



ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 · 63. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 1999

DIE BRISANZ DER LOSUNG DES 28. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Stuttgart (16. bis 20. Juni 1999) «Ihr seid das Salz der Erde» zeigt sich erst dann, wenn sie im Kontext, aus dem sie genommen worden ist, gelesen und gedeutet wird.¹ Im Matthäus-Evangelium folgt dieses Jesuswort innerhalb der Bergpredigt unmittelbar der Reihe der Seligpreisungen und lautet vollständig (in der Übersetzung der revidierten Luther-Bibel von 1984) zitiert: «Ihr seid das Salz der Erde. Wenn nun das Salz nicht mehr salzt, womit soll man salzen? Es ist zu nichts mehr nütze, als daß man es wegschüttet und läßt es von den Leuten zertreten.»

«Ihr seid das Salz der Erde»

Salz kann man nicht nur schmecken, wenn es zum Würzen und zum Konservieren von Speisen gebraucht wird. Man kann es auch riechen, wenn es in feinen Wassertropfen aufgelöst die Luft durchtränkt. Ihm wird dann eine erfrischende und heilende Wirkung nachgesagt. Vermischt mit dem Geruch von frisch geschnittenem Rebenholz stieg es den Besuchern des Stuttgarter Kirchentages in die Nase, wenn sie eines der vier fünf Meter hohen und fünfzehn Meter breiten Tore durchschritten, die während des Kirchentages die Zugänge zur Stuttgarter Innenstadt begrenzten. Aus Holzquadern gefügt, die mit Weinrebenschnitt gefüllt waren, über die Sole sickerte, die dabei verdunstete, markierten sie beim Hauptbahnhof, beim Charlottenplatz, beim Hospitalhof und am oberen Ende der Königstraße die Stellen, von denen aus früher die Salzstraßen für Württemberg und darüber hinaus ihren Anfang nahmen. In den Schnittlinien der vier Tore auf dem Schloßplatz war ein bis fünf Meter hoher Berg aus 400 Tonnen Salz aufgeschüttet worden. Lenkte das Arrangement dieser fünf Objekte die Aufmerksamkeit auf ein Zentrum, das den Besuchern das Kirchentags-Motto über das Sehen, Riechen und Schmecken anschaulich machte, so leistete es gleichzeitig mehr. Indem es die einzelnen Teile der Stadt und die Stadt insgesamt im geographischen Raum verortete und mit der Geschichte von Handel und Wirtschaft verknüpfte, erinnerte es daran, daß der Besitz und der Handel mit Salz als einem lebensnotwendigen Gut immer wieder zum Anlaß von politischen Koalitionen wie auch von kriegerischen Auseinandersetzungen wurde. «Salz der Erde» oder «Salz für die Erde» stand damit nicht nur für die Erinnerung an die menschlichen Anstrengungen, es zu gewinnen und den Verbrauchern zugänglich zu machen, sondern auch für die politischen, vielfach auch gewaltsamen Auseinandersetzungen, wer jeweils darüber das Verfügungsrecht beanspruchen darf.

So kann man in der Losung des Kirchentages «Seid das Salz der Erde» im fünfzigsten Jahr seines Bestehens eine Kurzformel für die Zielsetzung erkennen, die sein früherer Generalsekretär Hans Hermann Walz einmal mit dem Wort vom Kirchentag als «einer evangelischen Zeitansage» beschrieben hatte.² Als die von Reinhold von Thadden-Trieglaff nach Hannover einberufene «Deutsche Evangelische Woche» (28. Juli bis 1. August 1949) sich zu einer «Einrichtung in Permanenz» erklärte und so den ersten Deutschen Evangelischen Kirchentag konstituierte, gingen damit verschiedene Traditionen eine produktive Verbindung ein: Die weltzugewandte Frömmigkeit des pommerischen Pietismus, aus der der ehemalige Gutsbesitzer Reinhold von Thadden-Trieglaff stammte, verband sich mit den konfliktreichen Erfahrungen der Bekennenden Kirche, von Schuld und Verantwortung angesichts der katastrophalen Folgen des Dritten Reiches und mit der Geschichte der sich seit 1848 in «Deutschen Evangelischen Kirchentagen» organisierenden Laienbewegung. Darüber hinaus war der Kirchentag von seinem Beginn 1949 an mit der weltweiten Ökumene verbunden. So verstand er sich immer als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt, bestimmt und abhängig von den Menschen, die ihn tragen. Das war auch der Grund, daß sich der Kirchentag während seiner fünfzigjährigen Geschichte immer wieder als reformfähig erwies: Er nahm die aktuelle Zeitsituation wahr und versuchte sie mit bestimmten Stichworten (wie in den folgenreichen sechziger Jahren u.a. Konflikte [1963], Freiheit [1965], Frie-

KIRCHENTAG 1999

«Ihr seid das Salz der Erde»: 28. Deutscher Evangelischer Kirchentag in Stuttgart (16.–20. 6. 1999) – Im Schnittpunkt alter Salzstraßen gelegen – 50 Jahre Kirchentag – Weltzugewandte Frömmigkeit und Laienbewegung – Verbunden mit der weltweiten Ökumene – Wandel der Arbeitsweise in den sechziger Jahren – Werkstatt des württembergischen Pietismus – Auseinandersetzung um den Ort des interreligiösen Dialogs – Der Streit um die Judenmission – Die Debatte muß weitergehen – Der Dialog mit der katholischen Kirche – Führt die Amtsfrage in eine aporetische Situation? – Der Kosovo-Krieg und die Notwendigkeit eines neuen Politikbegriffes.

Nikolaus Klein

SCHWEIZ

Ein neuer Gesellschaftsvertrag? Anmerkungen zur Ökumenischen Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft – Suche nach längerfristigen Perspektiven und konkreten Handlungsanweisungen – Die Auseinandersetzung um einen «neuen» Gesellschaftsvertrag – John Rawls Theorie vom Gesellschaftsvertrag – Vollbeschäftigung und Wirtschaftswachstum als Grundlagen des sozialen Friedens – Die Folgen der Liberalisierung der Märkte. – Innere Widersprüche wirken sich aus – Die fünf Grundwerte: Gerechtigkeit, Freiheit und Verantwortung, Mitbestimmung, Nachhaltigkeit und Solidarität – Einflußmöglichkeiten des politischen Handelns. *Markus Daniel Zürcher, Zürich*

THEOLOGIE

Von der Postmoderne zurück zur Moderne: Adornos kritische Theorie als Anknüpfungspunkt für eine Theologie der späten Moderne – Der Weg zur Option für den armen Anderen – Die Hypothesen postmoderner Philosophie und Theologie – Die *Petitio principii* der Moderne – Die Dialektik von Identität und Differenz, von Präsenz und Absenz – Eine Gestalt von Hoffnung auf Versöhnung – Das «qualitative Subjekt» – Mit Adorno über Adorno hinaus – Für eine eschatologisch-gesellschaftskritische Theologie. *Saskia Wendel, Münster/Westf.*

LITERATUR

«Und Gott geht durch alle Gassen»: Ödön von Horváth (1901–1938) und die Rede von Gott – Ein umfangreiches, vielgestaltiges literarisches Werk – Auseinandersetzung mit Gott als Leitmotiv – Wandlungen der Rede von Gott – Die von Gott verlassene Wirklichkeit – Ein utopischer Gegenentwurf – Literarische Neuorientierung im Spätwerk – Der Entwurf antifaschistischer «ethischer Modelle» – Literarische Anfragen an die Theologie. *Stefan Heil, Frankfurt/M.*

den [1967] und Gerechtigkeit [1969]) von der evangelischen Botschaft her zu artikulieren. Dabei hatte sich die genaue Wahrnehmung der Zeitströmungen jeweils in der Gesellschaft zu bewahren. Unter diesen Koordinaten bildete sich immer mehr die heutige Form des Kirchentages heraus als eines breiten Spektrums vieler Gruppen, das zusammengehalten und getragen wurde durch basisdemokratische Organisationen und Entscheidungsfindungsprozesse.

Diese Hinwendung des Kirchentages zum sachbezogenen und gleichzeitig kontroversen Dialog in der Kirche und in der Gesellschaft erhielt dadurch einen zusätzlichen Impuls, daß mit dem Bau der Mauer 1961 die gesamtdeutsche Kirchentagstradition gewaltsam ein Ende fand, nachdem wenige Wochen zuvor der Berliner Kirchentag (19. bis 23. Juli 1961) seinerseits wegen massiver Einschränkungen durch die Behörden der Deutschen Demokratischen Republik nur unter eingeschränkten Möglichkeiten stattfinden konnte. Der Kirchentag will zuerst Salz der Kirche sein, damit diese Salz der Erde werden kann, ist dieser Methodenwechsel im Rückblick beschrieben worden.

Diese neue Arbeitsweise brachte es mit sich, daß in den Kirchentagen der sechziger Jahre die innerkirchlichen Konflikte um die historisch-kritische Auslegung der biblischen Schriften voll auf den Foren der Kirchentage ausgefochten wurden. Versuchte man noch auf dem Kirchentag von Köln (1965) durch Vermittlung von Informationen den Streit zu versachlichen, sagten die Bekennenden Gemeinschaften der «bibelgläubigen Richtung» in Hannover (1967) ihre Teilnahme am Kirchentag ab, da ihre Forderung nach der Möglichkeit evangelikaler Bibelarbeiten auf dem Kirchentag nicht erfüllt wurden. Erhoffte man sich 1969 auf dem Kirchentag in Stuttgart einen produktiven Austausch im «Streit um Jesus», so scheiterte dieser an der Konfrontations-taktik evangelikaler Positionen gegen moderne theologische Methoden.³ In der Folge veranstaltete die Bekenntnisbewegung «Kein anderes Evangelium» ihre eigenen «Gemeindetage unter dem Wort», zuerst jeweils parallel zum Kirchentag, später dann in den Jahren, in denen kein Kirchentag vorgesehen war.

Dialog oder Mission?

Daß nun dreißig Jahre später 1999 die Württembergische Landeskirche als gastgebende Kirche wieder einen Kirchentag nach Stuttgart einladen konnte, hatte seinen Grund darin, daß sich im Laufe der Jahre das Konzept des pluralistisch orientierten Kirchentags als kreativ erwiesen hatte. Der bis 1994 amtierende württembergische Landesbischof Theo Sorg, der selber aus dem Pietismus stammt, sprach dafür die Einladung aus. Zum ersten Mal konnten so dieses Jahr in der «Werkstatt des württembergischen Pietismus» pietistische Gemeinden ihre Tradition der Bibelauslegung zeigen und ihre Modelle einer christlichen Gemeinde vorstellen. Eine Folge dieser geänderten Situation war denn auch, daß schon in der Vorbereitungsphase einige Konflikte zum Ausbruch kamen, die dann auch auf die Organisation des Kirchentages Auswirkungen hatten. Sie kamen auch auf einigen Veranstaltungen selber deutlich zur Sprache, auch wenn sie schließlich nicht kontrovers ausgefochten worden sind.

Beim ersten Streit ging es um den Ort des interreligiösen Dialogs und seiner Bedeutung für den Glauben der einzelnen christlichen Gemeinde. Der Kirchentag hatte den Stuttgarter Gemeinden vorgeschlagen, beim traditionellen «Feierabendmahl» von Freitag-

¹ Die Bibelarbeiten hatten als Grundlagen Jes 65,17-25; 1 Kor 11,17-34; Ex 1,1-2,10.

² Vgl. dazu den informativen Überblick über die bisherige Geschichte: Rüdiger Runge, Margot Käßmann, Hrsg., Kirche in Bewegung. 50 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1999, 224 Seiten, 68 DM; Harald Schroeter, Kirchentag als vorläufige Kirche: Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt (Praktische Theologie heute, 13). Stuttgart, u.a. 1993.

³ Friedebert Lörenz, Hrsg., Deutscher Evangelischer Kirchentag Stuttgart 1969. Dokumente. Stuttgart-Berlin 1970; Heinz Zahrt, Wahrheit ist mitten im Streit, in: Rüdiger Runge, Christian Krause, Hrsg., Zeitanzeige. 40 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Stuttgart 1989, S. 15-24.

abend auch Texte nichtchristlicher Religionen vorlesen zu lassen. Deutlich widersprach diesem Vorschlag Altbischof Theo Sorg in der «Werkstatt des württembergischen Pietismus», indem er zwar Toleranz gegenüber nichtchristlichen Religionen verlangte, zugleich aber mit Nachdruck das missionarische Zeugnis der Christen einforderte: «Bis in das letzte Dorf unseres Landes leben unsere Kirchenmitglieder hautnah mit Angehörigen nichtchristlicher Religionen zusammen. Daraus ergeben sich neue Fragen an die missionarische Kraft unseres christlichen Zeugnisses und an die Bereitschaft, mit andersartig geprägten Menschen in Würde und guter Nachbarschaft zusammenzuleben. Die multikulturelle und multireligiöse Situation unserer Gesellschaft stellt neue Aufgaben, die eng mit dem Programm einer geistlichen Erneuerung zusammen gesehen werden müssen. Dialoge mit anderen Religionen sind notwendig. Niemand wird das ernsthaft bestreiten können. Aber ihr Ort ist weder der Gottesdienst noch das gemeinsame Gebet. Wir rufen durchaus verschiedene Adressen an, wenn wir meinen, wir könnten gemeinsam beten. Den Satz «Wir glauben doch alle an denselben Gott» können nur Ahnungslose nachsprechen.» Den Vorwurf, daß mit den vorgeschlagenen Texten der Agenda Unterschiede der Religionen verwischt würden, wies die Generalsekretärin des Kirchentags, Margot Käßmann, mit dem Hinweis zurück, es gehe um die Wahrnehmung anderer Glaubensweisen und nicht um die Verwischung von Unterschieden. Mehrheitlich entschieden sich jedoch die Gemeinden Stuttgarts, das Feierabendmahl nach einer eigenen Ordnung zu feiern.

Der Streit um die Judenmission

Wie niemand damit gerechnet hatte, daß die vorgeschlagene Lesordnung für einen Gottesdienst eine Grundsatzdebatte über die Relevanz nichtchristlicher Religionen für den Glauben von Christen entfachen würde, wurde ebenso unerwartet die Frage der Judenmission zu einem der zentralen Streitthemen des Kirchentags. Der Konflikt brach einige Wochen vor dem Kirchentag aus, nachdem der «Evangeliumsdienst für Israel» von der Kirchentagsleitung zum «Markt der Möglichkeiten» zugelassen worden war. Daraufhin zog die Israelitische Religionsgemeinschaft Württembergs ihre Zusage zur Mitarbeit an der «Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag» zurück. Sie erklärte, daß sie diese Entscheidung der Kirchentagsleitung nicht akzeptieren könne, weil der «Evangeliumsdienst für Israel» mit seinen Aktivitäten die jüdischen Gemeinden in Württemberg bedrohe. Zwar würde er nicht selbst Mission betreiben, aber er unterstütze die Gemeinden der «messianischen Juden»⁴, die vor allem unter jüdischen Einwanderern aus Russland um Mitglieder werben würden.

In dieser Situation fällt die Arbeitsgemeinschaft zwei Entscheidungen. Sie änderte ihr Programm für den Kirchentag, und sie entschied sich, an dessen Stelle eine eintägige Veranstaltung durchzuführen, in der sie ihr Nein zur Judenmission ausführlich begründen wollte. Außerdem akzeptierte sie die Bedingung der jüdischen Partner aus Württemberg, nur dann an den Debatten teilzunehmen, wenn dazu keine Diskussionsteilnehmer eingeladen sind, die sich für die Judenmission einsetzen. An der Veranstaltung auf dem Kirchentag begründete der württembergische Landesrabbiner Joel Berger diese Entscheidung der jüdischen Gemeinden, indem er erklärte, die Pluralität des Kirchentages stoße dort an ihre Grenze, wo er mit jenen debattieren müsse, die ihn eliminieren wollten. In der Folge waren für das Podium der Arbeitsgemeinschaft nur noch mehr Gegner einer Judenmission zugelassen. Daraufhin zog der prominenteste Debattenteilnehmer, der EKD-Ratsvorsitzende Manfred Kock, seine Zusage mit der Begründung zurück, er könne noch ausstehenden Debatten innerhalb der EKD nicht vorgreifen.

So spielten sich im Verlaufe der Veranstaltung die Kontroversen nicht zwischen den einzelnen Rednern auf dem Podium, son-

⁴ Gemeint sind damit Gemeinden, die sich zu Jesus als Messias bekennen und in ihren Gottesdiensten Elemente jüdischer Traditionen mit evangelikal-charismatischen Formen verbinden.

dern zwischen Podium und Teilnehmern ab. Micha Brumlich, der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft, machte anhand der Geschichte des Christentums deutlich, daß Juden sich zu Recht vor christlicher Judenmission fürchten müssten, weil sie immer mit Ausschreitungen gegen die Juden verknüpft gewesen sei. Als Gegenposition beschrieb er den Frankfurter Pfarrer Philipp Jakob Spener (1635–1707), einen der Gründer des Pietismus; für den die bleibende Erwählung Israels durch Gott unumstößlich war und der deshalb der absoluten Solidarität mit den real existierenden Juden den unbedingten Vorrang gegenüber jeder Form einer christlichen Missionierung einräumte.

