

Religion und Aufklärung

Band 12

herausgegeben von der
Forschungsstätte
der Evangelischen Studiengemeinschaft
Heidelberg



Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung

Rechtswissenschaftliche und
theologische Perspektiven

Herausgegeben von
Petra Bahr und Hans Michael Heinig

Mohr Siebeck

Petra Bahr, geboren 1966; Studium der evangelischen Theologie, Germanistik und Philosophie; 2003 Promotion; Kulturbeauftragte des Rates der EKD.

Hans Michael Heinig, geboren 1971; Studium der Rechts-, Geschichts- und Sozialwissenschaften; 2002 Promotion; wissenschaftlicher Assistent an der Universität Heidelberg.

ISBN 3-16-149021-5
ISBN-13 978-3-16-149021-7
ISSN 1436-2600 (Religion und Aufklärung)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2006 Mohr Siebeck Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung, Übersetzung, Mikroverfilmung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Müller + Bass in Tübingen auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier gedruckt und von Nädele Verlags- und Industriebuchbinderei in Nehren gebunden.

Vorwort

Im Februar 2005 luden die Herausgeber mit freundlicher Unterstützung der Fritz-Thyssen-Stiftung Rechtswissenschaftler und Theologen zu einem „bi-disziplinären Streitgespräch“ zur Menschenwürde an die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg ein. Die Tagung wurde in bewußter Reduktion des transdisziplinären Menschenwürdediskurses auf einen Dialog zwischen zwei Fakultäten angelegt, um gerade die Nahtstelle zwischen Theologie und Rechtswissenschaft exemplarisch beleuchten zu können. Schnell kristallisierte sich freilich heraus, daß der Streit sich weniger entlang disziplinärer Grenzen als vielmehr entlang unterschiedlicher Vorverständnisse austrug. Der vorliegende Band dokumentiert Konsens und Dissens zweier Disziplinen zu einem, wenn nicht dem Zentralbegriff unserer säkularen Verfassungsordnung.

(Erst) Während der Tagung zeigte sich, daß die Ideengeschichte der Menschenwürde zu Teilen gut kartographiert ist, in weiten Bereichen jedoch auch terra incognita bildet. Dr. Stephan Schaeede erklärte sich deshalb bereit, diese Forschungslücke mit einer eingehenden Untersuchung zu füllen. Wegen der Quantität und Qualität seiner Studie verzichteten die Herausgeber darauf, diese durch einen rechtswissenschaftlichen Beitrag zur Ideengeschichte zu spiegeln. Auch im Ausblick ist nur eine Disziplin vertreten, um Redundanzen zu vermeiden und den Umfang des Bandes nicht ausufern zu lassen.

Unser Dank gilt den Autoren für die ausgezeichnete Zusammenarbeit, cand. iur. Maximilian Bauer für das Korrekturlesen der Manuskripte, Prof. Dr. Horst Dreier, Universität Würzburg, und dem Direktor der Evangelischen Akademie der Pfalz, Pfarrer Volker Hörner, als Kuratoren der FEST für die Erstellung der Gutachten zur Aufnahme in die Reihe Religion und Aufklärung sowie Dr. Henning Ziebritzki und Bettina Gade für die verlegerische Betreuung.

Berlin, Aschermittwoch 2006

Petra Bahr & Hans Michael Heinig

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	XI
<i>Petra Bahr/Hans Michael Heinig</i> Einführung.....	1
IDEENGESCHICHTE	
<i>Stephan Schaede</i> Würde – Eine ideengeschichtliche Annäherung aus theologischer Perspektive.....	7
MENSCHENWÜRDE ZWISCHEN THEOLOGIE UND RECHT	
<i>Michael Moxter</i> Unterwegs zum Recht. Eine Vorerinnerung an die Horizonte des Würdebegriffs.....	73
<i>Ulrich Haltern</i> Unsere protestantische Menschenwürde	93
MENSCHENWÜRDE ZWISCHEN UNIVERSALISMUS UND RELATIVISMUS	
<i>Christian Walter</i> Menschenwürde im nationalen Recht, Europarecht und Völkerrecht.....	127
<i>Georg Pfeleiderer</i> Prozessualität der Menschenwürde. Ein Deutungsvorschlag in rechtstheologischer Absicht.....	149

MENSCHENWÜRDE UND LEBENSSCHUTZ

Reiner Anselm

Relative Absolutheit. Zum Verständnis und Gebrauch des
Menschenwürdearguments in den Konfliktlagen am Lebensbeginn
aus der Perspektive der evangelischen Ethik..... 179

Werner Heun

Humangenetik und Menschenwürde. Beginn und Absolutheit des
Menschenwürdeschutzes 197

MENSCHENWÜRDE UND STAATSNOTSTAND

Ralf Poscher

Menschenwürde im Staatsnotstand 215

Johannes Fischer

Menschenwürde und Staatsnotstand: Darf der Staat im Ausnahmezustand
foltern?..... 233

MENSCHENWÜRDE UND DER UMBAU DES SOZIALSTAATES

Hans Michael Heinig

Menschenwürde und Sozialstaat. Genesen – Grammatiken – Grenzen 251

Joachim von Soosten

Neubau der Sittlichkeit. Menschenwürde und Sozialstaat 297

MENSCHENWÜRDE UND MEDIEN

Martin Eifert

Menschenwürde im Medienrecht 321

Klaas Huizing

Six Feet Under. Die Menschenwürde und die Medien..... 335

MENSCHENWÜRDE UND DER „FREMDE“

Jürgen Bast

Menschenwürde und der Umgang mit Fremden. Verfassungsrechtliche
Überlegungen zu einem unbequemen Gleichheitsversprechen 353

Philipp Stoellger

Fremdwahrnehmung. Die Menschenwürde des Fremden
und die Fremdheit der Menschenwürde 367

AUSBLICK

Petra Bahr

Das Kreuz mit der Würde..... 407

Autorenverzeichnis..... 411

Stichwort- und Personenregister..... 413

Fremdwahrnehmung

Die Menschenwürde des Fremden und die Fremdheit der Menschenwürde

PHILIPP STOELLGER

„Fremdes läßt sich in keine Ordnung einbeziehen, so offen und flexibel sie sich geben mag“.

Waldenfels¹

„Was leitet die Vernunft zur Idee von Gott, nicht als Naturwesen sondern moralischem Wesen u. der Einheit desselben Freyheit und Gesetz deren Vermögen die Personlichkeit ausmacht durch die sich der Mensch als moralisches Wesen von allen Naturwesen ausnimmt. Hierin liegt eine Würde: er kann sich nichts vergeben (categ. imperat) und durch die er sich ihm selbst verantwortlich macht. Ein moralisches Wesen welches als verpflichtend aber von keinem andern verpflichtet gedacht würde wäre Gott“.

Kant²

Horizont und Perspektive

Menschenwürde aus dem ‚Wesen‘ ‚des Menschen‘ zu begründen, wirft Probleme auf. Denn die biblische Frage ‚Was ist der Mensch?‘³ hat in

¹ B. Waldenfels, Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, 1997, S. 126.

² I. Kant, AA XII, S. 124.

³ Hiob 7,17 „Was ist der Mensch, daß du ihn groß achtest und dich um ihn bekümmerst?“; Hiob 15,14 „Was ist der Mensch, daß er rein sein sollte, und daß der gerecht sein sollte, der vom Weibe geboren ist?“; Ps 8,5 „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?“; vgl. Heb 2,6; Ps

hellenistischer und christlicher ebenso wie in humanistischer und neuhumanistischer Tradition in der Regel *Substantialismen* provoziert, Behauptungen über die ‚Substanz‘ des Menschen, die von einer vorausgesetzten Metaphysik zehren. So zu fragen, heißt die Antworten zu präjudizieren, etwa daß der Mensch ein Vernunftwesen, ein soziales Wesen oder das Ebenbild Gottes sei. Dann aus der Vernunft, der Sozialität oder dem Glauben auf die Würde des so bestimmten ‚Wesens‘ zu folgern, mag zwar schlüssig sein, bleibt aber unhintergebar zirkulär – und wird dann stets nur den überzeugen, der schon überzeugt *ist*. Man schreibt zuvor in die Wesensbestimmung ein, was man daraufhin aus ihr zu folgern gedenkt. Von derselben Art ist bekanntlich auch der schlechte Schein eines Naturrechts, bei dem zuvor in den Naturbegriff eingeschrieben werden muß, was man daraufhin aus ihm zu folgern gedenkt. Was in dieser Hinsicht längst als vergangen, wenn nicht sogar vergessen, gilt, ist in Hinsicht auf die ‚Menschenwürde‘ noch aktuell.

Und das nicht ohne Grund. Denn die Menschenwürde mag man ‚*remoto Deo*‘ begreifen, aber nicht ohne weiteres ‚*sola ratione*‘. Hier gilt vermutlich ‚*non sine traditione*‘. Denn auch wenn man keine *bestimmte* Tradition wie die des ‚christlichen Abendlandes‘ dafür in Anspruch nehmen will, kann man nicht auf die Traditionen, in denen wir leben, zur Gänze verzichten. Es wäre nicht nur abstrakt, es wäre noch nicht einmal möglich. Wenn wir *nolens volens* ‚in Geschichten verstrickt‘ sind, können und sollten wir von denen nicht absehen, wenn es um die ‚Menschenwürde‘ geht. So sinnvoll die kommunikative Regel ist, für Andere nicht ohne weiteres geltend zu machen, was der eigenen Tradition entstammt, so wäre diese Regel zu ergänzen, daß man Anderen doch ansinnen und gegebenenfalls auch zumuten kann, was sich in der eigenen Tradition bewährt hat.

Aber damit bliebe man hermeneutisch gesehen noch bestimmt vom Primat des ‚Eigenen‘, aus dem man folgert, redet und handelt gegenüber Anderen. Das mag die Regel sein. Aber in Grenzlagen der Verständigung, zumal am Problem des Anfangs, den das Recht mit der Menschenwürde macht, herrscht ein ‚begründungstheoretischer Ausnahmezustand‘. Über den souverän zu verfügen, vermag nur, wer unangefochten wäre von der Fremdheit des Anderen, dem doch nach Möglichkeit auch einleuchten soll, was man selber für plausibel hält.

Wird substantialistisch zu fragen und erst recht so zu antworten *kritisch*, und wird im Gefolge der Kritik die eigene Tradition ‚partikular‘, wird in der Regel auf eine rationale ‚Formalisierung‘ gesetzt, sei sie kantischer,

144,3 „Herr, was ist der Mensch, daß du dich seiner annimmst, und des Menschen Kind, daß du ihn so beachtest?“; Sir 18,7 „Aber was ist der Mensch? Wozu taugt er? Was kann er nutzen oder schaden?“. Vgl. *I. Kant*, AA VII, S. 399, 400, 412; IX, S. 25; XI, S. 429.

hegelscher oder analytisch-philosophischer Art. Nur überrascht das gerade in Fragen der *Menschenwürde*. Das *Menschenrecht* mag man als formales System der Interaktion reduzieren, die phänomenale Materialität der Würde hingegen wird sich dem entziehen und aus einer rein formalen Argumentation nicht folgen können – wenn man sie nicht schon vorausgesetzt hätte.

Die Alternative scheint klar – und etwas aporetisch: die Menschenwürde substantialistisch oder aber rein formal zu verstehen. Während ersteres partikular zu werden verspräche, wenn nicht marginal, läuft letzteres Gefahr, die irritierende ‚Materialität‘ der Menschenwürde zu verspielen: das an ihr, was nicht nur ‚innerhalb der Grenzen reiner Vernunft‘ sich bewegt, sondern diese Grenzen überschreitet oder sogar fraglich werden läßt. Das kraft der ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ für unmöglich zu erklären, würde zuviel ausschließen.

Stattdessen wird im folgenden ein anderer Umgang mit dem genannten ‚Ausnahmezustand‘ vorgeschlagen. Statt auf eine humanistische (oder neuhumanistische) Bestimmung ‚des‘ Wesens ‚des‘ Menschen zu rekurrieren und statt sie ‚*sola ratione*‘ rein formal zu ‚begründen‘, soll versucht werden, im Zeichen eines ‚Humanismus des anderen Menschen‘⁴ (Levinas) über die Menschenwürde nachzudenken. Das mag vielleicht nicht der gängigste Weg sein, aber er sollte sich im folgenden als durchaus gangbar erweisen.

Kennzeichnend dafür ist, den Menschen nicht als Substanz, Monade oder autonomes Subjekt zu bestimmen, sondern aus seiner *Offenheit*⁵ gegenüber Anderen, genauer noch: aus seiner Passibilität, die ihn der Antastbarkeit aussetzt. Gerade angesichts dessen muß sich die Menschenwürde ‚bewähren‘, indem sie sich zeigt und erschließt. Das heißt phänomenologisch gesprochen: hier muß ihre Phänomenalität evident werden. Methodisch folgt daraus, Menschenwürde aus dem Gewahrwerden des Anderen zu verstehen. Wenn das sich angesichts dessen nicht erschließt, wo und wann dann? Wenn, dann wird man in diesem leibhaftigen Verhältnis der Verantwortung gegenüber dem Anderen gewahr – vielleicht sogar der Verantwortung *für* ihn, zumindest in dem schlichten Sinn, ihm gegenüber den Schutz seiner Menschenwürde nicht unterlassen zu *können*.

Menschenwürde ist keine substantielle Eigenschaft, sondern ein *Relationsprädiikat*. Das heißt, sie ist nicht dem Menschen ‚an und für sich‘ zu eigen, sondern eine Verhältnisbestimmung. Das mit ihr bestimmte Verhältnis ist das zu den anderen Menschen, zu *allen* Anderen. Die ‚Unantastbarkeit‘ ist bezeichnenderweise eine sprechende Metapher für das Verhält-

⁴ E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 1989.

⁵ Vgl. Levinas (o. Fußn. 4), S. 93ff.

nis zum Anderen, *dessen* Würde nicht anzutasten ist, sowenig er der eigenen zu nahe treten darf.

Dieses Verhältnis ist nicht eine Bestimmung fugenlos mit sich identischer ‚transzendentaler Subjekte‘, sondern leibhafter ‚Selbste‘. „Die Differenz, die zwischen Ich und Sich klafft, die Nichtübereinstimmung des Identischen, ist eine fundamentale Nicht-Indifferenz gegenüber dem [anderen] Menschen“,⁶ meinte Levinas. Die Differenz zwischen Ich und Sich ist die Nichtidentität des Subjekts, das bei aller präreflexiven Selbstvertrautheit nie differenzlos mit sich identisch ist. Aus dieser Differenz mit einem ‚ist‘ zu folgern, ist zweifelhaft und sicher nicht ‚Grund genug‘. Wenn ‚ich‘ nicht mit ‚mir‘ ‚identisch‘ bin, folgt aber zumindest, daß ‚ich‘ nicht einer Monade gleich an und für sich eine sich selbst erhaltende Einheit bilde. Es ist – gegen die Tradition der parmenideischen Dialektik – nicht eine Einheit, aus der erst sekundär eine Zweiheit hervorgeht, sondern ‚ich‘ ist ‚an und für sich‘ schon different. Dann aber kann es sich dem ihm gegenüber Differenten nicht verschließen, sondern ist nolens volens ‚offen‘ gegenüber Anderen. Die etwas ungewöhnlich klingende ‚Nicht-Indifferenz‘ bedeutet – mit merklichem Überschwang – eine *Nicht-Gleichgültigkeit* gegenüber dem Anderen. Wird er angetastet, läßt mich das nicht gleichgültig, sondern es beunruhigt das ‚selbständige‘ Ich. Es zeigt sich angegangen durch den Anderen und darin als verantwortlich, ohne das gewählt zu haben. Denn angesichts des ‚angetasteten‘ Anderen gleichgültig zu bleiben, wäre schlicht verantwortungslos. Daß es solchen ‚lack of moral sense‘ geben mag, bestätigt als Ausnahme nur die Regel, diejenige Regel, die von der Grenzlage dieser Nicht-Indifferenz ausgeht.

