



# ORIENTIERUNG

Nr. 6 72. Jahrgang Zürich, 31. März 2008

**D**IE METAPHER VON GOTT als Freund entspricht dem feministischen Ideal von «gemeinschaftlichem Personsein», einer Beziehung zwischen Personen, Gruppen und Lebensstilen, die nicht auf Wettbewerb eingestellt ist und einander zur Geltung bringt, was in unserer gefährdeten Welt äußerst notwendig ist. Sie entspricht feministischen Interessen an Ausdrücken für göttlich-menschliche Beziehungen, die die Bilder religiöser Selbstverneinung überwinden, welche die Erfahrung der Frauen geformt und tief angeeignete Muster von niedriger Selbstachtung, Passivität und Unmündigkeit erzeugt haben.»<sup>1</sup> Vor 25 Jahren während des Tübinger Kongresses «Ein neues Paradigma von Theologie?» skizzierte die amerikanische Nonne und Theologin Anne E. Carr BVM mit diesen Worten ihre Antwort auf die ihr gestellte Frage, welche Konsequenzen der Paradigmenwechsel in der Theologie für ihre theologische Arbeit habe. Zusammen mit Leonardo Boff und Mariasui Dhavamony war sie Referentin in jener Sektion des Kongresses, welche die globalen Auswirkungen partikularer gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen für die Theologie analysierte und in einem zweiten Schritt deren Folgen für die Rezeption des von der wissenschaftstheoretischen Diskussion stammenden Begriffs des Paradigmenwechsels diskutierte. Anne E. Carr setzte ihre Überlegungen mit der Feststellung fort, daß die Rede von «Gott als Freund» erst den Anfang einer feministischen Gottesrede markiere und konsequent durch die Verwendung weiterer Metaphern vertieft werden müsse. Gleichzeitig aber formulierte sie einen umfassenden Anspruch feministischer Theologie: «Solche Theologie wird bedeuten, daß die seit langem schweigende Mehrheit ihre Stimme gefunden hat, gewiß nicht in einem einzelnen Ton, doch in einer zuvor nicht gehörten reichen Polyphonie. Lange Zeit in den Paradigmen der Vergangenheit verleugnet, wie die Stimmen anderer nicht-anerkannter Gruppen, ist die feministische Theologie tatsächlich eine neue Interpretation.»

## Anne E. Carr BVM (1934-2008)

Trotz seiner Kürze finden sich im Tübinger Vortrag vom Mai 1983 alle jene Vorzüge wieder, welche die zahlreichen Aufsätze und die Buchveröffentlichungen von Anne E. Carr auszeichnen.<sup>2</sup> David Tracy, langjähriger Kollege Anne E. Carrs an der «School of Divinity» der «University of Chicago», beschrieb anlässlich ihrer Emeritierung die Erfahrung, die viele Menschen direkt mit Anne E. Carr bzw. indirekt mit ihren Texten machen konnten, indem er an die biblische Parabel von den Talenten erinnerte. Für ihn, der nur mit einem Talent begabt sei, gehöre Anne E. Carr zu jenen Menschen, die man wegen ihrer vielen Talente bewundere und gleichzeitig beneide. In diesem Zusammenhang erwähnte er neben ihren wissenschaftlichen Leistungen und ihrer erfolgreichen langjährigen Tätigkeit in der Universitätsverwaltung ausdrücklich die Tatsache, daß es Anne E. Carr gelungen sei, auf eine einzigartige Weise eine Einheit zwischen ihrer Lebenspraxis und ihrer theologischen Arbeit zu finden. «Diese Einheit einer Vision und einer Lebensform findet sich bei modernen Denkern selten, und Professor Anne Carr gehört ohne Zweifel zu dieser kleinen Gruppe.»<sup>3</sup> In vielen Nachrufen, die in den Vereinigten Staaten nach dem Tod von Anne E. Carr am 11. Februar 2008 veröffentlicht wurden, finden sich Erinnerungen, die ähnliche Erfahrungen zum Ausdruck bringen, wie sie David Tracy beschrieben hat.

Anne E. Carr wurde am 11. November 1934 in Chicago geboren. Nach dem Abschluß der Highschool und dem Studium der englischen Literatur unterrichtete sie zwei Jahre lang an einer öffentlichen Schule in Chicago und trat im Jahre 1958 in den Orden der «Sisters of the Blessed Virgin Mary» (BVM) ein. Während ihres Lebens hat sie mehrfach erzählt, daß sie in den sechziger Jahren den Vorschlag ihrer Obern, ein Studium der Theologie zu machen, ohne die Bedeutung des Wortes Theologie gekannt zu haben, sofort akzeptiert habe. «Erst ein Blick in das Wörterbuch belehrte mich, daß dieses Fach etwas mit dem zu tun hat, was wir damals Religion genannt haben.» Mit dieser Bemerkung brachte Anne E. Carr eine Erfahrung zum Ausdruck, wie sie viele Ordensfrauen ihrer Generation gemacht haben. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil kämpften viele von ihnen um die Möglichkeit, ihre theologischen Kenntnisse zu vertiefen, um in der Katechese und in

### THEOLOGIE

**Anne E. Carr BVM (1934-2008):** Feministische Theologie und der Paradigmenwechsel in der Theologie – Ein Tübinger Kongreß – Eine einmalige akademische Karriere – Nachkonziliare Entwicklungen in der Kirche der USA – Eine Studie über Karl Rahner – Von der Frage der Frauenordination zur feministischen Theologie – Eine lebensgeschichtliche Theologie.

*Nikolaus Klein*

**Liebestun der Kirche und Einsatz für Gerechtigkeit?** Die (un)politische Seite der Barmherzigkeitstheologien von Jon Sobrino und Benedikt XVI. (*Erster Teil*) – Eine konfliktreiche Geschichte zwischen Befreiungstheologie und Vatikan – Die Notificatio zu Jon Sobrinos Christologie – Barmherzigkeit um der Gerechtigkeit willen – Eine Grundoption gegenüber den Opfern der Welt – Ein Grundprinzip des Handelns Gottes und Jesu – Eine grundlegende Norm für die Kirche – Das Gleichnis vom Samariter – Notwendige Kontextualisierungen – Die politische Dimension – In der Tradition des Konzils – Die Position von Benedikt XVI. – Liebe ohne Einsatz für Gerechtigkeit? – Unpolitisches Engagement der Mitfühlenden – Die Kirche und die Gerechtigkeit – Umgang mit der bisherigen Lehrtradition – Deutungen von Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. (*Zweiter Teil folgt*)

*Markus Raschke, München*

### LITERATUR

**«Meine deutsche Dichtung platzt aus allen Nähten»:** Elazar Benyoëtz und die deutsche Sprache – Eine Geschichte von Flucht und Rückkehr – Zur Frage der Muttersprache – Vergewisserungen aus der Erinnerung – Auseinandersetzung mit der deutsch-jüdischen Geschichte – Kirche und Synagoge – Sprache und Leibhaftigkeit – Ambivalenzen der Sprache – Leben und Schreiben in zwei Hälften – Erbarmen mit der deutschen Sprache – Von Hiob zu Kohelet – Der kurzen Rede langer Sinn – Krise und Zuversicht.

*Erich Garhammer, Würzburg*

### PHILOSOPHIE

**«... Wir sind in der Fremde ...»:** Der Briefwechsel zwischen Th. W. Adorno und M. Horkheimer von 1950 bis 1969 – Ein Briefwechsel in vier Teilbänden – Nach der Wiedererrichtung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung (1950) – Rückkehr aus dem amerikanischen Exil nach Deutschland – Die Zäsur der Emigrationsjahre – Rezeption der empirisch-soziologischen Methoden – Das ideologiekritische Konzept des Instituts – Taktische Vorsichten Horkheimers – Die Grenzen marxistischer Kategorien – Ein Brief über Jürgen Habermas – Kritisches Denken als Flaschenpost für eine bessere Zeit – Differenzen mit Herbert Marcuse – Resignation – Horkheimer und das Judentum.

*Werner Post, Bonn/Dortmund*

den Schulen qualifizierten Unterricht erteilen zu können. Gleichzeitig bot ihnen die Ausbildung die Chance zu einer vertieften Reflexion über ihre Lebensform als Ordensfrauen in der katholischen Kirche. Mit ihrer witzig formulierten Feststellung brachte Anne E. Carr zum Ausdruck, daß ihr erst in der Ausbildung und in ihrer theologischen Lehrtätigkeit aufgegangen ist, was Theologie ist und welches gesellschaftliche und politische Engagement sie gleichzeitig verlangt.<sup>4</sup> 1971 promovierte sie mit einer Arbeit über die Theologie Karl Rahners an der «University of Chicago»<sup>5</sup>, unterrichtete dann je für zwei Jahren am «Mundelein College», dem von ihrer Ordenskongregation geleiteten und in den USA angesehenen College für Frauen, und an der «Indiana University», bevor sie als erste Frau auf eine Professur für systematische Theologie an der «Divinity School» der «University of Chicago» berufen wurde. Der bedeutende amerikanische Religionssoziologe und Theologe Martin E. Marty hat später berichtet, Anne E. Carr sei 1975 nach Chicago berufen worden, weil sie mit ihrer präzisen Arbeit über Karl Rahners theologische Methode deren interdisziplinäre Anschlußfähigkeit herausgearbeitet habe.<sup>6</sup> Dieses Urteil ist plausibel, denn für Anne E. Carr schloß Karl Rahners anthropologische Begründung der Theologie die Einsicht mit ein, daß das Selbstverständnis des modernen Menschen ohne Kenntnis der von ihm geschaffenen pluralistischen, säkularen und technologischen Kultur nicht erfaßt werden kann. Darum war es nur konsequent, daß er seine Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie, wie sie sein Frühwerk geprägt hatte, in den sechziger und siebziger Jahren auf den Dialog mit den Natur- und Sozialwissenschaften ausgeweitet hat.

Während ihres ganzen Lebens hielt Anne E. Carr an dieser durch die Lektüre von Karl Rahners Werk gewonnenen Einsicht fest. Als sie 1975 beim ersten Kongreß der «Women Ordination Conference» über «Kirche im Prozeß» zu sprechen hatte, erkannte sie sehr rasch, daß die Frage der Frauenordination eine zentrale Frage von hoher symbolischer Prägnanz ist. Denn in ihr kreuzen sich historische, theologische und ethische Auseinandersetzungen um den Platz von Frauen in der Kirche und den Religionen. Aufgrund dieser Einsicht fing Anne E. Carr an, sich mit der Geschichte der Frauenbewegung, der Frauenforschung und den ersten Entwürfen feministischer Theologie auseinanderzusetzen. In dieser Zeit entstand eine Reihe von Einzeluntersuchungen zur theologischen Anthropologie, Ekklesiologie und zur Christologie<sup>7</sup>, die sie später in einem Buch mit dem Titel «Transforming Grace» zusammenfaßte. Dieser Titel gab präzise die Intentionen der Verfasserin wieder: Denn die Rede von einer «Gnade, die verändert», impliziert auch die Möglichkeit, daß im Lichte der

gelingenden Veränderung auch die Rede von der «verändernden Gnade» eine neue Bedeutung gewonnen hat. Anne E. Carr ging es nämlich in ihrem Buch einerseits um eine kritische Aneignung der theologischen Tradition im Lichte der aktuellen feministischen Debatten um die Frauenbefreiung und gleichzeitig rang sie darum, im theologischen Erbe ein kritisches Potential zum Verständnis der gegenwärtigen Situation zu entdecken. Um deutlich zu machen, daß für sie die Aneignung wie die Kritik der theologischen Tradition zwar unterscheidbare, aber nicht voneinander trennbare Vorgänge sind, gebrauchte sie den Ausdruck «kreative Korrelation» zwischen dem Christentum und feministischen Positionen oder vom Verhältnis zwischen einer «Hermeneutik der Großzügigkeit» und einer «Hermeneutik des Verdachts».

So formulierte sie schon zu Beginn der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, die feministische Theologie stehe vor der Aufgabe, sich die Erkenntnisse über die Lebenssituationen von Frauen immer präziser anzueignen. Anne E. Carr sah sich in dieser Aufgabe mit den grundlegenden politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen konfrontiert. Gegenüber der gemeinhin vertretenen Ansicht, feministische Forderungen seien angesichts der globalen Herausforderungen durch Krieg, Hunger, Rassendiskriminierung und Gewalt marginal, erkannte sie in ihnen eine Herausforderung, in der sich die verschiedenen Probleme verbanden. Der Blick auf die Tatsache, daß die überwiegende Mehrheit der ärmsten Bevölkerung Frauen und die ausschließlich von ihnen abhängigen Kinder sind, daß vor allem Frauen die Opfer von physischer und psychischer Gewalt sind, führte Anne E. Carr zu der Formulierung von der unlösbaren Verknüpfung von persönlicher und struktureller Sünde.<sup>8</sup> Mit dieser Position formulierte sie in theologischer Sprache die grundlegende Einsicht der feministischen Bewegung über Zusammenhang von «Persönlichem und Politischem»: Das Politische ist das Persönliche und das Persönliche ist das Politische.<sup>9</sup>

Diese Einsicht prägte nicht nur die Gedankengänge in Anne E. Carrs Texten. Sie fand ihren Niederschlag auch im sprachlichen Gestus, der für ihre Veröffentlichungen eigentümlich ist. Von ihren Kollegen und Kolleginnen ist sie immer wieder wegen ihrer Fähigkeit gerühmt worden, Themen aus der Tradition des Christentums und der Theologiegeschichte mit aktuellen Auseinandersetzungen zu verknüpfen. So las sie mit ihren Hörerinnen und Hörern während Jahren Texte von Thomas Merton und Dorothy Day, um zu zeigen, wie beiden Autoren eine kreative Rezeption der Tradition gelang, die ihre noch immer für viele Leser attraktive Ausstrahlung ausmacht.<sup>10</sup> Thomas Merton und Dorothy Day legten sich als Gegenstände für eine solche Untersuchung nahe, weil beide sich mit der Frage auseinandergesetzt haben, wie unter den aktuellen Bedingungen eine authentische christliche Lebenspraxis möglich sei. Anne E. Carrs Beschäftigung mit Biographien und Texten dieser Art entsprang nicht einer «äußerlichen Wahlverwandtschaft». Vielmehr erkannte sie in Dorothy Day und Thomas Merton eine Schwester bzw. einen Bruder auf dem Weg, der auch ihr so wichtig geworden war. *Nikolaus Klein*

<sup>1</sup> Anne E. Carr, *Feministische Theologie in einem neuen Paradigma*, in: Hans Küng, David Tracy, Hrsg., *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*. Zürich und Gütersloh 1986, 159-167, 166. Vgl. Hans Küng, David Tracy, Hrsg., *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*. Zürich und Gütersloh 1984.

