

Theorie, „Geschichte auf ihre Veränderbarkeit hin zu einer größeren Mündigkeit des Einzelsubjekts zu reflektieren“ (339), ist nach M. bleibend aktuell.

Im abschließenden dritten Hauptteil, „Dialektik der Negativität als Dialektik der Hoffnung“ (341–362), umreißt M. nochmals knapp die Konturen eines an Adorno geschulten und im Rückgriff auf Kant sowie Benjamin geschärften geschichtssensiblen Subjektbegriffs. Damit kann sie auf die Ausgangsfrage der Arbeit zurückkommen, ob und inwiefern der fragmentarische Subjektbegriff Adornos Anhaltspunkte für eine philosophische Grundlegung der theodizeesensiblen Theologie von Johann B. Metz bieten könnte (vgl. 351, 353 f.). Es hat sich nach M. gezeigt, dass der Negativitätsbegriff Adornos das Grundanliegen der Neuen Politischen Theologie auf dreifache Weise stützt: Er widersetzt sich erstens der harmatologischen Engführung und damit der von Metz kritisierten theologischen Apathie gegenüber menschlichem Leid. Zweitens rückt er geschichtliche Leiderfahrungen und damit das Leid der Anderen in den Fokus der Aufmerksamkeit. Nach Auschwitz wird die Frage nach der Rettung aller zur unabdingbaren Voraussetzung dafür, auf die eigene Rettung hoffen zu dürfen. Schließlich kann nach M. drittens gerade „die innere Verwiesenheit von Negativität und Hoffnung auf Versöhnung, die Adornos fragmentarischen Subjektbegriff konstituiert“ (351), das Anliegen einer theodizeesensiblen Theologie auf überzeugende Weise stützen. Eine solche Hinwendung zur Verwundbarkeit und Fragilität, die alle menschlichen Subjekte gerade in ihrer leiblichen Verfasstheit miteinander verbindet, muss die von Metz propagierte Option für die Anderen nicht schwächen, sondern konfrontiert uns mit „den Erfahrungen des Schmerzes, des Scheiterns, der Verletzung und des Ausgeliefertseins“ (357) und verlangt darin jedem einzelnen, aber auch der theologischen Reflexion eine Haltung der Demut ab. Eine Theologie, die sich der konkreten Geschichte verpflichtet weiß und die sich von „der Hoffnung auf Veränderung für das beschädigte Subjekt“ (362) in Dienst nehmen lässt, weiß aber auch von den Erfahrungen des Glücks und der Freude, die in Extremsituationen aufblitzen – eine Linie auf der auch die *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* interpretiert werden könnte.

Indem M. die Bedeutung eines an Kant und Benjamin geschärften Negativitätsbegriffs ins Zentrum ihrer Überlegungen zu einem geschichtssensiblen Subjektverständnis rückt, erhält die Diskussion um den Einfluss von Adornos Denken auf die Neue Politische Theologie eine eigenständige und originelle Perspektive. Negativität und Hoffnung werden in ein dynamisches Spannungsverhältnis zueinander gesetzt, das trotz aller Katastrophen der Geschichte nicht nur offen für die Utopie eines versöhnten Lebens bleibt, sondern darin das Subjekt in seiner Gebrochenheit und Verletzbarkeit zugleich auf die Hoffnung für all diejenigen verpflichtet, die nicht mehr hoffen können. Adornos Dialektik der Negativität teilt und stützt darin ein grundlegendes Anliegen der theodizeesensiblen Theologie. Sie fordert letztere gerade in ihrer Radikalität heraus, zugleich aber auch dazu, Rechenschaft für ihre spezifisch christliche Hoffnung zu geben. Eine durch das vielfältige Leiden in der Welt beunruhigte Rede von Gott hat sich in der konkreten Nachfolge Christi zu bewähren, ohne dabei auf das kritische Potential der Selbstreflexion verzichten zu können. Selbst eine zutiefst verwundete, ja gebrochene Vernunft kann nach M. für die Hoffnung auf Veränderung in Dienst genommen werden und so den durch konkrete Erfahrungen der Negativität beschädigten Subjekten eine Perspektive offenhalten, in der Erlösung bzw. Versöhnung möglich wäre.

