

Liebe zum Endlichen: Sondierungen zu Absurdität und Absolutem bei Camus und Hegel

Sarah Rosenhauer

Abstract

The Paper searches for Christian resources in dealing with experiences of the absurd. Based on a performative understanding of Christian faith, it finds them in a style of vulnerable touchability and hospitality. This idea suits with the revolution of the absolute from an absolute master to the omnipotent impotence of love in Hegels philosophy of religion and the fragments of a philosophy of love in Camus' writings. The style of love is not a private matter but a groundbreaking metapolitical virtue in the service of a politics of hospitality and a democracy to come.

Key-Words

The Absurd, The Absolute, Style, Love, Touchability, Hospitality, Political theology

Wir leben in einer Welt, die die These der Absurdität als etwas ziemlich Plausibles erscheinen lässt. Hat die Theologie dazu etwas zu sagen?

1. Dem Absurden begegnen: Eine Frage des Stils

Meine Überlegungen zum Absurden und dazu, was die Theologie dazu zu sagen haben könnte, stehen im Zusammenhang mit dem, was man als eine performative Wende oder Perspektiverweiterung in der Theologie bezeichnen könnte. Sie fußt auf der These, dass das, was das Christentum ausmacht und auch heute relevant sein lässt, weniger das Festhalten an einer bestimmten Lehre, das Haben bestimmter Überzeugungen theoretischer und präskriptiver Natur ist, sondern eine bestimmte Art zu leben und mit anderen, der Welt und sich selbst umzugehen.

Entsprechend bestimmt Bruno Latour das Spezifikum einer religiösen Sprache und Lebensform nicht über ihren informativen, sondern ihren performativ-transformativen Charakter. Religiöser Sprache geht es nicht so sehr um Information: „Die sogenannten religiösen Worte haben keinerlei Referenz – nicht mehr als der Austausch zwischen Liebenden“ (Latour 2016: 43). Nicht die Übermittlung von Informationen steht in der Religion im Vordergrund. Ihre Wirkweise besteht vielmehr darin, Menschen zu

verändern. „Strenggenommen sagt sie [die Religion] nichts, sie macht etwas Besseres: Sie bekehrt, sie rettet, sie transportiert Transformationen, sie erweckt Personen wieder zum Leben“ (Latour 2014: 440). Sie teilt nichts mit, „[s]ie transformiert Abwesende in Anwesende, Tote in Auferstandene“ (Latour 2014: 175).

Das heißt im Blick auf die eingangs formulierte Frage: Wenn es theologische Ressourcen für den Umgang mit dem Absurden gibt, dann sind diese weniger im Doktrinär-Bekenntnishaften – bestimmten theologischen Wahrheiten – und auch nicht im moralisch Präskriptiven – bestimmten theologischen Wertvorstellungen – zu finden, sondern darin, dass religiöse Rede und religiöse Praktiken Transformationen bewirken – die Transformation von Tod in Leben. Sie behaupten nicht nur etwas – sie bewirken, was sie behaupten.

Diese performativ-transformative – statt doktrinaire oder moralische – Dimension und Stoßrichtung des Glaubens fasst Christoph Theobald im Begriff des Stils. Mit Merleau-Ponty versteht er Stil dabei als „Kennzeichen einer Art und Weise, die Welt zu bewohnen“ (nach Theobald 2018: 53). Er zielt damit auf eine Art, der Welt zu begegnen, die aber nicht rein rezeptiv ist, sondern zugleich eine andere Welt schafft (Theobald 2018: 53). Das Spezifikum des christlichen Stils besteht für Theobald darin, dass „unsere Beziehungen in einen Raum heiliger Gastfreundschaft oder gastfreundlicher Heiligkeit verwandelt“ (ebd.: 45) werden. Was das bedeutet, will ich später weiter ausführen, zunächst interessiert mich daran v.a., dass auch für Theobald mit dieser Verwandlung eine Überwindung des Todes verbunden ist.

Sowohl Theobald als auch Latour fokussieren auf die transformative Wirkung des religiösen bzw. christlichen Stils und beschreiben sie als Transformation von Tod in Leben, als Überwindung der Macht des Todes über das Leben. Offensichtlich meint Tod dabei nicht einfach das Ende des biologischen Lebens, sondern, wie Theobald schreibt, eine „Art existenzieller Blindheit und Taubheit“ (2018: 155), zielt also auf einen bestimmten Modus des (Nicht-)Lebens, der durch Nichtbegegnung und Nichtbeziehung gekennzeichnet ist. Und entsprechend ist das Leben als Gegenpol zum Tod auch nicht als physisch vegetatives Überleben zu verstehen, sondern im emphatischen Sinn als ein wacher, sehender und hörender Stil.

Die folgenden Überlegungen folgen diesem Grundgedanken, dass der – existenzielle – Tod etwas ist, was durch die Art und Weise, die Welt zu bewohnen, mit ihr und sich selbst in Beziehung zu treten, entsteht – und die Transformation von Tod in Leben entsprechend in der Transformation

dieses Stils besteht. Dazu soll zunächst im Rückgriff auf einige Überlegungen Albert Camus und G.F.W. Hegels argumentiert werden, dass der Tod einerseits unvermeidbar zum Leben gehört (2.). Zu einer versklavenden Macht wird er durch den Versuch, ihn auf die eine oder andere Art zu vermeiden. Das soll an einigen Figuren und Protagonisten Camus' und Hegels veranschaulicht werden (3.), um darauf aufbauend in Camus' Schilderungen der Liebe und Hegels Revolutionierung des Gottesgedankens einen Ansatzpunkt für einen anderen Stil zu finden, der der existenziellen Blindheit und Taubheit nicht den großen Sinnentwurf oder das utopische Programm entgegensetzt, sondern eine Haltung verletzlicher Berührbarkeit, die dem ähnelt, was Theobald als Gastfreundschaft beschrieben hat (4.). Diese Haltung ist es, so die allem zugrundeliegende These, die einen christlichen Stil wesentlich ausmacht und eine wichtige Ressource für den Umgang mit dem Absurden darstellen kann (5.). Dabei wird, um das gleich vorwegzuschicken, Hegel (angeregt durch Kurt Appel und Slavoj Žižek) ein wenig existenzialistisch gelesen und Camus (angeregt durch Anne-Kathrin Reif) als Dialektiker (womit natürlich weit nicht alles über sie gesagt ist, aber hoffentlich Interessantes für die Fragestellung gewonnen werden kann).

2. Absurdität und Wahnsinn: der Tod als Geburtsstunde des Subjekts

Sowohl für Camus als auch für Hegel bildet die Erfahrung des Bruches, der Nichtbegegnung oder Nichtbeziehung zur Welt, die Theobald als Kennzeichen des Todes bestimmt, einen wesentlichen Ausgangspunkt ihrer Denkbewegung. Camus fasst sie unter dem Begriff des Absurden und widmet ihm seine ersten literarischen und philosophischen Werke. Und Hegel setzt u.a. in einem seiner Hauptwerke – der Phänomenologie des Geistes – bei der Erfahrung des Bruchs ein, den das neuzeitliche Ich in seinem Weltbezug erfährt und die es auf einen Weg verzweifelter Suche nach Verortungsmöglichkeiten schickt (vgl. Appel 2015: 32).