In dieser Fluchtlinie könnte es weiter führen, sich auf die phänomenologische wie hermeneutische Suche nach der ‚Urimpression‘ von Menschenwürde zu machen. Das mag für Fragen ‚harter Geltung‘ danach klingen, daß lediglich das Woher und Wie der Genesis eines kulturellen Topos erhellt werden sollte. Wenn aber Genesis als Genesis von Geltung ernst genommen wird, geht es dabei zugleich um das Woher und Worumwillen einer Geltung. In der so exponierten Perspektive wäre Menschenwürde zu verstehen, wenn sie *nicht* ‚substantialistisch‘ als ein ‚intrinsischer Besitz‘ des Menschen verstanden werden soll, *nicht* als ‚absolut‘ oder ‚rein formal‘ begründet und begründend (im Sinne von Tugendhats Kritik der Kantischen Letztbegründung der Ethik⁷) und *nicht* als Generalisierung des Eigenen, unter das subsumiert zu werden, die Anderen würdig seien.

⁶ Levinas (o. Fußn. 4), S. 99.

⁷ E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 1993.

Hermeneutische Probleme

Gleich in welcher Perspektive man ‚die‘ Würde ‚des‘ Menschen zu verstehen sucht, bedarf es einer kritisch-hermeneutischen Differenz, um ‚ego‘ und ‚alter‘ nicht einfach unter einen generischen Begriff vom ‚Menschen‘ zu subsumieren. Dieses Schema der Subsumtion unter einen Begriff gehört zwar zu den Üblichkeiten im Rekurs auf die ‚Menschenwürde‘ ist aber auch der Ansatzpunkt für die üblichen Einwände gegen diesen ‚Metatopos‘. Damit würde eine Finalbestimmung des Diskurses, einen Ort zu entfalten, an dem sich differente Perspektiven treffen und verständigen können, zur Initialbestimmung gemacht – und das wäre eine hermeneutische quaternio terminorum. Das Woraufhin eines Diskurses kann man nicht als dessen Woher behaupten.

Will man Menschenwürde demnach *weder* als bloß Gegebenes einer Tradition zur Geltung bringen, *noch* als Funktion (autonom) intentionaler Zuschreibung an den Anderen behaupten, kann man nicht einfach auf eine bereits gegebene Ordnung rekurren, die nur noch als zustimmungspflichtig zu erweisen und möglichst universal zu erweitern wäre. Das hat methodische Konsequenzen: man kann nicht von der Ordnung ausgehen, deren Genesis verstanden werden soll, wenn man von ‚der Menschenwürde‘ als quaestio disputandi handelt. Umgekehrt formuliert, wer die Menschenwürde als schon gegebenes Topos ansetzt, von dem man nur ausgehen müsse, um eine ihr entsprechende Ordnung (wie die der Menschenrechte) zu explizieren, würde den in Frage stehenden ‚Ursprung‘ der Ordnung als fraglos unterstellen – und damit schlicht gesagt erschleichen.

In der Einführung der Herausgeber Petra Bahr und Hans Michael Heinig heißt es, die Menschenwürde stehe dafür, „daß der Mensch in Zuschreibungen und Zurechenbarkeiten nicht aufgeht und er deshalb zugleich ein gegenüber den Ordnungen der Welt Überschüssiges und Unantastbares repräsentiert“. In diesem Sinne muß den kulturellen Ordnungen die Würde des Menschen als ein *Außerordentliches* vorausgehen, von dem her ‚Recht und Ordnung‘ bestimmt werden, ohne daß es in ihr aufgeht. Als Grenzfigur des Rechts und anderer symbolischer Formen hat die Menschenwürde einen *außerordentlichen* Ort oder Status: sie ist dasjenige, woher und woraufhin eine Ordnung orientiert wird. Sie bildet daher die nicht in der Ordnung selber aufgehende Regel derselben.

Erst durch diesen irritierenden Status *außer* der Ordnung und der Wirksamkeit *in* einer Ordnung und *zwischen* verschiedenen Ordnungen entfaltet die Menschenwürde ihre besondere symbolische Funktion: sie ist eine *Zwischenbestimmung* oder (mit Wittgenstein gesagt) eine Figur des *Übergangs* zwischen verschiedenen symbolischen Ordnungen einer Kultur und zwischen verschiedenen Kulturen. Angesichts dieses seltsamen ‚Ortes‘

zwischen den Ordnungen und der unkomfortablen Grenzlage des so Verorteten gerät das Verstehen in einen hermeneutischen ‚Ausnahmestand‘, über den nicht souverän zu verfügen ist. Gemeinhin wird darauf reagiert mit einem begründungstheoretischen Fundamentalismus: indem man das Außerordentliche als das ‚Fundamentale‘ oder zur ‚Grundlage‘ erklärt. Das gilt es – aus genannten Gründen – zu vermeiden. Menschenwürde als ‚Vorsatz‘, als diachron vorgängige ‚Voraussetzung‘, sei es des Rechts, der Politik, der Religion oder der Ethik, wird ‚vorausgesetzt als nicht gesetzt‘, d.h. als nicht zur Disposition stehend in den symbolischen Operationen. Damit wird dieses ‚Vor‘ oder ‚Außer‘ der Ordnung Gesetzte der Fraglichkeit entzogen – ein Verfahren, das den Mythen oder Gründungslegenden von Gemeinwesen vergleichbar ist.

Wenn aus der Ordnung über sie hinaus und vor sie zurückgefragt wird, operiert das Verstehen mit den Schemata von *Externität*, *Alterität* und *diachroner Vorgängigkeit* der Ordnung gegenüber. Das sind nolens volens Figuren der Transzendenz – wie bestimmt auch immer. Daher ist es nicht zufällig, daß hiermit die Religion ins Spiel des Verstehens kommt. Will man sie aber nicht zum Zentrum aller symbolischen Formen erklären oder gar zum tragenden Grund, ist hier zurückhaltender zu argumentieren. Sie in diese ‚Begründungsfunktion‘ zu bringen hieße, der Religion zuzuschreiben, was in der Religion Gott zugeschrieben wurde: die maßgebliche externe Alterität zu sein, von der her Ordnung wird und gilt. Ob man damit nicht einem metaphysischen Schema folgte, wäre eigens zu erörtern. Klar ist aber ohnedies, daß die Religion nicht als Begründungsfundament geltend gemacht werden kann, wenn sie nicht selber zum Inbegriff des Außerordentlichen werden soll. Ihr ist in gleicher Weise wie dem Recht oder der Politik *entzogen*, worüber sie nicht verfügen kann. Daher ist sie weder ein Königsweg der ‚Begründung‘ von Menschenwürde noch die souveräne Bestimmungsinstante dafür. Aber sie ist dennoch eine mögliche (und wirkliche) Perspektive, in der *aus* einer symbolischen Form über sie *hinaus* gefragt werden kann. Nicht daß das schlechthin notwendig wäre; aber es reicht, daß das möglich und möglicherweise hilfreich ist. In den Traditionen, in denen ‚wir‘ in Europa leben, ist der ‚Vorsatz‘ der Menschenwürde nolens volens eine Mitgift von Juden- wie Christentum. Diese Kontingenzen ist nicht unwesentlich, auch wenn sie nicht notwendig ist. Aus dieser Genesis folgt keine Geltung, aber zur Geltung des so Gewordenen gehört diese Genesis hinzu. Sie ist jedenfalls unübersehbar und unvermeidlich im Verstehen mitgesetzt und mitzudenken – eine hermeneutische *conditio sine qua non*. Geltung ist nur als gewordene zu verstehen.

Was in christlicher Perspektive dem Menschen *per Deum coram Deo* zukommt – und trotz aller Vergehen des Menschen aufgrund von Gottes Treue immer zukommen wird –, sollte allerdings nicht nur aus der Per-

spektive der Religion einleuchten, sondern auch anthropologisch ‚remoto Deo‘ formuliert werden können ‚si per impossibile Deus non esset‘ (Scotus).⁸ Ein Versuch zu dieser *duplizierten* Auslegung zugunsten der Öffnung des Verstehens soll im folgenden vorgeschlagen werden. Die unverlierbare, nicht antastbare Würde eines jeden Individuums kommt ihm ab extra und per alteram zu – von seiten des anderen Menschen. So lautet die hermeneutische Hypothese. Die offene Frage ist dann, inwiefern die ‚Fremderfahrung‘ eine ‚passive Synthesis‘ ist, in der man der Würde des Anderen gewahr wird. Dieses Gewahrwerden der Würde des Anderen könnte als Woher einer *anderen* Selbstverständlichkeit plausibel werden: statt von der Selbsterhaltung (und -steigerung) der Gattung auszugehen, wäre die Würde des Anderen das *Movens* der Fremderhaltung und ggf. auch der Selbstzurücknahme um seinetwillen. Der sich darin anzeigende Antagonist zum Rigorismus ‚humaner‘ Selbsterhaltung könnte der Ansatzpunkt sein, die üblichen Kritiken ‚der Menschenwürde‘ kritisch aufzunehmen im Zeichen der Würde des Anderen – und den destruktiven Zug dieser Kritiken zurückzuweisen.

Die Würde ‚des‘ Menschen wird ihm nicht intentionaliter ‚zugesprochen‘, sondern ist nicht-intentional der Inbegriff der Selbstverständlichkeit, mit der wir dem Fremden⁹ begegnen und er uns. Als These formuliert: Die Erfahrung des Fremden (im gen. obj.), die genauer gesagt eine *Widerfahrung* ist, bildet den Sitz im Leben und die Urimpression der Menschenwürde in einer Fraglosigkeit, die nicht begründungsfähig ist, will man sie nicht begründungsbedürftig werden lassen. Erst im Konflikt wird sie explikationsbedürftig und -fähig. Von der Würde Gottes, der allein ‚verpflichtend, aber von keinem andern verpflichtet‘ gedacht werden könnte, unterscheidet sich die des Menschen, sofern und indem er ‚vom Anderen verpflichtet‘ wird. Das jedenfalls meinte Kant, wie oben zitiert.

Kantische Anfangsgründe

In der Perspektive der anvisierten ‚Genealogie der Menschenwürde aus der Fremdwahrnehmung‘ ist bemerkenswert, wenn es bei Kant heißt: „Achtung, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (*observantia alii praestanda*), ist also die Anerkennung einer Würde (*dignitas*) an anderen Menschen, d.i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein

⁸ Vgl. zu diesem Topos eines ‚hypothetischen Atheismus‘ Ph. Stoellger, *Deus non datur?*, in: Gärtner/Pollack/Wohlrab-Sahr (Hrsg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, 2003, S. 129ff.

⁹ ‚Der Fremde‘ steht hier für den ‚radikal Anderen‘, der nicht nur alter ego ist.

Äquivalent, wogegen das Object der Werthschätzung (aestimii) ausgetauscht werden könnte“.¹⁰ Bemerkenswert ist vor allem, daß die ‚Achtung für andere‘ als basales Phänomen angeführt wird. Ausgegangen wird vom ‚Faktum der Achtung‘, die als gegeben gesetzt wird und nicht ‚begründet‘, sondern ausgelegt wird: Was so unantastbar wie unveräußerlich ist, kann nicht aus einem ‚Tausch‘ hervorgehen. Menschenwürde ist weder ertauscht noch tauschbar, weder gekauft noch veräußerlich, steht also nicht zur Disposition eines ‚Kommerzes‘. Daher wäre es kulturanthropologisch plausibel, sie als *Ermöglichung und Eröffnung* des symmetrischen Verkehrs zwischen Menschen zu verstehen, d.h. als *Gabe*, die empfangen wurde und weitergegeben wird, die geteilt und dabei vermehrt, statt verringert wird.¹¹ Woher diese Würde stammt, auch daß sie ‚an‘ Anderen geachtet wird, bleibt an dieser Stelle rätselhaft – und wäre möglicherweise Mythen und Metaphern zugänglich, der mehr oder minder gebändigten Imagination, wie sie sich in Urimpressionen bildet und in Geschichten davon erzählt wird.

Die Unveräußerlichkeit, also das *Anökonomische* oder *Außerordentliche*, der Menschenwürde präzisiert Kants Unterscheidung des ‚Preises‘ vom ‚innern Werth‘: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; *was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.* Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis voraussetzen, einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäß ist, einen Affectionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Werth, d.i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d.i. Würde“.¹² Was unveräußerlich ist, kann

¹⁰ AA VI, S. 462.

¹¹ Vgl. Ph. Stoellger, Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation, in: Tanner (Hrsg.), Religion und symbolische Kommunikation, 2004, S. 185ff.

¹² AA IV, S. 434 f (kursiv P.S.). Vgl. „Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbstschätzung Anderer als Menschen entgegen handeln, d.i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeugende Achtung bezieht“ (VI, S. 462); „Ein Werth: für den ein anderes als aequiva-

aber nicht ‚erworben‘ sein. Kein Tausch konstituiert seine eigenen Bedingungen, bzw. durch kein Geschäft wird man ‚geschäftsfähig‘ – als könnte aus einem symmetrischen Tausch etwas hervorgehen, was selbigen erst ermöglicht. Das hieße, Menschenwürde kann in ihrer *Genesis* nicht verstanden werden aus einer Ökonomie reziproker Anerkennungsverhältnisse. Deren Ordnung reguliert sie (hoffentlich) und wird darin ‚vorausgesetzt‘, aber nicht durch die Ökonomie konstituiert. Anerkennung des Anderen ist daher ein wesentlicher Ausdruck der Menschenwürde, nicht aber deren Konstituens – weswegen sie nicht als Funktion der Anerkennung zu verstehen ist. Von einem ‚wechselseitigen Anspruch‘ auf diese Würde zu sprechen, setzt schon deren Fraglichkeit voraus, einen Konflikt mit Begründungsbedürfnissen und -pflichten.¹³ So sehr das ein Problem sein kann, ist es für das Verstehen der Menschenwürde ein verspäteter Aspekt.¹⁴

Woher aber die Menschenwürde ‚nehmen‘, wenn man sie nicht ertauschen kann? Kant konnte sie anthropologisch ‚ex natura‘ herleiten, wenn er von „der angeborenen Würde des Menschen“¹⁵ spricht. Aber angeboren ist s.E. jedenfalls *nicht* das *Gewahrwerden* der Würde des anderen Menschen. Denn die muß mit den entsprechenden ‚Rechten des Menschen‘ einem Kind erst mühsam beigebracht werden, wie Kants ‚Butterbrot-Argument‘ demonstriert:

„Die Ehrfurcht und Achtung für das Recht der Menschen muß dem Kinde schon sehr frühe beigebracht werden, und man muß sehr darauf sehen, daß es dieselben in Ausübung bringe; z.E. wenn ein Kind einem andern, ärmeren Kinde begegnet und es dieses stolz aus dem Wege oder von sich stößt, ihm einen Schlag giebt u.s.w., so muß man nicht sagen: Thue das nicht, es thut dem Andern wehe; sei doch mitleidig! es ist ja ein armes Kind u.s.w., sondern man muß ihm selbst wieder eben so stolz und fühlbar begegnen, weil sein Benehmen dem Rechte der Menschheit zuwider war. Großmuth aber haben die Kinder eigentlich noch gar nicht. Das kann man

lent gegeben werden kan. Tugend hat keinen Preis. Würde ist der innere Werth, der also keinen Preis hat“ (XVIII, S. 159); vgl. XIX, S. 307.