P. SCHROFFNER SJ

TRESCHER, STEPHAN: *Leiblichkeit und Gottesbeziehung*. Eine Strukturanalyse ausgehend von Fichte und Levinas. Freiburg/München: Karl Alber 2018. 967 S., ISBN 978-3-495-48849-2 (Hardback); 978-3-495-81755-1 (PDF).

Stephan Trescher (= T.) untersucht die Bedeutung der Leiblichkeit bei Johann Gottlieb Fichte (41–322) und Emanuel Levinas (323–802), bringt beide in Bezug zueinander (803–884), bewertet die Eignung beider Ansätze für eine fundamental-

theologische Betrachtung der Leiblichkeit (885–938) und bietet schließlich einen Ausblick auf die Bedeutung der Resultate für das Verständnis der Eucharistie und des kontemplativen Gebets (939–944). Dreiviertel des Umfangs der voluminösen Untersuchung widmen sich der akribischen Untersuchung der Leiblichkeit im Werk der beiden genannten Denker.

Für Fichtes transzendentalphilosophischen Aufstieg zum Absoluten wird der Fokus auf die Erlanger Wissenschaftslehre von 1805 gelegt. Der transzendentalphilosophische Rückschluss vom Gedachten auf das Denken gelangt schließlich zum „Licht“, in dem das Denken sich sieht, und das wie die Sonne Platons nicht bloß Sichtbarkeit, sondern Existenz hervorbringt – eben die Existenz von Subjekt und Objekt als solcher (66–75). Gott aber ist nicht der Gedanke eines durch sich seienden Absoluten, der im Licht entsteht, sondern der lebendige Grund des Lichts: „Gott existiert nicht im Lichte; [...] sondern [...] als Licht.“ (77f.) Auch dieser Gedanke ist natürlich wieder ein solcher und als solcher Produkt des Lichts. Er ist eben ein Bild des Absoluten und nicht dieses selbst. Deshalb kann und soll man das Absolute nicht sehen, sondern nur glauben („nichtglaubend an seine äußere Form, glaubend an seine innere Realität“; 84). Damit redet Fichte freilich nicht einem Fideismus das Wort, sondern der Freiheit, ohne deren bedingte Aseitität es keine Erscheinung der absoluten Aseitität des Absoluten geben kann. Der Leibbegriff wird ausgehend von der frühen *Sittenlehre* (1798) entwickelt und mit Blick auf die nach dem Atheismusstreit erarbeiteten religionsphilosophischen Gehalte modifiziert, wie sie Fichte in seiner populärphilosophischen *Anweisung zum seligen Leben* (1806) präsentiert hat. Das Zu-sich-kommen der Freiheit ist durch ihre Begrenztheit bedingt und Leiblichkeit ist gewissermaßen das Sich-einfinden der Freiheit an ihrer Grenze als „Tiefendimension der Körpererscheinung“ (132–141), mit einem Trieb zur Tätigkeit (142–144) in einem „organisierte[n] Naturprodukt“ (147–156), welche Tätigkeit interpersonal vermittelt zu sich kommt und mit den Anderen das Erscheinen des Absoluten erstreben soll (168–174). In Summa ergibt sich für T., dass, wenn auch nicht jeder Gedankenschritt die von Fichte behauptete deduktive Notwendigkeit habe (901–903), es ihm doch gelinge, im Fragen nach den Bedingungen „einer selbstbewussten Verwirklichung von Freiheit [...] sehr weitgehend die Gestalt der Leiblichkeit“ zu erschließen, „wie sie phänomenal gegeben ist“ (904; vgl. 932). Philosophisch erklärt T. den Ansatz Fichtes für kohärent und plausibel und weiß ihn gegen Levinas'sche oder artverwandte (Vor-) Urteile zu verteidigen. Anders verhält es sich mit seiner theologischen Einschätzung. Hier muss es zum Problem werden, dass das Individuum nur eine Erscheinungsform darstellt, die „zwar Realität, aber keine letzte Bedeutung“ (909) hat. Aus seiner Aufwertung zu einem tatsächlich um seiner selbst willen gegründeten Selbst würde eine nicht unerhebliche „Bedeutungsfärbung“ (912) resultieren, die allerdings die Strukturbestimmungen Fichtes nicht oder kaum antasten würde. Im Unterschied zu manchem Fichte-Forscher mit christlichem Hintergrundausrufen hält T.s interpretatorische Genauigkeit ihn davon ab, diese Bedeutungswende in Fichte selbst zu identifizieren (913). Sie würde dann natürlich auch das Verständnis von Leiblichkeit zwar nicht formal-strukturell, wohl aber material-axiologisch modifizieren. Unverändert bleibt – und eben das macht Fichtes Konzept der Leiblichkeit anschlussfähig für die Theologie: Leiblichkeit ist kein Fluch, sondern Möglichkeitsgestalt von Freiheit überhaupt und dies nicht bloß als „Ausdrucksmedium des Geistes“ (927f.), sondern auch in ihrer Triebdimension (180–185, 270–290). Die Passivität aber erhielt einen anderen Rang, wenn die Begegnung nicht bloß Aufforderungscharakter hätte, sondern der Austausch in sich schon von Sinn wäre. Auch Genuss (für T. „Manifestation dieser Selbstzwecklichkeit“; 915), Fruchtbarkeit und Selbstliebe bekämen einen anderen Stellenwert (ebd.). Auch eschatologisch ergeben sich Nähe und Distanz: Die grundlegende anthropologische Konstante der Leiblichkeit erwarten das Christentum wie auch Fichte für jede postmortale Zukunft des Menschen. Während allerdings das Christentum eine absolute und insofern ewige Zukunft erwartet, ist Fichtes Jenseits eine unendliche Abfolge neuer Welten, die der je neu sterbliche Mensch durchläuft

