

Der reale Andere und die Realität Gottes. Sartre und Levinas

Dr. Lukas OHLY M.A., Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Frankfurt/M.
Grüneburgplatz 1, 60629 Frankfurt/M.
Lukas.ohly@t-online.de

I. Einleitung

Zahllose Versuche, gegen den Solipsismus die Realität des anderen Menschen erkenntnistheoretisch zu beweisen, scheinen regelmäßig zu misslingen. Daher hat zuletzt Axel Honneth den Weg Sartres gewürdigt, die Evidenz des Anderen in seinem philosophischen Hauptwerk »Das Sein und das Nichts«¹ unterhalb eines epistemologischen Ansatzes herauszustellen.² Der folgende Artikel will zeigen, dass auch Sartres phänomenologischer Erklärungsgang misslingt, weil seine bewusstseinstheoretischen Grundlagen die Pluralität von Subjekten ontologisch ausschließen. Daher wird Sartres Modell mit dem Konzept des Anderen bei Levinas konfrontiert. Levinas rechtfertigt nämlich phänomenologisch den Überstieg auf die Transzendenz des Anderen und erreicht so dessen ontologische Unabhängigkeit vom Subjekt. Dabei argumentiert er allerdings mit der gleichen Denkfigur wie Sartre, um aber zu einem entgegengesetzten Ergebnis zu kommen, wonach der Andere nicht ohne theologische Implikationen begegnet. Anders gesagt: Ohne dass Gott begegnet, kann auch der Andere nicht begegnen. Über Levinas hinaus ist allerdings die theologische Begegnungsart des Anderen präziser zu entfalten. Von der »Realität des Anderen« lässt sich nur sprechen, wo das Unvermittelbare dennoch vermittelt ist als Transzendenz, die sich in der Immanenz inkarniert, wobei zugleich beide Dimensionen in der Schwebelage bleiben, so dass sie nicht ineinander fallen.

II. Sartre

Bekanntlich unterscheidet Sartre ontologisch zwischen dem An-sich allen Seins und dem Für-sich des Selbstbewusstseins. Das Für-sich ist die Selbstthematizierung des Seins im Selbstbewusstsein und damit die Problematisierung dessen, was an sich ist, wie es ist. Diese Problematisierung

¹ Jean-Paul SARTRE: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg (1952) 2003⁹. Im Folgenden SN.

² Axel HONNETH: Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu SARTRES Theorie der Intersubjektivität; in: Bernard N. SCHUMACHER (Hg.): Jean-Paul SARTRE: Das Sein und das Nichts; Berlin 2003; 135–157, 138f. Ebenso Gary GUTTING: French Philosophy in the Twentieth Century; Cambridge 2001, 144.

erzeugt eine Kluft zum An-sich im Für-sich, die Sartre Freiheit nennt (SN 101). Diese Freiheit besteht darin, dass das Für-sich sich »erfinden« muss (ebd.); es ist nicht einfach, was es ist (das wäre das An-sich), sondern es hat permanent sich neu zu wählen, weil es eben in einer Kluft zum An-sich existiert. Während also das An-sich einfach ist, was es ist, kann das Für-sich ontologisch charakterisiert werden als das Sein, das nicht zu sein hat, was es ist, und das zu sein hat, was es nicht ist (SN 164).

Die Kluft »ist« aber nicht, sondern sie ist »Nichts«. Das heißt, dass das Für-sich nicht fähig ist, zwischen sich und dem An-sich quasi ein weiteres Sein zu erschaffen, das diese Kluft bildete. Sie bleibt vielmehr bewusstseinsimmanent. Das Selbstbewusstsein existiert nicht in Seinsdistanz, sondern in Null-Distanz zum Sein (SN 171). Darin gerade bewahrt es sein Abhängigkeit vom Sein (SN 80). »An sich« existiert das Für-sich nicht getrennt vom Sein (SN 197f.). Es ist keine autonome Substanz, sondern bleibt abhängig vom An-sich (SN 1056).

Die Charakterisierung des An-sich als das Sein, das ist, was es ist (SN 44), hat eine wichtige Konsequenz, die für die Bestimmung des Anderen folgenswer ist: Im An-sich sind einzelne Entitäten nicht differenziert. Das An-sich kennt keine Alterität (SN 43).³ »An sich« kann es daher auch keine Pluralität von Subjekten geben.⁴ Das tendiert zwar gegen Sartres eigenes Beweisziel, ergibt sich aber aus seiner Begriffsklaviatur: Der Andere ist näher charakterisierbar als anderes Bewusstsein (SN 490, 504). Da Bewusstsein nur »für sich« vom Sein getrennt ist, aber nicht »an sich«, weil es vom Sein an-sich abhängig bleibt, und da das An-sich keine Alterität kennt, ist die Differenz von Subjekten ein Nichts von Differenz: Sie ist nicht an sich, sondern für mich. Der Andere ist ein Nichts der Trennung von mir (SN 508, 535f., 658, 1058).⁵ Für ihn gilt dasselbe wie das, was das Für-sich in Abgrenzung vom Sein an-sich erzeugt: Es ist die Freiheit des Für-sich, nicht der Andere zu sein. Dabei hat es aber zu sein, was es nicht ist – sich selbst gegenüber dem Anderen –, sowie das nicht zu sein, was es ist – der Andere.

Daher kann Sartre die Existenz des Anderen auch nicht »metaphysisch« erklären oder beweisen, weil er ein Dilemma sieht zwischen der evidenten Erscheinung von Anderen und der ontologischen Nichtigkeit der Trennung zwischen Subjekten (SN 536). Es entsteht ein Widerspruch zwischen Erkenntnis über den Anderen und evidenter Erfahrung von ihm.⁶

³ Gary GUTTING (s.o. Anm. 2), 137. Unschärf dagegen Franz Josef WETZ: SCHELLING – LASK – SARTRE. Die zweifache Unbegreiflichkeit der nackten Existenz; ThPh 65/1990, 549–565, 560.

⁴ Gegen Franz Josef WETZ (s.o. Anm. 3), 559; Axel HONNETH (s.o. Anm. 2), 155.

⁵ Thomas FLYNN: Die konkreten Beziehungen zu Anderen; in: Bernard N. SCHUMACHER (s.o. Anm. 2), 177–193, 181.

⁶ Axel HONNETH (s.o. Anm. 2), 149.

