

WALTER RABERGER

Welt – Kirche: Weltkirche

Vom Umgang mit dem „Außeralltäglichen“¹

oder: Von der „Weigerung, zu vergessen, was sein könnte“²

Sachgerecht wird von der Kirche nur gesprochen, wenn ihre konstitutive Relationalität zur Welt und zu Gott im Blick ist. Diese bleibende Bezogenheit der Kirche und damit ihre welthafte Sendung reflektiert der Linzer Dogmatiker im Kontext zeitgenössischen Denkens. (Redaktion)

Die Abfassung dieses Beitrages steht unter der Vorgabe des Themas „Weltkirche“, wobei an diese Vorgabe die Erwartung geknüpft sein dürfte, der Spannung zwischen dem Universalitätsanspruch der als Weltkirche sich verstehenden Glaubensgemeinschaft und der gesellschaftlich zugewiesenen partikularen Bedeutsamkeit nachzugehen. Unter der theologischen Vorgabe, dass Kirche nicht als Selbstzweck, sondern als Heils- und Sinnträger für diese Welt geglaubt werden soll, wird daher versucht, das Welthafte dieser Weltkirche unter einem dreifachen Gesichtspunkt zu reflektieren:

Identität – Verweigerung; Gültigkeit – Gleich-Gültigkeit; Letztthorizont – System.

I. „... wie zwei Welten, zwischen denen es nichts Gemeinsames gibt.“³

A. „Vertraut“ – „Unvertraut“

In der bekannten und schon weiter zurückliegenden Studie E. Durkheims zur Frage nach der Bestimmung der „elementaren Formen des religiösen Lebens“ stoßen wir auf eine interessante Definition der religionsspezifischen Merkmale von Kirche: „Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, das heißt abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“⁴ Der sozial

¹ Vgl. den Beitrag: J. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt 1988, 35–60; unter dem Titel: „Deflationierung des Außeralltäglichen“ spricht J. Habermas von der Verschiebung des philosophischen Selbstverständnisses, insofern mit der Distanzierung der Philosophie von den traditionellen Fragen der Metaphysik eine zunehmende Identifizierung mit Wissenschaftstheorie und Methodologie und damit zugleich eine Ausblendung der Weltbildproblematik erfolgte. Aus diesem Grunde sei der Ort des religiösen Bewusstseins in dessen Bedeutsamkeit neu zu reflektieren: (60) „Nach der Metaphysik hat die philosophische Theorie ihren außeralltäglichen Status eingebüßt. Die explosiven Erfahrungsgehalte des Außeralltäglichen sind in die autonom gewordene Kunst abgewandert. Auch nach dieser Deflationierung ist freilich der vollends profanisierter Alltag gegen den erschütternd-subversiven Einbruch außeralltäglicher Ereignisse keineswegs immun geworden. Die ihrer Weltbildfunktion weitgehend beraubte Religion ist, von außen betrachtet, nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag. Deshalb koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis.“

² H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt 1965, 148.

³ E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1968). Frankfurt 1994, 64.

⁴ Ebd., 75.

organisierten und als Kirche identifizierbaren Welt des Glaubens werden damit Merkmale zugesprochen, die eine strukturell unauflösbare Spannung markieren, eine Disparatheit, welche sich durch eine prinzipielle „Andersartigkeit“⁵ zweier Welten, nämlich einer heiligen und einer profanen, aufzuspreizen scheint.

Obwohl sich der Theorieansatz des Systemtheoretikers N. Luhmann ganz unbestritten von E. Durkheims Beschreibung der religiös und kirchlich sozialisierten Überzeugungsgemeinschaften unterscheidet, greift auch in dessen gesellschaftswissenschaftlichen Überlegungen das Schema der *dualen Codierungen* auf die Funktionsbestimmung des Religiösen zu: denn Religion – so N. Luhmann – wäre in ihrem Funktionskern „am besten zu begreifen, wenn man sie als eine Semantik und Praktik versteht, die es mit der Unterscheidung von Vertrautem und Unvertrautem zu tun hat ... Indem die Religion das Unvertraute im Vertrauten erscheinen lässt, es als Unzugängliches zugänglich macht, formuliert und praktiziert sie die Weltlage eines Gesellschaftssystems, das sich in Raum und Zeit von Unbekanntem umgeben weiß. Sie kann auf diese Weise, über den Alltag hinausgreifend, in der Gesellschaft für die Gesellschaft Selbstreferenz und Fremdreferenz prozessieren“⁶. – Und gewiss nochmals anders wird diese Spannung im Denkhorizont eines J. Habermas reflektiert, wenn er der Religion die – schon so oft aberkannte – Unersetzlichkeit im Umgang mit den *Erfahrungsgehalten des Außeralltäglichen* zuerkennen möchte.

Die „Wirklichkeit“ einer religiös und kirchlich disponierten Welt scheint demnach nur im Modus der Ambivalenz reflektierbar zu sein: alles *Bestimmen* dessen, was im Horizont des *Unvertrauten* aufblitzt, schlägt zurück als *unbestimmbares* Geheimnis.

Um sich im Spannungsbogen einer Welt des *Alltags* und einer Welt des *Außeralltäglichen* orientierungskompetent positionieren zu können, besorgen religiöse Institutionen daher nicht selten die Wende zur Eindeutigkeit: sie präsentieren sich als Repräsentanten der Welt des „ganz Anderen“, verwalten gleichsam rollenbewusst die absolute „Andersartigkeit“ der Transzendenz, nicht zuletzt oft unter Einbeziehung der *heiligen* Herrschaftsrechte über das *Profane*. Wie die Geschichte zeigt, waren auch die christlichen Glaubensgemeinschaften von der Zwiespältigkeit dieser beiden gespaltenen Welten herausgefordert worden. Unter den äußeren Bedingungen politisch-totalitärer Herrschaftsverhältnisse und im Kontext theologiegeschichtlich pointierter Momente einer streitbaren dialektischen Theologie hat D. Bonhoeffer beinahe in exemplarischer Weise dieses Beziehungsfeld von Kirche und Welt durchbuchstabiert, wenn er die emanzipierte Pose stolzer Selbstvergewisserung und die eingestandene Selbstbescheidung des auf Gott verwiesenen Menschen als Differenz und Identität zugleich reflektiert: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf.“⁷ Weil die Kirche „ein Stück Weltwirk-

⁵ Ebd., 64.