¹³ Die provozieren allenfalls, der Philosophie – in prekärer Übertragung – eine ‚absolute Würde‘ zuzusprechen. Vgl. AA IX, S. 23f.: „Philosophie ist also das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunftkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft. Nach dem Weltbegriffe ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff giebt der Philosophie Würde, d.i. einen absoluten Werth. Und wirklich ist sie es auch, die allein nur innern Werth hat, und allen andern Erkenntnissen erst einen Werth giebt“.

¹⁴ AA VI, S. 462: „Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden“.

¹⁵ AA VI, S. 420; vgl. XXIII, S. 258.

z.E. daraus ersehen, daß, wenn Eltern ihrem Kinde befehlen, es solle von seinem Butterbrode einem andern die Hälfte abgeben, ohne daß es aber deshalb nachher um so mehr wieder von ihnen erhält: so thut es dieses entweder gar nicht, oder doch sehr selten und ungerne“.¹⁶

„Angeboren“ ist der Sinn für das Recht des Anderen und seine Würde offensichtlich *nicht*; auch wenn man beides für der Natur des Menschen zu eigen halten mag. Aber damit würde nur ‚naturalisiert‘, was nicht naturgegeben ist, sondern in der Kultivierung der Natur erst *wird*. Kant begründet die Würde daher in *kritischer* Perspektive – inkompatibel mit der ‚Naturgegebenheit‘ – transzendental im Rekurs auf die Autonomie: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“.¹⁷ Daraus resultiert die ‚Pflicht‘ der Bewahrung desselben: „Die Pflicht gegen sich selbst aber besteht, wie gesagt, darin, daß der Mensch die Würde der Menschheit in seiner eignen Person bewahre“.¹⁸

Die Begründung der Würde durch die Autonomie bedeutet allerdings nur eine Verlagerung des Problems. Denn wie und woher ist die Autonomie ‚begründet‘? Zudem wirft dieser Rekurs das neue Problem auf, ob denn die Begründung ‚absolut‘ und ‚infallibel‘ sein soll oder kann? Das ‚Faktum der Freiheit‘ selber ist jedenfalls einer weiteren Begründung nicht fähig, wenn auch im Konflikt um dieselbe bedürftig. Aber mit dem *Abbruch* der Begründung im Rekurs auf ein ‚Faktum‘ ist ein Ende des ‚Gründe Gebens‘ erreicht.

Die *Sprachvollzüge* in Kants Beispielen zeigen, daß die Autonomie kein infallibles Faktum ist, sondern ein gefährdeter und fallibler ‚Vorsatz‘. Denn die Menschenwürde ist – im Mißbrauch der Autonomie – Kant zufolge überraschend leicht ‚antastbar‘, wenn nicht sogar ‚verlierbar‘, sei es durch Lüge oder durch Selbstmord.¹⁹ Die Lüge als Ehrlosigkeit „verletzt

¹⁶ AA IX, S. 489. Und das dauert; vgl. „Wenn die Zahl der Jahre anwächst, wenn die Neigung zum Geschlechte sich zu regen beginnt, dann ist der kritische Zeitpunkt, in dem die Würde des Menschen allein im Stande ist, den Jüngling in Schranken zu halten. Frühe muß man aber dem Jünglinge Winke geben, wie er sich vor diesem oder jenem zu bewahren habe“ (IX, S. 489 f.).

¹⁷ AA IV, S. 436. Vgl. „Freyheit ist einzig und allein die Würde der menschlichen Natur“ (XV, S. 788).

¹⁸ AA IX, S. 489; vgl. XI, S. 216.

¹⁹ „Er soll nicht Absicht haben, die Unwarheit zu reden, weil er als einer, der seinen Sinn bezeichnen kann, die Bedeutung derselben nicht vernichten muß. Er soll nicht sich selbst tödten, weil er, wenn er mit sich selbst schaltet, sich als eine Sache betrachtet und die Würde eines Menschen verliert“ (AA XIX, S. 165). Vgl. „Wer der Menschheit in seiner eigenen Person abbruch thut und sich also von ihr trennt oder mit ihr bricht, den verläßt die Menschheit wiederum. d.i. er kan in seinen eignen Augen nicht die Würde eines Menschen haben“ (XIX, S. 303). Selbst die *humilitas* gilt ihm als Gefährdung der Würde: „Der Begriff Demuth hat im lateinischen keine Benennung und bedeutet etwas

die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person ... Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde“.²⁰ Für den Diebstahl gilt dasselbe: „Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate sein, denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers; außer wenn er sich durch sein eigenes Verbrechen darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum bloßen Werkzeuge der Willkür eines Anderen (entweder des Staats, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird.“²¹ Die Bewahrung der Würde gilt Kant darüber hinaus als schwer vereinbar mit der ‚fleischlichen Vermischung‘ der Geschlechter.²² Deswegen sei auch die jungfräuliche Geburt Jesu die seiner Würde entsprechende Vorstellungart²³ – als könnte man eine Grotteske durch eine zweite korrigieren.

was zwar die Würde der Menschheit in unserer Person nicht verringert aber die Würde des Menschen in Schatten stellt“ (XXIII, S. 437; vgl. VI, S. 436).

²⁰ AA VI, S. 429. Vgl. „Die Würde der Menschheit aber verleugnen wir, wenn wir z.E. uns dem Trunke ergeben, unnatürliche Sünden begehen, alle Arten von Unmäßigkeit ausüben u.s.w., welches Alles den Menschen weit unter die Thiere erniedrigt. Ferner wenn ein Mensch sich kriechend gegen Andere betrügt, immer Complimente macht, um sich durch ein so unwürdiges Benehmen, wie er wähnt, einzuschmeicheln, so ist auch dieses wider die Würde der Menschheit. Die Würde des Menschen würde sich auch dem Kinde schon an ihm selbst bemerkbar machen lassen, z.E. im Falle der Unreinlichkeit, die wenigstens doch der Menschheit unanständig ist. Das Kind kann sich aber wirklich auch unter die Würde der Menschheit durch die Lüge erniedrigen, indem es doch schon zu denken und seine Gedanken Andern mitzuthellen vermag. Das Lügen macht den Menschen zum Gegenstande der allgemeinen Verachtung und ist ein Mittel, ihm bei sich selbst die Achtung und Glaubwürdigkeit zu rauben, die jeder für sich haben sollte“ (AA IX, S. 489); vgl. VII, S. 295. Vgl. dagegen: VI, S. 436: „Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen: aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil ist und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt“.

²¹ AA VI, S. 329f.

²² „Daß in Ansehung der Befugnis zweyer Personen beyderley Geschlechts sich fleischlich zu vermischen jeder derselben vornehmlich aber dem Weiblichen Theil im Zustande der kaum anhebenden Cultur eine Scheu über den besorglichen Verstoß wieder die Würde der Menschheit Scham genannt mithin etwas Moralisches sich unvermeidlich einfindet und jene selbst in der Ehe immer noch Verborgenheit verlangt ist gnugsamer Beweis daß der Mensch durch dieses Hingeben seines Leibes zum Sachengebrauch immer etwas thue dessen er sich schämen müsse weil es an sich wirklich unter der Würde der Menschheit ist“ (AA XX, 463).

²³ „Eine vom angebohrnen sündlichen Hange freye Person von einer jungfräulichen Mutter gebähren zu lassen wird durch die Idee der sich zu einem schwer zu erklärenden und doch nicht abzuläugnenden gleichsam moralischen Instinct bequemen Vernunft veranlaßt da wir nämlich die natürliche Zeugung weil sie nicht ohne *Sinnenlust* gesche-

So scheinbar absolut Kant in seiner Begründung der Menschenwürde verfährt, so irritierend verletzlich ist das so Begründete. Wäre sie so leicht zu verspielen (wenn überhaupt), müßte das Zweifel wecken an dem ganzen Begründungsunternehmen. Es scheint fast, als wäre die Beschwörung der Autonomie als dem Grund der Menschenwürde ein Apotropeion gegen deren permanente Gefährdung. Aber sollte nicht gerade der Sinn des Topos darin liegen, fraglos und unverlierbar zu sein, wie sehr auch immer der Mensch seine Freiheit mißbraucht?

Es scheint, als könnte man Kant hier grundverschieden lesen bzw. in Anspruch nehmen: im Zeichen eines ‚Absolutismus‘ der Begründung und im Zeichen einer phänomenologischen Hinblicknahme auf die Lebenswelt; in reiner oder unreiner Vernunft. Der ‚absolute‘ Sinn von Menschenwürde als schlechthin unverlierbar (da durch die Autonomie begründet) ist ein ‚Nooumenon‘, ähnlich der Gottebenbildlichkeit der Seele und der entsprechenden Bestimmung des Menschen kraft des Willens Gottes. Der ‚relative‘ Sinn hingegen ist ein ‚Phänomenon‘, durchaus fallibel und antastbar, ähnlich dem Leib der Seele. Daß Kant Sinn und Geschmack für Phänomene zeigt, wie für die Endlichkeit der Handlungsvollzüge, läßt in den zitierten Beispielen fraglich werden, einen dogmatischen Gebrauch von seinen kritischen ‚Vorsätzen‘ zu machen. Im Sinne dieser doppelten Lesart sollte man unterscheiden zwischen der Menschenwürde als kritischem Regulativ, das immer Vorsatz bleibt (unantastbar, nicht zur Disposition stehend und ‚gesetzt als nicht gesetzt‘), und der prekären Würde eines Individuums, der es zuallererst selber widersprechen kann. Mit der Lüge etwa wird aber nicht das Regulativ der Würde angetastet, sondern ‚nur‘ ein unwürdiger Gebrauch von der eigenen Freiheit gemacht.

hen kann die uns doch in zu nahe Verwandtschaft mit der allgemeinen Thiergattung zu bringen scheint als etwas ansehen dessen man als gewissermaßen der Würde des Menschen wiederstreitend sich zu schämen habe was sich aber und die Neigung dazu sich als ein Fehler doch auf das Kind vererben würde wenn es natürlicher Weise gezeugt wäre. Sie ist also als eine freylich dunkele der fehlerfreyen Menschheit wie wir sie auch zum Theil sinnlich beurtheilen angemessne Vorstellungsort einer Erzeugung ganz wohl zulässig obgleich sie als Theorie betrachtet (über welche aber etwas zu bestimmen in moralischer Absicht gar nicht nöthig ist) ihre Schwierigkeit hat weil man ihr zum Behuf das System der Involution (in ovulis) oder auch der Epigenesis verwerfen und das der Präexistenz in dem bloßen Männlichen Zeugungsstoffe annehmen müßte; denn sonst würde der Keim des Bösen doch auf die Mutter die nach der natürlichen Zeugung gebohren war vererbt worden seyn müssen und sich so ferner auf das Kind wenigstens zur Hälfte haben fortpflanzen müssen und jene Hypothese der Schwierigkeit nicht abhelfen“ (XXIII, S. 106, kursiv P.S.).

Absolute Begründung oder orientierender Topos

Das kritische Regulativ letztbegründend zu härten hieße, es *dogmatisch* zu gebrauchen (i.S. eines nicht mehr kritischen, sondern metaphysischen Anspruchs). Die Menschenwürde im Zeichen der Autonomie *absolut zu begründen* – wenn Kant so auszulegen wäre – verfährt ‚von innen nach außen‘. Als ‚gäbe es‘ etwas ‚im‘ Menschen, aus dem sich infallibel und irreduzibel ‚begründen‘ ließe, was dann als Recht und Pflicht das Licht der Welt erblickt. Damit würde ‚als absolut gesetzt‘, was jeder Fraglichkeit entzogen werden soll. Hermeneutisch kann man darin eine ‚überschwängliche‘ Darstellung der Menschenwürde ‚als selbstverständlich‘ und ‚als unbestreitbar‘ sehen – was allerdings von der entsprechenden Begründungsprätention zehrte. Kraft derer den ‚Werth der Person‘ für ‚absolut‘ zu erklären, ist mit Tugendhat gesagt eine ‚irreführende Metapher‘,²⁴ anders gesagt: eine metabasis eis allo genos, dogmatischer Gebrauch eines kritischen Regulativs. Irreführend wäre das, weil dann die Genesis durch den (theoretisch induzierten) ‚Glauben an den absoluten Werth‘ untermauert werden soll – was nur latent hielte, was auch ohnedies zu gelten hätte: der innere *Wert* des Menschen und sein *Anrecht* auf Selbstachtung und *Achtung* durch die Umwelt.²⁵

Läßt man (hier²⁶) die Fragen nach Anerkennung und Achtung beiseite, ist ‚Würde‘ seiner Sprachgeschichte nach ein *Relationsprädikat*. Es bezeichnet im Spätmittelalter wie in der frühen Neuzeit (etwa bei Luther) den sozialen Rang oder Stand und die daher rührende Geltung und Ehre.²⁷ Dem entspricht die abgeleitete *aktivische* Bedeutung von Ehrung und Würdigung. Hinzu tritt die von ‚meritum‘ stammende Bedeutung von ‚Verdienst‘ (nach Würden), mit der die Verwandtschaft zu Wert und Wertung berührt wird. In die späte Aufklärung mit Kant und Schiller datiert der Bedeutungswandel, der heute bestimmend ist in der Anwendung auf ‚den Menschen‘. Grammatischer Index des Unterschieds zu allen übrigen Bedeutungen ist der Würdebegriff als *singulare tantum* (im Unterschied zu ‚Würden‘ etc.). Die Herkunft aus einer Bezeichnung hohen Ranges bzw. Standes (wie ein höfisches Prädikat) erinnert in der Übertragung auf *alle* Menschen an die anthropologisch ‚demokratisierten‘ Königsprädikate zäläm und dmut aus Gen 1,26f.

²⁴ E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 1993, S. 345.

²⁵ Tugendhat (o. Fußn. 24).

²⁶ Vgl. P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, 2004 (dt. Wege der Anerkennung, 2006). Operiert man mit einem ‚Begründungsverhältnis‘ von der Menschenwürde zu den Menschenrechten, wird eine Selbstverständlichkeit in bestimmterem Verstehen überführt – aber darin von expliziten Akten wie der Anerkennung abhängig. Als könnte eine Begründung herstellen, was nicht vortheoretisch plausibel wäre. Verkürzt man das zudem auf die ‚negativen‘ Bestimmungen (unantastbar, unverletzlich etc.), wird zuwenig gesagt.