Was bedeutet dann Evidenz, wenn sie zugleich die Erkennbarkeit des Anderen versperrt? Bekanntlich begegnet der Andere nach Sartre im Blick, der mich anblickt. Damit sind nicht die Augen eines anderen Menschen gemeint, sondern mein Eindruck, zum Objekt eines Anderen geworden zu sein (SN 470). Auch Schritte oder das Rascheln von Zweigen repräsentieren den Blick des Anderen (SN 465), sogar dann wenn es nur ein blinder Alarm war (SN 497). Wie baut sich auf dieses Modell die Differenz zwischen Evidenz und Erkennbarkeit auf, die das Dilemma rechtfertigt, das Sartre sieht? Es ist nicht nur eine Differenz zwischen Sosein und Dasein des Anderen, wonach der Blick des Anderen zwar evident ist, ohne mir aber Auskunft über sein Sosein zu geben. So würden Evidenz und Nicht-Erkennbarkeit nicht ins Dilemma gesetzt. Vielmehr liegt das Dilemma darin, dass das Dasein sowohl evident als auch nicht-erkennbar ist. Das legt aber m. E. nahe, die Evidenz des Anderen nicht ontologisch zu interpretieren, sondern etwa sinnkritisch: Die Evidenz des Anderen sagt nichts über dessen Dasein aus, sondern über Bedingungen meines Bewusstseins.

Eine Formulierung scheint das zu stützen, in der es um die Frage geht, ob die Evidenz »des« Anderen eine Evidenz »vieler« Anderer einschließt. Beide Evidenzen scheinen bei Sartre nämlich in eins zu fallen, genauer: Auf die Individualität des Anderen kommt es nicht an; es ist gleichgültig, ob es einer oder viele Andere sind, mit denen ich konfrontiert bin. Das legt nahe, die Evidenz des Anderen nicht-ontologisch zu deuten: Sartre spricht nämlich von der »pränumerischen Anwesenheit des Anderen« (SN 504) und meint damit die fundamentale Anwesenheit »aller« Anderen (SN 502). Offenbar soll die Universalität der Anderen gedacht werden, ohne dass ihre Pluralität gedacht wird. Dies soll aber keine singularische Synthese aller Anderen sein, wäre dies doch eine »leere« Synthese ohne Evidenz konkreter Erfahrungen, wie sie Sartre zufolge im Gottesbegriff ihren Niederschlag fände (SN 504). Die pränumerische Anwesenheit des Anderen in seiner Vielheit scheint vielmehr deshalb pränumerisch zu sein, offenbar weil sie zahlenmäßig *unbestimmt* bleibt, wie auch das An-sich indifferent ist.

Hierfür differenziert Sartre zwei Begegnungsweisen des Anderen: den Subjekt-Anderen und den Objekt-Anderen. Der Subjekt-Andere manifestiert sich in meiner Scham, von ihm angeblickt zu werden (SN 406, 463, 471). Dieser Blick durchzieht mein gesamtes Weltbewusstsein, ohne selber fassbar zu sein.⁷ – Der Ausdruck »Objekt-Anderer« ist dagegen missverständlich, so als ob der Andere als ein von mir erblickter Gegenstand in seiner Individualität ebenso fixierbar wäre wie andere Gegenstände oder Utensilien. Dagegen definiert Sartre den Objekt-Anderen nicht einfach als den Anderen, bei dem sich die Blickrichtung umkehrt, sondern anscheinend

⁷ Gary GUTTING (s.o. Anm. 3), 144f.; Axel HONNETH (s.o. Anm. 2), 136; Joseph PAPPIN III: Freedom and Solidarity in SARTRE and SIMON; in: ACPQ 70/1996, 569–584, 569f.

selber noch als Blick: es ist derjenige Gegenstand, der das sieht, was ich sehe (SN 463). Damit ist auch der Objekt-Andere nichts, was von mir mit Prädikaten individuell und eindeutig gekennzeichnet werden könnte.⁸ Täuschungen über den Anderen heben nämlich seine evidente fundamentale Anwesenheit⁹ als Objekt-Anderer nicht auf (SN 497f.). Die Evidenz des Objekt-Anderen wird zur Anwesenheit »irgendwo in der Welt« (SN 502), und zwar so, dass er mich von irgendwoher oder unbestimmt von überall her erblicken kann.

Es ist also der Objekt-Andere, der pränumerisch anwesend ist. Seine Alterität von »irgendwo« (oder überall) belässt ihn nämlich dann auch numerisch unbestimmt (oder universell). Anders gesagt: Aus der fundamentalen Anwesenheit von Anny, über die ich mich selbst dann nicht täusche, wenn ich mich darin geirrt habe, dass gar nicht sie, sondern jemand anderes mir entgegenkommt (SN 497, 502), folgt die fundamentale Anwesenheit von »allen« Anderen (SN 502) oder »der Anderen« (SN 504). Die fundamentale Anwesenheit von Anny lässt also den Objekt-Anderen numerisch unbestimmt. Zwar scheint die numerische Unbestimmtheit feste Grenzen zu haben: Das Phänomen fundamentaler Anwesenheit zeige sich nicht beim »Sultan von Marokko«, zu dem das Für-sich keine Beziehung hat, so dass es nicht einmal seine Abwesenheit bemerkt (SN 499). Das darf man aber nicht so interpretieren, dass ich nicht zustimmen würde, dass auch der Sultan von Marokko die pränumerische fundamentale Anwesenheit unbestimmt aller Anderen bildet, sobald man mich an ihn erinnern würde. Ansonsten hätte Sartre zwischen der undifferenzierten Anwesenheit aller Anderen und »anderen Anderen« nicht nur phänomenal, sondern auch ontologisch unterscheiden müssen.¹⁰

Es ist bemerkenswert, dass Sartre dem Objekt-Anderen die Evidenz fundamentaler Anwesenheit zuspricht und dennoch unterhalb epistemi-

⁸ Bernard N. SCHUMACHER: Phänomenologie des menschlichen Körpers; in: ders. (s. o. Anm. 2) 159–176, 171.

⁹ Der Terminus »fundamentale Anwesenheit« rekurriert auf das Phänomen, dass das Schamgefühl angesichts des Blicks des Anderen auch dann nicht verschwindet, wenn das Für-sich erkennt, dass er gar nicht von dorthier kommt, wo es ihn vermutet hat. Auch wenn das Geräusch im Treppenhaus nur blinder Alarm war, so ist der Andere dennoch nicht verschwunden, sondern »jetzt überall« (SN 497). Somit werden Abwesenheit und Anwesenheit gleichberechtigte Modi »fundamentaler Anwesenheit« (SN 500).