Das Absurde ist bei Camus durch einen Bruch mit der Welt, durch einen Verlust von Einheit gekennzeichnet. Es besteht in einem Daseinsgefühl, das aus der Konfrontation des menschlichen Sinnbedürfnisses mit der Sinnlosigkeit oder dem Schweigen der Wirklichkeit entsteht (vgl. Camus 2021: 29). Camus beschreibt die Erfahrung des Absurden im Mythos des Sisyphos nach dem Muster des Sündenfalls: Leben wir in unserem Alltag in vertrautem Einklang mit der Welt, im Zustand einer paradiesischen, fraglosen Einheit, so gibt es doch in jedem Leben irgendwann einen Mo-

ment, da „stürzen die Kulissen ein“ (Camus 2021: 24) – unsere Entwürfe und Behausungen brechen zusammen und wir stehen entkleidet einem gleichgültigen und resonanzlosen Universum gegenüber. Dieser Moment des Bruches ist zugleich verbunden mit einem Erwachen – dem Erwachen des Geistes.

Solange der Geist in der reglosen Welt seiner Hoffnungen schweigt, spiegelt und ordnet sich alles zu jener Einheit, die sein Heimweh ersehnt. Bei seiner ersten Regung aber wird diese Welt brüchig, sie stürzt ein, und eine Unzahl schillernder Bruchstücke bietet sich der Erkenntnis dar. Wir müssen es verzweifelt aufgeben, aus ihnen jemals die vertraute und ruhige Oberfläche, die uns den Frieden des Herzens geben würde, wiederherzustellen. (Camus 2021: 30f.)

Die paradiesische Einheit zerbricht, wenn der Geist erwacht, wenn der Mensch genötigt wird, Fragen zu stellen – und die Welt nicht antwortet, sondern „vernunftwidrig schweigt“ (Camus 2021: 29).

Diese Erfahrung der verlorenen Einheit, des Bruchs mit der Welt, steht auch im Mittelpunkt der spekulativ-existenziellen (Selbst)Erfahrungsreise, die das Bewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes zurücklegt. „Ausgangslage des Werkes ist die Situation des (neuzeitlichen) Ichs, welches versucht, sich in der ihm gegenüberstehenden Welt zu verorten und widerzuspiegeln, um damit Gewalt über sich (und andere) zu gewinnen“ (Appel 2015: 32).

Die Situation des neuzeitlichen Ichs entspricht der Beschreibung des Absurden bei Camus. Es ist die Situation nach dem Sündenfall. Die fraglose Einheit mit der Welt ist unwiederbringlich verloren. Es ist nicht mehr Teil der Welt, sondern steht der Welt gegenüber. Es ist, so Žižek, die Situation des Wahnsinns: die „existenzielle Erfahrung des radikalen Selbst-Rückzugs, der Suspension der gesamten Realität um mich herum“ (2016: 94) – die Erfahrung des Abgrundes, die „Nacht der Welt“ (Hegel 1987: 172).

Gerade diese Vertreibung aus dem Paradies einer bergenden Welt in den Abgrund des Wahnsinns und des Nichts bildet zugleich den Übergang zu einer menschlichen (im Unterschied zu einer animalischen) Existenz: In der einsamen Nacht, in der nichts mehr Bestand hat, ist das Selbst auf sich zurückgeworfen. „Das Subjekt“, so Žižek,

ist nicht länger das Licht der Vernunft im Gegensatz zum intransparenten, undurchdringlichen Stoff (der Natur, der Tradition usw.); sein innerster Kern, die Geste, die den Raum für das Licht des Logos öffnet,

ist die absolute Negativität, die ‚Nacht der Welt‘, der Punkt äußersten Wahnsinns (Zizek 2016: 96).

Der Geist der menschlichen Subjektivität ist die „aktive Kraft [...] die permanent die ganze unbewegliche und stabile Realität unterminiert (negiert) und verändert“, er ist die

Wunde der Natur, [...] die Macht der Differenzierung, des ‚Abstrahierens‘, des Trennens [...] Geist ist nichts anderes als der Prozess der Überwindung der natürlichen Unmittelbarkeit und organischen Einheit, der Prozess der Ausarbeitung (Vermittlung) dieser Unmittelbarkeit, des In-sich-Gehens [...] von ihr, der Selbstentfremdung von ihr. (Zizek 2016: 49)

„Konsequenterweise gibt es keine Subjektivität ohne diese Geste des Rückzugs“ (Zizek 2016: 96), der Trennung, der Ur-Teilung.

Die Erfahrungen des Absurden bei Camus und der Negativität bei Hegel sind so gewissermaßen unvermeidliche Begleiterscheinungen der Subjekt-konstitution, des Gründungsereignisses von Subjektivität: der Vertreibung aus dem Paradies fragloser Einheit. Ohne den Tod unmittelbarer Einheit, ohne Negativität, keine Subjektivität, keine Freiheit.

Doch diese grundlegende und gründende Form des Todes (der Trennung, des Bruchs, der Negativität) ist etwas anderes als die versklavende Macht des Todes, die Theobald als existenzielle Blindheit und Taubheit beschrieben hat. Die Frage nach Leben und Tod (im existenziellen Sinn) entscheidet sich vielmehr daran, wie wir – im Denken und Leben – mit dieser Wunde der Trennung und des Einheitsverlustes umgehen.

Was können wir tun (oder: was muss passieren), damit der unvermeidliche Bruch mit der Welt nicht in eine Beziehung existenzieller Taubheit und Blindheit führt, in der wir uns beziehungslos und tot gegenüberstehen? Wie ist eine Welt zu bewohnen, die uns nicht fraglos birgt und sich gleichzeitig vor unseren Sinnofferten und Bestimmungsversuchen zurückzieht?

3. Negationen des Todes

Sowohl Camus als auch Hegel stellen diese Frage und lassen ihre Protagonisten – das Bewusstsein in der Phänomenologie des Geistes, die absurden Helden und Rebellen Camus‘ – verschiedene Strategien, den Bruch zu überwinden, realisieren.

3.1. Don Juan oder das konsumistische Selbst

Da wäre zunächst die Strategie, die Trennung von Selbst und Welt durch neue Formen der Unmittelbarkeit zu überwinden. Diese Unmittelbarkeit kann sehr sinnlich konkret verstanden werden. Camus' Don Juan etwa setzt der Sinnlosigkeit des Ganzen, dem Schweigen der Welt, die Intensität des Augenblicks der Lust entgegen. Sein Glück besteht in Augenblicken unmittelbarer, sinnlicher Einheit und Intensität. Und dass er das Leben im Jetzt sucht, in den Liebesmöglichkeiten, die die Welt bietet, statt in einem abstrakten oder jenseitigen Sinn, macht ihn für Camus zum Helden. Er opfert das Singuläre nicht dem Allgemeinen, die Gegenwart nicht dem Jenseits.