Der Bochumer Neutestamentler Klaus Wengst begründete den Resolutionsvorschlag der Arbeitsgemeinschaft «Nein zur Judenmission». Kernpunkt seiner Argumentation war, daß keine Art einer «christlichen Judenmission» aufrechterhalten werden könne, wenn die Vorstellung, daß die Kirche an die Stelle Israels getreten sei und so das «wahre Israel» verkörpere, sich nicht halten lasse. Dafür würde aber die wichtige, aus der ganzen Bibel zu erschließende Einsicht sprechen, daß Gott seine Treue zu seinem Volk Israel nie aufgekündigt hat. Selbst Paulus argumentiere in der Kritik an seinem Volk aus dieser Gewißheit heraus. «Man könnte ja fragen, wieso diese Gewißheit gelten sollte, wenn Gott seine Zusagen gegenüber seinem Volk Israel nicht eingehalten hätte. Wenn Gott sich in seinen Zusagen vom Verhalten derer abhängig machte, denen er sich zusagt, wie sollte dann ausgerechnet die Kirche Gewißheit haben? Es ist ja keinesfalls ohne Anhalt an der Geschichte, wenn gesagt wurde, daß mit keiner bekannten Organisation so viele Verbrechen verbunden sind wie mit der Kirche. Wenn wir dennoch – und ich denke: zu Recht – Anspruch nehmen: «Nichts kann uns trennen von der Liebe Gottes in Jesus Christus», dann gilt erst recht, was Gott Israel zugesagt hat.» Mit dieser Argumentation begründete Klaus Wengst eine der zentralen Aussagen der von der Arbeitsgemeinschaft vorgelegten Resolution: «Darum widersprechen wir der Aussage, Jüdinnen und Juden hätten es für ihr Heil nötig, daß ihnen Jesus als der Messias verkündigt wird.» Diesem Satz und der damit verknüpften weiterführenden Aussage in der Resolution: «Der Missionsbefehl weist Christen nicht an Juden, sondern an die anderen Völker der Welt» wurde vom Publikum vereinzelt widersprochen; der eigentliche Widerspruch wurde aber von Altbischof Theo Sorg auf der «Werkstatt des württembergischen Pietismus» in einer persönlichen Erklärung formuliert. Er schlug vor, auf den Begriff Judenmission zu verzichten, wohl aber von einem in den neutestamentlichen Texten geforderten christlichen Zeugnis an Israel zu sprechen. Zwar sei dieses «Zeugnis aufs schwerste belastet durch das, was an Schrecklichem gerade durch unser deutsches Volk an Israel geschehen ist». Es sei daher keine Selbstverständlichkeit mehr, wohl aber Gegenstand offener Diskussion, aber es dürfe darüber nicht vergessen gehen, daß Jesus zuerst für Israel gekommen sei. Diese Erklärung wurde von einer Mehrheit der Werkstatt-Teilnehmer als Resolution angenommen. Hinter dieser im Ton moderaten Resolution verbirgt sich eine grundlegende hermeneutische Gegenposition, die Klaus Wengst in seinem Referat so formulierte: «Wir müssen wegkommen von falschen Vorstellungen derart, als sei Gott vor Jesus Christus unbekannt und unerkannt gewesen und erst durch ihn offenbart worden – jedenfalls, wie er «eigentlich» sei. Wo immer noch in solcher Weise gedacht und also Gott ausschließlich von Jesus Christus her bestimmt wird, ergibt sich sehr schnell theologische Israel-Vergessenheit.»⁵

⁵Neben diesen beiden Resolutionen zur Juden-Mission wurden noch folgende Resolutionen des Kirchentages verabschiedet: eine Resolution des Forums «Globalisierung» an die Europäischen Regierungschefs zur Unterstützung der Kampagne «Erlaßjahr 2000». Nach dem Referat von Prof. Jean Ziegler (Genf) über die Gewinner und Verlierer der Globalisierung verabschiedete das gleiche Forum eine zweite Resolution, in der es die Regierung der Bundesrepublik Deutschland aufforderte, bei der kommenden Verhandlungsrunde des WTD dahingehend zu wirken, daß in die Satzung des WTO soziale und ökologische Kriterien bei der Produktion von Gütern aufgenommen werden. Während des Liturgischen Tages zur Schöpfung wurde ein Resolutionsantrag von Greenpeace eingebracht und angenommen, der unter anderem den freien Zugang zu Saatgut und ein Moratorium für gentechnisch veränderte Produkte fordert.

Die Amtsfrage – ein Stolperstein?

Auf dem Hintergrund der gemeinsamen positiven Erfahrungen der Zusammenarbeit der Kirchen in der DDR gewann im Verlaufe der letzten Jahre am Evangelischen Kirchentag (Leipzig 1997) wie am Katholikentag (Dresden 1994 und Mainz 1998) das Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten immer mehr an Gewicht. Die auf dem Katholikentag in Mainz 1998 mit der Debatte über die «Abendmahlsgemeinschaft» begonnene Tradition, daß jeweils das Präsidium des Kirchentages wie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken einen Studientag gemeinsam durchführen, fand in Stuttgart mit der Veranstaltung «Amt und Ämter als Herausforderung für die Ökumene» ihre Fortsetzung. Der Präsident des Zentralkomitees, Hans Joachim Meyer (Dresden), formulierte die für die Diskussion leitenden Fragen: Sind es die Ämter, die die Konfessionen spalten? Oder gibt es Gemeinsamkeiten im Verständnis des kirchlichen Amtes, die sie zusammenführen? Ist eine gemeinsame Sicht des kirchlichen Amtes möglich, die die Unterschiede versöhnt? Hans Joachim Meyer formulierte dies als einen notwendig Schritt auf dem Weg für den auf das Jahr 2003 nach Berlin einberufenen ersten ökumenischen Kirchentag. Nach den Voten der beiden Vortragenden, der katholischen Theologieprofessorin Dorothea Sattler (Wuppertal) und dem evangelischen Professor für ökumenische Theologie Hans-Martin Barth (Marburg), wird der Weg dahin sehr mühsam sein. Beim Vergleich der beiden Referate wurde rasch klar, daß die Rahmenbedingungen der Debatte in den jeweiligen Konfessionen nicht vergleichbar sind. Dorothea Sattler wies darauf hin, daß die katholische Position, die in den evangelischen Kirchen übertragenen und ausgeübten Ämter nicht als gültig anzusehen, nur dann richtig verstanden werde, wenn sie im Kontext der Frage des Bischofsamtes behandelt würde. Der entscheidende Bruch liege in der Entscheidung der reformatorischen Kirchen im 16. Jahrhundert, die Weitergabe der apostolischen Vollmacht von Amtsträger zu Amtsträger auch ohne Bischofsamt für wirksam zu halten. Trotz diesem Urteil bezeichnete Dorothea Sattler die Diskussionslage als nicht völlig aussichtslos, da die theologische Argumentation bei der Frage weitergeführt werden müsse, was das Bischofsamt als personales Zeichen der Verbundenheit mit der apostolischen Tradition bedeute. Dies gelte auch für die reformatorischen Kirchen, nachdem es während 1500 Jahren eine gemeinsame Anerkennung des Bischofsamtes gegeben habe. Hans-Martin Barth gelang es in seinem Referat, den Dissens im ökumenischen Gespräch für jedermann einsichtig zu formulieren. Erfahrung und theologische Diskussion hätten klar gezeigt, daß aufgrund ihres Amtsverständnisses die römisch-katholische Kirche nicht in der Lage sei, Einwände gegen ihr Amtsverständnis zu hören und ernstzunehmen, während die evangelischen Kirchen trotz mancher Einwände im Detail keine grundsätzlichen Schwierigkeiten sähen, das Amt der römisch-katholischen Kirche in seiner Funktion für die Verkündigung und die Feier der Sakramente voll anzuerkennen. Er nannte diese Situation eine tragische, zu deren Änderung die evangelischen Kirchen vermutlich wenig beitragen könnten. Doch sei er der Meinung, daß mit der Wiederentdeckung der reformatorischen Amtstheologie eine neue Ebene der Debatte erreicht werden könnte, wenn die Aussagen über das gemeinsame Priestertum der Glaubenden, über ihr Apostolat, ihre geistige Würde und Kompetenz stärker als bisher zu Geltung kommen könnten. Dies könnte auch für die katholische Kirche ein Ansatzpunkt einer Erneuerung ihrer Ämter werden.

Um einen neuen Politikbegriff

Was sich von dieser Veranstaltung zur Anerkennung der Ämter sagen läßt, daß nämlich den Gesprächspartnern auf dem Podium und den Zuhörern die Komplexität einer Lage wie die Einsicht, daß sie nicht hingenommen werden kann, bewußt war, läßt sich auch von der Atmosphäre der Debatte auf einer der drei Veranstaltungen zu «Krieg und Vertreibung auf dem Balkan» sagen. Johanna Haberer, welche die Diskussion zwischen dem SPD-Po-

litiker Erhard Eppler, Joachim Garstecki, Generalsekretär der deutschen Sektion von Pax Christi, und der aus Kroatien stammenden Schriftstellerin Bosiljka Schedlich moderierte, meinte, daß die Frage nach der christlichen Verantwortung im Kosovo-Krieg für den Kirchentag identitätsstiftend sei.

Erhard Eppler griff diesen Faden auf, indem er das Argument einbrachte, daß in einer Konfliktsituation keiner für den andern, sondern nur für sich selber Pazifist sein kann. Darum hätte er nicht nur den NATO-Einsatz im Kosovo befürwortet, sondern es sei ihm unstrittig, daß bei der Friedenssicherung in Zukunft von einer Arbeitsteilung zwischen Pazifisten und Militärs auszugehen sein. Diese bestehe einmal aus militärischer Konfliktlösung und auch aus friedensstiftenden Maß-

nahmen. Joachim Garstecki beklagte, daß zivile Fachkräfte für die Konfliktvorbeugung wie -nachsorge fehlten. Damit versuchte er die von Erhard Eppler eingeführte Unterscheidung eines «Pazifismus für sich» und eines «Pazifismus für andere» durch einen dynamischeren Politikbegriff zu ersetzen. Zum Kern einer Politik nach dem Kosovo-Krieg gehöre deshalb Prävention, die nicht nur auf der Ebene der Zivilgesellschaft zu entwickeln sei, sondern auch in den staatlichen Institutionen stärker verankert werden müsse. Dies in der Kosovo-Krise nicht erkannt und nicht in die politische Debatte eingebracht zu haben, sei das Versagen der Kirche. «Wir haben uns nicht verhalten wie das Salz der Erde.»

Nikolaus Klein

Ein neuer Gesellschaftsvertrag?

Anmerkungen zur Ökumenischen Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz

Die Kirchen haben zu den radikalen wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen der letzten Jahre, die mit den Stichworten Deregulierung, Liberalisierung und Globalisierung umrissen werden können, nicht geschwiegen. Zunächst in den USA unmittelbar nach der Wiederwahl Reagans, später in Österreich haben die nationalen Bischofskonferenzen einen Konsultationsprozeß über die wirtschaftliche und soziale Zukunft initiiert. In Deutschland wurde ein entsprechender Konsultationsprozeß von der Bischofskonferenz gemeinsam mit dem Rat der Evangelischen Kirche durchgeführt. Die Konsultationsprozesse wurden von unterschiedlichsten Organisationen und Verbänden sowie von einzelnen Bürgern genutzt, um Stellung zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung sowie zu den von den Kirchen vertretenen Positionen zu beziehen. In Auseinandersetzung mit den eingegangenen Stellungnahmen wurden dann jeweils für die Kirche verbindliche Schlußdokumente erarbeitet, zuletzt das umfangreiche Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, überschrieben mit den Worten «Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit»¹.

Ein entsprechender ökumenischer Konsultationsprozeß findet nun seit Januar 1998 auch in der Schweiz statt. Das von der Schweizer Bischofskonferenz und vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund herausgegebene 32 Seiten starke Diskussionspapier, das sich ausdrücklich an alle Bewohnerinnen und Bewohner der Schweiz richtet, gliedert sich in drei Teile: im ersten, historisch-analytischen Teil wird versucht, «unsere soziale Lebenswelt» zu verstehen, im zweiten, spezifisch theologischen Teil wird «die gegenwärtige Situation im Lichte des christlichen Glaubens» reflektiert und beurteilt, um dann schließlich im dritten Teil die Grundlagen eines neuen Gesellschaftsvertrages zu erarbeiten.² Die Konsultation versucht dabei sowohl längerfristige Perspektiven wie auch konkrete Handlungsanleitungen für die Bewahrung der Schöpfung und eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit zu formulieren, und sie fordert mittels konkreter Fragen zur direkten Stellungnahme auf. Der Konsultationsprozeß, der auf ein breites Echo gestoßen ist, wurde verlängert und läuft noch bis Ende Oktober 1999.

Es fällt nun auf, daß kaum eine Forderung der Ökumenischen Konsultation mehr Verunsicherung und Skepsis ausgelöst hat

als jene nach einem neuen Gesellschaftsvertrag. Dabei scheint es sich nicht um einen Streit um Worte zu handeln, sondern um ein tieferes Mißtrauen gegenüber der Sache.³ Die reservierte Haltung gegenüber diesem Projekt könnte dadurch provoziert worden sein, daß wichtige Fragen nicht formuliert und zentrale Schwierigkeiten eines solchen Vertrages nicht aufgezeigt worden sind. Was sind beispielsweise die moralischen, sozialen und politischen Voraussetzungen des Vertrages? Was ist der Zeitpunkt und der Ort des Vertragsschlusses? Wer sind die möglichen Vertragspartner? Welche Sanktionen können bei Vertragsbruch ergriffen werden? Unklar ist also geblieben, wie sich ein neuer Gesellschaftsvertrag konkret verwirklichen läßt bzw. um was für eine Art von Vertrag es sich überhaupt handelt und welche Funktionen dieser konkret erfüllen soll.

Im folgenden soll nun versucht werden, das Projekt eines Gesellschaftsvertrages in einen erweiterten Zusammenhang zu stellen und zugleich näher zu beschreiben. Möglicherweise läßt sich dann entscheiden, ob es überhaupt sinnvolle Alternativen zu einem neuen Gesellschaftsvertrag gibt bzw. welche Strategien mit einem solchen Vertrag verfolgt werden sollen.

Der Gesellschaftsvertrag als Methode: John Rawls

Als Vordenker zeitgemäßer Vertragstheorien gilt heute allgemein John Rawls. In seiner 1971 erschienenen umfangreichen Theorie der Gerechtigkeit versucht der amerikanische Rechts- und Sozialphilosoph Gerechtigkeitsgrundsätze zu formulieren, die mit dem liberalen Individualismus vereinbar sind und dennoch ein gutes Zusammenleben aller Bürger ermöglichen.⁴ Er hofft, auf diese Weise die Grundlagen einer gerechten (wohlgeordneten) und damit politisch stabilen Gesellschaft aufzeigen zu können.

³ Die offizielle Stellungnahme der KAB Schweiz vom Februar 1999 kritisiert die starke Konzentration der Konsultation auf den Begriff «Gesellschaftsvertrag» wegen dessen «Abstraktheit»: Gesellschaftsverträge seien «Metareflexionen auf konkrete Machtverhältnisse in der Gesellschaft. Sie richten sich nicht an konkrete Subjekte und fordern diese zum Handeln auf, sondern sind notwendig abstrakt». (19) Wie sich zeigen wird, läßt sich dieser Einwand relativieren, wenn es gelingt, die Vertragspartner neu zu bestimmen.

Hans J. Münk kritisiert in der Schweizerischen Kirchenzeitung (Nr. 8 1999) die Verwendung des Begriffs «Gesellschaftsvertrag», weil dieser «historisch befrachtet» und «sachlich-inhaltlich reichlich problematisch» sei. (112) Er moniert, die Konsultation argumentiere mit einem «wohlklingenden Schlagwort», ohne die inhaltlichen Verflechtungen zu reflektieren. Ebendies soll im folgenden versucht werden.

⁴ John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt 1979 (Original: A Theory of Justice. Harvard 1971). Eine ausführliche systematische Untersuchung der Vertragstheorien von Thomas Hobbes bis James M. Buchanan sowie der normativen Voraussetzungen und Implikationen des Vertrages bietet: Wolfgang Kersting, Die Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages. Darmstadt 1994.

¹ Die Schrift kann bezogen werden beim Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover, sowie beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn.

² Welche Zukunft wollen wir? Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz. Zu beziehen bei: Ökumenische Konsultation, Postfach 7442, 3001 Bern. Tel. +41 31 382 23 28, Fax +41 31 381 83 49.

Rawls argumentiert einerseits mit den moralischen Intuitionen der Bürger moderner demokratischer Gesellschaften, andererseits mit einem fiktiven Urzustand. Anhand des Urzustandes will er veranschaulichen, was die Bürger im Zustand moralischer Gleichheit als gerecht erachten, d.h. wenn sie als vereinzelte Wesen handeln und ihre zukünftige Position in der Gesellschaft noch nicht kennen. Der Urzustand ist also ein Zustand der Unvoreingenommenheit und der größtmöglichen Gleichheit. Dabei handelt es sich um einen Kunstgriff, dessen sich, wenn auch in etwas anderer Form, bereits Vertragstheoretiker des 17. und 18. Jahrhunderts bedient hatten. Der Urzustand ist für Rawls gleichsam ein «intuitiver Fairnesstest».⁵

Gemäß Rawls, der gewöhnlich dem sozial-liberalen Lager zugeordnet wird und der auch bei Liberalen in der Schweiz ein beachtliches Ansehen genießt – wohl nicht zuletzt, weil er im Staat ein Medium zur Herstellung von Chancengleichheit sieht, ohne jedoch eine materielle Angleichung der Ausgangspositionen zu verlangen –, kommen die Bürger im Urzustand zum Schluß, daß *erstens* jeder das Anrecht auf die gleichen Grundfreiheiten und Grundrechte hat (1. Gerechtigkeitsgrundsatz) und daß *zweitens* soziale und wirtschaftliche Unterschiede nur dann gerechtfertigt sind, wenn sie zum Vorteil aller sind (2. Gerechtigkeitsgrundsatz). Ungerecht und gegen die Absicht eines sozial-liberalen Gesellschaftsvertrages wäre es demnach, wenn die Grundfreiheiten und Grundrechte eines Teils der Bevölkerung eingeschränkt werden könnten, um so einem anderen Teil der Bevölkerung (selbst der Mehrheit) zu einem einseitigen Vorteil zu verhelfen. Beispielsweise darf das Recht auf Bildung der sozial Unterprivilegierten nicht eingeschränkt werden, um auf diese Weise die Steuerlast der übrigen Bürger zu verringern. Damit wird zugleich deutlich, daß die (im ersten Gerechtigkeitsgrundsatz festgehaltenen) Rechte und Freiheiten der Bürger im gesellschaftlichen Zusammenleben nur mittels Solidarität verwirklicht werden können.