¹⁰ Die Bemerkung über den Sultan von Marokko ähnelt einer ironischen Einschätzung Ludwig Wittgensteins über die Analytizität der Sprache: Auch wenn ein Besen die räumliche Nähe zwischen einem Stiel und einer Bürste bedeute, wobei der Stiel in der Bürste stecke, drücke sich derjenige Sprecher richtig aus, der einfach sagt: »Mein Besen steht in der Ecke« (Ludwig WITTGENSTEIN: Philosophische Untersuchungen. in: Ders.: Werkausgabe Band 1; Frankfurt (1984) 1989⁶, § 60). Dennoch wäre es falsch zu behaupten, dass ein Besen nicht aus einem Stiel und einer Bürste besteht. Analoges gilt vermutlich für den Gedankengang Sartres über den Sultan von Marokko.

scher Erkenntnis des Anderen bleiben will. Obwohl es um den Objekt-Anderen geht, ist dieser selbst also nicht einmal »objektiv« erkennbar. Der dicke Mann, der mir begegnet (SN 496), ist also nicht dasselbe wie der Objekt-Andere, über den *keine* Erkenntnisse sicher sind, nicht einmal Daseinserkenntnisse. Die Unterscheidung zwischen Evidenz des Anderen und sicherer Erkenntnis über den Anderen ist darin begründet, dass mein Gefühl von Angeblicktwerden sich einer unbestimmten Alterität verdanken muss, dass aber objektive Aussagen über diese Alterität selbst wieder nur auf Basis dieser Bedingung des Angeblicktwerdens gemacht werden könnten. Denn ist die Alterität aufgrund ihrer numerischen und räumlichen Unbestimmtheit nicht fixierbar, so kann keine bestimmte Erkenntnis über sie gewonnen werden. Der Objekt-Andere, könnte man sagen, ist eine evidente *transzendente* Bedingung des Für-sich. Jegliche Verobjektivierung dieser Transzendentalität wäre aber durch eben dieselbe bedingt, was einen Zirkel ergibt, der eine objektive Erkenntnis über die als transzendental gedachte Alterität logisch ausschließt.

Bei Sartre findet man also drei Bedeutungen des Anderen:

1. der Subjekt-Andere
2. der Objekt-Andere
3. objektive Manifestationen des Objekt-Anderen (»dicker Mann«).

Der Objekt-Andere ist dabei transzendental evident, nicht aber in seinen objektiven Manifestationen. Der Subjekt-Andere ist sogar transzendent und schlechthin kein Thema der Erkenntnis (SN 486, 524). Damit aber liegt die Evidenz des Anderen – im Gegensatz zu Sartres Erwartungen – auch nicht auf ontologischer, sondern, wie ich vorschlagen möchte, auf sinnkritischer Ebene. Das heißt: Der *Gedanke* des Solipsismus ist undurchführbar aufgrund phänomenologischer Irreduzibilitäten (SN 488). Sobald Selbstbewusstsein ist, ist auch der Andere gesetzt. Ich wähle mich, nicht der Andere zu sein (SN 503, 507, 510), wohingegen im Sein an sich keine Alterität, sondern nur Indifferenz ist (SN 42 f.). Auch die Pluralität der Anderen beruht auf dem Zwang zur Freiheit: Es ist der Zwang, den Anderen in Manifestationen zu fixieren (»dicker Mann«), um sich wählen zu können, nicht der Andere zu sein.¹¹ Aufgrund der ontologischen Grundlagen Sartres besteht dagegen »an sich« weder eine Pluralität der Anderen noch eine Differenz zwischen dem Für-sich und dem anderen Bewusstsein.

Diese Diskussion über die pränumerische Anwesenheit aller Anderen legte nahe, die Evidenz des Anderen bei gleichzeitigem Ausschluss epistemischen Zugangs des Anderen nicht-ontologisch zu deuten, weil diese Evidenz auch keine ontologischen Ansprüche stellen kann. Denn schon die

¹¹ Bernard N. SCHUMACHER (s. o. Anm. 8), 162.

Pluralität der Anderen kann nicht bestimmt werden ohne die Freiheit des Für-sich, objektive Vergegenständlichungen als Manifestationen des Anderen zu suchen und sich selbst als den zu wählen, der nicht der Andere ist. Da der Andere aber nicht objektivierbar ist, gibt die objektive Manifestation des Anderen keine Aufschlüsse über sein Sein, geschweige denn über das Sein der Pluralität von Anderen. Während also ontologisch das Dasein des Anderen unbestimmt ist, bedarf es sinnkritisch auch keiner ontologischen Bestimmung des Anderen, der vielmehr auch ohne zahlenmäßige und räumliche Bestimmung evident ist. Während nun die sinnkritische Interpretation der Evidenz des Anderen ontologisch dessen Existenz unbestimmt sein lässt, schließt Sartres Interpretation des Nichts dessen Existenz »an sich« sogar aus: Der Andere ist nicht einfach, was er ist, sondern er ist ein Resultat der Freiheit des Für-sich, das zu sein, was es nicht ist, und das nicht zu sein, was es ist.

Kann es nun eine sinnkritische Interpretation des Anderen geben, ohne ontologisch gemeint zu sein? Oder wird dann nicht auch die sinnkritische Fassung widersprüchlich? Immerhin ist die Erscheinung des Anderen evident, und diese Evidenz wird auch bei Sartre nicht intrasubjektiv gedeutet, sondern hat evidenten Seinsbezug, der auch nur ontologisch interpretiert werden kann: Eine intrasubjektive Idee des Seins hebt sich als Idee des Seins überhaupt auf (SN 40), wie Sartre mit seinem »ontologischen Beweis« des Seins bemerkt. Das heißt aber nach meinem Eindruck nicht, dass in Analogie dazu auch die Evidenz des Anderen dessen Existenz ontologisch zwingend macht. Denn der ontologische Beweis ist ein Beweis zur Objektivität des Seins (SN 40), während die Evidenz des Anderen dessen Subjektivität erscheinen lässt. Wäre nun der ontologische Beweis auf die Existenz des Anderen analogisierbar, so müsste also die Idee des Anderen dessen *Objektivität* voraussetzen, was Sartres ontologische Grundlagen umwerfen würde: Nicht nur wäre damit die pränumerische Anwesenheit des Anderen widerlegt und dessen Bindung an eindeutige objektive Manifestationen ontologisch notwendig, sondern auch die Indifferenz des An-sich wäre damit widerlegt: Zumindest die Anderen müssten in ihrer objektiven Bestimmung *an sich* eindeutig voneinander differenziert *sein*. Anders ausgedrückt: Die *Subjektivität* des Anderen hätte ein eindeutiges objektives Korrelat *an sich*. Ein ontologischer Beweis des Anderen wäre also insofern eine *Revision* des ontologischen Beweises vom Sein, als Subjektivität nur distinkt erscheint und die Idee des Anderen als Subjekt damit die Indifferenz des An-sich aufhebt. Allerdings wäre auch nur das objektive Korrelat des Anderen über eine Analogie des ontologischen Beweises des Seins beweisbar, wohingegen seine Subjektivität ontologisch entgeht. Diese ist aber gerade evident im Blick des Anderen. Somit scheint die Evidenz des Anderen nicht-ontologisch interpretiert werden zu müssen. Mit Sartres Freiheitsverständnis legt sich eher eine sinnkritische Lesart der Evidenz des Anderen nahe.

