

I. Grundlegung

Matthias Sellmann

Theologie als Unterbrechung: Warum, wie, woraufhin?

Überlegungen aus soziologischer und theologischer Sicht

In diesem Band stellt sich ein bestimmter Typ von theologischer Erwachsenenbildung zur Diskussion. Mit den Worten Ralph Bergolds geht es um eine Erwachsenenbildung, "die nicht anbietet, sondern unterbricht."¹ Die Darlegung, was das konkret heißt, wie welche Bereiche der Erwachsenenbildung von diesem Ansatz befruchtet werden können und auf welche Quellen man zurückgreifen kann, ist das Hauptanliegen dieses Buches.

Trotzdem erscheint es unerlässlich, vor den bildungsspezifischen Konkretionen eine Selbstvergewisserung durchzuführen, die erstens danach fragt, wie dieser Ansatz in die geistesgeschichtlichen Debatten unserer Zeit hineinpaßt. Bildungsarbeit vollzieht sich nicht im luftleeren Raum, sondern steht in der "Herausforderung der Moderne". Zweitens gilt es, sich Rechenschaft darüber zu geben, von welchen theologischen Grundüberlegungen man ausgeht, wenn man unterbrechen will. Denn wo jemand eine Rede unterbricht, muß er sich fragen lassen: *Wer* unterbricht? *Was* wird unterbrochen – und *warum* eigentlich? *Woraufhin* wird unterbrochen? Und: Mit *welchen Konsequenzen*?

Im folgenden geht es daher zunächst um die präzise Charakterisierung der anstehenden Herausforderung. Dabei zeigt sich: Das Typische der Moderne ist ihr Zeitbegriff, der sich paradigmatisch jeder Unterbrechung verweigert – gerade weil er die Unterbrechung in Permanenz ist (1). Eine Theologie mit Unterbrechungsanspruch muß daher bei dieser besonderen Zeitsignatur der Moderne ansetzen und selber einen alternativen Zeitbegriff anbieten. Dieser Aufgabe hat sich der Ansatz der politischen Theologie von Johann Baptist Metz gestellt. Sein Denken wird zunächst in den Grundzügen präsentiert (2.1.), dann hinsichtlich weiterführender Überlegungen präzisiert und kritisch kommentiert (2.2.).

¹ Vgl. den nachfolgenden Beitrag von Ralph Bergold. Hoppla, warum geht's nicht (so) weiter? Perspektiven einer Erwachsenenbildung, die nicht anbietet, sondern unterbricht, in diesem Buch, S. 27-34.

1. Das Arbeitsprogramm der Moderne: Die ununterbrochene Unterbrechung

Ohne Frage gehören soziologisch motivierte Selbstbeschreibungen der Gesellschaft zum Alltagsgespräch unserer Tage. Inzwischen sind die publizistischen Versuche, die aktuellen Ausdrucksgestalten der "Moderne" in einen Buchtitel zu fassen und dadurch den Diagnosekern einer eher diffus konstatierten "Krise der Gegenwart" zu treffen, geradezu inflationär: Am berühmtesten und inzwischen schon nahezu paradigmengestaltend ist dabei Ulrich Becks "Risikogesellschaft"; etwas älter sind die Titel "Dienstleistungsgesellschaft" oder "Informationsgesellschaft", heute thematisiert als "Cyber society" (Josef Brauner/Roland Bickmann); mehr oder weniger bekannt, in jedem Fall aber sehr präsent sind Signaturen wie: "Überflußgesellschaft" (John Kenneth Galbraith), "Erlebnisgesellschaft" (Gerhard Schulze), "Sinngesellschaft" (Norbert Bolz), "Therapiegesellschaft" (Hans-Joachim Höhn), "Singlegesellschaft" (Stefan Hradil) oder "Konkurrenzgesellschaft" (Friedhelm Hengsbach). Weitere Titel wären recherchierbar.

Inflation bedeutet jedoch Wertverlust, und wo viele diagnostische Begriffe zu passen scheinen, liegt offensichtlich ein doch unbegriffenes Phänomen zugrunde. Offenbar absolviert das, was "die Moderne" genannt wird, ein Arbeitsprogramm, welches sich gerade der zuspitzenden Markierung entzieht; offensichtlich erzeugt aber auch diese Tatsache, "daß die moderne Gesellschaft das Vertrauen in die Richtigkeit ihrer eigenen Selbstbeschreibung verloren hat",² genau jene Unsicherheit, die die Attraktivität und den Markt für den neuen Begriff, für die neue Diagnose erst schafft. Interessanterweise erzeugen soziologische Beschreibungen auf diese Weise das Problem, welches zu lösen sie bemüht sind – sie tragen zu jener "Vielnamigkeit" bei, die "... - das lehrt die Kriminalistik - ... meist die Absicht und den Effekt (hat, MS), die Identifikation zu erschweren."³ Wer seine Lebenswelt, das Typische seiner Zeitgenossenschaft definieren will, ist wie der, der mit feuchten Händen nach der Seife greift: Seine Welt, seine Zeit entzieht sich ihm. Es scheint so zu sein, daß die vielnamige Phänomenologie der "Moderne" eben nur diesen einen Namen rechtfertigt: "Wir leben im Zeitalter der beschleunigten Veränderungen"⁴, und das heißt: im epochalen Arbeitsprogramm ununterbrochener Unterbrechung.

Dieser Befund, der sich wenig eignet als weiteres Plakat, aber daher auch über Kurztitel hinausweist, soll im folgenden in zweifacher Hinsicht näher beleuchtet werden, nämlich begriffs- (1.1.) - und strukturgehichtlich (1.2.). Unerläßlich ist danach die Frage, ob das Arbeitsprogramm der ununterbrochenen Unterbrechung jetzt doch unterbrochen wird – gemeint ist die aktuelle Attacke der sog. "Postmoderne" auf ihre ältere Epochenschwester, die "Moderne" (1.3.). Insgesamt will der erste Teil des Beitrages den geistesgeschichtlichen Horizont erschließen helfen, in dem sich die zahlreichen Unterbrechungen abspielen, von denen in diesem Buch die Rede ist.

² So Niklas Luhmann im Zusammenhang mit der Postmodernismus-Debatte, die das im Text angesprochene Problem auf anderer Ebene reproduziert; vgl. Beobachtungen der Moderne. Opladen 1992, 7.

³ Hans-Joachim Höhn: Im Zeitalter der Beschleunigung, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 32 (1991), 245-264, 245; Höhn hat die anstehenden Überlegungen einer denkerisch-theologischen Bewältigung der Moderne ins Zentrum seines Werkes gestellt. Dabei bezieht er sich terminologisch und über Zitationen relativ häufig auf Metz. Dieser Beitrag ist daher stark von seinen Überlegungen inspiriert.

⁴ Ebd.

