

Eine Arbeitspublikation – statt bloßer Hommage – stellt ja dies Buch selbst dar. So bringt auch der Rez. sich in den Disput ein, nicht als arbiter, sondern mit Fragen an die Kollegen. An Höhn: muß man fordern, daß der Glaube „sich an der Vernunft orientiert“ (32 – statt sich vor ihr zu verantworten)? Daß er „unter die Vormundschaft rationalen Denkens“ (40) gerät? Daß er nur behaupten dürfe, was er (ebd.) zu begründen vermag? Meint Glaube nicht gerade ein Wissen ohne Kenntnis des Warum (nicht seiner selbst als *fides qua*, doch des Geglaubten), weshalb selbst Thomas ihn vom Wissen unterscheidet (trotz 2 Tim 1, 12), weil er bei Wissen (= *scientia*) aristotelisch an Grundle-Wissen, *scire cur* = Wissenschaft denkt. – Oder an J. Schuster: Muß das „*principium executionis*“ der Moral die Glückseligkeit sein (64) – statt der erfahrenen Liebe Gottes? Kommt Kant mit seinem Gottespostulat nicht zu spät, insofern Gott sich – vor seiner Indienstnahme für die Vermittlung von Glückswürdigkeit und Glück – bereits im Liebesgebot als solchem offenbart? (Es verpflichtet – fraglos – nicht, weil Gott gebietet; doch andererseits erklärt sein kategorisches Geboten-sein sich nicht allein aus seiner Werthhaftigkeit.) Verstellt sodann das Genderproblem nicht die Grundbotschaft gönnender Freiheit der Schöpfung? Der werden weder mythische Konzepte noch die Prozeßtheologie gerecht – mit Konsequenzen für die Göttlichkeit Gottes wie die Personwürde des Menschen. (Zum Pantheismus [Anm. 61] führt nicht bloß „männliche Identitätslogik“ – so bei Hegel –, sondern auch weibliche Naturalisierung.) Und zur Befreiungstheologie: Wäre Jesus – aufständisch – für die Armen und Zu-kurz-Kommen-den gestorben? Was wird aus dem Märtyrer-Titel, wenn er einfach alle Unterdrückten schmücken soll (so sehr – Mt 25 – in ihnen Christus leidet)? Ein Grundpunkt – im Gespräch wohl auch mit dem Geehrten selbst – dürfte die Akzentuierung von Christologie und Soteriologie sein bzw. von Heilsfrage und Ehre Gottes, Anbetung des Heiligen. Daß beides untrennbar zusammengehört, ist hier keine Frage (anders als bei P. Knitter, für den das Absolute nicht mehr Christus ist, „noch nicht einmal Gott. Es ist vielmehr *soteria* – menschliche Erlösung“). Doch wie beides gewichten? Dogmatisch grundsätzlich wie auch kerygmatisch? (Zum Heil genügt ja „anonymes Christentum“ – weshalb auch die Vertreter relativistischer Religionstheologie stets aus der Heils-Perspektive argumentieren.) Man sieht, wie keine Grenzen kennt das Reflexionsgespräch des Glaubens keinen Abschluß.

J. SPLETT

SANDHERR, SUSANNE, *Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken. Emmanuel Lévinas'* (Praktische Theologie heute, 34). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1998. 247 S.