3.2. Das totale Wir oder das identitäre Selbst

Eine andere Strategie der Unmittelbarkeit sucht nicht nach unmittelbaren sinnlichen Einheitserfahrungen, sondern nach Einheit in und durch Gemeinschaft. Die Ortlosigkeit des Selbst soll domestiziert werden durch das gleichsam organische Aufgehen in einer Gemeinschaft, deren Gepflogenheiten, Werte und Normen es quasi natürlich – unmittelbar – bestimmen, ihm seinen Platz in der Welt und seine Bestimmung vorgeben. Das Ich ist nicht ortlos, denn es ist Teil eines Wir. Aus dieser Einheit erwächst seine Identität. Wer es ist und wozu es da ist, wird ihm – so das neurechte Konzept identitärer Gemeinschaft – durch eine „Ethnokultur“¹ vorgegeben,

1 Im Denken der Neuen Rechten wird der hierarchische Rassebegriff durch den pluraler ethnokultureller Identitäten ersetzt, die durch je eigene Traditionen, Sprachen, Kulturen „gewachsen“ sind. Das entscheidende Ziel des Kulturkampfes der Neuen Rechten besteht, so Alain de Benoist, Vordenker der französischen Nouvelle Droite, darin, diese gewachsene Identität gegen den „gleichmachenden“ Universalismus des westlichen Liberalismus amerikanischer Prägung zu verteidigen (vgl. Benoist 2017: 105-120; 179-204; Lichtmesz 2020). Sebastian Pittl analysiert: „Dem uniformierenden Universum des Liberalismus stellt Benoist mit Carl Schmitt die Vielfalt des ethnokulturellen „Pluriversums“ gegenüber. Dieses wird imaginiert als eine Welt ‚klarer und starker‘ kollektiver Identitäten, die eine Vielfalt unterschiedlicher Weisen menschlichen Daseins in der Welt repräsentieren würden. Schädlich ist für Benoist und die ND in diesem Sinn nicht das Bestehen dieser Pluralität an sich, sondern ihre Vermischung. Der Multikulturalismus sei wie der Neoliberalismus ein Regime der Homogenisierung und Vernichtung kultureller Unterschiede, was bei allen Beteiligten letztendlich Entfremdung und Entwurzelung befördern würde.“ (Pittl 2019: 8)

aus der es stammt und die fortzuführen – und reinzuhalten – seine Bestimmung ist.

Doch beide Formen der Unmittelbarkeit – die sinnliche Lust und die substanzielle/identitäre Gemeinschaft – erweisen sich, so Kurt Appel, als „Formen der Anerkennung des Toten, nicht des Lebendigen“ (2015: 36). Das reine, unmittelbare Sein, so die Ausgangsüberlegung in Hegels Wissenschaft der Logik, ist als bloße Positivität vom Nichts nicht zu unterscheiden. Ein Werden, Entwicklung, kann es nur geben, wenn Sein und Nichts vermittelt werden. Das Problem der genannten Formen der Unmittelbarkeit – so unterschiedlich sie in sich sind – besteht (formal oder existenziell betrachtet) darin, dass sie auf bloßen Positivitäten gründen, zu denen sie nicht in einer lebendigen Beziehung stehen:

Don Juan sucht in der schönen Frau die Erfahrung absoluter Liebe – und bekommt dadurch nur Tinder-Sex. Sein Unglück ist nicht die Vergänglichkeit, dass jede Nacht unweigerlich endet und dem Tag weicht. Sein Unglück besteht darin, dass die Erfahrungen, als bloß unmittelbare, unterschiedslos werden, bloß quantitative Wiederholung des immer Gleichen. Gerade der Fokus auf den Augenblick in seiner unvergleichlich-unmittelbaren Präsenz, seiner sinnlichen Intensität und Gegenwärtigkeit, lässt den Augenblick austauschbar und unterschiedslos werden, beraubt ihn seiner Singularität (die der Verführer doch gerade sucht). Liebe wird zum Intensitätskonsum.²

Das identitäre Subjekt sucht Gemeinschaft – doch indem es das, was die Gemeinschaft ausmacht, ihre Identität, als etwas durch (ethnokulturelle) Abstammung organisch-natürlich Vorgegebenes – als Positivität – begreift, bekommt sie etwas totalitär Abgeschlossenes. Es gibt, so Appel (2015: 37), keine Entsprechung zur Negativität des lebendigen Ich, wenn das Ich nur Besonderung eines vorgegebenen Allgemeinen ist. Das Negative, Nichtidentische, Andere, muss vielmehr durch Freund-Feind-Unterscheidungen aus der identitären Gemeinschaft ausgelagert werden. Sie muss sich ihrer positiven Identität permanent durch Abgrenzungsoperationen vergewissern. „Wer wissen möchte, wer er ist“, so die identitäre Logik, „der muss wissen, wer er nicht ist und gegen wen er ist.“ (Manemann 2019: 24) „Am Anfang der Genese der identitären Wir“, erläutert Jürgen Manemann mit Blick auf Carl Schmitt, „steht der Feind“ (2019: 22). Das identitäre Subjekt, das seine Identität als Positivität begreift – als etwas, das durch seine Abstammung gleichsam naturwüchsig vorgegeben ist – kann nicht

2 Vgl. dazu die Studien von Eva Illouz (2007; 2023) zur konsumistisch-ökonomistischen Zurichtung der Liebe in kapitalistischen Gesellschaften.

in eine lebendige Beziehung zu sich selbst treten und kann den Anderen, den, wie Caroline Sommerfeld sagt, „Nichtabstammungsdeutschen“ oder „Passdeutschen“ nur als „leiblichen Fremdkörper“ (2019: 33) in der Volksgemeinschaft betrachten.

Was die Strategien Konsum und identitäre Gemeinschaft – trotz aller Unterschiede – verbindet, ist, dass es sich um Formen der Nichtbeziehung handelt: Im Konsum wird der begegnende Andere zum Verbrauchsgut objektiviert, in der identitären Gemeinschaft als Feind betrachtet, den es um des eigenen Identitätsphantasmas willen zu bekämpfen gilt. Beide können nur auf gewaltsame Weise beim Anderen ihrer selbst sein.

3.3. Das absolute Ich und das revoltierende Selbst

Die der Suche nach neuer Unmittelbarkeit entgegengesetzte Strategie sucht Einheit nicht in der unmittelbaren Vereinigung mit der Welt, sondern in sich selbst. Es versucht nicht, die Trennung zur Welt zu überwinden, sondern zieht sich ganz aus dem Sein in sich selbst zurück.

Dies ist die – epistemische und praktische – Strategie des modernen Subjekts. Es gründet in einer Geste radikaler Negation. Epistemisch vollzieht sich diese Geste paradigmatisch im Zweifel des cartesischen Subjekts, das nur noch seiner Selbstgegebenheit im Zweifel traut. Praktisch politisch vollzieht sie sich in Akten der Selbstbehauptung, die sich in abstrakten Geltungsansprüchen gegenüber der Gemeinschaft artikulieren. Das Subjekt behauptet sich gegenüber der Gemeinschaft, indem es die Unantastbarkeit seines Besitzes, sein Eigentum gegenüber der Gemeinschaft behauptet, indem es seine Rechte geltend macht (vgl. Hegel 1986: 355-359).