⁶ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt 1997, 232.

⁷ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von E. Bethge. München-Hamburg 1967⁴, 135.

lichkeit“ und „ganz Welt“⁸ ist, bleibt sie selbstredend „aller Schwachheit und allem Leiden der Welt unterworfen“⁹, schöpft sie ihre Bedeutsamkeit niemals aus der Positionierung in dieser Welt. Gerade als „weltgewordene Gestalt der Offenbarung“¹⁰ nimmt sie aber in aller Radikalität „ihre Weltlichkeit ernst“¹¹. Ohne Zweifel hat diese Dialektik die religionsphänomenologisch so vertraute Vorstellung hinter sich gelassen, es handle sich etwa um *zwei Welten, zwischen denen es nichts Gemeinsames gibt*.

Es ist keine Frage: eine Zwiespältigkeit des Orientierungsraumes bleibt dem Menschen immer suspekt und empfiehlt deshalb die Mühe der Entproblematisierung: sind nun einmal zwei Welten als sakrale und profane, als unendliche und endliche, als transzendente und immanente, als irdische und göttliche sauber getrennt und klar vermessbar, lassen sich Enttäuschungen und Wünsche, Verzweiflungen und Hoffnungen, Leben und Sterben sinnvoll zuordnen. In rollenspezifischer Hinsicht wird dabei Ansehen und Macht jenen zuteil, welche über Tabuverletzung oder den Versuch der

Anmaßung einer Profanisierung des Sakralen wachen. Die Kirchengeschichte verheimlicht nicht, dass der gesellschaftliche Status der christlichen Glaubensgemeinschaften von dieser *Zweiweltendisposition* nicht unwesentlich betroffen war. An der Epochen-schwelle der europäischen Neuzeit wurde allerdings jener Umbruch vorbereitet, welcher einen allmählichen Umbau der Gesellschaft erwirkte und die Kirche – wenn auch in Verzögerungsphasen – zu einem veränderten Selbstverständnis nötigte: gemeint ist der Themenbereich der Säkularisierung¹² unter den Bedingungen eines neuzeitlichen Gesellschaftssystems.

B. „Es soll kein Geheimnis geben, aber auch nicht den Wunsch seiner Offenbarung.“¹³

„Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.“¹⁴ Mit der *Entzauberung* stirbt die Faszination und der Schauer gegenüber allem Sakralen, weil es die „Andersartigkeit“ dieser Welt – nun des religiösen Betrugs

⁸ D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche* (1932): Gesammelte Schriften V. München 1972, 270; entnommen aus: *Ekklesiologie II* (Texte zur Theologie/Dogmatik D 5,2). Bearb. von P. Neuner. Graz-Wien-Köln, 1995, Nr. 199.

⁹ Ebd., 270.

¹⁰ Ebd., 270.

¹¹ Ebd., 272.

¹² Zu einer ersten Information vgl.: H.M. Barth, *Theologie der Säkularisation heute*. Postsäkulare Theologie: NZsystThRPh 39 (1997) 27–41; K. Bartl, *Schwerpunkte der Säkularisierungsdebatte seit Friedrich Gogarten*. Ein Literaturbericht: VuF 35 (1990) 41–61; R. Schieder, *Die Revisionsbedürftigkeit des Säkularisierungstheorems und die Notwendigkeit einer Kulturwissenschaftlichen Theologie* (123–134): R. Feldmeier/J. Kuhn/Th.M. Schneider (Hg.), *Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit*. Neukirchen 1996; J. Figl, *Säkularisierung*: NHthG IV (1991) 431–440; G. Frank, *Säkularisierung. Die Säkularisierungstheorie und ihre geistesgeschichtliche Wertung*: StdZ 213 (1995) 333–340; H. Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen 1997; H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg-München 1975; G. Marramo, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*. Frankfurt 1996; D. Pollak, *Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems*: Dialog der Religionen 5 (1995) 114–121.

¹³ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt (New York 1944/Frankfurt 1969) 1992, 11.

¹⁴ Ebd., 9.

und der Verblendung des Denkens bezichtigt – in der einen und einzig legitimen Welt der Erkenntnis nicht gibt. „Als Sein und Geschehen wird von der Aufklärung vorweg nur anerkannt, was durch Einheit sich erfassen lässt; ihr Ideal ist das System, aus dem alles und jedes folgt.“¹⁵ Mit dieser Beschreibung sind ohne Zweifel ideengeschichtliche Grundzüge einer veränderten Beziehung zwischen religiös-kirchlicher Orientierungsleistung und säkularer Alltagskultur erfasst. Nichtsdestoweniger bedarf es des Eingeständnisses, dass die Gleichschaltung von *Neuzeit*, *Aufklärung* und *Säkularisierung* eine unsachgemäße Vereinfachung des kulturgeschichtlichen Prozesses bedeuten würde. Mit dem Begriff der *Säkularisierung* wird allerdings das Phänomen eines veränderten Beziehungsverhältnisses von Religion und Gesellschaft benannt, welches nicht ohne den neuzeitlichen Epochenbruch und die Konsequenzen einer mitunter platten und verkürzten Aufklärungskultur aufzuschlüsseln ist. Wie P. L. Berger in seiner „Dialektik von Religion und Gesellschaft“¹⁶ formuliert, „hat die Säkularisierung für den modernen Menschen eine völlig neue Situation geschaffen. Vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte haben religiöse Legitimationen der Welt ihre Plausibilität nicht nur für eine Handvoll Intellektueller und anderer gesellschaftlicher Randfiguren verloren, sondern für die breiten Massen ganzer Gesellschaften. Das hat zu einer aktuellen Krise nicht nur für die Nomisie-

rung der großen sozialen Institutionen, sondern auch der individuellen Biographien geführt“.¹⁷

