

Erwin Dirscherl<sup>1</sup>

## Kreuz und Sinnlosigkeit – ein unversöhnbarer Gegensatz?

Überlegungen zu einem kontroversen Gespräch  
zwischen Klaus Hemmerle und Emmanuel Levinas

In einem Gespräch zwischen Klaus Hemmerle und Emanuel Levinas anlässlich des 100. Geburtstages von Franz Rosenzweig im Jahr 1986, das im Rahmen eines Symposions stattfand, wurde die Frage nach der Kenose Gottes zum Thema. Das Gespräch zwischen beiden, an dem sich auch Hans Hermann Henrix, Bernhard Casper, Hans-Jürgen Goertz und H. Heering beteiligten, war kurz und zu Ende, bevor es richtig begann.

Bei der ersten Lektüre der Dokumentation dieser denkwürdigen Begegnung zwischen Levinas und Hemmerle hatte ich den Eindruck, dass es relativ schnell zu einer Blockade kam und beide sich eher voneinander abgrenzen, als aufeinander einlassen, obwohl Hemmerle sicher auf Levinas zugehen wollte. Zwei Denker, denen der Andere, der Dialog und die Beziehungen auf unterschiedliche Weise so wichtig sind, finden nicht zueinander. Was ist da passiert?

### 1 Rekonstruktionsversuch: Fragendes Denken vs. antwortende Theologie?

#### 1.1 Die Eröffnung durch Levinas: Bekenntnis, fragendes Denken und Ex-position

Levinas eröffnet mit einem beeindruckenden biografischen Zeugnis und erzählt, wie es durch die Lektüre von Franz Rosenzweig für ihn zu einer »gewissen Veränderung« in seinem persönlichen Verhältnis zum Christentum gekommen ist.<sup>2</sup> Er bezieht sich auf ein Gespräch mit seinem Freund Claude Vigée, in dem er ein Bekenntnis abgelegt habe. Als Jude sei er frei, das, was in seinem Leben vorkomme, zu erklären, denn es gebe keine Synagoge, die eine offizielle Richtung vorgebe. Ein Bekenntnis sei durch den engagiert, der



Klaus Hemmerle (1929 – 1994)  
Bischof von Aachen.

spricht.<sup>3</sup> Ist das eine Differenz gegenüber seinem Dialogpartner, dem Bischof von Aachen? Wie hat Hemmerle das wohl gehört?

In seiner Kindheit war das Christentum für Levinas eine verschlossene Welt, »von der man als Jude nichts Gutes erwarten konnte«<sup>4</sup>. Er erzählt dann von den ersten Leseerfahrungen, bezogen auf das Christentum; dies waren Geschichten über die Inquisition und die Kreuzzüge. In Litauen gab es »überhaupt kein Verhältnis« zwischen Juden und Christen.<sup>5</sup> Später las er das Evangelium, das ihn nicht verletzt habe. Vor allem Mt 25 wird von ihm erwähnt. Als er später die Eucharistie kennen gelernt habe, da habe er sich immer gesagt: »Die echte Eucharistie ist in diesem Moment, wo der Andere mir begegnet; dort ist wirklich – mehr als in Brot und Wein – die Persönlichkeit des Göttli-

1 Dr. Erwin Dirscherl ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg; zahlreiche Publikationen u.a. zur Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses.

2 Vgl. Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig. Ein Gespräch, in: Fuchs, Gotthard; Henrix, Hans Hermann (Hg.) (1987): Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, Frankfurt am Main, S. 163–183, S. 163.

3 Vgl. ebd.

4 Vgl. ebd.

5 Vgl. ebd., S. 163f.

chen selbst.«<sup>6</sup> Dies habe er auch in Jes 58 gelesen. Gott komme nur dann zu den Menschen, die »geistig raffiniert« sind und Gottes Antlitz sehen wollen, wenn sie den Armen helfen und den Hungerigen satt machen.<sup>7</sup> Das war für ihn das Gegensätzliche und das persönliche Verständnis von Christus. Nicht der Mensch, das ganze Mysterium bleibe unverständlich. »Das ganze theologische Thema, das bleibt verschlossen.«<sup>8</sup>