Die das moderne Subjekt konstituierende Geste der Negation – des Nein zu den Vorgaben und Vereinnahmungen durch das Vorhandene – arbeitet Camus in „L’homme revolte“ aus. Der rebellierende Mensch ist ein Mensch, der Nein sagt. Camus sieht, dass der Negationsakt der Revolte in etwas zutiefst Positivem gründet: dem Bewusstsein der unveräußerlichen Würde des Menschen, deren Nichtanerkennung nicht toleriert werden kann. Die einsame Revolte gründet in und zielt auf Solidarität. Doch zugleich eignet ihr eine Gefahr, vielleicht sogar ein innerer Widerspruch. „Der Widerspruch entsteht“, so fasst Anne-Kathrin Reif Camus’ Überlegungen zusammen, „wenn die solidarische Revolte in einer geschichtlichen Situation zur Revolution wird, unter Umständen werden muss, und damit wiederum zusammenfällt mit einer Zustimmung zum Mord.“ (2013: 133) Die konkre-

te Negation des Unrechts, des Nichtseinsollens von Leid, wird zu einem Programm, das, um sein Ziel zu erreichen (die höhere Gerechtigkeit, die bessere Menschheit) wiederum Leid in Kauf nimmt.

Die gewaltsame Revolution gibt den Wert des Lebens und auch die Solidarität gegenüber allen Mitlebenden preis, indem sie nämlich die Gegenwart der Zukunft opfert, das imaginäre Glück des zukünftigen über das reale Leid des gegenwärtigen Menschen stellt – so verliert die Revolte als Revolution jedes Maß und endet in der Abstraktion. (Reif 2013: 133)

Darin liegt die innere Verbindung der Revolte zum Terror. Die in bloßer, abstrakter Negation gründende Befreiung erreicht ihren konsequenten Höhepunkt in der absoluten Freiheit des Terrors, einer souveränen Willkür, die durch nichts gebunden ist und sich so als absoluter Nihilismus erweist.³

Jetzt könnte man natürlich sagen, dass die Situation des Terrors faktisch eher selten anzutreffen ist. Doch die souveräne Gewalt, die die willkürliche Freiheit des Souveräns zum Maß aller Dinge erklärt,⁴ lebt auch in weniger krassen Formen fort. Darauf zielt Hegels Analyse der Moral und des Gewissens, die er als „gehemmtem“ bzw. „internalisierten Terror“ (Appel 2015: 40) bezeichnet. Das terroristische Moment liegt dabei in der Abstraktion vom konkreten Anderen.⁵ Das moralische Urteil, das seine Geltung nur aus den allgemeinen Kategorien des urteilenden Subjekts bezieht, kann den konkreten Anderen nur als Fall betrachten. Es subsummiert ihn unter ein Allgemeines, das seiner Singularität nicht gerecht wird. Gerade feministische und postkoloniale Theorien haben auf die epistemische Gewalt⁶ eines unhinterfragten Allgemeinheitsanspruchs aufmerksam gemacht, der sich auf Kosten der Alterität seines Gegenstandes absolut setzt – und dabei seine eigene kontingent-partikulare Genese vergisst.

Das terroristische Moment der negationsbasierten Selbstbehauptung, seine Gefährdung, sein innerer Widerspruch, liegen wieder in einer Form der

3 Vgl. dazu das Kapitel „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ in Hegel 1986: 431-441.

4 Vgl. dazu paradigmatisch und im Blick auf die politisch-theologische Implikationen instruktiv Schmitt 2015: 11-21.

5 Zu einem analogen Ergebnis kommen etwa Adorno 2010; Derrida 2013.

6 Vgl. zum Begriff epistemischer Gewalt die Arbeiten von Gayatri Spivak. Sie zielt mit dem Begriff auf diskursive Praktiken des Silencing und des systematischen Außerkraftsetzens von Erfahrung und Wissen anhand rassistisch-vergeschlechtlichter epistemischer Grenzziehungen, die Wissens- und Sinnbestände marginalisierter Akteur:innen in den Bereich des Nichthörbaren, Nichtverstehbaren, der Nichtanerkennbarkeit drängen (Spivak 1988).

Nicht-Beziehung: in der Abstraktion, der Opferung des konkreten Anderen für die Zukunft der revolutionären Utopie oder die allgemeine Geltung des moralischen Urteils.

3.4. Religion

Bleibt also nur der Ausweg in die Religion, sodass die eigentliche Alternative lautet: Glaube oder Nihilismus? So einfach ist es nicht. In den religiösen Gottesvorstellungen, so Appel, wiederholt, mehr noch: steigert sich nur der Nihilismus des Geistes. Es zeigt sich,

dass alle traditionellen Konzeptionen des Gottesgedankens letztlich auf den Tod hinauslaufen: Der absolute Herr, die reine Reflexion, der pantheistische und absolute Gott, der große Andere – all dies sind in Wahrheit Chiffren für einen Toteskult, für eine Inthronisation des Todes, die im geistigen Bewusstsein ihre Entsprechung in der Familie und der Polis hatten (die das kontingente Selbst in das unlebendige Selbst eines die Alterität des Einzelnen aufhebenden, scheinbar unsterblichen Allgemeinen – die Familie, die Nation – aufgehoben haben). Die Selbstreflexion des Ichs, die den Geist kennzeichnete, und die religiöse Aufhebung des Subjekts als Manifestation der Götterwelt laufen jeweils auf einen absoluten Herren hinaus, der sich in letzter Konsequenz als Nichts erweist, sei es in Form des jeden kontingenten Inhalt aufhebenden selbstreflexiven Urteils (als Schrecken abstrakter Freiheit, als Moralität oder als Gewissen), oder sei es als Religion, die in Wahrheit die Allmacht des Todes anbetet. Das Ergebnis ist jeweils das Gleiche, nämlich die Totalität des Nihilismus. (2021: 243)

Wie die absolute Freiheit sich in ihrer ungebundenen Souveränität nicht von Willkür, vom Nichts willkürlicher Macht, unterscheidet, so ist auch die Vorstellung Gottes als eines absoluten, souveränen Herren über die Welt nicht eine Rettung vor dem Nihilismus, sondern seine Steigerung ins Unendliche. Die einfache Gleichung Glaube statt Nihilismus funktioniert nicht.

3.5. Sisyphos

An dieser Stelle kommt bei Camus Sisyphos ins Spiel. Mit ihm gibt Camus uns ein Beispiel, wie man sich zu verhalten hat, wenn man weder an die Vernunft noch an Gott glaubt.

Sisyphos ist der absurde Held. [...] Seine Verachtung der Götter, sein Hass auf den Tod und sein leidenschaftlicher Lebenswille haben ihm die unsagbare Marter eingebracht, bei der sein ganzes Sein sich abmüht, ohne etwas zu vollenden. Das ist der Preis für die Leidenschaften dieser Welt. (Camus 2021: 142)

Sisyphos ist nicht bereit, den Nihilismus und die Herrschaft des Todes hinzunehmen und er ist nicht bereit, seine Liebe zum Leben, „das Wasser und die Sonne, die warmen Steine und das Meer“ (Camus 2021: 142) der Unterwerfung unter einen Gott oder der Aussicht auf ein göttliches Jenseits zu opfern. Er opfert das Konkrete nicht einem Allgemeinen. Darin liegt der Ansatzpunkt zu seinem Glück:

Sisyphos [...] lehrt uns die höhere Treue, die die Götter leugnet und Felsen hebt. Auch er findet, dass alles gut ist. Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jeder Gran dieses Steins, jedes mineralische Aufblitzen in diesem in Nacht gehüllten Berg ist eine Welt für sich. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen. (Camus 2021: 145)

Sisyphos' Revolte gegen die Götter hat einen hohen Preis und zugleich, so Anne-Kathrin Reif, einen Ertrag, der in einem „Zuwachs an Leidenschaft, d.h. an unbedingter Hinwendung an das Leben und in dem Zuwachs an Bewusstheit, mit der wir unsere Gegenwart ganz ausschöpfen und von der Zukunft absehen, die nicht bei uns steht“ (2013: 125), besteht. „Es gibt“, so Reif,

auch für den absurden Menschen das Glück im emphatischen Sinne, den je und je momenthaften ganz und gar glücklichen Augenblick, den Augenblick vollkommener Präsenz, wenn das ‚auf dieser Erde fühlen‘ auch wirklich als die ‚reinste aller Freuden‘ erfahren wird, und der Mensch sich nicht durch eine Kluft von der Welt getrennt fühlt (2013: 126).