Durch die auferlegte Einschränkung der Darstellung muss verständlicherweise jede Ausführlichkeit hinsichtlich des bisher philosophisch oder theologisch geleisteten Krisenmanagements vermieden werden. Vielleicht ist es aber doch möglich, durch typisierende Kurzformeln die differenzierte Beurteilung der Säkularisierung als einer *Interpretationskategorie* für gesellschaftliche Prozesse anzudeuten. Unter wirkungsgeschichtlichem Aspekt empfiehlt sich allemal die Erwähnung jener beiden Autoren F. Gogarten¹⁸ und K. Löwith¹⁹, deren Publikationen zum Thema Säkularisierung zwar im gleichen Jahr erschienen, aber aus einem vollkommen unterschiedlichen Denkhorizont heraus abzuholen sind. So präsentiert K. Löwith als Ergebnis seiner Studie die These, dass im jüdisch-christlichen Denken die Voraussetzungen für das geschichtsphilosophische Weltbild der Neuzeit zu orten sind, insofern in der Denkfigur einer zielgerichteten Hoffnung die Vorstellung von einem geschichtlichen Sinn der Welt angelegt sei. Das neuzeitliche Fortschrittsaxiom wäre demnach als Säkularisat der jüdisch-christlichen Eschatologie zu begreifen. Bei einer genaueren Analyse der Struktur dieses Säkularisats käme man allerdings nicht umhin, eine illegitime Verfälschung und Entstellung der jüdisch-christlichen Konzeption wahrzunehmen. „Was immer die heidnische Antike vom Christen-

¹⁵ Ebd., 13.

¹⁶ P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. New York 1967). Frankfurt 1988.

¹⁷ Ebd., 120.

¹⁸ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart 1953.

¹⁹ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1953.

tum trennt, sie stimmen überein in der ehrfürchtigen Verehrung des Fatums beziehungsweise der Vorsehung und in der willigen Unterwerfung unter sie. Der moderne weltliche Glaube an eine fortschreitende Beherrschbarkeit der Welt wäre beiden als eine Gotteslästerung erschienen.“²⁰ Im Licht dieser Beurteilung hätte der Mensch seine Geborgenheit im *Außeralltäglichen* verspielt und dafür seine *Alltäglichkeit* absolut gesetzt: ein Akt des Betrugs und des Selbstbetrugs zugleich.

H. Blumenberg teilt diese Ansicht nicht: die im nominalistischen Denken des Mittelalters beheimatete Auffassung von einer zerbrochenen Beziehung zwischen Heilstrauen und Weltstrauen, zwischen Glaubenswahrheit und Erfahrungswissen, zwischen *Außeralltäglichkeit* und *Alltäglichkeit*, habe die Frage nach einer möglichen Sinndisposition der Welt so sehr dem Zugriff der Vernunft entzogen, dass damit ein Übermaß an Verunsicherung nun den Menschen zu einem legitimen Akt der Selbstvergewisserung provoziert habe. Im Vollzug dieser autonomen Selbstbehauptung „konstruiert sich“ der Mensch gegen die undurchschaubare Souveränität des Außeralltäglichen „eine Gegenwelt von elementarer Rationalität und Verfügbarkeit“.²¹ Die Wirkungsgeschichte ist uns vertraut: die Signatur dieser Welt des *Alltäglichen* sind „*Mathematisierung*“ und „*Materialisierung der Natur*“.²² Das Subjekt der Neuzeit, das sich als ein selbstbefreites wählte, hatte dabei die Bedingungen seiner Selbstentfremdung mitgesetzt. „... die Weltherrschaft über die Natur wendet sich

gegen das denkende Subjekt selbst ... mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes Einzelnen zu sich ... Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen.“²³ Die Rettung des Subjekts geschieht nicht durch die Annullierung des neuzeitlichen Prozesses, sondern durch die Aufklärung über die Bedingungen der Entfremdung. Nicht durch Aufklärungsresistenz, sondern durch eine kritische Begegnung mit diesem Prozess partizipiert der kirchliche Glaube, dem am Heil des Menschen und an der Sinngestalt des *Alltäglichen* gelegen ist, an der Aufarbeitung der Entfremdung. Dass diese Auseinandersetzung der Kirche mit der Welt auf verschiedenen Ebenen stattfindet, zeigen uns allenthalben Theorieansätze und Praktiken einer *Theologie der Befreiung* und einer *Politischen Theologie*; weil Kirche und Welt sich eben nicht zueinander verhalten „wie zwei Welten, zwischen denen es nichts Gemeinsames gibt“.

Es bedürfte eigentlich keiner Erwähnung, dass die geistes- und glaubensgeschichtliche Erdung der Theologie deren Interpretationskompetenz steuert. Selbstbescheidung ist zweifellos angebracht. F. Gogartens Umgang mit dem Säkularisierungstheorem vermittelt eindrucksvoll einen Aspekt reformatorischen Denkens, bekannt als sogenannte *Zwei-Reiche-Lehre*. Das heißt konkret: der Säkularisierungsprozess steht weder für die Zersetzungerscheinungen der Glaubenswelt, noch legitimiert er das neuzeitliche Autonomiepathos. Im Begriff *Säkularität* ortet

²⁰ Ebd., 182.

²¹ H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil. Frankfurt 1974, 203.

²² Ebd., 191.

²³ M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 32/34.

