, und fühlt, daß sie fühlt, fühlt sich mein ganzer Körper, und das gelingt ihm, weil er zutiefst allererst sich fühlt, empfindet, affiziert.<sup>6</sup> Die zweite Reduktion vorausgesetzt, sind mir mit meinem Fleisch die Affekte gegeben, will sagen die Welt selbst jenseits der Objekte, die ich konstituiere. Nun entdecke ich aber in dieser erweiterten Welt Phänomene, die sich so verhalten, als affizierten sie sich auf die gleiche Weise wie in der meinen. Ich kann, einen Analogieschluß ziehend, vermuten, daß sie fühlen, empfinden, Affekten unterliegen, absichtlich anstreben, Objekte konstituieren usw. Auf dem Weg über diese Analogien komme ich zu dem Schluß, daß diese Phänomene, obwohl sie physische (materielle) Körper der Welt bleiben und als

---

6 Dieser letzte Punkt war die bemerkenswerte Einsicht von M. Henry, insbesondere in: *L'essence de la manifestation*. Paris <sup>2</sup>1990, sodann in: Ders., *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990.

solche objektivierbar sind, sich um weitere »Fleische« vermehren, die (sich) fühlen und affizieren. In diesem Sinne erkenne ich in Analogie zu meinem eigenen reduzierten Ich in ihren inkarnierten Körpern andere Menschen.

Diese phänomenologische Analyse, die viele Male in gegensätzlichen Richtungen interpretiert wurde, würde natürlich langwierige Erklärungen verlangen, für die hier kein Raum ist. Doch sind einige Grundzüge hervorzuheben. – a. Ungeachtet seiner Absicht gelangt Husserl nicht zur direkten Erkenntnis der anderen; deren »Fleisch« wird bloß in Analogie zu dem meinen und meinen Verhaltensweisen aus seinen sichtbaren Verhaltensweisen erschlossen. Mein Fleisch kann den Körper eines anderen verspüren, der wiederum mein »Fleisch« als einen Körper verspürt, aber ich kann nicht direkt fühlen, ob und wie sein »Fleisch« fühlt (und umgekehrt). Husserl gibt oft zu, daß mir das »Fleisch« anderer fremd, unerahnt, der Gegenwart nahekommend und doch nie ganze Gegenwart bleibt. Wie läßt sich diese Aporie überwinden? – b. An Stelle der fehlenden Vergegenwärtigung des Fleisches anderer bietet Husserl nur wieder eine neue Gestalt der Objektivität: Der Analogieschluß ermöglicht in der Tat, meine (stets auf intentionale Erfahrungen beschränkten) Objektbildungen zu bestätigen, zu verifizieren, zu vervollständigen anhand der Bildungen der vermutlich gleichen Objekte durch andere: Unsere konkomitierenden konstitutiven Variationen verstärken die Objektivität der Objekte. Husserl bezeichnet diese Operation zu Unrecht als Intersubjektivität. In Wirklichkeit handelt es sich dabei nur um eine durch gemeinsame Objekte vermittelte Intersubjektivität, die man besser als Interobjektivität bezeichnen würde. Übrigens reguliert diese Interobjektivität, wenigstens prinzipiell, die Verhaltensweisen der »Stadt der Wissenschaft«, des »universalen Campus«. Auf alle Fälle ist das Bemühen, den objektivierenden Horizont der Phänomenologie in Richtung eines nichtobjektivierenden Horizonts der Andersheit zu transzendieren, hinfällig: Selbst die anderen stehen mit der Objektivität in Verbindung, auch wenn es nur indirekt wäre.

Man hat diese beiden Einwände in dieser oder jener Form oft vermerkt, denn sie bleiben streng philosophisch. Man kann einen dritten, weniger klassischen, hinzufügen; wir würden ihm den Vorzug geben, denn er bahnt einen neuen Weg. Der Analogieschluß ermöglicht, aus meinem »Fleisch« auf das »Fleisch« der anderen zu schließen, obwohl dieses entschieden unsichtbar ist. Das rechtfertigt, Husserl zufolge, die Übereinstimmungen und Entsprechungen zwischen meinem »Fleisch« und dem »Fleisch« anderer. Nun aber rechtfertigt diese Rechtfertigung nichts, und zwar aus mehreren Gründen: a. Es könnte sehr wohl der Fall sein, daß ich aus Unachtsamkeit, aus tatsächlicher Ungewißheit oder Böswilligkeit nie überzeugende Entsprechungen finde. Man braucht nur an die tatsächli-