1.1. Die ununterbrochene Unterbrechung der Zeit: Zur Begriffsgeschichte der "Moderne"⁵

Der Begriff "modern" ist alles andere als modern. Überraschenderweise sind schriftliche Zeugnisse schon aus dem 5. Jahrhundert n.Chr. überliefert, in denen von Autoren neuere rechtliche Regelungen von alten mit dem Beiwort "modernus" abgesetzt werden. "Modern" war also zunächst einfach das, was das einschlägig Ältere ablöste und ersetzte. Dies wurde im Mittelalter schon auf größere Zusammenhänge bezogen, etwa auf die distanzierende historische Einteilung der Antike als "antiquus" und der damit positiv besetzten Jetztzeit des Reiches Karls des Großen. Der Begriff erlaubte es also schon früh, nicht einfach nur einen aktuellen Zustand einem vergangenen gegenüberzustellen, sondern gleichzeitig den Gehalt mitzutransportieren, daß sich das Aktuelle, Gegenwärtige auch aus dem Älteren herausentwickelt hat – und zwar in optimierender Weise. Insofern war dem Modernitätsbegriff schon bald eine prozessuale Vorstellung zueigen, die sich in einer Zeit epochaler Gegenwartsverunsicherung in eine Aussage auch über Zukünftiges wandeln würde. Wenn nämlich die aktuelle Gegenwarterfahrung einmal nicht mehr das Versprechen einlösen würde, aus der Wurzel des Alten bessere Möglichkeiten realisiert zu haben, so würde dem "Modernen" immer noch die Orientierung am Kommenden bleiben – was gleichbedeutend sein würde mit der Kennzeichnung des Gegenwärtigen als „überholt.“

Dieser Bedeutungszuwachs ist ab der Juli-Revolution in Frankreich (1830) erkennbar. Für die Generation, die von dieser politischen Entwicklung bestimmt wurde, tritt neben die schon bekannten Begriffsinhalte "gegenwärtig" und "neu" die Wortbedeutung "aktuell, vergänglich". Modern verbindet sich mit dem, was ab jetzt als "Mode" bezeichnet werden wird: eine Vorliebe, einen Geschmack, der jetzt genießbar und anerkannt ist, der aber – per Definition! – die Aufforderung zu seiner Weiterentwicklung in sich trägt. Baudelaire preist das Moderne in seiner ästhetischen Theorie als das im Übergang befindliche, das Flüchtige, das Begrenzte, Ephemere. Der Blick jener v.a. ästhetisch motivierten Avantgarde dieser Zeit auf die Gegenwart ähnelt der flüchtigen Begegnung von Kundschaftern, die neues Gebiet erkunden wollen, mit der sie jetzt umgebenden Landschaft⁶: jederzeit auf neue, vielleicht schockartige Erlebnisse vorbereitet, innerlich in Spannung, erfassen sie diese nur mit dem Seitenblick. Der Genuß des Augenblicks steht ganz unter dem Primat, daß er nicht von der Rezeption des Kommenden ablenken möge.⁷

"Modernität" wird damit das Einbrechen der Zukunft in die Gegenwart. Es ist nicht mehr die Orientierung am Vergangenen, was das Gegenwärtige erschließen hilft, sondern erst das Kommende legitimiert das Aktuelle. Modernität wird zur Kategorie der Zeitbewegung, der

⁵ Vgl. zu diesem Punkt Franz-Xaver Kaufmann: Religion und Modernität. Zum Stand der Diskussion, in: ders., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 32-69, v.a. 35-48; Jürgen Habermas: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: ders., Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze, Leipzig 1994¹, 32-54.

⁶ Diese Metapher bringt Habermas (Anm.5), 35.

⁷ Wer denkt hier nicht an das berühmte Motiv des "Augenblick, verweile doch, du bist so schön!", dessen sich der faustische Mensch zu enthalten hat? Die Uraufführung des Faust I fällt übrigens mit dem Jahr 1827 genau in die hier angesprochene Zeit.

Veränderlichkeit, der beschleunigten Selbstüberwindung. Die Einsicht und das erklärte Eingeständnis der Vorläufigkeit des Bestehenden macht die Legitimierbarkeit von Plänen und Projekten aus. Alles Feststellende, Dogmatische, sich überzeitlich Gebende und total Fordernde zieht die Verdächtigung auf sich, genau dieses Eingeständnis zu verweigern – und wird darum begründungspflichtig. Denn: Veränderung an sich, prinzipielle Veränderbarkeit sind jetzt normativ.⁸

Der Überschlag in die in diesem Buch fokussierte Begrifflichkeit der "Unterbrechung" ist nun plausibel: Moderne Zeiten sind vorläufige, veränderbare und veränderte Zeiten – es herrscht das Gesetz der Unterbrechung. Was modern sein will, muß seine Weiterentwicklung – und das heißt: seine Unterbrechung – schon in sich tragen, muß darauf gefaßt sein, unterbrochen zu werden. Die Unterbrechbarkeit ist immer schon mitgedacht, konkret: die Änderbarkeit (z.B. des Rechts); die Scheidbarkeit (z.B. der Ehe); die Ersetzbarkeit (z.B. am Arbeitsplatz); die Erzeugbarkeit (z.B. von "Natur"erlebnissen); die Kombinierbarkeit (z.B. genetischer Ketten); die Steigerbarkeit (z.B. der Erlebnisintensität) usw. Zu beachten ist jedoch: Wenn auch alles unterbrechbar erscheint, so doch nicht die Unterbrechbarkeit selbst. Permanente Unterbrechbarkeit wird zum Grundgesetz – welches nicht zu brechen ist. Und sicher ist es diese ununterbrochene Unterbrechung als das Arbeitsprogramm der Moderne, was das Bedrohliche wie auch das Befreiende unserer Gegenwartserfahrung hervorbringt.

1.2. Die strukturellen Unterbrechungsleistungen der Moderne

Wenn der Begriff der Modernität - wie gesehen – die Projektion der Zukunft in die Gegenwart ist, dann leuchtet ein, daß offensichtlich die Vorstellung über das Kommende sehr positiv besetzt sein muß.

Tatsächlich kann gezeigt werden, daß es v.a. der Schub der (französischen) Aufklärung war, die diesen Blick auf eine gloriose Zukunft grundgelegt hat. Das, was wir heute "die Moderne" nennen, entspringt einer bestimmten historischen Epoche, die gegen Ende des 17. und im Verlaufe des 18. Jahrhunderts wirkmächtig war: die Aufklärung. Auch dieser Begriff signalisiert ein Unterbrechungsprojekt. Während für diese Jahrhunderte im übrigen europäischen Ausland Metaphern der Sonne und des Lichtes verwendet werden: "*siecle de lumiere*", "*the enlightenment*", "*verlichting*" oder "*illuminismo*" – so war es für die deutschen Vertreter der Bewegung wichtiger, einen Prozeß zu beschreiben. Hierzu wählten sie ein Wort, das ursprünglich der Metereologie entstammt: *Aufklärung* als der Durchbruch des Sonnenlichtes durch die verhangenen Wolken.⁹ Aufklärung war Grenzsprengung, war Unterbrechung: Wie die Strahlen der Sonne die Nebelblockade nicht nur durchdringen, sondern sogar auflösen, vernichten, so sollte es auch die Sonne des Geistes sein, die ein für alle mal die Wolkendecken der Willkür

⁸ Mit Kaufmann (Anm.5), 47: "Mit der Erosion von Traditionen im Fortschritt der Neuzeit entsteht vielmehr ein neuer Typus kultureller Bedeutung und individuellen Bewußtseins, *der die Wandelbarkeit selbst zur Konstante erhebt.*" (eigene Hervorhebung). Es ist nur zu leicht nachvollziehbar, wie diese Veränderung der kollektiv verbindlich gemachten Zeiterfahrung das metaphysische Denken der christlichen Überlieferung in die Krise treiben mußte.