<sup>2</sup> Anne E. Carr, *The Theological Method of Karl Rahner*. (AAR Diss Series, 19). Scholars Press, Missoula/Mont 1977; Dies., *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*. Harper & Row, San Francisco 1988; deutsch: *Frauen verändern die Kirche. Christliche Tradition und feministische Erfahrung. Mit einer Einführung von Elisabeth Moltmann-Wendel*. Gütersloh 1990; Dies., *A Search for Wisdom and Spirit*. Thomas Merton's *Theology of the Self*. University of Notre Dame Press, Notre Dame/Indiana 1988.

<sup>3</sup> David Tracy, *Tribute to Anne Carr*, in: *Criterion* 42 (2003) 3, 34f.

<sup>4</sup> Vgl. Garry Dorrien, *The making of American Liberal Theology. Crisis, Irony & Postmodernity*. Westminster John Knox Press, Louisville/Kentucky 2005 (vor allem Kapitel 7: *Feminist Interruption: Anne Carr and Elizabeth Johnson* [431-450]).

<sup>5</sup> Anne Carr, *Theology and Experience in the Thought of Karl Rahner*, in: *the Journal of Religion* 53 (1973), 359-376, sowie die in Anm. 2 erwähnte Publikation ihrer Dissertation.

<sup>6</sup> Martin E. Marty, *Tribute to Anne Carr*, in: *Criterion* 42 (2003) 3, 30-33.

<sup>7</sup> Anne Carr, *Is a Christian Feminist Theology Possible?*, in: *Theological Studies* 43 (1982), 279-297; Dies., *Roundtable Discussion: What Are the Sources of my Theology?*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 1 (1985) 1, 127-131; Mary Jo Weaver, Constance F. Parvey, William W. Thompson, Elizabeth A. Johnson, Anne E. Carr, *Review Symposium. Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, in: *Horizons* 15 (1988), 365-378.

<sup>8</sup> Anne E. Carr, *Women, Justice, and the Church*, in: *Horizons* 17 (1990), 269-279; Dies., *The New Vision of Feminist Theology*, in: Catherine Mowry LaCugna, Hrsg., *Freeing Theology. The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. Harper & Row, San Francisco 1993, 5-29; Dies., Douglas J. Schuurman, *Religion and Feminism. A Reformist Christian Analysis*, in: Dies., Mary Steward Van Leeuwen, Hrsg., *Religion, Feminism, and the Family*. Westminster John Knox Press, Louisville/Kentucky 1996, 11-32.

<sup>9</sup> So war es für Anne E. Carr selbstverständlich, als Wissenschaftlerin auch politisch Stellung zu nehmen (in beruflichen Organisationen wie der «College Theology Society»), als Mitherausgeberin der Zeitschriften «Horizons» und «Concilium»). Außerdem gehörte sie zu den 91 Ordensfrauen und Priestern, die am 7. Oktober 1984 in der «New York Times» eine Erklärung veröffentlichten, es gebe einen legitimen Pluralismus unter Katholiken über eine strafrechtliche Beurteilung der Abtreibung.

<sup>10</sup> Anne E. Carr, *Merton's East-West Reflections*, in: *Horizons* 21 (1994), 239-252; Dies., *A Search for Wisdom and Spirit* (vgl. Anm. 2). In den letzten Jahren beschäftigte sie sich mit einer Reformulierung des Lehrstücks von der Vorsehung Gottes: vgl. Dies., *Not a Sparrow Falls. On Providence and Responsibility in History*, in: *Proceedings of the CTSA* 44 (1989), 19-38; *Providence, Power, and the Holy Spirit*, in: *Horizons* 29 (2002), 80-93.

# Liebestun der Kirche und Einsatz für Gerechtigkeit?

Die (un)politische Seite der Barmherzigkeitstheologien von Jon Sobrino und Benedikt XVI. (Erster Teil)

Das Verhältnis von lateinamerikanischer Theologie und den Theologen der vatikanischen Behörden war schon in den 1980er Jahren angespannt gewesen. Zuletzt war es um diese Debatten im theologischen Betrieb ruhig geworden. Doch nun hatte vergangenes Jahr eine vatikanische Notifikation wieder das Interesse auf die Differenzen zwischen unterschiedlichen theologischen Richtungen gelenkt: die vatikanische Maßregelung der christologischen Werke des in El Salvador lebenden und lehrenden Jesuiten Jon Sobrino. Durch diesen Vorgang werden auch zwei Theologen und Kirchenmänner miteinander in Beziehung gesetzt, die offenbar durch ihre Unterschiede ebenso miteinander verbunden sind wie durch das, was sie trennt: Jon Sobrino und Joseph Ratzinger, jetzt Benedikt XVI. Dies betrifft zum einen die in der Notifikation behandelte Frage der Christologie, welcher sich die Hauptwerke des Befreiungstheologen Jon Sobrino<sup>1</sup> widmen und für welche auch das theologische Herz des obersten Kirchenführers Benedikt XVI. zu schlagen scheint, was zumindest sein kürzlich veröffentlichtes, sehr persönliches Jesus-Buch nahelegt.<sup>2</sup> Ebenso miteinander verbunden und gleichermaßen voneinander getrennt sind beide Theologen auch hinsichtlich eines anderen Themas, das sich erst auf den zweiten Blick als eine theologische Schlüsselkategorie sowohl des gebürtigen Spaniers als auch des gebürtigen Deutschen erschließt: ihre Barmherzigkeitstheologie, d.h. die Frage nach der Liebe Gottes und ihrem Ausdruck in der christlichen Nächstenliebe – und deren Tragweite für eine gerechte Gesellschaft und den Einsatz dafür aus dem christlichen Glauben. Diesem Thema soll die Aufmerksamkeit dieses Beitrages geschenkt werden.

## Jon Sobrino – Barmherzigkeit um der Gerechtigkeit willen

Daß «Liebe» zu den Zentralbegriffen eines Theologen «der Befreiung» zählt, überrascht vielleicht den einen oder anderen Zeitgenossen, um so mehr als die Besorgnis um die soziale Gerechtigkeit in Lateinamerika zum Nährboden befreiungstheologischer Glaubensreflexion zu zählen ist. Daß es Jon Sobrino mit dem Begriff der «Liebe» ernst ist, läßt sich daran ablesen, daß er einen in dem vorgenannten Spannungsfeld noch radikaleren und unerwarteteren Begriff in seine Überlegungen einbezieht, den der «Barmherzigkeit» – ein Zugang, den man aufgrund der politischen Orientierung der Befreiungstheologie noch viel weniger vermuten würde.<sup>3</sup> In einer interessanten Koinzidenz mit den neueren Beiträgen von Johann Baptist Metz über «Compassion als Weltprogramm des Christentums»<sup>4</sup> hat Jon Sobrino bereits 1990 die Rede vom «Prinzip Barmherzigkeit» eingeführt.<sup>5</sup> Sie dient ihm zunächst als Anspruch an die Kirche, kann aber sicherlich, ohne Jon Sobrinos Anliegen zu verletzen, ebenso als handlungsleitende Maxime für Christinnen, Christen und für das Christentum als solches in Betracht gezogen werden.

Jon Sobrino betont, daß es ihm mit der Einführung dieses Prinzips nicht um eine Aufwärmung der althergebrachten «Werke der Barmherzigkeit» gehe. Vielmehr ist er an der «Grundstruktur der Reaktion gegenüber den Opfern dieser Welt» (PM 25f.) interessiert. Jon Sobrino ist sich darüber im Klaren, daß seine Begriffswahl die Gefahr einer Reihe von Mißverständnissen in

sich birgt, die er deutlich auszuräumen bemüht ist – denn er will weder die Ursachen des Leidens ignorieren noch individuelle Lösungen zu Lasten struktureller Veränderungen favorisieren (im Gegenteil). Aus diesem Grund entscheidet sich Jon Sobrino ausdrücklich dafür, statt einfach «Barmherzigkeit» zu sagen, von einem «Barmherzigkeitsprinzip» zu sprechen (vgl. PM 26). Zur Erläuterung dieser begrifflichen Differenz greift der Autor auch auf den Begriff der «Grundstruktur» zurück, die darin bestehe, «daß sich das fremde Leiden einem verinnerlicht und dieses verinnerlichte Leiden zu einer Re-Aktion (einer Aktion folglich) bewegt», es geht also «nicht lediglich um eine vorhandene (oder nicht vorhandene) Grundhaltung ... sondern um ein Prinzip, das den ganzen nachfolgenden Ablauf konfiguriert» (PM 26).

In seiner Aufsatzsammlung lassen sich zwei Gründe ausmachen, aus denen Jon Sobrino die Autorität seines Barmherzigkeitsprinzips ableitet: Zum einen versteht er das Barmherzigkeitsprinzip als «das Grundprinzip des Handelns Gottes und Jesu», als das «am meisten strukturbildende Prinzip des Lebens Jesu», als «konfiguratives Prinzip jeglicher Aktion Gottes» und von daher reklamiert es Jon Sobrino auch als Grundprinzip für die Kirche (PM 32). Diese Argumentation basiert im Grunde auf einer simplen Analogiebildung, die das Barmherzigkeitsprinzip im Alten Testament und den Evangelien als durchgängiges bibeltheologisches Motiv herausarbeitet und daraus legitimiert eine *norma normans* für die Kirche und für die Christinnen und Christen ableitet. Zum anderen nennt er es eine Option, daß Barmherzigkeit die richtige Reaktion wäre, insofern er nämlich davon ausgeht, daß die erste Reaktion auf das fremde Leid darin bestünde, dieses auszuradieren (PM 66). Die Quintessenz des Samaritergleichnisses liegt für Jon Sobrino darin, daß die Vollständigkeit oder Ganzheit des Menschseins auf das Barmherzigkeitsprinzip zurückgeworfen wird und von diesem her direkt – wenngleich nicht ausschließlich – das Menschsein bestimmt wird: «Das vollständige Mensch-Sein ist, folglich, dasjenige, das in seinen Eingeweiden [in seinem Kern] das fremde Leid verinnerlicht ..., so daß dieses verinnerlichte Leid selbst Teil von ihm wird und sich in inneres, erstes und letztes Prinzip seines Handelns verwandelt.» (PM 34)

## Barmherzigkeit – Verkörperung wahren Menschseins

Im Duktus des Samaritergleichnisses fällt auf, daß weder Gott noch Jesus in irgendeiner Weise eine Rolle spielen, weshalb man auf der Basis des Gleichnisses Barmherzigkeit als «ein elementares und universelles menschliches Tun» begreifen müsse.<sup>6</sup> Diese Beobachtung bestätigt Jon Sobrinos Begriffsentscheidung vom

<sup>1</sup> Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Ed. Trotta, Madrid 1997 (deutsch: *Christologie der Befreiung*. Bd. 1. Mainz 1998); ders., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Ed. Trotta, Madrid 1999.

<sup>2</sup> Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Freiburg i.Br. 2007.

<sup>3</sup> Jon Sobrino steht damit nicht allein; das Themenfeld der «Barmherzigkeit» findet sich auch bei weiteren Befreiungstheologen, vgl. Segundo Gallea, *El reino de Dios y la liberación del hombre*. Bogotá 1992, 29-44 sowie Leonardo Boff, *La misión de la Iglesia en América Latina. Ser el Buen Samaritano*, in: ders., *Desde el lugar del pobre*. Bogotá 1989, 41-58.

<sup>4</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, *Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 24.12.1997. Vgl. auch ders., Lothar Kuld, Adolf Weisbrod, Hrsg., *Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*. Freiburg i.Br. u.a. 2000.

<sup>5</sup> Jon Sobrino, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Sal Terrae, Santander 1992 (im folgenden: PM). Eine deutsche Übersetzung hierzu liegt weder für den Sammelband noch für den einschlägigen Aufsatz «La Iglesia samaritana y el principio-misericordia» (ebd. 31-45) vor. Zitate daraus sind jeweils eigene Übersetzungen des Autors [MR]. In der englischsprachigen Übersetzung wird «misericordia» mit «compassion» übersetzt, was die Nähe seines Ansatzes zu J.B. Metz nahelegt, wobei Jon Sobrinos Veröffentlichungen zeitlich früher erfolgten. Zudem verwendet der Autor im spanischen Original die Begriffe «misericordia» und «compasión» anders als es die englische Übersetzung wiedergibt.