²⁷ Vgl. J./W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Neudruck 1999, Bd. 14/2, Sp. 2060 (2061).

Schon diese knappe Erinnerung an die Relationalität der Menschenwürde läßt unselbstverständlich werden, was von Tugendhat widerlegt wird, die ‚absolute Begründung‘. Tugendhats ganze Argumentation richtet sich darauf, „daß es erstens eine solche Vernunft nicht gibt, und daß es zweitens ... ein absolutes Müssen nicht geben kann. Damit ist freilich auch schon die Idee einer absoluten Begründung als solche verworfen“²⁸. Natural, transzendental oder traditional etc. ergeben sich weder absolute Gründe noch Gründe für das, was uns unter dem Topos Menschenwürde selbstverständlich ist, noch könnte sie durch solche Gründe die erwünschte regulative Fraglosigkeit erhalten. Verständlich wird diese Selbstverständlichkeit nicht aus einem opaken ‚Eigenen‘ oder einem ‚absoluten Grund‘, von dem her die eigenen und fremden Ansprüche her zu begründen wären.

Bei gleichem Wort ändert sich gänzlich der Klang und die Bedeutung, wenn es argumentativ gehärtet werden soll, um harte Begründungen zu tragen – oder von ihnen getragen zu werden. Menschenwürde als universale Integrationsfigur zu konzipieren und mit ‚absolutem Geltungsanspruch‘ zu versehen, ist potentiell ‚absolutistisch‘. In diesem Sinne kann es zum Absolutismus der Menschenwürde kommen, wenn sie als ‚irresistibel‘ durchgesetzt werden soll. So nötig das angesichts der entsprechenden Verletzungen sein kann (‚Jugoslawien‘, ‚Guantanamo‘), so abgeleitet und verspätet ist die rechtmäßige Behauptung der aus ihr deduzierten Rechte und Pflichten.

Sie ist nicht ursprünglich eine ‚absolute‘, gar ‚substantielle‘ Ressource für die Begründung von Straf- oder Schutzmaßnahmen, sondern primär ein *metaethischer, anthropologischer Topos*. Als solcher dient sie dann sekundär auch als Gesichtspunkt für Argumentationen in politischer wie juristischer Hinsicht, etwa als *Regel des Grenzverkehrs*. Aber sie ist primär von anderer Art und symbolischer Funktion: ein evidenter *Topos* als *Orientierungsfigur*, von dem her und auf den hin alle Menschen, so auch die Fremden, ansprechbar sind. Diesseits von Gut und Böse, also wesentlich prä-moralisch (oder metaethisch) bringt die topische Metapher der Menschenwürde zum Ausdruck, was als ‚Urimpression‘ der Anthropologie gelten kann: daß (selbst oder gerade?) der Fremde fraglos von einer Würde ist, die die Erinnerung an die eigene weckt und wachhält.

Würde ‚ohn‘ Warum‘

Die Würde des Menschen ist ein exemplarischer Fall pluraler Übercodierung. Der Ausdruck ist so mehrdeutig wie präzisierungsbedürftig. Dabei

²⁸ Tugendhat (o. Fußn. 24), S. 70.

bleibt man nolens volens in der Logik ‚bestimmter Unbestimmtheit‘, die in näherer Bestimmung von ihrer Unbestimmtheit als Bestimmungsfähigkeit zehrt. Wollte man den Ausdruck in Eindeutigkeit und Vollbestimmtheit überführen, würde man in jedem Fall *eine* Perspektive *generalisieren* und damit die symbolische Funktion des Topos konterkarieren, Versammlungsort unterschiedlicher Perspektiven zu sein. Fungiert er als Topos *zwischen* Ordnungen und Kulturen, kann man ihn deswegen *Metatopos* nennen (wie bereits angeführt).

Theologisch steht es nicht anders um die Begründungsprobleme, Übercodierung und Unbestimmtheit dessen. Man kann in dieser Perspektive die Menschenwürde schöpfungstheologisch (Ebenbildlichkeit), christologisch (Christus als *das* Paradigma des wahren, neuen Menschen) und anthropologisch (Seele, Vernunft etc.) fassen. Dabei kann man substantialistisch oder relational verfahren. Das relationale Verständnis scheint der jüdisch-christlichen Tradition am ehesten zu entsprechen – wenn man der reformatorischen Perspektive folgt: Würde ist (wie die *imago*) eine Verhältnisbestimmung des Menschen, die ihn ortet und bestimmt. Als Bestimmung kommt ihm die Würde ab extra (*coram Deo*) zu – und ist damit keine intrinsische Eigenschaft, die der Mensch substantialiter besitzen könnte. Damit ist sie dennoch nicht ‚verlierbar‘, sondern bleibt als Bestimmung auch und gerade des ‚korrupten‘ Menschen in Kraft, aufgrund der Treue Gottes zu seinem Geschöpf. Diese dem Menschen von Gott (als *dem* Anderen) zukommende Würde ist *de facto* antastbar, durch andere oder durch einen selber, kann aber gleichwohl nicht verloren werden, weil sie nicht im Menschen selber gründet, sondern im Verhältnis zum Schöpfer (genauer: dessen Verhältnis zu ihm). Hier zeigt sich der traditionelle Doppelsinn eines noumenalen und phänomenalen Verständnisses.

Versucht man diese relationale theologische Fassung auszuklammern und die Würde ‚autonom‘ zu begründen, kommt man in die Probleme einer Faktizität der Freiheit und einer ‚absoluten‘ Begründung der Ethik – wie bereits kritisiert. Daher kann man fragen, ob die *Begründung* der Würde überhaupt möglich oder sinnvoll ist. Zur symbolischen *Valenz* des Ausdrucks ‚Würde‘ scheint zu gehören, daß sie ihre Begründung *latent* läßt und damit für verschiedene Begründungen offen bleibt. Gerade die Latenz der perspektivischen Gründe (genauer: der Hintergründe des Sprachgebrauchs) bedingen die Valenz eines Topos. Würde er von *einer* Perspektive allein bestimmt, wäre die kommunikative Unbestimmtheit verloren. Nicht daß das ‚völlige‘ Unbestimmtheit hieße, sondern der Topos dient als *bestimmte* und *bestimmbare* Unbestimmtheit.

So gesehen fungieren ‚Begründungen‘ der Menschenwürde nicht als ‚logon didonai‘ im strikten Sinne (das allenfalls *ex post* und im Konfliktfall), sondern primär als Exposition der jeweiligen Perspektive, in der der

Ausdruck affirmativ gebraucht wird. Man kann *mit ihm* etwas begründen; *ihn selber* zu begründen würde hingegen seine latente Valenz schnell untergraben. Die Grenze des Begründungsdiskurses wird hier erreicht, die aber weder beliebig, noch ihrerseits theoretisch zureichend begründet ist, wie Wittgenstein meinte: „Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt“.²⁹ Der ernste Witz dieses Arguments ist, daß der Begründungsdiskurs mit dem ‚Faktum‘ an seine Grenze rührt, deren Jenseits nicht mehr im Vermögen der ‚reinen‘ theoretischen oder praktischen Vernunft liegt. Denn „das Ende ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise“,³⁰ notierte er. Die *Handlungsvollzüge* entscheiden und zeigen, was in ihnen vorausgesetzt und in Anspruch genommen wird – und in Anspruch genommen werden muß, wenn man auf menschliche Weise mit Anderen leben will. Darin wird in nicht arbiträrer Weise etwas ‚vorausgesetzt‘, was als ‚Prinzip‘ den menschlichen Umgang regelt, ohne darin zur Disposition zu stehen.

Wenn das plausibel sein sollte, scheint die Menschenwürde eine *mythische* Funktion zu haben, nicht nur ihre Begründung latent zu halten, sondern gar nicht erst Fraglichkeit aufkommen zu lassen, insbesondere nicht die Frage nach ihrer Begründung. Das ‚mythisch‘ zu nennen heißt nicht, auf eine Entmythisierung zu drängen. Denn daß der Würdetopos eine dem Mythos verwandte symbolische Funktion hat, ist nicht ohne wünschenswerte Konsequenzen. So geht mit der Fraglosigkeit beispielsweise ein Tabu einher, ein *Tauschtabu*: was nicht tauschbar ist, kann nicht kommerzialisieren werden, es steht nicht zur Disposition von liquiden Interessenten (Organe, Blut etc.). Die so selbstverständliche Unantastbarkeit des *Körpers*, primär selbstkritisch *des Anderen*, zeigt ineins aber, wie verletzbar die Würde ist. Daß sie ‚phänomonal‘ verletzbar ist, wäre nur dann undenkbar und ein Widerspruch gegen den Topos, wenn man sie für substantiell hielte wie eine vermeintlich ‚unsterbliche Seele‘. Der Sinn für Phänomene fordert auch den Sinn für die fallible Phänomenalität der Menschenwürde. Wäre sie ‚absolut‘ unantastbar, würde nicht das Recht zur Klärung von Differenzen bemüht werden müssen. Daß sie in einem nooumenalen Sinn bei aller Verletzung doch unantastbar bleibt, zeigt ihren *außerordentlichen* Status, stets vorausgesetzt zu bleiben ‚als nicht gesetzt‘. Darin konvergieren eine theologische wie eine reflexionslogische Auffassung. Und beide reformulieren in ihren Diskursen einen Hintergrund der Welt, in der wir

²⁹ L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, 7. Aufl. 1990, § 204.

³⁰ Wittgenstein (o. Fußn. 29), § 110, vgl. § 563: „Und die Begründung hat ein Ende“.

menschlich miteinander leben, wie es der Mythos tat und tut. Gilt dann, die Grenzen dieses Mythos sind die Grenzen unserer Welt? Und bliebe so die Würde des Fremden jenseits des Horizonts?

Mythische Anfangsgründe

Hermes, der Gott der Hirten, Diebe, Wegelagerer, Dolmetscher und der Tauschgeschäfte, ist bekanntlich eine zwielichtige Gestalt. Schläue, Klugheit und Eloquenz sind Attribute, die man eher einem Verführer, wenn nicht Betrüger, als einem Gott zuzuschreiben geneigt wäre. Sie sind es aber, die ihn zum Virtuosen der Kommunikation haben werden lassen.³¹ Im ubiquitären Tausch von Gütern und Worten ist er der liquide Vermittler von allem für alles. Stets in Bewegung ist er die Figur des Übergangs und der Vermittlung zwischen Fremden.³² Seine Domäne ist das Draußen, die Öffnung, die Beweglichkeit und der Übergang zu wie von den Anderen bzw. Fremden.³³ Wenn man den Fremden vertraut zu machen verstünde, dann im Zeichen des Hermes.

Nun steht er mit dieser *zentrifugalen* Dynamik nicht allein in der antiken Mythologie, sondern findet seinen *zentripetalen* Widerpart in *Hestia* (lateinisch: *Vesta*). Älteste Tochter des Kronos und der Rhea war sie die jungfräuliche Göttin des Herd- wie des Opferfeuers, also des Kultplatzes der Familie wie des Staates. Ihr Thron im Tempel von Delphi wurde der Omphalos genannt, der Nabel. Als Hüterin des Feuers verkörpert sie die Eintracht von Staat und Familie. Ihre Domäne war das Innen, das Feststehende, und ihre ‚Dynamik‘ die stabile Selbstbeziehung einer Gruppe.³⁴ Göttin der ‚Selbsterhaltung und -beharrung‘ könnte man sie nennen, die alles Fremde draußen hält. Wäre ihr im Zwielflicht des Herdfeuers Hermes zu nahe getreten, hätte sie sich seiner sicher standhaft erwehrt.

Eine Liaison der beiden wäre alles andere als naheliegend. Hat Hermes Lust auf das Fremde, die Differenz und das Außen, so bleibt Hestia nur der horror alieni. Daß sie jungfräulich blieb, war nicht Zufall, sondern Wahl. Hestias Identität ist das ‚idem‘, das Selbige ohne Andere(s). Die des Hermes hingegen das ‚ipse‘, das Selbst mit dem und durch den Anderen.³⁵

³¹ Vgl. die Kommunikationstheorie von Michel Serres, *Hermès I*, 1969; *Hermès II*, 1972; *Hermès III*, 1974; *Hermès IV*, 1977; *Hermès V*, 1980 (dt. 1991–1994).

³² Vgl. J.-P. Vernant, *Hestia-Hermès*, in: ders., *Mythe et pensée chez les Grecs* (dt. *Mythos und Religion im alten Griechenland* 1995), 1965, S. 97 (99).

³³ Vernant (o. Fußn. 32), S. 101.

³⁴ Vernant (o. Fußn. 32), S. 101.

³⁵ So frei nach P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, 1996; vgl. J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik*, 1993, S. 29 (35). Bei Hermes wie Hestia kann man fragen, ob

Hütet sie die Heimwelt, so erkundet er die Fremdwelten wie das unbegrenzte Weideland vor den Toren der Stadt, ein Niemandsland voller Überraschungen. Hermes Lüste am Fremden sind allerdings durchaus zweideutig. Gibt er sich ihnen hin *im Gegensatz* zu Hestia, oder aber *aufgrund* der von ihr gehüteten *Identität* des Eigenen? Konvergenz oder Divergenz der beiden würde einen grundverschiedenen Zugang zum Fremden bedeuten. Und in beiden Fällen verdoppelt sich die Ambiguität der Fremdenlust: Ist sie als Selbststeigerung mit Expansionsdrang zu verstehen oder als Offenheit gegenüber dem Anderen angesichts des Anspruchs des Fremden? Diese Ambiguitäten lassen sich genausowenig ‚a limine‘ reduzieren, wie die ‚des Fremden‘ selber. Daher ist weder die prinzipielle Ausschließung des Fremden (im Namen eines vermeintlich eindeutigen Eigenen) ratsam, noch die vorbehaltlose ‚Aufschließung‘ ihm gegenüber. Und beides, Aus- wie Aufschließung, setzen voraus, man könnte sich dem Fremden gegenüber ‚arbiträr‘ verhalten, als befände man sich ihm gegenüber in der Position der Indifferenz und freien Wahl.

Der *Fremde* kann im Horizont der Hestia nur als zeitweiliger Gast auftreten, zu dem er durch Einladung wird aufgrund von Gastfreundschaft mit entsprechendem Gastrecht. Mitglied des Eigenen, der Familie oder des Staates, wird er dadurch nie und nimmer. Gerade als Gast manifestiert sich an ihm die scharfe Differenz von heimisch und fremd. Bei noch so großer Gastfreundschaft eine immer noch größere Ausschließung des Fremden, wäre die Regel kultureller Selbsterhaltung und -beharrung. Oder analogie-theoretisch formuliert: bei noch so großer Unähnlichkeit eine immer noch größere Ähnlichkeit – als Primat des Eigenen.