⁹ Vgl. den Artikel: "Aufklärung" von Norbert Hinsken im Staatslexikon der Görresgesellschaft, Freiburg/Basel/Wien, Bd. 1, 390-400; das folgende Kant-Zitat ebd., 395.

herrschaft, des Aberglaubens und der Armut vernichten würde. Bis heute prägt unsere Kultur der Satz Immanuel Kants, mit dem dieser fanalartig ein in der westeuropäischen Geschichte bisher einmaliges Unterbrechungsprogramm überschrieben hat: "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit." Das Instrument, sozusagen das Schneidmesser, mit dem Überkommenes zu unterbrechen sei, war von nun an: die Vernunft. "Habe Mut, Dich Deines eigenen Verstandes zu bedienen", lautet das Pathos der Elite – und was ist dieser Satz anderes als ein Credo der Unterbrechung? Alles Bestehende, lebensweltlich wie institutionell, hatte vor dem Gerichtshof der Vernunft auszusagen, dessen Urteilspruch nichts anderes war als die Bewertung der Gegenwart durch die projizierte Zukunft. Das Geschlecht der Menschheit würde einem neuen Morgen entgegengehen, in dem Unfreiheit und Not nur noch dunkle Erinnerungen an das Zwielicht "vormoderner" Zeiten sein würden. Der französische Aufklärungsphilosoph Condorcet (1743-1794) formulierte dies im 18. Jahrhundert so:

"Alles sagt uns, daß wir vor der Epoche einer der größten Revolutionen des Menschengeschlechtes stehen. Der gegenwärtige Zustand der Aufklärung versichert uns ihres glücklichen Gelingens. Sie wird kommen die Zeit, da die Sonne hienieden nur noch auf freie Menschen scheint, Menschen, die nichts über sich anerkennen als ihre Vernunft; da es Tyrannen und Sklaven, Priester und ihre stumpfsinnigen oder heuchlerischen Werkzeuge nur noch in den Geschichtsbüchern und auf dem Theater geben wird, da man sich mit ihnen nur noch befassen wird, um ihre Opfer zu beklagen."¹⁰

In diesem Zitat stecken schon manche Hinweise darauf, welche "Unterbrechungen" die Moderne versprochen und in großen Zügen denn auch verwirklicht hat. Condorcet verspricht:

1. Die Grenzüberwindung der politischen Tyrannei (also die politische Freiheit): Strukturell denke man hier an die Einführung des allgemeinen Wahlrechtes, die Dreigewaltenlehre, die Demokratie; an die Verkündigung der für alle geltenden Menschenrechte; an die Aufhebung des Feudalismus und des Zunftzwanges; an die Ausbildung nationaler souveräner Staaten usw.
2. Die Grenzüberwindung jeglicher Fremdbestimmung (also daß die Menschen sich der eigenen und selbstbestimmten Vernunft unterordnen werden): strukturell denke man an die Leitideen der Aufklärung: Emanzipation, Mündigkeit, Kritik; an die Auswirkungen etwa im Erziehungssystem (Abschaffung der Prügelpädagogik, antiautoritäre Erziehungsstile); an die Frauenbewegung; an die Expansionen im Bildungssystem usw.
3. Die Grenzüberwindung der religiösen Definitionsmonopole (also daß man sich auch der Priester und des religiösen Systems entledigen wird): strukturell denke man an die Abschaffung von Staatsreligionen und Staatskirchentum; an Ausbildung weltanschaulicher Toleranz v.a. im weltanschaulich neutralen modernen Staat; an garantierter Meinungsvielfalt und Pluralismus usw.

¹⁰ Zit. bei Hans-Joachim Höhn: Das Erbe der Aufklärung. Beiträge zur Theorie der Moderne, in: ders. (Hg.): Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen, Paderborn/München/Wien/Zürich 1992, 17-34, 25f; der ganze Aufsatz ist im einschlägigen Zusammenhang sehr lesenswert; auch Habermas, a.a.O., 42 bezieht sich auf Condorcet. Er pointiert dessen unbrechbaren Fortschrittsoptimismus mit dem Satz: "Mit anderen Worten: Condorcet glaubt an das Leben vor dem Tode."; zit. in: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1997², 214.

4. Die Grenzüberwindung der Entfernungen (also daß es um alle Menschen geht, um das ganze Menschengeschlecht): strukturell denke man an internationale Handelsabkommen; an internationale Völkerverständigung, wie sie etwa in den Institutionen der UNO, aber auch in Sportereignissen wie der Olympiade zum Ausdruck kommt; an Globalisierungstendenzen im Kommunikationsbereich (Internet); an Bemühungen um einen Weltethos usw.
5. Daß *jede* Tyrannei der Geschichte angehören wird – und hier ist sicher auch die "Tyrannei der Armut" mitgemeint. (Dies ist die Grenzüberwindung der Natur): Strukturell denke man an die moderne Ökonomie mit dezentraler Arbeitsteilung, Massenkonsum und historisch einmaliger Wohlfahrt vieler; an den Fortschritt der (Natur)-Wissenschaften und daraus resultierenden Wohlfahrtseffekten z.B. im medizinischen Bereich (Erhöhung der Lebenserwartung); an die Erschließung neuer Energie- und Nahrungsquellen usw.

Ohne Zweifel hat die Moderne nicht nur vom Begriff, sondern auch von ihren strukturellen Effekten her alles bis dahin Bestehende und Geltende unterbrochen. Ihr Siegeszug war ein totaler.

1.3. Und heute: Die Unterbrechung des Ununterbrechbaren?

Was aber würde ein Condorcet empfinden, wenn er eine Zeitreise ins ausgehende 20. Jahrhundert machen würde? Ohne Zweifel wäre er maßlos enttäuscht, denn unsere (und dann seine) Zeitgenossen haben das Vertrauen in eine gute oder gar bessere Zukunft verloren. Sie nehmen – um im meteorologischen Bild zu bleiben – stärker die Sonnenflecken der Moderne in den Blick als ihre Fähigkeit, Wolken aufzulösen und Nebel zu zerstreuen. Die Moderne ist ins Zwielficht geraten, der Glaube an die Vernunft in eine Krise. Zu offensichtlich bricht die Moderne ihre Versprechungen, gibt es neue Knechtschaften, neue Fremdbestimmungen, neue Armut. Der Katalog der Krisenphänomene munitioniert nicht nur die Reden der Politik, die Kalküle der Wirtschaft und die Forschungsprojekte der Wissenschaft, sondern auch die Beratungskolumnen der Massenblätter und die Predigten der Seelsorger. Man lese als jüngeres Beispiel das Kapitel 2 des sog. "Sozialwortes" der beiden Volkskirchen. Unter der Überschrift "Gesellschaft im Umbruch" wird dort aufgelistet: Arbeitslosigkeit, mentale Konflikte zwischen Ost- und Westdeutschen, Armut in der Wohlstandsgesellschaft, Krise der gesamtgesellschaftlichen Solidarität, demographische Fehlentwicklungen, strukturelle Diskriminierung der Familien, Ökologische Krise, Europäischer Bürokratismus, Nord-Südkonflikte usw.¹¹ Ganz unabhängig davon, ob man berechtigt ist, von einer Krise der Moderne zu sprechen¹² – viele

¹¹ Evangelische Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Hannover/Bonn 1997, 25-38.