<sup>6</sup> Vgl. Gerd Theißen, *Die Legitimationskrise des Helfens und der barmherzige Samariter. Ein Versuch, die Bibel diakonisch zu lesen*, in: Gerhard Röckle, Hrsg., *Diakonische Kirche. Neukirchen-Vluyn 1990*, 46-76, zitiert nach Karl Bopp, *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis*. München 1998, 122.

Barmherzigkeits-Prinzip: Gerade – und nur – weil er die Ebene der Praktiken und der Ethik in einem bestimmten Punkt überwindet, vermag er zu sagen: «Wer nach dem «Prinzip Barmherzigkeit» lebt, verwirklicht das Tiefste des menschlichen Wesens» – und kann dies mit dem «wahren Menschen gemäß dem Dogma» in Verbindung setzen (PM 37; Hervorh. i. O.). Die Barmherzigkeit sei der Grund, von dem aus Jesus, der selbst durch seine Barmherzigkeit und die absolute Vorrangigkeit, die er ihr einräumt, beeindruckt, sowohl die Wahrheit Gottes als auch die des Menschen bestimmt – so Jon Sobrino im zweiten Band seiner Christologie.<sup>7</sup> Aus der Christologie heraus formuliert der Befreiungstheologe hier die anthropologische Erkenntnis, Barmherzigkeit als Grundkonstante des Menschseins zu verstehen: Weil der Mensch zu sich selbst finden und sein Wesen entfalten will, wird Barmherzigkeit sozusagen automatisch zur Richtschnur jeweils konkreten Handelns.

Diese Theologie Jon Sobrinos trifft sich (offenbar unbewußt) mit derjenigen von Papst Johannes Paul II. in seinem Rundschreiben *Salvifici doloris* (1984). Dort lehrt dieser, daß «[d]as Gleichnis ... eine zutiefst christliche, zugleich aber ganz allgemein menschliche Wahrheit zum Ausdruck [bringt]». Das Thema Barmherzigkeit und Mitgefühl berührt daher «einen der Schlüsselpunkte der ganzen christlichen Anthropologie»: «Der Mensch kann «sich selbst nur durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden.» Ein barmherziger Samariter ist der zu dieser Selbsthingabe fähige Mensch.»<sup>8</sup>

### Notwendende Kontextualisierung und Konkretisierung

Jegliche Überlegungen, Menschsein und Christsein konsequent von einem Barmherzigkeitsprinzip her zu denken, von diesem inspirieren und leiten zu lassen, müssen jedoch unbedingt auf den Anspruch Jon Sobrinos verwiesen werden, «die Barmherzigkeit zu historisieren». Eine abstrakte Wahrnehmung von Leid und Not wird schwerlich Reaktionen von Barmherzigkeit nach sich ziehen; angesichts konkreten Leids wird auch eine barmherzige Antwort darauf konkret und greifbar werden. Der Ruf nach einer solchen Kontextualisierung hebt dabei im Grunde nichts anderes ins Bewußtsein, als daß es eine abstrakte Barmherzigkeit nicht geben kann und jede Wahrnehmung von Leid bereits einen Blick in die Details und hinter die Kulissen erfordert. Gott selbst – so hatte es einmal Ottmar Fuchs formuliert – habe einen Zug ins Detail.<sup>9</sup> Im Sinne seiner theologischen Anthropologie ließe sich mit Jon Sobrino daran angelehnt formulieren, daß auch wahres Menschsein über diese Neigung verfügt.

Im Kontext einer derartigen geerdeten Barmherzigkeit erhält diese jedoch auch unwiderruflich eine politische Dimension: «Wenn man die Barmherzigkeit als das erste und äußerste ernst nimmt, dann verwandelt sie sich in etwas Konflikthafes.» (PM 43) Denn wer sein barmherziges Mitgefühl über alles stellt, der «stellt die letztgültigen Werte der Gesellschaft auf den Kopf» und provoziert deren Gegenreaktion – etwas völlig anderes als das einfache Praktizieren der Werke der Barmherzigkeit (vgl. PM 43). An diesem Punkt tangiert nach Jon Sobrino das Barmherzigkeitsprinzip die Frage der sozialen Ordnung der Gesellschaft. Er betont: «Weil Armut und Leid so stark sind und historische Ursachen haben, muss auch die Barmherzigkeit historisch verankert sein als Kampf gegen die Ungerechtigkeit und für die Gerechtigkeit.»<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Jon Sobrino: *La fe en Jesucristo* (Anm. 1), 309, ferner: 462f.

<sup>8</sup> Johannes Paul II., Rundschreiben «*Salvifici doloris*» (1984), Nr. 29 bzw. Nr. 28. Das eingebettete Zitat entstammt «*Gaudium et Spes*» Nr. 24. – Den Hinweis auf diese Theologie des Papstes verdanke ich Ottmar Fuchs, «Umstürzlerische» Bemerkungen zur Option der Diakonie hierzulande, in: *Caritas '85. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*. Freiburg o.J. [1984], 18–40, 39.

<sup>9</sup> Ottmar Fuchs, *Gott hat einen Zug ins Detail*. «Inkulturation» des Evangeliums hierzulande, in: ders., Norbert Greinacher, Leo Karrer, Norbert Mette, Hermann Steinkamp, Hrsg., *Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche*. München 1995, 55–95.

<sup>10</sup> Jon Sobrino, *Option für die Armen, Geben und Bekommen, die Menschheit vermenschlichen*, in: Arnd Bünker, Ludger Weckel, Hrsg., «... Ihr werdet meine Zeugen sein ...». Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin. Freiburg i.Br. u.a. 2005, 111–126, 120.

### Auftrag für Kirche und Theologie

Diesen Auftrag schreibt Jon Sobrino auf der Basis des Samaritergleichnisses der Kirche ins Stammbuch. Er erhebt diesen Anspruch vor dem Hintergrund der Praxis Jesu, deren absoluten Vorbildcharakter er für das Handeln der Kirche proklamiert und gerade auch an diesem Punkt einfordert. Die Kirche müsse vom Barmherzigkeitsprinzip «konfiguriert» werden und müsse mit demselben Erzittern wie die Jünger Jesu sich der Frage stellen, was alles auf dem Spiel steht. Sie müsse sich von der Barmherzigkeit dezentralisieren lassen: «Der Ort der Kirche ist «der andere», die radikalste [weitestgehende] Andersheit des fremden Leidens.» (PM 39)

Mit dieser Grundvorstellung einer «samaritanischen Kirche» bewegt sich Jon Sobrino – gleichermaßen bibeltheologisch begründet und kontextuell im Leben der Armen Lateinamerikas und der ganzen Welt geerdet – auf der Ebene der Grundbotschaft der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Diese (von Jon Sobrino kaum ausgesprochene) Nähe zum Eingangssatz von *Gaudium et Spes* ist bemerkenswert. Jon Sobrino gleichwohl begnügt sich damit nicht, sondern bricht dies auch auf sein eigenes Verständnis von Theologie herunter. In einer leidenden Welt müsse Theologie – vom Barmherzigkeitsprinzip verwandelt – über die Glaubensreflexion hinaus auch «*intellectus misericordiae, intellectus iustitiae, intellectus amoris*» sein: «Intelligenz der Verwirklichung der historischen Liebe zu den Armen dieser Welt und der Liebe, die uns ähnlich macht der Wirklichkeit des offenbaren Gottes, welche darin besteht, definitiv, den Menschen Liebe zu zeigen.» (PM 70f.)<sup>11</sup>

### Papst Benedikt XVI. – Liebe ohne Einsatz für Gerechtigkeit?

In den ersten beiden Jahren des Pontifikats Benedikts XVI. ist auffällig, welche wichtige Rolle das Thema der Liebe und Barmherzigkeit in den Schriften und Botschaften des neuen Papstes einnimmt. Die Antrittsenzyklika *Deus Caritas est* (2005) ist diesem Themenkomplex ebenso gewidmet wie die Botschaften zur Fastenzeit 2006 und 2007; und auch das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Sacramentum Caritatis* (2007) greift zumindest auf diesen Horizont zurück, wenngleich es im engeren Sinne der Eucharistie und Liturgie gewidmet ist. In der Enzyklika wählt der Papst zunächst «einen mehr spekulativen» Zugang<sup>12</sup>, um dann im zweiten Teil auf die Caritas als dem «Liebestun der Kirche» einzugehen. Bei letzterem setzt sich der Papst unter anderem mit der Balance «zwischen dem notwendigen Ringen um Gerechtigkeit und dem Dienst der Liebe» (DC 28) auseinander.

In seinen spekulativen Überlegungen nimmt Benedikt XVI. Unterschied und Einheit von Eros und Agape als den beiden Dimensionen von Liebe in den Blick – eine mehr als nur sprachliche Differenzierung, die er in seiner Fastenbotschaft 2007 dahingehend pointiert, daß Agape «die hingebende Liebe dessen bezeichnet, der ausschließlich das Wohl des anderen sucht», während Eros «die Liebe dessen [meint], den ein Mangel bedrückt und der nach der Vereinigung mit dem Ersehnten verlangt».<sup>13</sup> In der Gottesbegegnung fallen für Benedikt XVI. beide Dimensionen gewissermaßen zusammen: «Man könnte geradezu sagen, daß die Offenbarung des Eros Gottes gegenüber dem Menschen in Wirklichkeit der höchste Ausdruck seiner Agape ist.»

Diesem Gedanken fügt der Papst hinsichtlich des Kreuzestodes Jesu an: «Fürwahr nur die Liebe, in der sich die kostenlose Selbsthingabe und der leidenschaftliche Wunsch nach Gegenseitigkeit vereinigen, gewährt eine Trunkenheit, welche die schwersten Opfer leicht macht.»

<sup>11</sup> Zu diesem Verstehensansatz der Theologie vgl. den Aufsatz «*Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como «intellectus amoris»*», in: Jon Sobrino, *El principio-misericordia* (Anm. 5), 47–80.

<sup>12</sup> Vgl. Benedikt XVI., Enzyklika «*Deus Caritas est*», Nr. 1 (im folgenden: DC).

<sup>13</sup> Benedikt XVI., *Botschaft für die Fastenzeit 2007*, datiert vom 21. November 2006, online unter [www.vatican.va](http://www.vatican.va) (vom 28.3.2007).

Der Papst stellt heraus, daß es für den Menschen nicht genüge, den Liebeserweis Gottes anzunehmen, sondern daß man selbst die empfangene Liebe seinen Mitmenschen weitergeben müsse – «vor allem denen die leiden und in Not sind».<sup>14</sup>

Die Frage nach dem Mitgefühl und der Barmherzigkeit gerade mit diesen Menschen hat der Papst bereits zum Gegenstand seiner Fastenbotschaft im Vorjahr 2006 gemacht, die er unter das Bibelzitat «Als Jesus die vielen Menschen sah, hatte er Mitleid mit ihnen» (Mt 9,36) gestellt hatte. Auch für ihn stellt hier das Vorbild Jesu das Leitbild für die Kirche dar: Benedikt XVI. spricht wiederholt vom «Blick Christi» bzw. vom «Blick Jesu», an dem es Maß zu nehmen gelte und mit dem man eins werden solle. «Angesichts der schrecklichen Herausforderungen der Armut vieler Menschen stehen die Gleichgültigkeit und die Verschlossenheit im eigenen Egoismus in unerträglichem Gegensatz zum «Blick Christi.»

### Unpolitisches Engagement der Mitfühlenden

Gleichwohl nimmt Benedikt XVI. eine eindeutige Abgrenzung vor, wenn er feststellt, «in der heutigen Zeit globaler gegenseitiger Abhängigkeit [...] kann die Hingabe seiner selbst an den anderen, in der sich die Liebe ausdrückt, durch kein ökonomisches, soziales oder politisches Projekt ersetzt werden». Die Aktivität der Kirche sieht der Papst dabei gleichwohl in der Rolle des – aus Mitleid motivierten – sozialen und religiösen Bittstellers: «Zusammen mit Jesu Mitleid für die vielen sieht die Kirche es auch heute als ihre ureigene Aufgabe an, die Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft und Finanzen zu bitten, eine Entwicklung zu fördern, die die Würde jedes Menschen beachtet.»<sup>15</sup>

Positiv gewendet kann ein solcher Satz zwar als Legitimation einer einschlägigen Lobbyarbeit gedeutet werden. Doch wird dies gleichzeitig durch die schonungslose Kritik des Papstes an den «Weltveränderern» und «Strukturverbesserern» völlig konterkariert, deren «Ideologien der Weltverbesserung» und «Mittel ideologisch gesteuerter Weltveränderung» er in seiner Enzyklika anprangert (vgl. DC 33 bzw. 31b). In der Fastenbotschaft 2006 geht er sogar noch einen Schritt weiter und geißelt die «Irrtümer» derer, die «nicht selten gedacht [haben], man müsse zuerst die Erde verbessern und dann an den Himmel denken», und er tut es als «Versuchung» ab, «angesichts drückender Zwänge zu meinen, man müsse zuerst die äußeren Strukturen verändern».<sup>16</sup> Der Verwendung des Begriffs «Irrtum» in diesem Zusammenhang kommt grundsätzlichere Aussagekraft zu, bedeutet sie doch in der traditionellen kirchlichen Konzilssprache eine Lehrverurteilung. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte auf solche Verurteilungen jedoch fast vollständig verzichtet. Die einzige Ausnahme davon betrifft genau die hier vorliegende Thematik, wobei die Aussage Papst Benedikts zwar nicht der Aussage des Konzils widerspricht, jedoch nur deren «halbe Wahrheit» wiedergibt. Denn die Pastoralkonstitution kritisiert in gleicher Weise und im selben Atemzug diejenigen, die «ihre irdischen Pflichten vernachlässigen».<sup>17</sup>

### Keine Zuständigkeit der Kirche in Sachen Gerechtigkeit

Auch in der Frage der Verhältnisbestimmung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ist der Umgang Papst Benedikts XVI. in

<sup>14</sup> Bisherige Zitate aus der Botschaft für die Fastenzeit 2007.