Von Sartre lässt sich auch ein »Primat des Anderen« nicht begründen. Ein solcher Primat würde heißen, dass das Selbstbewusstsein sein Sein dem Anderen verdankt, wie sich das zum Beispiel bei Levinas findet. Sartre dagegen kann dem Anderen keinen Primat einräumen aufgrund der auftretenden Probleme, sobald man die Evidenz des Anderen ontologisch deutet. Bedingung für den Anderen ist vielmehr, dass sich das Bewusstsein vom Sein selbst losreißt (SN 85). Darin erfasst es den Anderen als evidente sinnkritische Bedingung des eigenen Denkens und eigener Gefühle.¹² Die nicht-epistemische Interpretation des Anderen führt daher zwar zu einer sinnkritischen Widerlegung des Solipsismus, aber nicht zu einer ontologischen.

III. Levinas

Levinas wird nicht müde zu betonen, dass sein Anliegen ein ethisches ist und dass die ontologische Frage demgegenüber zweitrangig ist. Ihm geht es um eine Begründung der unantastbaren Würde des Anderen. Dennoch entwickelt Levinas eine ähnliche Argumentationsfigur wie Sartres ontologischer Beweis, um aber im Unterschied zu ihm eine religionsphilosophische Kategorie einzuführen¹³, nämlich die der »Unendlichkeit«. Diese Parallele zu Sartre, die im gemeinsamen Bezug zu Descartes' ontologischem Gottesbeweis liegt¹⁴, scheint mir in der gegenwärtigen Levinas-Rezeption nicht die gebührende Aufmerksamkeit zu erhalten¹⁵, obwohl sie nach meinem Eindruck die philosophische Grundlage des Verständnisses vom Anderen bei Levinas bildet. Daher findet sie sich auch wiederkehrend in verschiedenen philosophischen Texten. Ebenso wie im ontologischen Beweis das Denken die Idee des Seins nicht haben könnte, wenn dieses nicht ist, und ebenso wie es damit den Gedanken auf das Sein transzendieren muss, entwickelt Levinas die ontologische Evidenz des Anderen aus der Idee des Unendlichen: Das Denken des Unendlichen wüsste gar nicht, was es dabei denkt, es sei denn es empfängt das Denken des Unendlichen aus der Unend-

¹² Ähnlich auch Axel HONNETH (s.o. Anm. 2), 154.

¹³ Die enge Beziehung zwischen talmudischen Auslegungen über die Unendlichkeit des Messias und religionsphilosophischen Texten über den Anderen weist minutiös nach David PLÜSS: *Das Messianische – Judentum und Philosophie im Werk Emmanuel LÉVINAS*; Stuttgart/Berlin/Köln 2001.

¹⁴ William L. MCBRIDE: *Ontological »Proofs« in Descartes and Sartre: God, the »I«, and the Group*; *AC PQ* 70/1996, 551–567, 554. Hans Martin DOBER: *SCHLEIERMACHER und LÉVINAS. Zum Verhältnis von Kulturphilosophie, Religion und Ethik*; *NZStH* 44/2002, 330–352, 347f.

¹⁵ Hans-Martin SCHÖNHERR-MANN stellt Sartre als eine wichtige Quelle des Denkens LEVINAS' heraus, ohne sich dabei aber auf den ontologischen Beweis zu beziehen (Hans-Martin SCHÖNHERR-MANN: *Die Wende des Denkens im 20. Jahrhundert. Ethische und religionsphilosophische Perspektiven im Werk von Emmanuel LÉVINAS*; *Ethica* 9/2001, 57–82).

lichkeit selbst.¹⁶ Damit ist zum einen bewiesen, dass das Subjekt einen Unendlichkeitsbezug hat, den es zum zweiten nur haben kann, wenn das Unendliche selbst eine Beziehung zum Subjekt setzt. Mit diesem Transzendenzbeweis kann Levinas' phänomenologische Methode Aussagen über die Transzendenz machen, die das Denkbare überschreitet. Das Subjekt ist nicht nur exzentrisch, sondern auch allozentrisch¹⁷, aber gleichsam so, dass die Beziehung zum Anderen die Beziehung zur göttlichen Sphäre in sich schließt (TU 108, GD 146f., 219, 222).

Zwar möchte Levinas selbst seine Denkfigur nicht als ontologischen Beweis für die Existenz Gottes verstanden wissen (TU 222). Für mich ergibt sich aber diese Zurückhaltung nicht aus einer Skepsis ontologischen Denkens, sondern nur aus einer Skepsis gegen eine Grundprämisse des ontologischen Beweisverfahrens, nach der die subjektive Immanenz das letzte Unbezweifelbare sei, worauf man sich zurückziehen kann; als sei sie das letzte »Positive« (GD 166), aus dem sich die Unendlichkeit ableitet. Vielmehr gilt für Levinas umgekehrt, dass die Unendlichkeit überhaupt erst die Endlichkeit setzt. Die Idee der Unendlichkeit ist gerade deshalb evident, weil sie sich nicht in ein endliches Maß bringen lässt, und kann deshalb auch nicht aus dem endlichen Subjekt folgen. Allerdings zeigt sich im endlichen Subjekt eine Idee, die seine Endlichkeit überschreitet und dabei die Erklärungsrichtung umdreht: Beweisbedürftig ist so nicht die Unendlichkeit, sondern allenfalls die Endlichkeit des Subjekts, das *sich* aus der Unendlichkeit empfängt (TU 26–28, 64, 131, 330, 410, HU 73f.), deren Idee es ansonsten nicht haben könnte.

Wichtig dabei ist, dass die Idee der Unendlichkeit, welche das Subjekt aus dem Unendlichen empfängt, *begehrenswert* ist, ein Gedanke, der den *essenziellen* Bezug zum Anderen überhaupt erst vorbereitet. Das Begehren ist deshalb wichtige Bedingung für den Bezug zum Anderen, weil Levinas die Freiheit des Subjekts nicht konstitutiv verstehen möchte¹⁸ wie Sartre, bei dem sich Freiheit deshalb als Selbstbehauptung gegen den evidenten Blick des Anderen entfalten kann. Die Idee der Unendlichkeit setzt dagegen bei Levinas erst die Subjektivität; Subjektwerdung entsteht von der Unendlichkeit her. Hier gibt es einen Primat des Anderen, aber keinen Primat der freiheitlichen Person (SA 328). Der Begriff des Begehrens wird gebraucht,

¹⁶ Emmanuel LEVINAS: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität; Freiburg/München 1987 (im Folgenden TU), 28, 110, 131, 345f., 394; ders.: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz; Freiburg, München (1985) 1988² (im Folgenden GD), 20, 26, 99, 143, 163, 175, 184, 209. – Zudem wird in diesem Aufsatz zitiert aus: Ders.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie; Freiburg, München (1983) 1999⁴ (im Folgenden SA); ders.: Humanismus des anderen Menschen; Hamburg 1989 (im Folgenden HU).