Das Bestechende von Rawls' Methode besteht nun zweifellos darin, Prinzipien des Zusammenlebens und der Konfliktregelung zu formulieren, von denen behauptet werden kann, daß ihnen jeder Bürger zustimmen wird, der von seiner gesellschaftlichen Position bzw. von seiner sozialen Situation zu abstrahieren vermag. Dadurch erhält sein Vertrag, obwohl bloß hypothetisch, ein hohes Maß an moralischer Überzeugungskraft. Zugleich muß Rawls jedoch annehmen, daß entsprechende moralische Intuitionen bei den Bürgern moderner Demokratien bereits ausgebildet sind. Diese Intuitionen vermögen die Motivation für entsprechendes Handeln zu liefern. Offen bleibt, inwieweit eine solche Annahme tatsächlich den gesellschaftlichen Gegebenheiten entspricht.

Den Gerechtigkeitsprinzipien sollte nun nicht nur das Verhalten der Bürger, sondern ihnen müssen insbesondere die politischen Institutionen entsprechen. Ihnen gemäß muß in einer wohlgeordneten Gesellschaft auch die Regierung handeln. Rawls hat aufzuzeigen versucht, welche konkreten politischen Auswirkungen seine beiden Gerechtigkeitsprinzipien haben müssen:

«Ich setze auch faire Chancengleichheit voraus. Das bedeutet, daß die Regierung nicht nur die üblichen Arten von Gemeinschaftseinrichtungen aufrechterhält, sondern auch gleich Begabten und Motivierten gleiche Bildungschancen und kulturelle Möglichkeiten zu verschaffen sucht [...]. Sie sorgt auch für wirtschaftliche Chancengleichheit und die Möglichkeit freier Berufswahl, indem sie dem Verhalten der Firmen und privaten Vereinigungen gewisse Bedingungen auferlegt und die Errichtung von Monopolen und Zugangsbeschränkungen zu den begehrten Positionen verhindert. Schließlich gewährleistet die Regierung ein Existenzminimum entweder in Form von Familienbeihilfen und besonderen Zahlungen bei Krankheit und Arbeitslosigkeit oder systematischer etwa durch abgestufte Zuschüsse zum Einkommen (eine sogenannte negative Einkommensteuer).» (309)

⁵ Vgl. Will Kymlicka, Politische Philosophie heute. Eine Einführung. Frankfurt 1996, S. 67.

Es ist Rawls also gelungen, nicht nur die Grundprinzipien einer wohlgeordneten und damit politisch stabilen Gesellschaft zu formulieren, sondern zusätzlich aufzuzeigen, wie diese Grundprinzipien im einzelnen umgesetzt werden müßten. Sein Vertragsentwurf ist eine ziemlich überzeugende Methode zur Konkretisierung der klassischen demokratischen Grundwerte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

Der «alte» Gesellschaftsvertrag

Die ökumenische Konsultation argumentiert bereits im ersten Teil, überschrieben mit «unsere soziale Lebenswelt verstehen», mit einem Gesellschaftsvertrag. Auf einem solchen Vertrag soll die wirtschaftliche Prosperität sowie die politische Stabilität der Schweiz vom Zweiten Weltkrieg bis in die späten achtziger Jahre beruht haben (9). Als «alter» Gesellschaftsvertrag wird dabei ein stillschweigender oder ausdrücklicher Konsens bezeichnet, durch den verschiedene Interessenkonflikte gelöst (wohl zutreffender: überspielt oder verdeckt) worden seien: gemäß Konsultation der Interessenkonflikt zwischen Kapital und Arbeit, zwischen der exportorientierten und der binnenorientierten Wirtschaft sowie jener zwischen Mittelland und Bergregionen (9).⁶ Die Konsultation behauptet, daß dieser genuin schweizerische Gesellschaftsvertrag, obwohl lückenhaft, von allen mitgetragen wurde und daß er nun als Folge der Liberalisierung der Weltmärkte in Brüche gegangen sei (10). Daraus leitet die Konsultation schließlich im dritten Teil die Dringlichkeit eines tragfähigen neuen Gesellschaftsvertrages ab.

Die Konsultation versteht den «alten» Gesellschaftsvertrag also auf einer politisch-praktischen Ebene, gleichsam als republikanischen Pakt. Sie unterläßt es dabei, die Grundwerte des alten Vertrages deutlich herauszuarbeiten und zu erklären, weshalb dieser Vertrag heute als überholt gelten muß.

Deshalb gilt es festzuhalten, daß der «alte» Gesellschaftsvertrag, den es in ähnlicher Form übrigens auch in anderen europäischen Ländern, etwa in der Bundesrepublik Deutschland⁷, gegeben hat, nicht nur wegen der sogenannten «Globalisierung» in Brüche gegangen ist, sondern daß er sich aufgrund innerer gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen als grundsätzlich nicht erneuerbar erwiesen hat. Der alte Gesellschaftsvertrag funktionierte nur unter der Voraussetzung der Vollbeschäftigung und des Wirtschaftswachstums. Er beruhte auf einer sexistischen Arbeitsteilung, einem unmenschlichen Umgang mit den Gastarbeitern sowie einem ausbeuterischen Verhältnis gegenüber der Natur. Ein wesentlicher Grund für das Scheitern des alten Gesellschaftsvertrages besteht darin, daß ausgegrenzte Bevölkerungsgruppen, insbesondere die Frauen, ihr demokratisch verbürgtes Recht auf Gleichbehandlung eingefordert haben, und zwar auf politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ebene. Dazu kam ein Bewußtseinswandel im Umgang mit der Natur. Auf Druck der Europäischen Gemeinschaft sowie der Gewerkschaften mußte die Schweiz schließlich ihre seit den siebziger Jahren praktizierte Politik des Exportes der Arbeitslosigkeit aufgeben. Kurz: der «alte» Gesellschaftsvertrag

⁶ Heute zeigt sich, daß der «liberale Korporatismus», der die organisierte Arbeiterschaft in die Regierungsverantwortung miteinbezog, bloß zu einer scheinbaren Überwindung des Gegensatzes zwischen Arbeit und Kapital und bloß zu einem temporären Interessenausgleich geführt hat. Die Strategie des «liberalen Korporatismus» wird zuweilen verantwortlich gemacht für die Demobilisierung des politischen Klassenpotentials. Vgl. dazu: Guido Hirscher, Heinrich Zwicky, Soziale Ungleichheit in der Schweiz, in: Widerspruch H. 23, Krise des Sozialen, Armut, Sozialpolitik. Zürich 1992, S. 76–89.

⁷ Friedhelm Hengsbach stellt fest, daß in der Bundesrepublik der alte Gesellschaftsvertrag der Nachkriegszeit aufgrund gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen in Brüche gegangen ist und daß sich dieser Vertrag als nicht anschlussfähig erwiesen hat. Er entwickelt deshalb ein neues Vertragskonzept, das den veränderten wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen entspricht. Sein anregender Beitrag (Ein neuer Gesellschaftsvertrag in den Zeiten der Globalisierung), dem sich auch die nachfolgenden Überlegungen maßgeblich verdanken, ist abgedruckt in: Werner Fricke, Hrsg., Jahrbuch Arbeit und Technik. Bonn 1997, S. 182–195.

erwies sich wegen des fehlenden gesellschaftlichen Konsenses von Innen und von Aussen als nicht erneuerungsfähig. Ihm nachzutrauern wäre schon deshalb verfehlt, weil in ihm zentrale demokratische Forderungen noch nicht eingelöst waren.

Der neue Gesellschaftsvertrag

Ein neuer Gesellschaftsvertrag muß also von veränderten gesellschaftlichen, sozialen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen ausgehen (Gleichstellung von Mann und Frau, strukturelle Arbeitslosigkeit, geringes Wirtschaftswachstum, transnationale Konzerne), und er kann nicht länger ausschließlich im nationalen Kontext ausgearbeitet werden: denn die europäische Währungs- und Wirtschaftspolitik, die Agrarpolitik sowie die in der EU garantierten Grundfreiheiten beeinflussen zunehmend auch die Schweiz. In diesem veränderten Umfeld will sich nun die Konsultation für die fünf Grundwerte Gerechtigkeit, Freiheit und Verantwortung, Mitbestimmung, Nachhaltigkeit sowie Solidarität stark machen. Sie entwickelt diese Werte vor dem Hintergrund der Annahme, daß der Mensch ein soziales, d.h. gesellschaftlich eingebundenes Wesen ist, das seine Ziele nicht im Alleingang, sondern nur gemeinsam mit anderen Menschen definieren und erreichen kann. Damit steht die Konsultation in der Tradition der katholischen Soziallehre, die von einer wechselseitigen «Bindung und Rückbindung» von Einzelnem und Ganzem und in der Folge von einer «Gemeinhaftung» ausgeht. Oswald von Nell-Breuning betont, daß nicht so sehr Mängel und Bedürftigkeiten den Menschen zum gesellschaftlichen Wesen machen, «sondern vor allem seine Anlage auf höhere, nur zwischenmenschlich zu verwirklichende Werte, also eine ausgesprochene Vollkommenheit». Sie sei es, die «seine gesellschaftliche Wesensanlage» ausmache und ihn zum «gesellschaftlichen Wesen» erhebe. «Tragender Grund der Gesellschaft, und was den Menschen über seine Singularität zum gesellschaftlichen Wesen erhebt, ist [...] seine Fähigkeit zur Verwirklichung von Werten, die über die Reichweite jeder noch so vollkommenen Monade hinausreichen.»⁸ Zentraler Anspruch der Soziallehre ist die Weiterentwicklung des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates zu einem sozialen freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat. Die von der Konsultation postulierten Werte stehen deshalb nicht einfach zur Disposition, sondern sie sind, gerade für Christen, in einem umfassenden Sinne verbindlich!

Die Konsultation versucht, nun durchaus in Übereinstimmung mit dem Vorgehen Rawls' zu veranschaulichen, wie die von ihr formulierten Grundprinzipien vor dem Hintergrund aktueller Rahmenbedingungen in ein politisches Programm umgesetzt werden müßten. Verlangt werden müßte etwa eine Überwindung der Trennung zwischen Erwerbsarbeit und Nichterwerbsarbeit sowie die Anerkennung von gesellschaftlich wertvollen Aktivitäten in Form einer Entschädigung: «Grundlohn, Erziehungsbonus, Steuererleichterung für Personen, die einen betagten oder pflegebedürftigen Angehörigen pflegen, Unterstützung gemeinnütziger Vereine und vor allem das Anrecht auf Sozialversicherungen sind Stichworte dazu.» (26)

Ziel des neuen Gesellschaftsvertrages ist die soziale, gesellschaftliche und politische Einbindung sämtlicher Bürger auf der einen sowie sämtlicher wirtschaftlichen und staatlichen Akteure auf der anderen Seite. Dieses Ziel teilt sinngemäß auch die katholische Soziallehre, die auf soziale und politische Veränderungen durch die Wahrnehmung der wechselseitigen sowie der eigenen Verantwortlichkeit setzt und sich ausdrücklich gegen Versuche zur Durchsetzung partikularer Interessen wendet.⁹

⁸ Oswald von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge der katholischen Soziallehre*. München 1985, S. 27, sowie Ders., *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*. Freiburg 1990.

⁹ Zwar argumentiert die traditionelle Soziallehre nicht explizit mit einem Gesellschaftsvertrag, doch wird die wechselseitige Verpflichtung aller Bürger sowie der wirtschaftlichen und politischen Akteure stets betont, insbesondere mit dem Grundprinzip Solidarität, das ursprünglich ein Rechtsprinzip bzw. eine vertragliche Verpflichtung darstellt. Nell-Breuning hat ausgehend vom Solidaritätsprinzip einen sozialethischen Imperativ formuliert (1990, S. 47f.).

Insgesamt dürfte ein neuer Gesellschaftsvertrag einen diskussionswürdigen Versuch darstellen, Tendenzen der gesellschaftlichen, politischen und sozialen Ausgrenzung und damit einer Spaltung der Gesellschaft entgegenzuwirken.

Dabei scheint es einsichtig, daß das Projekt eines neuen Gesellschaftsvertrages, das nicht einseitig moralische, sondern ebenso politische Verbindlichkeit erlangen will, angesichts der Komplexität moderner Gesellschaften sowie ihrer internationalen Verflechtungen auf unterschiedlichen Ebenen angegangen werden muß. Die Konsultation strebt deshalb verschiedene Teilverträge an, die in einer relativen Autonomie zueinander stehen: einen Wirtschaftsvertrag, der die Zivilisierung des Wettbewerbes herbeiführen soll (24f.); einen Sozialvertrag, der neuen Arbeitsformen gerecht werden und anstelle der Arbeit das Kapital und die Energie besteuern soll; einen Demokratievertrag, der politisch ausgeschlossene Mitmenschen an wichtigen Entscheidungen partizipieren läßt, sowie einen Umweltvertrag, einen Weltvertrag und einen Kulturvertrag (27f.).¹⁰

Doch stellt sich zunächst weniger die Frage, wie sich die wirtschaftlichen Akteure, insbesondere die transnationalen Konzerne, auf bestimmte Grundwerte verpflichten lassen, als vielmehr, welche konkreten Möglichkeiten der politischen Einflußnahme sich anbieten und in welcher Form soziale Forderungen eingebracht werden können. Denn diese Konzerne lassen sich, wenn überhaupt, wohl nur über konkrete Verträge in die Verantwortung nehmen, die Schritt für Schritt ausgehandelt werden müssen. Im veränderten europäischen und globalen Umfeld, in dem nationale Instanzen und Entscheidungsträger zunehmend an Einfluß verlieren, gilt es sowohl zivilgesellschaftliche Akteure, insbesondere NGOs zu stärken, wie auch nach konkreten Einflußmöglichkeiten auf supranationaler Ebene zu suchen. Solche Möglichkeiten bieten sich heute nicht zuletzt über das Recht.¹¹ Auf diese Weise können politische Handlungsräume zurückgewonnen werden. Vorläufiges Ziel dieser Strategie muß die Errichtung eines europäischen Sozialraumes sein.¹²

Parallel dazu müssen sich moderne Gesellschaften dringend auf ihre Grundwerte und deren Umsetzung verständigen. Dabei handelt es sich nicht um eine von der sozialen Wirklichkeit abgekoppelte, abstrakte Debatte, sondern um tägliche Auseinandersetzungen im kleinen und großen Rahmen. Gemeinsame Werte entstehen und verändern sich im Zusammenleben. Sie vermögen integrativ zu wirken, wenn sich die Bürger mit ihnen identifizieren können. Institutionell abgesichert sein muß dabei die Möglichkeit, unterschiedliche Vorstellungen des guten Lebens verwirklichen zu können. Ein entsprechendes Vorgehen garantieren nur demokratische Gesellschaften.

Die Bedeutung der Konsultation für diese Prozesse besteht nun darin, daß sie die Christen an ihre soziale Verantwortung erinnert und ihnen zugleich Handlungsperspektiven eröffnet. Dabei kann sie zurückgreifen auf jene Werte, für die sich das Christentum seit Jahrhunderten engagiert und die heute besonders gefährdet sind: Nächstenliebe, Solidarität, Gerechtigkeit, Anteilnahme und gegenseitige Rücksichtnahme.

Künftige Strategien

Die Argumentation mit einem neuen Gesellschaftsvertrag ist verheißungsvoll weil sie verspricht, daß die Vertragspartner in die

¹⁰ Friedhelm Hengsbach (vgl. Anm. 7) sieht die Aufgabe des neuen Gesellschaftsvertrages auf europäischer Ebene in der Bändigung transnationaler Konzerne, der Bändigung der Finanzmärkte sowie der Bändigung politischer Funktionseliten (S. 193ff.).

¹¹ Einen entsprechenden Ansatz bildet etwa der NGO-Kommentar an die UNO zum «Ersten Bericht der Schweiz zur Umsetzung des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte» vom Oktober 1998. Erhältlich u.a. bei der Akademie für Menschenrechte oder beim SEK, Sulgenauweg 26, Postfach, 3000 Bern 23.

¹² Dem Europäischen Gerichtshof fällt beim Aufbau des «Sozialraumes» Europa sowie bei der Vereinheitlichung der Sozialpolitik eine zentrale Rolle zu, nicht zuletzt deshalb, weil in der EU ein eigentliches politisches Zentrum fehlt. Dazu: Stephan Leibfried, Paul Pierson, Hrsg., *Standort Europa. Sozialpolitik zwischen Nationalstaat und Europäischer Integration*. Frankfurt 1998, S. 58ff.

