

# Der Nächste und Fernste — oder: Er in Dir und Mir

(Zur Philosophie der Intersubjektivität)

Von Ferdinand Ulrich

## I. Vorbemerkung zum Gespräch mit Nietzsche

Wir versuchen eine (angesichts des beschränkten Rahmens nur fragmentarisch mögliche) Interpretation des Abschnittes „Von der Nächstenliebe“ in Nietzsches „Zarathustra“<sup>1</sup> und beabsichtigen nicht, die Aussagen Nietzsches nur nachzuzeichnen. Vielmehr wollen wir uns solchermaßen auf die zur Sprache gebrachte *Sache* einlassen, daß diese selbst, als eine *gegenwärtige* Aufgabe unseres Daseins, eine (im doppelten Sinne des Wortes: „versuchte“) Grundgestalt desselben sich enthüllt. Im Maße wie die Sache sich zeigt, an ihr selbst hervortritt und darstellt, wird sie *nicht* neben dem Deutenden bloß „für sich“ sprechen, im Binnenraum eines auf sie selbst zurückgekrümmten Erscheinens gefangen bleiben. Sie wird sich zusammen mit dem Angesprochenen (aus-)sagen, indem sie den Hörenden gerade in sein eigenes Sein und Denken hinein freiläßt – und zwar dadurch, daß die Sache im Aus-trag ihrer Überlieferung dem Sich-zeitigen der Freiheit dessen zugestaltet, einverwandelt, anheimgegeben wird, der sie annimmt.

Eben dieses Geschehen scheint mir die angemessene, fruchtbare und zugleich kritische „Objektivität“ einem Denker gegenüber zu sein, da solche „Sachlichkeit“ das von seiten des Anderen Mitgeteilte in der Bewegung der Übergabe (tra-ditio) vor der Tür des eigenen Hauses (in das die Gabe, weil sie gegeben ist, eintreten will) nicht festsetzt, zum Stillstand bringt, sondern das Wort, *im* Empfangenden lebendig vermittelt, sich *auswirken läßt*. Der Vernehmende stellt sich nicht, der Gabe gegenüber, in eine das Gegebene ausschließende Klammer und würdigt sich, angesichts dessen, was sich ihm übereignet, nicht zu einem passiven Hohlraum herab, der zum Ergreifen des Mitgeteilten unfähig ist.

Es gibt ein schlechtes Ernstnehmen des im Wort sich schenkenden Anderen, worin ich mich selbst, als der in-sich-gründende, in seinem unvertauschbaren Selbstsein, im Heute seiner Freiheit angesprochene Andere zum Anderen (Du) verdränge – oder gar, um das Maß solch pervertierter Rezeptivität vollzumachen, dem Du gegenüber als quasi

<sup>1</sup> Zit.: WW (edit. K. Schlechta) Bd. II, 324/325.

„nicht-seiend“ voraussetze, damit *nur* „sein“ (= des Anderen) reines, unangetastetes Wort ans Licht komme und in meiner Nacht leuchte. Dieses Verhalten entspricht jedoch dem Austrag der Entäußerung der Gabe nicht, sondern verurteilt den mich Ansprechenden zum fruchtlosen Monolog, stößt ihn in einen unverbindlichen Advent, der meine Gegenwart nicht erfüllt. Er kann sich in mir, der ich in dieser Verfassung nicht im-(Selbst)stande bin, ihn zu empfangen, sein Wort mir anzueignen, nur noch als ein gleichgültiges Ich=Ich wiederholen. Der eintönige Widerhall seines Sprechens macht ihn rückläufig stumm. Sein Wort kehrt zu ihm zurück, ohne im Dienst am Hörenden arm geworden zu sein, bei ihm zu bleiben. Meine verlogene „Offenheit“ versetzt das Du in die Sprachlosigkeit, da ich seinem Wort die dialogische Trennung vom sprechenden Ursprung, d. h. die Fleischwerdung im Angesprochenen verweigere – mag der Sprechende auch in mich (den „Platzhalter des Nichts“ und Hüter der „tabula rasa“ seiner scheinbar völlig ausgeräumten Ankunfts-stätte) hinein sich verschwenden und in meiner Widerstandslosigkeit ausbreiten. Das gesprochene Wort bleibt demjenigen, der die demütige magnanimitas des *eigenen* Sprechens verloren hat, äußerlich und fällt auf den ohnmächtig „Redenden“ kraftlos zurück.

Kommt aber der Hörende als einer, der sprechen *kann* (und deshalb aus der Tiefe des Selbst-seins heraus *schweigt*), zusammen mit dem ihn Ansprechenden zur Sprache, so wird sich das Gehörte in einer dem Deutenden *eigenen* Sprache „brechen“; vielleicht im Akt der Übernahme des Überlieferten auch „überliefert“ (= verraten) *oder* über sich selbst hinaus, in die bislang verborgene Wahrheit des Gesprochenen, befreit werden. Wer kann da schon angemessen unterscheiden? – Aber darin bekundet sich die Kraft der Wahrheit, die *in* der Nacht, da sie ausgeliefert wird, den *ersten* Schritt tut: sich selbst preisgibt und austeilt, vor der „Überlieferung“ nicht zurückschreckt. So und nicht anders wird der Reichtum des geschenkten Wortes bezeugt, indem man es ergreift, begreift, als ein mit-geteiltes, „gebrochenes Brot“ aufnimmt und „gegenwärtig“ vollbringt. Nicht eine subjektivistische Einfärbung des Gehörten kommt ins Spiel, sondern das Begreifen als Dienst in der Annahme der bejahten Gabe und des Gebers. – Es wird sich erweisen, warum und wie solche „Methode“ ins Wesen dessen gehört, worüber hier gesprochen wird.

Die sogenannte „strenge Wissenschaft“, der die Sprache der folgenden Erörterung möglicherweise fremd ist, mag einem solchen Unternehmen gegenüber einwenden, daß es sich dabei *weder* um eine „präzise“ Exegese handelt, die der „geschichtlichen Faktizität“ des Textes, seinen gesellschaftlichen, kulturellen Implikationen und semantischen Strukturen gerecht wird, *noch* das *genus litterarium* und seine sprachsoziologische Dimension im philosophischen Kontext genügend

beachtet und herausgearbeitet werde. Vielmehr, so wird man vielleicht sagen, präsentiere sich hier das „orakelhafte Gären einer Intuition“ in „Ahndung, Gefühl und vorstellendem Bewußtsein“ (Hegel), das sich der „kalt fortschreitenden Notwendigkeit der Sache“ (Hegel) entwindet und deshalb nicht „verständlich“, ja „inhuman“ sei (vgl. dazu: „Phänomenologie des Geistes“, edit. Hoffmeister, S. 56). Es werde keine sachgerechte Interpretation geliefert, sondern ein „unverbindliches Gespräch“ paraphrasiert.

Dazu ist zu bemerken:

1) Eine „präzise“ Auseinandersetzung (im Sinne von *prae-cido*: abschneiden, abtrennen) wird nicht intendiert. Es soll möglichst wenig vom Wesentlichen abgeschnitten und in fixe, abstrakte Perspektiven hinein abgezogen werden. Die Reflexion versucht, sich auf die Sprach-Gestalt Nietzsches einzulassen, und versteigt sich nicht in die Behauptung, daß dem philosophischen Denken erst dann ein Licht aufgeht, wenn es auf der Ebene einer einseitig forcierten Rationalität entzündet wird.

2) Es wird vorausgesetzt, daß Nietzsches „Zarathustra“ eine philosophische Erfahrung zur Sprache bringt und die dichterische Aussageform dem philosophischen Denken keineswegs widerspricht. Im Gegenteil: je tiefer die vernehmende Vernunft (der „*intellectus*“ in seiner „*conceptio*“) von mitgeteilter und rezipierter Wirklichkeit erfüllt wird, desto reicher vermag sich die Vermittlung des Vernommenen (Geschauten) in der diskursiv trennenden und verknüpfenden, die abstrahierten Fakten durchlaufenden *ratio* (Verstand) und ihrer reflexiven Begrifflichkeit („*conceptus*“) zu explizieren. Wo nichts erfahren und gesehen wird, dort kann auch nichts diskursiv erörtert werden, vorausgesetzt man setzt Erkenntnis (auch und gerade „wissenschaftliche“) nicht einem Domino-Spiel mit „*entia rationis*“ gleich.

3) Allerdings soll der Akzent unserer Erörterung auf der Entfaltung einer primär philosophischen Erfahrung liegen, u. a. auch deshalb, weil der in der *Vielfalt* des Faktischen, im Neben- und Nacheinander der Raum-Zeitlichkeit sich bewegende rationale Diskurs („*discurrens ab uno in aliud*“, sagt der Aquinate) naturgemäß „mehr“ Raum-Zeit beanspruchen würde.

4) Es gibt eine methodische und „systematische“ Strenge des Denkens, die mit dem „Zusammenstellen“ eines intelligibel auf „geklärten“ Begriffsgebäudes nicht das mindeste zu tun hat: nämlich die Strenge der meditativen Reflexion, die, ohne ihre denkerische Schärfe zu verlieren, in den Bildern (besser: im „Symbol“) verweilen kann, aber deshalb nicht schon in der bloßen „Unmittelbarkeit“ des bedachten Gegenstandes kritiklos unterzugehen braucht.

5) Für ein solches Denken sind die „*reflectio intellectus super*

seipsum“ und die „*conversio ad phantasmata*“ nicht bloß zwei diametral auseinanderlaufende Bewegungen, sondern zur Einheit vermittelt, genauso wie Seele und Leib im einen und ganzen Sein des Menschen vermittelt „eins“ sind. („*Materia et forma habent idem esse*“.)

6) Es wird vorausgesetzt, daß „Gespräch“ nicht notwendig ein „unverbindliches Gerede“ sein muß; genausowenig wie überliefertes Denken nicht ein bloß provozierender „Vorwurf“ zu sein braucht, mit dem man im jeweiligen Heute „fertig“ werden muß, und zwar so, daß man das Überlieferte reflexiv aufarbeitet, um es in der Form „begrifflicher Gewußtheit“ für die „Gegenwart verbindlich zu *haben*“.

7) Wer einem überlieferten Denken vorschreibt, daß die Sprachgestalt, in der es sich darstellt, nur *das* und nicht mehr oder vielleicht etwas anderes bedeuten könnte, als was in vorweg festgelegte, „anerkannte“ Deutungsmuster des Interpreten hineinpaßt, der macht das im Wort Mitgeteilte zu einer manipulierbaren Sache, verdinglicht die im Wort sich entäußernde Freiheit des Sprechenden und degradiert das unverfügbare, sprechende Subjekt zu einem Objekt.

8) Dadurch wird der Sprache der Charakter von „Ware“ aufgedrückt und das Wort zu einer fertigen Münze formalisiert, die als von den Subjekten und ihrer Welt prä-„zisierte“ auch tot ist. Dies geschieht um den Preis der Ausbeutung sowohl des Sprechenden als auch der Wirklichkeit, für die das Wort steht, obwohl (in der Dimension des Endlichen) die Sache mit dem Wort nicht einfach identisch ist. Gerade „Wissenschaft“ sollte sich, um der viel beschworenen Emanzipation der Freiheit willen, davor hüten, Sprache in handliches Begriffsgeld umzumünzen.

9) Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß die sogenannte „strenge Wissenschaft“ das Recht habe, sich als eine Art „Lehramt“ zu gebärden, das zwischen dem Denken und der bedachten Sache Sprach-Geleise möglicher Korrelation und Interaktion legen dürfe, die befahren werden *müssen*, damit Reflexion „wissenschaftlich“ und deshalb „wahr“ sei. Wer nur (!) darauf achtet, daß er wissenschaftstheoretisch „legitime“ (d. h. heute: gesellschaftlich „geltende“) Methoden einhält, wird von der Wirklichkeit (des Menschen und der Welt) bald überhaupt nichts mehr erfahren, weil er den Fahrplan mit der Reise und das Befahren der Landkarte mit einer Bergwanderung verwechselt.

10) Es kann einer bestimmten als wissenschaftlich erklärten Gestalt von Philosophie nicht schaden, mit Denkformen konfrontiert zu werden, die ihr ein vielleicht gerade heute notwendiges Umdenken eröffnen, einen Exodus in noch nicht oder nicht mehr Gewohntes. Daß darin (für beide Seiten!) ein „Opfer“ liegt, sei unbestritten.

## II. Das Sein als Gabe und die Zeitgestalt der Intersubjektivität

„Ihr drängt euch um den Nächsten und habt schöne Worte dafür. Aber ich sage euch, eure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber.“

Der Mensch wächst sich, nicht nur als Kind, vom Anderen seiner selbst her zu. „Ich“ ist keine bis in alle Falten und Winkel hinein durchsichtige Punktualität, nicht kaltes Licht der Selbstbesessenheit, sondern – von allem Anfang an – immer schon der Andere zu Anderen, im Über-gang begriffen. „Ich“ ist: Du, Er, Sie (Singular); „Wir“ ist: Ihr, Sie (Plural) von Anderen her und durch diese, und zwar *an ihm selbst*. Unser Selbstvollzug ist und wird permanent konjugiert, der Nominativ „Ich“ allseitig dekliniert; die Identität des Ich innerlich qualifiziert und gestaltet durch das von ihm erfahrene Verhalten Anderer zu ihm, deren Verhalten vermittelt ist durch die Erfahrung seines Verhaltens zu ihnen<sup>2</sup>. Alle Selbstbejahung hat den „weiten“ Weg des Bejahtseins, alles Zur-Sprache-kommen die „aus der Ferne“ nahegekommene Geste des Angesprochenenseins durchlaufen. Der Mensch empfängt sich als Gabe des Menschen an den Menschen, worin je mehr mitgeschenkt ist und wird, als der sich selbst uneinholbar anvertraute Andere (als Ich: und Du „für mich“) von sich aus zu geben vermag.

Daher bin „ich“ – durch die unschließbare dialogische Differenz solchen Empfangens meiner selbst hindurch – gerade *mitten* im Medium der *Nähe* von Ich und Du: mir selbst als zukommende Gabe der „Fernste“. Ich werde, in der Gegenwart des mich sein-lassenden (oder mir die Selbstwerdung verweigernden) Nächsten, als dieser „Ferne“ mir vereignet (oder entzogen), ohne daß ich, an mir selbst als „nur-nichtig“ und „leer“ vorausgesetzt, im Formlosen einer bloßen Möglichkeit diese Zukunft meines Daseins erwarten könnte. Denn nicht eine der Wirklichkeit des Selbstseins entfremdete, verarmte „Potenz“ streckt sich dem geschenkten Seinsakt, dem gegebenen Ja, meiner Zukunft (als „ferner“ auf mich hin) entgegen, sondern ein in-sich-gründendes (subsistierendes) Selbst. Dieses ist unverfügbar „mehr“ als eine Funktion bzw. als das feststellbare Ergebnis der immanenten Geschichte seines Werdens, ohne daß das „Mehr“, im Sinne einer der Freiheit nicht anvertrauten, starren Wesensverfassung, dem Werden nur vorgelagert wäre.

