

ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 55. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 1991

SABBATHZEIT, Theophilus!
Und Er:

bereit, aus den Heiligen Schriften vorzulesen,
wie er's gewohnt war.

Er stand auf, man gab ihm die Rolle mit den

Schriften Jesajas,

er öffnete sie und fand die Stelle,

da geschrieben steht:

«Die Zeit ist gekommen,

und der Geist des Herrn ruht auf mir.

Er hat mich gesalbt,

ich bin König,

von IHM gesandt,

um den Armen zu verheißen:

Ihr seid erlöst,

gesandt, um die Gefangenen loszusprechen:

«Geht! Ihr seid frei»,

gesandt,

die Blinden sehend zu machen

und die Schmerzen der Gefolterten zu heilen;

denn die Kerker sind zersprengt.

Ich bin gesandt von IHM,

um aller Welt zuzurufen:

«Seht doch!

Das Jahr des Herrn, die Friedenszeit,

ist gekommen.»»

Dann rollte er die Schrift wieder zusammen,

gab sie dem Tempeldiener, setzte sich nieder,

und die Augen der Gemeinde waren auf ihn gerichtet.

Lukas 4, 16-20

Mit freundlicher Genehmigung des Radius-Verlags Stuttgart, entnommen aus: Walter Jens, Und ein Gebot ging aus. Das Lukas-Evangelium. Copyright Radius-Verlag, Stuttgart 1991, DM 19,80.

THEOLOGIE

Spiritualität der Befreiung: Zu einem Buch von J. Sobrino – Einheit von Heils- und Befreiungsgeschichte – Praxis der Gerechtigkeit – Die Armen als privilegierter Ort des geistlichen Lebens – Erzbischof Romero's Leben und Predigten als spirituelle Quelle – Bedeutung für Europa? *Martin Maier, Innsbruck*

KIRCHE

Erzbischof Weaklands «unangebrachte» Anregungen: Endfassung seines Hirtenbriefes notiert Reaktionen auf den Entwurf, auch den römischen Tadel bezüglich der Priesterweihe verheirateter Männer – Priesterweihe für Frauen am meisten gefordert – Stimmung gegen Amtskirche an der Basis – Eucharistie unerlässlich – Priesterimport keine Lösung – Rolle der Laien – Deutliche und ehrliche Worte. *Knut Walf, Nijmegen*

PHILOSOPHIE

Modernes und postmodernes Denken über die Kunst: Hinweise zur Geschichte des Begriffs «Postmoderne» – Position von J.-F. Lyotard – M. Foucault und J. Baudrillard und die Frage des Subjekts – «Modernes» Denken über Kunst an der Ästhetik Th. W. Adornos – Kritische und kontrastierende Darstellung postmodernen Denkens über Kunst an Lyotards Überlegungen – Der Begriff des «Erhabenen» – Lyotards Entlehnungen bei Adorno zugunsten der postmodernen Theorie – Das l'art pour l'art kommt neu zu Ehren – Immorale Bejahung dessen, was ist – Dennoch Frage nach ausbaufähigen Kunst-Kriterien bei den Postmodernen. *Lucia Sziborsky, Düsseldorf*

BIBEL/EXEGESE

Anwendung von W. Benjamins Geschichtsphilosophie auf die Bibel: Walter Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte» – Verbindung von Theologie und Materialismus hinsichtlich des Verstehens von Geschichte – Die Bibel als Buch von Geschichten fordert zum Verstehen von Geschichte heraus – Den messianischen Zug der Geschichte anzunehmen, bedeutet, die Vergangenheit nicht unrettbar verloren zu geben – Wie behalten Verheißungen als Verheißungen ihren Wert? – «Messianische Stillstellung des Geschehens» – Beispiel «Magnificat». *Thomas Ruster, Bornheim-Sechtem*

SCHWEIZ

Krise im Bistum Chur nicht behoben. Mission von Erzbischof Rauber gescheitert – Vatikan: W. Haas ist und bleibt Bischof von Chur – Wer trägt die Verantwortung für den immensen pastoralen Schaden? – Aufgaben und Chancen, die aus dem Notstand erwachsen. *Josef Bruhin*

Spiritualität der Befreiung

Zu einem Buch von Jon Sobrino

Seit ihren Anfängen schenkte die lateinamerikanische Theologie der Befreiung dem Thema der Spiritualität eine besondere Aufmerksamkeit.¹ Auch der in El Salvador lebende und wirkende Theologe Jon Sobrino hat sich als einer der wichtigsten Vertreter aus der sogenannten zweiten Generation der lateinamerikanischen Befreiungstheologen intensiv mit der Frage einer Spiritualität der Befreiung auseinandergesetzt. Seine wichtigsten Aufsätze dazu wurden 1985 in dem in El Salvador und Spanien erschienenen Buch «Liberación con Espíritu» zusammengefaßt. Nach einer englischen, italienischen und holländischen Übersetzung liegt nun eine gekürzte Fassung dieses Buches auch auf deutsch vor unter dem recht glücklich wiedergegebenen Titel «Geist, der befreit».² Von den gekürzten Kapiteln werden nur die Nummern aus dem spanischen Original, nicht aber die Themen erwähnt.³ Neben seiner Zeugnisschrift über das Martyrium seiner sechs Mitbrüder und der beiden Frauen bei dem Massaker in der zentralamerikanischen Universität in San Salvador vom November 1989⁴ handelt es sich hier um das erste Buch von Sobrino, das auf deutsch übersetzt wurde. Die Übersetzung liest sich flüssig, entbehrt aber verschiedentlich der Genauigkeit.⁵

Eine spirituelle Fundamentaltheologie

Jon Sobrino macht sich den spirituellen Grundansatz von *Gustavo Gutiérrez* zu eigen, für den Kontemplation und Praxis die

¹ Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973, 1986, S. 190ff.; ders., *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München/Mainz 1986.

² Jon Sobrino, *Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität*, Herder, Freiburg i. Br. 1989, 192 Seiten. – Seitenzahlen in Klammern beziehen sich im folgenden auf dieses Buch.

³ Entfallen sind Kapitel 4: Profil einer politischen Heiligkeit – Dieser Text ist auf deutsch zugänglich in: *Concilium* 19 (1983) S. 182–187; Kap. 8: Evangelisierung und Nachfolge Jesu; Kap. 9: Der Konflikt in der Kirche; Kap. 10: Das Martyrium der nordamerikanischen Ordensfrauen Maura, Ita, Dorothy und Jean; Kap. 11: Die Hoffnung der Armen in Lateinamerika, und schließlich der längere Abschnitt in Kap. 3, in dem Sobrino das Buch «Aus der eigenen Quelle trinken» von Gutiérrez behandelt. – Für die Kürzungen wurde die Zustimmung des Autors eingeholt, sie werden aber nicht näher begründet (vgl. S. 192).

⁴ Jon Sobrino, *Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in El Salvador. Fakten und Überlegungen*, Brig-Fribourg 1990; vgl. dazu die einfühlsame Besprechung von Andreas Schmutz in dieser Zeitschrift 54 (1990) S. 56–58.

⁵ Der Titel auf S. 12 hätte etwa korrekt wiedergegeben werden müssen mit «Die Beziehung zwischen geistlichem und geschichtlichem (statt konkretem) Leben». – Auf S. 29 geht es im Zusammenhang mit der bedrohten Schöpfung nicht um eine «absolute Verneinung von Gott», sondern, so das spanische Original, um eine «absolute Verneinung von Gottes Willen». Dieser Unterschied ist insofern wichtig, als auf ihm in Sobrinos Gotteslehre die Unterscheidung von theoretischem und praktischem Atheismus gründet. Vgl. dazu J. Sobrino, *Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología*, in: *Revista latinoamericana de teología* 7 (1986) S. 45–81. – Auf S. 30 hat der Übersetzer nicht verstanden, daß in der Erkenntnistheorie Sobrinos, die sich auf Ignacio Ellacuría bzw. Xavier Zubiri stützt, «el primer momento noético» nichts mit einem «noetischen Augenblick» zu tun hat, sondern neben dem ethischen und praktischen Moment das erste Moment im Vollzug des Erkenntnisaktes bezeichnet. Vgl. dazu I. Ellacuría, *Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano*, in: *Estudios Centroamericanos* 322/323 (1975) S. 409–425; zu den drei Momenten im Erkenntnisprozeß vgl. besonders S. 419f. – Auf S. 37 wäre die wiederum auf X. Zubiri zurückgehende Wendung «la historia de mas de sí», mit der er den offenen, evolutiv-dynamischen Charakter der Geschichte zum Ausdruck bringt, besser wiedergegeben worden mit «damit die Geschichte mehr von sich hergibt». – Auf S. 31 ist der Satz «Zweitens darf sie aber auch keine Spiritualität sein. . .» schief und so völlig unverständlich wiedergegeben. Richtig müßte es heißen: «Zweitens darf sie aber auch keine Spiritualität sein, die überstürzt und ohne weiteres Spiritualität und Liebe in eins setzt (auch wenn dies formal gesehen richtig sein kann), ohne mit jener Form der Liebe zu beginnen und ihr treu zu bleiben, die die Wirklichkeit fast überall von uns fordert: die Gerechtigkeit.»

Basis jeden theologischen Diskurses sind.⁶ Dabei unterstreicht Sobrino besonders die gegenseitige Durchdringung von Praxis und Spiritualität: «Die Theologie lebt an erster Stelle von einer Praxis und einer Spiritualität. Diese Praxis ist nichts anderes, als daß wir Jesus in unserer konkreten Geschichte nachfolgen, sowie diese Spiritualität auch nichts anderes bedeutet, als daß der Geist Jesu unter und in uns wirkt.» (S. 8) Die Spiritualität ist also nicht nur eine Dimension neben anderen innerhalb der Theologie der Befreiung, sondern sie übt eine integrierende Funktion für die Theologie der Befreiung als Ganze aus: «Die Spiritualität ist für sie eine genauso wesentliche und notwendige Dimension wie die Befreiung, und beide Dimensionen erfordern sich gegenseitig.» (S. 83)

An dieser Stelle soll gleich gesagt werden, was das Buch von Sobrino nicht ist: es handelt sich um kein Meditationsbuch, und man kann es auch zumindest nicht direkt unter die sogenannte «erbauliche Literatur» rechnen. Sobrino legt hier vielmehr so etwas wie eine spirituelle Fundamentaltheologie der Befreiung vor. Dabei behandelt er weniger konkrete Vollzüge der Spiritualität, sondern sucht nach deren letzten Wurzeln und fundamentalen Inhalten (vgl. S. 44). Ebenso wie es bei der Theologie der Befreiung letztlich um eine neue Weise des Theologietreibens geht, ebenso unterscheidet sich auch eine ihr entsprechende Spiritualität der Befreiung von den klassischen Vorstellungen über Spiritualität. Doch zumindest eine formale Bemerkung läßt sich zu dieser «neuen Spiritualität» – so charakterisiert sie Sobrino im Untertitel des Buches – schon machen: Wenn sie eine integrierende Rolle für die Theologie spielen soll, dann muß sie auch die wesentlichen Themen und Kategorien der Theologie der Befreiung berühren bzw. umfassen. Wer die Theologie der Befreiung Jon Sobrinos näher kennt, wird in diesem Buch in der Tat alle für sie konstitutiven Themen entdecken. Einige dieser Themen sollen im folgenden kurz dargestellt werden.

Die Einheit von Heilsgeschichte und Befreiungsgeschichte

Das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen Spiritualität und Befreiung ist auf dem Hintergrund der fundamentalen Korrelation zwischen Heilsgeschichte (*historia de la salvación*) und Heil in der Geschichte (*salvación en la historia*) zu verstehen. Diese Beziehung, der auch die Korrelation von Erlösung und Befreiung entspricht, hat eine axiomatische Bedeutung in der Theologie Jon Sobrinos.⁷ Dahinter steht die gläubige Grundannahme, daß Gott in der Geschichte gegenwärtig ist, in ihr handelt, und daß sein Heilshandeln sich nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch heute noch manifestiert. Dabei erscheinen die Zeichen der Zeit als theologale Zeichen der Gegenwart Gottes in der Geschichte. Die Wahrnehmung der Zeichen der Zeit hat somit eine fundamentale spirituelle Dimension als Begegnung mit dem aktuellsten Heilswillen und Heilshandeln Gottes. In diesem Sinn gibt es im Prinzip keine Trennung zwischen systematischer und spiritueller Theologie. Die Theologie als Ganzer ist an die Geschichte als den Ort verwiesen, wo das göttliche Heil erfahrbar wird.

Deshalb betont Sobrino in seinen verschiedenen Ansätzen zu einer Definition der Spiritualität der Befreiung stets die Beziehung zwischen Spiritualität und geschichtlicher Wirklichkeit. Einer dieser Definitionsversuche lautet: «Spiritualität heißt hier für uns ein Leben in der Geschichte, wobei wir diese Geschichte erleiden und uns ihr gegenüber verhalten, wie der Geist Gottes dies will.» (S. 157) Damit wendet er sich von

⁶ Gutiérrez schreibt dazu: «In einem ersten Schritt geht es darum, sich auf Mystik und Praxis einzulassen; erst danach läßt sich ein authentischer und ehrfurchtsvoller Diskurs über Gott entwickeln.» In: *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*, München/Mainz 1988, S. 13.

⁷ Vgl. Dazu Jon Sobrino, *Los signos de los tiempos en la teología de la liberación*, in: *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) S. 249–269; vgl. auch Ignacio Ellacuría, *Historicidad de la salvación cristiana*, in: *Revista latinoamericana de teología* 1 (1984) S. 4–46.

vornherein gegen eine Reduktion der Spiritualität auf die Praxis von Frömmigkeitsübungen, auf die menschliche Innerlichkeit oder auf das Immaterielle. Spiritualität und Geschichte stehen deshalb in einem unauflösbaren Zusammenhang, weil jegliche Erfahrung Gottes nur geschichtlich vermittelt möglich ist. Daraus ergibt sich noch einmal für das Verhältnis von Theologie und Spiritualität: «Als theologale Theologie ist die gesamte Theologie dann eine geistliche Theologie, wenn sie von der menschlichen Erfahrung von Gott in der Geschichte und dem Wirken Gottes in dieser Geschichte ausgeht, um von dieser Erfahrung zu reden, sie gleichzeitig zu vertiefen und somit den Menschen zu zeigen, wie sie die Geschichte selbst gestalten müssen, um ihrer Erfahrung von Gott und dem Wirken Gottes in der Geschichte zu entsprechen.» (S. 90f.)

Spiritualität als Praxis

Die Beziehung zur Wirklichkeit verbindet sich für Sobrino mit einer Grundhaltung, die er als «Ehrlichkeit gegenüber der Wirklichkeit» bezeichnet (vgl. S. 28ff.). Ehrlichkeit ist hier deshalb gefordert, weil dem Menschen die Neigung eigen ist, seine Augen vor den negativen Seiten der Wirklichkeit, vor Ungerechtigkeit und Sünde zu verschließen. Sowohl für die Theologie als auch für die Spiritualität ist das ehrliche Sehenwollen der Wirklichkeit eine Grundvoraussetzung, um überhaupt glaubwürdig und wirksam reden zu können. Bekanntlich bedient sich die Theologie der Befreiung in ihrer kritischen Wahrnehmung der Wirklichkeit der Sozialwissenschaften. Auch der spirituelle Bezug auf die Wirklichkeit kommt für Sobrino nicht an einem Minimum von sozialanalytischer Vermittlung vorbei: «Wie kalt und wenig theologisch die Daten der Statistik auch erscheinen mögen, mit ihnen müssen wir anfangen. Diese Daten sagen, daß die große Mehrheit der Menschheit Opfer der Armut, der institutionalisierten Gewalt und eines langsamen und manchmal auch gewaltsamen Todes ist.» (S. 29)

Wesentlich zu Sobrinos Verständnis von Spiritualität gehört auch die Dimension der Praxis. Die göttliche Heils offenbarung ergeht an den Menschen zwar völlig ungeschuldet und aus reiner Gnade. Deshalb ist ein ganz zentraler Begriff der Spiritualität für Sobrino der «gratuidad», der, schwer übersetzbar, den Geschenkcharakter, das «unbedingte Umsonst» der Heilsmittlung Gottes zum Ausdruck bringt (vgl. S. 66f.; S. 181). Der Vorwurf «pelagianischer» Tendenzen, wie er verschiedentlich gegen die Theologie der Befreiung erhoben wurde, kann Sobrino in keiner Weise treffen. Allerdings gehört zur geistlichen Erfahrung auch die Erfahrung des Willens Gottes, dem praktisch zu entsprechen ist. Diese praktische Dimension der Spiritualität bringt Sobrino in folgender Umschreibung zum Ausdruck: «Das Thema der Spiritualität ist nichts anderes als die Frage, wie wir auf die Offenbarung Gottes in unserer konkreten Geschichte antworten.» (S. 40) Auch hier wird wieder eine Parallele zum methodischen Ansatz der Theologie der Befreiung deutlich: Ebenso wie die Theologie der Befreiung sowohl zu ihrem Ausgangspunkt als auch zu ihrem Ziel die Praxis in der Verwirklichung des Reiches Gottes hat, ebenso versteht sich auch die Spiritualität der Befreiung als ein Moment im umfassenderen Prozeß der Praxis der Befreiung. Dabei kann sie sich zu Recht auf die prophetische Tradition berufen, daß wahre Gotteserkenntnis an die Praxis der Gerechtigkeit gebunden ist (vgl. S. 14).