Pflicht genommen und so zu verantwortungsvollem Handeln gezwungen werden können. Diese Argumentation ist sinnvoll, wenn damit eine doppelte Strategie verfolgt wird: einerseits soll ein Prozeß der Verständigung auf gesellschaftliche Grundwerte und deren Umsetzung angeregt werden, andererseits zu konkreter politischer Arbeit aufgefordert werden. In dieser muß es gelingen,

die Vertragspartner neu zu bestimmen. Als solche bieten sich heute etwa transnationale Konzerne auf der einen, supranationale Organisationen sowie NGOs auf der anderen Seite an. Als Mittel zur Stärkung ihrer Position sind die letzteren, weil sie kaum über wirtschaftliche Macht verfügen, auf die öffentliche Meinung und auf die Medien angewiesen. *Markus Daniel Zürcher, Zürich*

Von der Postmoderne zurück zur Moderne

Adornos Kritische Theorie als Anknüpfungspunkt für eine Theologie der späten Moderne

Von der «Option für die Armen» für die «Option für die (armen) Anderen» – so läßt sich eine Entwicklung innerhalb des theologischen Diskurses bezeichnen, in der die Würde der Marginalisierten, der Unterdrückten und Ausgebeuteten, die bislang im Zentrum der Befreiungstheologie, teilweise auch der Neuen Politischen Theologie stand, an die Anerkennung der Dignität des Anderen und Fremden gebunden wird.¹ Marginalisierung und Unterdrückung wurzeln nämlich, so die These, in der Abwertung und im Ausschluß derjenigen, die als «anders» gelten; dieser Status der «Anderheit» kann an eine bestimmte Rasse geknüpft sein, an eine bestimmte soziale Schicht, an ein bestimmtes Geschlecht. Ich möchte diese Theologie als «Theologie der Alterität» bezeichnen, um dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß diese Theologie keineswegs nur von Theologinnen und Theologen vertreten wird, die sich in die Tradition der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie einordnen, sondern auch außerhalb dieser mittlerweile fast schon «etablierten» theologischen Richtungen ihre Anhängerinnen und Anhänger findet. Einigen Vertreterinnen und Vertretern solch einer «Theologie der Alterität» gilt inzwischen insbesondere auch die postmoderne Philosophie als idealer Anknüpfungspunkt ihrer Überlegungen, kreist diese doch um die Würde des Anderen und um das Zulassen von Pluralität und Differenz.² In diesem Bemühen um die «Anerkennung des Anderen» auch in der Theologie – und dies auch durch die Referenz auf postmodernes Denken – wurzelt denn auch eine neu entstandene theologische Richtung, die «postmoderne Theologie».³

So wichtig das Anliegen einer «Theologie der Alterität» ist, so problematisch erscheint jedoch der häufig damit verknüpfte Rekurs auf die Postmoderne, gibt es doch zwischen christlicher Theologie und postmoderner Philosophie einen allzu «garstig breiten Graben» einander widersprechender Positionen, der meines Erachtens eine theologische Rezeption postmoderner Theorien verunmöglicht. Solch eine Rezeption ist aber auch – und das

ist das Entscheidende – überhaupt nicht notwendig, um eine systematische Begründung zu liefern, die über das bloße Behaupten der irreduziblen Dignität des Anderen hinausgeht, denn es gibt in der Philosophie der Moderne Traditionen, die jenes Anliegen ebenso stark vertreten wie etwa postmoderne Philosophien, dies jedoch ohne die Hypotheken des postmodernen Ansatzes und damit überzeugender als sie: Ich meine die (durch die Postmoderne verdrängte und ins Hintertreffen geratene) Tradition der Kritischen Theorie. Eine Theologie, die sich insbesondere auch der Anerkennung des Anderen widmen möchte, könnte sich dementsprechend auf diesen Traditionsstrang moderner Philosophie – durchaus auch modifizierend und kritisierend – rückbeziehen, anstatt sich vorschnell der Postmoderne zu verschreiben und sich dadurch unlösbare Probleme einzuhandeln. Ich möchte im folgenden zunächst in kurzen Thesen die Hypotheken des postmodernen Philosophierens und Theologisierens benennen, um dann für eine explizit moderne Variante einer kritisch-befreienden Theologie zu plädieren, die sich einerseits der Dignität des Anderen verpflichtet weiß, die sich aber andererseits auch als eine Theologie in und für die späte, reflexiv gewordene Moderne versteht und die sich in ihrer Konzeption vorrangig am Denken eines Hauptvertreters Kritischer Theorie, am Denken Theodor Wiesengrund Adornos, orientiert.⁴

Die Hypotheken postmoderner Philosophie und Theologie

Eine Rezeption postmodernen Denkens innerhalb einer Theologie der Alterität scheitert an drei für die postmoderne Philosophie charakteristischen Leitthemen, die ich hier kurz in Thesenform nennen möchte.⁵

Erstens: Die Postmoderne kritisiert die von ihr so bezeichnete Metaphysik der Präsenz sowie die Vorstellung eines letzten und identischen Ursprungs und setzt diesem Identitäts- und Präsenzdenken das Votum für Heterogenität, Pluralität und Differenz sowie für die radikale Absenz und Unverfügbarkeit des (auch von postmodernen Denkern wie Lyotard und Derrida vorausgesetzten) Absoluten entgegen, welches nur als Spur quasi negativ darstellbar ist.⁶

Die Postmoderne stellt hier jedoch zwei Extremen, nämlich der Vorstellung absoluter Präsenz und ebenso absoluter Identität

¹ Vgl. z.B. E. Dussel, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freiburg/Schweiz 1985; E. Arens, Hrsg., Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation. QD 156. Freiburg i.Br. 1995 sowie die Beiträge von P. Suess, W. Lesch, M. Moehring-Hesse und P. Rottländer zur Debatte «Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein?», in: Jahrbuch Politische Theologie Band 1 (1996), Thema: Demokratiefähigkeit, hrsg. von J. Manemann. Münster 1995, S. 206–252.

² Vgl. z.B. R. M. Bucher, Die Theologie in Moderne und Postmoderne. Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des theologischen Diskurses, in: H.-J. Höhn, Hrsg., Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen. Paderborn u.a. 1992, S. 35–57; J. Valentin, Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung, in: W. Lesch, G. Schwind, Hrsg., Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne. Mainz 1993, S. 13–26.

³ Hier gilt es allerdings zu differenzieren zwischen denen, die zwar mit Elementen postmodernen Denkens sympathisieren und diese in ihr theologisches Reflektieren miteinbeziehen, so etwa auch im Bereich der Politischen Theologie, ohne allerdings eine genuin postmodern ausgerichtete Theologie treiben zu wollen, und zwischen explizit «postmodernen» Theologinnen und Theologen. Zur «postmodernen Theologie» vgl. S. Wendel, Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: K. Müller, Hrsg., unter Mitarbeit von G. Larcher, Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Regensburg 1998, S. 193–214.

⁴ Dabei könnte der Eindruck entstehen, ich wollte Adorno als «heimlichen Theologen» entlarven. Nichts liegt mir ferner als solch ein «Heimholungsversuch»: Adorno war kein Theologe und wollte keiner sein; seine Äußerungen hierzu sind allzu deutlich. Dennoch gibt es Elemente innerhalb seines philosophischen Denkens, die theologisch fruchtbar gemacht werden können, auch wenn Adorno seiner religionskritischen Perspektive gemäß wohl solchen Vermittlungsversuchen äußerst skeptisch gegenübergestanden hätte. Vgl. zu diesen Vermittlungsversuchen z.B. auch: R. Buchholz, Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne. Frankfurt am Main u.a. 1991; L. Nagl, Das verhüllte Absolute. Religionsphilosophische Motive bei Habermas und Adorno, in: Mesotes 4 (1994) 2, S. 176–193; J. A. Zamora, Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne. Reihe «Religion – Geschichte – Gesellschaft». Fundamentaltheologische Studien Band 3. Münster 1995. Zamora teilt übrigens die kritische Einschätzung gegenüber der Postmoderne (vgl. Zamora, Krise – Kritik – Erinnerung, S. 10ff.).

⁵ Zur ausführlichen Kritik vgl. Wendel, Postmoderne Theologie? (siehe Anm. 3).

⁶ Vgl. hierzu ebd. S. 194f. und 197.

nur ein anderes Extrem gegenüber: radikale Absenz und Transzendenz und ebenso radikale Heterogenität und Differenz. Die Möglichkeit eines Wechselspiels von Präsenz und Absenz, Nähe und Ferne wie auch die Möglichkeit einer Verknüpfung von Identität und Differenz bleiben völlig ausgeblendet, wohl deshalb, weil das postmoderne Denken nur in unvermittelten Gegensätzen zu denken vermag und damit zugleich die einander entgegengesetzten Positionen verabsolutiert: hier absolute Präsenz und Identität, dort absolute Absenz und Differenz. Darüber hinaus verhindert absolute Heterogenität die Fähigkeit zu Kommunikation und Beziehung und damit letztendlich auch in ethischer Hinsicht die Fähigkeit zu Solidarität und Mitgefühl. Theologisch folgt daraus ein Zweifaches: die Unmöglichkeit eines universalen materialen Bekenntnisses (denn Universalität setzt zumindest ein Identitätsmoment wie auch die Möglichkeit eines Konsenses voraus, und Materialität fußt auf der Möglichkeit einer Präsentation des Absoluten in der Materialität der Geschichte) sowie die Unmöglichkeit des Inkarnationsgedankens, denn auch dieser setzt die Präsentationsmöglichkeit Gottes «im Fleisch» voraus.

Zweitens: Die postmoderne Philosophie kritisiert ebenso die Vorstellung eines letzten Zieles, d.h. eine lineare Geschichtsphilosophie, ein darin impliziertes Fortschrittsdenken und ein Ideal von Versöhnung und die damit verbundenen Hoffnungs- und Utopievorstellungen. Denn das Ideal umfassender Versöhnung setzt, so die Postmoderne, die Vorstellung letzter Identität wie auch der Möglichkeit eines Konsenses voraus und zerstört dementsprechend Heterogenität und Pluralität.⁷ Diese Kritik am Fortschrittsdenken ist aber ebenso überzogen wie undifferenziert, stabilisiert letztlich nur die «normative Kraft des Faktischen» und verliert sich in kraftlosem Pragmatismus. All dies kaschiert nur die bleibende Verzweigung darüber, daß Leid und Unrecht doch das letzte Wort haben, kaschiert die Absurdität der Existenz, der wir anheimgegeben sind, wenn alle Hoffnungen auf Befreiung und Erlösung als illusionär und rettungslos metaphysisch gebrandmarkt und in der «ewigen Wiederkehr des Gleichen» verendet sind.

Drittens: Die Metaphysik der Präsenz und des Ursprungsdenkens sieht die postmoderne Philosophie in der neuzeitlichen Subjektphilosophie fortgeführt und weiterentwickelt, und entsprechend ihrer Kritik an Präsenz- und Ursprungsdenken verabschiedet sie den Subjektgedanken und mit ihm ein Freiheitsverständnis im Sinne von Emanzipation, Selbstbestimmung, Autonomie.⁸ Philosophisch folgt aus dieser pauschalisierenden Kritik des Subjektgedankens auch die Preisgabe des Individualitätsgedankens und damit der Verlust der Dignität des Einzelnen und Besonderen (denn Subjektivität und Individualität sind zwar nicht deckungsgleich, aber untrennbar miteinander verbunden⁹) sowie die Aufgabe des Freiheitsgedankens im Sinne der Möglichkeit eigener Lebensgestaltung und Eigenentscheidung. In theologischer Hinsicht ist der postmoderne «Tod des Subjekts» für die Gotteslehre und für das Offenbarungsverständnis relevant: Fällt Subjektivität, dann fällt auch Personalität, denn letztere ist an erstere gebunden. Dann aber fällt letztendlich auch das Bekenntnis zur Personalität Gottes. Und fällt die Freiheit, dann fällt das, was notwendig ist für das Offenbarungsgeschehen, soll dieses nicht als quasi autoritärer, ja gewaltsamer Akt aufgefaßt werden: die freie Zustimmung derjenigen, an die Offenbarung ergeht, wie auch die Fähigkeit zur Weitergabe, zur Bezeugung der geoffenbarten Wahrheit. Wie läßt sich nun aber das wichtige Anliegen postmoderner Theologien, das «Eingedenken» der Dignität des Anderen, philosophisch und theologisch einholen, wenn der postmoderne Weg verschlossen ist?

⁷ Vgl. ebd. S. 195.

⁸ Vgl. ebd. S. 195ff.

⁹ Vgl. zur Differenz, aber auch zum Zusammenhang von Subjekt und Individuum z.B. M. Frank, Subjekt, Person, Individuum, in: Ders. u.a., Hrsg., Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt am Main 1988, S. 7–28.

«Es gilt radikal modern zu sein»

Den entscheidenden Vorzug der theologischen Rezeption Kritischer Theorie gegenüber postmodernen Ansätzen möchte ich an folgenden Punkten verdeutlichen: am Votum der Kritischen Theorie für Aufklärung und Moderne, an den Verhältnisbestimmungen von Präsenz-Absenz und Identität-Differenz, am Versöhnungs- und Fortschrittsverständnis und am Stellenwert des Subjektbegriffs.

► *Die «petitio principii» der Moderne:* «Il faut être absolument moderne.» Dieses berühmt gewordene Bekenntnis des französischen Lyrikers Arthur Rimbaud zur Moderne könnte auch das Motto der Aufklärungskritik Kritischer Theorie sein. In der «Dialektik der Aufklärung» etwa kritisiert Theodor Adorno gemeinsam mit Max Horkheimer zwar die Verstellungen und Irrwege des aufklärerischen Autonomiepathos und des Fortschrittsdenkens, dies aber im Gegensatz zur Postmoderne aus der Perspektive radikaler Aufklärer:

«Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere *petitio principii* –, daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärerischen Denken unabtrennbar ist. Jedoch glauben wir, genauso deutlich erkannt zu haben, daß der Begriff eben dieses Denkens, nicht weniger als die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet. Nimmt Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.»¹⁰

Nicht um eine platte Verabschiedung von Aufklärung und Moderne geht es also den beiden Hauptvertretern Kritischer Theorie, sondern um die präzise Analyse der Ambivalenzen, der Dialektik der Aufklärung und der Moderne, und dies eben aus der Perspektive moderner Aufklärer. Dabei kritisieren sie die Aufklärung um ihrer selbst willen und geben so die Errungenschaften der Aufklärung – etwa die Erkenntnis der Würde des Individuums gegenüber dem Zugriff des Systems, Emanzipation und Freiheit, Veränderungswille – nicht auf, sondern suchen sie von deren Entstellungen zu reinigen.¹¹ Postmoderne Autorinnen und Autoren dagegen geben trotz aller Beteuerungen, daß es sich bei der Postmoderne lediglich um eine Radikalisierung, ein Redigieren und Durcharbeiten der Moderne handle¹², diese zentralen Errungenschaften der Moderne und damit die Moderne selbst preis und fallen somit entgegen eigener Bekundungen hinter die Moderne zurück.¹³

Diese aufklärerisch-moderne Position auch und gerade in der Kritik eigener Traditionen ist ein wichtiger Bezugspunkt für eine Theologie insbesondere in der Krise der Moderne. Anstatt also bereitwillig in den Chor derjenigen einzustimmen, die der Moderne das Grablied singen, sollte Theologie – zumal mit kritisch-befreiendem Anspruch – sich der Notwendigkeit eines durchaus kritischen Rückbezugs auf Errungenschaften der Moderne bewußt sein: auf Emanzipation, Kritik (auch der eigenen Tradition) und Fortschritt im Sinne von Reformwillen und -fähigkeit. Und dies umso mehr, als sich die Theologie eine allzu lange Zeit vor den Philosophien der Moderne abgeschottet hatte und somit gerade innerhalb der Theologie eine differenzierte

¹⁰ M. Horkheimer, T.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 1969, S. 3.

¹¹ Vgl. zu dieser Ambivalenz am Beispiel des Fortschrittsbegriffs auch: T.W. Adorno, Fortschritt, in: Ders., Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt am Main 1980, S. 29–50.

¹² Vgl. etwa J.F. Lyotard, Die Moderne redigieren, in: W. Welsch, Hrsg., Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion. Weinheim 1988, S. 204–214.

¹³ Diese prämoderne Perspektive eignet somit nicht nur einigen postmodernen Konzepten wie etwa der Rezeption der Postmoderne durch Koslowski oder Spaemann (vgl. z.B. P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw, Hrsg., Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters. Weinheim 1986), sondern allen postmodernen Konzeptionen, insofern sie sich von Subjektivität, Emanzipation, Geschichte bzw. Fortschrittsgedanken verabschieden, Leitthemen, die zwar schon vor der Moderne ihre Wurzeln haben, jedoch erst in dieser voll zur Entfaltung kommen und systematisch durchdacht werden.

Rezeption moderner Philosophie unabdingbar ist, will sie Theologie sein, «die an der Zeit ist».¹⁴ Diese Zeit ist, um mit Ulrich Beck oder Anthony Giddens zu sprechen, eine Zeit reflexiver Modernisierung, also die Zeit einer späten, sich selbst reflektierenden Moderne¹⁵, die u.a. um folgende Fragen kreist:

«Was (...) sind «Leitideen der Moderne» (z.B. Begründungspflichtigkeit, aber auch Zentralität des Individuums), die gegen die Schlüsselsemantiken und -institutionen der Industriemoderne durchgesetzt und radikalisiert werden? Was heißt Leben in einer «posttraditionalen Welt»? Gibt es eine Art «reflektierter Ursprünglichkeit» (...), die in einer Welt, die immer auch anders sein könnte, Zusammenhang und Zusammenhalt stiftet? Welche Rolle spielen «Ästhetisierungen», Emotionen, Spaß, Gewalt, Konsum, Märkte, oder auch politische Freiheiten in diesem Zusammenhang?»¹⁶

Eine zeitgemäße Theologie wird sowohl Teil dieser Selbstreflexion der Moderne als auch deren kritisches Korrektiv sein, und dies immer als Teil, nicht als Gegenpol der Moderne. Nur dann wird sie sich den Herausforderungen reflexiver Modernisierung stellen, ihren eigenen Standort innerhalb dieser Prozesse bestimmen und sich mit eigenen Antworten in die ethisch-politischen Debatten um Chancen und Gefahren reflexiver Modernisierung einmischen können, andernfalls wird nicht nur die Theologie, sondern auch die christliche Religion immer mehr zum Randphänomen in einer säkularisierten Gesellschaft, die von ihr kaum noch Notiz nimmt, ja nehmen kann, wenn sich Christinnen und Christen in einem quasi «antimodernen Affekt» den gesellschaftlichen Realitäten der späten Moderne verschließen.

