

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 anrühlich, 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“

steht, sollte B. aus Handbüchern bekannt sein (z. B. Koltermann 1994, 1997). – III. Der Mensch als Subjekt. *Th. Freyer* bedenkt den Menschen als „Bild Gottes“. Da Bild fraglos als Ab- und Ebenbild gefaßt wird, meldet sich die Problematik „Ähnlichkeit“. Doch ist F. statt dessen ganz auf „Ontologie“-Kritik konzentriert, samt zeitgemäß anthropozentrischer Vorordnung des Christo-Soterischen vor der Christologie (94 f.) – die nicht bloß v. Balthasar oder K. Rahner keineswegs als „Charakteristikum christlicher Anthropologie“ gelten ließen. *S. Sandherr* blickt auf L.s Weg von der „Erwachsenen-Religion“ zum inkarnierten Subjekt: zeitlich, leiblich, weiblich. (Wie „evangelisiert“ [100] war/ist Europa? Und dient Zucht [104 – Adorno/Horkheimer] zuerst der Macht statt liebevoller Selbstrücknahme?) Den biblischen Wurzeln eines Denkens der Freiheit als Verantwortlichkeit geht *M. Jedraszewski* nach: Berufung zur Verantwortung gegen Kains Leugnung und „ontologische“ Freiheit als Einsamkeit. Einen Dialog zwischen Spinoza und L. inszeniert *M. Hundek*. Nach denkwürdigen Ausführungen zu „conatus“ und Inkarnation leider wieder ein verunglücktes Fazit (141): Selbstbehauptung und Selbsthingabe als „eigentliche[s] Gegeneinander von Philosophie und Religion“. Das Stichwort „weiblich“ nimmt *S. Sandherr* auf, um differenziert S. de Beauvoirs Kritik an L. zurückzuweisen. Ihr Vorschlag (160), hier statt von Androzentrik von Androperspektivik zu sprechen, sei (samt Gegenstück) auf das ja nie „neutrale“ Denken zu sex und gender überhaupt ausgeweitet. *E. Dirscherl* fragt nach Konsequenzen von L.s Inspirationskonzept: „Affektion durch das Ganz-Andere“, im Bruch „mit dem Intellektualismus des Wissens“ (168 f.), für Pneumatologie und Inspirationslehre. In der Tat meint Begeisterung das Gegenteil von naturaler Geistigkeit, in „zur Intentionalität gegenläufige[r] Bewegung“ (171 – ob das allein freilich [und gar allein das] Feuerbachs Projektionsverdacht ausräumt?). – IV. Messianismus und Christologie. Zuerst legt *V. Jakobs* messianische Texte L.s vor und aus, in der Spannung von messianischem Zeitalter und künftiger Welt, von Bedingtheit und Unbedingtheit der messianischen Ankunft, von Furcht und Hoffnung, Geschichte und Jenseits, Individualität und Universalität. Vor diesem Hintergrund bringt dann *M. Poorthuis* für die Christologie die L.s Denken kennzeichnende Asymmetrie zwischen Ich und dem/den Anderen ein. Ich bin Messias als für die ganze Welt verantwortlich; der Andere ist Messias als jener, der meine Hilfe braucht (Mt 25), bzw. der mein Lehrer ist. Dem Philipperhymnus geht der oft übersehene Satz „Seid so gesinnt ...“ voraus; und vorher (2, 3 f.): „In Demut schätze jeder den anderen höher als sich ...“ Schließlich erhält sogar Iwan Karamasoff eine Antwort: Ein Kinderleiden für das Heil der Welt? „Ja, – wenn ich dieses Kind sein darf“ (213). Zur derart herausgeforderten Christologie stehen am Ende – in Aufnahme des Eingangstextes – Erwägungen des *Hrsg.s*: Chalkedonensische Hermeneutik? „Hypostatische Union“, Gnadentheologie, anknüpfend besonders an K. Rahner und im Gegenüber vor allem zu „Un Dieu Homme?“.

Im Anhang die kostbare Dokumentation eines Besuchs des Oberseminars bei L.- im Juli 1992. Sodann Literaturverzeichnis, Verzeichnis der Autorinnen und Autoren sowie ein Namensindex. Ein Buch voller Denkanstöße für Theologen und Christen überhaupt. Anfragen wurden schon ins Referat eingefügt, alle im Sinn der Eingangsbemerkung. Nicht bloß, daß man einen solchen Denker und Menschen gerade dadurch ehrt, daß man ihm anders antwortet als zumeist dem Sokrates dessen Mitunterredner; hier verlangt obendrein dies besondere Denken just die Selbstmitteilung des Herausgeforderten. Und von der gebotenen Antwort dispensiert am wenigsten christliche Deutsche deren belastet belastende Situation. Die Kernfrage ist in der Tat die Christologie. Weder die Bergpredigt noch Mt 25 (nicht an Christen gerichtet, sondern an die „Völker“, denen der Name des Heiligen und seines Sohnes unbekannt ist) bilden die Mitte unseres Glaubens, sondern Jesus Christus; und das Bekenntnis zu ihm als dem Herrn macht den Christen – so sehr ein schlechter Christ ist, wer „Herr, Herr“ nur sagt. (So meint ja auch das „europäische Gute“ (136) nicht das Gut-sein der Europäer, sondern das dort erkannte Prinzip – zu umso schärferem Urteil.) Darum befremdet mich auch der Satz, die „hypostatische Union [sei] nicht das Privileg Jesu“ (229), so sehr wieder gilt (nur statt „sondern“): (eben) sie sei die „Eröffnung unserer eigenen innigsten Gottesbeziehung, in unitate spiritus sancti“.

J. SPLETT