Diese Augenblicke geglückter Einheit, der Vereinigung, wie sie hier im Mythos des Sisyphos beschrieben werden, aber auch an zahlreichen anderen

Stellen in Camus' Werk auftauchen⁷, versteht Reif als Ansatzpunkt, Camus als einen Philosophen der Liebe zu lesen. Sie stützt sich dabei auf Camus selbst, der in einem Interview erklärte, nach der Auseinandersetzung mit dem Absurden und der Revolte wolle er in der dritten Phase seines Werkes eine Philosophie der Liebe schreiben.⁸ Mit dem Absurden und der Revolte ist bei Camus noch nicht alles gesagt.

4. *Der Tod des Todes oder die Liebe zum Endlichen*

Die Erfahrung des Absurden verweist auf eine Lücke oder ein Fehlendes. Dieses Fehlende ist aber nicht ein bestimmtes Objekt – die schöne Frau, die beheimatende Gemeinschaft, die allgemeingültige Moral, der allmächtige Gott. Als Effekt einer existenziellen Nicht-Begegnung, einer Art existenzieller Blindheit und Taubheit, verweist das Absurde darauf, dass das Fehlende Begegnung ist. „Denkend“, so beschreibt Reif Camus' Haltung,

können wir den absurden Zwiespalt der menschlichen Existenz, an dem wir leiden, niemals aufheben. Wie aber dann? [...] Indem wir die Liebesmöglichkeiten annehmen, die die Welt uns trotz allem bietet und ihnen liebend entsprechen – denn die Welt bietet eben keine Wahrheiten, dafür aber Liebesmöglichkeiten – und das ist zugleich ihr Elend und ihre Größe. (2013: 126)

Das Glück des Sisyphos besteht im augenblickshaften Erfahren und Auskosten dieser Liebesmöglichkeiten: der Berührung durch den Sand des Berges, die raue Oberfläche des Steins, seines Steins. Camus zeigt uns Sisyphos in all seinem Elend als einen Liebenden.⁹

7 Einen Überblick gibt Reif 2013: 126-130.

8 „Oui, j'avais un plan précis quand j'ai commencé mon oeuvre: je voulais d'abord exprimer la negation. Sous trois formes. Romanesque: ce fut *L'Étranger*. Dramatique: *Caligula*, *Le Malentendu*. Ideologique: *Le Mythe de Sisyphe*. Je n'aurais pu en parler si je ne l'avais vécu; je n'ai aucune imagination. Mais c'était pour moi, si vous voulez bien, le doute methodique de Descartes. Je savais que l'on ne peut vivre dans la negation et je l'annonçais dans la preface au *Mythe de Sisyphe*; je prevoisais le positif sous les trois formes encore. Romanesque: *La Peste*. Dramatique: *L'état de siege* et *Les Justes*. Ideologique: *L'Homme revolte*. J'entrevois déjà une troisieme couche, autour du theme de l'amour. Ce sont les projets que j'ai en train“ (Camus 1965: 1610, zit. nach Reif 2013: 131).

9 Liebe meint hier weniger oder nicht nur eine interpersonale Liebesbeziehung, sondern zielt fundamentaler auf eine Form der Begegnung – sowohl mit anderen Menschen als

Und Entsprechendes gilt für die Revolte: Ihr Nein ist vom nihilistischen Terror nur zu unterscheiden durch „die leidenschaftliche Bejahung, die in der Bewegung der Revolte mitläuft und sie vom Ressentiment unterscheidet. Scheinbar negativ, da sie nichts erschafft, ist die Revolte dennoch zutiefst positiv, da sie offenbart, was im Menschen allezeit zu verteidigen ist.“ (Camus 1969: 35) Verliert sie ihre Rückbindung an die Liebe – opfert den konkreten Menschen hier und jetzt einer abstrakten Idee humaner Zukunft –, dann verliert die Revolte ihr einziges Maß und kippt in Terror. Oder in den Worten der Revolutionärin Dora aus „Les Justes“: „Wenn der Tod die einzige Lösung ist, befinden wir uns nicht auf dem rechten Weg. Der rechte Weg führt zum Leben, an die Sonne.“ (zit. nach Reif 2013: 133) Das Absurde und die Revolte verweisen auf die Liebe als ihr geheimes Ziel.

Genau diese Einsicht, dass wir dem existenziellen Tod nicht von der Schippe springen, indem wir ihm spekulative Wahrheit, Handlungsmacht, Willen, einen allmächtigen Gott entgegensetzen, sondern durch Begegnung, legt Appel auch als den entscheidenden Punkt in Hegels Konzeption des Absoluten frei. Denn auch bei Hegel ist mit dem Untergang des absoluten Herren bekanntlich nicht alles gesagt.

Wie wir Gott zu verstehen haben, wird nicht im absoluten Herren offenbar, sondern im gekreuzigten Jesus. Die Selbstentäußerung, die Gott in der Menschwerdung vollzogen hat, geht im Kreuzestod Christi in die letzte Konsequenz. Er markiert das definitive Ende des weltenthobenen Machtgottes. Im Verzicht auf souveräne Verfügungsmacht, die bis in die letzte Konsequenz vollständiger Selbstnegation durchgehalten wird, offenbart der gekreuzigte Jesus das wahre Gesicht des Absoluten: Es besteht nicht in Souveränität – höchster, ungehinderter Machtfülle, die, wie wir sahen, in Nihilismus kippt. Die wahre Struktur des Absoluten ist Liebe. Ihre Macht ist von Ohnmacht nicht zu unterscheiden – jedenfalls dann nicht, wenn man Macht in Kategorien kausaler Bestimmung, Domination und Bemächtigung denkt. Gottes Allmacht, wie sie sich am Kreuz zeigt, besteht nicht in Herrschaft, sondern in einer Liebe, die nicht zwingt, sondern sich ereignet, wenn wir berührbar sind.

Der Gegenbegriff zum Nihilismus ist nicht absolute Macht, sondern Berührbarkeit.

auch Nichtmenschlichem –, die mit Hegel als Haltung der Anerkennung beschrieben werden kann. Vgl. dazu ausführlicher: Rosenhauer 2024. Zur Frage des Verhältnisses interpersonaler und natur- oder sachbezogener Anerkennung ebd: 112-114.