Ausgangspunkt der Bonner Dissertation ist (Kap. 1) die „subjektgenerative Spannung“ zwischen Mündigkeit und Gebärtigkeit (wobei Geburt mitsage, „daß das Subjekt nicht immer war und nicht immer sein wird“ [18 – wäre ausgemacht, daß wir dem Nichts nicht nur entstammen, sondern auch entgegengehen?]). Dies im Horizont theologischer Frage (Kap. 2) nach dem Subjekt zwischen Prämoderne (wozu an K. Rahner erinnert wird) und Postmoderne (H. Luther, N. Mette), unter den Stichworten Solidarität und Fragment. Einstiegs-Thema zu Lévinas (L.) selbst (Kap. 3) ist sein Plädoyer für eine Erwachsenen-Religion (unter dem leeren Kinderhimmel nach der Shoa). Der Not des Anderen ist nur ein Erwachsener gewachsen, ein solcher freilich, der in seiner Stärke zugleich verletzlich und „schwach“ ist. Eigens geht S. – nach Abweis von Einwänden christlicherseits – auf die Religionskritik Freuds ein, in der sie das bisher unbeachtete eigentliche Gegenüber von L.s Konzept sieht. Gleichsam freudianisch ist auch der Titel der Untersuchung zu lesen: „*naissance latente du sujet*“ (AE 178), so wesentlich verborgen, daß sie sich auch späterer (sokratischer) Anamnese entzieht. Eben darin aber besagt sie dessen „ursprüngliche“ Öffnung für den Anderen. – Der „gordische Knoten des Leibes“ (Kap. 4): „Inkarnation“ (oft als Verleiblichung wiederzugeben, da im Französischen die Unterscheidungsmöglichkeit ‚Körper‘ – ‚Leib‘ fehlt). Natürlich weist L. das christliche Inkarnationsdenken zurück. Nietzsche, Merleau-Ponty, Marcel sind hier zu nennen. Entscheidend wird die ethische Tiefendimension, bei L. aber bewußt im Ausgang vom egozentrischen Genuß, aus dem sich im Umschlag von Bedürfnis in Begehren das Erwachen der Aufmerksamkeit für den Nächsten und die Verletzlichkeit durch ihn



ergibt. – Das konkretisiert sich in einem Doppelgeschehen, einmal dem der „Transsubstantiation“ (Kap. 5) des virilen Ich vor dem weiblich Anderen, sodann in der Verweiblichung seiner selbst: „Substitution“ (Kap. 6). (Dabei sind zu Sicht und Wertung von „Erfahrung“ Klärungen nötig [ähnlich wie etwa bei Buber, jedoch in Gegenrichtung], wohl wegen der größeren Experiment-Nähe [138] des französischen Ausdrucks.) Verwandelt sich das (männliche) Ich bereits in der erotischen Begegnung und kommt es entscheidend über sich hinaus in bezug auf den Sohn (II), so wird im zweiten Hauptwerk schließlich die ethische Situation unübersehbar als „maternité“ gedacht, als Schwangerschaft und Mutterschaft [wovon ich gewünscht hätte einmal etwas in der unseligen „Schein-Diskussion“ zu lesen]. Dies auch mit der ganzen „Partikularität“ und „Privatheit“ der Bevorzugung des „zu-fälligen“ Gegenübers vor allen anderen. Erst im Blick auf „den Anderen des Anderen“, den Dritten, kommt die Gerechtigkeit ins Spiel. Wichtig, daß „in klarer Absage an Vertragstheoretiker wie Thomas Hobbes“, L. „das Gemeinwesen aus einer Begrenzung der Liebe und nicht aus der Begrenzung der Gewalt entstehen“ sieht (184). – Damit läßt sich die Summe ziehen: 7. Die heimliche Geburt des Subjekts. Da ist zunächst L.s Denken der Spur nach früheren Anklängen eigens zu thematisieren: als Trauma, Schöpfungsspur. Die Auseinandersetzung mit Kierkegaard wird aufgegriffen (indes allein mit Climacus geführt, also mitnichten im Zentrum). Schön die Formel (218), das „dezentrierte Lévinassche Subjekt“ sei „ethisch konzentriert“. Zum Schluß statuiert die Verfasserin Subjektwerdung als Leitfrage einer praktischen Theologie nach Auschwitz. – Eine eindrucksvolle Untersuchung, deren Einläßlichkeit und Umsicht bzgl. der Primär- wie Sekundärliteratur das knappe Referat nicht einmal andeuten konnte. Sie genügt selber auf überzeugende Weise dem (82) an die Theologie gerichteten Anspruch, „jenen langen und gewaltlosen Blick auf den Gegenstand“ einzuüben, „an den alle Fruchtbarkeit von Rede und Gegenrede gebunden bleibt“ (82). Eben letztere aber vermißt der Rez. nun auch bei dieser theologischen Arbeit. Darf man sagen, daß sie ihrerseits ausgesprochen und anrührend mütterlich wirkt? Nicht zuletzt darin, wie jeder Kritiker ihres Autors sein Fett abbekommt; denn der scheint allem Einspruch überhoben. Höchstens dort, wo er sich auf seinem Denkweg selbst korrigiert, gesteht S. frühere Akzentuierungen und gewisse Einseitigkeiten zu. Selbst bei Ricœur klingt es so, als habe er L. nicht zu Ende gelesen. (Bei den Anfragen des Rez.en wird gar nicht bemerkt, wo sie Peperzak gelten statt Levinas.)

