

Habbel, Torsten: *Der Dritte stört. Emmanuel Lévinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Grünewald / Mainz 1994; 217 S.

Emmanuel Lévinas gehört zu den einflußreichsten Denkern der Gegenwartsphilosophie. Sein »Humanismus des anderen Menschen« ist nicht nur in postmodernen Philosophien (Derrida, Lyotard), sondern auch in theologischen Diskursen zunehmend präsent. TORSTEN HABBEL stellt sich nun der lohnenswerten Aufgabe, die Rezeption von E. Lévinas in der Politischen Theologie und in der lateinamerikanischen »Philosophie der Befreiung« kritisch zu überprüfen. Die leitende Frage seiner Untersuchung ist, ob »der Ansatz von Lévinas zu einer Theorie der Gerechtigkeit entwickelbar« (15) ist, so daß das Alteritätsdenken eine Theologie, die sich den neuen Herausforderungen einer multikulturell verfaßten Weltkirche stellt, stützen könnte. Da Lévinas die Gerechtigkeit nicht aus der Beziehung zum »Anderen«, sondern vom »Einbruch des Dritten« her entwickelt, ist der Schwerpunkt von HABBELS Lévinas-Deutung vorgegeben.

Das I. Kapitel über »Transzendenz in interpersonalen Verantwortung« (19–44) dient als Hinführung zur eigentlichen Thematik des Buches. HABBEL stellt darin klar, daß der zentrale Begriff des »Antlitzes« bei Lévinas stets auf *einen* anderen Menschen bezogen ist, der das »Ich« – ebenfalls im Singular – in die Verantwortung ruft und so eine asymmetrische Beziehung konstituiert. Die Passivität des Ich gegenüber dem Anspruch des Anderen steigert der späte Lévinas ins Äußerste. In »Totalité et infini« (1960) war noch die *Begegnung* zwischen Ich und Anderem das Thema seines Denkens, wobei das Antlitz sowohl in der Dimension der Niedrigkeit (Nacktheit, Not) als auch in der Dimension der Höhe (Ruf in die unendliche Verantwortung) erscheint. In »Autrement qu'être ou au-delà de l'essence« (1974) hingegen beschreibt Lévinas das Ich fast ausschließlich im »Wie seiner Verantwortlichkeit« (42), wobei die Kategorien der Niedrigkeit zunehmend auf das Ich übertragen werden. Lévinas' Verschiebung der Charakterisierungen von Ich und Anderem wendet HABBEL zu einer ersten Kritik an der Befreiungsphilosophie, in der das Ich als Täter (»Erste Welt«) und der Andere als Opfer (»Dritte Welt«) gefaßt werde – eine Deutung, die von Lévinas her nicht zulässig sei, denn das »(jüdische) Ich, das für den Anderen verantwortlich ist, kann – vor dem Hintergrund der Grauen der Shoa – nicht mit dem Täter identifiziert werden!« (43) Ein Exkurs zum Verhältnis von Lévinas und Buber (45–80) schließt die Hinführung zum Problem des »Dritten« ab.

Im zweiten Kapitel »Über den Anderen hinaus« (81–143) werden zunächst die verschiedenen Kontexte der Rede vom »Dritten« bei Lévinas gesichtet (Fruchtbarkeit, Illeität u.a.); für das Problem der Gerechtigkeit ist allein der »gesellschaftliche Dritte« von Belang (104ff). Doch wie ist der »Einbruch des Dritten« genauerhin zu denken? HABBEL konstruiert zunächst vier mögliche Zugänge (115–133): Die duale Relation von Anderem und Ich kann (1) durch eine Pluralisierung des Ich oder (2) des Anderen bzw. von Ich *und* Anderem aufgebrochen werden. Doch im Rahmen des Lévinas'schen Denkens ist eine Identifikation des Ich mit einem Kollektiv undenkbar; weiters sind – so HABBEL – Lévinas' gelegentliche Hinweise auf eine Verantwortung für *alle* Anderen ohne Bedeutung für das Gesamtwerk. Damit bleibt als dritter Zugang der bereits erwähnte »Einbruch des Dritten«, der die asymmetrische Beziehung des Anderen zum Ich »stört«, indem er zum unparteilichen Vergleich der Ansprüche zwischen Ich, Anderem und Drittem zwingt. Damit bricht bei Lévinas ein Dualismus zwischen strikt asymmetrischer Interpersonalität und einer auf dem Prinzip der Gleichberechtigung basierenden Gerechtigkeitsbeziehung auf, der nach HABBEL letztlich unversöhnt bleibt. Denn auch der vierte Zugang, die Pluralisierung des Dritten, bietet keine neuen Perspektiven für einen Überstieg von personaler Beziehung zum Problem politischer Gerechtigkeit. Vielmehr werden bei Lévinas Tendenzen einer bedenklichen »Verdammung der Politik« (132) sichtbar.