Die Praxis der Gerechtigkeit verweist an jene, die Opfer der Ungerechtigkeit sind, an die Armen im umfassenden, biblischen Sinn. Ebenso wie der Option für die Armen die Bedeutung einer methodischen Grundorientierung in der Theologie der Befreiung zukommt, ebenso sind für Sobrino die Armen auch der privilegierte Ort des geistlichen Lebens. Die Schrift sagt in aller Deutlichkeit, daß Christus seine Gegenwart in der Geschichte in einer privilegierten Weise an die Armen gebunden hat (vgl. S. 177). Christliche Gottessuche führt dement-

sprechend notwendig zu den Armen; sie sind es, die eine geistliche Erfahrung der Nähe Gottes vermitteln. Doch auch schon in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu erscheinen die Armen als die privilegierten Adressaten dieser Guten Nachricht (vgl. S. 162). Auch diejenigen, die sich in der Verkündigung und Verwirklichung des Reiches Gottes in die Nachfolge Jesu begeben, sind dabei bevorzugt an die Armen verwiesen. Der Einsatz für das Reich Gottes in der Option für die Armen ist ein wesentlicher Weg zu christlicher Heiligkeit (S. 165). Der Weg der christlichen Heiligkeit ist der Weg der Nachfolge des geschichtlichen Jesus. Deutlich tritt hier die christologische Konzentration der Spiritualität bei Sobrino hervor. Sie baut auf der Praxis der Nachfolge des geschichtlichen Jesus und auf dem Glauben an die sakramentale Gegenwart Christi in der Geschichte in den Armen auf.⁸

Verfolgung und Martyrium

Wer sich im Kontext Lateinamerikas im Geist des Evangeliums und seiner Option für die Armen für eine geschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes einsetzt, hat mit Verfolgung und Anfeindungen zu rechnen. So ist für Sobrino ein zentrales Thema seiner Spiritualität der Befreiung das der Verfolgung und des Martyriums. Für sich selbst spricht eine Liste von 36 in Zentralamerika zwischen 1971 und 1982 ermordeten Priestern und Ordensfrauen⁹, deren Namen stellvertretend für Tausende von engagierten Laien stehen, die um des Gottesreiches willen verfolgt und getötet wurden. Dieser Liste wären heute die Namen von Sobrinos Ordensgefährten hinzuzufügen, die im November 1989 von einem Sonderkommando der salvadorianischen Armee zusammen mit Elba Ramos und ihrer Tochter Celina umgebracht wurden. Sobrino bemerkt zu dieser blutigen Verfolgung der Kirche in Lateinamerika: «Eine Kirche, die den Impulsen, die ihr durch das Zweite Vatikanum und vor allem durch Medellín gegeben worden waren, treu zu bleiben suchte, mußte bald als eine Bedrohung der Interessen der Mächtigen empfunden werden.» (S. 104) Verfolgung und Martyrium sind nichts anderes als die Konsequenz der Solidarität mit den Armen und der Verteidigung ihrer Rechte; sie sind die Verifikation einer authentisch gelebten Nachfolge Jesu im Geist der Seligpreisungen. In der Lebenshingabe vollziehen die einzelnen Christen und auch die Kirche eine Dezentrierung von der Sorge um das eigene Leben (vgl. S. 135). Sobrino verdeutlicht das so: «Nicht die eigene Verfolgung schmerzt in El Salvador die Kirche, sondern der immens große, andauernde Schmerz des Volkes.» (S. 123)

Der Kronzeuge für eine im Leiden des Volkes inkarnierte Kirche und für ein Martyrium um des Reiches Gottes willen ist Erzbischof *Oscar Romero*. Er ist «hervorragende(s) Vorbild und Beispiel der Praxis und des Geistes, des Kampfes um die Gerechtigkeit und des Glaubens an Gott» (S. 76). Das Leben und die prophetischen Predigten Monseñor Romeros sind für Sobrino eine spirituelle Quelle¹⁰; einige Abschnitte des Buches lesen sich wie eine geistliche Exegese prägnanter Stellen aus den Predigten Romeros (vgl. S. 76f.; S. 114–121). Von Monseñor Romero stammt auch die von Sobrino vielzitierte kreative Umformung des bekannten Wortes von Irenäus «Gloria

⁸ Jon Sobrino wurde bekannt durch seine 1976 veröffentlichte Christologie: *Christología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico, México 1976*. Dieses für die christologische Diskussion in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung sehr bedeutsame Werk wurde nicht ins Deutsche übersetzt. Sobrino hat vor kurzem eine völlig neu ausgearbeitete Christologie abgeschlossen, die in Spanien Ende 1991 bei Editorial Trotta erscheinen soll.

⁹ Vgl. S. 101f. Hier haben sich bei der deutschen Ausgabe drei Fehler in den Jahresangaben eingeschlichen: Conrado de la Cruz wurde nicht 1989, sondern 1980, Maura Clark nicht 1988, sondern 1980 und James Miller nicht 1988, sondern 1982 ermordet.

¹⁰ Vgl. dazu Jon Sobrino, *Meine Erinnerungen an Bischof Romero*, in: Giancarlo Collet/Julius Rechsteiner, Hrsg., *Vergessen heißt verraten, Erinnerungen an Oscar A. Romero zum 10. Todestag*, Wuppertal 1990, S. 31–88.

Dei homo vivens» in «Gloria Dei pauper vivens».¹¹ Damit ist wie in einer Kurzformel auch die Quintessenz von Sobrinos Spiritualität der Befreiung zum Ausdruck gebracht.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es Jon Sobrino in diesem Buch sehr überzeugend gelingt, das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Befreiung und Spiritualität, von Praxis und Geist zu begründen und zu verdeutlichen. Die Praxis der Befreiung braucht eine Spiritualität, weil die Befreiung mehr ist als eine nur sozioökonomische Befreiung und nicht einfach in der Geschichte aufgeht. Die Praxis der Befreiung braucht die Spiritualität auch deswegen, weil sie selbst vor Irrtümern und Verirrungen nicht gefeit ist. Als solche Gefahren sieht Sobrino, daß die Träger des Befreiungsprozesses ein elitäres Selbstbewußtsein entwickeln, sich vom Volk entfernen, eine bestimmte Befreiungspraxis absolut setzen, das Religiöse manipulieren oder einer Vergötzung der Macht oder der Gewalt verfallen (vgl. S. 50f.). Diesen Gefahren entgehen sie dann am ehesten, wenn sie sich vom Geist führen bzw. korrigieren lassen. Denn der Geist einer authentischen Spiritualität öffnet den Blick auf ein «Mehr» in der Wirklichkeit, das sich äußert als Hoffnung und Verheißung und nicht alles nur von den menschlichen Mitteln abhängig macht (vgl. 35ff.). Vielleicht läßt sich das Grundanliegen Sobrinos mit der Abwandlung einer bekannten Wendung aus der Erkenntnisphilosophie Kants so zusammenfassen: Praxis ohne Spiritualität ist blind, und Spiritualität ohne Praxis ist leer.

Eine kontextuelle Spiritualität

Sobrino betont im Vorwort, daß er seine Einsichten in die Spiritualität, mit dem Bild von Gustavo Gutiérrez gesprochen, «aus jenem Brunnen (geschöpft hat), den die Armen des Kontinents und die, die mit ihnen ihren Weg gehen, mit soviel Hingabe, soviel Liebe, soviel Blut... mit dem Geist Jesu gefüllt haben» (S. 8). Immer wieder kommt er auf die Bedeutung des gelebten Glaubens und des Glaubenszeugnisses insbesondere der Armen als den privilegierten Adressaten der Offenbarung Gottes zu sprechen. Ebenso wie der Glaube des Gottesvolkes für die Theologie eine wesentliche Erkenntnisquelle darstellt, ebenso sind die Armen auch ein Ort geistlicher Erfahrung. Sehr eindrücklich beschreibt Sobrino die Hoffnung der Armen, die ansteckend auch auf diejenigen wirkt, die von sich aus so nicht mehr hoffen können (vgl. S. 59f.). War im Dokument der Bischofsversammlung von Puebla vom «evangelisatorischen Potential der Armen» die Rede, so läßt sich in Ergänzung dazu auch von ihrem spirituellen Potential reden. Daß von den Armen Gnade und Hoffnung ausgehen, ist eine Erfahrung, die sich letztlich nur in der Erfahrung selbst mitvollziehen läßt. Der Verfasser dieser Zeilen kann auf dem Hintergrund einer anderthalbjährigen pastoralen Tätigkeit mit Basisgemeinden in El Salvador die Wahrheit dessen nur bestätigen.

Diese Kontextualität wirft die Frage auf, inwiefern eine solche Spiritualität auch etwa in Europa aufgenommen werden kann. Sobrino stellt zu dieser Frage klar, daß eine einfache Übertragung der Erfahrungen von Lateinamerika auf Europa nicht möglich ist und daß er auch nicht mit irgendwelchen Rezepten aufwarten kann (S. 184). Allerdings schlägt Sobrino vor, an die Wurzel dieser Erfahrungen, an die Option für die Armen vorzustoßen und von hier aus nach Anwendungen zu suchen: «Indem man die Korrelation zwischen dem Evangelium und den Armen aufrechterhält, wird Christus entdeckt, das geistliche Leben vertieft und am Geheimnis Gottes als heilbringend festgehalten. So entsteht auch eine Kirche der Armen. In Europa diese Korrelation zwischen dem Evangelium und den Armen zu suchen, ist Sache der Europäer.» (S. 185)

Martin Maier, Innsbruck

¹¹ Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch – der lebendige Arme. Vgl. dazu auch Oscar A. Romero, Die politische Dimension des Glaubens. Erfahrungen der Kirche in El Salvador, in: Michael Sievernich, Hrsg., Impulse der Befreiungstheologie für Europa, München/Mainz 1988, S. 56–68.

Verdikt: «Fehl am Platze»

Zur Endfassung des Hirtenbriefs von Erzbischof Weakland

Im April wurde hier¹ der erste Entwurf eines Hirtenbriefes des Erzbischofs von Milwaukee, *Rembert G. Weakland O.S.B.*, vorgestellt, zugleich mit dem Ausdruck von Hoffnung wie von Skepsis, ob Rom auf seine Vorschläge eingehen dürfte. Leider bekommt wieder einmal der Skeptiker recht. Die Hoffnung auf innerkirchliche, stufenweise Reformen bleibt erneut auf der Strecke.

Wie im Hirtenbrief selbst soll hier gleich am Anfang der Präsentation der definitiven Version des Hirtenbriefes von Weakland hervorgehoben werden, daß Rom einen zentralen Punkt seiner Vorschläge und Überlegungen, nämlich die Weihe verheirateter Männer, geradezu brüsk zurückgewiesen hat. Am 1. November 1991 (Allerheiligen) schickte Weakland diese Fassung seines Hirtenbriefes «Facing the Future with Hope» («Der Zukunft mit Hoffnung ins Auge sehen») an seine Diözesanen. Da diese Version von ihm seinerzeit für den Sommer angekündigt worden war, befürchtete man seitdem bereits Schwierigkeiten, die ihm bei der Abfassung des endgültigen Textes seines Hirtenbriefes bereitet würden.

Weakland erklärt in Punkt 10 seines Hirtenbriefes lapidar-lakonisch²: «Im ersten Entwurf dieses Hirtenbriefes (Punkt [= P] 50)³ versicherte ich, in einem extremen Fall und unter sehr vielen einschränkenden Bedingungen bereit zu sein, Rom einen verheirateten Mann vorzuschlagen, sofern er ein qualifizierter Kandidat für das Priestertum ist. Ich schrieb: «In einem solchen Fall hätten wir auf lokaler Ebene alles getan und könnten wir fühlen, daß wir verantwortliche Verwalter von Gottes Gütern und Gnaden sind. Wenn die Kraft der Kirche dann hier schwächer würde wegen des ständigen Mangels an Priestern und an Gelegenheit für die Gläubigen, die Sakramente zu empfangen, dann könnte unser Gewissen in Frieden bleiben. Wir hätten unser Bestes getan.» Ich wurde vom vaticanischen Staatssekretariat⁴ informiert, daß meine Anregung, einen verheirateten Mann vorzuschlagen, als «fehl am Platze» («out of place») betrachtet werde. Die Antwort gab ferner zu verstehen, daß «sich als ein Ergebnis der letzten Bischofssynode eine dem Thema angemessene apostolische Ermahnung in Vorbereitung befindet, in welcher der Papst der Gesamtkirche Orientierungshilfen und Weisungen unterbreiten wird, um diese delikate Frage angemessen anzugehen». Wir freuen uns auf die Veröffentlichung dieses Dokuments.» Soweit der nordamerikanische Erzbischof Weakland über die römische Reaktion auf seinen Vorschlag.

Die definitive Version des Hirtenbriefes umfaßt 64 Punkte. Nach einer kurzen Einführung werden in vier Teilen einleitende Reflexionen im Licht des ersten Entwurfs sowie der Reaktionen dazu gemacht (1); es folgen Beobachtungen zur Natur der Pfarrei (2), eine Beschreibung der gewachsenen Rolle der Laien (3) und schließlich Bemerkungen zu traditionellen wie neuen Rollen von Diakonen und Priestern (4).

In seiner Einführung macht Weakland nun auch konkrete Angaben über die rückläufige Zahl der Priester im Erzbistum Milwaukee, vermutlich um die dramatische Situation zu verdeutlichen, die Grund für seine weitreichenden Vorschläge war: Zur Zeit leben im Erzbistum Milwaukee ca. 658 000 Katholiken⁵, und es gibt 285 Pfarreien. Ende 1990 arbeiteten im Erzbistum 434 aktive Priester, von denen 299 (= 69%)

¹ Orientierung 55 (1991), 92–94.

² In den USA würde man «dry» = trocken sagen.

³ Orientierung 55 (1991), 93.

⁴ Den Brief an Weakland schrieb und unterzeichnete Kardinalstaatssekretär Erzbischof *Angelo Sodano*.

⁵ Mit leicht steigender Tendenz!

direkt in der Pfarrseelsorge tätig sind. Diese Zahlen werden bis zum Jahr 2000 auf 336 (Pfarrseelsorge: 232) und bis 2010 auf 264 (Pfarrseelsorge: 182) zurückgehen. Bei den Prognosen stützt man sich auf die Erwartung, daß durchschnittlich jährlich fünf Männer zu Priestern geweiht werden.

Weitere Reaktionen auf den Entwurf des Hirtenbriefes

Weakland teilt ferner mit (P 6), daß es neben Reaktionen zur Weihe verheirateter Priester auch solche zur Weihe von Frauen gegeben habe. Diese Frage hatte er im ersten Entwurf nicht ausdrücklich angesprochen, vermutlich wegen der Angriffe, denen er bereits früher von konservativer Seite wegen seiner Auffassungen über die Probleme der Frauen mit der Kirche ausgesetzt war. Er schreibt nun: «Unter den Lehrfragen, die am meisten aus jedem Teil des Bistums und anderen Reaktionen aus der ganzen Welt auftauchten, stand gewiß jene nach der Weihe von Frauen zu Priestern. Einige in jedem Distrikt (des Bistums), und zwar ohne jede Ausnahme, erwähnten diesen Punkt und fahren fort, diese Frage zu stellen. Viele gaben ihrem Zorn und ihrer Frustration Ausdruck; weil das Problem nicht offen und geradeheraus diskutiert werden kann. Dieser Hirtenbrief ist nicht der Ort, die Tiefe des Problems auszuloten, signalisiert aber die Tatsache, daß eine derartige Frustration besteht und Einstellungen gegenüber der Kirche auf Weisen berühren wird, die wir momentan nicht deutlich vorhersehen können.»