Das heimische Drinnen und das fremde Draußen sind in mythischer Schlichtheit getrennte Sphären – die sich in spätmodernen Welten vielfach durchkreuzen mit entsprechenden Konflikten. Die gab es allerdings auch schon in der überschaubaren Welt des Mythos. Hestia und Hermes begegneten sich wenn, dann auf der Agora. Sie ist der Ort der Begegnung von Heim und Fremde (im öffentlichen Zentrum des Eigenen). Konsultierte man öffentlich das Orakel, wurde zum Beispiel in Phares ein Divinationsritus praktiziert. Auf der dortigen Agora befanden sich einerseits eine Hestia- andererseits eine Hermesstatue. Wer das Orakel befragte, legte zunächst einen bestimmten Betrag der Hestia zu Füßen, begab sich dann zu Hermes und flüsterte ihm seine Fragen ins Ohr. Um die Antwort auf selbige zu empfangen, hielt er sich die Ohren zu, verließ die Agora – und die ersten Stimmen, die ihm jenseits derer zu Ohren kamen, galten als die

ihre divine Identität nicht eine dritte Bestimmung voraussetzt, daß sie als Götter beide für die Anderen da sind, für die Menschen.

Antworten des Orakels.³⁶ Divination im Geiste der Kontingenz könnte man das nennen. Jedenfalls gibt es keine Antwort des Orakels ohne Zusammenwirken von Hestia und Hermes. In deren ‚Schnittsphäre‘, der Agora, stehen sie sich so gegenüber, wie sich dort Eigenes und Fremdes kreuzt. Die Agora als Topos oder locus communis ist das Zwischenreich beider. Das gibt einen Hinweis auf das Beieinander von Eigenem und Fremdem im öffentlichen Raum (der Polis). Im Zentrum des Eigenen ist der Fremde präsent. Die Grenzen unserer Welt sind so gesehen nicht außen, sondern innen. Und sie sind immer schon ‚überschritten‘ vom Anderen. Ihn auszuschließen oder aufzunehmen sind daher ‚nur‘ verspätete Antworten auf ihn, die schon seine Präsenz voraussetzen. Kann dann die Antwort auf den Fremden nur in Ausschließung oder Aneignung bestehen? Oder beansprucht der Fremde eine Wahrnehmung seiner Würde, die *zwischen* diesen Grenzwerten einen Raum der Differenz offenhält?

Hermeneutische Wiederholung

In weniger mythischer Form zieht sich das Beieinander von Hestia und Hermes als Grundbestimmung durch die Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher über Dilthey bis zu Gadamer.³⁷ Letzterer weist ihr eine „Stellung zwischen Fremdheit und Vertrautheit“ zu, zielte aber letztlich stets auf die „Überwindung“ der Fremdheit.³⁸ „In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik“³⁹ und damit vermeintlich auch der Ort der Wahrheit. Diesem Schema folgte schon Husserl (zumindest über weite Strecken), wie auch der Pragmatismus, sofern er nur das zu einem Pragma Passende, Familienähnliche, also das nicht völlig Fremde, für verträglich

³⁶ *Vernant* (o. Fußn. 32), S. 138f.

³⁷ Vgl. „daß so wie in jenem Falle, wenn alles schlechthin fremd wäre, die Hermeneutik ihr Werk gar nicht anzuknüpfen wüßte, ebenso in dem entgegengesetzten, wenn nämlich gar nichts fremd wäre zwischen dem Redenden und dem Vernehmenden, sie es dann gar nicht erst anzuknüpfen brauchte“ (*F.D.E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, hrsg. v. Frank, 1977, S. 313f.); vgl. „daß jedes erste Auffassen nur ein Vorläufiges und Unvollkommenes ist, gleichsam ein regelmäßigeres und vollständigeres Blättern, nur da hinreichend und für sich allein der Aufgabe gewachsen, wo wir gar nichts Fremdes finden und das Verstehen sich von selbst versteht, das heißt, wo überhaupt keine hermeneutische Operation mit bestimmtem Bewußtsein vorkommt“ (ebenda, S. 333). Vgl. *W. Dilthey, Gesammelte Schriften VII*, S. 225: „Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre. Zwischen diesen Beiden äußersten Gegensätzen liegt sie also“.

³⁸ *H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode*, 2. Aufl. 1965, S. 279, 365ff.

³⁹ *Gadamer* (o. Fußn. 38).

oder ‚anschlußfähig‘ hält.⁴⁰ „Die Wissenschaft vom Fremdem [!] entgeht nur dann dem Paradox der Selbstauflösung, wenn das Fremde mehr ist als Unbekanntes oder Unverständliches, das *per analogiam* zu erschließen ist.“⁴¹ Fraglich ist, wie und wodurch dieses friedliche Beieinander von Fremd- und Vertrautheit möglich wird. Gäbe es einen Grund der Vermittlung, etwa den inkludierenden Horizont von Horizonten, die allen gemeinsame Wahrheit, die eine Geschichte oder das große Gute – gäbe es hier kein Problem. Das Fremde wäre damit nie gänzlich draußen, sondern beide in demselben beieinander; oder aber das Fremde ‚draußen‘, jenseits des Guten und Wahren.

Der Weg der Inklusion im Zeichen dessen ist theologisch (wie vermutlich auch juristisch) verlockend: vor Gott gibt es kein Ansehen der Nation, keine Juden, Griechen und Barbaren, sondern – nur Gläubige und Ungläubige, Sünder und Gerechte. Diese Egalisierung der kulturellen Differenzen durch eine Hinsicht, in der sie nicht bedeutsam sind, ist allerdings zu leichtfertig. Einerseits bleiben die Differenzen zwischen den Eigenen und den Fremden in jeder anderen Hinsicht bestehen, zumindest *coram mundo et meo*. Andererseits ist die Egalisierung mit einer um so schärferen Exklusion der dann definitiv Fremden erkauft. Der Ungläubige oder der Sünder ist definitiv ‚draußen‘, sei es in der Hölle oder jedenfalls jenseits der Gemeinschaft mit Gott. Deswegen wurde die Menschenwürde ‚bis in die Neuzeit‘ als Privileg der Christen angesehen.⁴² Und diese Exklusion verschärft sich, wenn man die Inklusion ‚*coram Deo*‘ als (final) universal versteht. Je universalere eine Inklusion, um so schärfer die Exklusion des verbleibenden Rests (der sich *horribile dictu* der Inklusion verweigert).

Das gilt nicht nur *sub specie aeternitatis*, sondern auch *sub specie rationis, juris, moralis* etc. Die Logik der Universalisierung, auch derjenigen zum Zwecke des ‚Abbaus‘ von Exklusionen, hat die unvermeidliche Kehrseite einer immer schärferen Ausschließung derer, die sich der Inklusion (sei es der im Namen des einen Logos, des einen Rechts oder der einen Moral) verweigern. Der Preis ist hoch – so hoch, daß die ganze Suche nach Orten und ‚*Figuren des Dritten*‘ darauf aus ist, diesen Preis zu vermeiden.⁴³

In hermeneutischer Hinsicht gilt als vermittelnde Ganzheit die immer schon gemeinsame Sinnwelt, in der sich Eigenes und Fremdes nicht nur begegnen, sondern im Zeichen eines höchsten Gutes ‚eins‘ werden. Würden sie diese Ganzheit nicht teilen, könnten sie noch nicht einmal geteilter

⁴⁰ Vgl. B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 1997, S. 97.

⁴¹ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 107.

⁴² W. Huber, *Menschenrechte/Menschenwürde*, TRE XXII, 1992, S. 577 (579).

⁴³ Vgl. exemplarisch A. Koschorke, *Die Figur des Dritten bei Freud und Girard*, in: Krass/Tischel (Hrsg.), *Bündnis und Begehren*, 2002, S. 23ff.

Meinung sein. Das basale Ein- oder Vorverständnis ist das immer schon vorausgesetzte Miteinander, das allein Übergänge ermögliche. Fremdes ist in diesem Schema entweder schwach ein vorläufiges Mißverständnis, das sich korrigieren läßt, oder stark das Nichtverstehen, das bei ordentlicher Ausübung der hermeneutischen Künste beseitigt werden kann.

Die ‚dekonstruktivistische‘ Kritik der Hermeneutik – sei es als Wut auf die ‚Wut des Verstehens‘ oder die Hermeneuten – kann sich dabei auf *beide* richten, auf Hestia wie auf Hermes.⁴⁴ Die Privilegierung des ‚Eigenen‘ im Verstehen ist leicht zu kritisieren. Problematischer ist, die polymorphe Ambiguität des Hermes in der Kritik nicht zu reduzieren. Dessen hermeneutische Alchemie, seine Allvermittlungskompetenz, kann als (geradezu disseminative) Öffnung verstanden werden – oder aber als universale Aneignung, in der kein Fremdes die Chance hat, fremd zu bleiben. Letzteres kann man mit gewissem Recht kritisieren, ersteres zumindest aus dekonstruktivistischer Perspektive schwerlich. Denn auf jeden Fall müsse „‚Hermes‘ etwas von der Rede bedeuten, denn daß er ‚Dolmetscher‘ [Hermes] ist und Bote, auch hinterlistig und betrügerisch im Reden und auf dem Markte Verkehr treibt, dieses ganze Geschäft beruht auf der Kraft der Rede“, meinte Platon(s) Sokrates mit kritischem Akzent gegen die Sophistik.⁴⁵ Eine Rede, die „alles [pan] andeutet und immer umher sich wälzt und geht und daß sie zwiefach ist, wahr und falsch“⁴⁶, dürfte der Dissemination nicht fern liegen.

Aber sind das die Marken der Orientierung, die Hermeneutik als Xenophilie um den Preis der Integration des Fremden, und die Dissemination als die bessere Xenophilie um der Verfremdung des Eigenen willen – aber um den Preis der Auflösung des Eigenen im Fremden und damit der Auflösung der Unterscheidung? Im ‚Rückblick‘ ergibt sich sich Unterscheidungsbedarf – nicht nur zwischen feindlichem und freundlichem Fremden, sondern primär innerhalb der eigenen Xenophilie. Um jeden Preis wäre sie unerschwinglich und eine Auflösung der Differenz. Was man a limine nicht auseinanderhalten kann, sondern nur *ex post*, kann man strukturell immerhin unterscheiden: Fremdes, mit dem sich leben läßt, und Fremdes, mit dem sich nicht leben läßt; oder Fremdes, das mit sich leben läßt und das nicht mit sich leben läßt. Um das herauszufinden, muß man erst einmal mit ihm leben (lernen) und es leben lassen.

⁴⁴ Greisch (o. Fußn. 35), S. 37, meint, diese Kritik privilegiere den Pol der Hestia (also des Eigenen).

⁴⁵ Kratylos 408a.

⁴⁶ Kratylos 408c.

Bestimmung des Unbestimmten

Die Wahrnehmung des Fremden als orientierende ‚Urimpression‘ der Frage nach der Menschenwürde provoziert – wenn auch verspätet – die Frage nach dem ‚Begriff‘ des Fremden. *Wer oder was ist der Fremde?* Um eine Verkürzung vorab zurückzuweisen: der Fremde ist *nicht* gleich der (potentielle) *Feind*, wie Schmitt in seiner dritten Fassung ‚Vom Begriff des Politischen‘⁴⁷ programmatisch erklärte.⁴⁸ Diese Exklusion im Zeichen der Leitdifferenz von ‚Freund und Feind‘ wäre die Funktion einer rigorosen Selbsterhaltung gegen alles Fremde ‚in suo esse perseverare‘. Das Eigene bleibt darin so unfraglich wie das Fremde im Eigenen verdrängt. Das Fremde kann so nur als Gefährdung des Eigenen von außen wahrgenommen werden – nicht ohne einen gewissen kulturellen oder nationalen Autismus. Die Bewahrung des Eigenen ist dann seine Bewehrung und deren Demonstration im ‚Ernstfall‘ des Krieges gegen das Fremde. – Dagegen jedenfalls ist Schütz' Theorem der Reziprozität der Perspektiven ein probates Therapeuticum.⁴⁹ Und gegen die rigorose Schärfe der Exklusion richtet sich die Suche nach *solchen* ‚Figuren des Dritten‘, die Übergänge eröffnen und Zwischenglieder suchen zwischen dieser unseligen Opposition.

Nicht weniger prekär als die ‚Verfeindung‘ ist die inverse Strategie des Umgangs mit dem Fremden als *Aneignung, Inklusion oder Integration*, im Zeichen zu universalisierender ‚Freundschaft‘. Statt die Fremden als Feinde auszuschließen, wird gesucht, sie zu ‚Freunden‘ zu machen und damit die Beunruhigung durch das oder die Fremden zu bewältigen. Die Schemata der Aneignung sind ‚Zentrismen‘ (Ego/Logo/Ethno/Euro- etc.), die als Identisches die zentripetale Integration bestimmen.⁵⁰ So würde einem nichts ‚fremd‘ bleiben, weil alles in der Aneignung zu eigen würde.

Einer der dritten Wege zwischen Inklusion und Exklusion könnte – in systemtheoretischer Perspektive jedenfalls konsequent – die *Indifferenz* sein, wie sie R. Stichweh vorschlägt⁵¹. Die Überführung handlungslogischer Praktiken in strukturlogische Regelungen wie der ‚Gabe‘ und Gast-

⁴⁷ C. Schmitt, *Vom Begriff des Politischen*, 1933, S. 7ff.; der geläufige Nachdruck folgt der zweiten Fassung von 1932 (die allerdings schon im Oktober 1931 bei Duncker und Humblot in München/Leipzig erschienen ist).

⁴⁸ Vgl. H. Plessner, *Macht und Menschliche Natur*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 5, 1981, S. 195: „Feind wird dem Menschen, was seinen Interessen abträglich ist“.

⁴⁹ Vgl. *Waldenfels* (o. Fußn. 40), S. 39f.

⁵⁰ Das kann mono- oder polyzentrisch strukturiert werden: im Namen eines Universalismus oder eines Kulturalismus. Die Pluralisierung des ‚Zentrismus‘ ist nur dasselbe im Plural, mehr nicht, auch wenn die praktischen Konsequenzen andere sein können.

⁵¹ R. Stichweh, *Der Fremde*, in: Münkler (Hrsg.), *Furcht und Faszination*, 1997, S. 56.

freundschaft in Sozialgesetzgebung entlastet von konkreten Ansprüchen und der selbst zu verantwortenden Antwort darauf. Allenfalls in Extremsituationen, die nicht im Rahmen des Normalen auftreten, wie bei Katastrophen, würde dann noch auf ‚pristine‘ Handlungsformen (spontanes Engagement, Spendenaktionen) rekurriert. Die übliche Normalisierung hingegen entlaste davon durch Regelstrukturen. – Gestalttheoretisch entspräche dem die Reduktion des Wahrnehmungshorizonts auf den *Hintergrund*, von dem sich nichts mehr abhebt, es sei denn in Ausnahmesituationen. Es bliebe beim Überblick, ohne einem konkreten Blick antworten zu müssen. Stichwehs Indifferenzthese trifft deskriptiv vermutlich recht weitgehend zu. Ob sie ihre eigenen Grenzbedingungen beschreiben kann und ob sie präskriptiv wünschenswert ist, sind andere Fragen. Wenn Indifferenz den Ausfall oder die Entlastung von interpersonaler Interaktion bei Anwesenheit der Anderen meint – *kann* das auch die Kennzeichnung einer sozialpathologischen Situation sein. Offenbar ergibt sich hier Unterscheidungsbedarf.