<sup>15</sup> Benedikt XVI., Botschaft für die Fastenzeit 2006, datiert vom 29. September 2005, online unter [www.dbk.de](http://www.dbk.de) (vom 7.2.2006).

<sup>16</sup> Benedikt XVI., Botschaft für die Fastenzeit 2006. Inhaltlich ähnlich, jedoch in den Formulierungen weitaus abgewogener und keineswegs verurteilend (weil die Würde der Person in Abgrenzung von den Strukturen in den Mittelpunkt stellend) äußert sich hierzu die Instruktion «Libertatis conscientia» der Kongregation für die Glaubenslehre (1986), die unter deren Präfekten Joseph Kardinal Ratzinger entstanden ist.

<sup>17</sup> Die Passage in «Gaudium et Spes» Nr. 43 lautet insgesamt: «Die Wahrheit verfehlen die, die im Bewußtsein, hier keine bleibende Stätte zu haben, sondern die künftige zu suchen, darum meinen, sie könnten ihre irdischen Pflichten vernachlässigen, und so verkennen, daß sie, nach Maßgabe der jedem zuteil gewordenen Berufung, gerade durch den Glauben selbst um so mehr zu deren Erfüllung verpflichtet sind. Im selben Grade aber irren

seiner Antrittsenzyklika mit den Texten des Konzils und seines Amtsvorgängers auffällig. Die Beobachtung, daß diese Bezüge gering ausfallen und stattdessen die Tradition der päpstlichen Sozialdokumente ausführlich aufgerufen wird, spiegelt – gerade auch bezüglich der Verhältnisbestimmung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit – etwas vom inhaltlichen Programm der Antrittsenzyklika wider. Nicht nur die Tatsache, daß Benedikt XVI. dieses Verhältnis in der Form eines (überwunden geglaubten) Gegensatzes zum Thema macht, sondern auch, daß er in der Forderung nach Gerechtigkeit eine marxistische Infragestellung der christlichen Tugend der Liebe ortet, legt diese Bewertung nahe (vgl. DC 26; auch 31b).

Papst Benedikt XVI. stellt zwar mit dem Verweis auf die «Autonomie des weltlichen Bereichs»<sup>18</sup> einen Bezug zur Pastoralkonstitution des Konzils her, nimmt dann aber eine Dichotomisierung von Kirche und Welt vor, die der pastoralen Lehre des Konzils jedoch äußerst fremd ist. Dies wird insbesondere an der Polarität der Zuständigkeiten deutlich, die der Papst hinsichtlich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit konstruiert: Während auf der einen Seite für Benedikt XVI. «der Aufbau gerechter Strukturen nicht unmittelbar Auftrag der Kirche ist, sondern der Ordnung der Politik – dem Bereich der selbstverantwortlichen Vernunft [19] – zugehört» stellen auf der anderen Seite «[d]ie karitativen Organisationen der Kirche [...] ihr *opus proprium* dar, eine ihr ureigene Aufgabe, in der sie nicht mitwirkend zur Seite steht, sondern als unmittelbar verantwortliches Subjekt selbst handelt» (DC 29). Zwar gesteht Benedikt XVI. ein, daß auch hinsichtlich der Gerechtigkeit sich die Kirche nicht gänzlich aus der Affäre ziehen könne, sieht jedoch deren Verantwortung diesbezüglich allein «mittelbar» in der wertepädagogischen Aufgabe, «zur Reinigung der Vernunft und zur Weckung der sittlichen Kräfte beizutragen» (DC 29). Doch an der Nichtzuständigkeit der Kirche für Gerechtigkeit läßt der Papst keinen Zweifel. Daß diese Zweiteilung jedoch nicht aufgeht, wird aus der Argumentation des Papstes selbst ersichtlich, indem er nämlich bezüglich des Rollenverständnisses der handelnden Personen in eine Zwickmühle gerät: Den «gläubigen Laien», die er hier also betont als Glieder der Kirche anspricht – es ist der einzige Zugriff, der ihm als Papst zusteht – überträgt er «[d]ie unmittelbare Aufgabe, für eine gerechte Ordnung in der Gesellschaft zu wirken», wobei ihnen diese Aufgabe «als Staatsbürger» zukomme, sich dieser Auftrag also dezidiert nicht aus ihrer Kirchenzugehörigkeit ableitet und sie eigentlich in anderer Rolle in die Pflicht genommen werden (vgl. DC 29).<sup>20</sup> Auf eine Kurzformel gebracht ergibt sich, daß die Gesellschaft und der Staat für die Gerechtigkeit, die Kirche jedoch für die Liebe zuständig seien.

### Implizite Abänderung bisheriger Lehrtraditionen

Zwar definiert Benedikt XVI. die Diakonie als unverzichtbaren kirchlichen Grundvollzug der Kirche – und dies mit Worten, die an Klarheit und Deutlichkeit nur wenig zu überbieten sind (vgl.

die, die umgekehrt meinen, so im irdischen Tun und Treiben aufgehen zu können, als hätte das darum gar nichts mit dem religiösen Leben zu tun, weil dieses nach ihrer Meinung in bloßen Kultakten und in der Erfüllung gewisser moralischer Pflichten besteht. Diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben gehört zu den schweren Verirrungen unserer Zeit.» Zu beachten ist, daß darin im Unterschied zu Benedikt XVI. nicht von einer Reihenfolge (wie das von Benedikt zweimal angeführte «zuerst») die Rede ist. Das Konzil verurteilt also nicht eine Prioritätensetzung, sondern die Leugnung einer Glaubensdimension – und zwar gleichrangig die Leugnung der sozialen Dimension wie die Leugnung der religiösen Dimension – was in dieser Klarheit und Selbstbegrenztheit bei Papst Benedikt XVI. nicht mehr erkennbar ist.

<sup>18</sup> Benedikt XVI., Enzyklika «Deus Caritas est», Nr. 28a; mit Bezug auf «Gaudium et Spes» Nr. 36. Des weiteren wird aus dem Konzil noch das Laiendekret «Apostolicam Actuositatem» Nr. 8 und Nr. 14 rezipiert.

<sup>19</sup> Vgl. «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten»; M.R.

<sup>20</sup> Für eine weitergehende Kritik der Enzyklika mit Blick auf deren Politikbegriff sowie im Horizont des christlichen Einsatzes für Gerechtigkeit vgl. Ottmar Fuchs, Wider das Totschweigen des politischen Kampfes!, in: Rainer Bucher, Rainer Krockauer, Hrsg., Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags. (Werkstatt Theologie, Band 7). Münster/Westf.-Wien 2006, 335-353, hier 335-344.

DC 25a). Gleichwohl darf man angesichts der Lehrtradition der Kirche die genannten Aussagen als enttäuschend bezeichnen – zumal sie päpstliche und konziliare Aussagen zur Gerechtigkeit als einer Verantwortung der Kirche offensichtlich ignorieren und sich damit zu diesen in offenen Widerspruch begeben. Dies läßt sich daran belegen, daß die Enzyklika zwar aus dem Laiendekret *Apostolicam Actuositatem* des Konzils zitiert, jedoch die dort im selben Abschnitt formulierten Glaubwürdigkeitskriterien («Damit die Übung dieser Liebe über jeden Verdacht erhaben sei ...») völlig beiseite läßt.<sup>21</sup> Der dabei wesentliche Bezug zur Gerechtigkeit diskreditiert jegliche vereinfachende Trennung von Gerechtigkeit und Caritas. Denn die Aussage der Konzilsväter ist eindeutig, wenn diese formulieren: «Zuerst muß man den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist. Man muß die Ursachen der Übel beseitigen, nicht nur die Wirkungen.»<sup>22</sup>

Dazu ist anzumerken, daß diese Aussage der Konzilsväter weder dem Sinn nach noch aus dem Kontext heraus auf das Laien-

<sup>21</sup> Es darf guten Gewissens behauptet werden, daß der von Benedikt XVI. zitierte Satz aus «*Apostolicam Actuositatem*» Nr. 8 gerade nicht Zentrum und Anliegen dieses Konzilstextes wiedergibt.

<sup>22</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über das Laienapostolat «*Apostolicam Actuositatem*», Nr. 8.

<sup>23</sup> So besteht der Gesamtkontext des Dekrets zwar in Lehraussagen über das Laienapostolat, allerdings wird darin das «Apostolat» gerade nicht exklusiv den Laien zugeordnet (vgl. ebd. Nr. 6) und ist auch «Aufgabe

apostolat beschränkt wird.<sup>23</sup> Sie darf deshalb – und muß wohl auch – auf das caritative Tun der Kirche selbst angewendet werden. Kardinal Wojtyła hatte in seiner Konzilsstudie diese Glaubwürdigkeitskriterien eigens hervorgehoben und in ihnen eine generell gültige Einsicht darüber formuliert gesehen, «auf welche Weise» die Liebe «qualifiziert» sein müsse und «wie diese zu verstehen ist»: «D[ies]er Konzilstext» – so Kardinal K. Wojtyła – «hebt das Grundkriterium hervor, wodurch man die Pflichten der Sozialmoral gewahren kann, die sich aus der Gerechtigkeit ergeben und die Liebe zur Grundlage haben.»<sup>24</sup>

Wenngleich also der neue Papst gewissermaßen eine Globalisierung der Solidarität würdigt und den Einsatz der staatlichen Stellen und humanitären Vereinigungen hervorhebt (vgl. DC 30a), wenngleich er die Notwendigkeit einer gerechten Sozialordnung betont und dies der Verantwortung von Staaten und Laien überträgt, so wird doch deutlich, daß ihm das individuelle caritative Handeln an einem klar identifizierbaren Nächsten weitaus näher steht als die Veränderungen zugunsten einer gerechten Sozialordnung. (*Zweiter Teil folgt*) *Markus Raschke, München*

der ganzen Kirche» (ebd. Nr. 7). Die die o.g. Aussage einleitende Passage, in der die «Liebe» als Basis des Apostolats eingeführt wird, bezieht sich ausdrücklich auf «alles apostolische Wirken», was insofern auch den Verständnishorizont der Konzilsväter bezüglich der Beziehung von Liebe und Gerechtigkeit darstellen muß (vgl. ebd. Nr. 8).

<sup>24</sup> Karol Wojtyła, *Quellen der Erneuerung. Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg i. Br. u.a. 1981, 247 (Polnische Originalausgabe: Krakau 1972).

## «Meine deutsche Dichtung platzt aus allen Nöten»

Elazar Benyoëtz und die deutsche Sprache

«Geboren 1937 in Wiener Neustadt, wurde Elazar Benyoëtz (deutsch: Gott hat gegeben, Sohn-des-Ratgebers) 1939 ins damalige Palästina gebracht. Seine literarische Erstsozialisierung fand im Iwrith statt. Nachdem er seit 1957 einige Gedichtbände in hebräischer Sprache vorgelegt, 1959 ein Rabbinerexamen absolviert und 1964 in Berlin-West das Archiv Bibliographia Judaica gegründet hatte, veröffentlichte er 1969 seinen ersten, teilweise noch aus hebräischen Tagebuchnotizen ins Deutsche übersetzten Aphorismenband *Shadutha*. Seither schreibt und veröffentlicht er fast ausschließlich in deutscher Sprache: hochgradig sprachreflexive Minimalprosa und -lyrik sowie, seit 1990, Collagen aus Aphorismen, Gedichten, Briefen und kontextbildenden Zitaten», so faßt der Germanist Christoph Grubitz in seiner Dissertation<sup>1</sup> Leben und Werk von Elazar Benyoëtz summarisch zusammen. Seine ganz spezielle Beziehung zur deutschen Sprache und zur Tradition des Aphorismus soll im folgenden in den Blick genommen werden.

### Elazar Benyoëtz und die «Muttersprache»

Sein Verhältnis zur deutschen Sprache hat Elazar Benyoëtz im Briefwechsel mit Harald Weinrich geschildert. Dieser hat bei ihm angefragt, ob Deutsch seine Muttersprache sei, die er auch in Israel weitergesprochen habe oder ob Hebräisch seine Erstsprache geworden sei. Und er fügte hinzu: «Oder muß man diese Unterscheidungen noch ganz anders und vielleicht noch viel subtiler treffen.»<sup>2</sup> Elazar Benyoëtz antwortete ausführlich am 29. Oktober 1981. Dieser Brief soll hier in Auszügen zitiert werden, weil er das Verhältnis von Elazar Benyoëtz zur deutschen Sprache offenlegt und zugleich verrät. Dieses «Versteckspiel» ist eine Eigenart des Schreibens von Elazar Benyoëtz.

<sup>1</sup> Christoph Grubitz, *Der israelische Aphoristiker Elazar Benyoëtz*. Tübingen 1994.

<sup>2</sup> Der Brief vom 12. Oktober 1981 ist abgedruckt in: Elazar Benyoëtz, *Treffpunkt Scheideweg*. München-Wien 1990, 159.

«Lieber Herr Weinrich, die eine Sprache hält mich durch die andere auf Abstand, so kann ich mir selber nicht in die Karten gucken.

Ich erinnere mich des Tags, an dem mich meine Mutter überredete, Mut zur Sprache zu fassen. Es war in Bnai-Braque, die Sonne lehnte am Haus, meine Mutter saß an ihrer Nähmaschine, versehentlich weil ich mich gerade in ihre Augen verlor, einen Sonnenstrahl einfädelnd.