Trotzdem: „Ich“-Selbst ist offen, bedürftig und hofft: aufgrund eines Empfangens*habens!* Nur eine an ihr selbst schon *reiche* Armut empfängt und vernimmt. *Erfüllte* Armut, in der die Zukunft des (als Gabe an mich selbst) fernen „Ich“ angekommen, d. h. die Gabe ins seiende Selbst

<sup>2</sup> Dazu Ronald D. Laing, „Phänomenologie der Erfahrung“, Frankfurt a. M. 1969, 11 ff.

hinein verendlicht: *ich selbst gewesen ist!* Der *Fernste* ist ankünftig geworden: im Empfangen-haben; zeitlos „vergangen“, daher sich selbst *nabe*: ein Da-seiender und Gegen-wärtiger, ein sich selbst übereignetes Aug in Aug. Gerade deshalb ist er „zu sich“ als einem Fernen „fähig“, ein Werdender; kann er sich geduldig erwarten: als Getragener, der sein Selbst nicht erst theoretisch (durch das „Bestehen“ der Verendlichtung des Seins im „Denken“) oder praktisch (durch „arbeitende Selbstaneignung“) machen muß, gelassen sein. Er braucht das Noch-nicht keineswegs vorwegnehmend zu schließen, um in geschlossener Gegenwart Ich=Ich zu sein. Hier gilt: gegeben *wird* (Futur!) dem, der schon empfangen *hat*. Nicht die nur-leeren Hände sind wahrhaftig arm, sondern das durch Begabung ausgeräumte, geweitete und dadurch arm gewordene, von der Fixiertheit im selbstischen Reichtum des An-sichhaltens befreite, weil sich selbst genommene, im Beschenkt-Sein arme (= reiche) Herz<sup>3</sup>.

Begabung des Menschen durch den Menschen (im ontologischen Sinne!) ruht also in dem ihn vorweg unterfangenden Anderen *und* im vorweg ereigneten Begabtsein (interior intimis suis). Vom Anderen *und* von mir her ereignet sich schicksalhaft die Begabung „meiner mit mir selbst“. Daß ich als einer, der schon empfangen hat, dem Du gegenüber offen bin, *dies* enthüllt die Wahrheit meiner Preisgabe an den Anderen, aber auch die Tatsache, daß das endliche Du für mich nicht „alles“, nicht das unbedingte absolute Sein ist; daß ich, vom Anderen auf mich zu-kommend, als Ich nicht „nur“ Du „gewesen“ bin. Und umgekehrt: gerade dadurch, daß ich in aller Zukunft meiner auf mich selbst hin ein Ich-Selbst *gewesen* bin, räumt „Ich“ dem schenkenden Anderen den Ort der *Zu-kunft* seiner Gabe aus und beläßt ihn andererseits in seinem Selbstand, in dem er Du (Ich) *gewesen* ist. Nur auf dem Grund so bejahter Endlichkeit (und der in ihr implizierten Transzendenz) ist menschliche Intersubjektivität möglich und wirklich.

Wie aber zeigt sich in unserem Kontext das Zueinander von Gabe

---

<sup>3</sup> Was die Ontologie den Austrag der „ontologischen Differenz des Seins zum Seienden“ nennt, das rückt hier im Feld der Intersubjektivität in sein angemessenes Wort ein. In der Sprache des Aquinaten: weder die „reine Möglichkeit“ der Materie noch die potenziellen Wesensgestalten sind die eigentliche Empfängnisdimension des geschenkten Seinsaktes (dem „nichts äußerlich ist, außer das Nicht-sein“), sondern die „Substanz“, also das, was schon Sein empfangen *hat* (substantia est esse *habens!*), ist der dem Sein als Gabe adäquate Raum seines Empfangenwerdens (substantia est proprium susceptivum eius quod est esse). – *Theologisch*: der im Glauben durch die Gnade Reichgewordene, *Befreite* ist im Gehorsam („Knecht Christi“) unendlich *ärmer* (weil reicher!) als der sich der Kenosis der Liebe nicht überlassende (= ungläubige) „Sklave der Sünde“, der nicht empfangen-wollende, scheinemütige „Nur-Arme“, der deshalb immer versuchen wird, durch magische Manipulation seiner Armut, das Heil vom Himmel auf die Erde herabzuziehen oder es selbstisch aus den Tiefen der Unterwelt „evolutiv“ herauszubehalten. Hingegen: der Mensch, der „in allem reich *geworden ist*“, läßt sich alles „umsonst“ schenken!

und Empfangendem? Das mir geschenkte „Ich“ als Ich-Gabe an mich (= Ich) ist ein „Du“ für mich, *und* das „Mir“ als Dativ des empfangenden Ich ist für die Ich-Gabe ein „Du“. Das Selbst endlicher Freiheit ist *an ihm selbst* ein Ich-Du und doch nicht imstande, in diesem Ich-Du-Sein das unverfügbare Du des Anderen schon innerhalb seiner selbst als Ich=Du zu antezipieren. Andernfalls wäre es sich selbst als Ich-Gabe nicht der Fernste *gewesen*, hätte es sich aus den eigenen (nichtigen) Möglichkeiten selbst ins Sein gebracht. Es wäre nicht durch ein Empfangen hindurch Ich-Selbst geworden. Mit anderen Worten: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem Verhältnisse, *daß* das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist *nicht* das Verhältnis, sondern *daß* das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.“<sup>4</sup>

Diese Grundstruktur der intersubjektiv vermittelten Freiheit umschreibt freilich nicht ein gegenständliches Wesensgesetz, „nach“ dem das Selbst in seinem Vollzug sich zu richten hätte. Vielmehr eröffnet sich durch sie ein lebendiger Spielraum möglichen und wirklichen Sichzeitigen menschlicher Selbstverwirklichung, im Austrag der dialogischen Gestalt der ontologischen Differenz des Seins als Gabe. Sie (die Grundstruktur) ist schöpferische Wir-Gestalt der Freiheit, die den Akten, in denen der Mensch zusammen mit den Anderen sich vollbringt (oder zerstört!), innerlich ist. Und zwar *nicht* als ein unbestimmter, transzendentaler Horizont, der einer kategorialen Auffüllung durch Interaktion der Subjekte bedürfte, sondern als *Fülle* des geschaffenen Seins als Liebe.

Es ist die Freude und Wonne *dieser Freiheitsgestalt*: in und bei den Menschen zu sein, aber auch ihr Leiden, da sie durch die Lieblosigkeit fortwährend zerrissen, gespalten und zerbrochen wird. Dennoch bleibt

---

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, „Die Krankheit zum Tode“, WW (Diederichs) Abt. 24/25, 8. – Das Selbst spricht daher ein „Daß“, ein Faktum (nicht im gegenständlichen Sinne) aus. Dies will sagen: im konkreten Selbst ist das Ereignis der Selbstwerdung immer schon in unauflösbarer, in positiver Realität gesetzt, in „apriorische Vollendung“ (sagt die Scholastik) gegeben und *deshalb* einer durchgängigen transzendentalen Auflichtung und Auswortung im reflexiven Durchmessen der Begabungs-Differenz von Ich (Du)  $\rightleftharpoons$  Du (Ich) im Raum des Selbst entzogen. Die transzendente Reduktion des positiven Selbst auf seine dialogische Struktur (an ihm selbst) muß also im Akt des Auflichtens das sie (in der Form des konkreten Selbst) überholende Dunkel (die „Verschattung“, sagt Husserl!) auf sich beruhen lassen, gerade dort, wo das Dunkel ins transzendente Licht tritt (und getreten *ist*). Andererseits ist das Dunkel als solches nur im Lichte der transzendentalen Auflichtung relevant (scholastisch: nicht nur das *verum*, sondern auch das *ens* als *res* [Re-alität!] ist ein Transzendente). Die transzendente Aufhellung vollzieht dieses „Paradox“ nur dann adäquat, wenn sie das Exil ihres Lichtes im Dunkel der positiven Realität des Selbst *nicht* gewaltsam von sich abstreift, sondern ihr Exil als solches beläßt, d. h. das Dunkel als Dunkel in der Reduktion gefangenimmt und *dadurch* ins Licht hebt – analog zu: „captivam duxit captivitatem“.

sie die frag-*würdige* Tiefe, das geeinte, gesammelte, personal-endliche „Wer“ der dialogischen (und ontologischen) Differenz!<sup>5</sup>

Was bedeutet dies für unsere Frage nach dem Nächsten und Fernsten? Wird die Gabe des Ich (Du) an mich als Du (Ich) *zwischen* dem Schenkenden und Empfangenden in der Schwebelage gehalten, im Widerspruch von „Ja und Nein zugleich“ fixiert, dann ist dem Selbst die dialogisch vermittelte Selbstverwirklichung entzogen und vorenthalten. „Ich“ wird sich im Raum des Nächsten zum entfremdeten Fernsten. Der „Empfangende“, dem „gegeben und doch nicht gegeben“ wird, kann *nicht* empfangen. Er ist gezwungen, die für ihn ausstehende, „nur“-zukünftige, aber nicht ankommende Gabe des Lebens *jenseits* seiner selbst, in der Ortschaft des Nächsten zu suchen, der sie nicht losläßt, d. h. sich selbst nicht liebend preisgeben, die Gabe mir nicht gewähren will. „Ich“ bin genötigt, mich (als den „Fernsten“) mir selbst (aus dem verschlossenen Haus des Nächsten heraus) nahezubringen, mir durch eigene Kraft die entrückte Lebensmitte anzueignen, durch „Arbeit“ die im Widerspruch verfangene Gabe aus dem Gegenstand des Nächsten zu erlösen: denn sie ist mir nicht Wurzel- und Quellgrund meiner Selbstwerdung geworden. Sie ist mir im Anderen „vergangen“, Zukunft *gewesen*, aber nicht geschenkt in mich hinein *vergangen*, um gegenwärtiges Element meiner Freiheit zu sein.

Der pervers „Schenkende“ hält sie an sich und dreht mir nur ihre Oberfläche zu. Der Akt des Schenkens ist dem Gebenden nicht innerlich. Nur meine aggressive Flucht zu ihm, der „Vorwurf“ der zersetzenden Negativität, die ich ihm entgegenschleudere und die seine Bastionen schleift, bringt ihn möglicherweise über sich hinaus. Nun substituiert meine „Negativität“ den Schwung, die Einsatz-Wucht sei-

<sup>5</sup> Zum Thema: „Dialogische Struktur der ontologischen Differenz des Seins als Gabe“; „Analogia Entis in Intersubjektivität“; „Ontologie der Substanz und dialogische Relation“ usw. darf an dieser Stelle auf andere Arbeiten verwiesen werden. Vgl.: „Homo abyssus“ (Einsiedeln 1961). – „Das Problem einer Metaphysik in der Wiederholung“, Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Bd. V/VI 1961/62, 279 ff. – „Seinserfahrung und europäische Integration“; „L'unification européenne“, Bozen 1961, 93–120. – „Paidaia-Logos-Europa“; „L'éducation de l'homme européen“, Bozen 1962, 173–222. – „Zur Ontologie des Menschen“, Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Bd. 1963, bes. 83–110. – „Politische Macht-Philosophie-Gnade“; „Il problema del potere politico“, Brescia 1964, 382–501. – „Zukunft als Gestalt der Freiheit von Ich und Du“; „L'avenir de l'homme“, Bozen 1964, 49 bis 106. – „Die Krise des säkularisierten Humanismus“; „Les conflits des humanismes“, Bozen 1966, 143–198, insbes. 172 ff. – „Der Mensch und das Wort“; „Mysterium Salutis“ Bd. II, Einsiedeln 1967, 657–704. – „Der Soziologismus und die soziale Gestalt der Wahrheit“; „Sociologisme et Vérité“, Bozen 1967. – „Der eine Logos und die vielen Sprachen“, Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Bd. XII/XIII, 1968/69, 183 bis 224. – „Freiheit – Geschichtlichkeit – Intersubjektivität. Zum Gespräch mit Hegel und Marx“; „Historicité ou Relativisme“, Bozen 1968. – „Der Mensch als Anfang“, Einsiedeln 1970. – „Mythos-Logos-Erfahrung“, Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Bd. XIV 1970, 187–252. – „Ethos als Struktur der Mitmenschlichkeit“; „Scritti in onore di C. Giacomoni“, Padova 1972, 601–666. – „Leben in der Einheit von Leben und Tod“, Frankfurt 1973, bes. 71–112. – u. a.

nes fehlenden „Umsonst“ (*générosité* und *gratuité*). Ich kann mich nicht bejahen, nicht lieben, als Empfangen-*habender* mich an mir selbst nicht annehmen, ins Eigene nicht zurückkehren, da die Entäußerung der Gabe nicht zum Austrag kommt, sie vielmehr am Anderen hängenbleibt und mich dadurch dem Verhängnis der Entselbstung unterwirft.

Die im Nächsten verbannte Ferne „meiner“ (im Grunde *mir* zugehörigen) Ich-(Du)-Gabe für mich: löst sich daher in einen abstrakten Begriff, eine leere Allgemeinheit „möglichen“ Mensch-Seins, in ein blasses „universelles Gattungsleben“ auf, dem ein isolierter Einzel-Ego (als Dativ) gegenübersteht. Das dialogische Lebenselement der freien Begabung des Selbst als Ich (Du)  $\rightleftharpoons$  Du (Ich) dissoziiert in das gegenständliche Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem. Und zwar solchermaßen, daß *jetzt* diese beiden Pole, *aufgrund* ihrer Geschiedenheit im Status der Unfreiheit, sich dialektisch „nach“einander und „für“einander zu verzehren beginnen. Das Getrennte will sich kraft der Spaltung vermitteln und deutet die Leere des Unterschieds als die „bewegende Seele“, als Leben seiner integrativen Vermittlung.

Das Selbst zerfällt jedoch in der „Schizophrenie der Existenz“ (Nietzsche) und verliert den Mut zur Selbst-Liebe. Das freie Ja als Annahme meiner selbst in Fleisch und Blut verkehrt sich – durch Umstülpung nach oben – zur Region der Ferne; es wird in „verweigerter Zukunft“ umgestaltet und dadurch dem habenwollenden Ausgriff nach mir selbst unterworfen, der nicht gestillt wird.