Ferner merkt Weakland an, daß – ebenso wie in anderen Teilkirchen – die Frage aufkam, ob Ständige Diakone und sogar Laien die Vollmacht erhalten könnten, die Krankensalbung zu spenden. Bei diesem Problem verweist er auf die Zuständigkeit der Gesamtkirche (7).

Aber der am meisten diskutierte Punkt war eben die Zulassung von verheirateten Männern zum Priestertum. Die wenigen Andeutungen, die Weakland in den Punkten 8 und 9 macht, lassen erkennen, daß wohl doch den meisten «Respondenten» selbst die Formulierung von Weakland im ersten Entwurf nicht weit genug ging! Immerhin spricht er in Punkt 8, wo die zustimmenden Reaktionen behandelt werden, von «vielen», in Punkt 9, in dem er die Kritiker erwähnt, von «einigen». In den folgenden Punkten 11 und 12 werden dann noch Fragen im Hinblick auf die Sonntagspflicht sowie die Stellung der Ständigen Diakone erörtert.

Die Diskussionen um seinen Hirtenbrief haben Weakland deutlich gemacht, daß sich auch in seinem Bistum mittlerweile die Emotionen vieler Katholiken gegen die sogenannte Amtskirche richten. Er spricht in Punkt 13 von den «guten Diskussionen», aber auch von der Gefahr «kongregationalistischer» Extreme, also von Bestrebungen, sich als Gemeinde von der hierarchischen Kirche zu lösen. Auch Antiklerikalismus oder Antihierarchismus («anti-hierarchicalism») erwähnt Weakland, wiederum ungewöhnlich offene Beschreibungen der Stimmung an der sogenannten Basis.

Auf der Suche nach Lösungen: Traum eines Bischofs

Europäische Teilkirchen in ähnlicher Lage (also ausbleibender Priesternachwuchs mit allen sich daraus ergebenden Folgen) importieren bekanntlich inzwischen Priester aus anderen Ländern oder gar Erdteilen. Es mag zunächst erstaunen lassen, daß Weakland derartige Überlegungen oder Vorschläge abweist (P 14). Seine Argumente: Schwierige Inkulturation der ausländischen Priester sowie die Notwendigkeit, daß die Ortskirche selbst spirituell so vital sein müsse, Berufungen aus den eigenen Reihen hervorzubringen. Immerhin sind die USA im Unterschied zu europäischen Ländern noch stets ein Einwanderungsland mit bewährtem Assimilationsklima. Dennoch sieht der Erzbischof im Import ausländischer Kleriker keinen Beitrag zur Lösung der Probleme in seinem Bistum.

Erneut betont Weakland, die katholische Kirche sei eine eucharistische (P 17) und eine missionarische Kirche (P 25).

Darum sei für ihr Fortbestehen bzw. für das Fortbestehen ihrer katholischen Identität der Priester als Haupt der Eucharistiefeyer unerlässlich. Ausdrücklich weist Weakland für sein Bistum die Möglichkeit des «circuit-riding» Priesters ab, der von Pfarrei zu Pfarrei herumreist, um die Sakramente zu spenden; er läßt so etwas allenfalls als zeitlich begrenzte Ausnahme gelten (P 53). Und eine missionarische Kirche teilt die Sorgen und Nöte der gesamten Gesellschaft im In- und Ausland. Der Erzbischof warnt hier offensichtlich, wenn auch in einer eher indirekten Beschreibung der Situation, vor der Gefahr eines Isolationismus für die Kirche.

Ab Punkt 27 entwirft der Erzbischof seinen «Traum» von einer Pfarrei. Als erstes nennt der Benediktiner und Musiker Weakland die Liturgie, gut vorbereitet durch ausgebildete Musiker und Liturgisten (P 28). An zweiter Stelle steht die Glaubensunterweisung, schulisch wie außerschulisch (P 29). Es folgen weitere, traditionelle pastorale und soziale Ziele und Aufgaben, z. B. Sorge um die Kranken, Witwen, Geschiedenen, Drogenabhängigen usw. Diese komplexen Zielsetzungen erfordern Koordination und Zusammenarbeit. Letztlich aber sollte die Pfarrei ein Gefühl von Heimat und Geborgenheit vermitteln, ein Ort sein, an dem geistliches Leben entstehen und bestehen kann (P 33).

Rolle der Laien

Es folgt ein Teil von elf Punkten, in dem die Rolle der Laien in Kirche und Gesellschaft beschrieben wird. Dieser Abschnitt ist neu, fand sich nicht im ersten Entwurf. Schon allein wegen dieser Tatsache wirkt der Aufbau der definitiven Version des Hirtenbriefes besser durchdacht und logischer, ist dementsprechend konsistenter. Allerdings wird man die Sprache des Abschnitts über die Laien durchaus herkömmlich nennen dürfen. Die Arbeit der sog. «pastoral associates» (= Pastoralhelfer) wird gewürdigt (P 41). Sie erfüllen ähnliche Aufgabe wie in anderen Ländern auch ehrenamtlich in der Seelsorge arbeitende Laien (Vorbereitung auf Taufe, Firmung, mitunter auch auf die Eheschließung, Krankenbesuch, Vorbereitung der sonntäglichen Liturgie u. a.).

In diesem Zusammenhang – kirchenrechtlich betrachtet also ganz konsequent – kommt der Erzbischof auch auf die hauptamtlich in der Seelsorge tätigen Laien zu sprechen, in den deutschsprachigen Ländern Pastoralreferenten (-assistenten) genannt (P 42). In den USA tragen sie die Bezeichnung «pastoral director» (so auch in Milwaukee), gelegentlich durchaus mißverständlich aber auch Titel wie «pastoral coordinator» oder «pastoral administrator». Bei aller Würdigung dieser relativ neuen Form pastoralen Dienstes äußert Weakland Bedenken: «Aber die Berufung von «pastoral directors» wird keine vollkommene Lösung (sc. der bestehenden Probleme) sein.»

Eine strukturelle Veränderung der Kirche?

Das konsequente Festhalten dieses Bischofs aus dem Ordensstand an der eucharistischen Kirche, die des Priesters bedarf, sollte doch zum Nachdenken auch andernorts, nicht nur in Milwaukee oder im Vatikan, anregen. Daß die Anstellung von Pastoralreferenten ja ein konsequentes Anpacken der schwerwiegenden Probleme Zölibat und Priestertum der Frau eher hinausschiebt, ist wohl seit langem deutlich. Durch einen Blick in die Geschichte kann man in der Regel etwas dazulernen und dann möglicherweise entsprechende Konsequenzen ziehen. Weakland meint (P 54), daß bei Fortsetzung der derzeitigen Entwicklung der Priester in eine ähnliche Position gelangen wird wie in der frühen Kirche der Bischof. Dann würden eben um das Amt des Priesters andere Ämter entstehen; zusammen teilten sie sich den Dienst an der Gemeinde. Das aber könnte dann zur Folge haben, daß – Weakland selbst sagt es so nicht! – eben auch in großen Städten am Sonntag nur eine Eucharistiefeyer angeboten wird, wieder ein Zustand entstehen kann, wie

man ihn noch im Mittelalter kannte, selbst in großen Städten wie Paris. Darum wird man sich natürlich auch fragen müssen, ob die Probleme um das Amt in der Kirche heute nicht zwangsläufig zu einer strukturellen Veränderung der katholischen Kirche führen werden.

Weakland betont seine Unzufriedenheit mit vielen der Lösungsmöglichkeiten, die man inzwischen gefunden hat oder worüber man noch reflektiert und diskutiert: «Einige der oben beschriebenen Lösungen scheinen vielleicht vielen von uns nicht zufriedenstellend zu sein» (P 61). Und in einem der letzten Sätze spricht er von den vielen «Wenn's» in der Planung

der Pastoral und überhaupt im Hinblick auf die Zukunft des Erzbistums Milwaukee.

Ein deutlicher Hirtenbrief, ein ehrlicher Brief, ohne Beschönigung geschrieben. Es ist noch zu früh, um über Reaktionen in den USA und in anderen Teilen der Kirche berichten zu können. Die Medien in den USA haben mit großer Aufmerksamkeit den neuen Hirtenbrief Weaklands registriert. So brachte die einflussreiche «Washington Post» einen ausführlichen Bericht, der immerhin auf der Titelseite begann. Erzbischof Weakland dürfte dort, auf den Titelseiten, noch öfters zu finden sein, nicht nur in den USA. *Knut Wolf, Nijmegen*

Modernes und postmodernes Denken über die Kunst

Nachdenken über die Kunst läßt sich unter verschiedenen Perspektiven: z. B. unter der des Künstlers, der des Kunstkritikers, der des Wissenschaftlers, schließlich auch unter einer philosophischen Perspektive. Diese ist im folgenden bestimmend. Unter «modernem» philosophischem Denken über die Kunst verstehe ich hier die philosophische Moderne unseres Jahrhunderts, in das bekanntermaßen, kaum länger als ein Jahrzehnt, auch «postmodernes» Denken fällt. Der Gegenstand beider Denkweisen ist derselbe, nämlich die Moderne in der Kunst, die für beide etwa mit dem Expressionismus beginnt.

Zunächst möchte ich ein paar Hinweise zur Geschichte des Begriffs «Postmoderne» geben (1) und sodann die philosophische Position von *Jean-François Lyotard* soweit erläutern, wie mir dies für das Verständnis der weiteren Überlegungen erforderlich scheint. Seiner Position stelle ich bestimmte Aspekte der Philosophie von *Michel Foucault* und *Jean Baudrillard* gegenüber, um im Spektrum dieser Positionen die *Frage nach dem Subjekt* zu exponieren (2). Am Leitfaden dieser Frage möchte ich *modernes Denken* über die Kunst an Grundzügen der Ästhetik Adornos (3) und *postmodernes Denken* über die Kunst an Überlegungen Lyotards darstellen und kritisch kontrastieren (4).

Postmoderne – zur Geschichte des Begriffs

Ich skizziere die Geschichte des Begriffs nur von dem Zeitpunkt an, wo er für die heutige Debatte Relevanz gewinnt.¹ Die Diskussion um die Postmoderne beginnt nicht, wie weithin angenommen wird, im Bereich der Architektur, sondern in dem der Literatur. 1959 konstatieren *Irving Home* in seiner Abhandlung «Mass-Society and Postmodern Fiction» und 1960 *Harry Levin* in «What was Modernism?», daß die amerikanische Nachkriegsliteratur – verglichen mit den großen Autoren der Moderne, wie Eliot, Pound und Joyce – durch «Erschlaffung» charakterisiert sei. Zwar geben sie auch positiv anzusehende Gründe für den Niedergang der «innovativen und experimentellen Standards» an, so z. B., daß die «neue Massengesellschaft in nivellierten Formen ihren adäquaten Ausdruck finde», aber gleichwohl hat ihre Diagnose kritische und resignative Züge. In den sechziger Jahren, vor dem Hintergrund der Popkultur, erfährt der Begriff durch *Leslie Fiedler* und *Susan Sontag* eine positive Neubestimmung. Die Orientierung am Maßstab der Moderne wird aufgegeben. Die Leistung der zeitgenössischen Literatur wird in der neuen Verbindung von Elite- und Massenkultur gesehen (Fiedler). Nicht nur in soziologischer, sondern auch in semantischer Hinsicht hat die «postmoderne» Literatur eine charakteristische Doppelstruktur:

z. B. verbindet sie «Realismus und Phantastik, Bürgerlichkeit und Outsiderium, Technik und Mythos». Ab 1969 wird in der amerikanischen Literaturwissenschaft eine sich (auch in anderen Bereichen) durchhaltende «Grundformel» erreicht: «Postmoderne Phänomene liegen dort vor, wo ein grundsätzlicher Pluralismus von Sprachen, Modellen und Verfahrensweisen praktiziert wird, und zwar nicht nur in verschiedenen Werken nebeneinander, sondern in ein und demselben Werk.»²

Ab 1975 erst wird der Begriff in seiner positiven Konnotation durch *Charles Jencks* auf den Bereich der Architekturtheorie übertragen; etwa gleichzeitig greift die Diskussion auf Europa über, wo die Debatte um ein anderes, nicht mehr an den Normen der Moderne orientiertes Bauen schon im Gange war. Jencks zufolge versucht die postmoderne Architektur «den Anspruch des Elitären zu überwinden, nicht durch Aufgabe desselben, sondern durch Erweiterung der Sprache der Architektur in verschiedene Richtungen – zum Bodenständigen, zur Überlieferung und zum kommerziellen Jargon der Straße».³ Das Verfahren eines «radikalen Eklektizismus» in postmoderner Bauweise will Jencks verstanden wissen nicht als beliebige Stilanhäufung, sondern als ironische Kommentierung des Einen durch das Andere, mithin als «Doppelkodierung», wodurch die Elite ebenso wie der «einfache Mann auf der Straße» angesprochen werden soll. – Wie sich zeigt, weisen beide Diskussionsstränge in entscheidenden Motiven Entsprechungen auf; sie lassen sich allgemein zusammenfassen unter dem Stichwort «Pluralismus».⁴ 1968 findet der Begriff «Postmoderne» Eingang in die Soziologie, erst 1979 in die Philosophie durch *Jean-François Lyotard*.

Lyotard und das Obsoletwerden der «Metaerzählungen»

In seinem Buch «Das postmoderne Wissen»⁵ untersucht Lyotard «die Lage des Wissens in den höchstentwickelten Gesellschaften». Methodisch an Wittgensteins Theorie der Sprachspiele orientiert, stellt Lyotard fest, daß die «Metaerzählungen» der Moderne im «postindustriellen» Zeitalter der Gesell-

² Vgl. Welsch: *Wege* ... 10.

³ Charles Jencks: *Die Sprache der postmodernen Architektur*. In: Welsch: *Wege* ... 85–94. Zitat 88.

⁴ Vgl. Welsch: *Wege* ... 10ff.

⁵ Graz, Wien 1986. Die folgenden Zitate 13:

⁶ Erstdruck Amsterdam 1947; Neuausgabe Frankfurt 1969.

⁷ Vgl. zu Lyotards diesbezüglichen Überlegungen in: Heidegger und «die Juden» (Wien 1988) Uwe Bernhardt: *Die Kehrseite des abendländischen Geistes. Über Lyotards Versuch, Auschwitz zu denken*. In: *Merkur*. 43 (1989), Sonderheft: *Das Erhabene nach dem Faschismus*, 929–934. In Lyotards «Gesetz des Vergessens» wird «Auschwitz zum Psychodrama der europäischen Zivilisation, die sich mit ihrem Unbewußten konfrontiert sieht. Zugunsten dieser Metaerzählung wird der konkrete geschichtliche Horizont uminterpretiert. So, als ob der Zweite Weltkrieg nur die Geräuschkulisse für «Auschwitz» gebildet hätte. So, als ob man anstelle von «SS» ohne weiteres auch das «Abendland» sagen könnte. Und endlich so, als ob nationalsozialistische Ideologie dem abendländischen Geist entspräche und nicht vielmehr dessen Ungeist.» 934.

¹ Vgl. dazu Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*. 2. Aufl. Weinheim 1988. 9–43; ders. (Hrsg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim 1988. Einleitung; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. v. J. Ritter u. a. Basel 1989. Bd. 7, Sp. 1141–1145.

schaften und im «postmodernen» der Kulturen ihre Glaubwürdigkeit verloren haben. Unter «Metaerzählungen» versteht er die philosophischen Diskurse des neuzeitlichen Denkens, wie «die Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjekts» in der Aufklärung, die «Dialektik des Geistes» im Idealismus, die «Hermeneutik des Sinns» im Historismus. «Metaerzählungen» – dieser Begriff erinnert an Mythen und Mythologien und deren Funktion! – hatten die Aufgabe, alle Wissens- und Lebensformen einer Zeit unter einem ganzheitlichen Gesichtspunkt zu legitimieren. Die Feststellung der Unglaubwürdigkeit der «Erzählungen» in ihrer Funktion als Legitimationsinstanz ist nach meiner Ansicht keine Entdeckung Lyotards. Denn spätestens seit Horkheimers und Adornos geschichtsphilosophischer Analyse der «Dialektik der Aufklärung»⁶ wissen wir um die reale Verkehrung der Ganzheiten, wissen wir um Zwänge, Entfremdungen, Terror, Grauen und Zerstörung des Menschen, die im *verordneten* Genozid den bisher entsetzlichsten Höhepunkt fand.⁷

Das Obsoletwerden der «Metaerzählungen», nach dessen Ursache Lyotard nicht weiter fragt, macht eine *neue Orientierung* notwendig. Es gilt, das «Heterogene», das «Differente», das «Inkommensurable» anzuerkennen – dasjenige also, dem sich der «mikrologische Blick» des Adornoschen Philosophierens seit der «Dialektik der Aufklärung» in stets anderen Konstellationen «negativer Dialektik» zuwandte. Adorno verstand unter diesen Begriffen das «Einzelne» (auch: «hoffnungslos Vereinzelt»), das «Vergessene», das «Versprengte», das er aufzuspüren und ins Recht zu setzen suchte – kurz: er verstand darunter das «Nicht-Identische», das, was nicht aufgeht im «System» der Gesellschaft. Die Intention seines Denkens galt dem Individuum, dem «beschädigten» Menschen. Wem gilt die Intention des Lyotardschen Denkens (sowie das seines Apologeten Wolfgang Welsch)? Die Philosophie Adornos, die den Begriff des «Nicht-Identischen» dialektisch mit einem emphatischen Bewußtsein von «autonomer Vernunft» und «individueller Subjektivität» verknüpft (Hauke Brunkhorst⁸), läßt sich in meinen Augen lesen als Destruktion jener «Ganzheiten», deren Unglaubwürdigkeit Lyotard lediglich konstatiert.