¹⁷ David PLÜSS (s.o. Anm. 13), 330.

¹⁸ Gitte W. BUTIN: Encounter with the Other: A Matter of Im/Mediacy. LEVINAS and KIERKEGAARD on the Other and Mediation; KuD 45/1999, 307–316, 309.

damit die Idee der Unendlichkeit überhaupt bedeutsam ist¹⁹ und das Subjekt überhaupt erst daraus konstituiert werden kann. Er wird sekundär benötigt, um die ethische Verantwortung gegenüber dem Anderen zu etablieren, auf die es Levinas ankommt. Das Begehren soll die subjekt- und moralkonstitutive Freiheit des Subjekts als Selbstbehauptung ersetzen.

Aufgrund der Ähnlichkeit zu Sartre ergibt sich aber bei Levinas ein analoges Problem, wenn auch inhaltlich genau entgegengesetzt aufgrund seiner theologischen Wende: Fiel bei Sartre der Andere ontologisch in eins mit dem Bewusstsein des Für-sich, so dass die Alterität des Anderen ontologisch nicht aufrecht erhalten werden konnte, droht bei Levinas umgekehrt die Subjektivität des Subjekts sich aufzulösen in die Unendlichkeit des Anderen. Das ist deswegen so, weil bei Levinas eine konstitutive Freiheit gegen den unendlichen Anderen nicht gegeben ist.²⁰ Daher muss gefragt werden: Was schützt eigentlich das Subjekt vor der Absorption in den Anderen? Wie wird die »Geiselschaft« (SA 328, GD 73) des Anderen für das Subjekt zumutbar? Levinas' Antwort: Es ist der »Dritte«, der meine Freiheit setzt, indem er den Zwang zur Abwägung setzt. Der Dritte ist ein anderer Anderer, der mich in der Begegnung ebenso konstituiert wie der Andere und mich ebenso zur Verantwortung ihm gegenüber anruft (GD 101 f.). Wer es immer nur mit dem Anderen zu tun hätte, würde ihm alles schulden (GD 104). Ein »Widerstand« dagegen (GD 104) ergibt sich erst über den Dritten. Die Begegnung mit dem Dritten ist dabei nicht zufällig. Sie hat bereits stattgefunden in der Begegnung mit dem Anderen. Dessen Gesicht nämlich repräsentiert die ganze Menschheit. Solidarität unter Menschen geht daher ebenso vom Anderen aus und noch nicht von meinem Zwang zur Abwägung (SA 328). Vielmehr rechtfertigt sich mein Zwang zur gerechten Abwägung aus der ursprünglichen Solidarität *des Anderen* mit dem Dritten (TU 308, 409). Nicht Selbstbehauptung, sondern der Zwang zur Abwägung angesichts der Kluft zwischen dem Anruf des Anderen und dem des Dritten erzeugt einen Spielraum, aus dem meine Freiheit erwächst. Als solche ist Freiheit aber ethisch ambivalent: Sie ist zwar Bedingung der gerechten Abwägung, aber auch Ursprung der Tyrannei, sobald die Politik

¹⁹ Aus der Begegnung mit dem unendlichen Anderen konstituiert sich überhaupt erst die menschliche Sprachlichkeit als Benennung von Bedeutung (TU 297f., 427, GD 143). Sprache kann also nicht als gemeinsame transzendente Bedingung des Denkens begriffen werden, weil sie asymmetrisch fundiert ist. Sie beginnt mit dem Anruf des Anderen.

²⁰ Gegen Hans-Martin SCHÖNHERR-MANN (s. o. Anm. 15), 67. Der Autor bezieht sich dabei auf TU 282 und interpretiert diese Stelle zurecht so, dass der Andere Freiheit durch den Anruf der Verantwortung setzt. Das führt aber zu einer Äquivokität von Freiheit und beantwortet noch nicht die Frage, wie das Subjekt handlungsfrei sein kann ohne die Freiheit zur Selbstbehauptung. So auch Anne KOCH, die den Altruismus der Geisel-Subjektivität »unfreiwillig« nennt (Anne KOCH: Spirituelles Subjekt und unendliche Schuldigkeit. Religionsphilosophische Kritik an LEVINAS' Anthropologie; PhJ 110/2003, 74–91, 90).

des gerechten Ausgleichs sich selbst überlassen bleibt ohne Bezug auf die ursprüngliche Begegnung des Anderen (TU 435, 443).

Trotz dieser Ambivalenz will Levinas das Problem der Subjektivität zwischen Selbstbehauptung und Selbstauflösung durch die differenzierte Begegnungsqualität des Anderen lösen. Nicht das Subjekt kann sich primär vor dem Anderen behaupten, sondern es ist der Andere, der es auf Abstand zu sich hält. Das Subjekt empfängt die Idee der Unendlichkeit und begehrt sie. Das Begehren ist dabei nicht nur das »Geburtsereignis des Subjekts«²¹, sondern damit auch die dauerhafte Manifestation des Abstandes zwischen Subjekt und Anderem. Die Differenz zwischen Ich und Anderem ist im Begehren mitgesetzt, und zwar eo ipso. Da aufgrund dieser Differenz das Subjekt aber das Unendliche begehrt, wird für Levinas das Subjekt nicht vom Anderen begrenzt, sondern gerade geöffnet für die Unendlichkeit (GD 143), was aber zugleich diese Differenz und ihre Uneinholbarkeit unterstreicht (GD 142).

Somit ist die Frage der Entstehung und Erhaltung des Subjekts ohne Annahme einer Selbstbehauptung beantwortet. Wie dagegen das Begehren entsteht, scheint für Levinas keine Frage zu sein. Als Grund vermute ich, dass diese Frage phänomenologisch nicht statthaft ist. Die Epoché verbietet dann die Frage nach dem Entstehen des Begehrens, weil der Andere dem Subjekt »vor-vergangen«²² ist. Die Entstehung des Subjekts liegt außerhalb seiner Selbstbeobachtung. Es kann und muss dazu Stellung nehmen, aber immer nur im nachhinein. Der Andere zieht sich in die Vergangenheit zurück; seine Spur ist immer vergangen (SA 233). Diese Vergangenheit ist »Vorgeschichte«, »Diachronie«, die nicht vergegenwärtigt werden kann (GD 126f.). Man mag dieses Ausweichen auf die Epoché als Immunisierungsstrategie interpretieren. Und doch lässt sich der Gedankengang nur widerspruchsfrei denken, wenn man sich hier einer Beantwortung nach der Entstehung des Begehrens enthält. Denn wenn das Subjekt die Idee der Unendlichkeit vom Anderen empfängt als eine Idee, die selbst unendlich ist, weil sie ansonsten phänomenologisch unstatthaft von einem endlichen Denken einer unendlichen Idee auf Unendlichkeit schließen würde (TU 28), dann ist das Empfangen der Unendlichkeit selbst unbegreiflich, weil die Begegnung mit dem Anderen kein gemeinsames Maß hat (TU 283). Eben das drückt sich in Begriffen wie »Vorgeschichte« und »Diachronie« aus. Das Begehren ist nicht irgendwie entstanden.²³ Allen-

²¹ Walter SCHAUPP/Melanie WOLFERS: Denken der Differenz – Leben in Achtung vor dem Anderen. Anstöße heutiger Philosophie für das Leben in einer Gemeinschaft; GuL 76/2003, 254–262, 256.