► *Dialektik von Identität und Differenz sowie von Präsenz und Absenz: Konstellation und apparition:* Adorno wendet sich gleichermaßen gegen absolutistische und gegen skeptizistische erkenntnistheoretische Positionen. Zum einen hält er an der Notwendigkeit von Wahrheit fest und kritisiert relativistische Aufweichungen¹⁷, zum anderen betont er den geschichtlichen und materialen Gehalt, den «Momentcharakter» der Wahrheit: Wahrheit ist schwebend, «zerbrechlich vermöge ihres zeitlichen Gehalts (...)»¹⁸ Trotz dieses zeitlichen und geschichtlichen Gehalts eignet der Wahrheit ein Unbedingtheitsmoment, andernfalls zerginge sie in die bloße Beliebigkeit und Instrumentalisierbarkeit eines «wahr ist, was nützt»; umgekehrt scheint das Unbedingte nur im und am Bedingten auf, im Kontingenten und Immanenten, ohne sich jedoch – und das ist zentral – in ihm aufzulösen.¹⁹

Wahrheit ist für Adorno zudem nicht gleichbedeutend mit absoluter, monistischer Einheit, sie ist vielmehr «werdende Konstellation»²⁰, die zwar eines Identitätsmomentes bedarf, allerdings nur als Möglichkeitsbedingung der Kommunikation und Beziehung des Differenten.²¹ Wie das Unbedingtheitsmoment der Wahrheit nur im Bedingten aufscheinen kann, so kann das Identitätsmoment nur in einem konstellativen Verhältnis von Identität und Differenz zum Tragen kommen. Mit «Konstellation» ist hier ein Verhältnis der Interdependenz gemeint, ein Spiel gegenseitiger Kommunikation, ein In-Beziehung-Treten verschiedener Elemente, das weder in eine absolute Identität aufgehoben werden muß noch in bloßer Heterogenität erstarrt.

¹⁴ Vgl. hierzu z.B. G. Essen, «Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch. Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie, in: Müller, S. 23–44, bes. S. 42ff.

¹⁵ Vgl. z.B. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt am Main 1996; U. Beck, Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt am Main 1993.

¹⁶ Beck, Giddens, Lash, S. 11.

¹⁷ So z.B. in T. W. Adorno, Negative Dialektik. Frankfurt am Main 1988, S. 44ff.

¹⁸ Ebd.: S. 45.

¹⁹ Die Verhältnisbestimmung von Unbedingtem und Bedingtem gerät allerdings bei Adorno zu kurz, möglicherweise aus Furcht vor identitätslösenden Verstrickungen und Formulierungen.

²⁰ T. W. Adorno, Anmerkungen zum philosophischen Denken, in: Ders., Stichworte, S. 16.

²¹ Vgl. zum Begriff der Konstellation. Adorno, Negative Dialektik, S. 164ff.

Dieses konstellative Verhältnis wiederum ermöglicht es, das Identitätsmoment der Wahrheit zugleich als das Nichtidentische zu begreifen – das Nichtidentische verstanden als Gegenbegriff zu einem verzerrten Verständnis von Identität als absolute, die Differenz und damit die Andersheit verschlingende Einheit.²²

Als Nichtidentisches ist Wahrheit nicht begrifflich identifizierbar und faßbar, sie ist transzendent, ein «Mehr» dessen, was ist. Insofern paart sich Wahrheit mit Transzendenz, und dieser eignet ein Moment von Negativität, von Rätsel- und Geheimnishaftigkeit. Wie die Postmoderne kritisiert Adorno hier Vorstellungen absoluter Präsentationsmöglichkeiten dieses «Mehr» und bezieht sich dabei wie postmoderne Denkerinnen und Denker auf die Tradition des Bilderverbots. Im Gegensatz zur Postmoderne versteht Adorno Transzendenz allerdings nicht als radikale Absenz und absolute Transzendenz; sie kann (und muß) im Immanenten aufscheinen, andernfalls fehlte ihr (und damit der Wahrheit) der Bezug zu Materialität, Zeitlichkeit, Geschichte.²³ Adorno führt jene Verknüpfung von Transzendenz und Immanenz am Beispiel des Kunstwerkes aus: «Alle Kunstwerke, und Kunst insgesamt, sind Rätsel (...). Daß Kunstwerke etwas sagen und mit dem gleichen Atemzug es verbergen, nennt den Rätselcharakter unterm Aspekt der Sprache.»²⁴ Die Kunst ist also auch bei Adorno «Anschauung eines Unanschaulichen»²⁵, ist aber mehr als bloße Spur einer radikalen Absenz. Im Kunstwerk scheint Wahrheit auf, oder anders gesagt: Das Kunstwerk ist der Ort, an dem Wahrheit bzw. Transzendenz sich präsentiert, sich ins Bild setzt.²⁶ Wahrheit tritt im Kunstwerk ein in Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit, und dadurch besitzt sie selbst schon einen geschichtlichen Gehalt und einen Zeitkern: «Das Kunstwerk ist in sich (...) kein dem Werden entthobenes Sein, sondern als Seiendes ein werdendes (...) Geschichte darf der Gehalt der Kunstwerke heißen.»²⁷ Jene Möglichkeit des Aufscheinens von Wahrheit und Transzendenz, die zugleich den Rätsel- und Geheimnischarakter von Wahrheit wahr, nennt Adorno «apparition», also Erscheinung, die nicht identisch ist mit «Abbild», Repräsentation, und damit steht die «apparition» bei Adorno jenseits einer Metaphysik der Präsenz und der Repräsentationstheorie, aber auch jenseits des postmodernen Votums für radikale Absenz.²⁸ Der Bruch mit der Repräsentationstheorie bringt Adorno übrigens in erstaunliche Nähe sowohl zum Bildbegriff eines Anselms von Canterbury oder eines Johann Gottlieb Fichte²⁹, als auch zu Martin Heideggers Überlegungen zum «Ins-Werk-Setzen der Wahrheit» im Kunstwerk.³⁰

Transzendenz steht also in einem unauflöselichen Bezug zur Immanenz, und dies im Modus der «apparition»: «Wer Transzendenz dingfest macht, dem kann mit Recht (...) Phantasielosigkeit, Geistfeindschaft und in dieser Verrat an der Transzendenz vorgeworfen werden. Ist dagegen die sei's noch so ferne und schwache Möglichkeit von Einlösung im Seienden ganz abgeschnitten, so würde der Geist zur Illusion, schließlich das endliche, bedingte, bloß seiende Subjekt als Träger von Geist vergottet.»³¹ Dement-

²² Hier zeigt sich übrigens ein entscheidender Vorzug von Adornos Philosophie gegenüber den postmodernen Philosophien: das Vermögen, in der Perspektive der Dialektik zu denken, welche im Begriff des «Momentes» fokussiert ist. Dialektisches Denken meidet absolutierende Extrempositionen und verhindert dadurch die Ersetzung solcher Extrempositionen durch deren bloße Umkehrungen.

²³ Vgl. hierzu auch T. Koch, K.-M. Kodalle, Negativität und Versöhnung. Die negative Dialektik Th. W. Adornos und das Dilemma einer Theorie der Gegenwart, in: PhJ 78 (1971), S. 392.

²⁴ T. W. Adorno, Ästhetische Theorie. Frankfurt am Main 1993, S. 182.

²⁵ Ebd. S. 148.

²⁶ Adorno spricht auch vom «Bildcharakter der Werke» (ebd. S. 132).

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. ebd. S. 130.

²⁹ Vgl. z.B. zum Bildbegriff Anselms und Fichtes ausführlich H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf 1991, S. 233–267.

³⁰ Vgl. hierzu M. Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes, in: Ders., Holzwege. Frankfurt am Main 1994, S. 1–74. Vgl. hierzu auch ausführlich S. Wendel, Jean-François Lyotard. Ästhetisches Ethos. München 1997, S. 166–172.

³¹ Adorno, Negative Dialektik, S. 392.

sprechend ist Transzendenz und mit ihr Wahrheit niemals gänzlich unerkennbar und unsagbar: «Kein Absolutes ist anders auszudrücken als in Stoffen und Kategorien der Immanenz, während doch weder diese in ihrer Bedingtheit noch ihr totaler Inbegriff zu vergotten ist.»³² Damit verbietet sich für Adorno in letzter Konsequenz die Behauptung, über Transzendenz ließe sich nur im Modus der Äquivokität und der Negation etwas aussagen.³³ Genauso verbietet sich aber auch die Univokität, versucht diese doch, die Transzendenz eindeutig begrifflich zu fixieren und zu erfassen, das aber verstößt gegen das Moment der Negativität und der Abwesenheit der Transzendenz. Daran lassen sich grundsätzliche Überlegungen zu Aufgabe, Modus und Reichweite des philosophischen (und theologischen) Denkens anschließen.³⁴

Ohne Zweifel meint der Begriff der Transzendenz bei Adorno etwas anderes als das theologische Verständnis von Transzendenz: Transzendenz als «Mehr» der Faktizität bei Adorno ist nicht identisch mit der Vorstellung eines transzendenten Gottes. Wie läßt sich dann aber Adornos Philosophie theologisch rezipieren?

Theologisch relevant ist zunächst die Bestimmung von Wahrheit und mit ihr von Transzendenz als Konstellation bzw. als Nicht-identisches, und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen läßt sich deutlich machen, daß das christlich-trinitarische Gottesbild gerade in der Bestimmung Gottes als Dreiheit in der Einheit ein monistisches Mißverständnis Gottes im Sinne absoluter Identität umgeht. Insofern entspricht das christliche Gottesverständnis durchaus Adornos Bestimmung der Transzendenz als Konstellation. Umgekehrt bietet sich der Begriff der Konstellation dafür an, die Trinität auch der Vernunft einsichtig zu machen.³⁵ Zum anderen ist auch das spezifisch christliche Bekenntnis der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth durch den Begriff der Konstellation vernunftmäßig zu legitimieren, denn das «unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert»³⁶ in der Formulierung der hypostatischen Union auf dem Konzil von Chalcedon läßt sich durchaus als Bestimmung dieser Union als ein konstellatives Verhältnis verstehen, eben als Verhältnis einer Identität in Differenz, in dem weder Identität die Differenz quasi «verschlingt» noch umgekehrt Identität zugunsten einer Verabsolutierung der Differenz negiert wird, wie auch als Aufscheinen eines Unbedingten im Bedingten. Solch eine Interpretation des christlichen Bekenntnisses der Menschwerdung Gottes vermeidet zugleich philosophisch wie theologisch mittlerweile unhaltbar gewordenes substanzontologisches Denken. Ebenso läßt sich an Adornos Bestimmung des Aufscheinens des Unbedingten im Bedingten, der Transzendenz in der Immanenz, im Modus der «apparition» anknüpfen. Transzendenz präsentiert sich niemals direkt, bleibt aber ebensowenig völlig verborgen, sondern zeigt sich, kommt nahe, ohne in Immanenz aufzugehen, ohne sich völlig zu enthüllen. Zugleich «materialisiert» sie sich, «wird Fleisch», wird Geschichte.³⁷ Dabei ist so-

³² Ebd. S. 399.

³³ Allerdings finden sich bei Adorno keine ausführlichen Überlegungen zu dieser Frage bzw. zu nicht-äquivoken oder nicht-univoken Formen des Sprechens über die Transzendenz. Es finden sich jedoch kritische Bemerkungen gegenüber einer Verabsolutierung negativer Theologie (vgl. z.B. T. W. Adorno, Brief an Paul Tillich vom 9.10.1965. Zitiert in: T. W. Adorno, *Metaphysik*. Anmerkungen des Herausgebers. S. 280).

³⁴ Und dies immer in der Überzeugung, daß das philosophische Denken immer wieder durch die Anstrengung des Begriffs hindurch muß, daß es dem Identitätszwang niemals völlig entkommen kann. Philosophisches Denken im Sinne Adornos widmet sich nicht der Abschaffung, sondern der Entzauberung des begrifflichen Denkens und einer Rationalitätskritik, die sich auch und gerade in ihrer Kritik als rational begreift – im Bewußtsein der Grenze des Begriffs, die ihm das Nichtbegriffliche setzt: «Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begrifflose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.» (Adorno, *Negative Dialektik*, S. 21) Vgl. hierzu auch Zamora, *Krise – Kritik – Erinnerung*, S. 433.

³⁵ Das heißt: Durch den Rekurs auf die Konstellation läßt sich zeigen, daß der Glaube an einen trinitarischen Gott nicht vernunftwidrig ist – nicht mehr, aber auch nicht weniger!

³⁶ DS 301–302; NR 178.

³⁷ Vgl. J. A. Zamora, *Erlösung unter Bilderverbot*, in: *Jahrbuch Politische Theologie II: Bilderverbot*, hrsg. von M. J. Rainer und H.-G. Janßen. Münster 1997, S. 136.

wohl die Welt als Ganzes als «apparition» des Göttlichen jenseits pantheistischer Reduktionen aufzufassen als auch der Mensch im besonderen als «imago dei» (Gen 1,27) zu verstehen, ohne dabei einerseits die Repräsentationstheorie zu reproduzieren und ohne andererseits den Absenzgedanken ins Extrem zu zerdehnen. Außerdem läßt sich darüber hinaus erneut – und das ist aus christlicher Perspektive zentral und entscheidend – der Inkarnationsgedanke plausibel machen, ohne in metaphysisches Präsenzdenken zurückzufallen: Jesus ist das vollkommene Bild Gottes, in dem sich Gott in der Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit der Welt zeigt, sich uns zusagt. Damit ist Gott in der Welt präsent, ohne jedoch seinen Rätsel- und Geheimnischarakter völlig zu verlieren.³⁸

► *Eine «Gestalt von Hoffnung» auf Versöhnung:* Während die Postmoderne die Hoffnung auf Veränderung und Befreiung preisgibt, hält Adorno dagegen an der Möglichkeit von Versöhnung fest. Gemäß seiner dialektischen Perspektive unterscheidet er diese nämlich – erneut unter Rekurs auf den Begriff der Konstellation – von einem harmonistischen Mißverständnis von Versöhnung im Sinne einer bruchlosen Positivität, in die das Leiden und die Gebrochenheit des Unversöhnten aufgehoben wird: «Wäre Spekulation über den Stand von Versöhnung erlaubt, so ließe in ihm weder die ununterschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen.»³⁹ Demgemäß bestimmt sich für ihn Versöhnung und Friede als «Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.»⁴⁰ Das ist Versöhnung, die Unterschiede aushält, die die Unverfügbarkeit des Anderen achtet. Dadurch bleibt eine «Gestalt von Hoffnung»⁴¹ erhalten, eine Hoffnung auf die Möglichkeit eines «Mehr», das die bloße Faktizität des status quo übersteigt und damit eine kritisch-verändernde Perspektive ermöglicht, die sich nicht mit der «normativen Kraft des Faktischen» abfindet: «Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles (...)»⁴² Gleichwohl ist diese Hoffnung nicht «positiv auszumalen», sie steht ebenso wie die Transzendenz, aus der sie sich speist, in einer Spannung von Präsenz und Abwesenheit, steht quasi unter dem Bilderverbot.⁴³

Gemäß dieser – wenn auch nur ex negativo zu gewinnenden – Hoffnungsperspektive bricht Adorno auch nicht vollständig mit dem Fortschrittsgedanken. Er zeigt wie schon bei der Aufklärung dessen Dialektik auf⁴⁴, findet aber heftige Worte gegen diejenigen, die den Begriff des Fortschritts verabschieden: «Der Habitus derer, die den Begriff des Fortschritts platt und positivistisch schelten, ist meist selbst positivistisch.»⁴⁵ Dabei hält er – dialektisch gebrochen – an der Möglichkeit von Fortschritt und Veränderung fest: «Würde wahrhaft der Fortschritt des Ganzen mächtig, dessen Begriff die Male seiner Gewalttätigkeit trägt, so wäre er nicht länger totalitär. Er ist keine abschlußhafte Kategorie. Er will dem Triumph des radikal Bösen in die Parade fahren, nicht an sich selber triumphieren.»⁴⁶ Fortschritt, so stellt er dabei klar, darf ähnlich der Transzendenz weder der Zeitdimension völlig beraubt noch «in die Geschichte mediatisiert»⁴⁷ werden, ohne daß aber beides, Transzendenz und Immanenz des Fortschritts, deckungsgleich sind: «Augustin hat erkannt; daß Erlösung und Geschichte nicht ohne einander sind und nicht ineinander, sondern in einer Spannung, deren gestaute Energie schließlich nicht weniger will als die Aufhebung der geschicht-

³⁸ Vgl. hierzu entsprechende Überlegungen Hansjürgen Verweyens in: H. Verwey, *Gottes letztes Wort*, bes. S. 233–285 und 466–480; ders., *Botenschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*. Regensburg 1997. Vgl. ebenso Wendel, *Postmoderne Theologie?* S. 206f.