chen oder erdachten Debatten über die Menschennatur der »Wilden« und der Urmenschen oder gar über die Tierseele zu denken, um einzusehen, daß die Analogie zwischen meinem und dem »Fleisch« anderer etwas ganz und gar Problematisches ist. b. Vor allem hat der Tatsachenbeweis auf makabre Art erwiesen, daß man sich weigern kann, den von Husserl als eine phänomenologische Formalität verlangten Analogieschluß zu ziehen. Die Vernichtung der Juden und anderer beruhte ausdrücklich darauf, daß man ihnen den Status als »Fleisch« absprach (Verweigerung der Analogie) oder, noch schlimmer, annahm, dieses »Fleisch« sei unerheblich, um ihnen selbst den Status als Mitmenschen zuzugestehen. c. Man braucht übrigens nicht auf diese Extremfälle zu verweisen, um den Analogieschuß zu entkräften. Wir alle erfahren Tag für Tag seine Unhaltbarkeit. Wir brauchen bloß zuzugeben, daß wir nicht in allen Körpern, die als menschlich anzusehen sind, ein »Fleisch« wahrnehmen, das entweder unserem »Fleisch« ähnlich ist oder sich mit ihm paaren läßt. Das tägliche Leben verlangt sogar oft davon abzusehen, die Körper anderer als »Fleisch« anzuerkennen: Arbeiten, Mobilität, Handel-Treiben usw., all das würde eher verlangen, so wenig Zeit und Aufmerksamkeit wie möglich darauf zu verwenden, sorgfältig zu beobachten, ob die Körper, die meinen Weg kreuzen, es verdienen, analog als »Fleisch« bezeichnet zu werden. Die Inkarnation anzuerkennen, hat nichts Gemeinsames, Ökonomisches an sich und folglich lassen sich auch keine allgemeinen Forderungen ableiten. – Aus diesen Gründen für ein und denselben Einwand ist also zu schließen: Der Analogieschluß betrifft das »Fleisch« (und somit die Menschennatur, die Person) der anderen aus der Perspektive meines »Fleisches« nur unter der einen Bedingung: daß ich das will und es gern will.

Was bedeutet hier, das Fleisch anderer gern anerkennen zu wollen? Zumindest dies: Daß die anderen wirklich ansichtig werden, geht nicht meinem (guten) Willen ihnen gegenüber voraus, sondern aus ihm hervor. Kants Redeweise gegen Kant anwendend, könnte man auch sagen: Ich kann nur dann gegenüber den anderen so handeln, daß sie immer auch Zweck, niemals bloß Mittel sind, wenn ich zuerst wirklich will, daß der andere für mich ein anderer – auch ein Mensch – ist. Nun aber setzt Kant das am meisten Aporetische (daß ich einen anderen, ein anderes Ich anerkenne) stillschweigend voraus, um ausführlich das Evidenteste (die Universalität und Wechselseitigkeit der »goldenen Regel«) zu begründen. Kurz, damit die anderen mir ansichtig werden, muß ich sie zuerst lieben. Wenn die Phänomenologie bis zu diesem Punkt zu führen vermag, dann nur als zu ihrer Grenze und ihrer Aporie. Darüber hinaus gelangt nur noch ein Denken von der Caritas her.

## IV.

Beschränken wir uns darauf, einige Züge der Caritas zu skizzieren in ihrer zweifellos einzig dastehenden Eigenschaft, nämlich es zu ermöglichen, andere zu erkennen. Wenn es darum geht, andere, das andere Ich zu erkennen (zu erkennen, nicht nur zu erfahren), das als solches für mich somit nie ein verfügbares und konstituierbares Objekt werden wird, muß man zur Caritas Zuflucht nehmen. Die Caritas wird tatsächlich zu einem Erkenntnismittel, wenn es sich um die anderen und nicht mehr um Objekte handelt (für diese genügt die Evidenz des Verständnisses).