²² Bernhard WALDENFELS: Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes; Frankfurt 2000, 360.

²³ David PLUSS (s. o. Anm. 13), 263.

falls wäre es vorgeschichtlich entstanden. Gegenwärtig ist es einfach da, sobald die Idee der Unendlichkeit ist.

IV. Die Vermittlung des Anderen

Gegen das gesamte Erklärungsmodell der Evidenz des Anderen bei Levinas könnte Sartre nun einwenden, dass dabei die Transzendenz in sich selbst gespalten sein müsste: Sie müsste ihr eigenes »Nichts« mitenthalten, damit das Begehren der Transzendenz aus derselben vom endlichen Subjekt empfangen werden kann. Das Begehren der unendlichen Idee ist ja nicht selbst unendlich, sondern hat nur unendlichen Bezug, solange das Subjekt vom Anderen auf Abstand gehalten wird. Die Transzendenz müsste sich also erniedrigen, um überhaupt erfassbar und begehrenswert zu sein. Als genichtete wäre sie aber damit keine Transzendenz mehr, sondern allenfalls Illusion von Transzendenz. – Levinas könnte darauf antworten, dass dieser Einwand zirkulär die Transzendenz vom Selben aus denkt und ihr so ihre Eigenständigkeit nimmt. Er konstruiert nämlich ihr Nichts aus ihrer Denkbarkeit im Subjekt. Damit würde in dem möglichen Einwand Sartres die Epoché verletzt, weil er über die Transzendenz spekuliert, deren Beschreibbarkeit dem Subjekt ja gerade im Transzendenzbezug entgeht. Diese Antwort gewinnt dadurch ihre Kohärenz, dass Levinas die Transzendenz zwar einerseits rekonstruktiv aus ihrem Gedachtwerden im Subjekt entwickelt. Methodengerecht nimmt Levinas also den Ausgang phänomenologisch im Subjekt, das aber andererseits in seiner Positivität zerbricht angesichts des Anderen. Die Rekonstruktion des Transzendenzbezugs bezieht sich dabei auf etwas Unverfügbares und Unbeschreibbares, weil es diachron und vorgeschichtlich ist.²⁴

Diese mögliche Antwort steht aber wieder zur Disposition, sobald Levinas über die *Vermittlung* zwischen dem Unendlichen und Endlichen in der Begegnung des Unendlichen *im Gesicht des Anderen selbst* nachdenkt, wie sie sich im Konzept des Dritten äußert. Man könnte die Kluft zwischen dem Anderen und dem Dritten vergleichen mit Sartres Differenz von An-sich und Für-sich, die sich aber hier am Anderen zeigt. Denn darin hat der Andere das zu sein, was er nicht ist. Dies ähnelt der Beschreibung des Für-sich bei Sartre. Der Dritte ist ja bei Levinas die Repräsentation der Menschheit im Anderen, die zugleich die Quelle dafür war, dass das Gesicht des Anderen entstellt wird als politische Tyrannei. Somit zeigt sich im Gesicht des Anderen eine konfliktrträgliche Solidarität zur Menschheit, weil darin

²⁴ Diese Differenz zwischen Sartre und Levinas führt zu einer umgekehrten Einschätzung zur Möglichkeit/Wirklichkeit einer creatio ex nihilo (SN 40 im Gegensatz zu TU 84, 424, GD 127).

der Andere das zu sein hat, was er nicht ist. Es ist hier der Andere, der durch diese Spannung von An-sich und Für-sich gekennzeichnet ist. Denn obwohl der Andere sich im Dritten vermittelt als der, der das zu sein hat, was er nicht ist, ist der Andere »an sich« zugleich unerkennbar aufgrund seiner Unendlichkeit. »An sich« besteht also keine Kluft zwischen dem Anderen und dem Dritten. Dies findet seine Analogie in Sartres An-sich, das auch indifferent und somit unerkennbar ist. Es handelt sich hierbei nicht nur um eine denkarchitektonische Parallele, sondern Levinas braucht die Vermittlung zwischen dem Unendlichen und Endlichen am Anderen selbst, um das Gerechtigkeitsthema und die Freiheit des Subjekts zu entfalten. Damit aber bekommt der mögliche Einwand Sartres neue Virulenz, dass für eine solche Vermittlung das Unendliche in sich gespalten sein müsste und sich damit nichten würde.

Man könnte sagen: Das Freiheitsproblem des Subjekts ist äquivalent zum Problem, wie sich die Unendlichkeit mit der Endlichkeit am Anderen vermittelt. Damit lässt sich nun das Freiheitsproblem des Subjekts neu aufrollen. Denn auch wenn zwar die Entstehung des Subjekts vorvergangen und nicht weiter ermittelbar ist, gilt dies von der Freiheit des Subjekts nicht, weil sie sich erst in der Begegnung mit dem Dritten auftut. Freiheit ergibt sich nämlich nach Levinas erst durch die Kluft zwischen dem Anderen und dem Dritten. Der Dritte aber ist gewissermaßen die Kondeszendenz der Transzendenz, weil er ethisch den Vergleich des Ungleichen erzwingt (GD 73). Angesichts des Dritten muss das Subjekt frei sein und Gerechtigkeitskonflikte weltimmanent lösen, wenn auch mit dauerhaftem Transzendenzbezug durch die Idee der Unendlichkeit, wie sie in der Begegnung mit dem Anderen entsteht. Die Kondeszendenzbewegung der Transzendenz eröffnet damit neue Möglichkeiten zur Beantwortung auf die Frage nach der Entstehung der Freiheit des Subjekts. Zumindest ist diese noch nicht damit hinreichend beantwortet, angesichts der Kluft zwischen Anderen und Dritten wählen *zu müssen*. Konkurrierende Ansprüche könnten umgekehrt auch Ohnmacht verstärken angesichts des begegnenden Verantwortungsdilemmas. Die Kondeszendenzbewegung der Transzendenz könnte die Freiheit gegen dieses Verantwortungsdilemma sicherstellen, weil sie im Eindruck der Menschheit dann auch eine Gleichheit zwischen *mir* und dem Dritten unterstellt. Die Ansprüche des Dritten werden dann mit meinen Ansprüchen abwäglich, was meine Eigenansprüche konstituiert.