In dieser Erinnerung, die einzige deutliche meiner Kindheit, ist alles beieinander: Sonne, Haus, Mutter, Sprache ...

Mein Fazit ... lautet:

Die mich heimsuchende deutsche Sprache bescherte mir Augenblicke eines hohen dichterischen Glücks. Ich hörte dabei aber nie auf, meine Lage als beklagenswert zu empfinden. Mein ganzes Bewußtsein ist gegen mich, und mit diesem gegen mich gerichteten Bewußtsein wehrte und wehre ich mich dagegen, ein deutscher Dichter zu sein.

Ein Traum. Ich sah mich zwischen zwei Sprachen aufgebahrt. Beide hielten sich auf genau dem gleichen Abstand von mir und klagten um mich. Keine rührte sich dabei und keine wagte, sich mir zu nähern. Nur die eine schien zu weinen. Der Traum wiederholte sich. Ich war nicht mehr auch Zuschauer, war nur der Aufgebahrte und durfte selbst die Augen aufschlagen und nach den Klagenden schauen. Ich war entsetzt, als ich in der Gestalt der Deutschen die Figur der von mir über alles geliebten Straßburger «Synagoga» erkannte.

Zum Abschied und abschließend zu Ihrem Thema, teile ich Ihnen den Schluß meines Buches «Das andere Ende» mit, das ich mir zu meinem vierzigsten Geburtstag schrieb, das aber nicht erscheinen konnte.

Sprache, mein heiliger Körper, bald darf ich die deutsche Rüstung ablegen. *Ihr Elazar Benyoëtz»<sup>3</sup>*

Dieser Text von Elazar Benyoëtz ist eine detaillierte, teilweise auch kryptische Beschreibung seiner Beziehung zur deutschen Sprache.



Elazar Benyoëtz vergewissert sich aus der Erinnerung – er nennt das «erinnerungsgenau» –, daß seine «Muttersprache» Hebräisch ist. Dafür assoziiert er Bilder wie Sonne, Haus, Mutter, Sprache. Die Nähmaschine der Mutter läßt an den Faden, an das Wort «Textum», das Gewobene denken. Er lernt die hebräische Sprache von seiner Mutter, schreibt in ihr, veröffentlicht erste Gedichtbände.

Über deutsche Bücher, vornehmlich Literaturgeschichten, findet er dann zur deutschen Literatur. Sein Aufenthalt in Deutschland von 1963 bis 1968 – er will eine *Bibliographia Judaica* verfassen – bedeutet schließlich eine neue und intensivere Kontaktaufnahme zur deutschen Sprache. Mittlerweile ist er aber auch ein anerkannter israelischer Dichter. So versteht er den Abschied von Deutschland als einen endgültigen Abschied von der deutschen Sprache.

Die deutsche Sprache jedoch läßt ihn nicht los. Sie beweint ihn als für sie gestorben. In diesem Traum sieht er die deutsche Sprache in der Gestalt der Synagoge am Straßburger Münster. Dieses Bild transportiert ein ganz bestimmtes Bild vom Judentum: das Bild der Enteignung Israels durch die Kirche und die Ablösung durch die *ecclesia triumphans*.

Dieses Bild erinnert an die Schilderung von Martin Buber, der zwischen der *ecclesia triumphans* des Wormser Doms und der Friedhofexistenz der jüdischen Grabsteine die Verbindung von Kirche und Israel herstellt.

«Ich lebe nicht fern von der Stadt Worms, an die mich auch eine Tradition meiner Ahnen bindet; und ich fahre von Zeit zu Zeit hinüber. Wenn ich hinüberfahre, gehe ich immer zuerst zum Dom. Das ist eine sichtbar gewordene Harmonie der Glieder, eine Ganzheit, in der kein Teil aus der Vollkommenheit wankt. Ich umwandle schauend den Dom mit einer vollkommenen Freude. Dann gehe ich zum jüdischen Friedhof hinüber. Der besteht aus schiefen, zerspellten, formlosen, richtungslosen Steinen. Ich stelle mich darein, blicke von diesem Friedhofgewirr zu der herrlichen Harmonie empor und mir ist, als sähe ich von Israel zur Kirche auf. Da unten hat man nicht ein Quentchen Gestalt; man hat nur die Steine und die Asche unter den Steinen. Man hat die Asche, wenn sie sich auch noch so verflüchtigt hat. Man hat die Leiblichkeit der Menschen, die dazu geworden sind. Man hat sie. Ich habe sie. Ich habe sie nicht als Leiblichkeit im Raum dieses Planeten, aber als Leiblichkeit meiner eigenen Erinnerung bis in die Tiefe der Geschichte, bis an den Sinai hin.

Ich habe da gestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels. Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber aufgekündigt ist mir nicht.»<sup>4</sup>

Diese Sätze sprach Martin Buber am 14. Januar 1933, gut zwei Wochen vor der Machtergreifung Hitlers. Er traf sich mit dem Bonner evangelischen Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt in Stuttgart zu einem Zwiesgespräch. Eingeladen dazu hat der Vorstand des jüdischen Lehrhauses. Schmidt reiste am 13. Januar von Bonn nach Heppenheim, wo er bei Martin Buber zu Gast war. Beide fuhren dann mit dem Zug gemeinsam nach Stuttgart, wo sie im selben Hotel untergebracht waren. Dem öffentlichen Gespräch war also ein intensives persönliches Gespräch vorausgegangen.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Ebd., 159-163.

<sup>4</sup> Karl Ludwig Schmidt, *Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiesgespräch im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14.1.1933*, in: ders., *Neues Testament – Judentum – Kirche*. Kleine Schriften. Hrsg. von G. Sauter. München 1981, 149-165, hier 164f.

<sup>5</sup> Vgl. Zum Vorgang E.W. Stegemann, *Auf dem Weg zu einer biblischen Freundschaft. Das Zwiesgespräch zwischen Martin Buber und Karl Ludwig Schmidt*, in: H. Kremers und J.H. Schoeps, Hrsg., *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*. Stuttgart-Bonn 1988, 131-149.

Der Ausdruck «Sprache, mein heiliger Körper, bald darf ich die deutsche Rüstung ablegen» erinnert daran, daß die Sprache für Elazar Benyoëtz geradezu eine somatische Bedeutung hat. Er hat nicht nur Sprache, sondern lebt in ihr. Sie ist seine Existenzform, in der er sich ausdrückt. Die erste Berufung war die zur sprachlichen Existenz. Sein fester Vorsatz lautete, nach der Rückkehr von Deutschland die deutsche Rüstung, also die deutsche Sprache abzulegen. Als er aber die Rüstung ablegte – wie David in seiner Berufungsgeschichte im Kampf gegen Goliath – und die Kieselsteine in seinem Erinnerungsbach suchte, fand er deutsche Wörter, die zu seiner Ausrüstung wurden, aber zugleich eine Schuldgeschichte mittransportierten.

Diese Ambivalenz der deutschen Sprache hat Elazar Benyoëtz immer neu zum Ausdruck gebracht. Ich führe dafür einige Belege aus seinem jüngsten Buch «Die Eselin Bileams und Kohelets Hund» (EB) an.<sup>6</sup>

▷ «Meine deutsche Dichtung platzt aus allen Nöten» (EB 49) Das Deutsche ist mit der Auslöschung des Judentums untrennbar verbunden. Diese Not platzt aus allen Wörtern.

▷ «Die Wahl, die man trifft, sagt nichts über ihre Vortrefflichkeit aus Meine große Liebe war die hebräische Sprache, meine Geliebte ist die deutsche geworden; die Liebe erwies sich als teilbar.

Das an mir immer jung Bleibende ist mein Deutsch, mein Hebräisch weicht mühsam dem Alter.

Die deutsche Sprache paßte sich mir an, doch habe ich nicht das Gefühl, ich hätte sie judaisiert: Sie ist dieselbe geblieben, die Mendelssohn, Kraus, Lasker-Schüler und Kafka geliebt haben – aus keinem anderen Grund als aus ihrem eigenen, jüdischen.

Mir ist, als würde die eine Hälfte meiner Person für die andere Hälfte schreiben, ein Leben lang, das halbe Leben, das Halbe der einen Hälfte, die Hälfte eines Halben, halbhälft, hälftalß.» (EB 146).

Die deutsche und die hebräische Sprache teilen ihn in zwei Hälften. Sie teilen nicht nur seine Person in zwei Teile, sie teilen auch seine Familie, seine Freunde, die an dieser Doppelsprachigkeit nicht partizipieren können – oder vielleicht besser: konnten. Auf der Burg Rothenfels und im Würzburger Toscanasaal beim Festakt hatte Elazar Benyoëtz seine Freunde, seine Familie und seinen Sohn dabei. Zu seinem Sohn sagte er bei der Begrüßung wörtlich: «Auch dir blüht jetzt die Vergangenheit.»

▷ «Zwischen meinen Sprachen bin ich selbst die Scheidewand // Meine Not bleibt größer als / die Tugend, die ich aus ihr mache; / sie schlägt zu Buche» (EB 50). Die Scheidewand zwischen den beiden Sprachen ist Elazar Benyoëtz selber. Dies ist weiterhin eine Not, eine Entbehrung, ein Verlust, ein Zerrissensein. Diese Not bleibt größer als die Tugend, die er daraus macht. Die Tugend ist seine sprachliche Produktivität, die zu Buche schlägt. Die deutsche Sprache mit ihrem bleibenden Stigma entläßt er aber nicht aus seiner Liebesbeziehung. Er ist mit ihr «verheiratet», er hat sich ihr angetraut, mehr noch: er ist mit ihr verwachsen.

▷ «Ich liebe alles, was jüdisch an mir ist, / und die deutsche Sprache, / die alles das willkommen und willfahren heißt» (EB 51) Die deutsche Sprache wird für seine jüdische Identität in den Dienst genommen. So wird sie seine «Verbündete in jüdischen Angelegenheiten» (EB 59).

▷ «Jeder kann sich der deutschen Sprache bedienen, / nur Juden können sich ihrer erbarmen» (EB 53) Die deutsche Sprache, die Elazar Benyoëtz nicht «benützt», sondern derer er sich erbarmt, ist die Sprache von Moses Mendelssohn und Franz Kafka, von Karl Kraus und Else Lasker-Schüler.

Elazar Benyoëtz betont, daß seine Entscheidung für die deutsche Sprache in einer Phase geschah, als die Beziehungen zwischen Deutschland und Israel diplomatisch noch nicht möglich und privat fast undenkbar schienen:

«Ich wußte, was ich im Deutschen suchte, und daß es nur im Deutschen zu finden sei: Staub und Asche, aber auch Sprachquelle und Redefluß.

<sup>6</sup> Elazar Benyoëtz, *Die Eselin Bileams und Kohelets Hund*. München 2007.

Ich sollte mit Steinen sprechen lernen und Grabsteine befragen können, wie sie im Wort stehen. Für das riesige Gebiet, das ich mir erschließen wollte, war es unumgänglich und mußte mir gelingen. «Mein Fels und meine Burg, so oft in Asche gelegt, wird nimmer morsch», erwiderte ein Stein meinem Klopfen.

Das war alles leichter einzusehen, als auszuführen. Man muß sich erinnern, und auch das ist heute nicht mehr leicht, daß es Anfang der sechziger Jahre noch keine diplomatischen Beziehungen zwischen Israel und der Bundesrepublik gegeben hat. Vielen Israelis waren damals solche Beziehungen auch undenkbar und jedenfalls unerwünscht. Fast jeder meiner Generation, erst recht der älteren, hatte sich geschworen, deutschen Boden niemals zu betreten. Kam ein Israeli nach Deutschland, kam er verstohlen, verschämt, verhielt sich kleinlaut und war bemüht, nicht aufzufallen. Ich sollte der erste hebräische Dichter sein, der in der «verbotenen Zeit» sich länger in Deutschland aufhielt. Für die Erschaffung einer *Bibliographia Judaica* öffentlich werbend, erregte ich Aufsehen. Dafür mußte ich lange büßen.»<sup>7</sup>

Die Gravur von Auschwitz bleibt in seiner Dichtung wach: «Rom wie Jerusalem sind nur noch über Auschwitz zu erreichen.»<sup>8</sup>

«*Arbeit macht frei* – / durch dieses Tor geht mein Blick in die Welt» (EB 60). Diese Tür verbindet ihn mit anderen jüdischen Autoren wie Nelly Sachs und Paul Celan, besonders aber Margarete Susman.<sup>9</sup>

### Von Hiob zu Kohelet oder der kurzen Rede langer Sinn

Margarete Susmans Hiobdeutung, die sie zuerst 1929 in einem Aufsatz über Franz Kafka formulierte, hat eine breite Rezeptionsgeschichte erfahren. Martin Buber, Walter Benjamin, Gershom Scholem und nicht zuletzt Paul Celan waren davon beeinflusst. Ihre These war: es gebe keine große Leistung des Judentums seit dem Exil bis zur Dichtung Kafkas, die nicht im letzten eine Theodizee gewesen sei.

Für Elazar Benyoëtz wird Margarete Susman zur «Großmutter». Er hat sie lange gesucht und schließlich in Zürich gefunden. In einem Brief vom Oktober 1966 hat er das ausführlich beschrieben. Er habe den Aufsatz von ihr «Kafka und das Hiobproblem» aus dem Jahre 1929 gelesen. Daraufhin habe er sich auf die Suche nach ihr gemacht und sie hochbetagt in Zürich gefunden.