Die *Kehrseite* dieser Flucht in meine bloß „gewesene“ (gegenwartslose) Zukunft hinein, die Begierde nach „mir“ als dem „sich selbst Fernsten *im* Nächsten“, enthüllt sich aber als unvermittelte Erstarung meines monadischen Ich in sich selbst, das egoistisch werdelos in individueller Punktualität verkümmert und die nicht gelebte Fülle seines Daseins in die (scheinbare) Weite der „Reflexion“, ins unbestimmt Abstrakte hinein verlagert. Dennoch wird es aus dem Bezug zu diesem „allgemeinen“ Scheinleben unvermittelt und unlebendig auf sich zurückgeworfen, da es den Reichtum seiner Substanz in einem separierten, formalisierten „Subjekt“ sucht, das den verdemütigenden Abstieg ins „Drunten“, wo es *immer schon ist*, nicht wagt und sich somit ständig, gegen die Fleischwerdung, selbst belügt. Parallel zur Gefangenschaft des Selbst in den nicht verwirklichten, scheinbar grenzenlosen (aber infantilen, immer nur „denkbaren“ und „gedachten“) Möglichkeiten seines allgemeinen Mensch-Seins etabliert sich deshalb das Gefängnis eines toten Ich=Ich-Punktes, aus dessen Fels kein lebendiges Wasser aufspringt. Denn „Ich“ kann sich nicht wegschenken, sein Leben nicht als Hingabe und Weg-gegeben-sein leben, da es sich nicht als Gabe empfangen hat und unfähig wurde, sein Sein als Gabe verleibt zu vollziehen.

Trotzdem vermag das Selbst nur in der dialogischen Form von Ich (Du)  $\rightleftharpoons$  Du (Ich) zu leben und ist daher gezwungen, sogar im Verfall seine Wahrheit, wenn auch bloß unter dem *Schein* des Positiven, zu „tun“: verum est index sui et falsi. Die zerbrochene Existenz versucht also, sich selbst mit den Mitteln und Bruchstücken ihres Verfalls ins Wir der lebendigen Freiheit hinein zu integrieren, die Wir-Gestalt geschaffener Freiheit eigenmächtig zu erstellen. Sie flüchtet aus ihrer Vereinsamung zum Nächsten, um dort, im Anderen und aus ihm heraus: ihre ferne Zukunft, d. h. „sich als der Fernste“ in die eigene, allein ihr selbst und keinem Anderen zugehörige Gegenwart hereinzuholen, „sich“ zu gewinnen; – freilich, und das darf nicht übersehen werden, um sich dadurch ebenso als Einzel-Ego *verlieren*, durch das diesem jetzt scheinbar innerlich gewordene „allgemeine Sein“ entäußern, aufgeben und die langweilige, in-sich-kreisende Selbstwiederholung (als punktuell *gewesenes* Ich) aufsprengen zu können. Mit Hilfe eines solchen *nicht* erlittenen, sondern *gemachten* Todes, durch eine ich-süchtig profilierte Hingabe soll das tote „Ich“ aus seiner „reinen Sich-selbst-Gleichheit“ (Hegel) befreit werden, im Feuer der verkrampt inszenierten Negativität den Schein-Reichtum seiner leblosen Selbstgenügsamkeit verlieren und durch manipulierte Armut als lebendiges Selbst von den Toten auferstehen<sup>6</sup>.

### III. Die „versuchte“ Selbstüberwindung des Ich=Ich im Schein-Opfer

So drängt sich der Mensch krankhaft und verkrampt um den Nächsten und lechzt nach dessen Nähe. Der Andere ist ihm „Ziel“; aber er kann ihm gegenüber nicht stehen bleiben, sich aus dem Stand heraus nicht loslassen, sondern stößt drängend (in die unelastische Körperlichkeit seines Ich verpackt) auf ihn zu. Das liebende Außer-sich-sein im Medium der Leiblichkeit („nehmet und esset, das *ist* [!] mein Leib“ = das bin ich) schrumpft in die dinghafte Dreidimensionalität der „res extensa“ zusammen, so, daß das Verhältnis von Ich und Du in das Schema von „Aktion und Reaktion“ abgeleitet. Das „Ich“ existiert im Drängen immer „auf dem Punkt“, will im Fassen nicht empfangen und dadurch Abstand gewinnen, es kann nicht zur Ruhe kommen.

Nicht die positive Lebensfülle des Du lockt mich über mich hinaus, weitet den Raum, das Zwischen des Mich-überlassens. Nur der Widerstand des Anderen soll erfahren werden: da ist ein Du, nicht „nur“

<sup>6</sup> In einer schauerlichen Weise wird die Wahrheit pervertiert, von der es 1 Joh 3, 14 heißt: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod ins Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben: wer nicht liebt, verbleibt im Tode.“ Jetzt: „machen“ wir diesen Übergang in der Flucht zum Nächsten, um zu leben!

Ich (also: nur Negativität des „gegenständlichen“ Anderen!). Das „*volò ut sis*“, die Liebe als das durch und in der ganzen Leiblichkeit getane (nicht auf die Genitalfunktion körperlich eingeengte) Ja-sagen übereignet sich nicht vertrauend der Mitte des Du. Man *braucht* vielmehr den Nächsten, weil in ihm das eigene Ich im zukunftslosen Exil verschmachtet. Das Du ist mir notwendig, nicht weil der Reichtum meiner Freiheit mir als die „Not“ der Selbstmitteilung existiert, nicht weil ich als Liebender an mir selbst reich *und* deshalb arm bin! Sondern der Hunger nach mir selbst treibt mich über die eigenen Grenzen hinaus zum Anderen. Der „leere Magen“ belebt meine dem Anderen zugewandte (Schein-)Kreativität: nicht der Überfluß des ja-sagenden, befruchtenden Lebens schenkt mir die Selbstlosigkeit.

Hintergründig hält das verarmte Selbst als Ich=Ich – *sowohl* im Medium seiner idealen, abstrakten „Möglichkeiten“, die nicht ins Sein hinein sterben, sondern immer verfügbar „offen-bleiben“ wollen, *als auch* in der Punktualität seiner Verdinglichung als Einzel-Ego – an sich fest und verlangt nach dem Anderen, damit es sich selbst (als die vorenthaltene Gabe) vom Ort des Du her in die eigenen Scheunen einbringe und dadurch zugleich aus der Isolierung heraus flüssig werde, seine versteinerte Realität ins Werden aufschmelze.

Da der Mensch *an ihm selbst* nicht ein Ich-Du geworden ist, so bedarf er des „Anderen“, um als Nur-Ich allererst nachträglich „sich“ ein Anderer zu werden, ein Verhältnis zu sich selbst zu gewinnen. Er wagt sich nicht durch die unschließbare dialogische Differenz hindurch auf den Anderen hin, will nicht auf die Seite des Du treten, sondern verfügt vom Ich-Punkt aus über das Feld der dialogischen Differenz, die er zum Zwecke der ich-zentrierten Selbstgewinnung besetzt hält. Er will herumkommen um die ins Herz seines Reichtums gehörige *Armut* und erzeugt sie sich deshalb durch den äußeren Bezug zum Anderen. Er instrumentalisiert die Armut der Liebe zu einer logisierten Negativität, durch die er, unter dem Schein der Nächstenliebe, den eigenen Mangel, d. h. seinen armutslosen Nur-Reichtum, bekämpft. Denn dieser „bedarf“ seinerseits, um aus seiner Abstraktheit heraus „konkret“ werden zu können, der Entäußerung. Er *muß* ärmer werden, um wirklich reich zu sein!

In solchem Sich-Drängen um den Nächsten werden daher der entäußerungslose „Seinsakt“ (des Daseins-für-den-Anderen) und der ihn nicht empfangende, in Unfruchtbarkeit fixierte „Wesensraum“ (als Ermöglichungsdimension der Selbst-mit-teilung) des Du in Akt und Potenz geschieden und *linear* (durch „soziale Interaktion“) zusammengeschlossen. Durch Dialektik wird das Liebesgeheimnis von Reichtum durch Armut vom Ich aus „gemacht“. Die Entäußerung wird der „reinen Tätigkeit“ des Ich=Ich auf dem Punkte seiner Individualität *nachträglich* angehängt, ohne daß Ich an mir selbst: mir anders, d. h.

ein Anderer geworden bin<sup>7</sup>. Da das Selbst sich nicht frei zu sich selbst verhält, eine „schlechte Liebe“ zu sich selbst hat, den zu-kommenden Anderen nicht in der Form seiner selbst als Ich-„Du“ vollzieht, so schafft es durch den Drang zum Anderen (diesen an-sich-reißend) eine gegenständlich verfügbare „Gegenwart“ zu sich selbst. Die Sucht nach direktem Selbstbewußtsein mißbraucht das Du. Zur Nähe der *Freiheit* ist das Ich unvernünftig. Es verschleiert, über-redet die unfreie, geistlose Interdependenz der Subjekte durch die „schönen Worte“ (es können auch philosophische oder theologische sein). Das gesprochene oder geschriebene Wort soll das Opfer ersetzen. Der ursprüngliche Narzißmus („Ich und der Andere ist eins“) will sich durch ein Schein-Opfer: zur Realität des *konkreten* Ich-Selbst und des *wirklichen* Anderen erlösen.

Aber, das Selbst bleibt seinem Ausgangspunkt, der Gefangenschaft seiner (nicht geschenkten) Ich-Gabe im „älteren“ Du, d. h. sich selbst als dem „Fernsten“ im Anderen verhaftet. Sein „Sein“ verharrt zwischen dem „Geber“, der nicht gibt, und dem „Empfangenden“, der nicht empfängt, in einer gegenständlichen (substanzierten) Schweben – und gerade diese Schweben *benützt* das Ich, um von sich selbst weg zu fliehen. Der Widerspruch als Anfang seiner Selbstwerdung dient ihm als Sprungbrett, von dem aus es sich, ihn durch einen schlechten Tod vermittelnd, in die „konkrete Endlichkeit“ des „Da“-Seins hinein abstößt. So setzt es in der Scheinentäußerung das Woher seines Exils, das doch überwunden werden soll, rückläufig wieder voraus und nährt von hier aus seine verlogene „soziale Interaktion“.

Also: wer *an ihm selbst* seine Freiheit *nicht* in der Begabungsgestalt des Selbst als Ich-Du vollzieht, wer sich selbst im Empfangen-*haben nicht* der Gegebene *gewesen* und deshalb *zukünftig* ist, wer dieses Sich-gegeben-sein *nicht* lebendig (als armen Reichtum der Liebe) tut, bezeugt, zur Sprache bringt, d. h., wer *nicht* in der ontologischen Form des *Dankens* existiert, für den ist der Andere – mag der Überschwang der Zuwendung auch darüber hinwegtäuschen – nur eine Funktion der Ich-Sucht: in den beiden Figuren von Selbstverlust *und* Selbstgewinn, die Selbstlosigkeit eine Lüge.

<sup>7</sup> Die Voraussetzung des wirklichen Anderen ist nur möglich durch das Formal-Subjekt „Du“ im Selbst als Ich-(Du), wobei dieses Formal-Subjekt „Du“ in der Wirklichkeit meines mir Geschenkt-*Seins* wurzelt. Wäre Ich an mir selbst nicht Ich-„Du“, so bliebe Ich zum konkret begegnenden Anderen unfähig. *K. Marx* reduziert dieses Formal-Subjekt „Du“ im Ich-Selbst auf die materielle Gegenständlichkeit, eine es-hafte Andersheit. Er sieht jedoch, trotz dieser falschen Vereinseitigung, sehr tief, worum es hier geht. „Wenn der wirkliche . . . Mensch seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt: es ist die Subjektivität gegenständlicher *Wesenskräfte*, deren Aktion daher auch eine *gegenständliche* sein muß. Das gegenständliche Wesen wirkt gegenständlich, und es würde nicht gegenständlich wirken, wenn nicht das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung läge. Es schafft, *setzt* nur Gegenstände, weil

#### IV. Die Krisis der Analogie des Seins im Raum der Mitmenschlichkeit: Dialog und Dialektik

„Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet euch daraus eine Tugend machen: aber ich durchschaue euer ‚Selbstloses‘.“

Die Flucht zum Nächsten ist die Flucht des abstrakten Selbst (Ich=Ich) vor dem echten Tod, den der Mensch stirbt, *wenn* er einstimmt ins Empfangenhaben des ihm umsonst, voraussetzungslos geschenkten, nicht im geringsten von seiner Seite her benötigten Seins als Liebe und *dadurch* gleichermaßen voraussetzungslos „sich“ einsetzt, den „ersten Schritt“ tut. Aber er ist fortwährend versucht, sich aus eigener Macht dem schlechten Tod zu überantworten, ohne im Beschenktsein arm zu werden, d. h. Hingabe aus dem Selbststand heraus zu vollziehen, in der lebendigen Ruhe des Seins seinem „Ich=Ich“ abzusterben, aus dem Wurzelgrund des „Nicht-Tuns“ zu wirken.

Vom Nächsten (als Du) besetzt, in ihm seiner selbst entfremdet, wird ihm der vitale Seinsakt seiner Grundfreiheit, wie sich schon zeigte, eine leere Allgemeinheit, ein abstraktes „ens rationis“ (hier liegt eine der wesentlichen Wurzeln jeder Verbegrifflichung des Seins!). Aufgrund dieser Nichtigkeit als Nur-Begriff ist das (Mensch-)Sein jedoch inhaltslos geworden. So umspannt das „Ich“ als der sich selbst entfremdete Fernste scheinbar alles durch die Weite seiner selbstgenügsamen „Universalität“ und braucht sich *dennoch* nicht gegen das Andere als Umgriffenes abzusetzen. Denn sein Sein ist in der abstrakten Identität ( $A=A$ ) zugleich „Nichts“, Negativität des Sich-anders-werdens und hebt somit seine (aus der darangegebenen Mitmenschlichkeit abgetrennte, ver-rückte) Vereinsamung durch sich selbst auf.