³⁹ T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: Ders., *Stichworte*, S. 153.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Adorno, *Negative Dialektik*, S. 398.

⁴² Ebd. S. 391.

⁴³ Vgl. hierzu auch Buchholz, S. 127.

⁴⁴ Vgl. Adorno, *Fortschritt*, bes. S. 35ff.

⁴⁵ Ebd. S. 41.

⁴⁶ Ebd. S. 51.

⁴⁷ Ebd. S. 33.

lichen Welt. Um kein Geringeres jedoch ist im Zeitalter der Katastrophe der Gedanke an Fortschritt überhaupt noch zu denken.»⁴⁸ Damit ist der Fortschrittsbegriff geöffnet auf das «Mehr» des bloß Faktischen hin, ohne jedoch seinen Bezug zur Faktizität zu verlieren.

Die Hoffnung auf Versöhnung und Veränderung ist nicht nur zukunftsorientiert, sie gilt auch für die Vergangenheit, für die Opfer einer bislang unversöhnten, «unheilen» Geschichte.⁴⁹ Daran kann auch die christliche Botschaft von Befreiung und Erlösung anschließen: Die Befreiungsbotschaft ist keine Verheißung einer monistischen Auflösung des Einzelnen und Besonderen im Allgemeinen, und das heißt auch: keine Verheißung, die die unauflöslche Würde des Differenten und Unterschiedenen, kurz: des Anderen nicht anerkennt. Im Gegenteil: Die christliche Befreiungs- und Erlösungsbotschaft besagt ja gerade, daß die einzelnen Menschen einmal nicht mehr Leid, Unrecht und Vernichtung ausgesetzt sind, daß die Würde der/des Einzelnen unverrückbar gewahrt wird und gewahrt bleibt in der «basileia» Gottes, auch über den Tod hinaus, allerdings ohne die kalte Realität des Todes, der Unterdrückung und des Grauens einfach in Form einer «Trostreigion» oder «Opium des Volkes» zu verleugnen oder triumphalistisch zu überspringen. Die Passionsgeschichte Jesu ist keine erbauliche Geschichte, sondern zunächst, einmal Teil der menschlichen Leidens- und Unheilsgeschichte, grauenhafte Schilderung eines Justizmordes an einem Unschuldigen. Daß und wie diese Geschichte auch Botschaft einer Hoffnung sein kann, wäre aufzuzeigen, ohne über die Realität des Leidens hinwegzutösten und vorschnell in den «Osterjube!» einzustimmen.⁵⁰

► *Das «qualitative Subjekt».* Trotz seiner Kritik des traditionellen Subjektbegriffs votiert Adorno anders als postmoderne Philosophinnen und Philosophen dafür, am Begriff des Subjekts⁵¹ festzuhalten, bestimmt hierbei das Subjekt jedoch als entmätigtes, als «qualitatives Subjekt».⁵² Es ist deshalb qualitativ, weil es sich im mimetischen Akt dem Objekt anschmiegt und damit dessen qualitativen Momenten gerecht wird. Adorno gibt also den Subjektbegriff nicht auf, sondern faßt ihn neu als ein Subjekt, das wesentlich auf Anderes hin ist, das offen ist für die Begegnung mit dem anderen seiner selbst. Dabei verbindet er Subjektivität mit Individualität (im Sinne eines Einzelnen und Besonderen) und ebenso mit Autonomie (im Sinne einer Freiheit des Individuums sowohl gegenüber dem «herrschenden Allgemeinen» als auch einer Freiheit zum Widerstand gegen dieses wie auch einer Freiheit als Möglichkeitsbedingung des aktiven Bezugs zum Objekt).

An dieser Stelle zeigt sich allerdings auch ein Desiderat Adornoschen Philosophierens: Subjektivität wird mit Personalität gleichgesetzt und damit auch mit einer intentionalen Verfaßtheit; Subjektivität ist jedoch nicht mit Personalität identisch, sondern ist im Gegenteil deren Möglichkeitsbedingung, und ebenso geht Subjektivität einem intentionalen verfaßten «Bewußtsein von etwas» (und damit des Bezugs auf ein Objekt) noch voraus im Sinne einer unhintergehbaren Jemeinigkeit meiner Vorstellungen, mit Adorno formuliert: des Anschmiegens ans Objekt und der mimetischen Haltung. Meines Erachtens zehrt Adorno von genau jenem Subjektverständnis, grenzt sich aber gleichzeitig von jener Einsicht, wie sie z.B. in Kants transzendentaler Apperzeption zum Ausdruck kommt, ab, denn für ihn impliziert sie eine Hypostasierung des Subjekts, einen Hiatus zwischen Subjekt und Objekt sowie eine Abstraktion des Subjekts von Materialität und Geschichtlichkeit. Adornos Einschätzung des Subjektbegriffs ist aber an diesem Punkt unzutreffend: Unbestreitbar gibt es zwar bei Kant oder auch bei Fichte identitätsphilosophische Anklänge in der Formulierung des Subjektgedankens wie auch eine Reproduktion einer dualistischen Perspektive etwa Cartesischer Provenienz. Dennoch kann gerade Kant keine Hypostasierung und

⁴⁸ Ebd. S. 34.

⁴⁹ Adorno, Negative Dialektik, S. 395.

⁵⁰ Vgl. Zamora, Erlösung unter Bilderverbot, S. 136f.

⁵¹ Vgl. hierzu z.B. T. W. Adorno, Zu Subjekt und Objekt, S. 158f. und 165f.

⁵² Vgl. z.B. Adorno, Negative Dialektik, S. 54.

Die Kirche Lateinamerikas im Spiegel von zwölf Lebensbildern

Die außergewöhnlichen Biographien dieses Buches bringen besser als jede theoretische Abhandlung die atemberaubenden Veränderungen innerhalb der lateinamerikanischen Kirche nahe und zeigen, daß nur eine evangeliumsgemäße Kirche Zukunft hat.



Johannes Meier (Hg.)
Die Armen zuerst!

12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe

Mit zahlreichen s/w-Abbildungen

1999, 224 Seiten, gebunden

DM 38,- / OS 27,- / SFR 36,-10

ISBN 3-7867-2133-5

Matthias-Grünwald-Verlag
Postfach 3080 · D - 55020 Mainz



Verdinglichung eines Undinglichen⁵³ vorgeworfen werden, denn Subjektivität verstanden als irreduzible Einmaligkeit meines Denkens (und man müßte hinzufügen: meines Fühlens, Erlebens) ist nicht gleichbedeutend mit einer «Ich-Substanz», einem zeitlosen und unveränderlichen Wesenskern, und steht somit sowohl außerhalb einer Substanzontologie als auch einer hypertrophen, das Subjekt totalisierenden Perspektive etwa Hegelscher Tradition.⁵⁴ Subjektivität, Jemeinigkeit, ist recht verstanden nichts anderes als die Möglichkeitsbedingung dafür; zum Anderen in Beziehung zu treten, Möglichkeitsbedingung des aktiven Sich-Anschmiegens-Könnens ans Objekt. Dabei kann mir dieses mein Subjektsein in der Jemeinigkeit auch – und das gilt es gegenüber der idealistischen Tradition zu betonen – des «somatischen Moments»⁵⁵, des «eigenleiblichen Spürens»⁵⁶ gewährt werden, und das wiederum im Bezug zu anderen, auf die ich in meiner Leiblichkeit hingeeordnet bin.⁵⁷

⁵³ Vgl. Adorno, Zu Subjekt und Objekt, S. 165.

⁵⁴ Adorno setzt in seiner Kritik des Subjektbegriffs das Subjektverständnis Hegels voraus und stülpt es anderen Subjektphilosophien, insbesondere derjenigen Kants, über. Damit wird die berechtigte Kritik an einer Hypertrophie des Subjekts unberechtigtweise auf Konzeptionen ausgedehnt, die zwar identitätslogisch verstrickt sind, aber in sich das Potential tragen, aus jener identitätslogischen Verstrickung hinauszugelangen.

⁵⁵ Vgl. Adorno, Negative Dialektik, S. 193.

⁵⁶ Vgl. zur Bedeutung des eigenleiblichen Spürens z.B. H. Schmitz, Der gespürte Leib und der vorgestellte Körper, in: M. Grossheim, Hrsg., Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion. Berlin 1994, S. 75–91; G. Böhme, Der offene Leib. Eine Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung bei Paracelsus, in: D. Kamper, Ch. Wulf, Hrsg., Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte. Berlin 1989, S. 44–58.

⁵⁷ Vgl. zur Bedeutung der Beziehung zwischen Ich und Anderen vor allem U. Guzzoni, «Cette immense fortune d'être deux», in: Dies., Wendungen. Versuche zu einem nicht identifizierenden Denken. Freiburg-München 1982, S. 62–70; dies., In-die-Nähe-Kommen zum Fernen. Denken und Ferne, in: Dies., Wege im Denken. Versuche mit und ohne Heidegger. Freiburg-München 1990, S. 123–162.

Theologisch bedeutsam ist der Subjektgedanke in zweifacher Hinsicht: Zum einen in bezug auf Überlegungen zu einem personalen Gottesverständnis jenseits substanzontologischer und onto-theologischer Reduktionen sowie zur Beziehung zwischen Gott und Mensch jenseits der Deutung dieser Beziehung als eines Herrschaftsverhältnisses, zum anderen in bezug auf die Möglichkeit einer nicht-extrinsizistischen Vermittlung von menschlicher Vernunft und Offenbarung wie auch von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit.⁵⁸

►«Mit Adorno über Adorno hinaus» – Die Möglichkeit einer kritisch-befreienden Theologie der späten Moderne: Modernität, Konstellation und «apparition», Hoffnung auf Versöhnung und Veränderung, Subjektivität und Freiheit – geleitet von diesen Stichworten, läßt sich meines Erachtens ein theologisches Konzept durchbuchstabieren, das dem Anliegen der Anerkennung des Anderen ebenso gerecht werden kann wie der Aufgabe, die Prozesse reflexiver Modernisierung sowohl kritisch zu begleiten als auch ihnen dort zu widerstehen, wo es Not tut (überall dort, wo die Würde, die Selbstbestimmung oder sogar die bloße Existenz der Einzelnen durch das «herrschende Allgemeine» und durch den Zugriff eines sich selbst monopolisierenden bzw. schon monopolisierten Systems bedroht, beschnitten oder zerstört ist). Solch eine Theologie wird parteilich sein müssen in dem Sinne, daß sie immer wieder Partei ergreifen muß für diejenigen, die – in welcher Form auch immer – Opfer des «herrschenden Allgemeinen» sind. Dementsprechend wird sie eine kritische Theologie in doppelter Hinsicht sein: Sie wird Mißstände kritisieren und zugleich eine Veränderungsperspektive aufzeigen, die Maß sein kann für das «krinein», das Unterscheiden und Entscheiden. Und sie wird eine befreiende Theologie sein, weil sie sich aus der Hoffnung speist, «die uns erfüllt»: die Hoffnung darauf, daß Leid, Tod und Vernichtung nicht das «Maß aller Dinge» sind. Diese Hoffnung wird nicht nur ihre Reflexion bestimmen, sondern auch die ihr aufgegebenen Praxis, die über die Reflexion hinausgeht und diese zugleich bestimmt, nämlich Zeuginnen und Zeugen der Hoffnung auf Befreiung und Erlösung zu sein in einer konkreten Praxis der Nachfolge Jesu – und dies auch und vor allem in ihrer gesellschaftlichen und politischen Dimension. Erst dann ist sie wirklich «Theologie der Welt» – unter den Bedingungen der späten Moderne. Dazu ist es allerdings notwendig, daß sich die Theologie ihrer Legitimationsverpflichtung stellt, will sie die zugesagte Hoffnung nicht einfach nur behaupten, sondern will sie durch ihr Zeugnis auch zu überzeugen versuchen. Der hermeneutische Rückgang auf Biblische und damit binnenchristliche Traditionen allein reicht dafür nicht aus, denn damit bewegte sich Theologie nur im geschützten Eigenbereich und täte nichts anderes als Selbstbestätigung. Um andere – auch Nichtchristinnen und Nichtchristen – überzeugen zu können, braucht es den Aufweis, daß christlicher Glaube und christliche Hoffnung nicht vernunftwidrig ist, daß die Praxis der Nachfolge keine vergebliche und unsinnige Praxis, kein absurdes Unterfangen ist, das lediglich müde belächelt werden kann. Darüber hinaus gerät ein rein bibelhermeneutisches Verfahren in die Gefahr des Traditionalismus; es braucht Kriterien, die uns Maßstab sind für unsere Zustimmung zu bestimmten Traditionen, und diese Kriterien können nicht wieder nur aus Tradition gewonnen werden, denn dies wäre nichts anderes als ein Zirkelschluß. Das bedeutet: Die Theologie muß nach Kri-

⁵⁸ Nicht minder entschieden votiert übrigens auch Johann Baptist Metz gegen den «Tod des Subjekts» und betont, daß «Religion und Subjektwerdung des Menschen unzertrennlich zusammengehören» (J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977, S. 66.). Allerdings steht der Subjektbegriff bei Metz erstens in der Gefahr, auf ein «kollektives Subjekt» verkürzt und damit aus seinem Zusammenhang mit Individualität herausgelöst zu werden, und zweitens fehlt eine Legitimation der Möglichkeit, überhaupt von «Subjekten» zu sprechen, also eine philosophische Begründung des Subjektgedankens jenseits identitätslogischer Verkürzungen dieses Gedankens – ein Ausfall, der wohl auf Metz' tiefgreifende Skepsis gegenüber Subjektphilosophien (die er anscheinend alle unterschiedlos mit Identitätsdenken gleichsetzt) zurückzuführen ist.

terien für ihre unbestritten hermeneutische Aufgabe suchen, und dazu bedarf es einer philosophischen Reflexion, die sich nicht in Hermeneutik erschöpft bzw. sich auf Hermeneutik reduziert – und zwar aus der Haltung «fides quaerens intellectum», also aus einer zutiefst gläubigen Haltung, der es um nichts anderes geht als darum, Rechenschaft abzulegen.⁵⁹

Trotz der genannten Rezeptionsmöglichkeiten der Philosophie Adornos durch die Theologie gibt es allerdings auch wichtige Divergenzpunkte, die nicht einfach übergangen werden können und dürfen: Erstens ist – wie bereits angeführt – Transzendenz im Adornoschen Sinn nicht gleichbedeutend mit einer christlichen Vorstellung personal gefaßter Transzendenz, die mit dem immanent Seienden «kommuniziert», ohne jedoch mit ihm identisch zu sein oder sich in ihm aufzulösen. Und zweitens formuliert Adorno sowohl seine Hoffnung auf Versöhnung wie auch sein Festhalten an etwas Unbedingtem im Bedingten, an einem Moment von Wahrheit im Unwahren, im Modus des Kantischen «als ob». Alles andere wäre für ihn Rückfall in Identitätslogik und Präsenzdenken, und wer das «als ob» zu überschreiten versucht, gerät nur wieder in den Bann des Identitätszwanges hinein. Stattdessen müssen wir Adorno zufolge die Aporie auszuhalten versuchen: hoffen, obwohl es eigentlich nichts zu hoffen gibt ohne die Gewißheit der Erfüllung.⁶⁰ Doch solch eine Position ähnelt geradezu frappierend der Position des Absurden etwa eines Albert Camus. Denn auch der absurde Mensch sucht die Aporie auszuhalten: «Überzeugt von dem rein menschlichen Ursprung alles Menschlichen, ist er also immer unterwegs – ein Blinder, der sehen möchte und weiß, daß die Nacht kein Ende hat.»⁶¹ Doch ist diese Aporie wirklich auszuhalten? Oder führt sie nicht geradewegs in Trostlosigkeit und Verzweiflung? Können wir uns wirklich «Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen»?⁶²

An diesem Punkt sind Philosophie und Theologie gefordert und aufgefordert zugleich, und zwar dazu, das Konzept Adornos dahingehend zu modifizieren, eine «Gestalt von Hoffnung» zu formulieren, die einerseits dem negativ dialektischen Denken Adornos gerecht zu werden sucht und damit dessen Kritik an Identitätslogik und Präsenzdenken, die aber andererseits das aporetische «als ob» zu durchbrechen vermag. Immanuel Kants Versuch, das «als ob» von Freiheit, Unsterblichkeit und Gottesexistenz mittels praktischer Vernunft in objektive Gewißheit zu verwandeln, könnte dazu eine Leitlinie bieten, verbunden mit der kritischen Rückfrage an das Konzept Adornos, ob es sich nicht selbst aus Quellen speist, die entweder ungenannt bleiben oder nur kurz angerissen werden, ohne ausführlich entfaltet zu werden.⁶³ So bedürfen beispielsweise der Gedanke eines Unbedingtheitsmoments ebenso wie der Subjektgedanke nochmals einer ausführlichen philosophischen Legitimierung (die sich keineswegs zwangsläufig in Identitätslogik verstricken muß), sollen die von Adorno anvisierte Hoffnung sowie das Widerstandspotential der/des Einzelnen gegenüber dem herrschenden Allgemeinen (für Adorno in der Autonomie des Individuums begründet⁶⁴) und damit auch dem Vernichtungszwang eines totalitären Systems, nicht grundlos sein.⁶⁵

⁵⁹ Vgl. hierzu auch Wendel, Postmoderne Theologie? S. 211ff.; K. Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Ders., Hrsg., Fundamentaltheologie, S. 77–100.

⁶⁰ Vgl. auch Zamora, Krise – Kritik – Erinnerung, S. 459.

⁶¹ A. Camus, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Mit einem kommentierenden Essay von L. Richter. Hamburg 1959, S. 101.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. hierzu u.a. am Beispiel des Bezuges Adorno – Kant W. Ries, «Die Rettung des Hoffnungslosen». Zur «theologia occulta» in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos, in: ZPhF 30 (1976), S. 69–81.