Levinas scheint dagegen Umgekehrtes im Sinn zu haben, wenn sich für ihn der Dritte im Gesicht des Anderen zeigt. Damit scheint er nicht eine Kondeszendenz anzustreben, sondern umgekehrt das Gerechtigkeitsthema ebenso aus der Vorvergangenheit erschließen zu wollen. Das hätte aber unerwartete und für Levinas unerwünschte Folgen: Ein vorvergangenes Gerechtigkeitsthema müsste nämlich im Subjekt auch ein Begehren der Gerechtigkeit anstoßen und nicht nur der Unendlichkeit. Dabei würde das Begehren der Gerechtigkeit nicht die *einfache* Idee der Unendlichkeit vor-

aussetzen, sondern *mehrere zueinander inkommensurable Ideen* von Unendlichkeit. Das würde bedeuten, dass das Unendliche sich im Begehren von Gerechtigkeit am anderen Unendlichen begrenzt, wenn das Subjekt dieses Begehren aus der Vorvergangenheit ebenso empfängt wie die Idee der Unendlichkeit. Die Selbstbegrenzung des Unendlichen am anderen Unendlichen führt dann in eine Kondeszendenz der Transzendenz aufgrund der Selbstbegrenzung des Unendlichen. Man könnte sagen: Der Dritte ist die Kondeszendenz *am* Anderen. Er ist nicht die Kondeszendenz *des* Anderen, denn dieser inkarniert sich nicht (TU 108), wohl aber der Dritte, indem er das Unvergleichliche in einen Vergleich zwingt. Am Anderen wird damit eine *trinitarische Struktur* offenbar: *In der Begegnung mit ihm ist die Idee der Unendlichkeit einheitlich gedacht (1), pluralisiert sich aber in allen Anderen (3) angesichts der Inkarnation des Dritten (2)*. Es ist anscheinend diese differenzierte (trinitarische) Struktur, die das monotheistische Denken Levinas' davon abhält, den Anderen mit Gott zu identifizieren.²⁵ Der Andere sei nicht Gott, und Gott sei auch kein großer Anderer (GD 147). Vielmehr ist der Andere die Manifestation der Höhe, in der sich Gott offenbart (TU 108, 120). Ich interpretiere diese Höhe als die Unendlichkeit, wie sie unter (1) einheitlich gedacht wird.²⁶ Gott ist danach die einfache Unendlichkeit (Höhe), während der Andere diesen Bezug nur manifestiert bei gleichzeitiger Beziehung zum Dritten und der daraus folgenden Selbstbegrenzung. Diese Beschränkung Gottes auf Position (1) ist aber weder zwingend noch überzeugend, sobald das Gerechtigkeits Thema zu einem Thema aus der Vorvergangenheit bestimmt wird. Ansonsten liefe die Position Levinas' auf einen Polytheismus hinaus, der mehrere Höhen kennen müsste. Auch dabei wäre Gott ebenso wenig auf Position (1) beschränkbar, weil es diese Position nur plural als inkommensurable Positionen (1, 1', 1''...) gäbe. Daher ist meines Erachtens genau umgekehrt zu folgern: Zwar *ist* mit Levinas der Andere nicht Gott, und der Andere *ist* auch nicht die trinitarische Struktur, die sich an ihm zeigt, aber Gott kann mit dieser trinitarischen Struktur identifiziert werden: Die Höhe, in der sich Gott offenbart, ist nur fassbar aufgrund der Kondeszendenz, die sich an ihr selber zeigt. Der Andere dagegen ist einfach der Andere (an sich). In ihm aber offenbart sich Gott.

Mir scheint es nicht zwingend zu sein, das Gerechtigkeits Thema in der Vorvergangenheit begründet zu sehen. Die Unterstellung Levinas', im Anderen manifestiere sich auch der Dritte, lässt auch zu, den Dritten selbst statt als vorvergangene Spur vielmehr als kopräsenten Gegenüber zu erkennen, zu dem ich im Hinblick auf Gerechtigkeitskonflikte in einem

²⁵ Hans Martin DOBER (s. o. Anm. 14) 349.

²⁶ Im Anschluss an Jes. 57, 15 scheint LEVINAS den Begriff der Höhe auf das Göttliche zu beziehen (Thomas FREYER: Emmanuel LEVINAS' Vorstellung vom Gott-Menschen – eine Herausforderung für die Christologie? ThQ 179/1999, 52–72, 56).

gleichberechtigten Verhältnis stehe. Auch müssen Gerechtigkeitskonflikte nicht verknüpft mit dem Pathos des Begehrens in Unendlichkeit angegangen werden. Aber auch dann ist die Kondeszendenz des Dritten Voraussetzung für das Gerechtigkeits thema. Und mit der Kondeszendenz zeigt sich die trinitarische Struktur Gottes.

Mit der Kondeszendenz Gottes wird nun die Freiheit des Subjekts begründbar: Es geht dabei genauer um die Frage, wie ein Subjekt für den Anderen Verantwortung übernehmen kann, ohne sich selbst in den Anderen aufzulösen. Verantwortung für einen unendlichen Anderen könnte von einem Subjekt als dessen Gegenüber gar nicht übernommen werden, weil die Begegnung mit dem Anderen immer schon vergangen ist und das Subjekt folglich immer zu spät käme. Erst durch die Kondeszendenz des Anderen im Dritten kann das Subjekt Verantwortung übernehmen und dabei handlungsfähig bleiben. Dass der Andere das Selbst behauptet anstatt dass es sich selbst behauptet, ist zwar ontologisch denkbar, kann aber die Verantwortungsfähigkeit des Subjekts nicht begründen. Diese ist nur möglich, wo das Subjekt handlungsfähig ist und sich damit als selbstbehauptend manifestiert. Die Möglichkeit dazu wird nun eröffnet aufgrund der im Dritten vermittelten und verendlichten Unendlichkeit des Anderen als Gleichheit der Ungleichen.

Das Subjekt verdankt seine Freiheit dennoch nicht unmittelbar sich selbst, sondern der Selbstvermittlung Gottes. Das Subjekt ist eine Schöpfung Gottes aufgrund der Begegnung mit dem Anderen. Die Freiheit des Subjekts ist eine Schöpfung Gottes aufgrund seiner Selbstbegrenzung durch seine trinitarische Struktur. Denn in einer durch die Freiheit Anderer bedingten Situation muss das Subjekt frei sein, um diesen Umständen Rechnung zu tragen (Sartre, SN 896).

V. Ergebnis

Wer sich die Realität des Anderen zum Thema macht, muss die Vermittlung des Unvermittelbaren zum Thema machen. Denn um Alterität zu wahren, ist die Transzendenz des Anderen zu achten. Um sie zugleich für mich bedeutsam werden zu lassen, bedarf sie aber einer Beziehung zu meiner Realität.