Die leere, abstrakte Vergangenheit (das bloße Ich-gewesen-sein) treibt mich nach vorne, schließt mich ins Werden hinein auf. „Ich“ als hinter mir liegender Fernster, der mir, kraft der Liebe des Anderen, nicht übergeben (tra-di-ert) wurde, wirft mich in die Zukunft hinaus. Der hektische Progressismus ist also im Grunde nur die Kehrseite eines im Gewesenen erstickten „privatisierenden Ich“, das man daher (kraft seiner *Unlebendigkeit!*) zu vernichten trachtet. Man trennt sich vom Ich als dem hinter einem in der Gewalt der Herkunft liegenden Fernsten und versucht, durch Umkehrung des Verhältnisses, sich selbst als den Fernsten *von vorne her* in das Heute einzubringen. Auf diesem Wege hofft das zerbrochene Selbst, aus der Verstrickung der bloßen Ich-Reproduktion auszubrechen, den abgestorbenen Nur-Reichtum

---

es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus *Natur* ist. In dem Akt des Setzens fällt es also nicht aus seiner ‚reinen Tätigkeit‘ in ein *Schaffen* des *Gegenstandes*, sondern sein *gegenständliches* Produkt bestätigt nur seine *gegenständliche* Tätigkeit, seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines gegenständlichen, natürlichen Wesens“ („Nationalökonomie u. Philosophie“: „Frühschriften“, Stuttgart 1953, 273).

seiner farblosen „Perfektion“ durch forciertes Arm-werden auf Zukunft hin zu zerstören, um nun: den Reichtum als durch Armut vermittelt, d. h. als zu-künftigen und deshalb allererst zu *empfangenden*, im (und aus dem) Nächsten zu erreichen.

Auf solcher Basis gibt es (eine oft propagierte) zukunftsorientierte „Sozialisation“, die nichts anderes als eine Spielform des Egoismus darstellt; eine globale Politisierung der Existenz, in der diese ihre tatsächliche Asozialität dazu „gebraucht“, ihren verstockten Ich-Kern durch Entäußerung auseinanderzutreiben, zu entwickeln, um dadurch plural vermittelt, immer „unabschließbar“ („auf Zeit“: in allen Dimensionen!) dasein zu können. Der Egoismus ist es, der das Anders-werden (besser: das ein Anderer-werden = Lieben!) der Freiheit an ihr selbst, die *Metanoia* des Einzelnen verdrängt; sie durch „allseitige“ Vergesellschaftung substituiert, um in ein Verhältnis zu sich einzutreten. Letztlich zielt das Unternehmen auf Bei-sich-sein als „Gegen-wart“ von Ich-Du-Wir. Aber der Versuch ist in all diesen Toden nur „selbst-los“, damit das Ich *bei sich* verweilen kann – daher: eitel und leer. „Wenn ich meinen Leib hingäbe zum Verbrennen, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich *nichts*“ („nichts“: auch und gerade in *solcher* Hingabe).

Diesem der logisierten Negativität sich ausliefernden Ich kommt das Du niemals als der freie Andere, als von sich her bezeugte Liebesfreiheit, d. h. „umsonst“ vor die Augen, sondern entweder als der allgemein abstrakte „Andere als solcher“ oder als „gegenständlicher“ Ich-Punkt. Das Du schwimmt daher zu einem indifferenten Moment am „Man“. Der Andere „als solcher“, vom direkten und unverstellten Nominativ nicht profiliert und durchgestaltet, bleibt eine *gedachte* „Andersheit“, die das Ich nun in den geschlossenen Kreis der (auf es selbst hin zusammengerafften) dialogischen Differenz einfaßt. In diesem durch mich eingegrenzten Bezirk darf ich mich ruhig selbst „überbieten“, *ohne* mich wirklich zu verlassen, dem Du zu vertrauen. Ich oszilliere im überblickbaren Binnenraum meines Denkens. („Im Denken sich überbietendes Denken“, Feuerbach-Marx.) Das Du ist eine in meinem Selbstbewußtsein lokalisierte Allgemeinheit geworden. – Seine andere Seite aber, die draußen liegende, nicht intelligibel aufarbeitbare Realität des Anderen gewinnt dingliche Physiognomie, den Charakter einer Sache. Das Du wird zum Es entmachtet. Sein Selbst dissoziiert daher einerseits in die von mir reflexiv erfaßte „Allgemeinheit“ (in mir) und andererseits in die isolierte „Besonderheit“ außer mir.

Diese Voraussetzung des Anderen wirkt sich jedoch (rückläufig) entscheidend auf den Selbstvollzug des Ich aus. Durch die Verdinglichung der Subjektivität des Du verharrt das Ich seinerseits ebenfalls im Schema von „abstrakter Allgemeinheit“ (gedachte, nicht gelebte Lebensfülle seines Menschseins) und „gegenständlicher Besonderung“ (punktuelle Individualität); ontologisch: „ens qua tale“ und „materielle res“.

Das Selbst zerfällt in diese beiden Seiten und zerbricht die intersubjektive Analogie des Seins als Liebe: eine *univoke* (abstrakt leere) „Menschheit“ subsumiert als leerer Reflex des materiell Besonderen unter sich die *äquivok* dissoziierten Individuen. Diese versuchen, *entweder* die Synthesis von „allgemeiner Einsinnigkeit“ ihrer Einheit und auseinandertreibender Vieldeutigkeit der verschiedenen Existenzen *reflexiv* zu leisten oder dadurch *praktisch* zu verwirklichen, daß sie, durch die „Negativität der Arbeit“, des monadischen individuellen Ich=Ich sich entäußern, somit das allgemeine Mensch-Sein materiell gegenständlich aus sich (d. h. ihrer nun „positiv“ vergegenständlichten Individualität) herausleben und auf diesem Wege sich „vergesellschaften“, die Einheit in der Vielheit vollbringen<sup>8</sup>.

Noch ein anderer Aspekt muß in diesem Zusammenhang vermerkt werden. Da der vergegenständlichte Andere („als solcher“) für mich nicht um seiner selbst willen existiert – meine Flucht zu ihm unterstellt ihn ja der Verzweckung –, so braucht das Ich ihm (= dem Es) gegenüber auch nicht den Reichtum seiner Freiheit als Ich durch Armut, Hören, Offenheit und sein-lassende „Verhaltenheit“ darzuleben. Das „Es“ spricht die schöpferische Armut des Ich-Selbst nicht an, fordert es nicht in seinem Kern heraus. Angesichts des Es kann der Mensch sein „Leben nicht verlieren“, vom Wesen her nicht die Armut der *Freiheit* wagen. „Es“ beansprucht nicht mein Sein als *weg-gegebene* (empfangene!) Gabe der Liebe, sondern staut die weggeschenkte Mitte meiner Freiheit entäußerungslos in sich zurück. Die Wesensmitte der Existenz kommt nicht zum Austrag.

Folglich spielt sich die Entäußerung der „Freiheit“ nur im Feld der materiellen Gegenständlichkeit (als einseitige körperliche Kenosis) ab; wobei die Hingabe an das Du (= Es), aufgrund des dem Anderen entzogenen Selbstandes, mich gerade zur Selbstdurchsetzung im Du verführt (mitten in allen Demutsgebärden). Die Sphäre des Gegenständlichen ruft nicht je mein und je dein (= unser) Leben an, sondern drängt den Daseinsvollzug in die Region eines in der Rationalität beheimateten „Lebens als solchen“, d. h. in das Medium des „verbegrifflichten Seins“ ab (was hier nicht Signum einer bestimmten Denkform, sondern

<sup>8</sup> Unter dieser Rücksicht ist der „positive Humanismus“ von Marx ein einziges, wenn auch (aufgrund der implizierten Voraussetzungen) verfehltes *Ringem* um die intersubjektive Gestalt praktisch vollzogener Seins-Analogie. Das Sein artikuliert sich hier als „Einheit“ der in der „Form der *Totalität* des Gattungslbens herausgeborenen menschlichen Wesenskräfte“, die deshalb nicht mehr (äquivok) arbeitsteilig dissoziieren. Da alle Individuen dadurch verleibt und konkret das „*eine* Menschsein“ in der sozialen Gestalt des Wir leben, ist das *zuvor* „univoke“, abstrakte Gattungslieben („jenseits“ der Individuen: als „phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens“) aufgehoben, individuell konkret („gegenständlich“) präsent, scheinbar die Einheit in der Differenz gesellschaftlicher Pluralität geworden.

atmosphärisches Element einer spezifischen *Lebens*-form bedeutet). Die intersubjektiven Bezüge bleiben, bei aller handgreiflichen Aktivität, ins logisierte Gespinnst des allgemeinen Seins verflochten, worin ein jedes auf alles und alles auf jedes hin funktional offen, erschlossen zu sein scheint, in Wirklichkeit jedoch die Zer-setzung des Daseins herrscht.

*Deshalb* weicht der wahre Tod der Liebe, in der Preisgabe an den (die) konkreten Anderen, dem Scheintod einer künstlichen, pseudoasketischen und somit selbstquälerischen Entäußerung des Ich sowohl ins allgemeine Gattungsleben (der „einen“ Menschheit – in Wirklichkeit: des „Man“) als auch in die anderen monadischen „Iche“ hinein. „Man rettet sein persönliches Leben vom Tode, indem man das allgemeine Leben lebt.“<sup>9</sup> Angesichts dieser „Anderen als solcher“ sterbe ich immer nur auf mein eigenes „allgemeines Leben als solches“ hin und will andererseits meine verstockte Individualität in eine *gedachte* Menschheit hinein „aufheben“ (die nur in meinem Kopf existiert). Um aber endlich einmal „konkret“ zu werden, fliehe ich in die „Menge der Ich-punkte“.

Nietzsche sieht scharf, daß der Mensch nur aus der *lebendigen* Einheit von Leben und Tod, Reichtum und Armut der Liebe (an ihm selbst) wirklich selbst-los sein kann und immer dort in Unfreiheit versinkt (versunken ist), wo er diese Einheit nicht aus ihrer ursprünglichen Einfalt heraus vollbringt, sondern sie sich selbst (theoretisch und praktisch) zusammenbastelt. Dann ist seine „Tugend“ wirklich nichts anderes als das Gesetzes-Werk *seiner* eigenen Verfallenheit: eine Totgeburt<sup>10</sup>.

#### V. Die Nächsten-Flucht in der Zweideutigkeit des Fernsten: er (ER)

„Das Du ist älter als das Ich; das Du ist heiliggesprochen, aber noch nicht das Ich: so drängt sich der Mensch hin zum Nächsten. Rate ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rate ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe!“

Vom Anderen seiner selbst überholt, kommt der Mensch in einer ihn vorweg unterfangenden Welt des Anderen „zur Welt“. Der Raum, der ihn, im Antlitz des Du sprechend, umfaßt: ist schon da-*gewesen*. Das

<sup>9</sup> Nietzsche WW Bd. III, 658 u. 715.

<sup>10</sup> Auch der ja-sagende „Wille zur Macht“, der das „Glück des Nehmenden“ (= Empfangenden) „nicht kennt“ und „die Flammen, die aus ihm schlagen, in sich zurücktrinkt“, versagt angesichts dieses Anfangs, dieses reinen endlichen Umsonst der Liebe, obwohl er sich im Gedicht „Von der Armut des Reichsten“ den Rat gibt: „Du mußt ärmer werden, weiser Unweiser“! (Ausführlich behandelt im Rahmen einer Ontologie der Intersubjektivität als Ort der Gottesfrage in „Fragwürdigkeit des Menschen. Nietzsche-Marx-Kierkegaard“, Vorl. an der Phil. Fak. S.J.: München-Pullach WS 1968/69, Mskr.-Druck, ebd. insbes. 198–287.)

Du ist „älter als das Ich“. So scheint die Zeitgestalt der Vergangenheit mit dem Du untrennbar verknüpft zu sein. Es entsteht die Gefahr, ein jedes mir zu-kommende, begegnende Du gewissermaßen aus dem „Blick nach rückwärts“ anzuschauen, den Anderen „regressiv“ zu deuten, ihn gemäß dem Gesetz der Herkunft aufzuschlüsseln und unter ihre Physiognomie zu stellen: „gewesene Zukunft“, in der nur das Schon-Vergangene mich anrührt, ohne daß das Du als freier Anfang von sich her „echte Zukunft“ für mich wäre.

Solchermaßen repräsentiert scheinbar das Du nun „von vorne her“ den Raum jener Herkunft, von der das Ich als der Fernste sich nicht trennen kann und will, da in dem hinter ihm liegenden Ursprung es selbst (als die ihm vorenthaltene Ich-Gabe) gefangen ist.

Im Blick nach rückwärts erfährt es seine Ohnmacht, aber auch die Scheinmacht seiner „grenzenlosen“, nicht verendlichten Möglichkeiten, zu denen es flieht, um den Tod der Selbstwerdung nicht sterben zu müssen. Es vertauscht also den Tod des Freiwerdens in der Gegenwart des Selbstseins (von Ich und Du im Wir) mit dem schlechten Tod des Sichvergessens nach hinten. „Jünger“ als das „ältere Du“ ist die Selbstgegenwart des Ich. Das Ich will sich jedoch aus der infantilen Vergreisung im „älteren Du“ nicht lösen. So drängt es sich – mag ihm die Herkunft auch schon physisch abgestorben sein – zum „gegenwärtigen“ Nächsten, damit es die Todestrennung von seinem im „älteren Du“ gesicherten Ganz-sein (die Hybris der *nicht* verendlichten Seinschwebe = der verweigerten Gabe der Liebe!), den Abschied vom Scheinreichtum der unbeschränkten Möglichkeiten im Sein (dem „nichts äußerlich ist, außer das Nichtsein“) nicht durchtragen muß. Das „ältere Du“ hält ihm die „Seinsschwebe“ offen, garantiert den „Willen zur Macht“ des „Ich-will“, gerade dadurch, daß es dem Ich das Sein als entäußerte Gabe der Liebe vorenthält: es gibt „alles“ und doch *nichts* –: Ohnmacht des Schenkens unter dem Schein unendlicher Allmacht!

Aber das Ich kommt um die seinlassende Todestrennung vom Du nicht herum. Auf irgendeine Weise muß es, auch in der Perversion der Entäußerung, dem Sein als Gabe der Liebe „gehörchen“. So wendet es sich von der Herkunft ab, um sich durch diese Trennung gerade dem Gesetz der Herkunft, der es ausgeliefert ist, wieder zu unterwerfen. Die vollzogene (falsche) Trennung wird durch neue Bindung ausgeglichen. Wie es, von rückwärts her gesehen, den Tod ins Selbstsein hinein nicht sterben wollte, so flieht es jetzt zum Nächsten als dem „älteren Du“, in dem es die Last der Vergangenheit aufarbeitet, *ohne* in der Gegenwart zu sich selbst befreit, in wahrer Selbstliebe die Verantwortung für *sein* Leben auf sich zu nehmen. Es hofft, durch die Flucht zum Nächsten, in die Identität mit sich selbst einrücken zu können.