¹² Der Befund ist in der gegenwärtigen Soziologie stark diskutiert. Unter dem Eindruck ethnischer Spannungen und dem Forschungsansatz fortschreitender Desintegration und Anomie in modernen Gesellschaften arbeitet etwa Wilhelm Heitmeyer; vgl. dessen Aufsatzsammlungen ders (Hg.): Was treibt die Gesellschaft auseinander?, und: Was hält die Gesellschaft zusammen?, beide Frankfurt a.M. 1997. Andere Forscher verweigern diesen Befund. So Niklas Luhmann, nach dem die Moderne gerade erst einmal ihre volle Konsequenz entfaltet – es gelte zunächst, dies in einer angemessenen komplexen Theorie zu fassen; vgl. ders.: Das Moderne der modernen Gesellschaft, in: ders., Beobachtungen der Moderne

haben den Geschmack an ihr verloren, suchen nach neuen Erkenntnis- und Handlungspotentialen neben der Vernunft und propagieren die Wachablösung der Epochen.

Der Ruf geht nach der "Postmoderne", und dies heißt nichts anderes als: Die Moderne soll der Vergangenheit angehören. Die Moderne möge unterbrochen werden. Legt man das obige Begriffsverständnis zugrunde, so erscheint dieses Anliegen paradox: Das, was immer schon auf Zukunft hin angelegt war und seine Überbietung in der Zeit immer schon mit sich trug, soll nun als Gesamtbewegung vergangen sein. Das Wörtchen "post" erklärt: *Beschleunigung soll Stillstand, Wandel soll Zustand und Zukunft soll Abstand werden*. Die postmoderne Gesellschaft verfolgt postmaterielle Werte in postindustriellen Verwirklichungsformen – und bleibt so ganz, wenn auch negativ gewendet, dem Horizont der Moderne verhaftet, den sie auf mehr Individualität, Kreativität, Diskursivität und Gerechtigkeit hin durchbrechen will.

Ob diese Unterbrechung des nicht Unterbrechbaren gelingen wird, kann und braucht hier nicht entscheiden zu werden.¹³ In jedem Fall aber zeigt die Postmodernismusdebatte einen hohen Bedarf an der Begründungs- und Weiterentwicklungsfähigkeit des "Projektes der Moderne". Es ist ganz offensichtlich so, daß gerade das Arbeitsprogramm einer ununterbrochenen Unterbrechung an entscheidenden Stellen tatsächlich des Innehaltens, der Unterbrechung eben, bedarf. Gemeint sind die Nahtstellen der "Moderne", da, wo sich ihre Versprechungen gegen sie selbst zu kehren scheinen, wo Emanzipation zu Einsamkeit, Pluralismus zu Gleichgültigkeit und Planung zu Willkür wird. Gemeint sind jene von der Moderne bisher ausgeblendete Regionen, in denen der Ruf nach dem "Anderen der Vernunft" nicht mehr überhört werden kann, da, wo es um das "... Nicht-Technische der Technik, das Nicht-Ökonomische der Wirtschaft und das Nicht-Politische der Politik..." geht.¹⁴ Die Moderne in ihrer Bewegtheit, ihrer beschleunigten Zeiterfahrung, produziert eine ganz bestimmte Sehnsuchtsstruktur, die vermutlich bisher unter den materiellen Erfolgseffekten verdeckt geblieben ist, und die jetzt, in der Stunde der Bewährung des "Projektes der Moderne" hervorbricht: es ist, mit Jürgen Habermas, die "Sehnsucht nach einer unbefleckten, innehaltenden Gegenwart"¹⁵, eine "Sehnsucht nach der wahren Präsenz".

Wie diese unbefleckte, wahre, innehaltende Gegenwart zu denken wäre und wie sie einen Dienst der Unterbrechung leisten kann, scheint allerdings weitaus weniger eine soziologische denn eine theologische Frage zu sein. Die Beobachtung des Arbeitsprogramms der Moderne führt insofern in die Entwicklung eines spezifischen theologisch-modernen Arbeitsprogramms.

(Anm.1), 11-49, v.a.42ff; auch Franz-Xaver Kaufmann deutet das epochale Krisenbewußtsein eher als typischen Ausdruck von Modernität denn als einen Übergang in eine wie auch immer profilierte Postmoderne; vgl. Religion und Modernität (Anm.5), 32f.48f. Pointiert formuliert auch Bernd Guggenberger: "Die Neuzeit ist nicht in die Krise geraten, sie ist die Krise, die Krise in Permanenz!"; vgl.: Unterwegs im Nirgendwo? Die Sinn- und Orientierungsproblematik in der heutigen Gesellschaft, in: Schulinformationen Paderborn 1/2/1998, 3-12, 3 (Hervorhebungen im Text).

¹³ Vgl. zur theologischen Rezeption der Postmodernismusdebatte u.a. das schon zitierte Buch von Höhn, Theologie, die an der Zeit ist (Anm.10); sowie Thomas Hausmanninger (Hg.): Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn/München/Wien/Zürich 1992; Karl Gabriel: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1996⁹.

¹⁴ Hans-Joachim Höhn: Einleitung: An den Grenzen der Moderne. Religion – Kultur – Philosophie, in: ders. (Hg.): Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt am Main 1996, 7-28, 12.

¹⁵ Habermas (Anm.5), 35. Dort auch das folgende Zitat.

2. Die Unterbrechungsfunktion der Theologie: eine Skizze¹⁶

In soziologischer Perspektive zeigt sich also: Das Typische der Moderne ist ein bestimmtes Zeitverständnis, ein sich fortwährend beschleunigender Einbruch der Zukunft in die Gegenwart. Dies bringt eine bestimmte Gegenwartserfahrung hervor, präziser: eine bestimmte Gegenwartssehnsucht. Denn es scheint so, als würde der ständige Ausgriff nach Zukunft eine Inflation des Gegenwärtigen zur Folge haben.¹⁷ Paradoxe Weise wird Zeit dort zum knappen Gut, wo sie vom vorauslaufenden Schatten der sich erfüllenden Zeit in der Zukunft erfaßt wird. Die fortdauernde Zukunftsprojektion von Zeit führt dazu, daß das Gegenwärtige immer schon als das Überholte gedacht wird - und damit als das Vergangene. Das Präsens verblaßt vor dem Futurum und wird in seiner Geltung schon zum Perfekt, *bevor* es sich ereignen kann. Es erscheint nicht mehr in der Zeit, sondern im *“noch nicht“* als *“schon vergangen“*.