«Von diesem Anfang muß ich zum Ursprung zurückkehren, zu meinem Elternhaus in Tel-Aviv. Im Jahre 1944, wenige Monate nach dem Tod meines Vaters, hieß es, die Großmutter und die Urgroßmutter dürften Budapest verlassen und sie wären eben im Kommen, gerade, bald ... Mein Schwesterlein und ich – ich sehe es wie heute –, wir liefen hinaus über einen nahen Hügel. Rundherum pflückten wir «Margaretkelech» für die geliebten Großmütter, die da unterwegs zu uns waren. Allein, sie waren nicht im Kommen und trafen nie ein. Die Erwartung wurde fürchtbar enttäuscht. Sie wurde zu einer tiefen, ewig klaffenden Entbehrung. Was mir von Großmutter und Urgroßmutter blieb, war nichts als diese Erinnerung an den Hügel.

Was mich beim Lesen jenes Aufsatzes so unverhofft ergriff, war das Erwachen des Lückenschmerzes und damit auch der Hoffnung auf ein Zusammenwachsen des auseinandergerissenen Gefühls. Ich war entschlossen, meine Großmutter zu finden und also entschlossen, nach Zürich zu reisen.

Als ich endlich das Dachzimmer in der Krönleinstraße 2 betrat, trat ich zwar vor die hin, die da thronte, der Boden war aber längst Heimatland und, was sich ereignete, war ja auch schon längst geschehen; bei mir wie bei ihr, bei ihr nicht weniger als bei mir. Ich habe sie gesucht, sie hatte auf mich gewartet. Sie ist mir

ganz natürlich geworden; was sie mir – und nur mir war: Großmutter. Und so natürlich, von urher bestimmt und jäh wurde ich ihr Enkel. Allerdings war sie auch noch die Seherin und ich auch der Wanderknabe. Das galt der Phantasie und dem endlosen Gespräch. Wir hörten keinen Augenblick auf, Dichter zu sein.

Das war mein spätes «Morgen-Glück», aber auch schon der Anfang einer Reise an das Ende meiner Nacht: mit dem neuen, ebenso echten wie falschen Ahnenpaß, als Enkel Margarete Susmans und dadurch legitimiert, ins deutschjüdische Schattenreich zurückzukehren und das Erbe, für dessen Schwere mir die Schulter noch nicht gewachsen war, anzutreten.»<sup>10</sup>

Hier beschreibt Elazar Benyoëtz so etwas wie sein Berufungserlebnis: er übernimmt ein Erbe, das noch zu schwer ist für seine Schultern. Der Blick im nachhinein aber macht ihm deutlich: die deutsche Sprache und die Übernahme dieser Sprache sind für ihn das Antreten dieses Erbes.

Bemerkenswert ist, daß für Elazar Benyoëtz nicht Hiob – wie bei Margarete Susman – sondern Abel, Abraham und Kohelet zu den biblischen Schlüsselfiguren werden. René Dausner hat in seiner Dissertation eine Erklärung dafür angeboten.<sup>11</sup>

Abel – Hewel:  
ein Hauch,  
ein Nichts,  
und doch  
soviel  
wie die eigene Seele<sup>12</sup>

Hewel – wie der Name Abel im Hebräischen lautet – bedeutet «Hauch», auch im Sinne von Nichts, Wahn, Vergänglichkeit, Vergänglichkeit. Elazar Benyoëtz greift dieses Wortspiel auf und schlägt eine Brücke zu dem Motto des Buches Kohelet. Bei Kohelet gibt es für ihn eine merkwürdige Ambivalenz: «Der einprägsamste und einflußreichste Kehrreim aller Zeiten stammt von ihm: «Alles ist eitel und ein Haschen nach Wind»»<sup>13</sup>

Aber es findet sich bei ihm auch das Wort bitachon (Zuversicht): «Es ist nicht zu sagen, ob dies sein Schlüsselwort ist oder der Brunnen, in den er seinen Schlüssel geworfen hat. Von ihm einmal fallengelassen, veränderte dieses eine Wort das Gesicht unseres Glaubens. Seitdem gibt es keine Emunah (Glaube) ohne Bitachon.»<sup>14</sup>

Auch bei Abraham ist diese Dualität entscheidend, auch Abrahams Glaube ist und bleibt nicht ungebrochen, sondern ist angefochten. Sein Glaube ist ein Verlassen auf einen Grund, der selbst nicht mehr begründbar ist. «Der Glaube im Judentum ist nicht das Begründete, sondern das schlechthin nicht zu Erschütternde. Wir kennen den Grund für Abrahams Glauben nicht, wir wissen nur, daß er auch durch Gott selbst nicht zu erschüttern war.»<sup>15</sup>

Im Buch Kohelet geht es ebenfalls um die Beziehung von Ich und Gott. Sie lassen sich nicht auseinanderdividieren. «Kohelet ist von seinem Ich überwältigt, / doch anders als seine griechischen Zeitgenossen, / deren Ich schon die Entthronung der Götter / anzeigt, anbahnt, bedeutet. / Ich auf griechisch heißt: «anstelle der Götter», / auf hebräisch heißt es immer noch: / «im Angesicht Gottes»» (EB 17)

Für Elazar Benyoëtz sind die biblischen Bücher Krisenbücher, in denen das Ich Gott gegenüber seinen Stand verliert, aber dadurch nicht Gott.

«Die biblischen Bücher, an deren Anfang der Verlust steht und die ihren Geist aus dem Buchen des Verlustes schöpfen, sind Krisenbücher. Sie ringen um einen neuen Ausdruck für die sich

<sup>7</sup> Elazar Benyoëtz, *Allerwegsdahin. Mein Weg als Jude und Israeli ins Deutsche*. Zürich-Hamburg 2001, 90.

<sup>8</sup> Elazar Benyoëtz, *Treffpunkt Scheideweg* (Anm. 2), 63.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Lydia Koelle, *Paul Celans pneumatisches Judentum. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Schoah*. Mainz 1997, 349-363, sowie dies., *Es begann in Jerusalem. Benyoëtz und Margarete Susman, in: Keine Worte zu verlieren. Elazar Benyoëtz zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von C. Grubitz u.a. Herrlingen 2004, 138-144.

<sup>10</sup> Elazar Benyoëtz, *Treffpunkt Scheideweg* (Anm. 2), 118.

<sup>11</sup> René Dausner, *Schreiben wie ein Toter. Poetologisch-theologische Analysen zum deutsch-sprachigen Werk des israelisch-jüdischen Dichters Elazar Benyoëtz*. Paderborn u.a. 2007.

<sup>12</sup> Elazar Benyoëtz, *Treffpunkt Scheideweg* (Anm. 2), 143.

<sup>13</sup> Elazar Benyoëtz, *Variationen über ein verlorenes Thema. Aphorismen*. München-Wien 1997, 153.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd., 23.



wandelnde Beziehung zu Gott ... diese Sprache ist weder zu finden noch zu haben, sie wird dem Gegenüber abgetrotzt oder an sich gerissen. Das Gegenüber ist Gott, und Gott gegenüber verliert man seinen Stand» (EB 26f.)

Das scheint mir die theologische Begründung für die Aphoristik bei Elazar Benyoetz zu sein: bodenlos hoffnungsvoll. Das ist seiner kurzen Rede langer Sinn. Als Erweis dafür sei noch einmal ein Zitat aus Bileams Eselin angeführt:

#### *Bitachon – Zuversicht*

Kohelets Stimme ist, bei aller Gefäßtheit, eine schon gebrochene, man staunt darum, just bei ihm, einzig bei ihm, das Wort *bitachon* – Sicherheit, Zuversicht – zu finden (9,4) (...)

## «... Wir sind in der Fremde ...»

Der Briefwechsel zwischen Th. W. Adorno und M. Horkheimer von 1950-1969

Daß der Kammerdiener nicht nur schmeichelhafte Seiten seines Herrn kennt, liegt nicht daran, so das bekannte Diktum, daß der Herr kein Herr ist, sondern der Kammerdiener ein Kammerdiener. Eine über 1000 Seiten lange, umfassend und solide edierte Korrespondenz aus fast 20 Jahren eng vertrauter (insgesamt fast fünfzigjähriger) Freundschaft und gemeinsamer Arbeit enthält unvermeidlich *auch* Banales, alltägliche Trivialitäten und einigen Klatsch<sup>1</sup>; PC und E-Mails, die sowas ins unendliche Nichts des Internets versenkt hätten, gab es noch nicht. Indiskret Privates oder dergleichen findet sich allerdings an keiner Stelle, stattdessen viel Noblesse im Umgang; man siezt sich lange Zeit.

Die Briefe dokumentieren den Zeitraum von 1950, nach der Wiedererrichtung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung (IFS), bis zu den Konflikten mit den rebellierenden 68er-Studenten. Adornos letztes Schreiben an Horkheimer ist auf Anfang August 1969 datiert und bezieht sich auf einen Brief Herbert Marcuses und dessen Interview im «Spiegel» (30/1969). Den thematischen Verlauf der Korrespondenz bestimmt immer mehr Adorno, für den Horkheimer allerdings die entscheidende Instanz in allen Fragen bleibt, die mit der Leitung und Sicherung des IFS zusammenhängen.

Wenn dennoch den heutigen Leser die Lektüre zuweilen ermüdet oder enttäuscht, so deshalb, weil anders als in der früheren Korrespondenz zwischen den Frankfurter Dioskuren nur noch wenig Inhaltliches zur Kritischen Theorie zu lesen ist.<sup>2</sup> Die Briefe, Telegramme oder Kurzmitteilungen zentrieren sich fast ausschließlich um die Erhaltung und Sicherung des IFS, um Personal- und Besetzungsfragen dort und an der Frankfurter Universität sowie um publizistische Aktivitäten. Dabei spielte auch die Entfernung eine Rolle, seitdem Horkheimer nach Montagnola gezogen war. Die Briefe enthalten auch sicher nicht alle Details, weil beide Autoren, wie in den Briefen häufig erwähnt, natürlich vieles telefonisch und persönlich besprochen haben.

Es ist nun nicht furchtbar aufregend, Entwürfe für Statements in akademischen Gremien und Projekt-Finanzierung oder Berichte über Verhandlungsgespräche hin- und herzulesen. Auffälliger sind schon die sehr bewußt aufrechterhaltenen transatlantischen Beziehungen; vor allem Horkheimer war regelmäßiger Gast in den USA, um Forschungsprojekte und Finanzfragen vor Ort zu erörtern; außer zu wissenschaftlichen Institutionen gab es auch enge Kontakte zum American Jewish Committee (AJC). Horkheimer hatte bis zuletzt per Ausnahmeregelung auch die amerikanische Staatsbürgerschaft inne und pflegte stets seinen Dank dafür zu betonen, daß die USA sowohl ihm als auch dem IFS das

Die Sprüche Salomos sind repräsentativ, die Worte Kohelets nicht.

Salomo bleibt König und Weiser, Kohelet anonym und ungewiß. Spruchweisheit nimmt sich wichtig, Aphoristik gibt sich *ich-tig*: (...)

Kohelet, das ist die Geburt des «Ich» in der Literatur, damit hängt auch die Gebrochenheit seiner so eindringlichen Stimme zusammen.

Den Boden unter den Füßen verloren, sucht er nach dem Grund.

Der Aphoristiker beginnt an dem Punkt, wo er mit seiner Weisheit am Ende ist.

Er ist kein Weiser mehr, ist auch kein Wegweiser. (EB 147, 148).

*Erich Garhammer, Würzburg*

Überleben gewährt hatten; dagegen blieb Adorno, der das natürlich auch nicht vergaß, reservierter; er reagierte empfindlicher auf die kulturellen Divergenzen zwischen *american way of life* und europäischer Lebensform.<sup>3</sup>

Daß die Emigration nach 1933 auch für jene, die wie Horkheimer durch kluge Vorsorge keine unmittelbar materielle Not litten, traumatische Züge annehmen konnte, ist hinlänglich bekannt. Für das IFS bedeutete sie eine tiefe Zäsur. Das neuartige Modell des um die *Zeitschrift für Sozialforschung* zentrierten, interdisziplinär arbeitenden IFS ließ sich in der Emigration nicht mehr lange halten. Eine Reihe von früheren Autoren wurde eine Zeit lang weiter unterstützt, so lange es die Stiftungsmittel noch zuließen; die meisten mußten sich jedoch bald andere Einkunftsmöglichkeiten suchen.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Neben dem als Band 4 in vier Teilbänden veröffentlichten Briefwechsel zwischen Theodor W. Adorno und Max Horkheimer publizierte das Theodor W. Adorno Archiv (Frankfurt) den Briefwechsel Th. W. Adornos mit W. Benjamin (Band 1, 1994), mit Alban Berg (Band 2, 1997), Thomas Mann (Band 3, 2002), mit den Eltern (Band 5, 2003) und bereitet den Briefwechsel mit Heinz-Klaus Metzger (Band 6, erscheint 2009) vor. Die Gliederung der Teilbände I. bis IV. von Band 4 spiegelt biographische Abschnitte und Phasen der Zusammenarbeit auf privater Ebene wie im Rahmen des «Instituts für Sozialforschung» zwischen den Briefpartnern Th. W. Adorno und M. Horkheimer wider. Band 4/I (Briefwechsel 1927-1937, 2003) dokumentiert den Beginn der Zusammenarbeit Th. W. Adornos mit M. Horkheimer in Frankfurt bis zur geplanten Übersiedlung Th. W. Adornos nach New York, wo das «Institut für Sozialforschung» nach der Flucht vor der nationalsozialistischen Diktatur seine Arbeit fortsetzte. Band 4/II (Briefwechsel 1938-1944, 2004) beginnt mit dem Wohnungswechsel Th. W. Adornos nach New York und seiner Mitarbeit am «Princeton Radio Research Project». Er und M. Horkheimer arbeiten gemeinsam an den «Philosophischen Fragmenten», die unter dem Titel «Dialektik der Aufklärung» veröffentlicht werden. Die Briefe und Dokumente in Band 4/III (Briefwechsel 1945-1949, 2005) zeigen das Bemühen der beiden Briefpartner, Methoden der empirischen Sozialforschung in das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie zu integrieren. M. Horkheimers Untersuchungen über Vorurteile beim «American Jewish Committee» und Th. W. Adornos Studien bei der «Public Opinion Groupe» in Berkeley finden eine erste Synthese in ihrer gemeinsamen Arbeit über den autoritätsgebundenen Charakter. Vgl. Alex Demirovic, Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule. Frankfurt/M. 1999; Richard Faber, Eva-Maria Ziege, Hrsg., Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften vor 1945. Würzburg 2007.