Doch bevor das Alteritätsdenken endgültig den eigenen Aporien überlassen wird, unterbricht HABEL die bisher leitende »philosophische Lesart«, die dem Lévinas'schen Denken, das sich in kritischer Auseinandersetzung mit der Philosophie konstituiert, nicht gerecht werden könne. Der Ansatz von Lévinas bedarf vielmehr »eines völlig neuen Zugriffs« (137), in dem nicht mehr der Dritte, sondern die Transzendenz des Antlitzes selbst als störende Unterbrechung theoretischer und gesellschaftlicher Systembildungen zur Geltung kommt. Die Epiphanie des Anderen hinterläßt in jeder Gemeinschaft einen unheilbaren Riß, der auch den gerechtesten Staat in Frage stellt. Darin liege die politische Relevanz des Lévinas'schen Denkens, das auf diesem Wege durchaus zu »fruchtbaren Ergebnissen« (143) weitergeführt werden könnte.

Die Befreiungsphilosophien von J.C. Scannone und E. Dussel, die das Alteritätsdenken auf eine politische Philosophie hin weiterentwickeln, unterbieten jedoch, wie HABEL im III. Kapitel (145–180) näher ausführt, das Niveau des Lévinas'schen Denkens. Denn beide Entwürfe »pluralisieren« die Kategorie des Anderen im Sinn »der Armen« bzw. des »unterdrückten Volkes« ohne Rekurs auf den »Dritten«. Die Befreiungsphilosophie bleibt jedoch die Antwort schuldig, »warum die vielen Anderen ebenso resistent gegenüber dem System sind, wie der eine Andere« (156). Darüberhinaus weicht die Befreiungsphilosophie auch in anderen Bereichen massiv von Lévinas ab. So hält Scannone weiter an der »Ontologie« fest (156); Dussel verabschiedet sich nur halbherzig vom philosophischen Logos (171); beide greifen gegen Lévinas' Verdikt nochmals auf die Analogielehre (172) zurück... Die Befreiungsphilosophie bietet daher – so HABELS Resümee – keine Lévinasrezeption, sondern übernimmt bloß Lévinas'sche Kategorien, ohne ihre kühnen Übertragungen zu rechtfertigen (173). Kurz: Die Befreiungsphilosophie hat zwar die Problematik einer unpolitischen Ausrichtung des Alteritätsdenkens aufgedeckt, darin jedoch »die eigentliche Stärke von Lévinas verschüttet«, nämlich »seine Resistenz gegenüber jeglichem – im politischen Denken scheinbar unumgänglichen – systematischen Denken.« Insbesondere der »Philosoph Dussel hat Lévinas zu schnell verstanden« (ebd.).

An dieser Stelle möchte ich auf einige bedenkliche Aspekte in HABELS Umgang mit der Befreiungsphilosophie hinweisen:

- Lévinas war für Scannone und Dussel eine »Inspiration« (vgl. E. Dussel: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974, 170) auf dem Weg zu einer »Philosophie der Befreiung«; da der Anspruch einer getreuen Lévinasrezeption niemals erhoben wurde, geht HABELS Forderung, jede Abweichung von Lévinas eigens zu rechtfertigen bzw. dessen späte Wende nachzuvollziehen, an den »anders« gelagerten Intentionen der Befreiungsphilosophie vorbei.

- HABEL bezieht sich in der Kritik an der »Philosophie der Befreiung« ausschließlich auf Texte, die in deutscher Übersetzung vorliegen. Daher bleibt etwa bei Dussel das Hauptwerk (!) der »zweiten Phase«, die fünfbändige »Filosofía ética de liberación« (1973–1980), unberücksichtigt. In den spanischen Texten wären jedoch durchaus einige Klarstellungen zu finden, die HABEL bei Dussel schmerzlich vermißt: die Differenzierung zwischen theologischem und philosophischem Diskurs, zwischen Sehen und Hören des Anderen, zwischen Begehren und Bedürfnis u.a. Vor allem aber würde sichtbar, daß Dussel im II. Band der Befreiungsethik die Kategorie des Anderen zunächst für eine Reformulierung des ethischen Universalismus fruchtbar macht: Die Unterdrückten repräsentieren – wie schon bei Marx, allerdings ohne geschichtsphilosophische Überfrachtung – die Universalität der Menschheit. Dussels Interesse gilt daher von vornherein der Achtung *aller* Anderen; die *konkret politische* Pluralisierung von »Ich« und »Anderem« ist erst Thema des IV. Bandes, wo allerdings jene Probleme auftauchen, auf die HABEL zurecht kritisch hinweist.