Wie unterscheiden wir die anderen von einem Objekt, vorausgesetzt allerdings, daß uns dies überhaupt gelingt? Dadurch, daß das Objekt uns nichts angeht, die anderen aber wohl. Zwar geht uns das Objekt in dem Sinn an, daß es uns betrifft, eventuell uns interessiert, das heißt selbst unser Verlangen hervorrufen kann. Daß es uns aber auf die Weise angeht, besagt bloß, daß wir auf uns das Gewicht unseres Eigeninteresses lasten fühlen, das durch das Objekt, auf das es sich richtet, in uns widerhallt. Zwar interessieren wir uns für dieses Objekt, aber stets auf dem Weg über unser Verlangen nach ihm, so daß wir erfahren, daß unser Verlangen nach ihm durch es selbst widerhallt, ja mehr als es selbst. Oder aber es verhält sich eher so: Dieser Gegenstand verdient seinen Titel (das, was uns entgegensteht) nur sofern, als er unser Verlangen reflektiert und zu uns zurückschickt. Der Gegenstand blickt sich an, schickt uns aber wie ein Spiegel (sagen wir, wie ein Abgott) nur unseren eigenen Blick zurück. Die anderen hingegen verändern die Regeln des Blickens von Grund auf; sie und einzig sie setzen meinem Blick einen Blick entgegen; sie widerspiegeln meinen Blick nicht mehr nur passiv als allenfalls unzuverlässigen Gegenstand meines Verlangens, sondern stets als sein zuverlässiger Spiegel; sie antworten auf meinen Blick mit einem anderen Blick, nicht mit einem Widerschein des meinen. Die anderen – oder der unkontrollierbare Blick: diese Erfahrung erleben wir zumeist als eine Prüfung. Es handelt sich nicht nur um die ein wenig lächerliche Situation der schlechten Kriminalromane (»Ich habe das Gefühl, daß uns jemand beobachtet«); vielmehr handelt es sich um die Prüfung, sich in einer offiziellen oder offiziösen Versammlung zu entdecken: daß unter den vielen Blicken, die auf mich hören (denn das Auge hört), sich einige befinden, die ihre Erwartung so an mich richten, daß ich mich in bezug auf sie und keine anderen frage: »Was denken sie von dem, was ich sage, was denken sie überhaupt?« Was man, ein wenig unklug, als Liebesleben bezeichnet, entsteht aus dieser einzigen Frage und stirbt zumeist an ihr: »Warum ist er (oder sie) es, dessen (deren) Blick auf mir ruht, warum wird dieser Blick zu der für mein Leben konstituierenden Instanz?« Damit der Blick anderer auftaucht, sich in mein Bewußtsein

mischt und sich darin niederläßt, genügt es nicht, daß ich mich vor den Blicken anderer befinde; das tägliche Leben gewöhnt mich – gewiß glücklicher Weise – daran, vor einer Menge von Blicken anderer zu leben, ohne daß mich einer von ihnen stört oder sich meiner bemächtigt. Ja, dieses Leben wäre nicht mehr zu leben, wenn ich alle Gesichter, die mir begegnen, ins Augen fassen – besser: mich von ihnen ins Auge fassen lassen müßte. Die meiste Zeit sehe ich sie nicht und setze mich ihnen nicht aus, aber ich kreuze sie – wie die geläufige Formel sagt. Sie kreuzen heißt hier, sie als bloße Objekte ansehen (was sie jedoch nicht sind), sie als solche ignorieren, sich an die bloßen funktionalen Beziehungen halten: der nicht gesehene Blick des Angestellten, des Verkäufers, des Bediensteten usw.