Eine Leerstelle bleibt dort, wo der Augenblick als Augenblick verlangt wird. Viele zeitdiagnostische Beobachtungen ließen sich anführen, um die These von der Gegenwartsvergessenheit der Moderne zu belegen: virtuelle Gegenwarten in medialen *“Live-Übertragungen“*; geleaste Gegenwarten im Sofortverbrauch eines Produktes noch vor seinem Besitz; intensivierte Gegenwarten in erlebnisaufgeladenen Kaufakten oder Urlaubsreisen. In der Moderne avanciert das Gewinnen von Zeit zum Lebenssinn, ohne allerdings im letzten zu befriedigen. Denn unbeantwortet bleibt, wozu die so aufwendig gewonnene Zeit vergeben werden soll.

Wer (wie die Theologie) den inflationären Gegenwartsverlust der Moderne zum Anlaß für einen eigenen Beitrag nehmen möchte, darf diese typische Imprägnierung des modernen Zeitverständnisses nicht unterbieten. Die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Moderne muß *“mit der Zeit gehen“*; sie muß ein Zeitangebot machen, will sie nicht am Kern der Herausforderung vorbei argumentieren. An der Zeit ist in der Moderne aber nur eine Rede, die die philosophischen Standards der aufgeklärten und kritischen Moderne nicht unterbietet und die einen Geltungsanspruch erheben kann, der auch für *“nachmetaphysisches Denken“*¹⁸ diskutabel und erschließbar ist. Nicht diejenige Theologie ist an der Zeit, die ihre Adressatinnen und Adressaten in vormoderne Zeiten zurückführen möchte, die intellektueller Romantik, fundamentalistischer Zusammengehörigkeit oder naiver Esoterik das Wort redet. Die oben beispielhaft von Jürgen Habermas angesprochene Offerte an die Theologie wäre gründlich mißverstanden, wenn man im spätmodernen Aufkommen metaphysischer Sehnsüchte und religionsproduktiver Tendenzen einen Grund zur besserwisserischen, pastoralen Schadenfreude sähe. Im Gegenteil: Eine theologische Hermeneutik der Moderne mit dem Ziel der kritischen Unterbrechung moderner Basiselbstverständlichkeiten, eine typisch christliche Kairologie also, stößt ihrerseits an vorher nicht erreichte Denkgrenzen. Und wie zu zeigen sein wird, registriert man hier, an der Grenze, dankbar die Nähe bestimmter moderner, v.a. nihilistischer Philosophien.

¹⁶ Die Darstellung eines ganzen theologischen Konzeptes, wie es der Aufgabenzuschreibung der Unterbrechung zugrundeliegt, kann auf dem gegebenen Raum nur als Skizze erfolgen. Im folgenden bleiben viele eigentlich zu konsultierende Begründungsstränge unerwähnt. Wenigstens genannt sollten werden: Geschichtsphilosophische und judaistische Erkenntnisse sowie Studien zur modernen Ästhetik.

¹⁷ Neben der oben bereits angegebenen Literatur vgl. zum folgenden die inhaltsreichen Zeitanalysen von Hans-Joachim Höhn: *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg/Basel/Wien 1996¹, 81-88.

¹⁸ Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1997².

Trotzdem wird die angestrebte theologische Rede kritisch sein; d.h. sie wird sich herausnehmen, sich aus der Zeit herauszunehmen – kurz: sie wird im Kern das Zeitverständnis der Moderne anzufragen haben, ohne die damit gegebenen thematischen und methodischen Rationalitätsstandards zu unterbieten. Nur so wird Unterbrechung in der Moderne möglich sein, daß Zeit unterbrochen wird.

2.1. »Religion als Unterbrechung«: das Arbeitsprogramm des Johann Baptist Metz

a) Die Logik der Evolution

Theologie als Unterbrechung – dieses Arbeitsprogramm einer theologischen Moderne ist untrennbar mit dem Namen von Johann Baptist Metz verbunden. Metz hat eine eindringliche und umstrittene Theologie vorgelegt, die im Kern auf eine intellektuelle Auseinandersetzung mit der aufgeklärten Moderne in ihrer Zeitsignatur hinausläuft. Im folgenden sollen die Grundaussagen seiner von ihm so benannten "praktischen Fundamentaltheologie"¹⁹ dargestellt werden (2.1.). Hieran schließen sich dann essayistische Splitter möglichen Weiterdenkens einer Unterbrechungsfunktion der Theologie an (2.2.).

"Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung" (166) – so lautet ein bekannter Aphorismus Metz'. Bezeichnenderweise steht der kurze Satz im theoretischen Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit Ernst Blochs Auffassung von Zeit und Endzeit. Der Absatz ist überschrieben mit: "Hoffnung als Naherwartung – oder: der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik." (165) Ganz entsprechend der oben skizzierten Schwerpunktsetzung theologischer Kritik an der Moderne profiliert Metz hier, "in der Frage nach dem Verhältnis von apokalyptisch-eschatologischer und evolutionärer Zeit" (91) seine "Grundlagenproblematik" (ebd.).

Metz kritisiert das Zeitverständnis der Moderne im Namen der Humanität. Er thematisiert es unter dem Stichwort des Evolutionismus (22f.). Das für den modernen Menschen typische Denken ist ein Denken in Entwicklungen, welches jeden Istzustand im Kern entwertet und zur Phase bzw. zum Vorstadium einer noch zu leistenden Fortschreibung in der Zukunft degradiert. »Evolution« ist für Metz kein eingegrenzter wissenschaftlicher Begriff mehr, wie ihn etwa die Evolutionsbiologie oder die Entwicklungspsychologie verwendet. Vielmehr scheint ihm »Evolution« "eine selbst nicht mehr zu legitimierende Grundannahme technischer Rationalität, innerhalb derer sich zwar Strukturen und Tendenzen, Phänomene höherer und niederer Komplexität aufweisen und sortieren lassen, die aber als ganze der weiteren Aufhellung nicht mehr fähig ist und damit eigentlich als quasi religiöses Symbol wissenschaftlicher Erkenntnis fungiert." (22; auch 167f) Das *Denken* in »Evolutionen« wird zum *Fühlen* in »Evolutionen«; es sinkt ins vorwissenschaftliche Bewußtsein ab und prägt die gesamte Weltbegegnung des modernen Menschen. Diesem ist nun zwar alles zuhanden, aber nichts mehr verspricht Halt in der Zeit. In den Worten Metz': "Ausgesetzt einem finster gesprenkelten Weltall, eingeschlossen

¹⁹ Wenn nicht anders vermerkt, wird im folgenden mit Zahlenangaben in Klammern aus dem Hauptwerk von J.B. Metz zitiert: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992².