Wäre es aber 1. nicht gerade in L.s Sinn, zwar nicht uns selber natürlich, aber der christlichen Botschaft Gerechtigkeit widerfahren zu lassen? Gerade wider uns Christen; aber nicht minder auch, wo geboten, gegen L. selbst? Wäre also seine Erwachsenenreligion tatsächlich die Antwort auf „die durchschlagende Wirkungslosigkeit der christlichen Religion“ (60), sollte man dann nicht von einer theologischen Arbeit Gedanken zur Frage von Erfolg und Erfolglosigkeit bereits Jesu und dann seiner Sendung in der Geschichte erwarten? Dazu, inwiefern überhaupt Praxis als Wahrheits-Kriterium gelten könne (statt umgekehrt die Botschaft als Urteils-Instanz bzgl. der Praxis)? Wäre das Christentum mit den deutschen Christen identisch zu setzen, dann hätte Hitler noch im nachhinein triumphiert. Und wenn abschließend Adorno berufen wird: „Barbarei dauere an, solange die Bedingungen, die jenen Absturz (in das mit ‚Auschwitz‘ Benannte) ermöglichten, weiter bestehen blieben“ (221), dann wüßte ich gern, welche Religionspädagogik diese Bedingungen wegschaffen solle, im Licht einer realistisch-christlichen Anthropologie (um nur Joh 2,24f. zu nennen, und 1 Joh 3,15: „Jeder, der seinen Bruder haßt, ist ein Mörder“), die – schon im Blick auf die Opfer seit Abel – eine „Engführung“ auf Auschwitz verbietet. Wo bleibt des weiteren außer dem – in Adornos „kategorischem Imperativ“ aufbewahrten – Gedächtnis der Opfer die Hoffnung für sie? Und wo erst Hoffnung für die Henker? Wenn nicht Christen davon reden, wer dann? Und welche Zukunft wäre zu erwarten, gäbe es hier keine Hoffnung (gäbe es einzig Imperative – 63 –, nicht die Bergpredigt-Indikative)? Diese Hoffnung, welche Christen zu bezeugen hätten, gilt selbstverständlich nicht bloß für sie (auch wenn sie andererseits – gegen W. Benjamin – ihnen nicht „nur um der Hoffnungslosen willen“ geschenkt ist). – 2. und vor allem geht es um L. und sein Denken selbst. Warum begegnet an keiner Stelle die Überlegung, daß die Wunde dieses Denkens auch es selbst massiv beschädigt haben nicht nur könnte, sondern müßte – analog zur seelischen Beeinträchtigung der Überle-



benden (und ihrer Kinder)? (Davon bloß für sich Gewinn zu haben, ohne wenigstens den Versuch, sich dieser Entstellung als solcher zu stellen, hielte ich in der Tat für nicht bloß anrühlig, sondern ruchlos). Das wäre schon etwa für das Zimzum zu erwägen, das ja – statt biblisch – eine Reaktion auf das Trauma der Vertreibung von der iberischen Halbinsel darstellt. Und das „Die Thora mehr lieben als Gott“ (wenn man nur einen Moment daran denkt, als wen sein Sohn uns ihn anzusprechen gelehrt hat)? Es geht dabei auch um den Menschen: Wo bleibt bei leerem Himmel die Möglichkeit von Vergeltung? Und wenn einzig Menschen Menschen retten könnten: Wer rettet dann Kain (um eine ganze Ordnung zerstörer als Abel)? Doch geht es vor allem, im Sinn des unbegrenzten ersten Hauptgebots, um Ihn. – Dazu kämen Fragen von geringerer Dramatik, doch auch nicht ohne Gewicht: Genügt die Gesellschaft zur Entlastung der überfordernden Dyade (66)? Bringt erst der Dritte das Thema Gerechtigkeit ein, wäre die Mutter zu ihr nicht schon ihrem Kind als solchem verpflichtet (gerade weil sie nicht Gott ist)? Ich erlaube mir – wohl gegen alle *political correctness* – Anfragen solcher Art, weil gerade diese Arbeit, wie anklang, von überzeugender Lauterkeit ist. Hier fehlt jeglicher Hauch jener fatalen Selbstgerechtigkeit, mit der Nachgeborene wohlfeil Schuldbekennnisse liefern, die konkret nur die Vorgänger treffen. Selbstgerechtigkeit aber verdirbt nicht bloß die praktische Theologie und ihre Vertreter, sondern vor allem deren Adressaten. Wie freilich die vermeiden? Vermutlich genügt es dafür nicht schon, im Adieu von sich zum Anderen hinauszugehen; wie, wenn man mit ihm, wenn wir gemeinsam über uns hinausgehen sollten und dürften – zu Ihm? J. SPLETT