„Heiliggesprochen“ ist das Du, damit es jener unantastbare Ort

bleibe, an dem sich die Unfreiheit des abstrakten Selbst, das den Tod seiner liebenden Verwirklichung scheut, in seiner Ohnmacht, die es nicht zu überwinden wagt, selbst „sanktioniert“, seine Selbsterlösung durch den Anderen feiert. Mein Anfang liegt in einem Anderen, so kann ich mich meines eigenen freien Anfangs im Heute, jener Voraussetzungslosigkeit der Liebe, die den Namen „Umsonst“ (gratuité) trägt, entziehen. Weil *ich* nicht den „ersten Schritt“ tun will, so liebe ich das „ältere Du“ als „mich selbst“ und schließe das mich befreiende Empfangen der Gabe vom Du her, die Selbstüber-eignung als den Grund meiner Selbst-Hingabe aus. Der Einsatz, die Initiative meiner Liebe stirbt ab.

„Heiliggesprochen“ ist das „ältere Du“, weil das Ich seine eigene, durch das Nicht-empfangen der Gabe auch nicht gesetzte und zum Austrag gekommene *Subsistenz* in den Anderen hinein verlagert. Er wird mein *wesen-hafter*, *ge-wesener* Ermöglichungsgrund, in dem ich all das schon als substantiell und sakrosankt „erfüllt“ sehe, was ich selbst erst werden soll, aber nicht werden kann und will, weil die (vor-enthaltene) „Gabe“ (als Funktion der Subsistenz des Anderen, des „Herrn“) nicht ich selbst (der ich sein „Knecht“ bin) geworden ist.

„Ich“ drängt sich um den Nächsten, weil es die Armut des Seins im *Werden*, in der Wandlung, im alltäglichen Opfer verdrängt. So macht es sein eigenes Sein zum erstarrten Wesen des „fertigen“ Anderen und liefert sein Heute als Zeitgestalt des Seins als Liebe *entweder* der gegenwartslosen Vergangenheit *oder* einer im Du erstarrten (gewesenen) Zukunft aus. Das Ich schränkt sich daher in einem perversen Altruismus auf *diesen* seinen Nächsten ein, um selbst der „alte“ bleiben und dadurch seine hoffnungslose Geschlossenheit und Zukunftslosigkeit sicherstellen zu können.

Allein, die Kenosis des Ich in der Gestalt der Flucht zum Nächsten ist zutiefst zweideutig. Denn in ihr liegt immer die *Chance*, auf einen liebenden Anderen zu treffen, der dieses Spiel nicht mitmacht, mir in einer zur Gegenwart meiner Freiheit sich entäußernden Zukunft begegnet und deshalb *von sich her* meine ihm auferlegte Fixierung in der Gegenständlichkeit aufsprengt. Solchermaßen überführt er mich der Wahrheit, daß ich mich in und durch ihn nicht zu einem Gewesenen abrunden kann, die Zukunft meiner Freiheit als Gabe „essentiell“ nicht substantiierbar ist, die dialogische Differenz von Ich-Du-Wir un-schließbar bleibt, d. h. nur liebend zu versöhnen ist. – Wird diese Chance nicht aufgenommen, dann muß der Nächste, als Instanz des Zurückfallens meiner auf mich selbst, übersprungen, durch den „Fernsten“ über sich hinaus aufgebrochen und erweitert werden, damit das Ich zur wahren Selbst-losigkeit, in der alles An-sich-halten in den Tod geführt wird, befreit sei. Dies heißt: nicht Flucht zum Nächsten, sondern Nächsten-Flucht und Fernsten-Liebe! Indes verharret die Nächsten-

Flucht ihrerseits in schillernder Zweideutigkeit. Sie *kann* im Durchbruch zum Fernsten die Überwindung der „ich-süchtig“ geprägten Intersubjektivität (im gemachten Selbstverlust und in der organisierten Selbstgewinnung) sein. Aber sie ist es nur, wenn der Fernste (Er) den „Nächsten“ (Du) *nicht* einfach ablöst oder über ihn hinaus doch nur an seine Stelle tritt. Damit wäre nichts gewonnen! Vielmehr muß Er *in* Ich *und* Du die gegenseitige Vernutzung verunmöglichen. Mit anderen Worten: das bestehende negative Verhältnis muß mitten in seiner Negativität überwunden werden. Die Nächsten-Flucht *kann* dazu ein „Umweg“ sein, der aber seinen Sinn und seine Erfüllung nur im „Bleiben mitten drinnen“ empfängt. Daher: nicht bloßer Imperativ, sondern eine *Frage*: „Rate ich euch zur Nächstenliebe?“ Fernsten-Liebe darf sich von der Nächsten-Liebe nicht einfach absetzen, sondern hat (was Nietzsche nicht angemessen genug zur Sprache bringt) ihren Ort gerade in dieser. Dennoch: in der Fernsten-Liebe hat die Nächsten-Liebe nicht mehr die Funktion, das Ich gegen die Annahme seiner selbst (die Selbst-Liebe) zu schützen, sondern es im Ja zu sich selbst schöpferisch in die Selbstüberbietung aufzuschließen. Je tiefer das Ja zu mir selbst, die Verendlichung der Gabe des Seins als Liebe in mich hinein zum Austrag kommt, um so radikaler weiten sich die Horizonte der Fruchtbarkeit meiner Freiheit. Denn das Ja zum Empfangen-*haben* der mir *vereigneten* Gabe ist nur möglich im Maße der dankenden Affirmation des Schenkenden, durch dessen *Macht* sie mir einverwandelt ist. *ER* ist die gegenwärtige aber uneinholbare Mitte meines Selbst als Ich (Du)  $\rightleftharpoons$  Du (Ich). Nur in der Kraft des *ER* ist mein Sein *gegebene* Gabe, die (in mir ankommend) mich *ausräumt* und mir so die Armut schenkt, in der ich zugleich reich bin. *ER* verbürgt also die notwendige *Armut* meines Reichtums als begabte Freiheit, mein nicht „haben-wollendes“ Dasein für den Anderen. Also: je konkreter ich (in der Selbstliebe) mit mir, Seinsempfängnis vollziehend, zusammenwachse, um so ärmer (im positiven Sinne) bin ich auf den Schenkenden, den *absoluten* Ursprung hin, auf den in *meiner Nähe* zu mir (durch die angekommene Zu-kunft der Gabe) als Gegenwärtigen sich selbst enthüllenden *Ganz-Anderen*, „Fernsten“: Gott nicht nur „aus der Nähe“, sondern auch „aus der Ferne“.

Der *Dank* als Austrag der dialogischen Differenzen meiner (als Gabe) zu mir selbst (als Empfangenden) *ist* die Einheit von Nähe und Ferne des *ER* in Ich und Du! *ER* gibt nicht im Widerspruch von „Ja und Nein zugleich“, sondern in der lebendigen Form des Seins-Wortes, des absoluten Ja und verbürgt deshalb die *Gegenwart* der Freiheit von Ich-Du-Wir. Nicht die bloße Flucht vom Nächsten weg (in dem „Ich“ mich gewinnen oder an den „Ich“ mich verlieren will) eröffnet die wahre Fernstenliebe, sondern die Umkehr zu *IHM*, hier und jetzt. Weil ich durch *IHN* „in allem reich geworden bin“, kann ich mich

dem Anderen aus Überfluß (nicht „hungrig“, in Begierde) zuwenden; umsonst, ihn sein-lassend, auf seine Seite treten; der Andere werden, ohne ihn zu erdrücken, da das, was ich schenke (Leben der Freiheit) an ihm selbst *arm*, d. h. geschenkte Gabe ist!

Durch *solche* Selbstmitteilung bezeuge ich das absolute Leben, das „schafft, indem es sich selbst bejaht“ (Thomas von Aquin), worin keine Spur von Egoismus liegt. In *diesem* Sinne heißt „Fernsten-Liebe“: das Ja, durch das Ich bin, kennt keine Grenzen seiner entäußerten Preisgabe. Es macht beim „Nächsten“ nicht halt; es findet ihn nicht „vor“, um „dann“ zu handeln, sondern *wird* selbst dem Anderen zum Nächsten, *schafft* aus der überströmenden Liebe als der Nächste: den Anderen, dem ich diene<sup>11</sup>.

Daher wird die Frage: „Wer ist *mein* Nächster?“ unter das Gericht der alles entscheidenden Frage (Antwort!) gestellt: „Wer (*von* den dreien) war der Nächste *dem*, der unter die Räuber gefallen ist?“ Durch die Gegenwart des ER in Ich und Du „wird“ mir der Nächste, *weil* ich, stehen-bleibend, verwandelt auf ihn zugehend: ihm der Nächste geworden bin. Denn ER lebt im Gebenden und im Empfangenden, ist die Einheit von Reichtum und Armut „mitten in“, auf *beiden* „Seiten“, aber jenseits aller Dissoziation der Individuen in der gegenständlichen Scheidung von Herr und Knecht, Akt und Potenz. Den Nächsten „schaffen“, ohne sich selbst zu meinen, kann nur, wer in der Gegenwart des Fernsten lebt, d. h. den Fernsten liebt, den Nächsten also nicht übergeht, nicht zum Fernsten eilt, um dadurch auf einen noch nicht verbrauchten Anderen zu stoßen<sup>12</sup>.

Weil das Sein umsonst geschenkt, im Ursprung von keiner Andersheit begrenzt und affiziert wird, ist das „Dasein für den Anderen“ kein Privileg einer *Kaste*, nicht auf den Gesetzes-Katalog vorweggenommener Nächster hin eingeschränkt. Die Fernsten-Liebe ist die Krisis seiner Vorbehaltlosigkeit. Da die Gabe aber erwählend „mich“ will und sein-läßt, so übergibt sie mich mir selbst in der Gestalt von Ich (Du)  $\rightleftharpoons$  Du (Ich). Sie ist ungeteilt (wenn auch mitgeteilt) einfach und einzigartig „eins“, weshalb Ich und Du als Wir an uns selbst unvertauschbar einzigartig sind. In ihr bin ich nicht der mir verweigerte,

<sup>11</sup> „In quantum autem unumquodque bonitatem suam diffundit in alia, fit aliorum causa. Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum“ (Thomas von Aquin, S. c. Gentiles III, 24).

<sup>12</sup> Aufgrund ihres Reichtums ist die Liebe als sich verströmende auf den Fernsten hin *arm* (aus Überfluß) und verschenkt sich *arm*, den Fernsten *suchend*: „... quod quanto aliquis est perfectioris virtutis et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum (aber keinen absorbierenden!) boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur“ (ibid.). Das Unvollkommene streckt sich nur auf das Gut der eigenen Individualität hin aus. Es ist noch nicht reich genug, um arm sein zu können. Aber: „quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit“, sagt der Aquinate (vgl. a. a. O.).

entzogene Fernste, sondern durch die Ferne ihrer Herkunft hindurch ein Nächster mir geworden, der liebend sich selbst *nabe* sein kann, indem er die ihn prägende und durchwaltende Ferne im Bezug zum absoluten *und* endlichen Du (ER) bezeugt. Der Fernste wird mir (ist mir) zum Nächsten, wo ich in der Gegenwart des (mir absolut nahen) Fernsten, der Liebe, die mich vorweg-geliebt hat, lebe<sup>13</sup>. – Wie aber soll der Mensch, wenn das absolute ER (Du) sich in „Nichts“ aufgelöst hat („Gott ist tot“), als ein Ich, dem das absolute Ja-sagen aus seinen eigenen Tiefen zugelastet wird, von sich selbst loskommen, in seiner voraussetzungslosen Unbedürftigkeit nochmals und gerade so *arm* sein und preisgegeben sich verlieren können?

## VI. Der Künftige als Gespenst

### Verweigerte Gegenwart der Liebe in Fleisch und Blut

„Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zum Menschen ist die Liebe zu Sachen und Gespenstern.

Dies Gespenst, das vor dir herläuft, mein Bruder, ist schöner als du; warum gibst du ihm nicht dein Fleisch und deine Knochen? Aber du fürchtest dich und läufst zu deinem Nächsten.“

Der Fernste und Künftige schlägt eine Schneise in das mit sich selbst leblos verkittete Ich=Ich. Er kann nicht eingeplant, eingebaut werden in das Bei-sich-sein des abstrakten Selbst. Er nötigt mich auf den Weg und eröffnet dadurch meiner entfremdeten (substanziierten) Freiheit die Ich-Du-Differenz als Selbst. Vom Künftigen her ist meine Zukunft nicht nur wiederholte Vergangenheit. Der Künftige zeigt, daß

<sup>13</sup> Das Sich-ausgießen und Wegschenken in der Einheit von Reichtum und Armut gehört ins Wesen der Liebe. Gott ist als *Vater* in seinem Reichtum unendlich *arm*, weil er in-sich-gründender Bezug zum *Sohn* hin ist; Vater, der dem personal Anderen seiner selbst in ewiger Zeugung die Fülle der ganzen göttlichen Natur verleiht. Und wie der Vater an ihm selbst; durch absolute Armut absolut reich ist als *Schenkender*, so ist der Sohn durch den absoluten, ewigen Gehorsam seines Hervorgangs aus dem Vater in unendlicher Armut an ihm selbst *reich* als *Empfangender*: mit dem Vater wesens-eins. Und dies nicht in dem Sinne, daß das Geheimnis der Liebe in einer Dialogik von Armut und Reichtum allein als Gegenüber von Vater und Sohn sich auslegte, um durch Aufhebung der „nicht wankenden und isolierten Subjekte“ (Hegel) in den „Geist“ (Begriff) flüssig zu werden, *sondern* darüber hinaus durch beide im Hervorgang des Pneuma sich übersteigt: im personalen Wir der Liebe, dem „Dritten“, in dem Vater als Ich-(Du) und Sohn als Du-(Ich) mitten in ihrer Wesenseinheit dennoch niemals die miteinander verklammerten, aneinander klebenden „Nächsten“, sondern *einander* im Überschwang liebender Zukunft die „Fernsten“ sind: im Liebesspiel nie endender Fruchtbarkeit und unerschöpflicher Überraschungen... bis in die Todesdifferenz von Vater (ER) und gekreuzigtem, nicht „geschontem“, erniedrigtem, zur Hölle der Gottverlassenheit hinabstiegender Sohn (ER) hinein: Ich und Du im Wir des Geistes der Liebe. – Darin hat das Verhältnis von Nächsten- und Fernstenliebe seine abgründigen Wurzeln.

ich, um ich selbst sein zu können, der mir selbst „Entzogene“, *besser*: der sich „Empfangende“ und deshalb unverfügbar *Gegebene* bin. Der Andere als Du kann nie nur „Ich“ *gewesen* sein, gerade *dann* nicht, wenn ich *an mir* selbst (als endliche Liebe) Ich-Du geworden bin. – Aber wie soll das Ich=Ich jenseits des Ja zum Empfangen-*haben* über sich hinauskommen?