Das gelte auch für den Begriff der Kenose, der den Juden eigentlich sehr nahe sei. Dann kommt Levinas auf »das Schlimme« zu sprechen, dass Inquisition und Kreuzzüge mit dem Zeichen Christi verbunden waren, dies könne er nicht verstehen, dies müsse man ihm erklären.<sup>9</sup> Hinzu komme, dass die Welt nicht verändert wurde. Das Christentum habe die Christen als Menschen nicht von dem abgehalten, was sie taten, auch nicht vom Holocaust. Dadurch sei das Lesen des Evangeliums durch die Geschichte kompromittiert worden.<sup>10</sup>

In der Zeit der *Schoah* geschahen für Levinas zwei Dinge. Alle, die Auschwitz verübt haben, seien getaufte Christen gewesen, es war ihnen nicht verboten, das zu tun. Aber »sehr wichtig« sei auch, dass in dieser Zeit die Caritas, die Misericordia erschien. »Jeder Ort, wo man die schwarze Soutane sah, war ein Zufluchtsort.«<sup>11</sup> Er denkt an einen Trauergottesdienst zurück, in dem er in der Kirche ein Bild von Hanna mit dem kleinen Samuel entdeckte und eine Nähe spürt. Levinas erinnert voller Dankbarkeit daran, dass seine kleine Familie durch ein Kloster gerettet wurde.

Dann kommt er auf seine Rosenzweig-Lektüre zu sprechen, auf die philosophische Möglichkeit, die Wahrheit in den beiden Formen von Judentum

und Christentum zu sehen.<sup>12</sup> So konnte er dieses Verhältnis als positives Verhältnis denken, und ihm wurde so die Möglichkeit zu sprechen eröffnet. Dies habe ihm Zuversicht und Vertrauen im konkreten Verhältnis zu den Menschen gegeben.<sup>13</sup>

Als Nächstes erwähnt Levinas die Lektüre von *Nostra Aetate*, die er sehr positiv aufgenommen hat. Die Universalität des »Für-alle-Menschen-leben-und-sterben« sei sein Verständnis des Christentums. »Das echt Menschliche ist das Judesein im Menschlichen – Sie brauchen über diese Worte nicht schockiert zu sein – und den Widerhall in der Besonderheit, in der Partikularität.«<sup>14</sup> Hier schwingt die Spannung zwischen Universalität und Einzigkeit mit, die Levinas in seinem Werk umtreibt.

Dann betont Levinas, dass für den Juden nicht der Glaube, auf den die Christen großen Wert legen, sondern das Tun das Zentrale ist. Er erzählt eine Geschichte von Hannah Arendt, die als junges Mädchen einem Rabbiner gesagt habe, sie glaube nicht und die Antwort bekam: »Aber wer fragt sie *danach*?«<sup>15</sup> Levinas insistiert auf der Frage, womit geglaubt werde, und sagt, es sei der ganze Leib, mit dem geglaubt werde, das Tun ist ein Akt des Glaubens. Das sei seine Konklusion.<sup>16</sup>

Dieser dichte Text nimmt einem fast den Atem, wie vieles wird hier gesagt, im Sinn des »dire«, des Sagens vor allem Gesagten. Ein Bekenntnis, das Position bezieht im Sinne der Ex-position, des Sich-aussetzens. Zu Beginn hatte Levinas betont, dass er ganz offen sein und keinen beleidigen wolle.<sup>17</sup> Ihm war also bewusst, dass er den christlichen Dialogpartner etwas zumutet. Wie würde die Reaktion ausfallen?

6 Vgl. ebd., S. 164.

7 Ebd., S. 164.

8 Ebd.

9 Ebd.

10 Vgl. ebd., S. 165.

11 Ebd.

12 Ebd., S. 166.

13 Ebd., S. 167.

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Ebd.