F. Gogarten die Qualifizierung der *Weltlichkeit* als legitime Profanität, welche die Wirklichkeit der Welt genau als das herausstellt, was sie ist: bloße *Alltäglichkeit*, und sonst nichts. Daraus folgt, dass das Vertrautsein mit der Welt den Menschen zwar nicht als Gottlosen, spirituell Verarmten oder als Frömmigkeitsvergessenen denunzieren muss, aber daraus folgt eben auch, dass aus dem Engagement der Sorge um die *Alltäglichkeit* kein Vertrautwerden mit dem *Außeralltäglichen* zu gewinnen ist.²⁴ Mit diesem Auseinandernehmen der *beiden Reiche* identifiziert sich bekanntlich die reformatorische Position. Mit der Unterscheidung von *Säkularisierung* und *Säkularismus* spricht F. Gogarten schließlich sein Urteil²⁵ über die Anthropologie des neuzeitlichen Epochenbruchs.

Anders als in der reformatorischen Beschäftigung mit dem Säkularisierungstheorem führt J. B. Metz den Begriff der *Weltlichkeit der Welt*²⁶ ein als Schlüsselbegriff für eine vermittelnde Zuordnung von geschichtlich, gesellschaft-

lich ausgetragener Selbstdarstellung des sinnsuchenden Menschen und seinem als Gottes- und Heilserfahrung verstandenen Beschenktsein. Die theologische Begründung dafür, dass das Welthafte nicht als die dem Heil des Menschen zuwiderlaufende neutrale Profanität zu werten ist, bezieht J. B. Metz aus den vertrauten Argumenten einer Inkarnationschristologie: „Gott ... ist ein Gott der Geschichte. Gott der Geschichte: nicht bloß, indem er sie – ihr fern bleibend – in Gang setzt, sondern insofern er *selbst* in aller Wahrheit in ihr erscheint und sie in seinem Sohn zu dem eigenen Geschick des unveränderlichen Gottes wird (18f) ... Das Menschlich-Weltliche wurde durch diese Annahme keineswegs als etwas Vorläufiges, bloß Schemenhaftes und letztlich Unwirkliches entlarvt (22) ... Die Annahme durch Gott ist deshalb ursprünglicher eine Freigabe ins Eigene und Eigentliche, ins Selbständige des Nicht-Göttlichen, als das er es annehmen will (23) ... ‚Angenommensein‘ und ‚Selbständigkeit‘ widerstrei-

²⁴ F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 63: „Der Mensch ist niemals und auf keine Weise aus sich, also aus seinem Wesen und erst recht nicht aus irgendeinem Tun, das er aus seinem Wesen leistet, heil und ganz, sondern einzig und allein aus Gottes Hinwendung zu ihm ...“

²⁵ Ebd., 142f: „Wir müssen hier von dem Unterschied zweier grundverschiedener Arten der Säkularisierung sprechen. Ohne diese Unterscheidung ist der eigentümliche Vorgang, der sich in ihr ereignet, nicht zu verstehen und ebensowenig die Aufgabe, die dem christlichen Glauben mit ihr und insbesondere mit der Gestalt gestellt ist, die sie im Verlauf der Neuzeit mehr und mehr angenommen hat. Wir bezeichnen die eine Art der Säkularisierung als die, die im Säkularen bleibt. In ihr hält man es aus, dass die Welt ‚nur‘ Welt ist; man erkennt in ihr nicht nur die Grenze der Vernunft, die dieser damit gesteckt ist, dass ihr zwar der Gedanke des Ganzen als der höchste ihr mögliche zu denken aufgegeben ist, dass sie aber die Frage, vor die sie damit gestellt ist, nicht zu beantworten vermag und dass sie mit diesem Gedanken über ein fragendes Nichtwissen nicht hinauskommt ... Die andere Art der Säkularisierung – sie ist es, an die man heute bei diesem Wort für gewöhnlich denkt – bezeichnet man am besten als Säkularismus. Sie entsteht, wenn jenes fragende Nichtwissen dem Gedanken der Ganzheit gegenüber nicht durchgehalten wird. Man gibt dann entweder das Nichtwissen oder die Frage preis. Demgemäß kann der Säkularismus in sich wieder zwei verschiedene Gestalten annehmen. Meint man auf die Fragen, die das Ganze angehen, eine Antwort geben zu können, dann entsteht der Säkularismus der Heilslehren oder Ideologien ... Meint man dagegen, jene Fragen, die das Ganze angehen, beiseite lassen zu müssen, da man sie doch nicht beantworten kann, dann entsteht der Säkularismus, der latent oder doch offen jede Frage für nutzlos und unsinnig erklärt, die über das bloß Sichtbare und Greifbare hinausgeht. Man bezeichnet diese Art von Säkularismus neuerdings als Nihilismus.“

²⁶ J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute: Geist und Leben* 35 (1962) 165–184 (später überarbeitet und erweitert; aufgenommen in dem Sammelbändchen: *Zur Theologie der Welt*. Mainz [1968] 1985⁵, wonach im folgenden zitiert wird).

ten hier nicht einander, sondern entsprechen sich, steigern sich gleichsinnig auf (24).“²⁷ Eine Erschließung der Heilserfahrung wird somit nicht am Weltdienst vorbeigehen.