*Marx* sagt: durch „Vergegenständlichung“, d. h. durch das Entäußertsein der Freiheit in die nicht-essentielle Dimension der Materie, die das privatisierende Ich=Ich der logisierten Unfreiheit aufsprengt, das abstrakte, „allgemeine Gattungsleben“ des gedachten Mensch-seins in die Produktivität des praktischen Aus-sich-heraus-lebens hinein inkarniert und dadurch entsubstantiiert, entgegenständlich: gerade durch „Vergegenständlichung“.

*Nietzsche* sagt: „Höher noch als die Liebe zum Menschen ist die Liebe zu *Sachen* und *Gespenstern*.“ Zu den „Sachen“, die es mir, weil sie „gegenständlich“ sind, verwehren, mein mir entfremdetes Ich (die entzogene Ich-Gabe) aus *ihnen* heraus mir anzueignen. Ihre Härte und Widerständigkeit treibt einen Keil in den geschlossenen Ideal-Raum des Ich=Ich. Je mehr ich mich auf sie einlasse, desto radikaler zerbreche ich (scheinbar) die versteinerten Ringe meiner „fertigen“ Daseinskreise, in die ich mich eingehaust hatte.

So auch: „Liebe zu Gespenstern“, zum Fleischlosen, vage Schweifenden, nicht Registrierbaren<sup>14</sup>. Das „Gespenst“ ist der dem Gesetz des Vergangenen entzogene „Künftige“, den wir, mit dem Blick nach hinten, ins Gewesene, eben nur als „Gespenst“ zu gewahren vermögen – und uns fürchten.

Gerade dieses Gespenst erwartet uns am anderen Ufer; will mit und konkret „da“ sein, in Fleisch und Blut erscheinen, als bloß „Gewußter“, der hinter uns liegt, überwunden, im Vertrauen als derjenige, der er ist: als vom Tode des Nur-Gewesenen auferstanden erfahren werden! Und wir schreien: „Das ist ein Gespenst“ (Mk 6, 49). Er aber befreit uns aus dem absorbierenden Schoß des „älteren Du“ in die Zukunft hinein: und wir haben Angst, klammern uns aneinander, ohne über das Wasser, das nur der Sich-überlassende überquert, zu ihm zu gehen. Wir wollen Fleisch, Blut und Knochen für uns selbst haben, die Leiblichkeit nicht als Medium der Liebeskenosis bejahen, dem „Gespenst“ die Inkarnation verweigern. — „Seht meine Hände und meine Füße an, daß ich es leibhaftig bin! Betastet mich und beschaut mich; ein Geist hat ja doch kein Fleisch und keine Knochen, wie ihr solche an mir wahrnehmt“ (Lk 24, 39).

Du scheust die konkrete Gegenwart, die Vereinigung und Einheit mit diesem „Fernen“, von dem her dein „gelebtes“ Leben neue, unvorhersehbare Maßstäbe und Dimensionen gewinnen würde. Du selbst idealisierst den „Fernen“ zum „Gespenst“, damit du dich nicht leibhaftig auf ihn einzulassen, mit ihm nicht „zu essen“ brauchst. So behältst du dein Fleisch für dich selbst, verwehrst ihm die Gegenwart durch und in deiner Selbsthingabe in Fleisch und Blut. Das „Gespenst“ ist *schöner*

<sup>14</sup> Das Wort „Gespenst“ hat etymologisch dieselbe Wurzel wie „spontan“!

als du, denn es erscheint in spontaner Wucht – die nicht rechnet und zählt – und will, daß du, dich in Fleisch und Blut verschenkend: ein Leib mit ihm werdest. – (Und trotzdem müssen wir fragen: Hat dieser ferne ER nicht von sich her Fleisch angenommen? Den ersten Schritt getan? Verdankt sich seine Inkarnation *nur* unserer Initiative?)

Aber, ihr ertragt *diese* Spontaneität des Umsonst der Liebe nicht, wollt diese frei auf euch zutretende Liebe nicht, die euch als *Befreite* anspricht, aus dem Geburtschoß *nicht* des „älteren Du“, sondern der *erlösten* Freiheit herausruft und zeugt. Ihr wollt als euch selbst Anvertraute nicht ernst genommen werden, nicht geliebt sein, sondern „den Nächsten zur Liebe verführen und euch mit seinem Irrtum vergolden“.

Im „Gold“ solcher Lüge, im Belogenwerden wollt ihr euer Ich=Ich verewigen, nicht sterben. Der Andere wird als ein Sich-mir-Zuwendender provoziert, zu einem Als-ob der Liebe verlockt, die nicht entäußerter, wirklich mitgeteilter Ausdruck seiner Freiheit ist. Eine solche Selbstmitteilung des Anderen würde mich ja *arm* machen, ins Empfangen hinein verdemütigen, mir das Empfangenhaben an mir selbst aufdecken. So bleibe ich satt im Eigenen stecken und habe, angesichts des mir „zugetanen“ Anderen, doch den Trost: ein (Schein-)Offener zu sein.

„Ich wollte, ihr hietet es nicht aus mit allerlei Nächsten und deren Nachbarn; so müßtet ihr aus euch selber euren Freund und sein überwallendes Herz schaffen.“

Im „Aushalten“ bei allerlei Nächsten, im *Schein* von Liebe und Gegenliebe braucht der Mensch das Opfer des schöpferischen, schaffenden Ja-sagens nicht zu bringen. Er wird nicht der Andere, setzt sein überströmendes Leben nicht so für ihn ein, daß in diesem Einsatz als Frucht das „überwallende Herz des Freundes“ ihm entgegenschlägt; das lebendige Wasser, das ich verschenke, nicht nur in das Becken des Du einfließt oder durch einen Hohlraum, ein Rohr, hindurchrinnt, sondern, in der Daseinsmitte des Anderen als Quell zum Quell verwandelt, sich sammelt und umsonst aufspringt, freiwillig (reich = arm) aus sich selbst sprudelt.

Jeder, der seine Liebe in Andere ausgießt, wird Ursache der Anderen, sagte der Aquinate, der hält es im Getto der Selbstbefriedigung seines Ich=Ich, d. h. bei den festgestellten Nächsten und deren Nachbarn, nicht aus; den treibt die Liebe, wohin „Ich“ nicht will. Der schmiegt sich nicht in vorweg disponierte „Andere als solche“ ein, die ihn in seiner Unproduktivität nur bestätigen, die Sterilität seiner Liebe rechtfertigen.

„Aus sich selber den Freund schaffen“ heißt nicht: den Anderen zu einer Funktion des eigenen Nur-Reichtums ummodellieren, sondern in der Kraft der Liebesnotwendigkeit (die unendlich strenger und unerbittlicher ist als jedes mich bloß von außen bewegende Gesetz) schaffend sich preisgeben, zum Leben des Anderen werden und so allererst „Selbst“ sein! Da das Ich sich in dieser Notwendigkeit verläßt, hat es den Anderen nicht mehr als verfügbaren Nur-Armen vor sich. Es ist auf den überwallenden Reichtum des Freundes hin arm, dessen überströmende Fülle das Unterpand für die entäußerte Armut meines Reichtums ist.

## VII. Der verführte Zeuge und die Lebenslüge. Allzu-mit-menschliches Gerede

„Ihr ladet euch einen Zeugen ein, wenn ihr von euch gut reden wollt; und wenn ihr ihn verführt habt, gut von euch zu denken, denkt ihr selber gut von euch.“

Ein Zeuge wird eingeladen, aber zum Lügen bestellt. Sein falsches Zeugnis wird mir zum habbaren Material des Gutseins, über das, als ein von außen her Beigebrachtes, ich gut *reden* kann, ohne es zu *sein*. Dieser Zeuge bezeugt mein Gutsein nicht durch seine Liebe, das überwallende Herz; denn dieses würde mich der Wahrheit überführen, daß ich ohne den Anderen nicht wirklich reich sein kann, weil ich im schöpferischen Seinlassen seines Reichtums noch nicht arm geworden bin.

Der falsche Zeuge bezeugt nur, was ich von mir her, d. h. *ohne ihn* tue und tun will: gut von mir *reden!* Daß er als Zeuge gerufen wird, ich seiner „bedarf“, verdeckt nur den Egoismus meiner Selbstrechtfertigung. Er hört, was ich Gutes von mir reden will, und nickt dazu . . . bis er selbst gut von mir *denkt*, so, daß ich jetzt endlich auch auf der *anderen* Seite meiner selbst (wenn auch nur als gedachter Guter) vorkomme: ein „Anderer“ geworden bin.

Wahre brüderliche Kritik wird unmöglich, denn der seines Selbstandes Enteignete kann nur *mit*-denken und *mit*-urteilen. Die Auseinandersetzung geschieht nicht im Ringen des Herzens mit dem Herzen, sondern auf der entrückten Ebene von „Gerede“; nicht an der Wurzel des gelebten Menschseins. Meine „gute“, aber seinsvergessene *Rede* über mich selbst verführt ihn, „gut“ von mir zu *denken*, so daß mein Gut-Reden von mir auf der Ebene der Reflexion sich „anders“ geworden ist. Das Ich=Ich gewinnt den Schein: als redete nicht es selbst (subjektivistisch) über sich, als erfahre es das Gut-Reden als Gut-Sein in *objektiver* Gestalt; der „Zeuge“ verbürgt sich dafür. Aber:

„Nicht nur der lügt, welcher wider sein Wissen redet, sondern erst recht der, welcher wider sein Nichtwissen redet. Und so redet ihr von euch im Verkehre und belügt mit euch den Nachbar.“

Der Zeuge und Bezeugte lügen, weil sie wider ihr Nicht-Wissen reden. Keiner kennt den anderen; einer ist dem anderen fremd. Wir belügen einander nicht nur deshalb, weil wir, *wissend*, daß es anders um uns steht, den „Zeugen“ einladen, der „gut“ von uns denken soll. So könnte ja das Gut-Reden (als Lüge) auf das „bessere Wissen“ hin kritisiert werden. Der Schein der Unwahrheit besäße einen Stachel, der ihm den letzten „Ernst“ raubt.

„Reden wider sein Nichtwissen“, das ist Lebenslüge, die auf der Dissoziation von Innen und Außen basiert, ihre Wurzel in der verfehlten, verweigerten Annahme meiner selbst geschlagen hat. Reden aus der Ohnmacht nicht verwirklichter Selbstliebe; Reden gegen all das, was man nicht weiß, aber gerade weil man „redet“ und „gut“ von sich redet, schon zu wissen glaubt, ohne es erfahren zu haben. Der Mensch redet wider das Geheimnis seiner selbst. Daher belügt er den Anderen nicht nur mit Worten, nicht nur durch sein Reden wider sein Wissen, sondern „*mit sich selbst*“. Wider das gelassene Ja zu sich selbst reden ist der größte Betrug seiner selbst und des Anderen. Wer aber liebend das Du „schafft“, der redet wahr, weil er, seiner selbst entäußert: ein „manifestativus sui“ ist. Sein Wort hat vom Sein her Maß und Gewicht.

Wider das Wissen reden, das wäre gewissermaßen eine „beschränkte“, gleichsam „perspektivische Lüge“; – aber wider das Nichtwissen reden, das ist ein schrecklicheres Vergehen, weil der Mensch darin das noch nicht im Wissen „gesicherte“, sondern *ungeschützte* Leben trifft und tödlich verwundet. Reden wider das Wissen bindet die Lüge an das Gewußte, prägt der Lüge einen bestimmten Umriß auf. Reden wider das Nichtwissen rinnt als Gift in den Lebensgrund. Die Lüge wuchert, breitet sich aus, durchdringt alle Poren des Daseins. Diese Lüge sitzt tief; sie springt sozusagen aus dem Innern des Menschen heraus, während die Rede wider das Wissen (im Gegensatz zu diesem) nochmals rückläufig vom Wissen selbst beansprucht, herausgefordert werden könnte.

„Also spricht der Narr: ‚Der Umgang mit Menschen verdirbt den Charakter, sonderlich wenn man keinen hat.‘“

Zutiefst *zweideutig* ist dieser tiefe Narrenspruch! Der Umgang mit dem Nächsten verdirbt den Charakter, wenn der Bezug aus der falschen Selbstlosigkeit nicht realisierter Selbstliebe entspringt. „Ich“ muß mich durch den und im Anderen: gerade *gegen* ihn retten, weil ich charakterlos das Ja zu mir nicht lebe. Aber die negierte Selbstliebe taucht in tausend Weisen eines versteckten oder offenen Egoismus wieder auf. Die Bewährung in der Wahrheit des Selbstseins wurde verdrängt und zum „reinen“, fleckenlosen Ich=Ich umstilisiert, das das Glashaus seines Ansehens nicht verlassen kann, ohne „schmutzig“ zu werden („im KZ war der brave Bürger als Aufseher der Gefangenen plötzlich ein ‚anderer‘ Mensch; ja, die Umstände, das Milieu, die Anderen...“).

Die eigene Profillosigkeit ist der Grund für meine Unfähigkeit, mir schöpferisch menschliche Begegnung, liebendes Mitsein zu eröffnen, das, was mich von außen trifft, in die Form der Freiheit zu verwandeln und fruchtbar zu machen. Weil ich keinen Charakter habe, „verdirbt“ mich der Umgang mit den Menschen. Man wird verdorben, weil man schon verdorben ist.

Aber, wie soll ein Charakter, der keiner „ist“, verdorben werden? Daher zwingt mich meine Charakterlosigkeit geradezu, dem Anderen meine eigene Verderbnis aufzulasten. Das charakterlose Ich bekämpft in den Anderen und ihrem „schlechten Einfluß“ nur seine eigene Charakterlosigkeit, aber überwindet sie nicht von innen her an sich selbst. Dazu „müßte“ ich das Sein als Liebe wagen. Eben dies will „Ich=Ich“ jedoch nicht, sondern komponiert das Thema der Einheit von Reichtum und Armut der Freiheit durch falschen Selbstgewinn und falschen Selbstverlust.

So enthüllt sich die Charakterlosigkeit in den beiden schon erwähnten Richtungen. Einmal als *Sich-Suchen* im Anderen, worin ich mich in eine Armut dem Du gegenüber versetze, die nicht als Armut meiner *reichen* Seins-freiheit *an mir selbst* erscheint; denn mein Selbst-Sein gehört ja nicht mir. Es ist Besitztum eines Anderen. Also: Passivität eines Empfangens (besser: Haben-wollens), das nicht reich genug ist, um wirklich arm zu sein. Zum anderen als *Sich-verlieren-wollen* (ohne es zu können), als scheinbare Preisgabe eines Reichtums, der ohnmächtig von sich selbst besessen ist und diese seine Kraftlosigkeit durch einen inszenierten Selbstverlust zu vernichten trachtet. Wobei diese Form der Hingabe nur ein „Wegwerfen“, „genießerrische Selbstverschwendung“ ist; im „Sich-austoben der Individualität“ (Marx)<sup>15</sup> endet, die sich masochistisch zerstört und ihr Verscheiden auskostet.