Sartre beantwortet dieses Vermittlungsproblem so, dass er trotz der Andersheit des Anderen eine ontologisch gesicherte gemeinsame Plattform zwischen mir und dem Anderen anzunehmen scheint, nämlich in der gleichen Bewusstseinsstruktur zwischen Für-sich und dem Anderen. Damit bereits ist es aber mit der Andersheit des Anderen vorbei²⁷, weil der Andere

²⁷ Walter SCHAUPP/Melanie WOLFERS (s.o. Anm. 21), 255.

ein Nichts von Trennung des Für-sich ist. Levinas dagegen versucht von Anfang an, den Anderen aus der Transzendenz zu denken, begegnet hier aber dem umgekehrten Problem, wie sich das Subjekt davor bewahren kann, in die Transzendenz zu stürzen. Denn beim »Geburtsereignis des Subjekts« in der Begegnung mit dem Anderen ist es nicht mit Freiheit ausgestattet worden. Erst die Vermittlung des Unvermittelbaren macht beides denkbar: die Transzendenz des Anderen *und* seine Nähe in meiner Realität. Das ist Kennzeichen eines trinitarischen Gottesgedanken, der sich deshalb für die Möglichkeit der Begegnung mit dem Anderen nahe legt.

Levinas' messianische Grundlagen eignen sich daher zu einer trinitäts-theologischen wie christologischen Fortschreibung. Die Geburt der Freiheit ist ambivalent. Das zeigt sich nach christlichem Glauben in der Spannung zwischen Selbstbehauptung und Sünde. Nicht zufällig wird dies gerade am Prozess Jesu offenbar. Denn dieser Prozess wird einerseits durch die Unterstellung ausgetragen, hier bestehe eine Gleichheit unter allen Beteiligten durch die Reziprozität im Dritten. Andererseits zeigt sich gerade in diesem Prozess die Sünde des Menschen angesichts der Höhe des Anderen, der man auch nicht entkommt, wenn der Prozess entschieden ist und der Angeklagte hingerichtet ist.²⁸ Das ist die Ambivalenz der Gleichheit der Ungleichen.

An dieser Stelle ist eine Beobachtung anzufügen über die gegenwärtige Diskussion über das Verhältnis von Messianität und Christologie bei Levinas. Nach meinem Eindruck wird das Thema dogmatisch vor allem in römisch-katholischen Beiträgen aufgenommen. Dort zeigt sich an der Exklusivität Christi das zentrale Streitthema. Zwar scheint die Struktur der Messianität, wie sie Levinas herausstellt, mit katholischer Dogmatik durchaus affin zu sein, findet aber ihre Grenze in ihrer universalistischen Referenz: Nicht nur Jesus Christus, sondern jeder Andere zeigt für Levinas eine messianische Struktur, was sich mit dem christlichen Standpunkt nicht zu vertragen scheint.²⁹ Aber nur auf dem ersten Blick: Meine Interpretation setzt nämlich mit der trinitarischen Struktur Gottes an, um erst von da aus auf die Christologie zu kommen: Jesus Christus hat darin exklusiven Offenbarungscharakter, allerdings auch nur insofern, als er als Dritter in universaler Gemeinschaft mit allen steht. Das freilich gilt auch von allen Anderen, die auch jeweils exklusiv sind. Aber auch im Antlitz eines anderen Anderen ist die Exklusivität Jesu Christi unmittelbar respektiert aufgrund der Gemeinschaft jedes Anderen mit allen Anderen, weil die unmittelbare trinitarische Struktur Gottes, die sich in jedem Anderen zeigt, die Kondeszenz im Dritten enthält, der die ganze Menschheit repräsentiert.

²⁸ Bernhard WALDENFELS (s. o. Anm. 22), 392.

²⁹ Erwin DIRSCHERL: Bemerkungen zum Verhältnis von Anthropologie und Messiasgedanke im Dialog mit Emmanuel LEVINAS; ZKTh 118/1996, 468–487, 479; Thomas FREYER (s. o. Anm. 26), 58.

Die Exklusivität der Versöhnung und Erlösung in Christus verdankt sich dagegen einer anderen Geschichte, welche mehr enthält als nur die unmittelbare Begegnung mit einem Anderen. Man könnte sagen: Die trinitarische Struktur Gottes ist bereits Referenzpunkt des christlichen Schöpfungsglaubens, der die Imago Dei auf alle Menschen erstrecken lässt. Die Versöhnung und Erlösung in Jesus Christus hebt diese Universalität nicht auf, spitzt sie aber auf eine Lebensgeschichte zu, nämlich auf die Geschichte Jesu von Nazareth. Die Messianität jedes Menschen schließt diese Fokussierung gerade dann nicht aus, wenn es um den einzelnen Menschen in seiner Konkretheit geht.

SUMMARY

To defend the common sense against solipsism Jean-Paul Sartre points out the evidence of the Other beyond an epistemological perspective. But his phenomenological framework leaves no room for an ontological evidence of the Other but only for an evidence of the Other in thinking. As the gap between the In-Itself and the For-Itself is not a real one, but only a construction of the For-itself Sartre calls "Nothing", the difference between the Other and me does not really exist, too. It is overlooked mostly that Emmanuel Levinas also uses a kind of ontological proof in order to give evidence of the Other. Furthermore he combines his thinking of Otherness with theology by his thinking of infinity. In order to avoid an elimination of the subject by the infinite supremacy of the Other, the article suggests that condescendence of the Other is necessary. This article points out the theological implications of Otherness and compares the result with christian thinking of Trinity and Christology.

ZUSAMMENFASSUNG

Um den Common Sense gegen den Solipsismus zu verteidigen, betont Jean-Paul Sartre die Evidenz des Anderen unabhängig von einer epistemologischen Perspektive. Allerdings lässt sein phänomenologischer Ansatz nicht wirklich Raum für eine ontologische Evidenz des Anderen, sondern nur für dessen Evidenz im Denken. Weil nämlich für Sartre die Differenz zwischen Ansich und Für-sich keine reale ist, sondern nur eine Konstruktion des Für-sich, die Sartre »Nichts« nennt, kann die Differenz zwischen mir und dem Anderen ebensowenig existieren. Es wird weit hin übersehen, dass Emmanuel Levinas auch den Typ des ontologischen Beweises verwendet, um die Evidenz des Anderen herauszuheben. Außerdem ist sein Denken des Anderen mit theologischen Sachgehalten kombiniert über den Gedanken der Infinität. Um aber die Selbstauflösung des Subjekts in die Übermacht des Anderen zu vermeiden, schlägt der hier vorliegende Artikel vor, die Kondeszendenz des Anderen als notwendig mitzudenken. Die theologischen Implikationen von Alterität werden in diesem Artikel herausgehoben und mit einer christologischen bzw. trinitätstheologischen Perspektive verglichen.