«Pluralität» als Herz- und Kampfwort der Postmoderne

Mit der Anerkennung des «Heterogenen» und «Differenten» verbindet sich ein Weiteres. «Postmodernes» Denken sieht, so Welsch, das «Ende» der Erzählungen nicht als «Verlust», auf den die jüngste Moderne «mit Trauer und Melancholie» reagiert, sondern es «hat erkannt, daß dieser «Verlust» eher ein Gewinn ist»: ein «Gewinn an Autonomie», die «Befreiung des Vielen». Diesem Denken geht es – in Nietzsches Worten gesagt – um eine «Umwertung der Werte». Welsch spricht von einer «positiven Vision der Vielfalt unterschiedlicher Sprachspiele, Handlungsformen, Lebensformen, Wissenskonzepte etc.»⁹ Dementsprechend heißt für ihn der Schlüsselbegriff postmodernen Philosophierens «Pluralität» (wie in der Literatur- und Architekturtheorie). Dieser Begriff ist sowohl «Herzwort» wie «Kampfwort». Was er bezeichnet, ist für Welsch der «Fokus», der die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie bestimmt: Sie soll nicht nur Bestandsaufnahmen pluraler Verfaßtheiten in verschiedenen Gebieten «radikal» exponieren und verteidigen, sondern muß auch «nach neuartigen Lösungsmöglichkeiten» für die Probleme der «höchst konfliktreichen Pluralität» suchen.¹⁰

Fassen wir das bisher Vorgestellte zusammen – das lediglich einen kleinen Ausschnitt aus dem bunten, wahrhaft «hetero-

genen» Panorama der postmodernen Diskussion bildet –, so zeigt sich, daß in der philosophischen Sicht der «selbsternannten Postmoderne» (Frank) dieser Begriff keinesfalls eine Epoche bezeichnen soll, die auf die Moderne (im Sinne der Philosophie der Neuzeit) folgt. Für Lyotard bezeichnet er «einen Gemüts- oder vielmehr einen Geisteszustand»¹¹, für Welsch die «exoterische Alltagsform von einst esoterischen Errungenschaften der Moderne»¹², und Umberto Eco, Philosoph und Literat, vertritt in seiner *Nachschrift zum «Namen der Rose»*¹³ die Ansicht, «daß «postmodern» keine zeitlich begrenzte Strömung ist, sondern ... eine Vorgehensweise, ein *Kunstwollen*». Von daher lasse sich sagen, «daß jede Epoche ihre eigene Postmoderne hat, so wie man gesagt hat, jede Epoche habe ihren eigenen Manierismus».

Es bleibt die Frage nach dem Subjekt

Doch ist postmodernes Denken nicht schlechthin von jenem Optimismus geprägt, der bei Lyotard und Welsch gelegentlich hedonistische Züge zu tragen scheint, wie folgende Worte schlaglichtartig beleuchten mögen: «Das Glück der Pluralität» (Lyotard), oder «der zauberhafte Begriff der Identität der Identität und Nicht-Identität», der – leider! – endgültig zu verabschieden sei zugunsten der «Pluralität» und der «Differenz». Was bedeuten solche Worte in bezug auf das Subjekt, unter dem ich gerade nicht das «gereinigte» «transzendente» verstehe, sondern das «leibhaftige»? Wird dieses Subjekt als «plurales» (Welsch) ein «Subjekt der Zerstreuung», nicht mehr eines der «Präsenz» sein? (Derrida) Ist es als «Nicht-Identisches» dasselbe wie jenes Subjekt, dessen Entfremdung von Natur, von den Menschen, ja von sich selbst Adorno so bitter beklagte? Würde eben dieses «real existierende Subjekt» lediglich mit einer positiven Konnotation belegt, die es als «anpassungsfähiges», «flexibles» ausweisen würde, als ein Subjekt, das «sich auskennt», das in allen Lebenslagen «zurechtkommt»? Wäre es das Subjekt unserer Wohlstandsgesellschaft, das kraft seiner «transversalen Vernunft»¹⁴ inmitten unserer pluralen und nihilistischen (da durch kein «Weltbild» mehr gebundenen) Welt- und Lebensformen alle «Brüche» nur als «Lücken» erfährt, die «clever» zu überschreiten sind, ein Subjekt, das selbst «Aporien», z. B. existentieller Art, glänzend als «Übergänge» von dem Einen zum Anderen bewältigt – kurzum: ein Subjekt, das sich unter «veralteten» Kategorien wie «existentiell», «identisch» oder gar «verantwortlich» in moralischem Sinne gar nicht mehr zu wissen und zu erfahren brauchte? In der Tat gilt für Welsch als «Leitlinie» einer spezifisch «postmodernen Lebensform», daß «Individuen ... nicht mehr bloß *eine* Existenzform verfolgen, sondern *mehrere* erproben werden. Postmoderne Subjektivität und Identität konstituieren sich nicht ausschließlich innerhalb einzelner Lebensformen, sondern gerade im Übergang zwischen ihnen. ... Transversalität wird zu ihrem ausgezeichneten Vermögen.» «Subjektverflüssigung» ist hier gefordert, die «keineswegs Subjekt auflösung» bedeuten soll. «Postmoderne Wirklichkeit verlangt ... zwischen verschiedenen Sinnsystemen und Realitätskonstellationen überzugehen. *Das wird ... zur Bedingung gelingenden Lebens* unter Auspizien der Postmoderne. Der Blick über das Gatter, der gekonnte Wechsel, das Bedenken

¹¹ Vgl. Jean-François Lyotard: Philosophie im Zeitalter ihres Experimentierens. Berlin 1986. 97.

¹² Wolfgang Welsch: Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst. In: Philosophisches Jahrbuch. 97 (1990), 15–37. Zitat 30.

¹³ 6. Aufl. München, Wien 1985. 77.

¹⁴ Unter dieser Vernunftform versteht Welsch, daß sie sich «in Verbindungen und Übergängen» vollzieht. Sie ist «grundlegend unterschieden von allen prinzipialistischen, hierarchischen oder formalen Vernunftkonzeptionen, die allesamt ein Ganzes zu begreifen oder zu strukturieren suchen ... Transversale Vernunft ist beschränkter und offener zugleich. Sie geht von einer Rationalitätskonfiguration zu einer anderen über, artikuliert Unterscheidungen, knüpft Verbindungen und betreibt Auseinandersetzungen und Veränderungen.» Unsere postmoderne Moderne (s. o. Anm. 1). 296.

⁸ Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne. München 1990. Zitat 150. Brunkhorst unternimmt den überzeugenden Versuch, vor dem Hintergrund des «postmodernen Zeitgeistes» die «ungleichzeitige Aktualität» der Philosophie Adornos herauszuarbeiten. 10 (H. i. O.).

⁹ Welsch: Wege ... 12.

¹⁰ Ebd.

auch anderer Möglichkeiten gehören zu den notwendigen Kompetenzen postmoderner Subjekte. ... Gefordert ist ein Operieren inmitten der Differenz.»¹⁵

M. Foucault – Kein Applaus für den Tod des Subjekts

Ich beziehe mich im folgenden auf zwei Denker, deren Grundeinstellungen andere sind: auf *Michel Foucault* und auf *Jean Baudrillard*. Beide stehen eher an den «Rändern» der Postmoderne: Foucault zählt zu den «Post»- bzw. «Neo-Strukturalisten», Baudrillard steht in der Nähe der Posthistoire. Beide Denker verabschieden das Subjekt, jeder auf seine Weise.

In seinem bekannten Buch «Die Ordnung der Dinge»¹⁶ untersucht Foucault die Verfaßtheit des Wissens vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Er legt dar, daß während dieser Zeit zwei radikale Brüche auftreten. Die «Typik» der *episteme* ändert sich, und zwar dergestalt, daß die neue nicht mehr aus der vorausgegangenen abgeleitet werden kann. Es herrscht nicht Kontinuität, sondern radikale Diskontinuität.

Das für unsere Frage entscheidende Theorem Foucaults ist, daß sich in einem «System», in einer «Struktur» im «Felde der Ordnung der Dinge» kein konstitutives Subjekt mehr findet, das solche Ordnung konstruiert (herstellt), vielmehr betrachten die Dinge sich selbst. In Manfred Franks Worten gesagt: «... nicht ein Subjekt betrachtet oder reflektiert über sie, sondern die Ordnung selbst ist – als ihre autonome Selbstreflexion – das, was die Metaphysik als Subjekt bezeichnet hatte.»¹⁷ Doch hören wir Foucault selbst: «Eines ist auf jeden Fall gewiß: der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat. Wenn man eine ziemlich kurze Zeitspanne und einen begrenzten geographischen Ausschnitt herausnimmt – die europäische Kultur seit dem sechzehnten Jahrhundert –, kann man sicher sein, daß der Mensch eine junge Erfindung ist. ... Tatsächlich hat unter den Veränderungen, die das Wissen von den Dingen und ihrer Ordnung, das Wissen der Identitäten, der Unterschiede ... (nur) eine einzige, die vor anderthalb Jahrhunderten begonnen hat und sich vielleicht jetzt abschließt, die *Gestalt des Menschen* erscheinen lassen. ... Der Mensch ist eine *Erfindung*, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende.» (H. v. m.) Und Foucault beschließt sein Buch mit der berühmt gewordenen Feststellung: «daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand».¹⁸ Ich kann der Kritik von Manfred Frank nur zustimmen, der meint, daß es zweierlei sei, die Bedrohung der Existenz der Subjektivität in einer uniform und totalitär gewordenen Welt zu erklären, oder aber «den Tod des Subjekts ... mit Applaus zu versehen. Das Faktische ist nicht schon das Wahre; ein «positivisme heureux», der diese Differenz aufhebt, betreibt ... Mimikry an die herrschende Gewalt.»¹⁹ Eine solche Haltung ist zutiefst «un-moralisch, denn sie erhebt das, was ist, zum Maßstab dessen, was sein soll».

J. Baudrillard – Das Vielfältige und die «Hyperrealität»

Baudrillards Zugriff auf das Subjekt ist anderer Art, man merkt ihn kaum. Baudrillard modifiziert die These der Posthistoire, die «grob» besagt, daß die Geschichte vorbei sei, daß es keine offenen Horizonte mehr gebe, keine Innovationen mehr geben werde, sondern daß nur noch die Versorgung wachsender Menschenmassen abgespult werde.²⁰ Während für Lyotard

und Welsch «Differenz des Vielen», «Pluralität» und «Pluralisierung positive Kategorien sind, die strategisch gegen falsche Ganzheiten und Uniformierung eingesetzt werden sollen (Welsch), zeigt Baudrillard, daß die permanente Steigerung des Vielfältigen die dadurch hervorgebrachten Möglichkeiten zunehmend verleichgültigt, daß sich Differenzen neutralisieren und schließlich im Modus der Indifferenz zusammenfallen. Die «klassischen Kontraste» des Realen, wie dessen «Beschreibung, Deutung, Abbildung» (Welsch), werden durch die Totalisierung medialer Information unerkennbar: Sie verschwinden in der Indifferenz, während das Reale im «Simulakrum» untergeht. Eine Konstellation universeller Simulation entsteht, in der eine «Hyperrealität» erzeugt wird, die jegliche Verbindung zu einer als «ursprünglich» oder als «unmittelbar» aufzufassenden Realität verloren hat.²¹ Selbst Kritik oder Theoriebildungen werden in den «Strudel der Simulation» (Welsch) hineingerissen, auch die Kunst der Avantgarde bildet keine Gegeninstanz mehr.²² Die Hyperrealität, welche die gegenwärtige Informationsgesellschaft beherrscht, erscheint als durch anonyme Technologien und Steuerungsprozesse erzeugte, hinter denen kein verantwortliches Subjekt mehr ausgemacht werden kann. Es ist nicht einmal mehr aufzufinden als ein in die «Zwangsherrschaft» der von ihm selbst geschaffenen Apparatur verstricktes und an «Leib und Seele» entfremdetes, wie Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* noch diagnostizierten. Es ist verschwunden im Zustand der «Hypertelie», der als zeitloses Ende inmitten der Zeit erscheint, ein Zustand, in dem nichts mehr gewollt werden kann, weil alles schon erreicht ist: «Wir befinden uns wahrhaftig in einem Jenseits. ... alles ist erreicht, der Himmel der Utopie ist auf die Erde herabgekommen, und was sich einst als strahlende Perspektive abzeichnete, stellt sich nunmehr als Katastrophe im Zeitlupentempo dar. Wir spüren bereits den fatalen Vorgeschmack der materiellen Paradiese. Und die Transparenz, die im Zeitalter der Entfremdung ein Ausdruck der idealen Ordnung war, erfüllt sich heute in Form eines homogenen und terroristischen Raumes.»²³ Hoffnung, die an den Menschen und seine wie immer gearteten Utopien gebunden ist – eine Hoffnung, die Bloch und Adorno, je verschieden, an die Kunst und «authentische Kunstwerke» knüpften –, kann es in einem solch «schwarz» gezeichneten Zustand nicht mehr geben.²⁴

Theodor W. Adornos Philosophie der Kunst

Vor dem Hintergrund der verschiedenen Auffassungen vom Subjekt – hier das positiv gesehene «plurale» und «transversale», dort ein nicht weiter thematisiertes bzw. für «tot» erklärtes – möchte ich in knappen Zügen die zentralen Motive von Adornos Philosophie der Kunst vorstellen. Als Anknüpfungspunkt wähle ich die 1949 erschienene «Philosophie der neuen

¹⁵ Welsch: Wege ... 40 (H. v. m.).
¹⁶ Der Untertitel lautet: Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt 1974. Die Brüche sieht Foucault im 17. Jh. zwischen traditionellem und klassischem Wissen, im 19. Jh. zwischen klassischem und modernem Wissen.
¹⁷ Manfred Frank: Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt a. M. 1984. 141.
¹⁸ Foucault: Die Ordnung ... 462.
¹⁹ Frank. Zitate 16 und 17.
²⁰ Vgl. zu Baudrillard Welsch: Unsere postmoderne Moderne (s.o. Anm. 1). 149–154, hier 152.
²¹ Baudrillard entwickelt dies in: Agonie des Realen. Berlin 1978. «So wenig es möglich ist, eine absolute Ebene des Realen auszumachen, ist es möglich, Illusionen zu inszenieren. Beide Unmöglichkeiten gehören der gleichen Ordnung an. Da keine Realität mehr möglich ist, sind auch keine Illusionen mehr möglich. Hier liegt das politische Problem ... der Hyper- oder offenen Simulation begründet. Ein Beispiel: es wäre interessant zu beobachten, ob der Repressionsapparat auf einen simulierten Raubüberfall weniger gewaltsam reagiert als auf einen realen. Ein realer Überfall bringt nur die Ordnung der Dinge, das Besitzrecht ins Wanken, ein simulierter Überfall dagegen ist ein Attentat auf das Realitätsprinzip selbst. Die Überschreitung und die Gewalt sind weniger schwerwiegend, denn sie lehnen sich nur gegen die Verteilung (partage) des Realen auf. Die Simulation ist weitaus gefährlicher, denn sie läßt über ihr Objekt hinaus die Annahme zu, die Ordnung und das Gesetz könnten selber ebensogut nur Simulation sein.» Ebd. 35f. (H. i. O.).

²² Vgl. Jean Baudrillard: Die Simulation. In: Welsch: Wege ... (s.o. Anm. 1). 153–162, bes. 161f.

²³ Baudrillard: Die fatalen Strategien. München 1985. 85.