<sup>3</sup> In den *Minima Moralia* heißt es, in der Erinnerung des Exils habe der heimische Rehbraten geschmeckt, als sei er vom Freischützen erlegt worden. – Eine Frankfurter Sottise wollte es später sarkastischer: Adorno werde sich zum ersten Mal an einer Demonstration (gegen die Notstandsgesetze) beteiligen, weil er fürchte, wieder nach Amerika zurück zu müssen.

<sup>4</sup> Im Fall Walter Benjamins wurde Horkheimer wiederholt vorgeworfen, nicht genug getan zu haben; das nach Paris überwiesene Salär von anfangs 500, später 1000 ffr sei zu knapp gewesen, überdies habe man sich nicht genügend bemüht, Benjamin die Einreise in die USA zu ermöglichen. – Ich habe Horkheimer um 1970 selbst direkt danach gefragt; er wies die Beschuldigung mit allem Nachdruck zurück und beteuerte, alles Menschenmögliche versucht zu haben, aber Benjamin habe immer wieder gezögert, Europa zu verlassen.

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, Briefe und Briefwechsel. Band 4/IV: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Briefwechsel 1950-1969. Herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2006, 1077 Seiten, Euro 49,90.

Dennoch war die Zäsur der Emigrationsjahre keineswegs nur eine Katastrophe. In dieser Zeit nämlich trafen Horkheimer und Adorno in den USA auf eine avancierte Sozialwissenschaft, deren Methoden sie sich aneignen und in etlichen großen Projekten praktizieren konnten. Der Briefwechsel in den fünfziger Jahren bezieht sich mit einigem Enthusiasmus darauf und sieht die künftige Aufgabe des wiedererrichteten IfS darin, die modernen empirisch-soziologischen Techniken mit dem ideologiekritischen Konzept des Instituts zu verbinden.

### Das «neue» Institut für Sozialforschung

Dieser Enthusiasmus, natürlich nicht immer frei von Irritationen oder handfesten Problemen, verband sich anfänglich mit dem Programm der *reeducation*; es galt, die dem Nachkriegsdeutschland implantierten demokratischen Ideale nicht nur in der politischen Organisation, sondern auch im kulturellen Bewußtsein zu sichern oder überhaupt erst zu entwickeln. Dazu dienten neben der akademischen Lehre zahlreiche Projekte zur politischen Bildung und eine immense publizistische Aktivität; all das belegen die Briefe jener Zeit reichlich.

Im Maße wie das neue IfS öffentliche Resonanz gewann, stieg auch das Selbstbewußtsein der beiden Gründerväter; man war sich der Sonderstellung des unabhängigen Instituts bewußt und sah sich der etablierten Soziologie (und auch der Philosophie) im kritischen Geiste mehr als nur ebenbürtig; auch davon zeugen die Briefe bis in die sechziger Jahre. Doch zugleich wuchs bei den Anhängern das Interesse an den früheren Schriften der Autoren, vor allem an den Aufsätzen zur Kritischen Theorie aus den dreißiger Jahren und an der «Dialektik der Aufklärung».

Damit begann eine lange (auch) briefliche Debatte. Vor allem Horkheimer sträubte sich mit Händen und Füßen gegen eine Neuauflage dieser Texte. Sie wurden später dann doch, nach langem Zögern mit einigen verändernden Eingriffen und distanzierenden Einleitungen, wieder ediert, schon allein, weil sie längst in Raubdrucken zirkulierten. Die Entschärfungen bezogen sich vorwiegend auf marxistische Theoreme; Horkheimer rechtfertigte das zumindest formell damit, daß diese früheren Schriften im Kontext gänzlich anderer gesellschaftlicher Verhältnisse standen, sodaß man sie nun nicht umstandslos auf die Gegenwart übertragen könne.<sup>5</sup> Es gibt aber durchaus Anlaß zu Vermutungen über noch andere Motive; davon später.

Jedenfalls wurden das IfS und seine beiden Repräsentanten immer häufiger mit diesen Schriften identifiziert; auch konfrontiert. Adorno entwickelte freilich seine eigene, weitergehende dialektische Kritik des falschen Bewußtseins in Kultur, Philosophie und Gesellschaft; Horkheimer, bald zum Rektor der Universität Frankfurt gewählt, agierte als Wissenschaftsorganisator und mehr und mehr als Repräsentant, mit vielen Beziehungen in die obersten Reihen des Establishments. Im Maße, wie er so den Fortbestand des Instituts sichern konnte, fehlte es an Zeit und Kraft, sich der theoretischen Arbeit im gewünschten Maß zu widmen.

Daß so auch zwischen den neomarxistisch inspirierten Anfängen des Instituts und seiner aktuellen Gegenwart Spannungen, ja Widersprüche entstanden, haben nicht zuletzt die revoltierenden 68er-Studenten in Frankfurt demonstriert. Die Enttäuschung, die der Leser dieses vorliegenden letzten Brief-Bandes empfinden mag, rührt eben auch daher, daß sich die alte kritische Energie immer mehr in den Mühen der Ebene zu verlaufen scheint.

### Taktische Vorsicht

Trotz seines weit überwiegenden Anteils an der Korrespondenz erfährt man von und über Adorno nur wenig Neues. Er klagt über das Unmaß an Verwaltungsarbeit als Direktor des Instituts, läßt

<sup>5</sup> Besonders der schmale Text über «Die Juden und Europa» (1940) war Horkheimer regelrecht peinlich; darin hatte er u.a. geschrieben, daß, wer vom Faschismus rede, vom Kapitalismus nicht schweigen könne.

sich mit bisweilen mokanten Zungenschlägen zu Personalfragen vernehmen und sucht immer wieder Horkheimers Rat und Unterstützung. Fast am Rande klingt eine gewisse Irritation durch, daß weder Horkheimer noch Marcuse seine «Negative Dialektik» angemessen gewürdigt oder noch gar nicht gelesen haben. Erst als er in den letzten Jahren im Mittelpunkt des Frankfurter Studentenprotests steht, setzen Insider-Details seiner Briefe einige neue Akzente.

Anders verhält es sich mit Horkheimers Briefen; natürlich sind auch sie fast durchgehend von organisatorischen und taktischen Überlegungen bestimmt. Das Wort «taktisch» taucht häufig auf; es ist kein leninistischer Reflex, sondern bezieht sich auf ein Gefühl der programmatischen Gefährdung des IfS: Trotz aller öffentlichen Repräsentation teilte der (ohnehin oft übervorsichtig-besorgte) Horkheimer mit Adorno die Überzeugung, eine Sonder- und Außenseiter-Rolle im Wissenschaftsbetrieb und in der Gesellschaft überhaupt zu spielen. «Taktik» hieß dann auch, sich durch ungeschützte Thesen und Formulierungen nicht so zu exponieren, daß das Institut in Verruf geriet oder gar seine Existenz bedroht würde.<sup>6</sup>

Diese Vorsicht bezog sich wiederum besonders auf den Gebrauch marxistischer Begriffe, keineswegs aber auf Kritik überhaupt. Während Adorno sich immer auch noch auf das Marxsche Konzept des Warenfetischismus und der Verdinglichung berief, zog sich Horkheimer mehr und mehr auf den Status eines Unzeitgemäßen zurück, wie ihn die französischen Moralisten und vor allem Schopenhauer eingenommen hatten. Offensichtlich hatte ihn nach den enttäuschten Hoffnungen des 20. Jahrhunderts der Mut verlassen. Sein rabenschwarzer Pessimismus, dem selbst Schopenhauer wegen kleiner harmonischer Oasen noch zu optimistisch erschien, nahm metaphysische Züge an und firmierte unter dem Titel «Verwaltete Welt».<sup>7</sup> Für die Zukunft sah er voraus, daß die Menschheit sich zu einer Spezies intelligenter Lurche entwickle. 1962 schreibt er z.B. aus New York: «Das Reagieren auf Zeichen bezieht sich nicht bloß auf den Straßenverkehr und anderes Technische. Die Menschen selbst sind Zeichen-Apparate. Die Intonation, der Gesichtsausdruck, sind bis ins kleinste festgelegt ... Ja schon die Art wie Einer nach dem luncheon aufsteht und sagt «It was a nice luncheon, wasn't it?» übermittelt eine Nachricht, die sich aufs Geschäft bezieht. Es gibt unendlich viele Variationen, nur sind alle fixiert. Es könnte einen Schallplatten-Index dafür geben.» (694)

### Grenzen marxistischer Kategorien

Bevor man Horkheimer nun umstandslos in die Tradition eines bloß noch spätbürgerlichen Kulturpessimismus stellt, bedarf es einiger Differenzierungen. Weder er noch Adorno haben sich je in den rechts-nietzscheanischen Kontext antidemokratisch-elitärer Verachtung der Massen begeben, sondern, im Gegenteil, deren Verführbarkeit sozialpsychologisch und ökonomisch erklärt. Neben der faschistischen und stalinistischen Tyrannei gab es auch die gewaltlose Gewalt der modernen pluralistisch-konsumistischen Gesellschaften, wie sie avanciert in den USA zu erleben war. Auch Marcuse rief dagegen zur großen Weigerung auf. Diesen «Verblendungszusammenhang» zu sprengen, erwies sich als doppelt schwierig: eine raffinierte Bewußtseinsindustrie erzeugte höchst erfolgreich konformistische Denk- und Verhaltensformen, und dank geschickter Lernfähigkeit konnte auch deren Negation noch als systemisches Moment integriert werden. Beide Briefschreiber waren überzeugt, daß dem mit marxistischen Kategorien aus den Gründerjahren nicht mehr beizukommen sei; und das gerade nicht, weil sie selbst der Anpassung erle-

<sup>6</sup> Daß diese Sorge nicht ganz unberechtigt war, zeigen zahlreiche Angriffe auf das Institut von konservativer Seite; insbesondere im Zusammenhang mit der 68er Revolte war es gang und gäbe, die Aktivitäten der RAF mit der «Frankfurter Schule» in Verbindung zu bringen.

<sup>7</sup> Das spielt wohl auf Max Webers Theorien zur bürokratischen Herrschaft im Prozeß der formalen Rationalisierung und das Diktum vom «stahlharten Gehäuse der Hörigkeit» an.

gen wären, sondern weil der frühere kritisch-verändernde Wille angesichts gegebener Verhältnisse darin nicht mehr realisierbar erschien.

Man darf zudem nicht außer acht lassen, daß auch die frühe Kritische Theorie sich zwar marxistischer Gesellschaftsanalyse bediente, aber selbst keine eigene neue Variante ausbilden wollte; sie glich eher jenem zeitgenössischen Weber-Hegel-Marxismus, wie ihn Lukács, Bloch, mit Abstrichen Korsch oder Gramsci vertraten; eine parteikommunistische parteiliche Aktivität stand ohnehin nie zur Debatte, besonders nicht angesichts der Greuel, von denen Horkheimers Freund Fred Pollock nach einer Reise in die Sowjetunion Ende der zwanziger Jahre berichtet hatte. Horkheimers Marx-Rezeption folgte auch nie der orthodox ökonomischen Dogmatik oder der revolutionär-leninistischen Linie; er verstand Marx vielmehr als bürgerlichen Kritiker einer bürgerlichen Gesellschaft, die ihre eigenen Ideale nicht wahrhaben will.<sup>8</sup>

Nach wie vor bildete die Denunziation von Herrschaft, sei es der gesellschaftlich organisierten, sei es der subtileren in Theorie und Kultur, das Zentrum der kritischen Arbeit – auch eben dann noch, als man keine praktisch-reale Instanz mehr für sich ausweisen zu können glaubte.<sup>9</sup> Unbestreitbar bleibt auch die maßgebliche Rolle der Frankfurter bei der intellektuellen Gründung der Bundesrepublik.<sup>10</sup>

#### «Flaschenpost»

Besonders diese Abkehr von marxistischen Konzepten stieß bei Studenten und linken Kritikern auf Widerspruch. Bevor davon gleich die Rede ist, sei noch ein anderes Motiv erwähnt, das in den Briefen eher zwischen den Zeilen steht. In den fünfziger Jahren riskierte man in der strikt antikommunistisch getrimmten Bundesrepublik bei abweichenden marxistischen Auffassungen die Marginalisierung; die wäre für den Sonderstatus des IfS existenzbedrohlich geworden.

Transatlantisch hatte die Mc-Carthy-Ära vorgeführt, was als marxistisch qualifizierten Intellektuellen in den USA blühte. Trotz der ambivalenten Position gegenüber Amerika blieb es für die ehemaligen Emigranten ein Leuchtturm. Das Trauma von 1933 saß tief genug, um auch der jungen Bundesrepublik nicht einfach vorbehaltlos über den Weg zu trauen. Daß es in den USA schon damals hinderlich gewesen war, als das IfS und seine Autoren anfänglich mit Marxismus in Verbindung gebracht wurden (was einige deutsche Emigranten gestreut hatten), war wohl kaum vergessen.