(193, 877). Damit ist Fichte andererseits versöhnter, als es das Christentum wäre, weil er den Menschen als weniger erlösungsbedürftig betrachtet als jenes (918). Schuld ist für ihn eher eine Form der Nichtexistenz, für die man dann auch *ex post* keine Reue oder Sehnsucht nach Vergebung empfinden sollte – was wieder nur verständlich ist, weil weder das Mensch-Mensch- noch das Gott-Mensch-Verhältnis wirklich interpersonal konzipiert ist (920f.).

Für Levinas fokussiert T. mit guten Gründen auf *Totalität und Unendlichkeit*. Bei allen methodischen und sprachphilosophischen ontologiekritischen Modifikationen, die im Übergang zu *Jenseits des Seins* vollzogen werden, geht T. grundsätzlich von einer Kontinuität des Grundgedankens aus (323–325). Entsprechend bedient er sich für seine Interpretation im Gesamtwerk (hinführend im Frühwerk [332–358], ergänzend, klärend und modifizierend im Spätwerk). Auch für das „Unendliche“ (522–558) bei Levinas diagnostiziert T. eher die Plausibilität einer begründeten Annahme als die Notwendigkeit eines Beweises (886f.), und auch hier bringt die Kritik die fundamentale Frage der Selbstweckhaftigkeit des Individuums aufs Tapet. Insgesamt hält T. die Kompatibilität des Levinas'schen Ansatzes mit einer christlichen Fundamentaltheologie für hoch. Der unmittelbare Ansatz bei der Interpersonalität, Ethik als Optik des Göttlichen, die Kombination aus negativer Theologie und Theophanie in der Güte als geeigneter Grundlage für die Offenheit eines immer schlechterdings guten und sich doch aus absoluter Transzendenz je neu und anders zeigenden Gottes bilden unmittelbare Entsprechungen zum christlichen Gottesbild und halten – zumindest prinzipiell – die Möglichkeit eines göttlichen Erlösers offen (569–573, 894; zum Gedanken der Inkarnation formuliert Levinas zwar aufgrund der die Anderheit unterlaufenden Dynamik eines solchen Geschehens erhebliche Anfragen [896], erklärt sie aber nicht für unmöglich). Die Leiblichkeit ist ähnlich wie bei Fichte so ursprünglich die Weise des Menschen dazusein, dass sich alle Leibfeindlichkeiten verbieten. Wie bei Fichte ist auch „eine eschatologische Existenz immer noch als eine leibliche“ zu denken (895). Levinas' These einer radikalen Sterblichkeit bedeutet nicht das Ende der möglichen Hoffnung auf „einen eschatologischen Befreiungszustand“ (876) des Subjekts, wie T. genauestens rekonstruiert (573–584). Dass Levinas dem Leid einen positiven Interpersonalsinn verschafft, betrifft für T. nur jenes Quäntchen an Negativität, das es braucht, damit das Für-den-Anderen nicht unerntet bleibt (675–690). Eine „übersteigert[e] Leidensmystik“ könne sich dagegen nicht auf Levinas berufen (895). Dessen Kritik an Formen der sinnlich vermittelten Kontaktaufnahme mit Gott („mythische Gottheit des Elements“; 585) trifft eine recht verstandene Sakramentenpraxis nicht, eignet sich aber sehr wohl „für eine Unterscheidung