17 Ebd., S. 163.

## 1.2 Die Reaktion von Bischof Hemmerle: Zeugnis und antwortende Theologie

»Es ist sehr schwer, auf ein Zeugnis, das in einer solchen Tiefe einen anrührt, etwas zu erwidern.«<sup>18</sup> Hemmerle hat den Eindruck, dass es verfehlt wäre, mit bloßen Argumenten zu reagieren.<sup>19</sup> Er äußert zunächst sein Erschrecken und seine Betroffenheit über das, was im Namen Jesu geschehen ist, um dann anzufügen, dass er Jesus so zu kennen glaube, dass er gar nicht anders könne, als an ihn zu glauben. »Anders wäre ich untreu, weil ich ihm begegnet bin, so untreu, wie Sie untreu wären, wenn sie Ihren Glauben verließen.«<sup>20</sup> Dies ist eine Apologie in Sachen Glauben, die rhetorisch Levinas und seinen Glauben auf gewagte Weise einbezieht. Aber welchen Glauben meint Hemmerle?

Er will zwei Antworten versuchen und beginnt mit der Frage, ob es nicht im Grunde ein Zeichen der Wehrlosigkeit Gottes sei, wenn er mir in Jesus im Innersten seiner Botschaft wehrlos begegne.<sup>21</sup> Das Bezwingende ist für Hemmerle die Wehrlosigkeit der Kenose. Damit eröffnet er einen theologischen Diskurs in der Haltung der Antwort. Denn das Äußerste der Kenose bestehe darin, dass Jesus, indem er die Agape Gottes inkorporiert hat, »bis zu dem Punkt ging, an dem er mich nur um meine Liebe bitten kann ...«.<sup>22</sup> Er bewahre mich nur dann, wenn ich ihm mein Herz und meine Gebeine öffne. Und daher frage er sich bei allem, was er als Bischof tun müsse oft, ob er Jesus nicht oft pervertiere. Er könne nicht die Hand dafür ins Feuer legen, dass er ihn nicht immer wieder pervertiere. »Aber ist es vielleicht auch gut, dass ich es nicht kann? Wenn ich es

könnte, dann hätte ich eine Sicherheit, die nicht mehr ihm ähnlich sähe, der das Haupt voll Blut und Wunden ist.«<sup>23</sup>

Daran schließt sich die zweite Antwort an. Er führt aus, dass er mit Hilfe der messianischen Erkenntnistheorie von Franz Rosenzweig vielen Menschen, die nicht glauben können, am ehesten einen Weg im Glauben erschließen konnte. Die Einsicht, dass man nur mit dem Blut und den Gebeinen erkennen könne, wo es um das Letzte geht, habe ihn zutiefst berührt.<sup>24</sup> Rosenzweig habe auch ihn bei der Begegnung mit dem Evangelium von einem bloß metaphysischen »Verstauen in fertige Begriffe« befreit.<sup>25</sup> Bis in die Trinitätstheologie hinein habe Hemmerle von Rosenzweig her sein Eigenes besser verstehen können. Er hoffe, »dass aus seinem Denken eine tiefe Solidarität im gemeinsamen Ausgeliefertsein zu erwachsen vermag.«<sup>26</sup> Ihm öffne sich eine Bahn zu der Erkenntnis, »dass ich gerade durch die Schrecklichkeit dessen, was am Nächsten geschehen ist, jetzt in eine Sensibilität und Verantwortung hineingerufen werde.«<sup>27</sup> Ist sich Hemmerle hier bewusst, dass er das Leiden des Nächsten in einer Weise instrumentalisiert, die dem Denken von Levinas absolut zuwider läuft? Für Levinas geschieht der Ruf in die Verantwortung nicht durch die Schrecklichkeit, die der Andere erleidet, sondern auf anarchische Weise durch Gott und den Anderen.

Hans Hermann Henrix deutet Hemmerle so, dass dieser die Geschichte zwischen Juden und Christen als äußerste Kenose Gottes verstanden habe, Levinas hingegen bliebe das Thema der Kenose im Christentum verschlossen.<sup>28</sup> Das bringt den Dissens auf den Punkt. Und Levinas erwidert, dass die Wehrlosigkeit sehr viele leidende Men-

<sup>18</sup> Ebd., S.167f.<sup>19</sup> Ebd., S. 168.<sup>20</sup> Ebd.<sup>21</sup> Vgl. ebd.<sup>22</sup> Ebd.<sup>23</sup> Ebd., S.169.<sup>24</sup> Vgl. ebd.<sup>25</sup> Ebd.<sup>26</sup> Ebd., S.170.<sup>27</sup> Ebd.<sup>28</sup> Vgl. ebd.