Versteht man Indifferenz als regulative Neutralität in kognitiver Perspektive kann sie theoretisch oder auch juristisch die sinnvolle Funktion haben, ‚kein Ansehen der Person‘ die Entscheidungen leiten zu lassen. Das wird allerdings nur soweit reichen, wie die Ordnung, aus der indifferent operiert wird, nicht von der thematischen Fremdheit in Frage gestellt wird. An diesen Grenzen kommt die affektive und darin ethische Indifferenz an die Grenzen ihrer Möglichkeit. Sofern der oder das Fremde nicht marginales ‚Rauschen‘ bleibt, bleibt der von ihm Gestörte nicht gleichgültig. Wenn das Fungieren einer Ordnung durch die Fremdheit nachhaltig gestört wird, können diese Ordnung (bzw. ihre Agenten) nicht gleichgültig bleiben. Die Störung bis zur Verstörung oder Zerstörung läßt die Indifferenz vergehen. Auch wenn in ‚sozialen Systemen‘ die Indifferenz die Regel der Kommunikation sein mag, ist sie in Grenzlagen von ihrem Ausnahmezustand gezeichnet: in ihren Anfangsbedingungen ebenso wie angesichts des Einzelnen, der nicht nur Fall einer Regel bleibt. Hier gilt nicht die Indifferenz, sondern die Nicht-Indifferenz, wie oben mit Levinas exponiert.

Fremd ist *jemand jemandem*. Daher sollte nicht ein abstrahierender Begriff ‚des Fremden‘ leitend sein, sondern das Phänomen der Wahrnehmung des Anderen, also seine Gegebenheit *als Person* (intra- und interpersonal, intra- und interkulturell). Die Bestimmung ‚fremd‘ tritt primär auf am *Verhalten* des Anderen,⁵² ist insofern adverbial. Jemand verhält sich fremd in Gesten, Äußerungen oder anderen Handlungen. Fremd ist auch, was

⁵² Fremd ist zu unterscheiden von ‚anders‘. Man könnte das Andere dem Selbst(igen) (idem) gegenüberstellen, das Fremde dem Selbst (ipse). Damit würde *radikales* Anderes und Fremdes äquivalent.

außerhalb des eigenen Raumes bzw. Bereichs auftritt. Fremd ist ferner, was einem Anderen gehört (Besitz). Für die Wahrnehmung bestimmend ist meist der räumliche Aspekt, sofern ‚das‘ Fremde kein Abstraktum ist, sondern perspektivisch vom ‚now and here‘ als jemand für jemanden bestimmt wird. Die Differenz von Eigen und Fremd kann man dem räumlichen Aspekt der Wahrnehmung folgend *topisch* nennen.

Die mir fremde *Sprache* klingt fremd nur in der Fremde bzw. sofern sie nicht die der eigenen Herkunft ist. Sowenig es ‚die‘ (allen zu) eigene Sprache gibt, sowenig ‚die‘ Fremdsprache. Die Bestimmung der Unbestimmtheit ‚des Fremden‘ folgt darin einer Logik des *Idiomatischen*, des jemandem Eigenen. Nur bei dem, was ‚allen Menschen‘ zu eigen sein soll, ist man geneigt, hier anders zu denken: Die ‚Sprache‘ der Vernunft beispielsweise sei allen Menschen eigen – und daher sei derjenige zumindest ein Grenzfall, der in dieser Sprache ‚Grammatikfehler‘ begehe. Diese Reduktion ist reflexiv möglich, etwa durch ein generisches Subjekt oder eine ‚transzendente‘ Subjektivität (Logifizierung), auch durch eine Metaordnung, in und vor der alle ‚gleich‘ sind, sei es das Sittengesetz oder der heilige Wille Gottes. Damit hielte man die Probleme der Fremderfahrung ‚draußen‘.

Fremd zu sein bedarf es wenig. Schon eine kleine Abweichung von der *Ordnung* des Üblichen kann einen fremd werden lassen. Damit wäre man zunächst nur ein Augenblicksfremdling. Wenn die Störung der Ordnung gravierend ist, kann dieser Augenblick aber alles Folgende bestimmen. Wer einmal aus der Reihe gefallen ist, wird möglicherweise immer ‚draußen‘ bleiben. Mittels des Ordnungsmodells lassen sich vier Fremdheiten unterscheiden: (1) die *in* einer Ordnung (alltäglich), (2) die gegenüber einer Ordnung (Fremdsprache, fremde Riten) und (3) die gegenüber jeder oder aller Ordnung (Tod, Katastrophen etc.), die gleichwohl noch auf eine Ordnung bezogen wird, sonst wäre es (4) totale und darin opake Fremdheit.⁵³ „Als fremd gilt das, was aus der jeweiligen kollektiven Eigenheitssphäre ausgeschlossen und von der kollektiven Existenz getrennt ist, was also nicht mit Anderen geteilt wird. Fremdheit bedeutet in diesem Sinne Nichtzugehörigkeit zu einem Wir.“⁵⁴ Im Falle eines vorausgesetzten Allgemeinen oder präbendierten Universalen gilt dementsprechend als fremd, wer oder was sich nicht in diese Ordnung fügt. Ein Beispiel dafür ist die griechische Unterscheidung von den Barbaren, die ‚Unverständliches stammeln und Gesetzloses tun‘.⁵⁵ Ähnlich verfährt die jüdische Unter-

⁵³ Vgl. Waldenfels, S. 36f.

⁵⁴ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 22.

⁵⁵ Vgl. A. Dihle, Die Griechen und die Fremden, 1994; M. Hengel, Juden, Griechen und Barbaren, 1976; W. Detel, Griechen und Barbaren, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1995), 1019ff.

scheidung von den Heiden, die ohne und außer dem Gesetz leben und andere, falsche Götter verehren. Das Schema wurde mit 1. Kor 14 relativiert (den Barbaren ein Barbar werden), wiederholt sich aber in der Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen. In der Neuzeit treten kulturelle oder ‚rationale‘ Differenzen an die Stelle dessen: z.B. die Schriftlosigkeit (etwa ‚der‘ Afrikaner oder ‚der‘ Indianer⁵⁶) an die Stelle des Kriteriums der Fremdsprachlichkeit. In jedem dieser Beispiele zeigt sich ein binäres Schema mit einer normativen Exklusion und Inklusion. Die *Perspektivität* des Fremdseins und -werdens hingegen, die jeden in vielerlei Hinsicht jederzeit fremd werden läßt, wird im Zeichen eines Allgemeinen vergessen. Wenn dieses Allgemeine als das Eigene gilt, bliebe dem Fremden nur die Subsumtion oder Integration – und das würde die Fremdwahrnehmung tilgen im Zeichen rigoroser Selbsterhaltung.

Phänomenologische Verfremdung des ‚Eigenen‘

Das Eigene, von dem aus das unbestimmte Fremde bestimmt wird, kann als *substantia communis* gelten, es kann auch eine formalisierte Bedingung sein. Es ist in jedem Fall die eigene Ordnung wie die Ordnung des Eigenen. Wie auch immer das Eigene bestimmt sein mag, ist es *dessen* Ordnung, der gegenüber der Fremde ‚draußen‘ ist. Das oder der Fremde ist, wer oder was *nicht in Ordnung ist*, nicht *in der eigenen* Ordnung ist. Nur gilt dann: „So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten“,⁵⁷ und zwar *intra-* wie *interpersonal* bzw. *intra-* und *interkulturell*. Denn das Fremde findet sich – so spätestens seit Freud – auch in uns selbst als das Unheimliche, Wilde und Ungeordnete etc. Das ‚Phänomen‘ ist so alt wie die Selbstreflexion des Menschen, aber als Paradoxierung ‚des Fremden im Eigenen‘ wurde es zum Grundbestand neuzeitlicher Anthropologie. Die ‚eigene Fremdheit‘ bzw. Fremdheit im Eigenen sollte allerdings nicht dazu führen, daß Fremdheit ubiquitär wird, womit nicht nur ‚jeder andere ganz anders‘ ist, sondern jeder schon in sich der ‚ganz Andere‘. Damit wäre das Problem eliminiert durch Trivialisierung. Die *Kontrastierung* von Eigenem und Fremdem ist basal für das Problem. Wenn man diesen Kontrast eliminieren würde, wäre das Problem verschwunden.

„Solange wir fragen, was das Fremde ist und bedeutet, wozu es da ist und woher es kommt, ordnen wir es ein in ein Vorwissen oder Vorverständnis, ob wir es wollen oder nicht. Wir sind so bereits auf dem Weg des Begreifens, Verstehens und Erklärens, auf dem alles Fremde sich in etwas

⁵⁶ Vgl. T. Todorov, Die Eroberung Amerikas, 1985.

⁵⁷ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 35.

verwandelt, das *noch nicht* begriffen, verstanden oder erklärt ist, selbst wenn wir bereit sind, einen Rest von Unverständlichem, Unerklärlichem und Unerforschlichem zu dulden oder gar zu verehren. Eine Xenologie, die sich auf diese Bahn begibt, entrinnt nicht dem Paradox eines sich selbst aufzehrenden Logos vom Fremden. Die Situation ändert sich, wenn wir darauf verzichten, geradewegs zu bestimmen, was das Fremde ist, und wenn wir stattdessen das Fremde nehmen als das, *worauf* wir antworten und unausweichlich zu antworten haben ...⁵⁸ Lläuft das auf eine ‚bloÙe Inversion‘ der Problemlage hinaus, vom Primat des Anderen statt des Eigenen auszugehen? Oder geht es um eine asymmetrische Herkunft des Eigenen aus dem Kontrast zum Fremden?

Statt die Erweiterung des Eigenen zu verfolgen oder die Konstruktion eines Allgemeinen als Inklusionsmedium, kann man auch anders fragen. Wittgenstein suchte ‚Übergänge‘ oder ‚Zwischenglieder‘, also *laterale* (nicht-hierarchische, -teleologische oder -ursprungslogische) Relationen, die nicht auf Inklusion unter *eine* Regel oder die Integration in ein Metamedium setzen. Die ‚Logifizierung‘ des Fremden würde nolens volens vom eigenen oder ‚einen‘ Logos ausgehen – und damit im Gestus des ‚logon didonai‘ mehr setzen, als zu rechtfertigen wäre gegenüber den Fremden. Denn jede Rechtfertigung ist nicht nur ein später Modus, sie ist auch nicht zuhänden, wo kein gemeinsamer Topos (mehr) unterstellt werden kann.

B. Waldenfels meinte im Rahmen seiner ‚Xenologie‘, seiner Phänomenologie des Fremden: „Die entscheidende Frage lautet: Lläßt sich das Fremde auf dem Boden der Hermeneutik bewältigen, oder ist dieses dazu angetan, die Hermeneutik selbst noch in Frage zu stellen?“⁵⁹ In demselben Sinn kann man fragen, läßt sich das Fremde auf dem Boden des *Rechts* mit dem Topos der Menschenwürde bewältigen, oder vermag umgekehrt ‚das Fremde‘ denselben noch in Frage zu stellen? Ist ‚die Menschenwürde‘ eine Integrationsfigur, in der die Differenz von Eigenem und Fremden zum Verschwinden gebracht werden soll, oder wie läßt sie sich als ‚*Figur eines Dritten*‘ verstehen, mit der die Differenz gewahrt wird? Sozialphilosophisch lieÙe sich die Frage so wenden: Braucht man einen (beispielsweise anthropologischen oder moraltheoretischen) Universalismus, um den Kontextualismus oder Relativismus zu vermeiden – oder gibt es laterale Formen und Figuren des Übergangs zwischen Eigenem und Fremdem, die weder reale Universalien noch deren Bestreitung brauchen?

Eine Stärke des Rechts (gegenüber der *so* skizzierten Hermeneutik) scheint jedenfalls darin zu liegen, so ohne Verstehen auszukommen, wie es

⁵⁸ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 108f.

⁵⁹ B. Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede, 1999, S. 67

ohne Gabe und Vergebung auskommt. Man könnte sagen: ‚Das Recht ist ohn‘ Warum, es gilt auch ohn‘ Verstehen‘, gleich also ob man es (als Angeklagter oder Kläger) versteht oder nicht. Es kann daher, was die (traditionelle) Hermeneutik nicht vermag: *diesseits* von Verstehen und Nichtverstehen Differenzen regeln, ohne sie zum Verschwinden zu bringen. Sich ‚auf‘ das Recht zu verstehen, ist denn auch etwas merklich anderes, als ‚das Recht‘ zu verstehen. Letzteres mag ein Rechtstheoretiker prätendieren, allen anderen hingegen wäre mit ersterem genug gedient. Nun bleibt die Menschenwürde als Rekursgröße einer interkulturellen Differenzregulierung anfällig dafür, zu einer ‚realen Universalie‘ überhöht zu werden – gewissermaßen als anthropologische Substanz, aus der man naturaliter oder ‚formaliter‘ ableiten könne, was allen zu allen Zeiten allerorten an Rechten zukomme. Damit wäre allerdings die genannte Stärke (des Verstehens nicht bedürftig zu sein) des Rechts ebenso verspielt, wie die Sprachgeschichte von ‚der Würde‘ des Menschen als singulare tantum verfehlt. Wie aber Recht und Religion auf einen Topos rekurrieren können, *ohne* ihn als ‚ursprüngliches‘ oder ‚finales‘ Integrationsmedium zu substantialisieren und *ohne* den Fremden zu ex- oder inkludieren, hängt an der prekären Frage nach der *Gegebenheitsweise* des Fremden, d.h. nach seiner widerständigen Phänomenalität.

Paradoxe Gegebenheitsweise des Fremden

Husserl ging in seiner ‚Phänomenologie der Intersubjektivität‘ nicht von einer gemeinsamen Erfahrung aus, auch nicht von einer Erfahrung des Gemeinsamen, sondern von (dem Problem) der *Erfahrung des Fremden* als *Fremden*. Der Fremde ist da, indem er nicht da ist bzw. sich entzieht. Metaphorisch gesprochen: der Fremde ist eine paradigmatische ‚Entzugerscheinung‘. „Das Fremde *zeigt sich*, indem es sich uns entzieht. Es sucht uns heim und versetzt uns in Unruhe, noch bevor wir es einlassen oder uns seiner zu erwehren suchen.“⁶⁰ Seine ‚leibhaftige Appräsenz‘ ist eine paradoxe Gegebenheit, die dem direkten Zugriff (in Attraktion oder Repulsion) einen ‚passiven Widerstand‘ bietet. Nicht die Menschheit in jeder Person, auch nicht die Fremdheit in meiner Person steht am Anfang, sondern die Menschheit im Anderen, genauer noch die *Menschlichkeit des Anderen*: „Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich“⁶¹. Das Problem der Fremderfahrung wird hier nicht vom Primat des Eigenen angegangen, sondern

⁶⁰ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 42.

⁶¹ E. Husserl, Husserliana, XIV, 418; Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 89.

von der Vorgängigkeit des Anderen her. Das ist mitnichten eine spätere Übertreibung französischer Herkunft.