Wie sollen wir zwischen diesen beiden Haltungen wählen? Man kann (das war die richtige, aber wie immer summarische Analyse von Sartre) zu folgender Alternative gelangen: Entweder mache ich von meinem Blick Gebrauch und der andere verschwindet darin zu einem Objekt (Kellner – Sadismus usw.), oder der andere macht von seinem anderen Blick Gebrauch und ich verschwinde darin als bloßes Objekt (böswillig – Masochismus usw.). In Wirklichkeit sieht die Alternative ganz anders aus: Entweder weise ich den Gegenblick des anderen zurück und behalte diesen so auf der Stufe eines Objekts (gegen Kant und Lévinas), oder ich akzeptiere nicht nur das sittliche Gesetz und das Gesicht des anderen, sondern vor allem auch, daß es den anderen gibt und daß sein Gegenblick ebensoviel gilt wie mein Blick. Ihn anzunehmen geht nicht ohne weiteres: der andere hat keine Gewalt über mich, abgesehen von Gewalttätigkeit, die ich übrigens auch ihm gegenüber ausüben kann und die als solche nichts entscheidet. Ihn anzunehmen ergibt sich auch nicht aus dem Gesicht des anderen, und zwar deshalb, weil es davon, daß ich es gern habe, abhängt, ob ich es wirklich sehe. Das Gesicht eines anderen annehmen, besser gesagt, annehmen, daß es sich um einen anderen (und nicht um ein Objekt), um ein Gesicht (und nicht um ein Bild) handelt, um einen Gegenblick (und nicht um einen Widerschein meines Blicks), hängt einzig davon ab, daß ich ihn gern habe. Ob ich ihn gern habe, zeigt sich in der folgenden Alternative: Entweder liebe ich ihn nicht und gehe an ihm mit abgewandtem Blick vorüber (Lk 10,32-32) oder aber ich habe, wenn ich ihn sehe, Mitleid mit ihm und gehe zu ihm (Lk 10,34). Die Alternative, die Krise und das Urteil entscheiden darüber, ob der andere ansichtig oder übersehen wird. Es gibt keine andere Lösung, um darüber zu entscheiden. Die Freundschaft, die fleischlichste oder gefühlvollste Liebe, die brutalste Begierde oder das selbstloseste Wohlwollen und die vollkommenste Caritas ereignen sich ausschließlich in diesem Spiel. Einzig dieses Spiel kann ein Objekt zu einem Mitmenschen machen, einzig diese Bekehrung des Blicks kann die unkontrollierbare Freiheit eines Gegenblicks, eines weiteren Blicks, kurz,

des Blicks eines anderen hervorrufen. Einzig die Caritas (oder wie man sie nennen will, wenn man sich vor dieser Bezeichnung scheut) öffnet den Raum, worin der Blick eines anderen erstrahlen kann. Der andere wird nur dann ansichtig, wenn ich ihm unentgeltlich Raum gebe, damit er mir zu Gesicht kommt. Ich muß also »von dem, was mein ist«, nehmen (Joh 16,15), um den Raum zu öffnen, worin der andere ansichtig wird. An mir ist es, den anderen auftreten zu lassen, nicht als ein Objekt, das ich unter Vertrag hielte und dessen Spiel ich geregelt hätte, sondern als den unkontrollierbaren, unvorhersehbaren und befremdlichen Fremden, der auf mich einwirken, mich herausfordern und – eventuell – lieben wird. Die Nächstenliebe wiederholt die Schöpfungstat, in der Gott dem, was nicht ist, das Recht gibt, dazusein, ja selbst das Recht, ihn zurückzuweisen. In der Caritas macht der Mensch die Welt leer von sich selbst, um darin für das Platz zu machen, was ihm nicht gleicht, ihm nicht dankt, ihn – eventuell – nicht liebt. »Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebet einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben« (Joh 13,34). Weshalb verdient dieses Gebot, das für gewöhnlich als etwas Selbstverständliches aufgefaßt wird, den Titel »neu«? Erstens deshalb, weil die Nächstenliebe hier nichts Natürliches, Normales und Spontanes mehr ist: Den anderen zu lieben wird befohlen, und der Gehorsam ist hier nicht selbstverständlich, sonst müßte man ihn nicht befehlen. Sodann deshalb, weil die Wechselseitigkeit (»einander«) darauf hinweist, daß der Gegenblick, den man anderen grundlos gewährt, dennoch die Voraussetzung für die Möglichkeit meines eigenen Blicks ist. Das, was die scheinbar selbstverständliche Lehre vom Niveauunterschied zwischen meinem Blick und dem Nichtblick des auf die Objektivität reduzierten anderen (Sartre) nicht versteht, ist eben das, daß, wenn der andere nicht einverstanden ist, mich anzublicken, ich selbst nicht zum Status des Blickens gelange. Ein Blick kommt eigentlich nur dann zustande, wenn er, jenseits der Objekte, einen Gegenblick sieht – das heißt, wenn er vom Objekt überhaupt nichts sieht, sondern etwas rein Unsichtbares. Denn das erscheint als letztes Paradox: Man sieht den Blick anderer nicht, wenigstens nicht als Objekt; streng genommen bleibt er unsichtbar – wir erblicken niemanden im Weiß seiner Augen, wohl aber im Schwarzen und Leeren der Pupille, im einzigen »Ort« seines Körpers, an dem nur Leere zu sehen ist; wir erblicken ihn in seinem Blick, insofern er unsichtbar bleibt; aber diese Unsichtbarkeit trifft uns als solche, mehr als alles Sichtbare am anderen; sie senkt sich auf uns blickt uns an und richtet uns, befreit und zwingt uns, kurz, liebt oder haßt uns, und diese Unsichtbarkeit ist es, die wir lieben oder hassen, weil wir ihn gern haben oder nicht. Und es gibt kein anderes nahes oder letztes Gericht.<sup>7</sup>