schen kostet. Man sei nicht in einer Disputatio über das Mitleiden Gottes. Er verstehe diese Wehrlosigkeit nach Auschwitz nicht.<sup>29</sup> Es scheine ihm manchmal, als ob das Geschehen der *Schoah* den Sinn habe zu zeigen, dass »der liebe Gott eine Liebe verlangt, die ganz ohne Versprechen ist.«<sup>30</sup> Alles geschehe »gratuit«, aber das koste nicht den lieben Gott, sondern die Menschen zu viel. Der wehrlose Christus sei nicht vom Kreuz herabgestiegen, um dem Morden Einhalt zu gebieten.<sup>31</sup> Hemmerle betont nochmals, das sei seine Wehrlosigkeit gewesen.<sup>32</sup> Levinas erwidert, dass die Wehrlosigkeit nicht alleine auf Gott bezogen werden könne, sondern die der Opfer war.

Als Hemmerle dann erklären will, dass er die Wehrlosigkeit nicht als Entschuldigung verstanden wissen wolle, sondern »als jene lebendige, alles kostende Forderung, die eine Umkehr ins Tun verlangt«<sup>33</sup>, sagt Levinas nur noch: »Das scheint mir doch theologisch.«<sup>34</sup> Dies ist die Differenz für ihn, dass sein Dialogpartner sehr viel über Gott weiß und über Gott sagt und Gott zu entschuldigen versucht. Ist Theologie der Versuch einer Erklärung und Entschuldigung Gottes selbst da, wo wir ihn nicht mehr begreifen können? Hemmerle reagiert mit den Worten: »Solange ich es nur sage, ist es nur theologisch. Ich glaube, daß einfach eine konkrete Umkehr auf jenes Handeln dahinterstecken muß, die freilich, wenn ich sie nur sage, eine bloß gesagte Umkehr bleibt.«<sup>35</sup>

Dann schaltet sich Bernhard Casper mit einer anderen Frage in das Gespräch ein, die näherhin auf Rosenzweig abzielt, und so wird der Dialog zwischen Hemmerle und Levinas unterbrochen. Henrix bringt dann wieder Bischof Hemmerle ins Spiel, der noch einmal den Gedanken der Kenose

Gottes in Jesus Christus als Lamm und Knecht Gottes entfaltet und den Gedanken der Stellvertretung mit der Einmaligkeit des Einzelnen in Verbindung bringt.<sup>36</sup> Gott handle allein, indem er das »Und« spreche und uns einbeziehe, weil Liebe sein innerstes Geheimnis ist. Levinas erwidert, dass all das, was er über Christus sage, den Juden ohne Jesus zukomme, er spreche von einem Jesus ohne Inkarnation, ohne das Drama des Kreuzes. Es gebe einen Moment, wo das gemeinsame sehr verschieden sei. »Ich meine, Sie beginnen damit, daß Gott Liebe ist. Der Jude beginnt mit der Pflicht. Und das Happy-End ist unsicher.«

Mein Eindruck ist, dass der Dialog dadurch gestört wurde, dass Bischof Hemmerle auf ein beeindruckendes Zeugnis von Levinas reagiert, indem er zu schnell in einen theologischen Diskurs wechselt und von der Immanenz Gottes her argumentiert. Möglicherweise hatte Hemmerle aus der Sicht von Levinas dem Geschehen am Kreuz und damit dem Leiden Jesu und der Opfer der *Schoah* zu schnell einen Sinn zugesprochen, den Levinas nicht akzeptieren konnte. Die Wehrlosigkeit Jesu, so Levinas, habe zu viele Opfer gekostet. Das »Happy end« sei nicht sicher.

Das Hoffen ohne konkrete Hoffnung auf etwas, das wir uns vorstellen könnten, ist ein zentrales Motiv bei Levinas. Die Erlösung ist noch nicht definitiv geschehen, eine objektive Erlösung in christlicher Sicht ist für Levinas nicht akzeptabel, weil sich in der Welt noch nichts verändert hat. Hemmerle argumentiert innertheologisch und spekulativ, wie es einer bestimmten Tradition christlicher Theologie entspricht, aber nicht dem Zugang von Levinas. Levinas ringt mit dem Phänomen eines

29 Vgl. ebd.

30 Ebd.

31 Vgl. ebd.

32 Vgl. ebd., S. 171.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Vgl. ebd., S. 181.

sinnlosen Leidens, das ein Übel ist. Und er hat ein völlig anderes Verständnis von Phänomenologie als Hemmerle. Dies will ich im Folgenden deutlich werden lassen.