Was Jesus am Kreuz als neues Gesicht des Absoluten offenbart, ist ein neuer Modus der Beziehung, eine neue Form, uns selbst und der Welt zu begegnen. Der gekreuzigte Jesus verweist auf „eine Sphäre absoluter Berührbarkeit und Verletzbarkeit, die zum einzigen ‚Aufenthaltsort‘ Gottes wird, gleichsam als Haut des Absoluten“ (Appel 2015: 47). Das Absolute er-eignet sich, wo wir berührbar sind, wo die eigene Selbstentzogenheit nicht entweder voreilig in irgendeiner Positivität aufgehoben wird (ein sittliches Wir, ein Lustobjekt) oder sich zum absoluten Nichts totaler Macht oder Geltung erklärt, sondern zur „absolute[n] Offenheit für anderes“ (Appel 2015: 48) wird, zu einer Sphäre der Begegnung mit dem Anderen, die sich von ihm/ihr berühren lässt statt es/ihn/sie zu beherrschen.

Was Jesus in seinem Sterben offenbart: dass Gottes Macht die Form be-rührbarer Liebe hat, entspricht dem, was er auch durch den Stil seines Le-bens vergegenwärtigt. Diesen Stil eines liebenden Raumgebens beschreibt Theobald als Stil der Gastfreundschaft. „Jesu Art und Weise, die Welt zu bewohnen“ (2018: 58) ist geprägt von einer „Gastfreundschaft, die sich auf einer ganz elementaren, alltäglichen Ebene abspielt“ (ebd.: 58). Er realisiert eine „Distanz zu sich selbst“, eine „Freiheit bzw. Loslassen von sich selbst“ (ebd.: 60), die es ihm erlaubt, „für Jedermann da zu sein, hier und jetzt anwesend und gegenwärtig“ (ebd.: 60). Durch seine Gegenwart schenkt er den Menschen einen „Freiheitsraum“, einen neuen Lebensraum (vgl. ebd.: 59). „Dieser neue Lebensraum erlaubt diesen Menschen, ihre eigene Singu-larität zu entdecken, die bereits in der Tiefe ihrer Existenz verborgen da ist und sich nun plötzlich, in der Begegnung mit diesem Mann aus Nazareth, als ‚Glaubensakt‘ artikuliert.“ (ebd.: 59) Die Begegnung mit Jesus erweckt Menschen zum Leben, erweckt sie aus ihrer existenziellen Blindheit und Taubheit, indem er sie vom Drang nach Selbstbehauptung befreit, sie sein lässt.

Jesu Leben und Sterben zeigt: Die Macht des Todes wird nicht über-wunden durch Macht und Stärke, sondern durch Liebe, Berührbarkeit, Gastfreundschaft. Diese Begegnungsweisen oder Beziehungsformen basie-ren alle darauf, dass das Selbst darin auf Selbstbehauptung verzichtet, um Anderem gastfreundlich Raum zu geben, um berührbar zu sein durch das, was sich gibt. Wir müssen sterben, um zu leben.

Müssen wir also, um dem existenziellen Tod, dem Gefühl der Absurdität entkommen zu können, ein inneres Regime der Selbstpreisgabe und Liebe kultivieren, uns einfach mehr zum Lieben zwingen?

Das wird nicht funktionieren. Denn den beschriebenen Beziehungswei-sen eignet eine eigentümliche Struktur: In ihnen verbindet sich vollständige

Hingabe mit höchster Selbstgegenwart, reine Passivität mit absoluter Spontaneität, unverfügbares Ereignis mit willentlichem Entschluss.

Die liebende Berührtheit ist etwas, das uns widerfährt, das wir nicht selbst herstellen können. „Aber die Liebe“ so analysiert Reif mit Blick auf Camus Schilderungen,

enthält auch Wesensmerkmale, die in der Verfügbarkeit des Menschen selbst stehen – sie machen seine Fähigkeit zur Liebe aus und sie sind nicht unverfügbar, sie bedürfen der eigenen Entschlossenheit. Es sind im Wesentlichen zwei Elemente, in denen sich diese manifestiert: die Hingabe und die Treue. (2013: 128)

„Hingabe verlangt die Bereitschaft, sich zu öffnen und offenzuhalten; sie hat den Charakter der Gabe, des Von-sich-selbst-abgebens, das zugleich ein Von-sich-selbst-absehen ist, um sich auf ein Anderes einzulassen und Anderes in sich einzulassen.“ (Reif 2013: 128) Es bedarf, um es mit Hegel zu sagen, der Selbstentäußerung, um beim Anderen zu sein. Deshalb, so Appel, ist das Absolute keine spekulative Abschlussfigur, sondern ein „Exerzitium“ (2021: 246). Es ist wirklich und wirksam nur, wenn wir es tun: wenn wir zu Liebenden werden.

Und es bedarf der Treue. Sie wird uns von Camus gezeigt als eine Treue zur Welt, zum Endlichen, Konkreten, Singulären: Jene „höhere Treue, die die Götter leugnet und die Steine wälzt“ (Camus 2021: 145). Diese Form der Treue zum Konkreten, die das Konkrete nicht dem Abstrakten opfert, findet sich auch in der jesuanischen Liebesethik, wo von der Einheit der Gottes- und Nächstenliebe die Rede ist. Wir dürfen Gott nicht am konkreten Anderen, an der Welt vorbei – oder gar gegen die Welt lieben. Dass wir seine Jünger sind, wird offenbar an der Liebe, die wir leben (vgl. Joh 13,35).

Als Ereignis ist die Liebe Gnade – oder Zufall. Als Hingabe und Treue ist sie eine Pflicht. „Wenn ich hier eine Morallehre schreiben müsste“, so heißt es in einer Tagebuchaufzeichnung von Camus, „würde das Buch 100 Seiten umfassen, und davon wären 99 leer. Auf die letzte würde ich schreiben: ‚Ich kenne nur eine einzige Pflicht, und das ist die Pflicht zu lieben‘“ (1972: 36).

5. Liebe zum Endlichen als christlicher Stil!?

Die Liebe als einzige Pflicht. Ein schöner Gedanke. Doch sollte ein christlicher Stil wirklich so prominent auf die Liebe setzen? Befördert der Fokus auf die Liebesbotschaft des Christentums nicht vielmehr die Gefahr, die

Bedeutung der Religion ins Private zu verlagern und sie dadurch einerseits zu entpolitisieren und andererseits, durch die Emphase der Hingabe und Selbstentäußerung, besonders missbrauchsanfällig zu machen? So äußert Elisabeth Schüssler-Fiorenza (2011: 33f.) im Blick auf den ersten Punkt den Verdacht, das Ideal der Liebe sei letztlich ein (strukturell) männliches Herrschaftsinstrument, das zu einer selbstlosen Weiblichkeit im Dienst für andere normieren soll. Analog dazu würde die Liebesethik der Religion politisch die Position der „alten weißen Dame“ zuweisen, deren Aufgabe es ist, eine auf Privatisierung zielende Religionspraxis zu schaffen, die einerseits passiv-dienend ist (statt lautstark aufbegehrend und fordernd) und andererseits als Zufluchtsort vor den Härten des Kapitalismus dient und so letztlich systemstabilisierend wirkt. Im Blick auf den zweiten Punkt warnt etwa Hildegund Keul (2023: 169-177) vor einer machtblinden Idealisierung von Tugenden, die Vulneranz erhöhen: Die rein positive Konnotation liebender Hingabe und Selbstentäußerung kann spirituellen und sexuellen Missbrauch begünstigen. Sie macht es Täter:innen leichter, Widerstand abzubauen, indem sie grenzziehende Selbstbehauptungen als ethisch fragwürdig oder unvollkommen erscheinen lässt. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob das Liebesideal realiter nicht ziemlich unpraktikabel und zahnlos ist mit Blick auf die realen Konflikte dieser Welt – weil sie auf die Qualität unmittelbarer Beziehungen statt auf die Gerechtigkeit übergeordneter Strukturen setzt?