der Geister in der liturgischen Praxis“ (896) in Abgrenzung zu allen Formen eines magischen Herangehens. Auch die radikale Transzendenz Gottes, die Levinas um des Ernstes der Verantwortung willen proklamiert, muss kein prinzipielles Argument gegen das Christentum sein, bedeutet doch die Stellvertretung Christi keine Wegnahme von Verantwortung, sondern eine Neueinweisung und Befähigung zu dieser (898). Wie bei Fichte wird eine Übernahme des Ansatzes in die Theologie nur möglich sein, wenn die individuelle Person radikal aufgewertet wird. Dies nun nicht überhaupt, denn der Andere ist bei Levinas ja axiomatisch von unendlicher Validität, sondern es geht um die Wertigkeit, die das Subjekt für sich haben darf bzw. soll: nicht bloß zur Güte verpflichtet, sondern selbst gütig gemeint (821–823). Dies aber lässt sich T. zufolge so eintragen, dass der Ansatz formal nicht aufgebrochen werden muss. Denn gerade diese Würdigung des Ich für sich kann noch einmal vom Anderen und vom Unendlichen ausgehen. „Die ethische Funktionalisierung des Genießens sowie der Leiblichkeit überhaupt würde aufgebrochen, und zwar ohne sie dabei aus einer Vermittlung mit der Beziehung, ‚zum Anderen sowie zum Unendlichen‘ einfach herauszunehmen.“ (899; vgl. 821–823) So viel Denkraum Levinas dem Genuss eingeräumt hat (612–622, 633–674), sein Sinn liegt für ihn in seiner schmerzlichen Unterbrechung für den Anderen. Für eine versöhnte Leiblichkeit wäre wohl ein in sich positiver Sinn des Für-sich im Leiblich-sein einzuholen (892). Ebenso wäre das,

was Levinas als das Weibliche (693–700) beschreibt, dann mehr als nur der Raum, dessen Sinn darin besteht, für den Anderen aus ihm herausgerissen werden zu können.

Was den Vergleich beider Denker angeht, vermag es T., seine Sympathien gleichmäßig zu verteilen. Fichte wie Levinas gelangen hinter den naiven Realismus und über das Cogito hinaus und „es ist bei beiden ein moralischer Glaube, eine Entscheidung nicht für die Absurdität, nicht für das Wissen oder eine Seinslichtung und nicht für die selbstbezogenen Bedürfnisse, sondern das ethische Sollen, die dieses zum Grund des Wissens macht und überhaupt in die Mitte der Existenz stellt“ (934). Der Kern der Unterschiede liegt im Verständnis des Sollens (warum sich dessen Interpretation, „solange sie nicht mit evidenten Inhumanitäten einhergeht, der philosophischen Argumentation entzieht“ [930], hat sich dem Rez. allerdings nicht erschlossen): autonom bei Fichte, bei Levinas heteronom. Dies führt zu unterschiedlichen Gewichtungen der Leiblichkeit. Für Fichte steht mehr die Aktivität, für Levinas die Passivität im Vordergrund. Allerdings müssen die Ansätze nicht für eine Bereicherung durch den anderen verschlossen sein (937), vielmehr beinhalten sie Potenziale, die Elemente des jeweils anderen zu erschließen (vgl. 890f.). Für die konkrete ethische Anwendung sieht T. kaum Unterschiede (833–835).