## 2 Das Phänomen des sinnlosen Leidens bei Levinas: Bleibende Ambivalenz

Für Levinas bedeutet Leiden nicht nur eine Gegebenheit des Bewusstseins. Es ist außerhalb des Bewusstseins, unbegreiflich und unannehmbar. Im sensorischen Gehalt des Leidens und des Schmerzens drückt sich ein Zuviel aus, das die Sinndimensionen durchdringt und sich gegen die Synthese des kantischen »ich denke« sperrt, das noch die heterogensten Gegebenheiten unter apriorischen Formen ordnen und versammeln wolle.<sup>37</sup> Das Leiden ist die *Art und Weise*, »wie die Verweigerung, die gegen das Versammeln der Gegebenheiten in einem sinnvollen Ganzen sich sträubt, sich dagegen sträubt; gleichzeitig das, was die Ordnung stört und dieses Stören selbst.«<sup>38</sup> Die Verleugnung oder Verweigerung des Sinnes tritt als spürbare Qualität auf, und dies ist die als erfahrener Gehalt auftretende Art und Weise, die Modalität, auf die das Unerträgliche in einem Bewusstsein sich eben nicht erträgt.<sup>39</sup> Die Art und Weise des Sich-nicht-ertragens ist paradoxerweise eine Sinneswahrnehmung und Gegebenheit, eine widersprüchliche Struktur nicht im formalen dialektischen Sinne wie in der Spannung von Affirmation und Negation, sondern Widerspruch in Gestalt einer Sinneswahrnehmung als Schmerzen des Schmerzes, als »mal«, Übel bzw. Unheil.<sup>40</sup> Der Gehalt, der dem Leidenden bewusst wird, ist die Widrigkeit, das Übel des Leidens. Darin ge-

schieht eine Passivität, deren Bedeutung jenseits des Gegensatzes von aktiv und passiv liegt.<sup>41</sup> Sie reicht tiefer als die Rezeptivität unserer Sinne, in ihr wird die Sinnlichkeit Verletzlichkeit, denn das Leiden bedeute reines Erleiden.

Levinas fragt, ob das Übel des Leidens als extreme Passivität, Ohnmacht, Verlassenheit und Einsamkeit in seiner Unbegreiflichkeit liegt, weil es nicht in eine Ordnungs- und Sinnordnung integrierbar ist, und in der Möglichkeit eines Schutzes, der Klage, Schrei, Stöhnen oder Seufzen durchlässt als unverfälschte Hilfsappelle zur Unterstützung des Anderen.<sup>42</sup> Unterstützung des anderen Ich, dessen Anderheit, dessen Außerhalbstehen Heil versprechen? Geschieht hier eine unverfälschte Erschlossenheit hin zum Hilfreichen, in der sich die anthropologische Kategorie des Irreduziblen und Ethischen aufdrängt, wenn die stöhnende Bitte des Leidenden gehört wird? Für das sinnlose, ausweglose Leiden zeichne sich ein Darüberhinaus im Zwischenmenschlichen ab.<sup>43</sup>

Levinas verweist hier auf einen Dialog im Traktat *Berachot* des babylonischen *Talmud*. Rabbi Hija bar Abba wurde krank und Rav Jochanan besucht ihn und fragt: Gefallen dir deine Leiden? Er antwortet: Weder diese noch die Entschädigung, die ich dafür erwarten darf. Der Besucher sagt: Gib mir deine Hand und richtet den Kranken auf. Doch da wird Rav Jochanan selber krank und bekommt Besuch von Rav Chanina. Der stellt dieselbe Frage und erhält dieselbe Antwort, auch er sagt: Gib mir deine Hand und richtet den Kranken auf. Die Frage ist, warum sich beide nicht alleine aufrichten konnten. Die Antwort: »Der Gefangene

37 Vgl. Levinas, Emanuel (1995): Das sinnlose Leiden, in: ders., Zwischen uns. München; Wien, S. 117–131, 117.

38 Ebd.

39 Vgl. ebd., S. 117.

40 Vgl. ebd., S. 118. F. Miething übersetzt »mal« als Unheil und weist auf die Möglichkeit hin, auch vom Bösen zu sprechen. (Vgl. Ebd. S. 118 Anm. \* am Ende der Seite) Ich bevorzuge hier die Rede vom Übel.