²⁴ Welsch charakterisiert die «Unheilsvorstellungen» Baudrillards als etwas, an das man sich «gewöhnen» muß: «Dann klingt das Geschrei vom Verlust der utopischen Dimension nach dem, was es ist: Blech und Schwefel.» Vgl. Welsch: Unsere postmoderne Moderne. 151.

Musik».²⁵ In ihr entwickelt Adorno die Grundzüge seiner Kunstphilosophie, die dann – zusammen mit den in zahlreichen Einzelinterpretationen musikalischer und literarischer Werke gewonnenen Einsichten²⁶ – ihren erneut und umfassend reflektierten Niederschlag finden in der posthum erschienenen «Ästhetischen Theorie».²⁷ Ich wähle die «Philosophie der neuen Musik» auch deshalb, weil sie in eindeutiger Weise die ethisch-moralischen Implikationen des Adornoschen Philosophierens hervortreten läßt – eines Philosophierens, das für die «Rettung» des verlorenen Subjekts in einer totalitär gewordenen Gesellschaft eintritt.

Es sind vor allem drei Motive, in deren Durchführung und Variation sich das Spektrum von Adornos Kunstphilosophie entfaltet: (1.) die Theorie des musikalischen Materials, (2.) die Theorie vom Erkenntnischarakter der Kunst und (3.) das Philosophem vom Rätselcharakter der Kunstwerke.

Das *musikalische Material* ist für Adorno kein «Naturmaterial», das in Tönen, Klängen, musikalischen Formen etc. konstant bliebe und den Komponisten jederzeit zur Verfügung stünde. Adorno bestimmt es als geschichtlich-gesellschaftliches, durch das Bewußtsein der Künstler «präformiertes» Material, und als solches ist es «sedimentierter Geist». Die Entwicklung des Materials verläuft – strukturell gesehen – der realen Entwicklung der Gesellschaft analog; gleichwohl ist es – durch die kompositorischen Vermittlungen und durch die Veränderungen, die es in diesem Prozeß erfährt – von den «Spuren der Gesellschaft» durchsetzt. Das bedeutet: Die Entwicklung des Materials ist einbegriffen in den gesamtgesellschaftlichen Prozeß, zugleich hat es im spezifischen Bereich der Kunst «eigene Bewegungsgesetze». Daher kann Adorno sagen, daß die «Auseinandersetzung des Komponisten mit dem Material» Auseinandersetzung mit der Gesellschaft sei, «gerade soweit diese ins Werk eingewandert ist und nicht als bloß Äußerliches, Heteronomes, als Konsument oder Opponent der Produktion gegenübersteht. In immanenter Wechselwirkung konstituieren sich die Anweisungen, die das Material an den Komponisten ergehen läßt, und die dieser verändert, indem er sie befolgt.» (40) Das Modell dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion ist ein dialektisches (an Hegel und Marx geschultes); hier das in fortschreitender Entwicklung begriffene Material, dort der fortschrittliche Komponist, der seismographisch erspürt, was künstlerisch möglich und «an der Zeit» ist oder nicht: «Keineswegs stehen dem Komponisten unterschiedslos alle je gebrauchten Tonkombinationen heute zur Verfügung.» (Ebd.) (Das wäre postmodern!) Es darf nicht übersehen werden, daß das künstlerische Subjekt in *Freiheit* darüber entscheidet, wie es mit dem «aktuellen Stand» des Materials umgeht, welche Verfahrensweise, welche «Technik» es wählt, und ob es sich überhaupt um geschichtliche Aktualität kümmert. In den dialektischen Vermittlungsakten zwischen fortgeschrittenem Künstler und aktuellem Material entstehen «authentische» Kunstwerke. Zugleich wird durch die Produktion solcher Werke die Entwicklung des Materials weitergebracht. – Es dürfte deutlich sein, daß diese Theorie eine Theorie der Avantgarde²⁸ ist, keinesfalls aber im Sinne des *l'art pour l'art*, sondern ausdrücklich als eine «gesellschaftliche Theorie», die es erlaubt, den «Wahrheitsgehalt» der Kunstwerke als «be-

wußtlose Geschichtsschreibung» gesellschaftlicher Wirklichkeit zu deuten.²⁹

Eine zentrale Kategorie der Theorie ist die «Stimmigkeit». Zu einem Zeitpunkt, da die Kategorien bisher verbindlicher Stile ihre Geltung verlieren, weil die Kompositionen ihnen nicht mehr entsprechen, bleibt nur die Möglichkeit, die Qualität eines Werkes aus der inneren «Logik» seines Gemachtseins, aus seiner «Technik» zu erschließen. Unter diesem Gesichtspunkt ermöglicht die Kategorie der Stimmigkeit dem Analytiker das unterscheidende ästhetische Urteil über die zeitgenössischen Werke; dem Interpreten erschließt sie den Weg zur Dechiffrierung des gesellschaftlichen Gehalts der Werke, der «wahr» oder «unwahr» sein kann. Der «innere», moralische Maßstab für «wahr» oder «unwahr» (im Sinne von «falsch») ist das leidende Subjekt; dies bedeutet «von außen» gesehen die Weise, in der es als solches im Kunstwerk repräsentiert ist.

Adorno entwickelt seine Ästhetik an der Musik

Aus dem bisher Dargelegten folgt, daß Adorno den Kunstwerken *Erkenntnischarakter* zuspricht, den er materialistisch zu fundieren sucht. Darin steht er in der Tradition der klassischen Philosophie Schellings und Hegels, die diesen Anspruch freilich idealistisch begründen.

In den beiden antithetisch aufeinander bezogenen Abhandlungen der *Philosophie der neuen Musik* – «Schönberg und der Fortschritt» und «Strawinsky und die Reaktion» – sucht Adorno durch Analyse und Interpretation bestimmter zeitlich aufeinanderfolgender Werke Schönbergs (auch Weberns und Bergs) und andererseits Strawinskys, in konkreter Durchführung seiner Theorie des Materials, die «Idee der Werke und ihres (geschichtlich-kompositorischen) Zusammenhangs» zu konstruieren. (34) Leitende Motive seiner Durchführung sind: die formale Gestaltung der Werke, ihr jeweiliges Verhältnis zum Problem der Zeit in der Musik und die in den Werken ausgetragene Dialektik zwischen Konstruktion und Ausdruck. Es ist unmöglich, die Fülle der Analysen und Deutungen in ihren Differenzierungen in dem hier vorgegebenen Rahmen auch nur annähernd vorzustellen.³⁰ Ich kann hier nur die beiden Grundlinien aufweisen, die sich konstitutiv durch die Einzelinterpretationen hindurchziehen: Die Musik von Schönberg bringt, durch alle Phasen seines Schaffens hindurch je und je modifiziert, die Entfremdung, die Einsamkeit, das Leiden des Subjekts zum Ausdruck. Er stellt sich den Anforderungen, die das Material an ihn ergehen läßt. Seine Werke sind – als «Fragmente» der Atonalität, als «geschlossene Werke» der Zwölftontechnik und nach dem Durchbrechen der selbstgeschaffenen neuen Ordnungsprinzipien wiederum als «Fragmente» – für Adorno «authentische» Kunstwerke. Zugleich treibt Schönberg in solcher Dialektik die Entwicklung des Materials weiter. Demgegenüber greift Strawinsky im «Willen zum Stil», der noch einmal ästhetische Verbindlichkeit verbürgen soll, auf geschichtlich «zerfallenes» Material und auf mythische Stoffe zurück. Aber auch seine Musik spricht die Sprache des geschichtlichen Subjekts – eines Subjekts freilich, das sie als «geopfertes», als «liquidiertes» in sich «aufhebt». Eben darum ist ihre Wahrheit, wie die der Musik der Wiener Schule, geschichtlich authentische Wahrheit. Während die «neue Musik» die Wahrheit der leidenden Subjektivität vertritt und ihre Intentionen festhält, zeigt die Musik Strawinskys die Wahrheit der gesellschaftlichen Totalität, die in der Zerstörung des Subjekts das «Unwahre» ist. Strawinskys Musik ist «die erscheinende negative Wahrheit selbst», die «keine Transzendenz» kennt.³¹ Diese jedoch spricht Adorno der neuen Musik zu, insbesondere ihren fragmentarischen Werken, die für ihn – historisch gesehen – «zerbrochene» Gestalten sind. Indem sie

²⁵ Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 12. Frankfurt a. M. 1975. Nachweise im folgenden mit bloßer Seitenzahl im Text.

²⁶ Siehe dazu Lucia Sziborsky: Adornos Musikphilosophie. Genese – Konstitution – Pädagogische Perspektiven. München 1979. Zur konstitutiven Funktion der «musikalischen» Deutungen Adornos für die negative Dialektik vgl. dies.: Dialektik aus dem Geist der Musik. Verborgene werkgeschichtliche Voraussetzungen der «Negativen Dialektik». In: Die Negative Dialektik Adornos. Hrsg. von Jürgen Naehrer. Opladen 1984. 90–120.

²⁷ Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 7. Frankfurt a. M. 1970. Das Werk blieb durch den Tod Adornos Fragment. Inzwischen ist es bei Freund und Feind zu einer Art Steinbruch für die ästhetische Diskussion geworden.

²⁸ Siehe dazu Sziborsky: Die ästhetische Theorie Adornos – eine Theorie der Avantgarde. Im Druck.

²⁹ Vgl. Ästhetische Theorie. 285f.

³⁰ Vgl. Sziborsky: Adornos Musikphilosophie ... Kap. 8, bes. 186–202.

³¹ Vgl. Adorno: Strawinsky, Ein dialektisches Bild. In: Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 16. Frankfurt a. M. 1978. Zitate 385 und 390.

den «Widerspruch» der gesellschaftlichen Realität ins «eigene Bewußtsein und in die eigene Gestalt» aufnehmen und darin die «Identität von Subjekt und Objekt», die das geschlossene Werk vertritt, zerstören, treten sie, in moralischer Hinsicht, selbst in den Widerspruch zur Gesellschaft. (118f.) Zugleich aber verweisen sie auf das Gegenbild des innergesellschaftlichen Widerspruchs, der ästhetisch nicht mehr zu schlichten ist: «Im Akt der Erkenntnis, den Kunst vollzieht, vertritt ihre Form Kritik am Widerspruch dadurch, daß sie auf die Möglichkeit seiner Versöhnung weist und damit auf das Kontingente, Überwindbare, Nichtabsolute am Widerspruch.» (119; H.v.m.) In der Transzendenz auf ein «bilderlos» bleibendes Transzendentes hält die neue Musik die Hoffnung auf die Aufhebung des Widerspruchs fest, mehr nicht. Darin ist sie negative Utopie.

Spätestens hier wird die Grenze des Erkenntnischarakters deutlich und die *Rätselhaftigkeit* der Werke, ihr «Enigmatisches» tritt ans Licht. Spätestens hier auch erreicht eine theoretische Deutung ihre Grenze, die sich auf musikalische Analyse stützen konnte. Der Rätselcharakter der Kunstwerke bedarf der philosophischen Reflexion. Wie, so wäre zu fragen, ist das nicht erkennbare Transzendente zu deuten? Als Möglichkeit einer innerweltlichen Versöhnung durch Veränderung der Gesellschaft? Als «jenseitige» Erlösung, wie immer diese auch zu denken sei? Als etwas, das die «Lebensnot» dem Menschen zu wünschen und zu denken aufgibt und das doch nie eine sichere Antwort finden kann? Allen Fragen ist die moralische Aufforderung zur Veränderung der Praxis implizit; in der «Chiffre des Leidens» (Kurt Oppens) ruft neue Musik dazu auf.³²

Aber nicht allein unter der Perspektive der negativen Utopie bedarf die Kunst der Philosophie, vielmehr bedarf sie ihrer prinzipiell, sofern vorausgesetzt ist, daß in ihren Werken eine Wahrheit enthalten ist, die den Menschen in existentieller Weise betrifft. – In welcher Weise nun berücksichtigt die postmoderne Sicht der Kunst das Subjekt?

Lyotards Ästhetik, eine Auseinandersetzung mit der Malerei

Während Adorno seine Ästhetik vor allem an der Musik entwickelt, bildet sich Lyotards Denken über die Kunst in der Auseinandersetzung mit der modernen Malerei heraus. Es liegt vor in einer Reihe von Essays.³³ Folgende Grundzüge der modernen Kunst, deren Aufeinanderfolge ich von Welsch übernehme³⁴, stellt Lyotard heraus: (1.) Dekomposition, (2.) Reflexion, (3.) das Erhabene, (4.) Experiment, (5.) Pluralität. Der Begriff *Dekomposition* will besagen, daß die moderne Kunst keine Werke im Sinne des «überlieferten, integralen Kunstbegriffs» mehr schafft. Statt dessen ist sie bestimmt durch «Auflösung der Objekte, der Zustände, der Konfigurationen, der Orte, der Arten . . . , welche bis jetzt die Institution Malerei ausmachten»³⁵, kurz: sie präsentiert isolierte *Elemente, Strukturen*, Teile eines einst integralen Phänomens. Diese Feststellung Lyotards trifft z. B. auch für Schönberg zu, der alte Formen zerbricht, neue schafft, wieder zerbricht, etc., gewiß auch, je anders, für weitere Komponisten.

Auch die zweite Kategorie, die *Reflexion*, gilt für Schönberg und andere in hohem Maße. In ihr sieht Lyotard das entscheidende Moment hinsichtlich der gravierenden Veränderungen in der Kunst, die ihre Modernität überhaupt erst begründen: Moderne Kunst hat erkannt, daß die Wirklichkeit derart instabil geworden ist, «daß sie keinen Stoff mehr für Erfahrung

gewährt, wohl aber für Erkundung und Experiment».³⁶ Mit der «Erschütterung des Glaubens», welche die Moderne insgesamt kennzeichnet (man denke an die ungläubig gewordenen «Metaerzählungen», s. o.), verbindet sich die «Entdeckung», wie «wenig wirklich die Wirklichkeit ist». Eben dies zeigt Baudrillard auf erschreckende Weise (s. o.). Durch die Erfahrung des Wirklichkeitsverlustes wird nach Lyotard die Malerei zur Reflexion auf sich selbst bzw. auf alle bisher für sie geltenden Verbindlichkeiten gezwungen: «Alle Definitionsversuche der «Avantgarden» sind von einer Frage geleitet: Was ist Malerei? Was ist dazu nötig: Farbe, Zeichnung, Perspektive, Formgebung, Rahmung . . . Jede Form von Malerei hat versucht, am einen oder anderen jener Zwänge etwas zu ändern, die seit drei Jahrhunderten als konstitutive Regeln der Malerei gegolten haben. Die Malerei ist wesentlich reflexiv geworden.»³⁷

Das Nicht-Darstellbare darzustellen versuchen

Die Kategorien «Dekomposition» und «Reflexion» beschreiben bzw. interpretieren historische Vorgänge; der nun folgende Begriff ist anderer Art. Lyotard verwendet den seit Burke und Kant in der Ästhetik heimischen Begriff des *Erhabenen* als schlechthinniges Signum für die Kunst der Avantgarde.³⁸ Möglicherweise würde er dazu angeregt durch einen Essay von Barnett Newman mit dem Titel «The Sublime ist now». Lyotard übersetzt dies nicht in dem Sinne: «Das Erhabene ist jetzt», sondern er verschiebt den Akzent, indem er sagt: «Nun (jetzt), das ist das Erhabene.» (154) Es ist «da», als «Ereignis»; in expliziter Berufung auf Heidegger ist es dieses reine «daß es geschieht». (152) Lyotard schärft seine Version des Erhabenen zu mit den Worten: «Daß hier und jetzt dies Bild ist, und nicht vielmehr nichts, das ist das Erhabene.» (154) Warum eine solche Zuspitzung der alten philosophischen Frage auf die Malerei der Moderne? Während die Künstler immer wieder «Kombinationen» versuchen, «die das Ereignis ermöglichen», empfindet der Betrachter «kein einfaches Vergnügen, er zieht keinen ethischen Gewinn aus seinem Umgang mit den Werken, er erwartet von ihnen eine Intensivierung seines Gefühls- und Begriffsvermögens, einen zwiespältigen Genuß. Das Werk beugt sich keinem Vorbild, es versucht darzustellen, daß es ein *Nicht-Darstellbares* gibt, es ahmt nicht die Natur nach, es ist ein Artefakt, ein Trugbild.» (160; H.v.m.)