in das unendliche Kontinuum einer überraschungsfreien Zeit, spürt er sich hineingerissen in die Woge einer anonymen Evolution, die alle unbarmherzig von hinten überrollt.“ (23)

b) Das Ende der Geschichte und der Tod des Subjektes

Die eigentliche Gefahr dieser unhinterfragten „evolutionistischen Welttheorie“ (22) sieht Metz in zwei implizierten Konsequenzen: Der Evolutionismus verkünde faktisch das Ende der Geschichte; und er bedeute den Tod des einzelnen Subjektes (87). Beide Alarmanzeigen sind miteinander verknüpft. Der Argumentationsgang nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Aufklärung und der mit ihr einhergehenden Traditionskritik. Der aufgeklärten Bürgerschaft als dem eigentlichen Subjekt des Aufklärungsprozesses war gerade die Last traditioneller Vorgaben ein Hindernis auf dem Weg zur Einlösung der bürgerlichen Freiheiten. Die Betonung des Geburtsprinzips, des Ständezwangs oder der religiös-dogmatisch begründeten Denkverbote standen in unversöhnlichem Gegensatz zu der von Kant formulierten programmatischen Idee des „Austritts aus der Unmündigkeit“. Der künftige Umgang mit der Tradition war nach Metz fortan nur noch historistisch, d.h. die Vergangenheit verlor ihre normative Kraft und war nur noch „Arsenal für das Informations- und Nachrichtenbedürfnis der aufgeklärten Vernunft.“ (49) Wie oben skizziert, setzte sich statt des traditionsbewahrenden und –zuordnenden Denkens der Voraufklärung eine Zukunftszugewandtheit durch, eine durchgängige Bestimmung der Gegenwart aus der Erwartung des Kommenden. Tatsächlich berechtigten ja die umwälzenden v.a. naturwissenschaftlichen Neuerungen, aber auch die konkreten Befreiungsleistungen der frühen Moderne zu dem vielzitierten Satz des Descartes, daß das Studium der „Kraft und Wirkungsweise des Feuers, des Wassers, der Luft, der Sterne, der Himmelskörper und aller anderen Körper, die uns umgeben...genau kennen lehrt... und (wir, MS) uns so zu *Herren und Eigentümern der Natur* machen könnten.“²⁰ Insofern kann nur das vor dem Forum der aufgeklärten Vernunft bestehen, hat nur das Autorität im Sinne von verpflichtender Urheberschaft (auctoritas), was sich auf *Befreiung* beziehen läßt und was zukünftige Besserstellungen in Aussicht stellt (51-54). Mit anderen Worten: Es erlischt die Kunst der Erinnerung. Es tritt ein das vollkommene Vergessen des Vergangenen. Bedeutung, Würde und Bestand werden der Zeit unterworfen und sind damit relativiert.

Metz wird in diesen Passagen seiner Hermeneutik der Aufklärung auffällig ökonomiekritisch. Für ihn erreicht die oben noch relativ fundamentalphilosophisch festgestellte evolutionäre Logik dort die Ebene von Lebenswelt und Gesellschaft, wo sie sich in die Logik eines Tauschvertrages übersetzt. Aufklärung ist für Metz im Effekt die Etablierung der Tauschgesellschaft mit ihrem Gesetz des »do ut des.« (48-50, 221f) Die moderne Tauschgesellschaft kennt nur dieses Gesetz des gleichberechtigten Güteraustausches und der Marktgängigkeit von Gütern, Dienstleistungen – und Subjekten. Genau hier liegen nach Metz die eigentlichen Bedrohungen der Humanität. Weil das Alte, das Vergangene, das scheinbar Sinnlose und Nicht Verwertbare kein Verhandlungsangebot formulieren kann, im Tauschvertrag keinen Gegenwert darstellt, deshalb geht die Logik der Evolution über es hinweg. Denn was nicht getauscht

²⁰ René Descartes: Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, Hamburg 1978 (=Philosophische Bibliothek 26a), VI,2 (eigene Hervorhebung). Zu diesem Diktum des »maître et possesseur de la nature« vgl. philosophiegeschichtlich Otfried Höffe: Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt aM 1993.

werden kann, leistet keinen Beitrag zum Zukunftsgewinn und verletzt damit das zentrale Dogma der aufgeklärten Vernunft. Wo aber Subjekte einem sozialen Mechanismus unterworfen werden und der Wert des Einzelnen nur noch als ein Faktor unter vielen im berechnenden Kalkül des Markttausches herabsinkt, ist mit dem "Ende der Geschichte" (82) auch der Tod des Subjektes erreicht. Das Individuum sieht sich plötzlich einem gesellschaftlichen Apparat ausgeliefert, der ohne es auszukommen scheint und der es nur noch zu seiner eigensinnigen Fortentwicklung instrumentalisiert. Der Einzelne darf noch Arbeiter, Käufer, Wähler, Antragsteller oder Medienkonsument sein, auf ihn selbst aber kommt es dabei nicht mehr an. Das System regiert das Subjekt, und zwischen beiden herrscht unversöhnliche Polarität. Als einzige Fluchtform bleibt dem Individuum die Privatisierung, die Exit-Option in die bürgerliche²¹ Lebenswelt. Genau dies aber ist nach Metz die Entgeschichtlichung des Subjektes, logische Folge der Entgeschichtlichung der gesamten Aufklärung.²²

c) Jenseits bürgerlicher Theologie

Diese kritische Analyse Metz' trifft in aller Schärfe auch die ihn umgebende Theologie. Auch sie hat nach seinem Urteil vor der Logik des Evolutionären kapituliert und sich in eine geschichts- und damit folgenlose Spekulation hinein verflüchtigt. Den Vorwurf macht Metz v.a. an zwei Beobachtungen fest: der Vorherrschaft eines »bürgerlichen« Typs von Religion und der Anthropologisierung der Theologie. Beides sind Folgeerscheinungen der Tatsache, daß die Theologie ihr ureigenes und für sie typisches Zeitverständnis verloren hat: die biblisch-jüdische Eschatologie. Theologie lebt nicht mehr aus der Naherwartung, hat ihren "apokalyptischen Stachel" verloren. Die vom Neuen Testament her zentral geforderte Wachheit des Augenblicks und das apokalyptische Stakkato über die Endlichkeit der Welt werden in der akademischen Theologie zahminterpretiert. Aus der "Enderwartung" wurde die "Stetserwartung"; der seit Christus zeitimmanente Anbruch des Reiches Gottes wird in die Ewigkeit hinein transzendiert; die kollektive Eschatologie, die Katastrophe der für alle beendeten Zeit wird zur rein individuellen Eschatologie im Tod psychologisiert. Heutige Theologie steht im "Bann der Zeitlosigkeit" (168) und vermag daher Gott nur entweder der Zeit entzogen («ewig») zu denken oder sein Wirken auf ein universalgeschichtliches Evolutionsschema zu projizieren. (168-170). Metz scheut sich nicht, der Theologie Verrat und Veruntreuung an ihrem Auftrag anzulasten und festzustellen: "Eine Theologie aber, die sich kritiklos dem Zeitbild eines evolutionistischen Historismus unterwirft...wird sich (mit der »Naherwartung«) auch um alles andere bringen." (168) Bürgerliche Religion wird damit subjektloses und passives Abarbeiten einer individuellen Heilssehnsucht, plaziert in einer Kirche, die nichts anderes mehr darstellt als ein System unter

²¹ Der für die Metzsche Konzeption so wichtige Begriff des Bürgerlichen als der eigentlichen Kristallisation des Aufklärerischen kann hier nicht ausführlich dargelegt werden; vgl. das Buch von Metz: Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980.