Schließlich spielt auch das Motiv der «Flaschenpost» herein. Horkheimer war überzeugt, daß er (wie Adorno) zu den letzten Mohikanern einer untergehenden Spezies gehöre; in den Briefen klingt öfter an, daß «nach uns» wohl nicht mehr viel kommen würde.<sup>11</sup> «Wir sind in der Fremde ... (Die pluralistischen Lebensformen) ... widersetzen sich den uniformierenden

Interventionen keineswegs. Vielmehr tendieren sie bekanntlich von selbst dazu, ins graue Einerlei der Kultur der Vollbeschäftigung umzuschlagen. Sie verlieren die Substanz, weil sie sich zum Ziel setzen, was erreicht ist ... Die Reflexionen sind eitel. In Wahrheit geht die Welt zugrunde, zu der wir gehören ... Der realen Zukunft gegenüber bleibt unser konkreter Gedanke abstrakt, eben weil er von einer besseren nicht lassen kann.» (627f.)<sup>12</sup>

Es gibt Situationen der Ohnmacht, darin waren sich beide Briefschreiber einig, in denen der Weg zum Handeln versperrt ist, so wie etwa nach 1933 in Deutschland und so auch, trotz aller Unvergleichbarkeit, in der Gegenwart. Gegenüber dem Siegeszug dieser Welt samt dem der instrumentellen Vernunft blieb nur noch das abstrakte Beharren auf einem «Anderen», das bisweilen und nicht-zufällig in die Nähe theologischer Kategorien rückte.

#### Horkheimer versus Habermas

In diesem bildungsbürgerlichen Schwanengesang zeichnet sich aber der Preis ab, der für den Exklusivanspruch der Kritischen Theorie entrichtet wurde: Man sucht die Bestände zu sichern und fremdelt in einer unverständlich werdenden Wirklichkeit. Unhöflicher gesagt: Die beiden Briefschreiber bemerken, daß sie mit ihrem Latein am Ende sind, schieben das aber nicht aufs Latein, sondern auf die äußeren Verhältnisse. Weiterführende philosophische Ansätze wie Pragmatismus oder Sprachphilosophie fielen dem Positivismus-Verdikt anheim. Desgleichen die «Verwaltete Welt» oder das «Ganze als das Unwahre»: solche Urteile sollten natürlich – «bis zur Kenntlichkeit entstellt» – auch provokativ übertreiben; empirisch differenziert sind sie aber gewiß nicht.

Um nun ein Urteil vorwegzunehmen: In der Korrespondenz findet sich auch ein zwölfseitiger Brief Horkheimers (v. 27.9.1959) an Adorno. Er fällt nicht nur vom Umfang her ziemlich aus dem Rahmen und ist überhaupt auch kein Ruhmesblatt. Offenbar schien darin auch Adorno einiges starker Tobak, wie aus den mitgedruckten, etwas ratlosen Anmerkungen hervorgeht. Horkheimer bezieht sich auf den Beitrag von Habermas in der «Philosophischen Rundschau» *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*.<sup>13</sup> Habermas hatte darin versucht, die in Deutschland damals nicht nur akademisch verpönte marxistische Theorie in den Kontext der westlichen und reformkommunistischen Diskussionen zu stellen; dabei lag der Akzent auf den humanistisch-praxisphilosophischen Momenten, im Unterschied zum Diamat und seiner Orthodoxie.

Horkheimer reagierte, wiederum wegen «Marxismus», empört: «Ein begabter, unablässig auf geistige Überlegenheit sich verweisender Mensch findet den Weg zum Institut und zeigt, daß man geraume Zeit ... bei uns sein kann, ohne im geringsten seine Erfahrung über die gesellschaftliche Wirklichkeit zu erweitern, ja ohne mit Verstand über die Gegenwart nachzudenken, ohne andere Anstrengung, als die, für welche Lektüre und Scharfsinn und zur Not das Philosophische Seminar vollauf genügtte ...» – In diesem Ton geht es seitenlang weiter, Marx werde zum Popanz und seine auf den Vormärz bezogenen Schriften zur Verwirklichung der Philosophie widersinnig aktualisiert, mit Rückfall in reine, praxisferne Theorie.

Es lohnt nicht, die Invektiven im Einzelnen aufzuführen; Horkheimer, sonst eher vorsichtig und generös im brieflichen Verkehr, hat hier offenbar die Contenance verloren. Anscheinend befürchtete er, Habermas werde mit seiner durchaus bewunderten intellektuellen Dynamik das IfS okkupieren und seine Version von Theorie dort unter Ausnutzung des IfS-Prestiges implantieren. Adorno teilte diese Auffassung offenkundig keineswegs, aber weitere briefliche Dokumente dazu fehlen. Zum Schluß dieser ungewohnt polternden Polemik läßt Horkheimer dann auch die Katze aus dem Sack: Er konnte den Habermas einfach nicht

<sup>8</sup> Das tat Marx ja keineswegs Unrecht. In einem Brief an Franziska Kugelmann schrieb er ganz ähnlich, daß mit ihm und seiner Generation auch die Kultiviertheit einer bürgerlichen Welt untergehen werde; die proletarischen Arbeiter (die «Knoten»), deren Anführer Marx bei Besuchen in London gern mit Rezitationen klassischer Texte drangsalierte, könnten das Verlorene nicht retten. Er war also keineswegs Erfinder des «Proletkults».

<sup>9</sup> So soll z.B. Michel Foucault gesagt haben, daß er sich ein gut Teil seiner Machtkritik hätte sparen können, wenn er die Schriften der Frankfurter Autoren früher kennengelernt hätte.

<sup>10</sup> Vgl. dazu C. Albrecht u.a., Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule. Frankfurt/M. 2000. – Die Autoren dieser Studie gehen besonders dem Einfluß auf Pädagogik und politische Bildung nach, weniger der philosophischen u.a. Theorie. Für deren Entwicklung immer noch unübertroffen: R. Wiggershaus, Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Bedeutung – Politische Entwicklung. München 1986; 21989.

<sup>11</sup> Mit «Flaschenpost» war in der «Dialektik der Aufklärung» gemeint, daß man (Adorno) die Essenz seines Denkens in einer Kurzfassung niederschrieb und in einer Flasche versiegelte, die ins Meer geworfen würde, um in ferner Zukunft aufgefunden und gelesen zu werden.

<sup>12</sup> Brief aus New York vom 31.5.1960.

<sup>13</sup> Philos. Rundschau 5 (1957), H. 3/4, 165-235.

leiden: «Was mich betrifft, so habe ich, aus der Ihnen bekannten, schwer überwindlichen Abneigung ihn nur selten und, wenn ich nicht irre, überhaupt nie allein gesprochen (Adorno merkt an: «nachholen») ... Wahrscheinlich hat er als Schriftsteller eine gute, ja glänzende Karriere vor sich, dem Institut würde er großen Schaden bringen. Lassen Sie uns ... ihn in Güte dazu bewegen, seine Philosophie anderswo aufzuheben und zu verwirklichen.» (519)<sup>14</sup> Von Horkheimer als «Schriftsteller» qualifiziert zu werden, kam übrigens einer Deklassierung gleich.

### Herbert Marcuse – der dritte im Bunde

Titel wie «Institut», «Frankfurter Schule» oder «Kritische Theorie» suggerieren eine kontinuierliche Gemeinsamkeit der inhaltlichen Arbeit in mehr oder minder freundschaftlicher Verbundenheit. Das ist ebenso wie in vielen anderen ähnlichen Fällen vor allem eine idealisierende Projektion, die dem Wunsch von Schülern und Anhängern entspricht. Etliche frühere Mitarbeiter der «Zeitschrift» blieben am Rande, mit anderen, z.B. Löwenthal oder Fromm, kam es zum Bruch. Es ist ja eine psychologische Binsenweisheit, daß so ausgeprägte Individuen mit ihrem intellektuellen Eigensinn nicht unbedingt dem Ideal einer Brüdergemeinde nachzueifern pflegen.

Im Briefwechsel erscheint die enge Freundschaft zwischen Adorno und Horkheimer als letztes einigendes Band. Es gibt aber noch einen Dritten im Bunde, der freilich Adorno schon früher, nun aber erneut in Harnisch brachte: Herbert Marcuse. Er war in den USA geblieben, lehrte und publizierte dort und spielte in den weltweiten Studentenunruhen der sechziger Jahre bekanntlich eine prominente Rolle.

Es ging im brieflichen Konflikt kaum um inhaltliche Differenzen in puncto «Eindimensionaler Mensch» als vielmehr um Marcuses politische Aktivität. Während Adorno in Berlin bei einem politisch so erwartungsvollen wie erregungsbereiten Publikum mit einem Vortrag über «Die Klassizität von Goethes Iphigenie» ein Debakel erlebte und in Frankfurt schließlich verzweifelt hilflos

<sup>14</sup> Bei einem Besuch in Montagnola (1970) fragte mich Horkheimer: «Was macht denn der Habermas jetzt?» Ich verwies auf «Erkenntnis und Interesse», doch es zeigte sich, daß er von all dem nichts mehr kannte.

---

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2008:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernummer: Fr. 100.–, Euro 70.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61,

IBAN: CH67 0484 2055 6967 61000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

das besetzte Institut von Polizei räumen ließ, machte Marcuse einen Besuch in Frankfurt davon abhängig, daß er vor den Studenten selbst reden könne. Adorno fühlte sich desavouiert und suchte empört Rückhalt bei Horkheimer, um diesen Wunsch insoweit abzulehnen, als das eben noch besetzte Institut für einen solchen Vortrag nicht als Veranstalter auftreten könne; Marcuse sollte das dann gegebenenfalls in eigener Verantwortung übernehmen.

### Resignation

In diesen letzten Briefen hält Adorno dem Freund Marcuse vor, die konkrete Situation in Frankfurt aus der transatlantischen Distanz nicht angemessen beurteilen zu können. Marcuse seinerseits glaubt mit etwas robusterem Temperament als der Freund «Teddy», daß dieser den Befreiungsschlag der revoltierenden Studenten gegen eine sonst so dumpf blockierte Wirklichkeit nicht angemessen verstanden habe; dabei teile er durchaus Adornos Auffassung, daß von einer «objektiv revolutionären Situation» im klassischen Sinne keine Rede sein könne. Mit einer gewissen Verstimmung sucht man Termine für ein gründlich klärendes Gespräch in den Ferien, das dann aber nicht mehr zustande kam, weil Adorno im August 1969 starb.<sup>15</sup>

Er hat im gleichen Jahr in einem bewegenden Vortrag über «Resignation» so etwas wie einen Nachlaß formuliert: daß die praktische Hoffnung auf das ganz Andere in der Theorie aufbewahrt bleibe und sich dem damals geforderten Aktionismus mit Grund verweigere. Es ist negativ-materialistische Theologie, die Adorno mit Benjamin und auch Horkheimer stets verbunden hat; sie markiert aber auch das Scheitern eines (linkshegelianischen) Konzepts der Verwirklichung der Vernunft.

### Horkheimer und das Judentum

Um 1970 hatte ich mehrfach Gelegenheit, in Montagnola und in Flims ausführlich mit Horkheimer zu reden: ein Grandseigneur, stets großzügig und generös. Neben allem, was in den Briefen verhandelt wurde und ihnen noch eine unausgesprochene Dimension verlieh, beschäftigten ihn persönlich andere Themen, die womöglich schwerer wogen. So das unverdiente Glück, einem Schicksal, das ihm wie Millionen anderer Juden zugeordnet war, entronnen zu sein. Und die Dankbarkeit gegenüber einem Amerika, dessen Intentionen er auch noch im Vietnam-Krieg zu verteidigen suchte – zu meiner nicht geringen Irritation.

Wie so viele Entkommene hatten ihn die Nazis erst wieder zum Juden gemacht.<sup>16</sup> Im noblen, Zauberberg-würdigen «Parkhotel» in Flims traf er eines Abends auf Mitglieder der Zürcher jüdischen Gemeinde, die sich dort zum Wochenende trafen und ihn gut und herzlich kannten. Aber nach einer Weile zog er mich am Armel und wollte in die Lounge zurück, wo zu seinem Vergnügen der Barpianist gerade Kurt-Weill-Songs klimperte. Doch das war nicht der Grund: man forderte ihn vielmehr dauernd auf, endlich mal nach Israel zu fahren. Ja, sagte er, sollte ich ja eigentlich auch. Aber dann: Er sei für die «Uganda-Lösung» gewesen, um zu vermeiden, daß der realpolitische und messianische Aspekt Israels heillos vermischt würden.

Horkheimer war angesehen, ja berühmt, wohlhabend, polyglott: aber auch Israel war kein mögliches Zuhause, so wenig wie Deutschland oder Amerika, das schweizerische Montagnola blieb eine schöne Zuflucht. *Werner Post, Bonn/Dortmund*

<sup>15</sup> Man hat damals – vielleicht etwas sentimental – vermutet, daß die Aufregungen des letzten Jahres im Institut den unerwartet frühen Tod Adornos verursacht hätten. Aber seit etwa 1960 plagte ihn auch ein schwerer Diabetes, von dem in den Briefen gelegentlich die Rede ist.

<sup>16</sup> Das Hebräische war ihm nicht mehr geläufig. Amüsiert erzählte er von einem Treffen in Wien mit christlichen Alttestamentlern, die hebräisch reden konnten: «... da sitzen die Christen und reden meine Sprache: und ich bin der Goy ...»