„Der eine geht zum Nächsten, weil er sich sucht, der andere, weil er sich verlieren möchte. Eure schlechte Liebe zu euch selber macht euch aus der Einsamkeit ein Gefängnis.“

Hier verdichtet sich alles bisher Gesagte! „Sich-suchen“ heißt: das verfehlt Selbst-Sein (ich bin mir an mir selbst kein Ich-[Du] geworden) durch das Finden und Aneignen des *Ich* im Anderen ergänzen. „Sich-verlieren“ meint: Ich=Ich will sich ins Du verlieren, um den Akt der Preisgabe, den es im eigenen Sein nicht vollzieht, durch einen zweckten Verlust an den Anderen zu setzen. Alles kreist um den Anderen, die Auferstehung des Wir; trotzdem: „Wir“ gesagt — „Ich“ gemeint!

<sup>15</sup> Vgl. a. a. O. 266/267.

Aber: wer den Anderen nicht in der Gestalt des Ich-„Du“ (als Selbst *an sich selbst*) vollzieht, ihn nicht wie sich selbst liebt – weil ich mir als Du-(Ich) von *IHM*, dem absoluten Du (ER) gegeben bin –, der kann das endliche Du nie als Ich finden; der vermag sich als den Anderen, d. h. sein Ich im Du nie zu entdecken, liebend ins Du hinein sich nicht zu vergessen. Er bleibt, aufgrund der schlechten Liebe zu sich selbst, *nicht* ein freier Einsamer (der in sich ruht), sondern ein im Gefängnis seines Ich sitzender Vereinsamter.

Wer das Sich-verlieren dazu benützt, um die Fruchtbarkeit seiner Grundfreiheit zu erzeugen, der hat noch nicht ja dazu gesagt, daß er, weil er ein Selbst ist, immer schon ein Anderer sich *gewesen* ist, einer, der *sein* Sein als geschenkte Gabe lebt, d. h. nur deshalb in Wahrheit er selbst ist, weil er sich verloren *hat!*

### VIII. Nächstenliebe und Gruppenegoismus

„Die Ferneren sind es, welche eure Liebe zum Nächsten bezahlen; und schon wenn ihr zu fünfzehn miteinander seid, muß immer ein sechster sterben.“

Ich liebe auch eure Feste nicht: zu viel Schauspieler fand ich dabei, und auch die Zuschauer gebärdeten sich oft gleich Schauspielern.“

Die „Nächstenliebe“, wie Nietzsche sie erfährt und einer erbarungslosen Kritik unterwirft, lebt nicht aus der Fruchtbarkeit des „ganzen Seins“. Sie schält aus dem Ganzen egoistisch bestimmte Sektoren heraus, die sie mit dem Etikett der „Nächsten“ versieht. Die erste Person Plural schließt die zweite und dritte (das Ihr und Sie) aus. Die Nächsten sind Grenzmarken, an denen die sogenannte Selbstmitteilung stagniert und erkaltet – und doch ist die „Fünf“ nur die halbierte Zehn, nicht das Ganze in seiner gegenwärtigen Fülle, nicht Repräsentation der Einheit. Für den Sechsten ist kein Platz, er muß vor der geschlossenen Tür stehen, obwohl er als der Sechste zum Übergang und Aufbruch ins Ganze, die Zehn, aufruft: ER klopft in ihm an. – Diese „Liebe“ wird im Nächsten nicht schöpferisch, verwandelt sich nicht zum Quell seines Selbstseins, der *weiterfließt* und dadurch den Ferneren im Nahen der Nächsten Wohnraum schenkt, ihnen Gegenwart eröffnet. Diese „Liebe“ hat die Armut des absoluten Umsonst schon auf ihre eigenen Bedürfnisse hin zurechtgeschnitten, praktikabel gemacht und kanalisiert. So bezahlen die Ferneren unsere Liebe zu den Nächsten, obwohl gerade auf diese Ferneren hin eigentlich erst die Nächsten in der Wucht der *grenzenlosen* Liebe *positiv* (!) und *direkt* (!) gemeint und geliebt werden können. ER bezeugt im Du, daß dem Anderen die Liebe umsonst geschenkt wird. Auf ihn hin kann

ich wirklich arm, selbst-los sein. Daher: nicht nur „wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“, sondern „wer es um *Seinetwillen* (ER!) verloren *hat*, wird es gewinnen“. „Dem Tode preisgegeben *um Jesu willen*“ (2 Kor 4, 11). ER in der Gestalt des Fremden zerschlägt alle privatisierende Verzweckung der Nächstenliebe. „Mitten unter euch steht einer, den ihr nicht kennt.“

Daß die Ferneren aber den „gehabten“ Nächsten geopfert, ausgelöscht werden, um der kleinen Kreise willen, die ich (wir) ziehe(n), dies entlarvt meine Liebe als Lüge, als „Um-zu“ und „geplante“ Aktion. Niemand ist hier um seiner selbst willen gemeint, was nur im aufspringenden Umsonst der Liebe geschieht. Deshalb kann kein Fest gefeiert werden, Freiheit um ihrer selbst willen sich nicht schöpferisch-spielend ausleben. Das spielende Kind, das „aus sich rollende Rad“ und sein heiliges Jasagen, ist getötet; in die infantile Schaustellerei hinein verohnmachtet.

Das Leben lebt nicht von seinem Kern her. Der Rollenzwang der kalten Funktion, das Gesetz der Brauchbarkeit und Geltung, des öffentlichen Anerkanntseins und Mitrennens im publikten Schein haben die Herrschaft übernommen. Jeder weiß, was er dem Gesetz der vorausberechneten Entwicklung gemäß zu tun hat. Er spielt die Rolle seiner Leistungs- und Pflichterfüllung und versteckt sein Leben, das er *nicht* daran gibt, hinter der Maske. Die Zuschauer erleben kein Spiel, in dem ihnen das Wohl und Wehe ihres eigenen Lebens tiefer gedeutet und erfahrbar würde. Das Schauspiel hat die provozierende Liebeskraft verloren, die „tötet, was wir waren, damit wir sein können, was wir nicht waren“ (Augustinus). Die Zuschauer gebärden sich als Schauspieler, im Um-zu der Rollenfunktion, ohne mitspielen zu können. Sie lassen sich durch ihre Masken hindurch nicht im Kern der Existenz erschüttern und verkehren das „frui“ ins „uti“<sup>16</sup>. Das *Fest*, in dem das Leben von seinen Wurzeln her *umsonst*, als „diffusivum sui“ ausströmt, die *Feier*, in der es nicht hektisch über sich hinaus und vor sich davonläuft, sondern ruhig in sich schwingt, in Ruhe lebendig ist, schöpferisch im „Nicht-Tun“ – sie werden „gemacht“. Kein Sieg des Lebens über das aggressive, nutzende und vernutzte Töten, über den Tod der Zerstreuung, der Absicht und der Zwecke. Gebrauchen ist Triumph. Der eine sucht sich darin, der andere verliert sich darin; der eine will leben, der andere will sterben, sich vergessen: und so drängen sie sich zusammen, indem sie sich um so tiefer voneinander entfremden. Die Einheit von Leben und Tod klappt in *diesem* Fest heillos auseinander; beide sind nur durch die Rollen (zu vieler!) Schauspieler miteinander verwoben. Aber:

<sup>16</sup> „Uti fruendis et frui utendis“ nennt *Augustinus* die Entfremdung der Freiheit in der Sünde!

„Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern den Freund. Der Freund sei euch das Fest der Erde und ein Vorgefühl des Übermenschen.“

Fest der Erde, Sabbath, die Ruhe aller Entwicklung, Ort der Umkehr in der je „letzten Stunde“ der dissoziierten Zeit, in der Jagd nach vorne und Flucht nach hinten; Einheit von Sein und Werden, Sprechen und Schweigen. Um diese „Einheit von Frucht-Sein und Frucht-Machen“ (wie die jüdische Überlieferung sie umschreibt) ringt Nietzsche in der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“, die der „Übermensch“ als der „Sinn der Erde“ darstellt und ist<sup>17</sup>.

#### IX. Der „überflüssige“ Freund: Intersubjektivität im Austrag der Einheit von Reichtum und Armut des Seins als Liebe

Der Freund ist ER – der um seiner selbst willen geliebte Andere; der deshalb als Zeuge des armen Reichtums meiner Liebe sich enthüllt. Der Bürge der Wahrheit, daß ich durch die Einheit von Leben und Tod der Liebe bin und lebe. Der Freund ist „un-brauchbar“, „überflüssig“: in der doppelten Bedeutung des Wortes: nutzlos *und* überfließend. „Denn ein Freund ist nicht, was wir Philosophen das notwendige Andere nennen; sondern das *überflüssige Andere*.“<sup>18</sup> Daher ermächtigt er mich zu einer Liebe, die angesichts des ihr vom Anderen her umsonst sich gewährenden Überflusses *nicht* haben will, *nicht* haben kann, sondern ebenso „anfangen“ muß: ihrer *eigenen* Notwendigkeit gehorcht und, gerade weil sie empfangende Armut ist, sagen kann: „Ich bin glücklich, immer nur *meinen* Willen getan zu haben“ (Therese von Lisieux). Weil der Freund mir den Sinn der Armut eröffnet, deshalb fixiert er mich nicht als einen „Befehlsempfänger“ sich gegenüber. Die Kraft seiner Mehrerschaft meines Daseins (auctoritas–augere!), seine Autorität, liegt gerade darin, daß er sich mir überliefert, mich je neu an die Fülle erinnert, die in mir wohnt: als das Herz meines Selbst. In seinem Überfluß läßt er sich demütig aus dieser meiner Fülle „schaffen“, und nirgendwo bin ich selbstloser als in diesem Tun<sup>19</sup>; nirgendwo vorbehaltloser auf Zukunft hin meiner selbst ledig und offen: als dort, wo ich dieses „Schaffen“ wage, in dem die Zukunft des Anderen nicht Reflex meiner reproduzierten Vergangenheit, sondern immer neu aufgehendes Leben ist, das sich dem Wagnis meines Gebärens ausliefert.

<sup>17</sup> Hegel zielt sie in der Einheit von „Phänomenologie“ und „Logik“ an.

<sup>18</sup> S. Kierkegaard WW (Diederichs), Bd. XXXVII, Tagebücher I, 256.

<sup>19</sup> Deshalb ist die Theo-tokos, die Dei genitrix, die das Absolute (im Endlichen als Endlichen) gebärende Freiheit das ärmste und demütigste Geschöpf: Sklavin des Herrn und so: Herrin (Kyriakē)!

„Ich lehre euch den Freund und sein übervolles Herz. Aber man muß verstehn, ein Schwamm zu sein, wenn man von übervollen Herzen geliebt sein will.“

Die unbedingte Liebe des Freundes in ihrer Bedingungslosigkeit schenkt mir das *reiche* Arm-sein. Beides gehört untrennbar zusammen: das Wagnis des Schaffens *und* die Armut des Empfangens, die Macht des Gebärens, das Verschenken des absoluten lebendigen Sinnes *und* das Ledig-sein<sup>20</sup>. Freiheit kann den Freund nur schaffen, wenn sie die Wasser des Lebens nicht in sich absorbiert, nichts „für sich“ behält. Im Halten – ein Schwamm: voll von Leben, überfließend, tropfend, reich an Liebe – und doch (im *Halten!*) bereit, ausgedrückt zu werden, bis auf den letzten Blutstropfen, dem Herzen verwandt, in dem alle Schätze der Wahrheit und Liebe aufgehoben sind und das sich nicht scheut, aufgebrochen, durchbohrt zu werden, um alles rückhaltlos zu geben, sein Blut zu verspritzen.

So den Freund schaffen, daß in diesem Tun sein übervolles Herz freigegeben wird, wodurch ich in der Aktion empfangend bin. Dem Freund gegenüber bin ich nicht passive Leere einer spröden Potenz, kein „regenloses Land“; nicht gierige, durstige Wüste, die ansaugt, aber das Empfangene nicht zu halten vermag, es versickern läßt. Wer von übervollen Herzen geliebt sein will, muß sich in die empfangende und schenkende Armut einüben.

„Ich lehre euch den Freund, in dem die Welt fertig dasteht, eine Schale des Guten – den schaffenden Freund, der immer eine fertige Welt zu verschenken hat.“

Eine Schale des *Guten*, nicht verschlossen, sondern offen, bereit zum Verströmen, nicht „nachträglich“ in den Akt der Selbstmitteilung sich verdemütigend, sondern an ihm selbst arm. Aber als *Schale* kein zerfallendes, sondern ein gesammeltes, zusammenfassendes Leben. Reichtum, in dem jeder Tropfen mit seinem Gewicht zum Grunde der Schale hin tendiert, so, daß nichts „geteilt“, sondern alles immer ganz mitgeteilt wird: eine „fertige“ Welt, Vielheit in Einheit! Ein Baum, der nicht erst Früchte hervorbringen *wird*: „jetzt gerade“ keine Frucht trägt (da es „noch nicht Sommer ist“). Sondern: im Sein gestilltes und beruhigtes Werden, in dem Gewesen und Zukunft nicht als fremde Fernen ein ruheloses Jetzt erregen und offenhalten. Ein Baum, dem alles *wird*, weil er schon empfangen *hat*. Dem sich alles zur Gegenwart der Freiheit eint. „Glaubt, daß ihr empfangen *habt*, und es *wird* euch sein“ (Mk 11, 24).

In ihm steht die Welt fertig da: Baum und Frucht, Weg und Vollen-

<sup>20</sup> Der Glaube glaubt diese lebendige Einheit als Virgo-Mater!

dung sind eins. Anfang (ohne Anfang) und Ende (ohne Ende), die die Zeit umfassen und durchwalten, miteinander verschmolzen in „syntelecheiosis“ (Paulus): „Fülle der Zeit“ im Fleisch der zerbrochenen Zeit; reine, ins „eine Heute“ vor Gott (durch ihn!) geeinte „Zeit“ – vor der Zeit, aber in ihrer Grundlegung darin und dabei.