Die Terminologie der Metz'schen *Theologie der Welt* provoziert bisweilen den Verdacht einer naiven Entsprechungs-ideologie, als ob eine siegreiche Identität zwischen dem *Außeralltäglichen* und dem *Alltäglichen*, zwischen der Heilshoffnung und der realen Welterfahrung angesagt wäre. Im Wissen um diese Perspektivität präzisiert J. B. Metz wiederholt die Zwiespältigkeit des Weltbegriffs, in welchem eben auch das Ausstehende und Unabgegoltene des Heils als Merkmal eingeschrieben ist. Mit der Identifizierbarkeit von geschichtlich sich ereignender Gottespräsenz und humaner Freiheitsgeschichte ist in einem auch die Differenz von selbstverschuldeter Entfremdung und befreiender Gotteserfahrung des Menschen gegeben.²⁸ In der Wahrnehmung dieser Zwiespältigkeit der Weltlichkeit vollzieht J. B. Metz verständlicherweise seine theologische Akzentverschiebung von einer *Theologie der Welt* zu einer *Theologie der Hoffnung*. Mit den Kategorien von *Zukunft* und *Reich Gottes* schlägt die Option für das Wirkliche dieser Welt um in den kritischen Vorbehalt gegenüber allen blinden Optimismen oder utopischen Selbstüberschätzungen. „Das Verhältnis zwischen Glaube und Welt lässt sich theologisch bestimmen mit dem Begriff einer

„schöpferisch kritischen Eschatologie“; eine solche Theologie der Welt muss gleichzeitig „politische Theologie“ sein.“²⁹

II. Katholizität und konkurrierende Pluralität

A. „Affekt gegen das Prinzipielle und Universale“³⁰

Das Interesse an Typisierungen ist selbstredend geleitet von der Unterstellung, im Gemenge der Diskontinuitäten und Varianzen die Konfiguration des Ganzen und die Regeln der Identitätsvergewisserung ermitteln zu können. Im Festmachen des Paradigmatischen und Epochalen manifestieren sich aber auch schon die Bruchlinien und Übergänge. So spricht man beispielsweise derzeit vom Prozess einer Ablösung der *Moderne* durch die *Postmoderne*: eine Typisierung, welche unbestritten selbst typisch ist für ein diffuses Unternehmen. Dessenungeachtet glaubt man doch für eine Phänomenbeschreibung der Neuzeit und der daraus resultierenden *Moderne* einige spezifische Momente dieser Weltsicht hervorkehren zu können, so etwa den Vorgang einer markanten Ausdifferenzierung von Rationalitätsebenen und Gesellschaftssystemen, von Wahrheitsperspektiven und Wertsphären, von *funktionsspezifischen Teilsystemen*³¹, von unterschiedlichen Geltungsaspekten „des kognitiv-instrumentellen, des mo-

²⁷ Ebd., 18–24

²⁸ Ebd., 40f: „Die Weltlichkeit der Welt erscheint immer auch als etwas Unbewältigtes, vom Glauben selbst nicht Durchdrungenes und in diesem Sinne wahrhaft Heidnisch-Profanes ... Unser christliches Verhältnis zu ihr ist wahrhaft kein unbefangenes und kein fraglos optimistisches.“

²⁹ J. B. Metz, *Kirche und Welt im eschatologischen Horizont* (zunächst publiziert als: *the Church and the World: The Word in History*. New York 1966, 69–85); *Zur Theologie der Welt*. Mainz 1985², 84.

³⁰ K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung, Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt 1997³, 412.

³¹ Vgl. u. a. dazu: N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt 1997, Bd. II, Kap. 4: „Differenzierung“.

ralisch-praktischen und des ästhetisch-expressiven Wissenskomplexes“³².

Zweifellos musste die Erfolgsgeschichte eines rationalen Weltbildes für die Selbstpositionierung der Kirche, deren Theologie doch immer auch darauf abzielte, die Bezugnahme auf das Außeralltägliche (ἐλπίς) mit den Möglichkeiten einer alltäglichen Begründungslogik (λόγος) zu rechtfertigen³³, zu einer enormen Herausforderung werden. Ohne sich jedoch angemessen auf diesen Konfrontationsvorgang eingelassen zu haben, stand und steht der Kirche bereits eine neue, nicht weniger anstrengende Begegnung ins Haus: die Kategorien der *Fragmentierung* und *Pluralisierung* als Interpretationsprinzipien im Umgang mit einer als heterogen gedeuteten Vielzahl von konkurrierenden Welten. Mit dem *postmodernen* Einspruch gegen alle bisherigen Konsense hinsichtlich des universalen Geltungscharakters von Wahrheitsbehauptungen werden sowohl säkulare Traditionen wie erst recht die kirchlichen Optionen der Sinn- und Heilungsvermittlung substantiell irritiert. „Die Versuche, den ‚moralischen Gesichtspunkt‘ zu erklären, erinnern daran, dass die moralischen Gebote nach dem Zusammenbruch eines ‚katholischen‘,

für alle verbindlichen Weltbildes und mit dem Übergang zu weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften nicht mehr von einem transzendenten Gottesstandpunkt aus öffentlich gerechtfertigt werden können.“³⁴ Die durch lange Zeit hindurch im Selbstverständnis der *Katholizität* vollzogene Gleichsetzung von *Weltkirche* und Kompetenz für eine gesamtgesellschaftliche Orientierungsleistung verkommt zu einer Bezeichnung für den geographischen Radius einer bloß statistisch messbaren Präsenz. Zwar wird die Möglichkeit einer Authentizität der christlich-kirchlichen Lebenswelt nicht bestritten, im Kontext der religiösen und kulturellen Konkurrenzen aber ändert dies nichts an dem Status der Zufälligkeit und der Partikularität.

Religiös fundierte, konfessionell-kirchlich definierte Weltbilder stehen nun – in seltsam solidarischer Verbundenheit – gemeinsam mit den neuzeitlich etablierten, rational abgefederten Orientierungsprozessen vor der Aufgabe, sich der eigenen Begründungskriterien erneut vergewissern zu müssen; denn abgeschworen haben *Pragmatismus*³⁵ und *Kontextversessenheit*³⁶ nicht nur der Berufung auf Transzendenz, sondern ebenso jeder Art von transzendentaler

³² J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1980). In: Ders., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990*. Leipzig 1990, 41.

³³ Vgl. 1 Petr 3,15: „...jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt“ (λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος).

³⁴ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt 1996, 16.