Dadurch sind grundlegende Gefährdungen christlicher Liebesethik adressiert. Und doch ist von Camus zu lernen, dass das einzige Maß und Mittel, das davor bewahrt, dass Revolten um der Gerechtigkeit willen in Revolutionen kippen, in der Liebe besteht:

Wissend, dass wir das Absurde nicht aus der Welt schaffen können, besteht die wahre Revolte darin, in der Gegenwart das Leid zu verringern, und so viel Glück und Leben dagegen zu setzen, wie nur möglich. Und dieses Maß, das die historische Revolte entbehrt, findet die Revolte in der Liebe. Denn die Liebe richtet sich nicht auf etwas Imaginäres, sondern auf den konkreten, den gegenwärtigen Menschen; und sie setzt nicht einen zukünftigen, vorgestellten Wert voraus, sie ist selbst Wert setzend. (Reif 2013: 134)

Und in „L’Homme revolte“ schreibt Camus:

Die wahre Großzügigkeit der Zukunft gegenüber besteht darin, in der Gegenwart alles zu geben. Die Revolte beweist dadurch, dass sie die Be-

wegung des Lebens selbst ist und dass man sie nicht leugnen kann, ohne auf das Leben zu verzichten. [...] Sie ist somit Liebe und Fruchtbarkeit, oder sie ist nichts. (Camus 1969: 246, zit. nach Reif 2013: 134)

Liebe ist das entscheidende Maß und Mittel gegen ethische Gewalt. Der Einsatz für Gerechtigkeit droht, gewaltsam zu werden, wenn er allein auf die Macht übergeordneter, rechtlicher Strukturen setzt. So wichtig und unverzichtbar diese sind – niemand möchte, dass die Respektierung der eigenen Grundrechte von der existenziellen Gestimmtheit des Gegenübers abhängt –, so unzureichend sind sie. Recht und Gerechtigkeit stehen, so Derrida (2013: 33), in einem aporetischen Zusammenhang der wechselseitigen Ermöglichung und Verunmöglichung. Einerseits ist das Recht Voraussetzung von Gerechtigkeit, denn eine gerechte Entscheidung muss regelhaft oder: rechtsförmig, allgemeingültig, sein, um dem Grundsatz der Gleichheit und Nicht-Willkür gerecht werden zu können. Zugleich verunmöglicht gerade diese Rechtsförmigkeit oder Allgemeingültigkeit, dass eine Entscheidung gerecht sein kann, denn als allgemeingültige kann sie der Singularität des konkreten Anderen nicht gerecht werden.¹⁰ Was Gerechtigkeit – in Form von Gleichheit und Nicht-Willkür – verbürgt, tritt dem Einzelnen als Gewalt gegenüber. Um ihm/ihr gerecht zu werden, muss ich seine/ihre Singularität zum Maßstab machen. Die Haltung der Liebe zeigt sich im Blick auf den/die Einzelne:n in seiner/ihrer nichtsubsummierbaren Singularität so als ebenso konstitutiv für Gerechtigkeit wie es die rechtsförmige Allgemeinheit mit Blick auf die Forderung der Gleichheit ist.¹¹

-
- 10 Voraussetzung der Gerechtigkeit ist „die Richtigkeit des Sich-Richtens-an“ (Derrida 2013: 34), weil „sich diese Gerechtigkeit immer an das vielfältige Besondere [*singularites*] richtet, an die Besonderheit des anderen, unbeschadet oder gerade aufgrund ihres Anspruchs auf Universalität“ (Derrida 2013: 41). Zu einer theologischen Deutung der Aporien der Gerechtigkeit vgl. Rosenhauer 2018: 26-40; 257-340.
- 11 Das bedeutet freilich nur, dass Liebe ein unverzichtbares Maß ist, um abstrakte Urteile und Regelexekutionen zu korrigieren, indem sie für das Singuläre Partei ergreift. Den formalen Konflikt von Allgemeinheit und Singularität löst die Haltung der Liebe nicht auf. Sowohl in Form der Liebe als auch in Form des Rechts wird Gerechtigkeit durch „Gewalttaten“ konstituiert: „der Gewalt der Unterbrechung der allgemeinen Normen im Namen des individuellen Besonderen und der Gewalt der Überformung des individuellen Besonderen durch allgemeine Normen der Gleichheit“ (Menke 2004: 91). Diese Aporie lässt sich wohl nur im Zustand universeller Versöhntheit auflösen, in dem Liebe das universelle, gleiche Maß aller ist bzw. einem Zustand der Freundschaft, in der Freiheit und Gleichheit „dem Maß ihres Unmaßes gemäß wäre[n]“ (Derrida 2002: 409).

Und Liebe ist das entscheidende Maß und Mittel gegen politische Gewalt. Die eminent politische Dimension der Liebe wird dann sichtbar, wenn man den Begriff der Politik nicht einseitig auf deliberativ-diskursive Praktiken und rechtlich-exekutive Institutionen beschränkt.¹² Politik beginnt nicht mit und erschöpft sich nicht in deliberativen Meinungsbildungspraktiken und der Legalisierung diskursiv erzeugter Konsense. Ihr Ursprung und Fundament ist das vor-deliberative Politische. Hier, im Politischen, liegen die Voraussetzungen institutionalisierter Politik, die der Staat, dem berühmten Diktum Böckenfördes zufolge, aus eigenen Mitteln nicht herstellen kann.

Gerade in Zeiten, in denen das Feld des vor-deliberativen Politischen von immer mehr Menschen (wieder oder nach wie vor) nach der Freund-Feind-Logik Carls Schmitts, die auf Ausschluss und identitären Abschluss zielt, verstanden und gelebt wird, ist es wichtig, diesen affektgeladenen Ursprung der Politik nicht aus den Augen zu verlieren oder als irrelevant abzutun.¹³

Denn das wirksamste Mittel, diese Logik zu unterlaufen, ist nicht die Deliberation allein. Sie produziert ihre eigenen Exklusionen.¹⁴ Es ist Camus' Pflicht zu lieben, die sich im Politischen als eine Haltung alltäglicher Gastfreundschaft realisiert.¹⁵ Sie entdeckt im begehrenden Anderen Liebesmög-

12 Das soll nun nicht die Notwendigkeit deliberativer, auf Fakten und Vernunftgründen basierender diskursiver Meinungsbildungsprozesse als geltungstheoretischer Grundlage demokratischer Politik in Abrede stellen, sondern darauf verweisen, dass diese Prozesse – sowohl hinsichtlich ihrer epistemischen Grundlage als auch ihrer motivationalen Kraft – von nichtdiskursiven Voraussetzungen abhängen. Dies wird von Hegel, Paul Ricoeur und Stanley Cavell als Vorrang der Anerkennung vor der Erkenntnis gefasst. Vgl. zum Begriff der Anerkennung eingehender Rosenhauer 2024.