41 Vgl. ebd., S. 118.

42 Vgl. ebd., S. 120.

43 Vgl. ebd.

kann sich nicht selbst aus seinem Gefängnis befreien.«<sup>44</sup> Diese Erzählung spiegelt für Levinas das radikale Unheil des Leidens wider, sein eingeschlossen sein und sein Sichbeziehen auf den Anderen und auf die Medikation, die der immanenten Struktur des Übels äußerlich bleibt.<sup>45</sup>

Das Leiden wegen des sinnlosen Leidens des anderen Menschen, das gerechte Leiden in mir wegen des nicht zu rechtfertigenden Leidens des Anderen, eröffnet für Levinas eine zwischenmenschliche und ethische Perspektive, in der ein radikaler Unterschied zwischen dem Leiden im Anderen und dem Leiden in mir gegeben ist.<sup>46</sup> Das Leiden des Anderen ist für mich unverzeihlich, rüttelt mich wach und appelliert an mich. Mein eigenes Leiden kann einen Sinn erhalten, wenn es Leiden wegen des Leidens eines Anderen ist. Dies sei der einzige Sinn, der dem Leiden zugesprochen werden könne.<sup>47</sup> Die Aufmerksamkeit auf das Leiden des Anderen ist der Knoten der menschlichen Subjektivität und höchstes ethisches Prinzip. »Aufmerksamkeit und Handeln, die den Menschen – ihrem Ich – auf so gebieterische und direkte Weise obliegen, dass es Ihnen nicht ohne abzufallen möglich ist, sie von einem allmächtigen Gott zu erwarten.«<sup>48</sup> Gott nähere uns das Bewusstsein dieser Verpflichtung, ohne Möglichkeit sich zu entziehen, auf viel anstrengendere Weise und viel spiritueller an als »das Vertrauen in irgendeine Theodizee dies tun könnte.«<sup>49</sup>

Der Versuch einer Theodizee führte für Levinas dazu, dem Schmerz einen Sinn unter dem Vorzeichen metaphysischer Zweckbestimmung zuzusprechen. Dies sollte die menschlichen Lei-

den verständlich machen als erhabene Idee, die für den inneren Frieden der Seelen in der leidgeprüften Welt unerlässlich sei. Der Sinn komme von einer Ursünde oder von der Endlichkeit des Menschen und so erkläre sich das Leiden im Lichte einer Gesamtschau.

Hier kritisiert Levinas ein Denken in Totalitäten, das den Einzelnen einem System unterordnet. Dazu gehört auch, eine Belohnung am Ende der Zeiten zu versprechen. So kommen Sinn und Ordnung in das sinnlose, willkürliche und absurde Leiden.<sup>50</sup> Levinas betont, dass die Idee der Theodizee schon in der Bibel gegeben sei, wenn etwa Sünden und Leiden in einen Zusammenhang gebracht würden und die Leiden des Exils durch die Sünden der Vorfäter erklärt würden.<sup>51</sup> Das 20. Jahrhundert habe uns mit einem barbarischen Handeln des Menschen konfrontiert, das von keiner Vernunft begrenzt und durch keine Ethik gebunden war. »Daß unter all diesen Ereignissen uns der Holocaust am jüdischen Volk unter Hitlers Herrschaft das Paradigma jenes nutzlosen menschlichen Leidens zu sein scheint, worin das Böse in all seinem diabolischen Schrecken erschien, ist vielleicht nicht nur ein subjektives Gefühl.«<sup>52</sup> Angesichts von Auschwitz zeige sich klar das krasse Missverhältnis zwischen dem Leiden und der Theodizee. Levinas erinnert an Emil Fackenheim, der in seinem Buch »La présence de Dieu dans l'histoire« schrieb: »Eine Million und mehr jüdische Kinder, die im Holocaust massakriert wurden, starben weder aufgrund ihres Glaubens noch aus Gründen, die nichts mit dem jüdischen Glauben zu tun hatten, sondern aufgrund der Treue ihrer Großväter, die sie weiter Juden bleiben ließen.«<sup>53</sup>