Für ‚das Ich‘ hat das zur Folge, nicht in ursprünglicher Selbstgegenwart zu beginnen, sondern: „Das Ich konstituiert sich im Kontrast zum Du. ... Dies schließt einen Kontrast von Eigenem und Fremdem ein. Das Eigene erscheint als das *Zugängliche und Zugehörige*, das Fremde als das *Unzugängliche und Unzugehörige*“.⁶² Als schlechthin unzugänglich wäre der Fremde unerfahrbar (*als Fremder*), somit wäre er von der (oben genannten) vierten, opaken Fremdheit. Husserl schlug als Weg aus der Aporie der Fremderfahrung vor, daß Fremdheit auf einer „bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ beruhe.⁶³ Damit behauptet er, das Unzugängliche werde in der Fremderfahrung zugänglich, wie das Vergangene in der Erinnerung. Fremderfahrung ist in diesem Sinne eine „*Erfahrung unüberwindlicher Abwesenheit*“⁶⁴ – eine wirkliche Unmöglichkeit bzw. unmögliche Wirklichkeit, wenn man die *Paradoxierung* modal zuspitzt.

Husserl wählte den gegenläufigen Weg, das Paradox zu *entschärfen*. Denn letztlich sei die Fremderfahrung im Horizont der eigenen Perspektive und Gegenwart zu verorten, im Grunde damit doch wieder eine Version der Selbsterfahrung. Damit wiederholt sich das Problem durch eine *Verdoppelung*. Kann man zunächst Heim- und Fremdwelt oder Nah- und Fernwelt unterscheiden, verdoppelt sich die Fremdheit in eine innerhalb und eine außerhalb der Heimwelt (oder anders *Fremdartigkeit* außen und *Fremdheit* innen). Die Unterscheidungen von Nah und Fern wie von Heim- und Fremdwelt sind irreführend, weil *in* der alltäglichen Umwelt bereits ‚im Heimischen‘ nah und fern medial so verflochten sind, daß sinnvoller von ‚Eigen‘ und ‚Fremd‘ auszugehen ist. Fraglich ist allerdings, ob dabei von einem *Relat* (Eigen *oder* Fremd; wie angeblich Husserl versus Levinas) oder von deren *Relation* auszugehen ist. Ebenso fraglich ist, ob ‚Innen‘ und ‚Außen‘ des Fremden so trennscharf zu unterscheiden sind, oder nicht vielmehr das Problem in der phänomenalen Uneindeutigkeit des so Unterschiedenen liegt. Waldenfels meinte in diesem Sinne: „Das Ineinander und Durcheinander von Eigenem und Fremdem, das sich in einer ‚intra-kulturellen Uneinheitlichkeit‘ niederschlägt, ohne die interkulturellen Differenzen aufzuheben, ist entschieden größer, als solche einfachen Modelle erwarten lassen“.⁶⁵

Die *Fremdheit* im eigenen Horizont ist das (oder der) Unbekannte, das durch gemeinsame Medien und Rituale geregelt werden kann wie in der

⁶² Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 89, mit Verweis auf Husserliana, XIII, 247.

⁶³ Husserliana, I, 144.

⁶⁴ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 90.

⁶⁵ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 93. Vgl. *ders.*, *Der Stachel des Fremden*, 2. Aufl. 1991, S. 69ff.

Religion – oder auch durch rechtliche Regelungen. Die Vertrautheitssphären lassen sich gegebenenfalls ausweiten und sind variabel, bleiben dabei aber stets Ausdifferenzierungen des *eigenen* Horizontes. In einem Schema gefaßt, handelt es sich um konzentrische Kreise oder Stufen, die stets vom *Primat der Eigenwelt* her konzipiert sind,⁶⁶ von einem Zentrum, an dem Probleme erst an den Rändern auftreten. Leitend bleibt hier die Methode der ‚Verähnlichung‘, der ‚Ur-Analogie‘.⁶⁷ Geht man so vor – philosophisch, ethisch, theologisch oder juristisch – zielt man *entweder* auf eine Integration des Fremden ins Eigene, *oder* (zugleich damit?) auf eine ‚Allgemeinschaft‘⁶⁸ von Eigenem und Fremdem, in die beide integriert werden. Grammatisch gesprochen zielte man auf eine Erweiterung der ersten Person Plural. Für Husserl war das ‚Europa‘ als „ideale Lebens- und Seinsgestalt“⁶⁹. Noch die prätierte ‚unbeschränkte Weltoffenheit‘ Europas würde zu dieser mythisierenden Vergrößerung eines Wir gehören.⁷⁰ Selbst wenn man diesem Mythos von Europa folgen würde – oder aber einem anderen wie der ursprünglichen und finalen Inklusion aller Menschen aller Zeiten am Ende aller Zeiten – wäre diese universale Inklusion nicht ohne Kehrseite denkbar: je offener und je universal, desto schärfer und gefährlicher die schweigend mitgesetzte Exklusion. Das oben exponierte Problem erweist sich als persistent.

Die *Fremdartigkeit*, also das externe oder ‚extreme‘ Fremde, begegnet uns erst, wenn die analogisierende Wahrnehmung unzulänglich wird und mir ‚die Worte fehlen‘, das Fremde im Eigenen zu fassen. Namenlosigkeit, Sich-nicht-auskennen,⁷¹ Ratlosigkeit, Furcht und Zittern oder andere Formen des Risses der immer schon gängigen Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn sind ‚Entzugserscheinungen‘, an denen die Unmöglichkeit dieser Wirklichkeit zutage tritt. Es sind nicht Phänomene des lediglich bisher Unbekannten, sondern des Unverständlichen⁷² – Basisphänomene des Nichtverstehens⁷³ wie der *Atopie* des Fremden. Das dergestalt Ortlose muß ‚für gewöhnlich‘ gebannt werden, in dem es eingeordnet wird, seinen Platz angewiesen bekommt und damit ‚in Ordnung‘ gebracht wird. Denn es gilt als Gefährdung der (öffentlichen) Ordnung, die aufrechtzuerhalten eine

⁶⁶ Vgl. Husserliana I, 162: „Hier sind Ich und meine Kultur das Primordiale gegenüber jeder fremden Kultur“.

⁶⁷ Husserliana, XV, 433. Vgl. *P. Ricoeur*, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3, 1991, S. 241ff.

⁶⁸ Husserliana, I, 167; VI, 262.

⁶⁹ Husserliana, VI, 320.

⁷⁰ So Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 95.

⁷¹ *L. Wittgenstein*, *Philosophische Untersuchungen*, in: *ders.*, *Werkausgabe* Bd. 1 1984, I, § 123: „Ein philosophisches Problem hat die Form: ‚Ich kenne mich nicht aus.‘“

⁷² So Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 94, mit Husserliana XV, 631: „Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit“.

⁷³ Vgl. dazu *J. Albrecht* u.a. (Hrsg.), *Kultur Nicht Verstehen*, 2004.

Verortung des Fremden fordert. Aber: „Dieses Außen, das einer jeden politischen oder kulturellen Ordnung anhaftet, widersetzt sich der fundamentalistischen Suche nach einem festen Grund ebenso sehr wie den Normalisierungseffekten, die von funktionierenden Ordnungen ausgehen“.⁷⁴

Gilt die Menschenwürde gemeinhin als solch ein Ort (eben als Topos), mithilfe dessen sich das derart widerständige Fremde verorten läßt – kann das in verschiedener Hinsicht und mit grundverschiedener Dynamik geschehen: Der Topos kann, wie zur Genüge kritisiert, als Integrationsort fungieren. Er kann aber auch als Figur des Dritten dienen, der zwischen Eigenem und Fremden einen Raum eröffnet, in dem die Differenz gewahrt wird, sich die Differenten aber gleichwohl (befriedet?) begegnen können. Der Effekt dessen wäre dann eine beiderseitige Verfremdung: das Eigene wird angesichts des Fremden verfremdet, so wie der Fremde seinerseits sich nicht mehr nur als Eigenes gegeben ist, sich also auch selber fremd wird gegenüber dem Anderen. Diese paradox anmutende doppelte Verfremdung im Zeichen eines Dritten kann man als ‚Aufhebung‘ oder Synthesis ‚höherer Ordnung‘ härten und begründen. Damit würde aber gerade die Offenheit und Lateralität dieser Figur verspielt. Der Verzicht auf eine Begründung und die Zurückhaltung der eigenen Besetzung dieses dritten Ortes fördert dessen symbolische Funktion als Figur des Dritten.

Ohne Analogie

Damit wird das Problem des Fremdverhältnisses verändert: „Wenn die Erfahrung der Fremdheit in der Zugänglichkeit des Unzugänglichen besteht, wie könnte dann ein Zugänglichwerden oder Zugänglichmachen aussehen, das die Unzugänglichkeit des Fremden wahr?“ fragt Waldenfels.⁷⁵ Die Frage ist inspiriert von Merleau-Ponty: „Wie den Anderen verstehen, ohne ihn unserer Logik zu opfern und diese ihm?“⁷⁶ Seine Antwort war, laterale und nicht vertikale Übergangsfiguren zu suchen, ein *Zwischen* Eigenem und Fremdem, das ihnen weder übergeordnet wird als ein höheres Drittes, noch als eine Erweiterung des Eigenen, sondern das bereits im Eigenen als dessen Fremdes präsent ist.⁷⁷ Die ‚Lösung‘ ist einsichtig: das Fremde zu erfahren nach Maßgabe derjenigen Fremdheit, die im Eigenen

⁷⁴ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 130.

⁷⁵ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 95.

⁷⁶ M. Merleau-Ponty, Von Mauss zu Lévi-Strauss, in: Métraux/Waldenfels (Hrsg.), Leibhaftige Vernunft, 1986, S. 14, 20f.; dito ders., Signes, 1960, S. 144, 150f.

⁷⁷ Merleau-Ponty spricht von der „wilden Region seiner selbst, die nicht in seiner eigenen Kultur eingeschlossen ist und über die er mit den anderen Kulturen in Verbindung steht“ (Signes, 138).

ist, ohne nur das Andere des Eigenen zu sein. Anders gesagt wird das Außerordentliche („außen“) verstanden nach Maßgabe des Außerordentlichen („drinnen“) im Eigenen. Nur, würde damit nicht die starke Differenz nach Maßgabe einer schwachen interpretiert? Und wäre das nicht eine – wenn auch raffiniertere – Wiederholung der Extrapolation des Eigenen?

Das bleibt ambig. Waldenfels verweist mit der Ethnologie auf eine methodische Wende der Problemstellung, wenn man Fremdheit und Fremdartigkeit nicht als ‚Gegenstandsbestimmungen‘ auffaßt, sondern als methodisches Prinzip: „*Etwas wird fremd, indem es als fremd betrachtet wird*“.⁷⁸ Der fremde Blick ist dann nicht einfach der Blick auf den Fremden bzw. dessen Blick, sondern der *befremdende* Blick, der etwas oder jemanden fremd werden läßt. Fremdheit ist eine adverbiale Bestimmung des Hinsehens bzw. Wahrnehmens.

Aber auch das bleibt noch ambig, denn der befremdende Blick ist *nolens volens* ein Akt, der etwas fremd werden ‚läßt‘ (transitiv und aktiv). Erst der nicht-transitive (nicht notwendig nicht-intentionale) Effekt dieses Blicks ist mehr als eine Erweiterung des Eigenen. Im Befremden des Blicks kann eine Verfremdung des Eigenen geschehen, die dessen *Überschreitung* wäre. Nur wäre eine Überschreitung im transitiven Sinn noch eine Expansion des Eigenen. Erst wenn die Überschreitung provoziert wird durch den Fremden, wäre sie nicht ‚nur‘ transitiv-aktiv. Der befremdende Blick ist eine *Antwort* des *befremdeten* Blicks (im Passiv), beispielsweise wenn „die Erfahrung des Fremden in einem Fremdwerden der Erfahrung und der Phänomene gipfelt“.⁷⁹ Über die Grenzen des Eigenen hinaus führt erst ein mehrdeutiger Reiz des Fremden, der anziehend oder abstoßend sein kann. Darin ist er jedenfalls bewegender Bewegter des Eigenen.

Waldenfels rekurriert am entscheidenden Punkt auf die von Husserls Analysen zur passiven Synthesis wie von der Gestalttheorie angeregte Figur wechselseitiger *Kontrastierung*. „Wenn das Eigene sich bildet [oder: gebildet wird?], indem es sich von Fremdem abhebt, und wen umgekehrt dasselbe gilt, steigern sich Eigen- und Fremderfahrung wechselseitig. Alternativen verhalten sich zueinander wie Gestalt und Grund; keine Ordnung des Sichtbaren kann beides umgreifen“.⁸⁰ Was aber verhindert dann eine Eskalation dieser Steigerung des Kontrastes – bis in polemogene Konstellationen? Nichts kann das a limine verhindern. Deswegen ist dieses Schema (der Xenologie) auch nicht ungefährlich. Nur die jeweilige Antwort auf den Fremden kann diese Eskalation deeskalieren – und eben dazu

⁷⁸ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 102.

⁷⁹ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 109.

⁸⁰ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 108. Wieso sollte das eine wechselseitige Dynamik sein? Bemerkenswert ist, daß hier von einer Relation *vor* den Relaten ausgegangen wird, nicht von einem Primat des Anderen, wie bei Levinas.

dient die Erinnerung an die Menschenwürde: als Erinnerung an eine *Bestimmung*, die verfehlt würde, wenn man sich auf die Konstellation des Kampfes einließe. Gegenüber der stets verletzbaren Phänomenalität des Fremden (und des Eigenen) dient die ‚nooumenale‘ Bestimmung dazu, auf menschliche Weise miteinander zu leben. Das Überschießende an dieser Bestimmung zieht zwar Begründungsversuche und metaphysischen Überschwang auf sich. Es hat seine symbolische Funktion aber auch ohnedies – oder wird trotzdem überwältigt von gegenläufigen Orientierungen wie der an Freund versus Feind. Nicht die Begründung oder Metaphysik kann die Orientierung an der Würde des Fremden ‚sichern‘, sondern allenfalls kann die Urimpression der Fremdwahrnehmung die unhintergehbare Selbstverständlichkeit und Fraglosigkeit seiner Würde vergegenwärtigen.

Nur, was ist Gestalt, was Grund in dieser Wahrnehmung? Wäre die Fremdwahrnehmung die Wahrnehmung der Gestalt des Fremden, wäre das Eigene der Grund? Dann bliebe es bei der Husserlschen oder Gadamerischen Option. Waldenfels muß wohl die gegenläufige Lesart ‚meinen‘ – daß vor dem Grund des Fremden das Eigene Gestalt gewinnt. Dafür spricht seine These, es bedürfe eines Blickwechsels vom Einordnen des Fremden in ein Vorverständnis zur Responsivität: „das Fremde nehmen als das, *worauf* wir antworten und unausweichlich zu antworten haben, also als Aufforderung, Herausforderung, Anreiz, Anruf, Anspruch ...“⁸¹ und programmatisch verschärft: „Dieser Anreiz oder Anspruch, auf den der Blick antwortet, ist weder Teil der fremden noch der eigenen Kultur, er ist das interkulturelle Phänomen *par excellence*“.⁸²

Auf das Fremde selber zu antworten, kann nicht heißen, auf ‚immer schon Gesagtes‘ zurückzugreifen, etwa auf das, was doch seit Anfang der Geschichte ohnehin allen zu eigen ist und nur kritisch genug deduziert werden muß. Auch auf das immer schon Niedergelegte in entsprechenden Übereinkünften zu rekurrieren, wäre ein Vermeiden der *eigenen* Antwort. Daher erlaubt der Rekurs auf ‚die Menschenwürde‘ auch keine ‚rechte Gelassenheit‘. Denn von ihr aus oder auf sie hin zu antworten, ist stets jedem selber aufgegeben, der vom Anspruch des Fremden herausgefordert wird. Insofern ist ‚Menschenwürde‘ kein Problemlösungstitel, sondern eine zu recht vage Orientierungsfigur – um sich im Antworten angesichts des Fremden zu orientieren. Die Stärke dieser Grundfigur hat sich darin zu zeigen, daß sie *nicht* inhaltlich ‚immer schon bestimmt‘ ist, erst recht nicht ‚absolut begründet‘. Die kanonische ‚Begründungsoffenheit‘ ist so gesehen eine Offenheit für nachgängige hermeneutische Explikationen, nicht für

⁸¹ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 109.