13 Darauf verweist eindrücklich Jürgen Manneman (2019: 49-66).

14 Exemplarisch für die Exklusionsmechanismen diskursiver Vernunft sei auf die Kritik Jacques Rancieres (2002) verwiesen, dass der Frage, was innerdiskursiv als vernünftig oder nicht vernünftig gelten kann, die Frage danach vorausliegt, was überhaupt als vernunftfähig und damit diskursiv beachtenswert gelten kann: die Unterscheidung von Stimme und Geräusch. „Souverän ist, der entscheidet, was sichtbar ist und was unsichtbar bleiben soll“, so Achille Mbembe (2014: 211). Gayatri Spivak (2008) verweist darauf, dass diskursives Wissen in Machtsystemen produziert wird, die einerseits vorgeben, was als Wahrheit und als Wissen gelten kann – und was nicht. Und wer als Sprecher:in gehört wird – und wer nicht. Diesen Ausschlussmechanismus bezeichnet Spivak als epistemische Gewalt.

15 Epistemisch und moralphilosophisch ließe sich diese Pflicht mit Hegel, Paul Ricoeur und Stanley Cavell durch den Vorrang der Anerkennung vor der Erkenntnis begründen. Ohne eine Haltung emphatischer Offenheit und Resonanz gegenüber dem mir begegnenden Anderen können seine/ihre Belange nur nach Maßgabe meiner eigenen

lichkeiten, statt ihn als Feind zu exkludieren: „Der eigentliche politische Akt oder die eigentliche politische Handlung besteht darin, so viel Freundschaft wie möglich zu stiften. [...] Sie ist ein Akt, bevor sie eine Situation ist, der Akt dessen, der liebt.“ (Derrida 2002: 27)

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie, hg. von Thomas Schröder (= stw 1983). Frankfurt am Main 2010.
- Appel, Kurt: Gott – Mensch – Zeit: Geschichtsphilosophisch-theologische Erwägungen zu Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil, in: Ders. (Hg.): Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus (= QD 271). Freiburg im Breisgau 2015, 19-60.
- Appel, Kurt: Hegel und das Offene der Gottesfrage, in: Aaron Langenfeld, Sarah Rosenhauer, Stephan Steiner (Hg.): Menschlicher Geist – Göttlicher Geist: Beiträge zur Philosophie und Theologie des Geistes (= Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 22). Münster 2021, 229-248.
- Camus, Albert: Essais. Introduction par Roger Quilliot: Textes tablis et annots par Roger Quilliot et Louis Faucon (= Bibliothèque de la Pléiade). Paris 1965.
- Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte, übersetzt von Justus Streller, neubearbeitet von Georges Schlocker. Reinbek bei Hamburg 1969.
- Camus, Albert: Tagebücher 1935–1951. Übersetzt von Guido Meister. Reinbek bei Hamburg 1972.
- Camus, Albert: Der Mythos des Sisyphos, deutsch und mit Nachwort von Vincent von Wroblewsky. 31. Auflage, Reinbek bei Hamburg 2021.
- De Benoist, Alain: Kulturrevolution von rechts. Dresden 2017.
- Derrida, Jacques: Politik der Freundschaft, aus dem Französischen von Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main 2002.
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft: Der ‚mystische Grund der Autorität‘, aus dem Französischen von Alexander García Düttmann. 3. Auflage, Frankfurt am Main 2013.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Werke in zwanzig Bänden, Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, hg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987.
- Illouz, Eva: Der Konsum der Romantik: Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Mit einem Vorwort von Axel Honneth (stw 1858). Frankfurt am Main 2007.

Kategorien wahrgenommen werden, im Modus der Objektivierung. Um ihn/sie in seiner/ihrer Subjektivität wahrzunehmen, müssen wir, wie Hegel sagt, beim Anderen sein.

- Illouz, Eva: Gefühle in Zeiten des Kapitalismus: Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2004 (stw 1857). 9. Auflage, Frankfurt am Main 2023.
- Keul, Hildegund: Gastfreundschaft – vulnerabel und vulnerant: Gefährliche Fallstricke und überraschend glückliche Wendungen, in: Dominik Arenz, Jonas Maria Hoff (Hg.), Theologische Annäherungen an einen Begriff in der Spannung von Inkulturation, Katholizität und Synkretismus. Regensburg 2023, 165-182.
- Latour, Bruno: Existenzweisen: Eine Anthropologie der Modernen, aus dem Französischen von Gustav Roßler. Berlin 2014.
- Latour, Bruno: Jubilieren: Über religiöse Rede, aus dem Französischen von Achim Russer. Berlin 2016.
- Lichtmesz, Martin: Ethnopluralismus: Kritik und Verteidigung. 2. Auflage, Schnellroda 2021.
- Manemann, Jürgen: Demokratie und Emotion: Was ein demokratisches Wir von einem identitären Wir unterscheidet. Bielefeld 2019.
- Mbembe, Achille: Kritik der schwarzen Vernunft. Frankfurt am Main 2014.
- Menke, Christoph: Spiegelungen der Gleichheit (= stw 1663). Frankfurt am Main 2004.
- Pittl, Sebastian: Die Politische Theologie neurechter Bewegungen, in: Michael Klöcker, Udo Tworuschka (Hg.): Handbuch der Religionen: Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum. Hohenwarsleben 1997-2019.
- Ranciere, Jacques: Das Unvernehmen: Politik und Philosophie, aus dem Französischen von Richard Steurer, Frankfurt am Main 2002.
- Reif, Anne-Kathrin: Vom absurden zur Liebe – der unbekannte Camus, in: Willi Jung (Hg.): Albert Camus oder der glückliche Sisyphos (= Deutschland und Frankreich im wissenschaftlichen Dialog 004). Göttingen 2013, 119-139.
- Rosenhauer, Sarah: Die Unverfügbarkeit der Kraft und die Kraft des Unverfügbaren: Subjekttheoretische und gnadentheologische Annäherungen an das Phänomen der Kontingenz. Paderborn 2018.
- Rosenhauer, Sarah: Anerkennung als (Auf)Gabe von Freiheit: Streifzüge um eine hegelianische Grundfigur in theologischer Absicht, in: dies., Magnus Lerch, Georg Essen (Hg.): Das Andere der Freiheit: Christoph Menkes Philosophie der Befreiung im Diskurs der Theologie (= ratio fidei 84). Regensburg 2024, 65-120.
- Schmitt, Carl: Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 10. Auflage, Berlin 2015.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth: Die kritisch-feministische The*ologie der Befreiung: Eine entkolonisierend-politische Theologie, in: dies., Klaus Tanner, Michael Welker (Hg.): Politische Theologie: Neuere Geschichte und Potenziale. Neukirchen-Vluyn 2011, 23-41.
- Sommerfeld, Caroline: Wer gehört zu uns?, in: Sezession 88 (2019), 33-37.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: In Other Worlds: Essays in Cultural Politics. New York/London 1988.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien 2008.

Theobald, Christoph: Christentum als Stil: Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa. Freiburg im Breisgau 2018.

Zizek, Slavoj: Was ist ein Ereignis?, aus dem Englischen von Karen Genschow. Frankfurt am Main 2016.