⁶⁴ Vgl. z.B. T. W. Adorno, Erziehung nach Auschwitz, in: Ders., Stichworte, S. 90.

⁶⁵ Möglicherweise bietet sich hier ein Rückgriff auf die philosophische Tradition Kants und Fichtes an unter der Voraussetzung einer Dekonstruktion ihrer teilweise unbestreitbar identitätslogisch formulierten Gehalte, und dies um so mehr, als sich Adorno selbst immer wieder von Kant (auch positiv) herausgefordert wußte und sich mit ihm auseinandersetzte,

Solch ein philosophisch-theologisches Programm, das «mit Adorno über ihn hinauszugelangen» versucht, könnte eine tragfähigere systematische Grundlage für eine «eschatologisch-gesellschaftskritische Theologie»⁶⁶ in und für die reflexive Moderne sein als die Postmoderne und wird daher eher als eine postmodern gewendete Theologie der Alterität bzw. post-

⁶⁶ Vgl. die Ambivalenzen des Kantischen Programms herausarbeitete und selbst in der Absetzung von Kant niemals die grundlegende Hochachtung vor dessen philosophischer Arbeit verhehlte. Eine kritische Relecture des transzendentalphilosophischen Programms aus der Perspektive Kritischer Theorie scheint mir daher auch von Adorno her zulässig zu sein (vgl. z.B. Adorno, Fortschritt, S. 40: «Eine metaphysische Interpretation Kants hätte diesem keine latente Ontologie zu imputieren, sondern die Struktur seines gesamten Denkens als eine Dialektik von Aufklärung zu lesen, die der Dialektiker par excellence, Hegel, nicht gewahrt, weil er im Bewußtsein der Einen Vernunft deren Grenze tilgt und damit in die mythische Totalität gerät, die er für «versöhnt» hält in der absoluten Idee»).

⁶⁶ J.B. Metz, Zur Theologie der Welt. Mainz 1979, S. 76.

modern mutierte Politische Theologie der Aufgabe gerecht werden können, die Johann Baptist Metz einer Theologie zuweist, die als «Theologie der Welt» auch in Zukunft Bestand haben kann: «Die schöpferisch-kritische Hoffnung, von der sie [die Theologie der Welt als politische Theologie, S.W.] geleitet ist, bezieht sich (...) wesentlich auf die Welt als Gesellschaft und auf die weltverändernden Kräfte in ihr. Sie muß sich mit den großen politisch-sozial-technischen Utopien kritisch auseinandersetzen, mit den aus der modernen Gesellschaft reifenden Verheißungen einer universalen Humanisierung der Welt. Denn das Heil, auf das sich die christliche Hoffnung bezieht, (...) zielt auf universalen Frieden und endgültige Gerechtigkeit (vgl. Petr 3,13), auf daß die Tränen versiegen und «nicht mehr sein wird Trauer noch Klage noch Mühsal» (Offb 21,4).»⁶⁷

Saskia Wendel, Münster/Westf.

⁶⁷ Ebd. S. 87f.

«Und Gott geht durch alle Gassen»

Ödön von Horváth und die Rede von Gott

Um Ödön von Horváth (1901–1938) ist es ruhig geworden. Nach der umfangreichen Rezeption vor allem seiner Volksstücke Anfang der siebziger Jahre und der darauf folgenden literaturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Gesamtwerk¹ scheint sich die Forschung nur am Rande für den Deutschschreibenden ungarischen Literaten zu interessieren. In der Theologie hat sich Horváth dagegen nie etablieren können², und das, obwohl sich der Begriff «Gott» leitmotivisch durch sein Werk zieht. Dieses Phänomen ist jedoch bisher weder von der Literaturwissenschaft noch der Theologie interpretiert worden. Dem geht dieser Beitrag nach.

Eine werkbiographische Skizze

Trotz seines nur kurzen Lebens hat Ödön von Horváth ein umfangreiches literarisches Werk hinterlassen. Zu seinem Œuvre zählen unterschiedliche literarische Gattungen. Eine kurze werkbiographische Skizze verdeutlicht diese Vielfalt:

Ödön von Horváth wurde am 9. Dezember 1901 in Fiume an der Adria geboren und noch im gleichen Jahr römisch-katholisch getauft. Sein Vater, Dr. Edmund von Horváth, war im diplomatischen Dienst der k.u.k. Monarchie, weshalb die Familie mehrmals innerhalb Österreich-Ungarns und Deutschlands umzog. Nach dem Abitur in Wien studierte Horváth sechs Semester Germanistik und Theaterwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität in München, wo er 1922 mit der neuromantischen Tanzdichtung *Das Buch der Tänze* öffentlich debütierte. Er gab sein Studium auf und widmete sich seiner literarischen Karriere, ohne einen bürgerlichen Beruf zu erlernen. In Murnau und Berlin verfaßte er Kurzprosa, Schauspiele, Komödien, Volks- und Zeitstücke, u.a. *Sportmärchen*, *Mord in der Mohrengasse*, *Zur schönen Aussicht*, *Rund um den Kongreß*, *Revolte auf Côte 3018* und *Sladek, der schwarze Reichwehrrmann*. Gemeinsam ist diesen Werken ihre wirklichkeitsdeutende «komplexe Textur»³, die mehrere Bedeutungsebenen (gesellschaftliche, religiöse und kriminalistische) in einem Werk miteinander in Beziehung setzt. Mit dem Roman *Der ewige Spießler* reihte sich Horváth 1930 in die neu-sachliche Suche – wie z.B. *Erich Kästner*, *Oskar Maria Graf* oder

Lion Feuchtwanger – nach einem neuen Spießertyp ein, um den wilhelminischen «Untertan» im Sinne Heinrich Manns zu aktualisieren. Weitere epische Kurzformen beschäftigten sich mit der Thematik des Spießers. Im gleichen Jahr trat Horváth aus der Kirche aus. 1931 wurde dann das erfolgreichste Jahr für Horváth: *Carl Zuckmayer* verlieh ihm als Erneuerer des Volksstücks den renommierten Kleist-Preis. Zu der epischen Volksstückform zählten die Stücke *Italienische Nacht* und *Geschichten aus dem Wiener Wald*: Die Volksstücke *Kasimir und Karoline* und *Gläube Liebe Hoffnung* folgten. Eine Autorenlesung und ein Interview im Bayerischen Rundfunk festigten Horváths literarischen Durchbruch. Im März 1933 mußte er jedoch als erklärter Gegner der Nationalsozialisten nach Österreich emigrieren. Dort änderte er seine literarische Konzeption von der Sprachdramaturgie der Volksstücke zur Figurendramaturgie der Komödie (*Eine Unbekannte aus der Seine*, *Hin und Her*, *Himmelwärts*). An den anti-deutschen Protesten beteiligte er sich nicht. Vielmehr kehrte er im März 1934 für eineinhalb Jahre nach Deutschland zurück und wurde Mitglied des «Reichsverbands Deutscher Schriftsteller E.V.». Während dieser Zeit arbeitete er als Drehbuchautor für den Film. Nach Aufführungsverboten und Anfeindungen erfolgte im September die von Horváth so bezeichnete «zweite Emigration» (ÖLA-BS 16a)⁴ nach Österreich, wo er die 1933 begonnene Form des Figurendramas fortsetzte (*Figaro läßt sich scheiden*, *Don Juan kommt aus dem Krieg*). Nach einer literarischen und persönlichen Krise bekannte er sich zum Ende des Jahres 1936 mit dem Programm *Die Komödie des Menschen* und den Komödien *Ein Dorf ohne Männer* und *Pompeji* zum Exil. Das Schauspiel *Der jüngste Tag* bestätigte diese Neuorientierung. Mit den Romanen *Jugend ohne Gott* und *Ein Kind unserer Zeit*, die 1937 entstanden und 1938 kurz nacheinander publiziert wurden, wechselte Horváth von der Dramatik zur Epik. Beide Romane machten ihn als antifaschistischen Exilschriftsteller bekannt. Im März 1938 mußte er deshalb zum dritten Mal emigrieren. Er reiste quer durch Europa, zuletzt nach Paris, wo ihn ein Ast am 1. Juni des gleichen Jahres während eines Gewitters erschlug.

Wandlungen der Rede von Gott

Durch das literarische Werk Horváths zieht sich leitmotivisch die Auseinandersetzung mit Gott. In jedem größeren Werk und auch in den epischen Kurzformen kommt das Wort «Gott» vor. Einige exemplarische Textbeispiele aus unterschiedlichen Phasen zeigen dies: In der 1924 entstandenen Komödie *Zur schönen*

⁴ Zitation nach Ödön von Horváth, Nachlaß, Österreichische Nationalbibliothek/Österreichisches Literaturarchiv Wien.

¹ Vgl. dazu die von Traugott Kriskchke herausgegebenen Sammelbände.

² Vgl. z.B. Paul Konrad Kurz, *Gott in der modernen Literatur*, München 1996; Karl-Josef Kuschel, *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1997 (S. 4); Magda Moté, *Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart* (Theologie und Literatur 6), Mainz 1997; Dorothee Sölle, *Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit* (Theologie und Literatur 5), Mainz 1996.

³ Herbert Gamper, *Horváths komplexe Textur. Dargestellt an frühen Stücken*, Zürich 1987.

Aussicht setzt Christine in einem Dialog mit ihrer Liebe Strasser Gott mit Geld gleich:

«Christine: Im Herbst wurde ich abgebaut und ich hätte noch gestern nicht einmal das Fahrgeld nach hierher gehabt und wäre noch gestern vielleicht gar ins Wasser gegangen, hätte mir nicht der liebe Gott geholfen.

Strasser: Was verstehst du unter ‚lieber Gott‘?

Christine: Zehntausend Mark.» (I, 186)⁵

Christine deutet durch diese materialistische Gleichsetzung Wirklichkeit als von Gott verlassen. In einer solchen Wirklichkeit wird das Geld zum Gott. Horváth montiert diese Parallelisierung auch in die folgende Komödie *Rund um den Kongreß* und in das Volksstück *Italienische Nacht*. Dies bestätigt die textübergreifende Bedeutung dieser Wirklichkeitsdeutung. Eine neue Funktion bekommt die Rede von Gott in einem Dialogausschnitt aus *Geschichten aus dem Wiener Wald*. Mit der Zitation vorgeprägter Sprache, dem von Horváth so genannten «Bildungsjargon» (XI, 201) forciert Oskar am Ende des Dramas die Wiedereingliederung seiner verlorenen Braut Marianne in das Kleinbürgersystem:

«Oskar: Marianne! Hadere nie mit Gott!

Marianne: Pfui! Pfui! Sie spuckt aus. Stille.

Oskar: Mariann. Gott weiß, was er tut, glaub mir das... Gott gibt und Gott nimmt.

Marianne: Mir hat er nur genommen –

Oskar: Gott ist die Liebe, Mariann – und wen er liebt, den schlägt er –

Marianne: Mich prügelt er wie einen Hund!

Oskar: Auch das! Wenn es nämlich sein muß.» (IV, 207)

In der 1934 entstandenen Komödie *Himmelwärts* dagegen berichtet die Figur Frau Steinthaler in einem Monolog über ihre Begegnung mit Gott, nach der sie sich zur Menschlichkeit gewandelt hat. Diese Wandlung bleibt jedoch auf den Schauplatz Himmel beschränkt und wird so zum utopischen Gegenentwurf zur Wirklichkeit. Das Gottesbild in der narrativen Präsentation bestätigt dies:

«Frau Steinthaler: Ich bin nämlich direkt zum lieben Gott gegangen und wie ich angefangen hab zu reden, da hat er mich gleich unterbrochen und hat gesagt, er weiß schon alles von der Luise... Und wie mich der liebe Gott so gefragt hat, da tat es mir auf einmal so weh um meinen Mann und ich hab es bereut, daß ich ihm die Höll gegönnt hab – und plötzlich hab ich bemerkt, wieviel Flecken noch an mir sind und was das für eine große Gnade ist, daß überhaupt einer von uns hier sein darf. Und da hab ich den lieben Gott gebeten, daß er meinen Mann erlöst – und jetzt ist endlich Frieden in mir.» (VII, 206)

In dem Roman *Jugend ohne Gott* von 1938 schließlich erfährt der Ich-Erzähler Gott als Stimme des Gewissens. Das Gewissen wird zum Ort der Erfahrung Gottes und befähigt den Ich-Erzähler, seine eigene Schuld anzuerkennen, einen Mordfall zu lösen und gegen den Faschismus zu bestehen. Er kann sich dadurch von der Lüge seiner faschistischen Prägekraft befreien und an der Wahrheit Gott orientieren. Ein Textausschnitt zum Ende des Romans zeigt diese Wandlung:

«Ist jener Herr erschienen, der auch auf ihre Zeit, gnädige Frau, keine Rücksicht nimmt, denn er geht durch alle Gassen, ob groß oder klein –

(...)

Die Mutter schien zusammengebrochen.

Sie saß und rührte sich nicht.

Plötzlich lächelt sie wieder und nickt mir zu.

Was war das?

Nein, das war doch nicht sie –

Das waren nicht ihre Augen –

⁵ Zitation nach Ödön von Horváth, *Gesammelte Werke. Kommentierte Werkausgabe in Einzelbänden*, hrsg. von Traugott Krischke unter Mitarbeit von Susanna Foral-Krischke, Frankfurt a.M. 1983ff.

Still, wie die dunklen Seen in den Wäldern meiner Heimat.

Und traurig wie eine Kindheit ohne Licht.

So schaut Gott zu uns herein, muß ich plötzlich denken. Einst dachte ich,

er hätte tückische, stechende Augen –

Nein, nein!

Denn Gott ist die Wahrheit.»

Mit metaphorischen Personifikationen und Prädikationen wie «Und Gott geht durch alle Gassen» (XIII, 130) und «Gott ist die Wahrheit» (XIII, 148) bekennt sich der Ich-Erzähler zu Gott. Hatte vor der Wandlung des Ich-Erzählers bezeichnenderweise eine Pfarrerfigur die Metapher «Gott geht durch alle Gassen» zur Kennzeichnung des schrecklichen und strafenden Gottes verwendet, so geht Gott nun durch die Gassen, d.h. die engsten Straßen, um die Wahrheit ans Licht zu bringen. Daß die literarischen Texte Horváths durchgängig von Gott reden, läßt sich über die gezeigten Textbeispiele hinaus auch an anderen Texten nachweisen.⁶ Die Forschung interpretiert dieses Phänomen jedoch konträr.

Deutungen der Wandlungen

Die dominierenden Deutungen der Redeweisen von Gott hängen eng mit der gesellschaftlich-politischen Situation der Interpreten und deren Beurteilung des Gesamtwerks zusammen. Der Freundeskreis Horváths, zu dem u.a. die Autoren und Autorinnen Franz Theodor Csokor, Carl Zuckmayer, Walter Mehring, Hertha Pauli und Franz Werfel gehören, deutet in der Situation des Exils nach Horváths Tod das Gesamtwerk als kontinuierliche Entwicklung; Csokor spricht sogar von einem «Aufstieg»⁷ Horváths mit dem Ziel eines antifaschistischen Exilhumanismus. Danach sei in den frühen Komödien und Volksstücken dieser humanistische Impetus zwar angelegt – er entfalte sich jedoch erst im Exil. Auch die durch Csokor vorangetriebene Nachkriegsrezeption hält diese These aufrecht. Durch die Publikation der vierbändigen Werkausgabe 1972, die erstmals einen Blick über das Gesamtwerk Horváths ermöglicht, zeigt sich ein Bruch in der Werkentwicklung nach 1933, den die Freunde Horváths übersehen oder bewußt übergehen.⁸ Urs Jenny prägt dafür den Begriff «Regression»⁹ als programmatischen Gegensatz zu «Aufstieg», was Jenny auf einen religiösen Konflikt Horváths zurückführt. Jürgen Schröder deutet im Anschluß daran Gott und Religion als irrationales und dadurch psychisch regressives Moment im Spätwerk Horváths, das eine den Zeitumständen adäquate Realitätsbewältigung verhindere. Dadurch enthalte das Spätwerk keine «neugewonnenen Positionen und Lösungen»¹⁰ im Vergleich zu den Volksstücken. Diese Regressionshypothese wird für die Rezeption Horváths grundlegend und bestimmt die Diskussion bis heute.

Neuere Untersuchungen einzelner Motive und Themenbereiche – vor allem zum Spätwerk und zur Biographie – ergeben jedoch, daß sich Horváth im Spätwerk durchaus literarisch neu orientiert.¹¹ Dies trifft besonders für *Jugend ohne Gott* zu. Nach Karl Müller überwindet Horváth mit diesem Gattungswechsel seine Schaffenskrise. Die veränderte Rede von Gott verhindere dabei nicht die Realitätsbewältigung, sondern richte sich nach Adolf Holl gerade «gegen die Versuchung, dies Heimfinden des

⁶ Vgl. dazu Stefan Heil, *Die Rede von Gott im Werk Ödön von Horváths. Eine erfahrungstheologische und pragmatische Interpretation mit einer religionsdidaktischen Reflexion* (zeitzeichen 6). Ostfildern 1999 (wird demnächst erscheinen).

⁷ Franz Theodor Csokor, *Zeuge einer Zeit. Briefe aus dem Exil 1933–1950*. München/Wien 1964, S. 158.

⁸ Vgl. dazu Christian Schnitzler, *Der politische Horváth. Untersuchungen zu Leben und Werk* (Marburger germanistische Studien 11), Frankfurt a.M. 1990, S. 128–153.