³⁵ Vgl. u.a.: H. J. Dahms, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*. Frankfurt 1994; A. Graeser, *Wahrheit im Pragmatismus. Bemerkungen zu William James: FZPhTh 435* (1998) 550–567; J. Habermas, *Rortys pragmatische Wende: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44* (1996) 715–741; H. Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt 1992; K. Oehler, *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus*. Frankfurt 1995; R. Rorty, *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*. Stuttgart 1993; ders., *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien 1994; ders., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt 1989 (*Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge 1989); ders., *Truth and progress*. Cambridge 1998; H. M. Schönherr-Mann, *Postmoderne Theorien des Politischen. Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*. München 1996; Eine Hinführung zu Rorty präsentiert das 7. Kapitel in: L. Nagl, *Pragmatismus*. Frankfurt-New York 1998.

³⁶ A. Bienfait, *Freiheit, Verantwortung, Solidarität. Zur Rekonstruktion des politischen Liberalismus*. Frankfurt 1999, 177.

Argumentation. „Wir müssen“ – sagt R. Rorty – „uns von der Vorstellung trennen, es gebe unbedingte, transkulturelle moralische Pflichten, die in einer unveränderlichen, ahistorischen menschlichen Natur wurzeln. Dieser Versuch, sowohl Platon als auch Kant ad acta zu legen, verbindet die europäische Philosophietradition nach Nietzsche mit dem Pragmatismus der amerikanischen Philosophie“.³⁷ R. Rorty ist sich der Provokation bewusst, die eine „Beschreibung moralischer Entscheidung als ständiger Kompromiss zwischen konkurrierenden Gütern und nicht als Entscheidung zwischen dem absolut Richtigen und dem absolut Falschen“³⁸ auszulösen imstande ist, doch gilt ihm nur der – radikal geschichtlich-gesellschaftlich bedingte – *common sense* einer durch freie und spontane Solidarisierung organisierten Gesellschaft als Bezugspunkt für eine Entscheidungs- und Urteilsfindung. „Was als rational beziehungsweise als fanatisch gilt, ist nach dieser Auffassung relativ und richtet sich nach der Gruppe, vor der man sich rechtfertigen zu müssen meint; es richtet sich nach dem Korpus gemeinsamer Überzeugungen, das den Bezug des Wortes ‚wir‘ bestimmt...“³⁹ Kein Wunder, wenn K.O. Apel in seinem Suchen nach einer philosophischen Letztbegründung moralischen Urteilens zu nachstehendem Kommentar sich genötigt fühlt: „Bei uns hieß der ‚common sense‘ in der Zeit des 3. Reiches ‚das gesunde Volksempfinden‘“.⁴⁰

B. „Gerechtfertigt in unserem Kontext“ – „Gerechtfertigt in jedem Kontext“⁴¹

Mit dem allmählichen Plausibilitätschwund der sich auf Transzendenz berufenden Legitimierung normativer Verbindlichkeit wurde die Begründungsfrage hinsichtlich der Geltung von Handlungssinn, Kulturwissen und Orientierungsverhalten zu einem wirklichen Problem. R. Rortys Philosophie nivelliert alle Ratlosigkeit, die sich angesichts der diffusen Geltungsbehauptungen einstellt, mit einer glatten Lösungsstrategie: Kontingenz ist angesagt auf allen Ebenen; *Kontingenz der Sprache, Kontingenz des Selbst und Kontingenz des Gemeinwesens*.⁴² Mit der *Wirkperspektive* artikuliert sich eine gerade noch vertretbare Rechtfertigungsprozedur. Die Frage aber, durch welche Kriterien das gemeinsame Interesse an einer Konsensgewinnung zu motivieren ist, wenn man von keiner Wahrheitsoption mehr ausgehen kann, lässt die Vermutung aufkommen, dass primär überlebensdienliche Ziele verfolgt werden, wodurch der Vernunft weitgehend die Rolle der Anpassungssteuerung im Überlebenskampf zugeacht wird. R. Rorty ist sich im klaren, was dies heißt: „Dass wir auf Kontingenz und Ironie bestehen und infolgedessen Ideen wie ‚Essenz‘, ‚Wesen‘ und ‚Grundlage‘ ablehnen, macht es unmöglich, an der Vorstellung festzuhalten, dass manche Handlungen und Einstellungen von Natur aus ‚unmenschlich‘ sind“.⁴³ „Diese neodarwi-

³⁷ R. Rorty, Relativismus. Entdecken und Erfinden: Information Philosophie 25 (1997) 5.

³⁸ Ebd., 18.

³⁹ R. Rorty, Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart 1988, 85 (zitiert nach: G. Kneer, Notwendigkeit der Utopie, 74).

⁴⁰ K.O. Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt 1997³, 409.

⁴¹ Vgl. J. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen (Anm. 35), 54.

⁴² Vgl. die entsprechenden Abschnitte in: R. Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 21–123.

⁴³ Ebd., 305.

nistische Selbstbeschreibung“ – kommentiert J. Habermas – „fordert einen ironischen Preis.“⁴⁴ Die gesellschaftspolitischen Konsequenzen sind Grund genug für die Mahnung, nicht allzu schnell eine Rückbindung von Wahrheitsoptionen an ihre religiösen Begründungen zu belächeln.

Die Feststellung, dass es trotz einer Vielzahl von divergierenden religiösen wie auch säkularen Orientierungshorizonten demnach gewisse Konsense in den Beurteilungsstrategien humaner Wertstandards gibt, könnte deshalb vorerst einmal dem Universalitätsanspruch der Weltkirche als Motivation für eine zuversichtliche Selbsteinschätzung dienen.⁴⁵ Dennoch darf nicht vorschnell auf eine Rückkehr zum metaphysischen Begründungshimmel geschlossen werden. „Moderne Gesellschaften sind wegen ihres religiösen und kulturellen Pluralismus auf einen weltanschauungsneutralen, insofern übergreifenden Konsens in Grundfragen ... angewiesen.“⁴⁶ Es wird zwar nicht bestritten, dass den religiösen Gemeinschaften und erst recht dem kirchlich organisierten Christentum ein bedeutendes Orientierungspotential zu eigen ist, es wird auch nicht grundsätzlich in Frage gestellt, dass die auf Sinnfindung abgestellten religiösen Lebenswelten sich hinsichtlich ihrer Vernünftigkeit dem öffentlichen Diskurs aussetzen können, nichtsdestoweniger wird den religiösen Systemen genau jene Parteilichkeit einer Weltsicht angelastet, in welcher der Grund dafür zu suchen sei, dass Reli-

gionen und Kirchen die Kompetenz für eine verallgemeinerungsfähige Konsensbegründung – „gerechtfertigt in jedem Kontext“ – abgesprochen werden müsste.