In den zitierten Sätzen ist manches gesagt. Einmal avanciert das Erhabene zum Erklärungsmodell für eine stattgehabte Veränderung in der Geschichte der Kunst, die nach Lyotard mit der «abstrakten» Malerei 1912 beginnt: «Nicht das Schöne, sondern das Erhabene ist das Gefühl, das jene Werke erwecken.»³⁹ Seither versucht die Malerei die Darstellung von etwas, das nicht darstellbar ist; sie ist je und je neues «Ereignis». Andererseits bezeichnet der Begriff des Erhabenen auch die zukünftige Aufgabe der Kunst; dadurch gewinnt er normativen Charakter. – Bevor ich das Letztgenannte näher zu bestimmen suche, sei eine Zwischenfrage erlaubt: Wie kann etwas «sichtbar» gemacht werden, was den Sinnen nicht erfahrbar, wohl aber denkbar ist? Geschieht dies in der «absoluten Musik» nicht seit Beginn ihrer Geschichte? Ferner: Was versteht Lyotard unter dem «Nicht-Darstellbaren», aber doch «Denkbaren»? Ein Transzendentes?

In seinem Essay «Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?»⁴⁰ nennt Lyotard im Rückbezug auf Kant das «Formlo-

³² Vgl. Kurt Oppens: Zu den musikalischen Schriften Theodor W. Adornos. In: Über Theodor W. Adorno. Frankfurt 1970. Zitat 10.

³³ Siehe dazu die Literaturhinweise von Walter Reese-Schäfer in: Lyotard zur Einführung. Hamburg 1988. 163ff.

³⁴ Vgl. Wolfgang Welsch: Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst (s. o. Anm. 12). 19–24.

³⁵ Vgl. Jean-François Lyotard: Essays zu einer affirmativen Ästhetik. Berlin 1982. 51.

³⁶ Vgl. Lyotard: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Welsch: Wege . . . (s. o. Anm. 1). 195. Das folgende Zitat ebd. 199.

³⁷ Lyotard mit anderen: Immaterialität und Postmoderne. Berlin 1985. 38.

³⁸ Siehe dazu besonders Lyotard: Das Erhabene und die Avantgarde. In: Merkur. 38 (1984), 151–164. Nachweise im folgenden mit bloßer Seitenzahl im Text. – Vgl. im übrigen den Sammelband: Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn. Hrsg. von Christine Pries. Weinheim 1989.

³⁹ Immaterialität und Postmoderne. 99.

⁴⁰ S. o. Anm. 36. Nachweise im folgenden mit bloßer Seitenzahl im Text.

se, die *Abwesenheit von Form* als möglichen Index des Nicht-Darstellbaren». Und er folgert: «Als Malerei würde diese zwar etwas «darstellen», aber nur in negativer Weise, sie würde also alles Figurative und Abbildliche vermeiden, sie wäre «weiß wie ein Quadrat von Malewitsch, sie würde nur sichtbar machen, indem sie zu sehen verbietet, sie würde nur Lust bereiten, indem sie schmerzt.» (200) Lyotards Überlegungen gipfeln in dem paradox anmutenden Satz: «Ein Werk ist nur modern, wenn es zuvor postmodern war.» In diesem Sinne bedeutet «der Postmodernismus nicht das Ende des Modernismus, sondern dessen Geburt, dessen permanente Geburt.» (201)

Lyotards mißverständene Entlehnungen bei Adorno

Welche Konsequenzen ergeben sich aus Lyotards Überlegungen für eine postmoderne Ästhetik? Lyotard unterscheidet zwei Reaktionsweisen auf seine These, «daß die Moderne sich im Zurückweichen des Realen und als das erhabene Verhältnis von Darstellbarem und Denkbarem entfaltet». Zum einen kann der Akzent «auf die Ohnmacht des Darstellungsvermögens gelegt werden, auf die Sehnsucht nach einer Anwesenheit, die das menschliche Subjekt empfindet». Die Anwesenheit wessen mag hier gemeint sein? Zum anderen kann der Akzent auf «das Denkvermögen gelegt werden – sozusagen auf dessen «Unmenschlichkeit» ... –, und auf die Steigerung des Seins und den Jubel, die von der Erfindung neuer Spielregeln, bildnerischer oder künstlerischer, oder ganz anderer, ausgelöst werden». (201) Zur ersten Weise, der «*melancholia*», zählt er die deutschen Expressionisten, zur anderen, der «*no-vatio*», Braque und Picasso. (Ebd.)

Innerhalb dieses Rahmens grenzt Lyotard moderne und postmoderne Ästhetik voneinander ab. «Die moderne Ästhetik ist eine Ästhetik des Erhabenen, bleibt aber als solche nostalgisch. Sie vermag das Nicht-Darstellbare nur als *abwesenden Inhalt* anzuführen, während die *Form* dank ihrer Erkennbarkeit dem Leser oder Betrachter weiterhin *Trost* gewährt und *Anlaß von Lust* ist.» (202; H. v. m.) Sollte Lyotard mit dieser Charakterisierung die Theorie Adornos im Auge haben, so trifft das über die Form und die Lust Gesagte schlechterdings nicht zu. Die jäh aufblitzenden Momente des Glücks, von denen Adorno spricht, sind seltene Ausnahmerecheinungen und negativ verortet: «Kunst ist das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird.»⁴¹ Die zentrale Kategorie der *ästhetischen Erfahrung* ist nicht Lust, sondern *Erschütterung*⁴², die der (mit der ästhetischen korrespondierenden) *metaphysischen Erfahrung* ist das «*vergebliche Warten*»: «Vergebliches Warten verbürgt nicht, worauf die Erwartung geht, sondern reflektiert den Zustand, der sein Maß hat an der Versagung.» Adorno zeigt dies auf an bestimmten Stellen von Alban Bergs Opern «*Wozzeck*» und «*Lulu*». ⁴³ Nichts, aber auch gar nichts haben diese Weisen der Erfahrung zu tun mit der Gewährung von *Trost*, wie Lyotard unterstellt.

Gegenüber der skizzierten Charakteristik der modernen Ästhetik «wäre» das Postmoderne für ihn «dasjenige, das im Modernen in der Darstellung selbst auf ein Nicht-Darstellbares anspielt; das sich dem *Trost* der guten Formen verweigert, dem *Konsensus* eines Geschmacks, der ermöglicht, die Sehnsucht nach dem Unmöglichen gemeinsam zu empfinden und zu teilen; das sich auf die Suche nach neuen Darstellungen begibt, jedoch nicht, um sich an deren *Genuß* zu verzehren, sondern

um das Gefühl dafür zu schärfen, daß es ein Undarstellbares gibt. Ein postmoderner Künstler oder Schriftsteller ist in derselben Situation wie ein Philosoph: Der Text, den er schreibt, das Werk, das er schafft, sind grundsätzlich nicht durch bereits feststehende Regeln geleitet und können nicht nach Maßgabe eines bestimmenden Urteils beurteilt werden, indem auf einen Text oder auf ein Werk nur bekannte Kategorien angewandt würden.» (202f.) Hier ist an Adornos Kategorie der «*Stimmigkeit*» zu denken, die nach der inneren Logik, nach dem *Wie* des Gemachtseins eines jeden Werkes fragt und die Kriterien der Beurteilung im Werk selbst aufsucht – genau das also, was Text oder Werk nach Lyotard «suchen». (203) Überhaupt scheint das, was Lyotard an unterscheidenden Merkmalen zwischen moderner und postmoderner Ästhetik zugunsten der postmodernen vorschlägt, der Theorie Adornos entlehnt zu sein: Sie verweigert sich dem «*Trost* der guten Formen», dem «*Konsensus* des Geschmacks» und dem «*Genuß*» ebenso, wie sie dem «*Nicht-Darstellbaren*» Rechnung trägt im Philosophem des «*Rätselcharakters*» der Kunstwerke. Demnach wäre die philosophische Ästhetik Adornos eine postmoderne. So hat denn auch Wolfgang Iser Welsch flugs darzulegen gesucht, daß die Ästhetik Adornos eine Ästhetik des Erhabenen sei.⁴⁴

Postmoderne Kategorien: Experiment und Pluralität

Aus der Prägung der Kunst durch das Erhabene, welches keinesfalls «erbaulich» verstanden werden soll, sondern im Sinne eines «*Ereignisses*», folgt bei Lyotard das nächste Merkmal der modernen Kunst: Sie hat *experimentellen Charakter*. Das gilt gleichermaßen für die moderne Musik und wurde von Adorno schon dargelegt. Da auf die Kunst keine bereits definierten Regeln mehr angewendet werden können, arbeiten Künstler und Schriftsteller sowie der Philosoph «ohne Regel», d. h. «um die Regel dessen zu erstellen, was *gemacht worden sein wird*». (203) Damit ist der Weg freigegeben für vielfältige Realisationen experimenteller Art, die nach Iser als kritische zu gelten haben und auf «*nihilistischem*» Boden angesiedelt sind.⁴⁵ Denn das «*Nicht-Darstellbare*» hat nach Lyotard nichts zu tun mit der Sehnsucht nach einem «*Absoluten*, das verloren ist», nichts mit einem «*verlorenen Ursprung* oder *Zweck*»⁴⁶, sondern liegt einzig «im Unendlichen der sich wandelnden «*Realien*»». Die Norm-setzende Option für das Nicht-Darstellbare, die Lyotard aus der Kategorie des Erhabenen ableitet, gilt einem reinen *l'art pour l'art*, das sich in Experimenten zu vollziehen hat. Um so verwunderlicher erscheint mir dann diese emphatisch anmutende Aussage: «Diese Frage (des Undarstellbaren) ist in meinen Augen allerdings die einzige, die im kommenden Jahrhundert den Einsatz von Leben und Denken lohnt.» Iser bezeichnet diese Aussage als *den «Herzsatz»* Lyotards.

Auch die letzte Kategorie postmoderner Ästhetik, die *Pluralität*, leitet sich her aus der Kategorie des Erhabenen. Angesichts eines nicht absehbaren Endes der Möglichkeit von Experimenten wird die «*Skala der künstlerischen Möglichkeiten*» in höchstem Maße plural.⁴⁷ Dies meint nicht allein – deskriptiv – das Nebeneinander oder Nacheinander der verschiedenen «*Ismen*», die Iser als Signum der «*Utopie von Vielheit* als Glücksgestalt» feiert – z. B. Expressionismus, Symbolismus, Dadaismus, Surrealismus, Konstruktivismus etc. Vielmehr meint «*Pluralität*» zugleich auch – wie Iser in kritischer Absicht und in deutlicher Anlehnung an Jencks herauszustellen sucht –, daß sich in einem «*gelungenen*» Werk verschiedenartige Codes zu verbinden haben, sofern dieses Werk als ein

⁴¹ Adorno: *Ästhetische Theorie*. 205.

⁴² Vgl. ebd. 363f. – Siehe dazu Lucia Sziborsky: Zum Begriff der ästhetischen Erfahrung bei Adorno. In: *Ästhetische Erziehung in der Grundschule. Argumente für ein fächerübergreifendes Unterrichtsprinzip*. Hrsg. von Gerhard Schneider. Weinheim und Basel 1988. 182–200.

⁴³ Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M. 1966. 366. Dazu auch Sziborsky: Die Dimensionen der ästhetischen Erfahrung. In: Adorno in seinen musikalischen Schriften. Hrsg. von Brunhilde Sonntag. Regensburg 1987. (Musik im Diskurs. Bd. 2), 7–20. Bes. 8f.

⁴⁴ Iser: Adornos Ästhetik: eine implizite Ästhetik des Erhabenen. In: Pries, Hrsg.: *Das Erhabene ...* (s. o. Anm. 38). 185–213.

⁴⁵ Vgl. Iser: Die Geburt der postmodernen Philosophie ... (s. o. Anm. 12). 23.

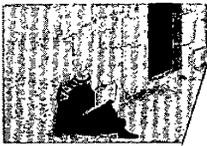
⁴⁶ Vgl. Immaterialität und Postmoderne (s. o. Anm. 37). 99. Die folgenden Zitate ebd. 101 und 100.

⁴⁷ Vgl. Iser: Die Geburt ... 24. Das folgende Zitat 25.

Erweitern Sie Ihr Spektrum!

Das neue
Taschenbuch

Khoury/Hagemann/Heine



Islam-Lexikon
A-Z

Geschichte
Ideen
Gestalten

3 Bände
450 Artikel
78,- DM

HERDER SPEKTRUM

Band 4036: 3 Bde. in Kassette
DM 78,-/sFr 74,90
ISBN 3-451-04036-0
Islam kompakt. Das Spektrum einer faszinierend-fremden Kultur, die uns immer näher kommt.

Eugen Drewermann



Der tödliche Fortschritt

Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums

HERDER SPEKTRUM

Band 4032: DM/sFr 19,80
ISBN 3-451-04032-8
Der streitbare Bestsellerautor zieht eine erschreckende Bilanz und plädiert für ein neues Menschenbild.

Maria Kassel



Traum,
Symbol,
Religion

Tiefenpsychologie
und feministische
Analyse

HERDER SPEKTRUM

Band 4040: DM/sFr 16,80
ISBN 3-451-04040-9
Die Symbole und die Träume, die in den biblischen Texten verschlüsselt sind, können befreit werden zu neuem Leben.

Herder/Spektrum – ein klares Profil, hochkarätige Autoren, Themen, die in der Luft liegen und ein attraktives Design. Das zeitgemäße Taschenbuchprogramm, das Zukunftsperspektiven öffnet.

Stephan H. Pförtner



Fundamentalismus

Die Flucht ins Radikale

HERDER SPEKTRUM

Band 4031: DM/sFr 18,80
ISBN 3-451-04031-X
Der Fundamentalismus ist die entscheidende Herausforderung der Gegenwart. Eine glänzende Analyse.

HERDER/SPEKTRUM

In allen Buchhandlungen!

«postmodernes» gesehen werden soll. Diesen Hinweis habe ich bei Lyotard nicht finden können, wohl aber jenen, in dem er sich explizit und entschieden von der «negativen Ästhetik» Adornos absetzt und seine eigene als eine «affirmative» bezeichnet.⁴⁸

Lyotards Wiedereinsetzung des Part pour l'art

Fassen wir zusammen. Lyotards Begriff einer «affirmativen Ästhetik» wendet sich gegen die Ästhetik Adornos, mit der sie auf mancherlei Weise verbunden ist,⁴⁹ mehr vielleicht als sie weiß; schärfer gesagt: mehr als sie vielleicht zugeben würde! Wie oben festgestellt, ändert die postmoderne Philosophie ihre Bewertungsmaßstäbe. Das gilt auch für ihre Ästhetik – sofern überhaupt von einer solchen gesprochen werden kann. Welsch zufolge bringt sie «geläufige Interpretations-Standards» auf den Begriff.⁵⁰ Die Umwertung der Werte hat zur Folge, daß diese Ästhetik weniger einzelne Werke deutet, als vielmehr Tendenzen und Entwicklungen beschreibt, woraus sie die Aufgabe der Kunst zu bestimmen sucht. Trotz Lyotards deutlicher Abgrenzung von «metaphysischen Restbeständen» bleibt sein ominöses «Nicht-Darstellbares» eigentümlich unterbestimmt.⁵¹ Sein dezidiert Hinweis darauf, daß es «im Unendlichen der sich wandelnden Realien» liege, gibt wenig Aufschluß. Nimmt man diesen Hinweis jedoch als fundamentum in re, dann dürfte deutlich sein, daß Lyotard die Ästhetik des l'art pour l'art restituiert, der jegliche außerhalb ihrer reinen Immanenz liegende Motive anathema sind.

Noch ein Weiteres ist mit der Rückwendung der Ästhetik zur Affirmation gegeben. Sie ist der Kunst nicht in dialektischer Spannung zugeordnet, wie bei Adorno, sondern sie ist ihr gleichgeordnet. Strukturell gesehen leisten beide dasselbe: Die Texte oder Werke, die der Philosoph schreibt, sind, wie die des Schriftstellers oder Künstlers, nicht durch feststehende Regeln bestimmt; vielmehr werden diese erst durch Text oder Werk gesucht. Mithin ist die Philosophie experimentellen und pluralen Charakters: «Wir haben die Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einen, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung teuer bezahlt. ... Die Antwort darauf lautet: Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens.»⁵² Erinnern nicht auch diese Worte an die Intentionen der Philosophie Adornos? In der Anspielung auf das alttestamentliche Bilderverbot, dessen konstitutive Funktion für die negative Dialektik nicht zu bestreiten ist, wird der Eklektizismus Lyotards besonders deutlich.