EMMANUEL LEVINAS – EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE CHRISTLICHE THEOLOGIE.  
Hrsg. Josef Wohlmuth. Paderborn: Schöningh 1998. 248 S.

„Levinas (= L.) erwartet von christlicher Theologie nicht, daß sie sich um seiner Philosophie willen selbst aufgibt. Er ermutigt die christliche Theologie eher, einmal zu prüfen, ob das von ihm angezettelte Denken der Transzendenz auch ein Angebot darstellt, um unser eigenes vertieft zu denken ... (Wohlmuth, Im Geheimnis einander nahe, Paderborn 1996, 61). Im Blick auf theologische L.-Rezeption beherzigenswerte Worte; in ihrem Licht möchte der Rez. auch das Wort „Herausforderung“ in der vorliegenden Dokumentation eines Bonner Kolloquiums vom Januar 1997 lesen – und darum teils als Anfrage daran. – Die Beiträge sind in vier Gruppen gefaßt: I. Ästhetik und Sprache. R. Esterbauer, Das Bild als Antlitz? Während L. früher der Kunst Verantwortungs-, Sprach- und Weltlosigkeit attestiert hatte, hebt er am Ende auf oblitération und blessure in modernen Werken ab, wodurch sie Antlitzhaftigkeit gewinnen. Damit will E. L.s Theologiekritik, die Kunst und Theologie parallelisiert, abweisen; aber hätte man ein Christusbild nur darum als Ikone zu akzeptieren, weil ihm das Vergilben droht (22)? Warum eine Ethisierung der Balthasarschen „Herrlichkeit“ verzagt ins Auge fassen anstatt sie entschieden abzuweisen? (Ethisch genug wird's in der Dramatik.) H. H. Henrix untersucht die Bedeutung der Metapher: in Emphase und Übertreibung zerreißt sie den Text (29), auf der Schwelle vom Gesagten zum Sagen (35). Eigens wird die „Schlüsselmetapher Spur“ behandelt, „widerständig“ wegen der Uneinholbarkeit der Vergangenheit. Doch wieder: sagt Schöpfung nur Transzendenz, nicht auch Immanenz Gottes? Ist Er nur im Nächsten da und nicht in Brot und Wein? Gewiß nicht die Schwerkraft des Daseins, doch ebensowenig (gar unsere) Gerechtigkeit „gewährleistet“ (42) unsere Zukunft, sondern nur Er und seine Gnade. – II. Schöpfung aus dem Nichts (besser: aus nichts). W. N. Krewani befaßt sich philosophisch mit Diachronie und Schöpfung. L. will den Vorrang der Erscheinung brechen (52), Freiheit als Angewiesensein denken, zunächst als Befreiung vom Sein im Übergang zum (anderen) Seienden (59), zuletzt aus unvordenklichem In-Dienst-Gerufensein. I. Broy sucht bei L. wie Simone Weil Anregungen für christliche Schöpfungstheologie. Beide sprechen von einer Selbstbeschränkung Gottes, wobei B. weder diesen Gedanken (was für ein [stoffliches?] Seins- und Gottesverständnis setzt er voraus?) noch den der Theogenese problematisiert. Inwiefern wäre (70) Begehren nur jenseits formaler Logik zu denken? Und was ist „die philosophische Anthropologie“, für die Endlichkeit das Wesentliche wäre (71)? Daß aber „die Schöpfungstheologie [nicht!] in Konkurrenz zur kosmologischen Evolutionstheorie“