Die Spannung zwischen der Parteilichkeit einer bestimmten Weltsicht und der Unparteilichkeit einer von allen Weltbildern unabhängigen Vernünftigkeit ist fürwahr ein Problem. Die *Wissenschaftliche Weltauffassung* des sogenannten *Wiener Kreises* (1929) hatte einst alle Anstrengungen zur Lösung dieser Spannung aufgeboten. Bei einer Beurteilung dieses Unterfangens fällt einem freilich sehr rasch M. Horkheimers Diktum ein: „Der Positivismus findet keine die Menschen transzendierende Instanz, die zwischen Hilfsbereitschaft und Profitgier, Güte und Grausamkeit, Habgier und Selbsthingabe Unterschiede. Auch die Logik bleibt stumm, sie erkennt der moralischen Gesinnung keinen Vorrang zu.“⁴⁷ Man könnte diese kritischen Überlegungen ohne weiteres einer Reflexion gegenwärtiger Sinn-Konstruktionen zuführen: denn die Marktstrategien erweisen allenthalben ihre globale Dimensionalität von Funktionen und Codierungen. Was allerdings konsequent ausgeblendet bleibt, ist die Solidarisierung mit dem Verlierer, mit dem Opfer, ist ein Gedanke, dessen Herkunft aus einem eher partikulären Bereich, nämlich aus dem jüdisch-christlichen Menschenbild entstammt: die „Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruf-

⁴⁴ J. Habermas, Rortys pragmatische Wende: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44 (1996) 740.

⁴⁵ Vgl. J. Müller, Weltkirche als Lerngemeinschaft. Modell einer menschengerechten Globalisierung?: StdZ 217 (1999) 317–328: „„Weltkirche“ als Auftrag und Aufgabe könnte also ein Modell oder zumindest eine Variante einer menschengerechten Globalisierung sein ...“ (327).

⁴⁶ J. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen (Anm. 41), 97.

⁴⁷ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (*Gespräch mit Helmut Gumbert* [1970]): GS 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973. Frankfurt 1985, 389.

lich vergangene widerrufen wäre“.⁴⁸ Gegen alles Verdrängen der gnadenlosen Instrumentalisierung des menschlichen Lebens meldet sich mit dieser Idee das „Verratene und Verkaufte“ zu Wort, das „als Forderung und Vermächtnis“⁴⁹ weiterlebt. Denn es gilt: „Dass keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen...“⁵⁰

III. „Im Gottesbegriff war lange Zeit die Vorstellung aufbewahrt, dass es noch andere Maßstäbe gebe ...“

„Im Gottesbegriff war lange Zeit die Vorstellung aufbewahrt, dass es noch andere Maßstäbe gebe als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft in ihrer Wirksamkeit zum Ausdruck bringen.“⁵¹ Im Namen dieses Begriffs konstituiert sich die Chance, ein Welt-System zu kritisieren, welches in der Geschlossenheit von Überlebensstrategien und von gesellschaftspolitisch programmierten Fortschritts- und Siegesgeschichten sich als Ideologie der globalen Anmaßung etabliert. Im Einklang mit der „Weigerung, zu vergessen, was sein könnte“⁵², steht Kirche als Weltkirche im Dienst der Kritik gegenüber allen Formen des Vergessens und Verdrängens des Verlierer- und Opfergeschicks. Das ist die Par-

teillichkeit der Wahrnehmung des *Anderen*, des Ausgegrenzten, des Missbrauchten, des Ausgebeuteten und Misshandelten, des Gedemütigten und zynisch Eliminierten, welche für den Markt im Vollzug einer zweckrationalen Vernunft nicht zählt.

Die Gewichtigkeit des Zitats aus dem Horkheimer-Gespräch dürfte allerdings erst im Blick auf einen längeren Reflexionsprozess ins Auge springen. Zur Erläuterung dessen ist eine Erwähnung der weit zurückliegenden – ungefähr seit 1937 geführten – Auseinandersetzung⁵³ zwischen M. Horkheimer und W. Benjamin angebracht. Der Bezugspunkt der Kontroverse liegt in einer geschichtsphilosophischen, im Jahr 1934 geäußerten Bemerkung M. Horkheimers, die in ihrer Härte nicht zu überbieten ist: „Was den Menschen, die untergegangen sind, geschehen ist,“ – heißt es – „heilt keine Zukunft mehr. Sie werden niemals aufgerufen, um in der Ewigkeit beglückt zu werden. Natur und Gesellschaft haben ihr Werk an ihnen getan, und die Vorstellung des jüngsten Gerichts, in welche die unendliche Sehnsucht von Bedrückten und Sterbenden eingegangen ist, bildet nur einen Überrest des primitiven Denkens, das die nichtige Rolle des Menschen in der Naturgeschichte erkennt und das Universum ver-

⁴⁸ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt (1966) 1975, 395.

⁴⁹ E. Bloch, *Abschied von der Utopie?* Vorträge. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Hanna Gekle. Frankfurt 1980, 95.

⁵⁰ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt (1966) 1975, 378.

⁵¹ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, 392.

⁵² Vgl. Anm. 2.