⁴⁸ Das belegt bereits der oben (Anm. 35) genannte Titel: Essays zu einer affirmativen Ästhetik. Im Vorwort (ebd. 9) heißt es: «... daß diese Essays das Ziel verfolgten, nach Kenntnisnahme des in der *Ästhetischen Theorie* unerbittlich dargelegten Bankrotts einen Neuanfang zu skizzieren».

⁴⁹ Dies sieht auch Welsch, der eine «eingehende Konfrontation von Lyotard und Adorno» anmahnt. Vgl. Das Erhabene (s. o. Anm. 38). 204–208. – Natürlich kann unser kleiner Vergleich zwischen Adorno und Lyotard nur «Vorläufer» einer solchen Konfrontation sein.

⁵⁰ Vgl. Welsch: Die Geburt ... 18.

⁵¹ Siehe dazu Martin Seel: Gerechtigkeit gegenüber dem Heterogenen? In: Merkur. 43 (1989), 916–922. Seel stellt drei Bedeutungen heraus, die «bei Lyotard mit nahezu gleicher Emphase im Umlauf» seien, was es schwer mache, «die Spur einer prägnanten These zu finden». (919) Welsch kommt zu dem frappanten Ergebnis, daß bei Lyotard das Kunstwerk auf das Nicht-Darstellbare verweise und dadurch «die Unmöglichkeit seiner Präsentation fühlen» lasse, während bei Adorno das Erhabene, auf das «Nicht-Darstellbare» lasse, während bei Adorno das Erhabene, auf das «Nicht-Darstellbare» lasse, während bei Adorno das Erhabene, auf das «Nicht-Darstellbare», das negativ bleibt. Warum diese Konstruktion eines «nicht-metaphysischen» Adorno und eines «metaphysischen» Lyotard? Siehe dazu auch M. Seel. 920f.

⁵² Lyotard: Beantwortung der Frage ... (s. o. Anm. 1) 203.

Aus der strukturellen Gleichstellung von moderner Kunst und postmoderner Philosophie folgt, daß prinzipiell auf eine philosophische Deutung der einzelnen Werke verzichtet wird, der Adornos «mikrologische Hermeneutik» (Brunkhorst) in außerordentlichem Maße galt. Durch diesen Verzicht wird die *Frage nach der Intention* der Werke und die *Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt* (die beide – dialektisch – die Dimensionen der ästhetischen Erfahrung bestimmen) *endgültig verabschiedet*. Mit der Verabschiedung dieser Fragen gerät auch die *Frage nach dem Subjekt* aus dem Blick. In Lyotards Überlegungen zur Kunst wird nicht allein der «metaphysische Rest», wird nicht nur die negative Utopie in der so zerbrechlichen Potentialität der «Versöhnung» abgestoßen, sondern auch die ethische Implikation der Ästhetik Adornos. Sofern dies zutrifft, bestätigt die «affirmative» Ästhetik Lyotards die Verabschiedung des Subjekts ebenso wie Baudrillards endzeitlich anmutende Theorie der Simulation und wie Foucaults «Ordnung der Dinge», in der der Mensch ohnehin nur eine «junge Erfindung» war. Solcher Immoralität in der Bejahung dessen, was ist und geschieht⁵³, möchte ich Worte entgegenstellen, mit denen Adorno seine «Negative Dialektik» beschließt: «Die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz fürs Absolute, denn der mikrologische Blick zertrümmert die Schalen ... des hilflos Vereinzelteten und sprengt ... den Trug, es wäre bloß Exemplar. Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.»⁵⁴

⁵³ Siehe dazu auch Brunkhorst (s. o. Anm. 8). 150ff.

⁵⁴ Negative Dialektik. 398.

Die Frage nach brauchbaren Kriterien bei den Postmodernen

Ich komme zu meiner letzten Frage. Welche Kriterien gäbe Lyotards postmoderne «Ästhetik des Erhabenen» zur Beurteilung und Interpretation von Kunstwerken an die Hand? Wir haben gesehen, daß «Pluralität», «Heterogenität», «Inkommensurabilität» Schlüsselbegriffe sind; das gilt auch für den Begriff des «Nicht-Darstellbaren». Soweit ich sehe, hat Lyotard diese Begriffe nicht im Sinne analytischer Kategorien weiterentwickelt, die sich auf konkrete Werke anwenden ließen. Ich denke aber, daß z. B. die Begriffe des «Nicht-Darstellbaren» und der «Pluralität» «ausbaufähig» sind; der erste mehr in Hinsicht auf den *Gehalt* (sofern diese Kategorie in postmoderner Ästhetik überhaupt noch erlaubt ist), der andere mehr in Hinsicht auf die *Form* und ihre Beurteilung, etwa im Anschluß an Lyotards Postulat, im Feld der Realien durch immer neue Experimente neue Spielregeln zu erfinden, mittelst derer die Avantgarde in «sichtbaren Darstellungen auf ein Nicht-Darstellbares anzuspielen» hat. Erinnert dies nicht an Adornos Theorie des Materials? In postmoderner Sprache gesagt: Auch für Adorno lag das, was durch die Vermittlung zwischen Künstler und Material im Werk zum Ausdruck gebracht werden sollte, «im Unendlichen der sich wandelnden Realien» und im Erfinden angemessener Verfahrensweisen. Für Adorno bedeutete die stets erneute Auseinandersetzung mit dem Material das Zum-Ausdruck-Bringen von Wahrheit. Für Lyotard bedeutet sie die Hervorbringung eines Erhabenen, das in der Konnotation des «Sublimen», das als reines «Daß», im Sinne des «Ereignisses», leer bleibt. Oder doch nicht?

Lucia Sziborsky, Düsseldorf

Auslegung vergangener Hoffnung

Versuche einer benjaminischen Lektüre der Bibel

Am 27. September 1990 jährte sich zum 50. Mal der Todestag *Walter Benjamins*. Benjamin hatte sich auf der Flucht vor den Nazis in dem französisch-spanischen Grenzort Port Bou selbst das Leben genommen, nachdem die spanischen Behörden damit gedroht hatten, die kleine Flüchtlingsgruppe an die Deutschen auszuliefern. Die Drohung war wohl so ernst nicht gemeint; am Morgen nach Benjamins Tod durfte die Gruppe der Flüchtlinge nach Spanien einreisen.

Bereits 1939, nach Ausbruch des Krieges, war Benjamin drei Monate in dem Camp des travailleurs volontaires interniert, einem französischen Arbeitslager für deutsche Exilanten. 1940 schrieb er in Paris sein letztes Werk nieder, die Thesen «Über den Begriff der Geschichte»¹. Die 18 Thesen zeigen die für Benjamin eigentümliche Verbindung von jüdisch-messianischem Denken und seine Annäherung an den marxistischen historischen Materialismus, die beide einhergehen in der Ablehnung der bürgerlichen, historistischen Geschichtsschreibung. In den Thesen verarbeitet Benjamin seine Erfahrungen mit dem Faschismus; sie sind zugleich eine kritische Abrechnung mit der Weimarer Sozialdemokratie, die es trotz ihrer immer wieder beschworenen Massenbasis nicht vermocht hatte, dem Siegeslauf der Nationalsozialisten etwas entgegenzustellen. An die jüdische Tradition war der aus einem liberalen jüdischen Elternhaus stammende Benjamin durch die Vermittlung seines Freundes *Gerhard (Gershom) Scholem* herangeführt worden. Er hat sie sich kritisch-reflexiv angeeignet, ohne sich ganz damit zu identifizieren. Zu der von Scholem wiederholt angebotenen Übersiedlung nach Palästina hat sich Benjamin nie entschließen können. In mancher Hinsicht erinnert Benjamins distanziert-sympathisierende Außensicht des Judentums an das Verhältnis, das aufgeklärte Christen in einem nachchristlichen Zeitalter zum Christentum haben können.

¹ Über den Begriff der Geschichte, in: Walter Benjamin, *Illuminationen*, Ausgewählte Schriften, hrsg. von Siegfried Unseld, Frankfurt 1977.

Verborgene Zugkraft der Theologie

Benjamins Thesen probieren die Verbindung von (jüdischer) Theologie und Materialismus hinsichtlich des Verstehens von Geschichte. Als dieser Versuch haben sie für den Theologen eine seltene Faszination. In der ersten These entwirft Benjamin für das Verhältnis beider das Bild des Schachautomaten, der, als Puppe in türkischer Tracht, an seinem Brett jeden Gegner besiegt. Unter dem Tisch befindet sich indessen verborgen ein buckliger Zwerg, der die Puppe an Schnüren lenkt und ein Meister im Schachspiel ist. «Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man «historischen Materialismus» nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem anderen aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen» (I.). Demnach wäre es also die Theologie, die die Fäden der Geschichte in Händen hält und ihr zuletzt den Sieg sichert. Dabei ist sie jedoch auf ein Instrument angewiesen: den historischen Materialismus, die Perspektive auf die Geschichte, deren Subjekt die Ausgebeuteten, die zu kurz gekommenen, die Verlierer der Weltgeschichte sind. Von der verborgenen Zugkraft der Theologie handeln Benjamins Thesen. Das kann den Theologen nicht gleichgültig lassen.

Die Anwendung benjaminischer Geschichtsphilosophie auf die Bibel ist legitim, ohne die Legitimität ihres Ergebnisses präjudizieren zu wollen. Die Bibel, ein Buch von Geschichten und Geschichte, fordert zu ihrem Verstehen immer irgendein Verständnis von Geschichte heraus. Die Kategorie des Messianischen, bei Benjamin zentral, ist selbst aus der Bibel gewonnen. Eine benjaminische Lektüre der Bibel durch Christen birgt vielleicht die Chance, dem jüdischen Horizont der Bibel näherzukommen. Das müßte sich dann an der Auslegung von Person und Werk Jesu bewähren.

Meines Wissens hat bisher als einziger der Alttestamentler *Jürgen Ebach* den Versuch gemacht, benjaminische Ideen für das Verstehen der Bibel fruchtbar werden zu lassen.² Ebach konzentriert sich auf die Auslegung der Paradieserzählung und der Hiobsgeschichte. Sein Versuch hat mich zu den folgenden Überlegungen angeregt. Heutzutage, wo die Paradigmen der Bibelauslegung wie selten zuvor ins Fließen geraten sind, besteht Anlaß genug, die Anregungen des exzellenten Denkers Benjamin auch in die Theologie hinein zu verfolgen.

Unsere «schwache messianische Kraft»

Benjamin hatte 1940 das Versagen der Weimarer Sozialdemokratie vor dem Faschismus vor Augen, als er in dem dogmatischen Festhalten an der Vorstellung des geschichtlichen Fortschritts den Grund für das Scheitern des Sozialismus in der sozialdemokratischen Version erkannte. «Wird doch unsere Sache alle Tage klarer und das Volk alle Tage klüger», so zitiert er *Josef Dietzgen*, den Verfasser der «Sozialdemokratischen Philosophie». Die Sozialdemokratie «gefiehl sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin künftiger Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft» (XII.)³. Haß und Opferwillen der revolutionären Klasse nähren sich nämlich «an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel» (XII.).

Das Bild der geknechteten Vorfahren: darin liegt unerlöstes Leiden, unerledigte Hoffnung, daraus erwächst Kraft für gegenwärtiges Handeln. Wo aus solcher Kraft gehandelt wird, bleibt das Vergangene nicht vergangen. Darum geht es also, wenn die revolutionäre Chance der Gegenwart nicht verpaßt werden soll: «das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen» (XV.), das Vergangene nicht vergangen sein zu lassen. Vergangenes Leiden und Unrecht warten auf unsere Gegenwart als den Ort ihrer Erlösung. «Im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen» (VI.), sich im Bild der Vergangenheit als angesprochen und gemeint erkennen, darin liegt unsere «schwache messianische Kraft», «an welche die Vergangenheit Anspruch hat» (II.).

Den messianischen Zug der Geschichte anzunehmen, bedeutet, die Vergangenheit nicht unrettbar verloren zu geben. Der Messias kommt, um die Opfer der Geschichte in ihr Recht zu setzen. Er erlöst von der Vergeblichkeit vergangener Leiden, er erfüllt vergangene, von der Geschichte als falsch erwiesene Hoffnung. Unsere schwache messianische Kraft betätigt sich im Eingedenken, eine den Juden aufgetragene und vertraute Übung. Die Erinnerung bewahrt das vergangene Leben vor dem Verschwinden, sie hält die unerfüllte Erwartung der Vorfahren lebendig, macht sie zitierbar für den Augenblick der Erlösung. «Erst der Erlösten Menschheit fällt ihre Vergangenheit vollauf zu» (III.). Im Eingedenken wird die Gegenwart zur Jetztzeit, «in welche Splitter der messianischen eingesprengt sind» (Anhang A).

Die Zukunft ist deswegen keine leere Zeit; in ihr ist «jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten kann» (Anhang B). Eingedenken und messianische Hoffnung bedingen einander gegenseitig. Im Kommen des Messias wird die Erlösung der Geschichte erhofft, die im Eingedenken dem unwiederbringlichen Vergangensein entrissen worden ist. Das Eingedenken macht die Geschichte reif («zitierbar») für die Erlösung, dann auch für erlösendes, messianisches Handeln. Die Herrschenden, die gegenwärtig als die Sieger der Geschichte hervorgegangen sind, haben ein Interesse daran, die unerfüllte Vergangenheit vergangen sein zu lassen. Sie weisen den Besiegten die Rolle der endgültig leer Ausgegangen zu;

² Vgl. Jürgen Ebach, *Der Blick des Engels. Für eine «Benjaminische» Lektüre der hebräischen Bibel*, in: N. W. Bolz, R. Faber (Hrsg.), *Walter Benjamin. Profane Erleuchtung und rettende Kritik*, Würzburg 1985.

³ Meine Auslegung von Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen orientiert sich an Gerhard Kaiser, *Benjamin. Adorno. Zwei Studien*, Frankfurt 1974. – Die römischen Zahlen beziehen sich auf die Numerierung der Thesen.

sie begreifen die Geschichte als Tradition, die der Legitimation ihres Sieges dienlich ist. Deswegen versuchen sie, die Vorstellung vom Kontinuum und vom Fortschritt der Geschichte zu etablieren. Ihre Historiker lassen sich «die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen . . . wie ein Rosenkranz» (Anhang A). Die Vorstellung vom Kontinuum der Geschichte, vom Ablauf der Ereignisse durch eine leere Zeit degradiert das Vergangene nur zur Voraussetzung der Gegenwart der Sieger; ihr entspricht die fixe Idee des Fortschritts, dergemäß die Geschichte über ihre Opfer einfach hinwegschreitet bis zu ihrem letzten, jeweils höchsten Stand. «Wer immer bis zu diesem Tag den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen» (VII.). Benjamins Kritik an der Vorstellung des Fortschritts, die das messianische Element der Geschichte ausblendet, verdichtet sich in dem Bild des «Engels der Geschichte», das von einem Bild von Ernst Klee, *Angelus Novus* betitelt, angeregt ist: «Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt . . . er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm bis zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser Sturm*» (IX.).

Im Lichte der benjaminischen Geschichtsphilosophie

Benjamins Geschichtsverständnis, das selbst aus einer immer wieder auslegungsbedürftigen Zusammensetzung marxistisch-materialistischer und jüdisch-theologischer Elemente besteht, läßt sich für eine Lektüre der Bibel fruchtbar machen. Wo es sich um die Frage handelt, wie die einmaligen und vergangenen Ereignisse, von denen die Bibel berichtet, eine Bedeutung für eine spätere Zeit haben können, befindet man sich bereits im Umkreis der benjaminischen Gedanken. Die Frage wird deutlicher, wenn man sich eingesteht, daß alle biblischen Erzählungen und Bücher von Hoffnungen handeln, die sich nicht oder doch nur mangelhaft erfüllt haben. Die Bibel ist ein Buch der nicht erfüllten Verheißungen. Da das Kommen des verheißenen Reiches vorerst nicht zu erwarten ist, muß die Frage genauer lauten: wie können die Verheißungen als Verheißungen ihren Wert behalten?