44 Ebd. S. 130, Anm. 3.

45 Vgl. ebd.

46 Vgl. ebd., S. 120f.

47 Vgl. ebd., S. 121.

48 Ebd., S. 121.

49 Ebd.

50 Vgl. ebd., S. 123.

51 Vgl. ebd., S. 124.

52 Ebd. S. 124f.

53 Das Zitat ebd., S. 125f.

Levinas spricht vom Schmerz in seiner unverfälschten Bösartigkeit, von einem Leiden für nichts.<sup>54</sup> Jede Erklärung des Leidens aus den Sünden der Leidenden heraus wirke abstoßend und unmöglich. Das Ende der Theodizee mache deutlich, wie untolerierbar das Leiden des Anderen sei und wie skandalös »mein Rechtfertigen des Leidens meines Nächsten wäre.«<sup>55</sup> Eine solche Rechtfertigung sei für jede ethische Sensibilität mit Bestimmtheit der Ursprung aller Unmoral. Das Phänomen des Leidens in seiner Sinnlosigkeit sei das Leiden des Anderen. Die Rückkehr des Ich zu sich selbst vollziehe sich darin, sich im Leid anzuklagen. Dadurch sei das Für-den-Anderen das tiefste Erlebnis der Subjektivität, deren äußerste Intimität.<sup>56</sup> Diese Intimität kann nur im Verborgenen sein, sie »kann nicht als Beispiel angeführt oder als erbaulicher Diskurs erzählt werden. Sie kann nur um den Preis ihres Pervertiertwerdens sich in Predigt verwandeln.«<sup>57</sup>

Die Geschichte müsse in einem Glauben ohne Theodizee fortgesetzt werden. Nach Auschwitz auf den dort abwesenden Gott zu verzichten, das Weiterleben Israels nicht mehr zu garantieren, käme einer Vollendung der kriminellen Absichten der Nazis gleich.<sup>58</sup> Daher habe Fackenheim von einer Offenbarung Gottes, der in Auschwitz schwieg, gesprochen und darin ein Gebot zur Treue gesehen. »Der Jude ist nach Auschwitz seiner Treue zum Judentum geweiht.«<sup>59</sup> Dieser Bestimmung des jüdischen Volkes will Levinas eine universale Wendung geben. Wird die Menschheit, die so viel erlitten hat, gleichgültig die Welt dem sinnlosen Leiden preisgeben, »indem sie sie der politischen Fatalität – oder der treibenden

Strömung – blinder Kräfte überläßt, jener Kräfte, die für die Schwachen und Geschlagenen Unglück bereithalten und die Sieger verschonen, die Sieger, an die sich hält, wer schlaue ist?«<sup>60</sup>

Oder muss die Menschheit die Heilige Geschichte in einem Glauben ohne Theodizee fortsetzen? Diese Geschichte mobilisiere noch mehr die Reserven des Ich in jedem und appelliere an sein Leiden, das durch das Leiden des Anderen hervorgerufen werde. Levinas meint das Phänomen des Mitgefühls (compassion), das ein nicht-nutzloses Leiden oder Liebe ist, das nicht mehr Leiden pour rien, sondern sinnvolles Leiden ist. Sind wir nicht alle, wie das Judentum, diesem Leben geweiht? Es handle sich um eine neue Modalität des heutigen Glaubens, eine wesentliche Modalität für unsere moralischen Überzeugungen.<sup>61</sup>

Das Zwischenmenschliche des Leidens liegt in seiner Nicht-Gleichgültigkeit der einen für die anderen, in einer Verantwortlichkeit, die asymmetrisch geschieht. Es ist ohne jeden Nutzen beim Anderen, aber sinnvoll in mir.<sup>62</sup>

### 3 Levinas und Hemmerle: Zwei unvermittelbare Ansätze von Phänomenologie?

Hemmerle entwirft seine Phänomenologie der Offenbarung im Rahmen einer Ontologie »von oben«, er setzt beim dreieinen Gott an.