- Aufgrund der sachlichen Distanz zu Lévinas müßte die Befreiungsphilosophie ihre Ethik – so HABEL – selbst begründen; Dussel habe diesbezüglich jedoch nur tautologische Formeln anzubieten (vgl. 174); HABEL kommt zu seinem Urteil, ohne auf Dussels »Methodologie« mit einem Wort einzugehen. Darüberhinaus wäre zu fragen, in welchem Sinn Lévinas' Denken, das mit

den Mitteln der Philosophie »nicht mehr erfäßbar ist« (137), »begründet« ist, was HABEL offensichtlich für erwiesen hält. Nun ist in der Befreiungsphilosophie ein Begründungsdefizit wohl kaum zu leugnen. Warum erscheint dann aber Dussels Weg, am philosophischen Logos festzuhalten, von vornherein als Rückschritt, und zwar nicht bloß im Licht von Lévinas, sondern auch von der Sache her?

HABELS Kritik erweckt jedenfalls den Eindruck, daß die »Philosophie der Befreiung« nicht nur von Lévinas her *gelesen*, sondern auch *bewertet* wird. Dazu wären jedoch neben einer Erweiterung der Textbasis wohl noch zusätzliche Reflexionen systematischer Art nötig.

Im »Epilog« (181–202) kommentiert HABEL schließlich noch die theologischen Beiträge von M. Sievernich, H. Waldenfels, J.B. Metz und P. Süss, die das Alteritätsdenken auf die Probleme einer polyzentrischen Weltkirche hin anwenden, dabei jedoch wie schon die Befreiungsphilosophie den irrigen Weg einer unmittelbar politischen Deutung des Anderen einschlagen. Überraschenderweise sieht HABEL darin nun doch – zumindest in bezug auf J.B. Metz – die Möglichkeit einer »Weiterentwicklung beider Entwürfe in gegenseitiger Bereicherung« (195). Letztlich sind jedoch – so HABELS Ergebnis – alle politischen Rezeptionen von Lévinas in Politischer Theologie und Befreiungsphilosophie »noch zu sehr ihren Anfangsschwierigkeiten verhaftet«, »um »fertige« Denkmodelle für die Komplexität einer polyzentrischen Weltkirche liefern zu können« (202). Dennoch sei das Alteritätsdenken im Sinne von Lévinas für die Theologie »der momentan einzig [!] weiterführende« Weg, »selbst wenn er (noch) »hölzern« ist« (ebd.). – Eine kühne Schlußthese, die indirekt nochmals bezeugt, daß Lévinas für HABEL trotz mancher Vorbehalte letztlich zum »Maßstab« des Denkens geworden ist.

Wien

Hans Schelkshorn

Hallensleben, Barbara: *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*, Knecht / Frankfurt a.M. 1994; 440 S.

Ziel der dogmatischen Habilitationsschrift ist es, anhand der Werke und Zeugnisse des Ignatius von Loyola und der Mary Ward Sendung als Ursprung der Theologie zu entfalten, und zwar dezidiert vor dem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Bedingungen der Neuzeit. Sendung gilt der Vf in als Ansatz einer Theologie, welche die neuzeitliche Autonomie des Subjekts ernst nimmt, ohne der Spaltung von Subjekt und Objekt zu erliegen. Darin liege das mehr als nur theologiegeschichtlich-rekonstruktive Interesse und die Gegenwartsbedeutung der Untersuchung. Das entsprechende theologische Konzept soll aus den verfügbaren Quellen zu den Gründungen des Ignatius von Loyola und der Mary Ward, die durch einen geringen Grad theologischer Systembildung gekennzeichnet sind (vgl. 3), mittels einer systematisch-theologischen Untersuchung entwickelt werden.

In Teil I folgt der Einführung in Aufgabe und Zielsetzung (1–9) ein Abschnitt »Zum Forschungsstand«, in dem die Exerzitieninterpretationen von Przywara, K. Rahner, Fessard und Bertrand unter dem Gesichtspunkt der Sendung vorgestellt und kritisiert werden (9–33); vor diesem Hintergrund wird der Untersuchungsgegenstand präzisiert: Es geht um den Zusammenhang zwischen der Sendung als Spezifikum der Werke von Ignatius von Loyola und Mary Ward (festgemacht am vierten Gelübde der Gesellschaft Jesu, das Mary Ward für ihren Orden übernehmen wollte) und der theologischen Antwort, die »sie mit ihren geistlichen Gemeinschaften auf die neue Gottes-, Welt- und Selbsterfahrung der Neuzeit gaben« (33). Die somit vorausgesetzte Übereinstimmung der beiden Gewährsleute in der Grundoption wird in Teil II in drei Kapiteln zur »theologischen