⁹ Urs Jenny, *Ödön von Horváths Größe und Grenzen*: in: D. Hildebrandt, T. Krischke, Hrsg., *Über Ödön von Horváth*, Frankfurt a.M. 1972, S. 71–78, 72.

¹⁰ Jürgen Schröder, *Das Spätwerk Ödön von Horváths*. In: T. Krischke, Hrsg., *Ödön von Horváth*, Frankfurt a.M. 1981, S. 125–155, 130.

Subjekts zu seinem wahren Selbst mit der verblaßten Schrift des «Religiösen» zu etikettieren».¹² Diese Interpretationsansätze konzentrieren sich auf *Jugend ohne Gott*. In Erweiterung dazu können Brüche und Zäsuren als Wandlungen der Rede von Gott im Gesamtwerkverlauf gedeutet werden. Müller weist dabei darauf hin, daß die Frage nach einer angemessenen Interpretation des Spätwerkes nur zufriedenstellend gelöst werden kann, wenn die Grenzen des eigenen interpretatorischen Ansatzes hermeneutisch geklärt werden: Gleichzeitig muß die Interpretation die literarische Akzentuierung Horváths, die eindeutigen Diskontinuitäten und Brüchen unterliegt, mitbeachten.¹³

Eine theologische Perspektive bietet sich für die Interpretation der Wandlungen der Rede von Gott an. Denn die Veränderungen der Rede von Gott im Gesamtwerk Horváths werden an den Erfahrungen, die hinter dem Begriff Gott stehen, und an dem Handeln mit dem Begriff Gott deutlich. Eine theologische Erfahrungstheorie und Pragmatik¹⁴ kann als Interpretationskontext dazu beitragen, die verschiedenen literarischen Funktionen der Rede von Gott begrifflich zu fassen. Dies muß jeweils im Bezug zur literarischen Form als Kriterium der Auswahl dieser Kontexte stehen und darf nicht abgelöst davon interpretiert werden. Dadurch lassen sich vier unterschiedliche literarische Funktionen der Rede von Gott feststellen, die mit der jeweiligen literarischen Konzeption zusammenhängen:

▷ Im *Frühwerk* Horváths werden die Erfahrungen mit Wirklichkeit auf Gott bezogen. Die Figur der Christine aus der Komödie *Zur schönen Aussicht* z.B. deutet ihre materialistische Wirklichkeitserfahrungen in Bezug auf Gott. Die Figur erfährt sich von Gott geschieden und vollständig an die materielle Bestimmung der Wirklichkeit ausgeliefert. Damit legitimiert sie – wie auch die übrigen Figuren – ihre zweckgerichteten Handlungen im Drama. Diese utilitaristische Ethik kulminiert nach *Belinda Horton Carstens* in der «corruption of traditional morality and religious beliefs»¹⁵, indem der materialisierte «liebe Gott» als Mammon zum alleinigen Denk- und Handlungsprinzip wird. Indem sie Gott mit Geld gleichsetzt, ist er verfügbar. Dadurch wird die Wirklichkeitsbestimmung durch Gott durchbrochen, was an mehreren Stellen im Drama heißt, Gott zu «organisieren». Die Gleichsetzung von Gott und Geld dient dazu, Sozial- und Transzendenzkritik als komplexe Wirklichkeitsinterpretation miteinander in Beziehung zu setzen. Hier wie im übrigen *Frühwerk* Horváths, vor allem in den *Sportmärchen*, wird die Theodizeefrage aufgeworfen und beantwortet: Gott will entweder das Übel in der Welt oder steht ihm als Zuschauer gegenüber. Beide Wirklichkeitsdeutungen sind im *Frühwerk* vorhanden. Gott wird daher zum Exponenten einer als entseelt erfahrenen Wirklichkeit. Das *Frühwerk* kritisiert daher das Wesen Gottes und die anthropologischen Folgen. Da die Wirklichkeit von Gott zum Bösen hin bestimmt ist, können die Figuren nur demgemäß handeln. Wandlung zur Menschlichkeit wird dadurch unmöglich. In der Gattung der Komödie kann Horváth diese pessimistische Wirklichkeitsdeutung humoristisch umsetzen. Diese für die späteren Volksstücke bestimmende Synthese

¹¹ Vgl. zur Biographie Hansjörg Schneider, Horváth im Jahre 1938. Über den Briefwechsel des Dichters mit Walter Landauer, in: LitKrit 24 (1989), S. 28–37; zum Gesamtwerk z.B. Peter Gros, Plebejer, Sklaven und Caesaren. Die Antiké im Werk Ödön von Horváths (Europäische Hochschulschriften / Deutsche Sprache und Literatur 1550), Bern 1996; Jürgen Kost, Geschichte als Komödie. Zum Zusammenhang von Geschichtsbild und Komödienrezeption bei Horváth, Frisch, Dürrenmatt, Brecht und Hacks (Würzburger Wissenschaftliche Schriften / Reihe Literaturwissenschaft 182), Würzburg 1996.

¹² Adolf Holl, Gott ist die Wahrheit oder: Horváths Suche nach der zweiten religiösen Naivität, in: T. Kruschke, Hrsg., Horváths «Jugend ohne Gott», Frankfurt a.M. 1984, S. 147–156, 156.

¹³ Karl Müller, Einheit und Disparität – Ödön von Horváths «Weg nach innen», in: T. Kruschke, Hrsg., Horváths Prosa, Frankfurt a.M. 1989, S. 156–177, 162.

¹⁴ Im Anschluß an Karl Rahner, Richard Schaeffler, Hermann Pius Siller.

¹⁵ Belinda Horton Carstens, Prostitution in the works of Ödön von Horváth (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 108). Stuttgart 1982, S. 25.

Burg Rothenfels 1999

«Die Mächtigen stürzt er vom Thron.» Das Lukasevangelium in seinen psychischen und sozialen Dimensionen – vom 24.–26. 9. 1999 mit Prof. Dr. Peter Eicher (Paderborn)

Das Leben als Experiment – Autonomie im Denken Nietzsches. Grundkurs Philosophie – vom 15.–17. 10. 1999 mit Dr. Beatrix Himmelmann

Anmeldung: Burg Rothenfels
Tel. 09393-99999, Fax: 09393-99997
Weitere Informationen im Internet unter
www.burg-rothenfels.de

von tragisch-pessimistischem Inhalt und komödiantischer Form wird hier grundgelegt. Zusammenfassend hat die Rede von Gott im *Frühwerk* die literarische Funktion, Wesen und Handeln Gottes in Bezug zur Wirklichkeit des Menschen zu deuten. Dadurch konstituiert Horváth eine transzendente Bedeutungsebene, die im Kontext der Theodizee- und Wandlungsthematik mit der sozialen Bedeutungsebene als «komplexe Textur» in Beziehung steht und damit Wirklichkeit umfassend deutet.

▷ Eine veränderte literarische Funktion bekommt die Rede von Gott in den *Volksstücken*. Der Textausschnitt aus *Geschichten aus dem Wiener Wald* zeigt die Rede von Gott in der Figurenrede der Kleinbürgerfigur Oskar. Die Kleinbürger- und Spießfiguren der Volksstücke Horváths reden im Bildungsjargon von Gott. Der Bildungsjargon ist ein Konglomerat aus Zitaten. Durch die Zitation sprachlich etablierter Autoritäten wie Bibel, Katechismus oder Literatur kann der Sprechende von seiner Sprache ablenken und die Zitate für seine Interessen nutzen. Die im Bildungsjargon von Gott redenden Figuren schließen daher an sprachlich vorgeprägte Autoritäten an. Gott bedeutet Konventionsgott- oder Ordnungshüter. Wer die Ordnung übertritt wie die Figur der Marianne, wird mit den Zitaten ins kleinbürgerliche System reintegriert. Gleichzeitig verhindert die Partizipation am Vorgeprägten eine eigene Erfahrungs- und Wandlungsfähigkeit. Dadurch legitimieren die Figuren ihre normenregulierten und zweckgerichteten (Sprech-)Handlungen als Sanktion gegen jede Abweichung vom System. Die Rede von Gott steht somit einer humanen Praxis entgegen. Hinter der Rede von Gott der Kleinbürgerfiguren steht nun nicht mehr die Deutung von Wirklichkeitserfahrungen wie im *Frühwerk*, sondern die Funktionalisierung Gottes in der Sprache. Horváth kritisiert damit die Religion der Kleinbürger- und Spießfiguren. Die dadurch konstituierte religiöse Bedeutungsebene ist die erste Transformation der Rede von Gott als Wechsel von der Transzendenzkritik zur Religionskritik. Damit steht nicht mehr Gott selbst, sondern das religiöse Sprechhandeln der von Gott Redenden zur Disposition. Nur an wenigen Stellen wird in den *Volksstücken* der dreißiger Jahre und der Spießprosa wie im *Frühwerk* von Gott geredet, indem Fräuleinfiguren wie Marianne den Bildungsjargon durchbrechen und zu einer individuellen Sprache, meist als Klage, finden. Dadurch wird die im Vergleich zum *Frühwerk* unverändert pessimistische Wirklichkeitsdeutung Horváths sichtbar. Die textliche Präsentation dieser authentischen Erfahrungen bleibt jedoch wegen der Dominanz des Bildungsjargons marginal.

▷ Nach 1933 wendet sich Horváth von den *Volksstücken* ab und der *europäischen Komödie* zu. Horváth wechselt von der Sprach- zur Figurendramaturgie und konstruiert modellhafte Suchbilder nach Menschlichkeit. Durch die Überzeichnung der Gattung Komödie und die Aktualisierung literarischer Figuren der europäischen Komödientradition (Figaro, Don Juan) wird Wandlung zur Menschlichkeit jedoch zum utopischen Gegenentwurf zur Wirklichkeit. Was in der Gattung der Komödie gerade durch die Komödienmechanismen als Fiktion möglich ist, muß für die Wirklichkeit als unwahrscheinlich gelten. Damit verändert sich auch die literarische Funktion der Rede von Gott. In der *Märchenposse Himmelwärts* weist die Figur der Frau

Steinthalers auf einen wandlungsermöglichenden Gott hin. Der Schauplatz dieser Wandlung ist jedoch der Himmel, was auf die Unmöglichkeit der Wandlung für die Erde hinweist. Denn nur die Komödienfiguren im Himmel können sich wandeln und human handeln. Durch die Verlagerung in die Komödie destruiert Horváth die Relevanz Gottes für das Suchbild nach Menschlichkeit in der Wirklichkeit. Gott wird zum *deus ex machina* der Komödie und damit zum Komödiengott. Die bisherige transzendente Bedeutungsebene als pessimistische Wirklichkeitsdeutung in bezug auf Gott bleibt damit auch in den Komödien bestehen. Daneben kritisiert Horváth in Kontinuität zu den Volksstücken die vorgeprägte Sprache der Kleinbürgerfiguren. Der Gottesname «lieber Gott» deutet dies an.

▷ Horváths literarische Gottesrede verändert sich in den *Komödien und Romanen ab 1937*. Gott steht dem Menschen nicht mehr wie bisher von außen gegenüber, sondern läßt sich im Innern erfahren. Der Ort dieser Gotteserfahrung ist das Gewissen. Die Pragmatik dieser Rede von Gott ist die Möglichkeit des Menschen zur Wandlung zu neuem Menschsein und zum humanen Handeln. Damit entwirft Horváth antifaschistische «ethische Modelle».¹⁶ Antifaschistische Literatur fördert nach *Wolf Kaiser* den Widerstand gegen den Faschismus und klärt über dessen Wirkmechanismen auf.¹⁷ Ein ethisches Modell ist der Roman deshalb, weil er anhand eines Einzelfalls die Orientierung an der Wahrheit Gottes im Gewissen der Lüge des Faschismus gegenüberstellt. Am Einzelfall wird dadurch eine Norm sichtbar. Der Ich-Erzähler in *Jugend ohne Gott* steht paradigmatisch für die beschriebene Wandlung. War er in der ersten Erzähleinheit des Romans noch passiv und redete floskelhaft von Gott und nahm er in der zweiten Erzähleinheit einen schrecklichen Gott an, so wandelt er sich nach der Gotteserfahrung in der dritten Erzähleinheit zum Wahrheitszeugen. Horváth entlarvt damit auch seine bisherige literarische Rede von Gott im Werkverlauf: Der Ich-Erzähler redet anfangs wie die Kleinbürgerfiguren der Volksstücke von Gott, später wie die Figuren im Frühwerk – am

¹⁶ Zum Begriff «ethisches Modell» im Gegensatz zum System vgl. Dietmar Mieth, *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Strassburg* (Tübinger theologische Studien 7), Mainz 1976.

¹⁷ Vgl. Wolf Kaiser, «Jugend ohne Gott» – ein antifaschistischer Roman? in: T. Krischke, Hrsg., *Horváths «Jugend ohne Gott»*, Frankfurt am Main 1984, S. 48–68.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1999:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 55.– / Studierende Fr. 40.–
Deutschland: DM 63.– / Studierende DM 43.–
Österreich: öS 450.– / Studierende öS 310.–
Übrige Länder: sFr. 51.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Ende jedoch verwirft er diese Redeweisen in der Erfahrung Gottes im Gewissen. Die bisherigen Redeweisen von Gott werden dadurch zugunsten eines neuen Redens überwunden. Die Pragmatik der Erfahrung Gottes ist die durch die Wandlungsermöglichung in Gang gesetzte Lösung des Kriminalfalls und die Herauslösung aus der totalen faschistischen Prägekraft. Dem Ich-Erzähler wird in der Erfahrung Gottes die Wandlung zu neuem Menschsein ermöglicht. Diese Erfahrung kann daher auch als «transzendente», strukturverändernde Erfahrung interpretiert werden: In der Erfahrung Gottes werden alte Strukturen aufgebrochen und ein neues Sehen ermöglicht. Das Symbol der veränderten Augen Gottes aus dem Textausschnitt deutet darauf hin. Dadurch konstituiert Horváth eine transzendente Bedeutungsebene. Die Rede von Gott dient nun nicht mehr der Legitimation des Bestehenden, sondern ermöglicht Wandlung zu neuem Menschsein. Durch die Erfahrung Gottes wird die Möglichkeit zur Wandlung auch in der Wirklichkeit, nicht nur in der Komödie möglich.

Als Ergebnis der theologischen Interpretation kann festgehalten werden: Die mit Gott verbundenen Erfahrungen und Handlungen verändern sich im Verlauf der Werkentwicklung. Diese Wandlungen hängen mit den jeweiligen literarischen Konzeptionen zusammen. Das Frühwerk deutet Wesen und Handeln Gottes in bezug zur Wirklichkeit des Menschen, die Volksstücke entlarven die sprachliche Funktionalisierung des Wortes Gott, die Komödien nach 1933 zeigen den Komödiengott als utopischen Gegenentwurf zur Wirklichkeit, und die späten ethischen Modelle setzen Gott mit der Wahrheit des Gewissens gleich.

Literarische Anfragen an die Theologie

Theologische Kontexte können helfen, literarische Texte zu interpretieren, sofern sie den Texten angemessen sind. Daraus ergeben sich aber auch Möglichkeiten für eine literarische Theologiekritik oder «Theopoetik»¹⁸, da zwischen Literatur und Theologie «strukturelle Entsprechungen»¹⁹ bestehen. In folgenden vier Bereichen ist dies in der Beschäftigung mit den literarischen Texten Ödön von Horváths besonders fruchtbar:²⁰ Methodologisch wird deutlich, daß Literatur und Theologie überhaupt aufeinander bezogen werden können und sich gegenseitig erhellen, ohne sich zu vereinnahmen. Theologie als Kontext kann helfen, literarische Texte zu interpretieren, ohne ihre Autonomie zu zerstören. Literarische Texte können auf ein angemessenes «figuratives und situatives»²¹ Reden von Gott hinweisen.

Sprachlich zeigt sich, daß die Bedeutung des Wortes Gott nicht unabhängig von seinem kommunikativen – hier literarischen – Gebrauch existiert. Die Bedeutung ist damit von ihrer Form und Handlung nicht zu trennen. Erfahrungstheologisch schließlich werden sinnvolle Erfahrungsbezüge der Rede von Gott vom Sprachkonstrukt getrennt. Horváths Texte unterscheiden solche Bezüge, in denen Gott als befreiender Möglichkeitsgrund zur Wandlung zu neuem Menschsein gedeutet wird, von der Funktionalisierung Gottes. Die Texte illustrieren, durch welche Gassen Gott wirklich geht.²² *Stefan Heil, Frankfurt a.M.*

¹⁸ Vgl. dazu v.a. Karl-Josef Kuschel, *Im Spiegel der Dichter* (Anm. 2).

¹⁹ Nach Dietmar Mieth, *Dichtung, Glaube und Moral* (Anm. 16).

²⁰ Auch eine Rezeption der bisher noch weitgehend unedierten autobiographischen Texte Horváths ist durchaus fruchtbar, besonders für eine pragmatische Theologie, wird doch daran deutlich, daß Horváth bewußt mit autobiographischen Texten in einer konkreten Situation handelt; vgl. Stefan Heil, *Die Rede von Gott* (Anm. 6).

²¹ Karl-Josef Kuschel, *Wie reden Schriftsteller von Gott?* In: *KatBl* 116 (1991), S. 96–109, 108.

²² Auf die religionspädagogischen Möglichkeiten der Texte Horváths im Rahmen des Dialogs zwischen Literatur und Theologie kann hier nicht mehr eingegangen werden. Nur soviel sei angemerkt, daß die Texte Impulse sowohl für den Religionsunterricht als auch für die Konstituierung einer ästhetischen Religionsdidaktik selbst liefern können; vgl. dazu Stefan Heil (Anm. 6).