»Das Neue der neuen Ontologie ist ihr Ansatz in einer Tiefe, die sich von unten nicht aufschließen läßt: beim dreifaltigen Geheimnis Gottes, das uns im Glauben offenbar ist. Das Geheimnis dieses Geheimnisses heißt Liebe, Sich-Geben.«<sup>63</sup>

54 Ebd., S. 126.

55 Ebd.

56 Vgl. ebd., S. 126.

57 Ebd.

58 Vgl. ebd., S. 127.

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Vgl. ebd., S. 128.

62 Vgl. ebd.

63 Hemmerle, Klaus (1976): Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln, S. 54.

Von daher ist seine Antwort auf Levinas in der denkwürdigen Begegnung beider zu verstehen. Dies ähnelt dem Denken von Hans Urs von Balthasar, der ebenfalls eine starke Trinitätsspekulation in das Zentrum seiner Offenbarungsphänomenologie stellt.

Hemmerle und von Balthasar wissen, ausgehend von der ökonomischen Trinität, viel über Gottes Innenleben. Sie reduzieren zunächst das Christusgeschehen auf den Ursprung in der Trinität hin, d.h. sie führen es offenbarungsphänomenologisch darauf zurück. Dann deduzieren sie vom erreichten Ursprung her den Verlauf der Heilsgeschichte quasi *sub specie trinitatis*.

Ein solches Ausgehen von Gott ist für Levinas jedoch nicht denkbar. Er setzt beim Menschen und seiner Not, beim Leiden und der Realität des Bösen an und versucht gerade eine Ontologie zu durchbrechen, die fraglos metaphysisch ansetzt und von daher alles erklären will. Seine phänomenologische Reduktion führt zum Kern des leibhaftigen, bedürftigen, ausgesetzten und verletzlichen Menschen und zur Ethik verstanden als nicht weiter reduzierbarer Beziehung zum Anderen.

Die Ethik ist für Levinas die *prima philosophia*. Die Frage nach dem Guten und nach Gott, nicht nur im ontologischen Kontext, ist für ihn durch Auschwitz fragil geworden. Das unermessliche Leiden lässt sich nicht in das Denken integrieren.



Hemmerle kommt in den »Thesen« auf die Integrationsleistung seines Ansatzes zu sprechen und sagt, dass auch im Blick auf die »Daten der Erfahrung eine trinitarische Ontologie mehr integriert als andere Ontologien.«<sup>64</sup> Das wäre für Levinas ein Totalitätsdenken, das alle Erfahrungen einer Ganzheit zu- und in sie einordnet. Für Hemmerle sind in der Kenosis des Sohnes »alle Endlichkeiten und Widersprüchlichkeiten aufgenommen ... ins Ereignis göttlichen Sich-Gebens.«<sup>65</sup> Kann Hemmerle es aushalten, dass die Theoziefrage auch theologisch offenbleibt und die Frage nach dem Ursprung und der Wirklichkeit des Übels ebenfalls nicht einfach lösbar ist? Kann er die Alterität und Entzogenheit Gottes aushalten, die bei aller Immanenz gegeben ist? Levinas kann den Weg Hemmerles theologisch und philosophisch nicht mitgehen, er kann die Wehrlosigkeit Jesu nicht als Lösung des Problems akzeptieren. Hemmerle erklärt aus seiner Sicht das Unerklärbare. Kann die Christologie auch noch eine Fraglichkeit aushalten oder muss sie zwingend nur im Modus der Antwort entworfen werden?

<sup>64</sup> Ebd., S. 58.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Vgl. dazu Dirscherl, Erwin (2020): Die Herausforderungen für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum. in: Danz, Christian; Ehrensperger, Kathy; Homolka, Walter (Hg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum, Tübingen (Dogmatik in der Moderne 30), S. 209–227; Dirscherl, Erwin

(2013): Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit, Paderborn; Reck, Norbert (2019): Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums, Mainz; Dausner, René (2016): Christologie in messianischer Perspektive, Paderborn; Bruckmann, Florian (2014): In IHM erkannt: Gott und Mensch. Grundzüge einer anthropologischen Christologie im Angesicht Israels, Paderborn.