²² Die Aktualität dieses Analyseschemas braucht nicht noch betont werden. Sie ist von früher bekannt von der Habermas-Luhmann-Kontroverse, in der sich Metz bei Habermas positioniert und dessen Postulat von der "Kolonialisierung der Lebenswelten durch Systemimperative" implizit teilt (vgl. 23, 82, 106). Vielen ist heute der »Sieg« des Kapitalismus über den Sozialismus ein Fanal für das »Ende der Geschichte«; vgl. dazu den Clinton-Berater Francis Fukuyama: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992. Auch die Peter-Singer-Debatte um das Lebensrecht von Schwerbehinderten, Geisteskranken oder Komatösen scheint Metz zu bestätigen. Es gibt gerade in kirchlich-christlichen Kreisen eine dominante Gegenwartsdeutung, die der ungebremsten Dynamik eines »entfesselten Kapitalismus« die Schuld an den lauten und leisen Niederlagen der Humanität unserer Zeit gibt; vgl. zu dieser Gegenwartsdeutung exemplarisch Pierre Bourdieu: Warnung vor dem Modell Tietmeyer, in: Die Zeit vom 1. November 1996, 2. Vgl. zu dieser Argumentationslogik aber die kritischen Hinweise am Schluß.

Systemen, ein bürokratischer Apparat: "Wahrheitsverwaltung ohne gesellschaftliches Substrat" (53).²³

d) Praxis, Erinnerung und Solidarität: Die Kategorien der Unterbrechung

Indem also beides: gesellschaftliches *und* theologisches »business as usual« zu unterbrechen sind, ist *eines* zu unterbrechen: die Logik des modernen Zeitverständnisses. Der Aphorismus "Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung" wird daher fortgeführt:

"Erste Kategorien der Unterbrechung: Liebe, Solidarität, die sich Zeit »nimmt« (...); Erinnerung, die nicht nur das Gelingene, sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern das Verlorene erinnert und sich so gegen die Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden wendet: gefährliche Erinnerung, die gerade so das »christliche Kontinuum« rettet." (166f)

Liebe (in der Form von Praxis), Solidarität und Erinnerung sind die inhaltlichen Basiskategorien jüdisch-christlicher Unterbrechung. Sie bilden definitorisch das ab, was Metz als den zentralen theologischen Beitrag einer Hermeneutik der Moderne markiert: Unterbrechung des evolutionär modellierten Zeitstromes in der Moderne; Sicherung der Humanität; Bewahrung des biblischen Gottesglaubens. Daher heißt Christsein

"Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als dem Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft." (86)

Die kategorialen Elemente dieser Metzchen Definition einer Theologie mit Unterbrechungsfunktion seien abschließend kurz erläutert:²⁴

- Praxis: Für Metz muß eine Theologie mit Unterbrechungskraft »politisch« sein, und ihre wichtigste Aufgabe sind Befreiungsleistungen²⁵. Die praktische Grundverfassung des Christentums in seiner biblischen Verwurzelung bringt es mit sich, daß es wesentlich Ethik ist. Biblische Theologie kann nicht jenseits von Geschichte und Gesellschaft getrieben werden. Ihr Ziel ist das "Subjektsein aller"; dies nicht nur in einer individuell-sittlichen, sondern auch in einer strukturellen Dimension. Als sozialwissenschaftlich informierte Disziplin fordert sie Gerechtigkeit und Humanität – und in dieser Ansage des Widerstandes, ihrer Anwaltsfunktion und ihres Befreiungsimpulses liegt ihre Unterbrechungsfunktion (vgl. 60-90).
- Erinnerung: Der "Primat der Praxis" (62) wird nicht nur *räumlich* in Anschlag gebracht und erfaßt dann bei Metz v.a. die anklagende Analyse der Unterdrückung der sog. Dritt-Welt-Staaten. Auch in *zeitlicher* Hinsicht wird Theologie dort praktisch, wo sie erinnert. "Gefährliche Erinnerungen" sind nach Metz nicht nur der direkte Aufweis der Inhumanität

²³ Wiederum kann die Stärke und die Richtung der Anklage hier nur aufleuchten. Eine ausführlichere Darstellung würde das anerkennend-abgrenzende Verhältnis Metz' zu seinem Lehrer Karl Rahner und dessen These einer »Theologie als Anthropologie« zu thematisieren haben.

²⁴ Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf die *Unterbrechungsleistungen* der vorgestellten Kategorie. Zum ganzen kategorialen Aufriß vgl. den Teil III in "Glaube in Geschichte und Gesellschaft".

²⁵ Auch Metz teilt also durchaus den Befreiungspathos der Aufklärung. Ohnehin ist sein Ansatz nicht als Überwindung der Aufklärung mißzuverstehen, sondern gerade als dessen Einlösung – allerdings im Rahmen einer nach Metz wirklich human zu nennenden befreienden globalen Subjektwerdung (vgl. 29-44).

evolutionslogischer Welttheorien, sondern auch der konstruktiv originäre Beitrag der Theologie zu einer Rehabilitation Gottes in der Moderne. Denn innerhalb der Tauschgesellschaft gilt nichts so wenig wie das Tote. "Die trauernde Liebe zu den Toten ist die (...) Gestalt von Liebe, die nicht in den Verwertungszusammenhang einer reinen Tausch- und Bedürfnisgesellschaft einbezogen werden kann." (50) Gerade aber an der Gemeinschaftspflege mit den Toten erkennen Anthropologen den Kulturgrad einer Bevölkerung. Insofern also christlich-jüdische Theologie den Gott der Lebenden *und* der Toten bezeugt und beglaubigt, tritt sie an alle nachtheologischen Theorien mit der Frage heran, ob diese ebenfalls in der Lage sind, eine universale geschichtliche Einheit der Menschen zu denken; eine Einheit also, in der nicht nur die noch nicht Lebenden, sondern auch die Toten, die "Opfer der Geschichte" (88) ihren Platz haben. Die Kategorie »Erinnerung« ist damit für Metz der "Basisbegriff einer Theologie im Zeitalter der »Kritik«" (178), ohne die die Rettung der in der Moderne so bedrohten Identität des Einzelnen wie der gesamten Menschheit nicht gewährleistet werden kann (177-196).²⁶