„Fertig“ meint nicht schlechte „Vergangenheit“ eines toten Lebens, das aus dem Tod nur erweckt werden kann, wenn es aus dem Gewesenen heraus handelnd nach vorne stürzt, in die wachsende Vielheit hinein sich zersetzt, die Flucht nach vorne antritt. Dennoch ist die verschenkte Welt so „fertig“, daß nicht schlechte Erinnerung ihrer inne wird, sondern die Liebe, die im Vergessen erinnert – und vergißt, weil sie das Gegebene durch den Vollzug der Mitteilung des Schenkenden in der *Gegenwart* fruchtbar werden läßt: Überlieferung als Befreiung im Hier und Jetzt austrägt. Die ans Licht tretende Freiheit lebt in dem, was Kierkegaard die „Wiederholung“ nennt. – Der Baum ist selbst die Frucht und fällt nicht hinter sie zurück. Wenn er die Frucht gibt, so ist und bleibt er unerschöpflich er selbst. Er hat *immer* eine fertige Welt als lebendige Gestalt seines Daseins zu verschenken, also eine Welt aus der Fülle der geeinten Zeit, die aus ihrer Dissoziation erlöst ist.

Alle Formen des konkreten Menschseins sind in ihm aufgehoben: in der Zeitgestalt einer „fertigen“ Welt, *nicht* in der „reinen Bestimmtheit des Begriffes“, sondern im lebendigen Buch, dem „biblion enpsychon“ (wie die Väter die „Kirche“ als „reine Endlichkeit“ nannten).

„Und wie ihm die Welt auseinanderrollte, so rollt sie ihm wieder in Ringen zusammen, als das Werden des Guten durch das Böse, als das Werden der Zwecke aus dem Zufalle.“

Wenn der Freund die „fertige Welt“ schenkt, so zerfällt diese nicht in Teile. Das Sein als Liebe wird „nicht in Teilen partizipiert“, sondern ist in aller Vielheit und Mannigfaltigkeit *ganz* da, restlos als Einheit geschenkt, nicht „arbeitsteilig“ entäußert. Der Freund gibt nicht partiell, sondern mit jeder Faser seines polymorph von Liebe durchstimmten Leibes („jungfräulich“). Deshalb kann das Geben nur ein Auseinanderrollen sein; in allen Teilen und jeder Fuge das herrliche Licht des Ursprungs gegenwärtig.

Auskehr des verendlichten Seins als Liebe aber ist Heimkehr zum Schenkenden, die Armut der Gabe entbirgt gehorsam ihre „urbildliche Identität“ mit dem Geber. Was in der Zerstreung, die Verbanung, ins Aus- und Nebeneinander geht, hält nicht an sich, sondern gibt sich unumkehrbar preis; aber es bleibt konzentrisch auf die in ihm waltende Mitte hin geeint: es rollt sich dem Schenkenden in *Ringen* wieder zusammen, ohne sich dadurch bloß als die beim „einen“ Ursprung „gewesene“ Gabe zu wiederholen. Am äußersten Punkt der

Entäußerung springt der Bogen der Krümmung, worin die Auskehr zur Heimkehr zurückmündet, auseinander: in der Preisgabe des selbstvergessenen Sklavendienstes (der Fußwaschung). Dies ist die Macht: sein Leben wegzugeben und es wieder an sich zu nehmen.

Die Trennung ist radikal: ins Böse (*peccatum factum*), in den Zufall, die Knechtsgestalt der Beliebtheit des Fleisches hinein. Das Böse bleibt nicht als gegenständliche Sphäre draußen; der Zufall den Zwecken, das Nicht-notwendige der Notwendigkeit des Seins nicht nur äußerlich. Denn der Freund schenkt in „künstlerischer Freiheit“. Er ist selbst lebendiges Kunstwerk: spielender Mensch, Kind der Liebe, so wie die entäußerte absolute Liebe es will und meint. In ihm sind das unverbrüchliche, notwendige Gesetz und die Absichtslosigkeit des Zufälligen *eine* lebendige Gestalt. Die Liebe hat die teuflische Zerissenheit, die Scheidung im „*scientes bonum et malum*“ überwunden. Sie ist mitten im Tod des *peccatum factum: absque peccato*. So weit vermag ihre Narretei zu gehen, *weil* sie unschuldig ist, nicht das Ihrige sucht. Weil sie durch den Abstieg nicht erst ihr Arm-sein konstruiert und im Menschen nicht „sich“ sucht, sich nicht zu gewinnen braucht, sondern alles ist und gibt, weil „sie allein genügt“. Die Ambivalenz von Gut „und“ Böse ist durch das übervolle Herz des Freundes überholt, denn dieses Herz blutet aus. – Zutiefst zweideutig ist das Werden des „Guten durch das Böse“. Es kann nur in der Liebe als Tat zur Eindeutigkeit erlöst werden. Sie sei also verhalten angedeutet.

„Werden der Zwecke aus dem Zufalle“, der Wahrheit aus dem „Schein“, mitten aus der nicht verrechenbaren Vergeblichkeit des Daseins, von unten nach oben, Sinn und Ordnung springen dort auf, wo das Chaos alles zu verschlingen droht, die Grundfesten der Wesensformen des Seienden und alle natur-rechtlichen Strukturen sich aufzulösen scheinen. Aber, die Entäußerung des Seins als Liebe ist Unterpfand seiner Herrschaft. Es kann sich dieses „Umsonst“ leisten, in dessen Nacht kein handgreiflicher Sinn, „kein Zweck und End-zustand in Sicht ist“ (Nietzsche); alles im Sich-überlassen liegt, dem in der Ohnmacht solcher schöpferischer Vergeblichkeit das herrliche Licht der Vergabung im Wort vom Vater geschenkt wird, in dem „keine Spur von Finsternis ist“ (1 Jo). Therese von Lisieux hat *das* gelebt. Reichtum und Armut, Macht und Ohnmacht, Sinn und Unsinn, Sieg und Vergeblichkeit klaffen nicht mehr gegenständlich geschieden auseinander. Die Einheit von Leben und Tod wird gelebt, die Kraft in der Schwachheit vollendet. Das Zerbrechen der Einheit in die Vielheit enthüllt den Sinn des Seins als Liebe: „*pluralitas pertinet ad rationem boni*“, sagt der Aquinate. Und eben *dort*, wo der Tod seinen Anfang nahm, aufersteht die Liebe, nicht darüber, darunter oder daneben.

## X. Transparenz der befreiten Freiheit als „Wir“-Gestalt „reiner Endlichkeit“?

„Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache deines Heute: in deinem Freunde sollst du den Übermenschen als deine Ursache lieben. Meine Brüder, zur Nächstenliebe rate ich euch nicht: ich rate euch zur Fernsten-Liebe.

Also sprach Zarathustra.“

„Zukunft“, die nicht nur aussteht, mich nach vorne enteignet, damit ich sie, durch das leer gewordene Jetzt hindurch, in die Vergangenheit befördere, „gewesen“ mache; sondern Zukunft, die als Gabe ankommt, ist mir „Ursache meines Heute“, der Zeitgestalt der Freiheit, Ursprung ihrer Gegenwart. Die Zukunft und das Fernste sind die Gewähr, daß wir „alles für das Heute“ (Therese von Lisieux) tun können, ohne uns im blinden Jetzt zu verlieren. Der „Über-Mensch“ ist die „Ursache unserer Freude“; die „Hoffnung“ im Heute. In ihm sind wir dem Todeszwang des Gewesenen entrissen und aus der verzehrenden Sucht nach noch nicht bewältigter Zukunft befreit. In ihm übereignet sich das Kommende ganz der Gegenwart, ermächtigt es das *Da*-sein zu sich selbst. Gegenwart durch solche Zukunft heißt daher: Einheit von Selbstsein durch Selbstempfängnis. – Nietzsche bricht in der Fernsten-Liebe die dialogische *Differenz* auf, weil er seine Kritik der Nächsten-Liebe auf dem Hintergrund der schlechten Selbstliebe durchführt, die überwunden werden soll. Der Provokation des nur-schenkenden, nicht empfangen könnenden Selbst entsprechen daher die „je weiteren“ Horizonte der Fernsten, auf die hin die Spontaneität des Nur-Gebens ansetzen muß, um nicht ohnmächtig mit sich verklammert zu bleiben. Daher die Tendenz, IHN hinter dem Du auf der Linie der Nächsten-Flucht zu lokalisieren, obwohl ER „Ursache“ der Freiheit im Heute ist, das sich nicht mehr auf eine ausstehende Zukunft hin verzehrt. – ER ist jedoch weder in den Nächsten noch in den Fernsten gegenständlich feststellbar. Und doch „Was ihr dem Geringsten...“ ER ist da! – Aber, das vom „Licht umgürtete“ Selbst reiner Spontaneität, die „verzehrende Flamme“, die nur „Asche übrigläßt“, kennt das „Glück des Nehmenden nicht“, weil ER als eine Instanz in Ich und Du (von oben her) nicht die *Armut* des *anbetenden* Empfangens schenkt, aus dem der „voraussetzungslose“ Reichtum des Schenkens und Empfangens mitten in der Wir-Gestalt der befreiten Endlichkeit aufbricht: *loco totius humani generis!*

Ich glaube, daß die Freiheit, die Nietzsche zu sagen versucht, das „Glück des Nehmenden“ kennt. Denn sie ist der durch den absoluten Reichtum der Liebe arm gewordene Geburtsschoß absoluter Freiheit mitten in der Welt. Anfang des Unendlichen in der aus Nichts geschaffenen Endlichkeit. „Reine Schöpfung“, die bei der umsonst geschenk-

ten Grundlegung der Welt als lebendiges Kunstwerk „mitspielt“, als *geschaffene* Gegenwart des Mysteriums der Einheit von Reichtum und Armut der Liebe. Die Gestalt des Übermenschen umreißt, so könnte man sagen, die „*reine* Endlichkeit“ des „*bonum diffusivum sui*“ in personaler Gestalt. Jene, die Augustinus im XII. Buch der *Confessiones* die Fülle der „geschaffenen Weisheit“ nennt, in unscheidbarer Liebe mit Gott geeint: einer Liebe, „in der sie Dir sich einigt und also, wie ein *immerwährender Mittag*, leuchtet und glüht aus Dir“ (XII, 15, 21).

Ruft Nietzsche *nicht* zu ihr? „O gesegnete Stunde des Blitzes! O Geheimnis vor Mittag!“<sup>21</sup> Die Stadt, die von oben kommt – und darum „Wehe“, der anderen „großen Stadt“ . . . „Und ich wollte, ich sähe schon die Feuersäule, in der sie verbrannt wird“ . . . „Denn solche Feuersäulen müssen dem großen Mittag vorangehen“<sup>22</sup>, und „er kommt, er ist nahe, der große Mittag“<sup>23</sup>. – Aber, es ist doch nur „mein Wille“, trotz des Aufschreiens nach dem „Kind“ in der Einheit von Selbstsein durch Selbstempfängnis (vgl. WW II, Zarathustra, „Von den drei Verwandlungen“ S. 293/294). Die *eigene* Notwendigkeit, „*mein Wille*“, die „Wende aller Not“: „du *meine* Notwendigkeit“<sup>24</sup> *bleibt*: „reif in seinem Mittag“, jedoch „eine Sonne selber und ein unerbittlicher Sonnen-Wille, zum Vernichten bereit im Siegen“.

Ist, so muß man fragen, die beschworene Selbstliebe hier ein „Sich-verlassen“ auf den positiven Wert des Selbst hin? Oder nicht wieder ein Sich-Drängen – jetzt nicht um den Nächsten, sondern – um sich selbst? Wird der Andere nun nicht gezwungen, auf das sich selbst wollende „Ich“ *neidisch* zu werden, ihm das Gold, das es verschluckt hat, aus dem Bauch herauszuschneiden, da der Reichste noch nicht arm genug ist, um seinen Reichtum wirklich schenken zu können?

Und Augustinus? „Denn Du, Gott, an den sie (die geschaffene, erlöste Wir-Gestalt des Seins als Liebe) in ganzer Hingabe sich *hält*“ (nicht Licht aus sich selbst!), „bist immer ihre Gegenwart“, so, daß „sie nicht eine Zukunft hat, auf die hin sie sich erwartend ausstreckte, aber auch nicht das ins Vergangene hinüberwirft, was sie zu erinnern hat.“ Die reine Zeitgestalt des Seins, von keiner gegenständlichen Dissoziation der ontologischen Differenz betroffen . . . „nicht in Zeiten hinein zerspannt“ (Conf. XII, 11, 12). Aber, sie leuchtet nicht aus sich selbst, sondern ist geschaffener Anfang, bis auf den Grund verdemütigte Freiheit. Deshalb: „O selig, wo sie nur ist, weggegeben“ (weil unendlich empfangen-habend) „und anhangend Deiner Seligkeit; in Freude daseiend in Dir, der ihr *ewig* (!) einwohnt und sie erleuchtet“ (XII, 11,

<sup>21</sup> WW II, 422.

<sup>22</sup> WW II, 427/428.

<sup>23</sup> WW II, 439.

<sup>24</sup> WW II, 460/461.

12). „Denn obgleich wir Zeit vor ihr und in ihr nicht finden, weil sie ermächtigt (idonea: ge-eignet) ist, Dein Antlitz immer zu schauen und nirgendhin von ihm weggebeugt wird“ . . . „so ist ihr trotzdem die Veränderlichkeit“ (die Unschließbarkeit der ontologischen Differenz des geschaffenen Seins!) „innerlich“ (inest), so daß sie Nacht und einfrieren würde, wäre sie nicht in der großen Liebe mit Dir verbunden (cohaerens: endliche „Unendlichkeit“), durch die sie gleichsam wie ein *immerwährender Mittag leuchtet und glüht aus Dir* (XII, 15, 21). „Auf dich hin seufzt meine Wanderschaft“ (Mensch-Übergang), „und ich sage dem, der dich erschaffen hat, er möge auch mich in dir besitzen, weil er auch mich erschaffen hat“ (Analogia entis von „reiner“ und „verfallener“ Freiheit, nicht nur „In-Über“ der Analogie von Schöpfer und Schöpfung).

Es ist gut, an diesem Ort auf-zuhören und in solcher Weise das Gespräch mit Nietzsche in aller „Vorläufigkeit“ zu beenden. Unser Gespräch versuchte ein Dienst zu sein: an „*der Freiheit*“ in Nietzsche, deren Wonne es ist: in und bei den Menschen zu sein als geschaffener Anfang: Sein als Liebe. Ihr ist, durch alles scheidende und entscheidensmüssende Sprechen in Menschworten, aber auch über sie hinaus, *letztlich* die im Einen Wort ausgewortete und durchlittene Krisis von Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, zu überlassen, der wir alle ausnahmslos unterstellt sind.