Jede biblische Lektüre, jeder theologische Zugang zur Bibel impliziert ein bestimmtes Verständnis von Geschichte. Das patristische, mittelalterliche und orthodoxe Bibelverständnis war der Verlegenheit der Vergänglichkeit durch den Glauben enthoben, alle Worte der Bibel seien zuletzt Worte des ewigen Gottes, der für alle Zeiten gleich gültig spricht. Indem die historisch-kritische Exegese mit diesem Glauben brach, geriet sie unweigerlich in das Fahrwasser des von Benjamin kritisierten Historismus. Ihr gilt, wenn sie den Zusammenhang des Vergangenen mit dem Späteren festhalten will, das in der Bibel Berichtete als maßgebliche Voraussetzung des zeitlich darauf Folgenden, als – wenngleich normativer – Ursprung der späteren Entwicklung. Sie tendiert, in ihrem Zusammenhang durchaus zu Recht, zu einem Konzept der Wirkungsgeschichte und neigt dazu, innerhalb der Bibel wie im Verhältnis der Bibel zur späteren Geschichte des Christentums Zusammenhänge aufzuspüren, die das jeweils Erreichte verständlich machen. Die Krise dieser Exegese tritt dann ein, wenn die Wirkung der Geschichte nachläßt, wenn, wie heute, der Zusammenhang zwischen gegenwärtigem Glauben und der biblisch-christlichen Tradition undeutlich geworden ist, wenn die Tradition ihre Überzeugungskraft verliert. So sind heute nicht von ungefähr Methoden der Bibelauslegung am Zuge, die, wie die tiefenpsychologische, den garstigen Graben der Geschichte und damit den Abgrund der Vergänglichkeit einfach überspringen, um in den Erzäh-

lungen der Bibel bereits jene immer gültigen Wahrheiten des Menschen aufzufinden, von denen ähnlich auch der Mythos spricht.

Es fällt offenbar schwer, mit der Vergänglichkeit des Vergangenen ernst zu machen, ohne es zugleich als bloß Vergangenes preiszugeben. In allen genannten Auslegungsparadigmen gerät die Bibel zu einem Buch bloßer Affirmationen; die Vergeblichkeit der darin berichteten Hoffnungen und Leiden, der Zuversicht, des Muts, der Unentwegtheit, der List wird unterschlagen. Deshalb lohnt sich, schon um der vergessenen Teile der Bibel willen, ein Versuch ihrer Lektüre im Lichte der benjaminischen Geschichtsphilosophie.

«Messianische Stillstellung des Geschehens»

Als Jesus auftrat, war die Zeit nicht danach, noch an die Erfüllung der den Alten gegebenen Verheißungen zu glauben. Die geschichtliche Erfahrung seit der Zerstörung Jerusalems, die Zeit des Exils, der grausamen Diadochen- und Römerherrschaft, sprach einfach zu deutlich dagegen. Johannes der Täufer ging so weit, den Vorrang der Nachkommenschaft Abrahams selbst, die Israel bestimmende Auserwählung, in Frage zu stellen: «Wer hat euch gelehrt, daß ihr dem kommenden Gericht entrinnen könnt? ... Fangt nicht an zu sagen: Wir haben ja Abraham zum Vater» (Lk 3, 7-8). Unter dem Druck der Verhältnisse konnten sich apokalyptische Kreise, denen Johannes nahe stand, eine Rettung dieser Welt mit ihrer Vergangenheit nicht mehr vorstellen; sie richteten ihre Hoffnung auf das Kommen eines neuen Äons. Jesus läßt sich von Johannes taufen und ist offenbar mit diesem der Auffassung, daß ein bloßes Weitertragen des Glaubens an die alten, auf die Zukunft gerichteten Verheißungen gegenstandslos geworden ist. Er predigt nicht das zukünftige Eintreffen eines Messias, er nimmt vielmehr die eigene Zeit als messianische in Anspruch. «Der Geist des Herrn ruht auf mir: denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe» (Lk 4, 18), so zitiert er programmatisch Jesaja in Nazareth. In seinem Munde wird das unerlöste Vergangene wieder «zitierbar» (Benjamin), er bietet in seiner Person die «schwache messianische Kraft» (Benjamin) seiner Gegenwart für die Rettung vergangener Hoffnung auf, indem er sich als in ihr gemeint erkennt. Nur so konnte es dazu kommen, daß er selbst für den Messias gehalten wurde, und zwar für den Messias Israels, des vergangenen und des gegenwärtigen. Aber darum war es ihm nicht allein zu tun, er will die «messianischen Splitter» seiner Zeit bloßlegen und stellt seinen Zuhörern immer wieder die Möglichkeiten eines Lebens vor Augen, das sich in den Verheißungen gemeint weiß. «Heute hat sich dieses Schriftwort in euren Ohren erfüllt» (Lk 4, 21) – hätte sich das Wort in den Ohren der Zuhörer und für diese selbst erfüllt, hätten sie ihre eigene messianische Kraft entdeckt, wäre Jesu Sendung zum Ziel gekommen. So aber scheidet er an deren Widerstand, und der erhoffte revolutionäre Umsturz, der den Gefangenen die Entlassung, den Blinden das Augenlicht und den Zerschlagenen die Freiheit verschafft, bleibt aus. Die Sieger der Geschichte, denen an diesem Umsturz nicht gelegen ist, schreiten über Jesus hinweg und lassen ihn am Kreuz zurück, alle Verheißungen Lügen strafend. – Glaube an Jesus bedeutet aber dann immer noch, an den Verheißungen als Verheißungen festhalten zu können, den Anspruch an uns derer, die vergeblich gehofft haben, anzunehmen, das Gewesene zitierbar zu halten und nicht dem Fortschritt der Geschichte zu opfern. Christen sind darum wie Juden ans Eingedenken gehalten; im Mittelpunkt der Liturgie steht die Anamnese; sie tun, was sie tun, zu seinem Gedächtnis.

Benjamin spricht von der «messianischen Stillstellung des Geschehens» und erblickt darin die «revolutionäre Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit» (XVII.). In der Stillstellung wird das Geschehen aus dem Ablauf der Zeit herauskristallisiert und tritt als mit «Jetztzeit geladene Vergangenheit» in die Gegenwart, um seine unausgeschöpfte Kraft zu

entfalten. «Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom» (XIV.), sie nahmen sich nicht nur Rom zum Vorbild. In der Stillstellung des Geschehens ist die Macht der Uhren gebrochen, das Kontinuum der Geschichte gesprengt. Die Stillstellung kommt aus dem Eingedenken, und immer muß sie wohl auch mit einem Erlebnis verbunden sein, in dem sich die Vergegenwärtigung eines vergangenen Geschehens in bestimmter Weise erschließt.

Magnificat

Ein Text, der von der messianischen Stillstellung des Geschehens handelt und diese selbst vollzieht, ist das Magnificat. Achten wir auf die Zeiten, die in dem Jubelgesang Marias (Lk 1, 46-55) angesprochen sind: «Auf die Erniedrigung seiner Sklavin hat er geschaut, der Mächtige hat Großes an mir getan.» Das ist aus der Gegenwart erzählt, ist die Erfahrung Marias, die ihr die Augen für mehr geöffnet hat. Denn wann ist das geschehen: «Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehen.»? Ist das Bericht über Vergangenes? Aber wann soll das gewesen sein, welche auch nur einzige Begebenheit könnte dafür Zeuge sein? Es nimmt allerdings die Hoffnung aller Generationen Israels beim Wort. Bericht über Gegenwärtiges kann es auch nicht sein: Die Mächtigen sitzen fest auf ihren Thronen, sie wechseln sich nur untereinander ab; die Hungernden gehen nach wie vor leer aus. Es sei denn, diese Sätze von der Erhöhung der Erniedrigten beschreiben auf ihre Weise die Erfahrung, die Maria selbst gemacht hat: «auf die Erniedrigung seiner Sklavin hat er geschaut». Dann hat sie an sich selbst die Erfüllung der Hoffnung der Vorfahren erlebt. Diese haben also nicht vergeblich gehofft; was sie hofften, war wahr. Darum ist die Hoffnung auch nicht ein Stück Vergangenheit, sie ist jetzt wahr geworden, also war sie zu ihrer Zeit wahr, also war sie nicht vergeblich.

So werden die Alten neuerdings ins Recht gesetzt. Es ist klar: «er denkt an sein Erbarmen, das er unseren Vätern verheißt hat, Abraham und seinen Nachkommen auf ewig». Darum gilt, und zwar auf ewig: «Er nimmt sich seines Knechtes Israel an». Marias Erfahrung hat ihr das Kontinuum der Zeit aufgelöst, der Ausdruck «auf ewig» hebt es hervor. Die Zeiten treten zusammen: in der Gegenwart wird der Anspruch der Vergangenheit aufgenommen und eingelöst, dieser Anspruch gilt nun auch für alle Zukunft Israels, weil er als Anspruch, als Hoffnung, als Verheißung bestätigt ist. Aus dem Strom der Vergänglichkeit kristallisiert sich die Figur der Verheißung als die historische Wahrheit der Erniedrigten, der Unterdrückten heraus; erneut bereit, in jeder Zeit auf ihre Einlösung zu warten. Aber nicht zeitlos und ewig gültig kommt diese Wahrheit daher. Sie hat ihre Stunde in jeder Gegenwart, die sie von der Bedrohung des unwiderrufflichen Vergangenseins befreit.

Thomas Ruster, Bornheim-Sechtem

Verantwortungslos

Im Bistum Chur herrschte in den vergangenen Monaten verhaltene Stille.¹ Laien, Priester, kirchliche Organisationen und staatskirchenrechtliche Gremien wollten die auf Wunsch der Bischofskonferenz zustandegekommene Mission des päpstlichen Delegierten, Erzbischof *Karl Josef Rauber*, Leiter der vatikanischen Diplomatenakademie, nicht gefährden. Rauber sprach im Sommer während ungefähr sechs Wochen mit verschiedensten Personen, Gruppierungen, Amtsinhabern und Behördenvertretern. Er zeigte sich gesprächsbereit, gab – nach Auskunft des Präsidenten der Bischofskonferenz – zu

¹ Zum Konflikt im Bistum Chur vgl. Orientierung 52 (1988) 108; 54 (1990) 80f., 131, 165-168; 55 (1991) 179f.

verstehen, «daß es dringend ist, zu intervenieren», und weckte so einige Hoffnung. Der einzige, der nicht stillhielt und rücksichtslos seinen Kurs weiterverfolgte, war Bischof *Wolfgang Haas*, indem er den Opus-Dei-Priester *Peter Rutz* zum neuen Leiter des Priesterseminars in Chur bestimmte. Im September gab die Bischofskonferenz Rauber «radikale Lösungsvorschläge» mit nach Rom, und Kardinal *Schwery* erklärte noch am 15. November in Radio Vatikan: «Wir hoffen auf eine baldige Lösung, etwas von Rom, vom Heiligen Stuhl, und zwar so bald als möglich, weil: die Lage wird absolut unerträglich.» Und was tat Rom?

Kategorisches Nein

Bis zum Morgen des 25. Novembers hörte man nichts außer von gewiß nicht an der Wahrheit restlos vorbeizielenden Gerüchten, die Haas-Lobby, u. a. das Opus Dei, entfalte eine die Mission Rauber neutralisierende Kampagne. Ungutes ahnen ließen zwei Schreiben, die im Oktober der Bischofskonferenz von seiten des Präfekten der Kongregation für das katholische Bildungswesen, Kardinal *Pio Laghi*, zugegangen waren, die Haas bei seiner Umstrukturierung des Priesterseminars voll deckten. An diesem Morgen erhielt die zu ihrer Wintersitzung versammelte Bischofskonferenz einen Brief, unterzeichnet vom Präfekten der Kongregation für die Bischöfe, Kardinal *Bernardin Gantin*, und Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* des Inhalts: «Wolfgang Haas ist und bleibt Bischof von Chur. Mit seiner Demission ist nicht zu rechnen.» Verbunden damit war die «Ermutigung» an die Schweizer Bischöfe, mit Haas brüderlich zusammenzuarbeiten, ebenso wurden weitere Gespräche in Aussicht gestellt.

Das war's also. Der Besuch der Bischöfe in Rom (29./30. April), die Mission Rauber, die Bemühungen einer Dreierdelegation der Bischofskonferenz und die auf allen Ebenen versuchten unzähligen Dialoganstrengungen mit Wolfgang Haas waren umsonst. Der Vatikan setzt sich diktatorisch über alles hinweg, nimmt weder Amtsinhaber noch Laien ernst. Dies ist

Die nächste Ausgabe (mit dem Inhaltsverzeichnis 1991) erscheint am 15. Januar 1992. Wir wünschen allen Leserinnen und Lesern gesegnete Feiertage. Ihre ORIENTIERUNG

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann †, Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1991:

Schweiz: Fr. 42.- / Studierende Fr. 30.-
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten
Gönnernabonnent: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473 009 306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8706 Feldmeilen

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.

meilenweit vom Geist und den Dekreten des II. Vatikanischen Konzils entfernt und kann nicht anders denn als absolutistische Willkürherrschaft bezeichnet werden. Die Enttäuschung und Reaktion der Mehrheit der Bischöfe und Gläubigen läßt sich leicht ausmalen.

Wer trägt die Verantwortung?

Kein Zweifel: Der Schaden, der aus der Affäre Haas erwächst, ist unabsehbar, und dies ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, da von Neuevangelisierung Europas so viel die Rede ist. Eine Diözese wird gespalten, ein Priesterseminar und eine theologische Hochschule wird ruiniert, Priester, Pastoralassistenten/-innen und Theologiestudenten/-innen beginnen das Bistum zu verlassen, Gläubige kehren der Kirche den Rücken, Streit herrscht zwischen Bischof und den staatskirchlichen Organen bzw. weltlichen Behörden. Rückwirkungen auf die ganze Kirche Schweiz bleiben nicht aus, und die Ökumene in diesem Land hat einen großen Rückschlag erlitten. Auch die evangelische Kirche ist direkt betroffen, weil solches Geschehen Kirchen und Evangelium in Mißkredit bringt. Die Lage läßt sich nicht drastischer beschreiben, als dies 14 von 16 Dekanen des Bistums in ihrem Brief vom 19. November an die Bischofskonferenz getan haben: «Ein ungeliebter Bischof macht in seinem Amoklauf gegen sein eigenes Bistum die Ausbildungsstätte zum eigentlichen Kampfplatz – einzig deshalb, weil er weiß, daß ihm dort niemand in den Arm fallen kann.» Die Frage nach der Verantwortung stellt sich mit aller Schärfe.

Wäre es nicht höchste Zeit, daß sich Bischofskonferenzen der Nachbarländer, vielleicht sogar der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen des Problems annehmen und ihr Gewicht in die (römische) Waagschale werfen? Solange nicht greifbare Ergebnisse vorliegen, vermag auch ein erneutes, anscheinend gut verlaufenes Gespräch der Schweizer Delegation mit dem Papst anlässlich der Europasynode in Rom (3. Dezember) am alarmierenden Notstand nichts zu ändern.

«Die Gläubigen sind zerstritten. Das Bistum ist gespalten. Es ist in eine tiefe Not geraten. Diese gilt es nicht nur zu erleiden, sondern als Aufgabe zu sehen, als Chance, die es zu nützen gilt», schreiben die Seminaristen/-innen in ihrem Informationsdossier.² Dieser Aufruf verdient volle Unterstützung. Weder der Kirchenaustritt noch die Kirchenspaltung sind zukunftsweisende Lösungen. Die Herausforderung der Situation ist anzunehmen, einerseits im je möglichen Widerstand, andererseits im Bemühen, auch in diesem Bistum trotz allem lebendige Kirche zu bleiben. Meinte doch selbst Erzbischof Rauber: «Man kann auch neben dem Bischof noch Kirche sein.»

Widerstand und Stärkung einer im Geist des II. Vatikanums lebendigen Kirche: In diesem Sinn wurde schon manches in die Wege geleitet, so daß berechtigte Hoffnung besteht, daß Resignation nicht das letzte Wort sein muß. Nur wenig sei erwähnt: Die Konferenz der Dekane (14 von 16) hat sich etabliert und kann in vielem wegweisend wirken. Die staatskirchenrechtlichen Organe der Bistumskantone haben sich koordiniert und nützen ihre Möglichkeiten der Grenzziehung gegenüber bischöflichen Aktivitäten. Die Innerschweizer Kantone wollen einen Beratungsdienst schaffen, der den Kirchgemeinden bei Pfarrer- und Seelsorgevakanz «zu einer annehmbaren Neubesetzung» verhelfen soll. Sie wird auch Studierenden zur Verfügung stehen, die nicht ins umgestaltete Priesterseminar nach Chur gehen wollen. Pfarrer und Pfarreien regeln ihre Angelegenheiten selber (z. B. Firmung) usw. In diesem Sinn noch einmal das Wort Pius' XII.: «Dans les batailles décisives, c'est parfois du front que partent les plus heureuses initiatives...»³

Josef Bruhin

² Fakten – Analysen – Prognosen, Informationsdossier zur Lage an der diözesanen Ausbildungsstätte in Chur, Hrg. Informationsgruppe St. Luzi, Chur 14.11.1991, S. 28.

³ Vgl. Orientierung 52 (1988) 108.