⁵³ Vgl. dazu u.a.: P. Bulthaup, (Hg.) *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*. Beiträge und Interpretationen. Frankfurt 1975; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf 1976, 278–282; O. John, „...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“ (W. Benjamin). *Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz*. Münster 1996; B. Wunder, *Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins*. These I und das „Theologisch-politische Fragment“. Würzburg 1997; Th. Schwarz Wentzen, *Bewahrung der Geschichte*. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins. Bodenheim 1998.

menschlicht.“⁵⁴ Die *Ungeheuerlichkeit* dieser Äußerung wird übrigens sehr wohl ausgelotet, was aber nicht bedeutet, dass sich M. Horkheimer damals von der Gedankenkonfiguration distanzierte, wie ein Wort aus dem Jahr 1936 unterstreicht, wenn es heißt: „Der Gedanke, dass die Gebete der Verfolgten in höchster Not, dass die der Unschuldigen, die ohne Aufklärung ihrer Sache sterben müssen, dass die letzten Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen und dass die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich. Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebenso wenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe, ja, sie wird zum undenkbaaren Begriff. Aber ist Ungeheuerlichkeit je ein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhalts gewesen, enthält die Logik das Gesetz, dass ein Urteil falsch ist, wenn seine Konsequenz Verzweiflung wäre?“⁵⁵

Gegen diese Vernunft, gegen dieses Geschichtsverständnis hat W. Benjamin protestiert mit Berufung auf ein erlösendes Eingedenken aller Opfer, damit das Erschlagene und das zum Verschwinden Gebrachte nicht aus dem Blick kommt. Aus einem Brief M. Horkheimers vom 16. März 1937 aus New York an W. Benjamin in Paris, in welchem eine von W. Benjamin für die „Zeitschrift für Sozialforschung“ abgefasste Arbeit⁵⁶ genau besprochen

wird, lässt sich die damalige Position M. Horkheimers klar erkennen, wenn er anmerkt: „Über die Frage, inwiefern das Werk der Vergangenheit abgeschlossen ist, habe ich seit langem nachgedacht. Ihre Formulierung mag ruhig so stehen bleiben, wie sie ist. Persönlich mache ich das Bedenken geltend, dass es sich auch hier um ein nur dialektisch zu fassendes Verhältnis handelt. Die Feststellung der Unabgeschlossenheit ist idealistisch, wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen. Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch. Nimmt man die Unabgeschlossenheit ganz ernst, so muss man an das jüngste Gericht glauben. Dafür ist mein Denken jedoch zu sehr materialistisch verseucht.“⁵⁷ In seiner Bezugnahme auf diese Briefstelle⁵⁸ scheut sich W. Benjamin nicht, sich zu dem theologischen Aspekt seiner Aussage zu bekennen: „Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen ...“⁵⁹

Im Kontext einer Logik, dass die Stärkeren in der Natur und die Sieger in der Gesellschaft das letzte Wort haben, gibt es nun einmal keine Hoffnung für die Opfer. Th.W. Adornos Einspruch gegen das Gesetz des Faktischen verleugnet nicht die theologische Aufgeladenheit des Philosophischen. „Philo-

⁵⁴ M. Horkheimer, *Kritische Theorie I*. Frankfurt 1968, 198.

⁵⁵ Ebd., 372.

⁵⁶ M. Horkheimer, *GS 16: Briefwechsel 1937–1940*. Frankfurt 1995, 81: „Ihren Brief vom 28. habe ich erhalten, ebenso Ihre Arbeit über Fuchs ... Sie haben diese Aufgabe, die Ihnen aus den verschiedenen Gründen nicht leicht gefallen ist, schließlich doch so gelöst, dass die eigentlichen theoretischen Intentionen der Zeitschrift durch sie gefördert werden.“

⁵⁷ Ebd., 82f (Anm. zu Seite 16, Zeile 2–3 v.o.).

⁵⁸ Vgl.: W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*. Hg. von R. Tiedemann. Frankfurt 1983, Bd. 1, 589 (aus: *Konvolut N 8, 1*)

⁵⁹ Ebd., 589.

sophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten.“⁶⁰ Erlösung, wie sie hier angesagt ist, bedeutet freilich etwas ganz anderes als das *glückliche Bewusstsein* jenes in seinen Bedürfnissen restlos befriedigten Subjekts, das eigentlich ein *falsches Bewusstsein*⁶¹ ist, weil es marktgerecht von seiner Entfremdung nichts merkt. „Wäre Glück lediglich an der Gegenwart orientiert, genügte bei seiner Abwesenheit eine Veränderung des Gegebenen, es herbeizuführen. Weil es an die Vergangenheit geknüpft ist, an das, was unwiderruflich versäumt und

dahin ist, schwingt in der Vorstellung von Glück unveräußerlich die der Erlösung mit, denn Erlösung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie die Vergangenheit einzubeziehen mächtig ist. Sie erlöst nicht nur von dem, was falsch *ist*, sondern auch von dem, was falsch *war*.“⁶² Primäres Heimatrecht hat dieser Gedanke sicherlich in der Theologie. Es ist der Gedanke der Hoffnung, der Sehnsucht, und nicht des wahren Wissens. Es ist der Gedanke der Parteilichkeit für den Geschädigten, der Impuls für das Eingedenken dessen, an den sich niemand erinnert. Die Vermittlung dieses Gedankens bedarf eines Ortes: warum sollte man ihn nicht *Kirche* nennen!

⁶⁰ Th. W. Adorno, *Minima Moralia*: GS IV. Frankfurt 1980, 281.

⁶¹ Vgl. vor allem: H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied-Berlin 1976⁸ (*The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of advanced Industrial Society*. Boston 1964), 21–38.

⁶² G. Kaiser, Walter Benjamins „Geschichtsphilosophische Thesen“: P. Bulthaup (Hg.), *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*. Beiträge und Interpretationen. Frankfurt 1975, 45.