Die Bedeutung der Ergebnisse für die praktische Theologie *in concreto* werden nur noch angerissen: Eucharistie als Gabe, als Ausdruck der Gemeinschaft; Nahrung als Empfang des eigenen Seins; ihr Empfang als leibliche Haltung, die nicht bloß eine geistige Haltung zum Ausdruck bringt, sondern rückkoppelnd formt und verstärkt; Passivität des Empfangs als ein Geschehenlassen; Besiegelung der Leiblichkeit als Gegenbewegung zur Flucht tendenz aus dem Leib; bewusste Leiblichkeit als Verankerung im Hier und Jetzt, die Ort und Zeit Gottes sind. Analog ergeben sich Zugänge zum kontemplativen Gebet als leiblich verfasster Weise sich auf die Gegenwart Gottes auszurichten.

Es nötigt Respekt ab, wie T. sich mit metaphysischen Fragen an die behandelten Autoren wendet und sich weder von transzendentalphilosophischen noch von phänomenologischen Tabuisierungen daran hindern lässt, bei ihnen eine „Lehre nicht nur über das Wissen, sondern über die Wirklichkeit“ (45) auszumachen. Dabei kann er sich durchaus auf seine Autoren stützen, die metaphysikfreundlicher sind als manche ihrer Adepten. Fichte nennt die Wissenschaftslehre „durch Benutzung u. nach den Gesetzen der Ktk. [Kritik] entstandene Metaphysik“ (ebd.); Levinas vollzieht ein Hinausgehen über die Phänomene, weil die Weise ihres Erscheinens erzwingt, sie als ihr Erscheinen Transzendierende zu verstehen. T. zeigt überzeugend, dass Levinas' Seinskritik mithin nicht schon Metaphysikkritik ist, wenn anders seine Emphase meiner Verantwortung und der Existenz des Anderen die Geltung haben können soll, die dieser auf bald jeder Seite seines Werkes einschärft (489–519). Beiden Denkern entnimmt T. wesentliche Impulse für eine Theologie der Leiblichkeit, in der auch ihre „eigenständige [bisweilen korrektive] Bedeutung gegenüber dem Geistigen“ (928) zum Tragen kommt.

Für die Forschung zu Fichte wie zu Levinas werden hier Maßstäbe gesetzt. Beide Teile wären je für sich schon eine Monographie von hoher Verdienstlichkeit gewesen (das erklärt die fast 1000 Seiten der Arbeit, der dennoch eine gewisse Kürzung und Verdichtung gut getan hätte). T.s Verdienst besteht v. a. darin, beide Denker in aller sprachlichen Nüchternheit und argumentativen Klarheit auf ihr Gemeintes hin zu befragen und dieses in schier unermüdlicher Geduld aus ihrer sperrigen Privatsprache herauszuschälen, die viele Forscher geneigt sind zu duplizieren, wenn es verwickelt wird. Die Arbeit hätte es verdient, in der deutschen Sekundärliteratur zu Fichte wie zu Levinas den Rang eines Standardwerkes einzunehmen. Was aber das Gespräch zwischen beiden angeht, ist mir nichts bekannt, was von vergleichbarer Tiefe wäre. Durch alle auf der Hand liegenden Unterschiede schaut T. auf die beiden Autoren verbindende Basis im Sollen, das sie zwar von diametral entgegengesetzten Perspektiven aus betrachten, dies aber, wie T. zeigt, immer so, dass die Sicht des einen nach der des anderen förmlich ruft.

F. v. HEEREMAN