⁸² Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 103.

vorgängige absolute Begründungen. Andernfalls würde die topische Kompetenz der Menschenwürde als Figur des Dritten verspielt.

Summum ius versus summa iuris

Die kritische Gabelung, an der sich *Fremdheit* und *Fremdartigkeit*, relatives und radikales Fremdes unterscheiden, liegt dort, wo man das *Zwischen* Eigenem und Fremden⁸³ als Vermittlungsfigur oder als Riß bzw. Hiatt versteht. „Ein gerütteltes Maß an politischer Phänomenologie und Hermeneutik täte weiterhin not, um zu verhindern, daß fremde Ansprüche mit allgemeinen Geltungsansprüchen drapiert werden“⁸⁴ zumal wenn das die nur übertragenen eigenen Ansprüche wären. Denn aus dem Blickwinkel eines *Dritten* (der als das neutralisierte Eigene entworfen wird) wird ‚generell‘ oder ‚universal‘ gleich *gesetzt*, was nicht gleich ist. Das Außerordentliche des Fremden hingegen durchkreuzt die Opposition von Kontextualisten und Universalisten.

„Jeder Form der Gerechtigkeit, die ein Recht des Dritten geltend macht, haftet wohl oder übel ein Moment der Ungerechtigkeit an. Der Satz *summum ius summa iniuria* betrifft nicht nur eine Rechtsordnung, die sich verabsolutiert, er läßt sich auf jede Ordnung beziehen, die ihre Herkunft und damit ihre eigenen Grenzen verleugnet“⁸⁵ Das gilt nicht nur für politische Ordnungen, in Tradition der Polis, es gilt auch in theologischer Perspektive. Die Universalität des Dekalogs als hermeneutisches Modell des Rechts, das der Menschenwürde entspreche, ist theologisch problematisch. Nicht nur wegen seiner Genese aus *einem* Ethnos, und sei es das Gottes, sondern auch, weil für die Universalisierung *dieses* Rechts genauso gilt *summum ius summa iniuria*. Daher ist das Gesetz in theologischer Perspektive für das Miteinander von Mensch und Mensch (vor Gott) auch weder hinreichend noch universal, sondern durch das Evangelium so limitiert wie gegenbesetzt. Man *kann* dann in dieser Perspektive die Menschenwürde als genuin ‚*evangelischen*‘ Topos verstehen, also nicht als Figur des Rechts, sondern als Figur des *Anderen des Rechts*, das jedem Gesetz gegenüber ‚außen‘ und ‚fremd‘ bleibt. Nach Maßgabe der Unterscheidung von Person und Werk folgt die ‚Unantastbarkeit‘ der Person durch die Werke (die eigenen wie die fremden). Das gilt *coram Deo* anthropologisch universal und daher gegenüber jedem Fremden. Nur bei Häretikern, Katholiken und

⁸³ So die erläuterte Ortsbestimmung der Hermeneutik bei Dilthey und Gadamer, vgl. Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 17ff.

⁸⁴ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 127.

⁸⁵ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 126.

Todsündern bleibt die Unterscheidung anscheinend problematisch (und daher *Gott* vorbehalten).

Fragt eine Eschatologie der *universalen Inklusion* ‚Was dürfen wir hoffen?‘, lautet die beste aller möglichen Antworten, zumindest daß alle Menschen in ihrer Würde als Menschen geachtet werden. Die Hoffnung des antiken Judentums und die entsprechende Hoffnung des Christentums auf eine wenigstens *finale* Inklusion *aller* (je *gewesenen*) in die eine Heilsordnung – hat einerseits einen so erfolgreichen wie humanisierenden Effekt. Andererseits hat sie die abgeschattete Kehrseite, daß wer sich der immer weiteren Inklusion doch noch verschließt, um so schärfer ausgeschlossen ist und wird. Je erfolgreicher eine Ordnung universalisiert wird – desto schärfer wird der unheilige Rest ausgeschlossen. Reagierte die Moderne auf den mittelalterlichen ‚Ordnungsschwund‘, wenn man mythisierend so formulieren will, mit der *Formalisierung* der Ordnung, wiederholt sich die genannte Präntention der Universalisierung, bei der diejenigen um so schärfer ausgeschlossen werden, die sich dem entziehen oder widersetzen – eine paradoxe Logik der Universalisierung der Ordnung. Das bedeutet, die Horizontintentionalität des Ordnungsdenkens und -setzens richtet sich auf die Universalität (oder Universalisierbarkeit) der Ordnung. Die Menschenwürde ist dafür vermutlich *das* Beispiel. Von der ‚evangelisch‘ verstandenen Menschenwürde würde aber ‚gesetzlicher‘ Gebrauch gemacht, würde man sie *exkludierend* geltend machen. Bei noch so hartnäckiger Exklusion eine immer noch nachhaltigere Inklusion wäre die Logik der Offenheit der so bestimmten Würde für alle.

Die Probleme mit ‚der‘ Menschenwürde provozierten im Vorangehenden die Suche nach *Übergängen* als Figuren des Dritten – nicht als Metafiguren der Vermittlung und Integration, sondern als *Zwischenräume* jenseits von Inklusion und Exklusion. *Wenn* Menschenwürde nicht als ein Gemeinsames verstanden wird, als eine *substantia communis*, sondern als ein *Zwischen* alter und ego, als ein *locus communis*, wäre es nicht ein solches Drittes, das ursprungs- oder teleologisch immer schon vermittelt, was faktisch auseinandertritt oder einander gegenübersteht. Als eine Figur des Dritten im Sinne des Zwischen bildet die Menschenwürde eine Relation, von der her beide erst werden, was sie sein sollen. Sie wird zur Verhältnisbestimmung, zur vorausgesetzten Bestimmung dessen, was es heißt, auf menschliche Weise miteinander lebendig zu sein.

Wenig Widerspruch würde daher die These wecken: Die Würde des Menschen *zeigt sich* im Umgang mit dem Fremden. Wie man auf seinen Anspruch antwortet, zeigt (und bezeugt) die eigene Menschenwürde (wie man mit ihr umgeht und wie man darin die des Anderen wahr). Aber wäre auch plausibel: Die Würde des Menschen *wird erst* im Umgang mit dem Fremden? Das wäre die These einer ‚passiven Genesis‘ der Menschenwür-

de aus dem Anspruch des Fremden und in der Antwort auf ihn. So gesehen wäre die eigene Würde kein unverlierbarer Besitz, den man ‚sicher hat‘, sondern eine Aufgabe oder Bestimmung (wie die *imago*), die – als Bestimmung unverlierbar – gleichwohl zutiefst versehrt werden kann, wenn man nicht ihr entsprechend auf den Anspruch des Anderen antwortet. Der bedeutet und gibt zu verstehen, was erst durch seinen Anspruch geweckt wird. Er ‚spielt zu‘, ‚sinnt an‘ oder ‚mutet zu‘, was nicht aus dem ‚eigenen Inneren‘ hervorgeht, sondern aus dieser Relation. Für diesen basalen Topos des Rechts hieße das, er *wird* erst in der Antwort auf *fremde* Ansprüche,⁸⁶ und zwar in einer Antwort, die nicht nur ‚im eigenen Namen‘ formuliert wird. Darin liegt das Überschießende dieser Antwort, ein Moment des Versprechens, das eine bestimmte Treue freisetzt (oder fordert).

Die Menschenwürde als ‚*summa iuris*‘ ist der Entwurf eines Zwischenraums, imaginär und hoffnungsvoll, um ein Jenseits von In- und Exklusion zu eröffnen. Als Summa ist sie aber in beunruhigender Weise ‚mehr‘ als das ‚was Recht ist‘. Sie ist eine überschwängliche ‚Voraussetzung‘ des Rechts, auch wenn sie im Recht ist (und dort geschrieben steht). Denn sowenig das Recht sie ‚setzt‘, so merklich ist sie ihm vorausgesetzt als das Andere des Rechts, von dem her erst wird, was Recht ist. Weniger dialektisch verschlüsselt: in der Menschenwürde ist mehr gesagt, als das Recht selber sagen kann. In ihr meldet sich das, was mehr als Recht ist. In diesem Sinne ist die Menschenwürde eine Imagination, ein Horizontvorgriff, der es wagt, einander ‚*Raum zu geben*‘ (oder ‚*Raum zu lassen*‘, der durch den Fremden eröffnet wird). Diese Metapher *kann* als Begriff gebraucht und weiter bestimmt werden, sie kann auch ‚begründet‘ werden, wo sie nicht geteilt wird. Aber sie ist – wie eine ‚Gabe‘ im Unterschied zum ‚Tausch‘ – etwas, das *geteilt* werden will und sich durch das Teilen vermehrt, statt verringert. Als Metapher bedeutet sie die Unbestimmtheit des Fremden, um der eigenen Bestimmtheitsgenerierung Einhalt zu gebieten. Diese Auslegung der Menschenwürde als maßgeblicher Imagination steht nicht im Zeichen einer regulativen Neutralität des ‚übergeordneten‘ Dritten, sondern eines ‚Versprechen‘, das mehr sagt, als der Sagende von sich aus halten und sichern kann. Darin *kann* durchaus ein Zeugnis des Eigenen präsent sein, etwa die Weitergabe der Tradition von Juden- und Christentum.

⁸⁶ Ein schönes Beispiel dafür gibt *Huber* (o. Fußn. 42), S. 579. Neben den bekannten Quellen der neuzeitlichen Auffassung der Menschenwürde (Renaissance und Reformation) nennt er die spanische Spätscholastik – und deren Antwort auf die Herausforderungen der ‚nicht-europäischen Menschheit‘. Vitoria und Suárez These von der geselligen Natur des Menschen in Einheit mit ihrer Vernunft galt ihnen selbstverständlich auch für ‚die Indianer‘ als zutreffend. Huber sieht hier die Wegbereiter von Grotius und des europäischen Völkerrechts am Werk.

Postscriptum: Selbsterhaltung versus Fremderhaltung

In der Logik des Primats des Eigenen liegt die Dynamik der Selbsterhaltung und -steigerung. Sie ist es, die sich (zumindest neuzeitlich) von selbst versteht – mit dem entsprechenden Ausschluß ‚transitiver Erhaltungssätze‘.⁸⁷ Nur ist ‚Selbsterhaltung‘ mit Tugendhat zu sprechen, kein ‚semantisches Prinzip‘, erst recht nicht das einer Ethik. Deutlicher noch sprach Blumenberg von der „Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung“.⁸⁸ Angesichts der kritischen Verfassung des Selbstbehauptungsschemas kann man es für angezeigt halten – aus theologischen wie außertheologischen ‚Gründen‘ – nach deren in der Neuzeit exkludiertem Anderen zurückzufragen. Imaginationen leben von solcher memoria, vom Nachklang des vermeintlich Vergangenen. Die hier unternommene Suche nach den Übergängen, lateralen Zwischengliedern und Figuren des Dritten ist eine Art und Weise der Antwort – der Umgangsformen mit dem Fremden –, die ihn nicht zu tilgen sucht, sondern die Differenz wahrt und sie für kulturell ‚produktiv‘ hält.

Fremderhaltung hieße die kritische Regel gegenüber dem, was sich von selbst versteht: gegenüber der Expansion des Eigenen im Namen der Selbsterhaltung. Von ‚Fremderhaltung‘ zu sprechen ist allerdings prekär, sofern es das Fremde zum ‚Objekt‘ einer transitiven Aktivität zu machen scheint. Es wäre zunächst aber immerhin ein brauchbares kritisches Regulativ ihr gegenüber. Weiter ginge noch die nicht ohne weiteres plausible These, das Eigene als Antwort auf den Fremden zu verstehen und daher den Fremden als die Eröffnung des Eigenen. Symmetrisch hieße das eine Kontrastierung in der Hoffnung auf produktive Gegenseitigkeit. Das bliebe zwar noch von einem Tauschmodell bestimmt, wäre aber so plausibel wie hilfreich, um nicht einem fraglosen Primat des Eigenen aufzusitzen. Dieses Geschehen der Kontrastierung ist allerdings von der Vorgängigkeit und paradoxen Unzugänglichkeit des Fremden her schwerlich als symmetrische Relation zu verstehen.

Denn Fremderhaltung birgt einen doppelten Genitiv mit gewisser Asymmetrie. Die hermeneutische Aufgabe und Tugend wäre es, den Fremden im Verstehen zu wahren, etwa im Sinne einer ‚Hermeneutik der Differenz‘. Das erfordert eine Einschränkung des Verstehens von seinen ‚termini‘ a quo und ad quem. Verstehen in *diesem* Sinne nimmt seinen Anfang im Nichtverstehen des Fremden, und sie zielt nicht auf dessen Aufgehen im Verstehen, sondern auf das anders Verstehen im Lichte dessen. In diesem Horizont kann es zu einer Schubumkehr kommen, in dem

⁸⁷ Vgl. H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung*, 1969, S. 333ff.; zgl. in: Ebeling (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, 1976, S. 144ff.

⁸⁸ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 2. Aufl. 1988, S. 149.

‚Seinesgleichen geschieht‘. Dann würde die Fremderhaltung vom transitiven ‚Akt‘ der Hermeneutik zu etwas ihr Widerfahrendem: wenn der Fremde als ‚Erhalter‘, wenn nicht gar als ‚Stifter‘ des Eigenen wirksam würde. *Fremderhaltung* wäre dann nicht (nur) eine actio Dei, der gegenüber sich die neuzeitliche Selbsterhaltung zu behaupten hätte, sondern eine Bestimmung hermeneutischer Wahrnehmung.

„Die Fremdheit markiert ein Außer-ordentliches, das als Überschub über alles Ordentliche hinausgeht“,⁸⁹ meinte Waldenfels. Dann wäre die Ordnung – auch die des Rechts, zumal von Gast-, Asyl- und Ausländerrecht, als Antwort auf das widerfahrende Außerordentliche zu verstehen, nicht als vorgängige ‚absolut begründete‘ Ordnung der Ausschließung mit gewissen Ausnahmen. ‚Raum geben‘ ist ursprünglich kein transitiver Akt, sondern ein nichtintentionales Ereignis zwischen Fremdem und Eigenem.

⁸⁹ Waldenfels (o. Fußn. 40), S. 111.