7 Für diese Analyse verweise ich auf mein Buch: *Dieu dans l'être*. Paris<sup>2</sup>1991, Kap. 1.

## V.

Um die Frage der Caritas anzugehen, darf man vor allem nicht dem Einfluß dessen unterliegen, was die Metaphysik über die Liebe gedacht hat. In ihrer Tradition nämlich haben Liebe und Caritas die gleiche Abwertung erlebt. Liebe reduziert sich auf »faire l'amour«, Caritas auf »faire la charité« – Wörter, die für den einen prostituiert, für einen anderen verraten sind; beide unterstehen dem eisernen Gesetz zu »machen«, also der Objektivierung. Angesichts dieser Katastrophe ist die Theologie auf die Probe gestellt: Kann sie von der Caritas irgend etwas denken, ohne sie sogleich in der Verachtung zu verlieren, der das Denken unserer Zeit sie preisgegeben hat? Geben wir zu, daß das oft der Fall war. Und dieses Manko ist heute an der bekannten Krise der spekulativen Theologie nicht gerade unschuld. Die anfänglichen Entschlüsse, sie für und durch den Glauben (insbesondere nach Barth und Bultmann), dann für und durch die Hoffnung (denken wir an Bloch und Moltmann) neu zu beginnen, werden sich in Nichts auflösen, wenn sie nicht weitergeführt werden durch einen Entschluß für die Caritas und von ihr aus. In dieser Erwartung empfiehlt die einzige Regel zweifellos, die Caritas nie verarmen zu lassen, ihr die Liebe zu erweisen, sie als die erste aller Tugenden und als Gnadeninstanz gelten zu lassen. Insbesondere legt sie nahe herauszustellen, daß die Caritas nichts Irrationales oder bloß Gemüthhaftes an sich hat, sondern daß sie eine Erkenntnis fördert: eine Erkenntnis von zweifellos ganz besonderem, unvergleichlichem Charakter, aber doch eine Erkenntnis, denn es handelt sich darum, »die Liebe Christi zu erkennen, die alle Erkenntnis übersteigt (*hyperballousan*)« (Eph 3,19). Diese Übertreibung besagt natürlich nicht, auf die Erkenntnis zu verzichten, sondern verlangt im Gegenteil das Bemühen, zu einer Erkenntnis zu gelangen, die unsere gewöhnliche Erkenntnis übersteigt. Welche Erkenntnis, wenn nicht die, die nicht von der Objektivität des Objekts herrührt, sondern zuerst von der Erkenntnis der anderen? Erkennen anhand der Liebe und erkennen, was diese offenbart – das nannte Pascal die dritte Ordnung. In diesem Zusammenhang könnte die Caritas-Theologie der vorzügliche Weg werden, um auf die Aporie zu antworten, die, von Descartes an bis zu Lévinas, die moderne Philosophie umtreibt – der Zugang zum anderen, zum entferntesten Nächsten. Die Christen hätten wohl nichts Besseres zu tun, als auf diesem Werkplatz zu arbeiten, wenn sie zur Rationalität der Welt ernsthaft beitragen und bekunden wollen, was ihnen widerfahren ist.