Solidarität: Die theologische Kategorie der Solidarität unterbricht die von Metz herauspräparierte Logik des marktformigen Tausches als dem gesellschaftlichen Grunddogma der Moderne. »Solidarität« richtet sich zum einen gegen den von der Moderne ausgehenden Zwang zur Privatheit, in dem Solidarität ausschließlich in der Form von Ich-Du-Interaktionen relevant wird.²⁷ Zum anderen kritisiert sie den "Zweckhumanismus" (222) des Marktes, der den anderen nur dort in den Blick nimmt, wo er potentiell nützlich sein könnte, um die eigenen Interessen besser befriedigen zu können. Dieser "Solidarität unter Vernünftigen" (223) stellt Metz die "Solidarität unter Bedürftigen" entgegen – ein Begriff, der sich nahtlos in die Terminologie einer "Option für die Armen" einfügen ließe. Christliche Solidarität bietet selbst dem Gegner ein Bündnis an; ihre Sozialform wäre eine "Kirche des Volkes" (136-151); ihre radikalste Ausdrucksform erreicht sie in einer "Solidarität nach rückwärts", als "Erinnerungssolidarität für die Toten" (222). Sie unterbricht die Individualisierungstendenzen moderner Lebensformen, indem sie auf das gemeinsame Schicksal aller Menschen aufmerksam macht, welches darin liegt, eine nur befristete Zeit zu haben. Diese Frist dazu zu nutzen, das Subjektsein aller vor Gottes Angesicht zu verwirklichen, "Heimat einer Hoffnung zu sein" (227) ist für Metz das, woran sich Glaubwürdigkeit und Geschichtsmächtigkeit des Christentums erweisen wird (220-227).²⁸

²⁶ Metz hat gerade wegen der Kategorie »Erinnerung« einen Großteil seines Werkes der Möglichkeit von »Theologie nach Auschwitz« gewidmet. Die aktuelle Debatte um die Rede Martin Walsers bei der Verleihung des »Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1998« hat einmal mehr aufgezeigt, wie unabgegolten diese Metz'sche Erinnerungsforderung zu sein scheint.

²⁷ Metz geißelt diese für die Theologie typische »Soziologie« anschaulich als "Nachbarschaftssyndrom" und als "anhaltende Vorherrschaft eines dörflich-romantischen Bewußtseins, in dem Solidarität entweder nur als natürlicher Sympathiezusammenhang gedacht werden kann oder als ein Leben von Angesicht zu Angesicht..." (221).

²⁸ Es kann nur erwähnt werden, daß Metz als vierte Fundamentalkategorie neben Praxis, Erinnerung und Solidarität noch den Begriff der "Erzählung" als formalen Vollzug theologischer Rede herausarbeitet (vgl. 197-219). Zur "befristeten Zeit" und den Schlußfolgerungen für eine christlich inspirierte Lebenskunst vgl. auch Hans-Joachim Höhn: *Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998, 185-191.

2.2. Theologie als Unterbrechung – weiterführende Überlegungen im Anschluß an Metz

Die von Metz beschriebene und eingeforderte spezifische Aufgabenzuweisung der Unterbrechung hat für die zeitgenössische Theologie eine enorme Attraktivität. Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß sie sich a) als *theologia negativa* zu positionieren hat, die für die politische Ethik den wichtigen Beitrag der b) *Kontingenzeröffnung* zu leisten vermag. Hierzu sind c) *Subjekte und praktische Erfahrungsorte* notwendig – was dafür spricht, genau diesen Unterbrechungsansatz für die theologische Erwachsenenbildung fruchtbar zu machen. Allerdings ist zu beachten, daß die Stärke und Attraktivität des Ansatzes auch d) *seine angreifbare Flanke* darstellt.

a) Theologie als Unterbrechung ist *theologia negativa*

Im neu verfaßten Vorwort zur fünften Auflage von „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ skizziert Metz verschiedene jüngere Wegentscheidungen zur Profilierung seines Ansatzes der politischen Theologie. Hier hebt er besonders hervor, daß seine Begegnung mit der jüdischen Geschichtsphilosophie und mit den Menschen in Elendsgebieten der Dritten Welt in ihm das Bewußtsein geschärft habe, daß „...ohne dieses Erschrecken, ohne den Schmerz über die Widersprüche in der Schöpfung (...) sich der Grundimpetus der hier vorgelegten Theologie schwerlich nachvollziehen...“ (16) läßt. An anderer Stelle berichtet Metz von seinen Gesprächen mit Jürgen Habermas und davon, daß er diesen vorsichtig gefragt habe, ob denn wirklich der Dialog, die verständigungsorientierte Sprachhandlung, das Grundsubstrat menschlicher Selbsterfahrung sei, „...und nicht vielleicht doch – der Schrei?“²⁹ Heutige Theologie solle in erster Linie „Vermissungswissen“ (15) sein, geprägt von einer besonderen „Theodizeeempfindlichkeit“ (16); sie müsse gerade die allgegenwärtigen individuellen wie globalen Erfahrungen der *Nicht-Identität* thematisieren; nach Metz möge sie mehr ratlose denn allzu gewisse Rede von Gott sein.

Tatsächlich darf der Unterbrechungsansatz der Theologie nicht zum vorlauten »Dazwischenge-rede« entarten. Theologisches Reden in der Post-, mindestens aber in der Spätmoderne kann nicht einfachhin den durch Philosophie und Naturwissenschaften entleerten Himmel wieder bevölkern. Die Unterbrechung des evolutionären Paradigmas und der Hinweis auf einen sinnerfüllten *kaïros* kann nicht an den Welterfahrungen und –erkenntnissen der Moderne vorbei. Die Grunderfahrung des aufgeklärten Menschen aber ist gerade die Überzeugung um das Fehlen eines universalen Sinns und die Mühe des Aufbaus wenigstens partikularer Identität. Die Frage nach einem verbindlichen Sinn – theologisch gesprochen: nach der Zustimmungsfähigkeit der Welt – verstummt gerade darum zusehends, weil ihr von nirgendwoher eine Hoffnung auf Antwort entgegenweht. Die Zustimmungsfähigkeit der Welt wird tagtäglich ad absurdum geführt: sie erstickt in den allgegenwärtigen Berichterstattungen über Kriege, Hunger und Prognose, sie verblaßt angesichts der zunehmenden esoterischen Weltfremdheit religiöser Marktanbieter; sie verstummt vor den übermächtigen Argumentationsangeboten naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Anschaulich formuliert der Soziologe Norbert Bolz dieses Weltzustimmungsdilemma des modernen Menschen, welches die modernen Wissenschaften produzieren:

„Kopernikus: Die Erde ist nicht der Mittelpunkt der Welt. Darwin: Der Mensch ist auch nur ein Tier.“

²⁹ Statement von Metz in: Jürgen Moltmann (Hg.): *Wie ich mich geändert habe*, Gütersloh 1997, 41-47, 46.

Freud: Das Bewußtsein kann das Unbewußtsein nicht kontrollieren. Astronautik: Die Sterne am Himmel sind unbewohnt. Chaostheorie: Die Zukunft ist nicht prognostizierbar.³⁰

Es ist nur unter Verleugnung der Vernunft bestreitbar: Diese Welt hat aus sich heraus kein *telos*, ist nicht auf einen Sinn rückführbar. Denn:

„Naturerkenntnis und ethische Normenfindung sind ohne theologische Prämissen möglich und realisierbar. Die neuzeitliche Negation Gottes resultiert weitgehend aus der Erfahrung von Gottes Nicht-Notwendigkeit zur Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte.“³¹

Existieren heißt damit: „eine Welt übernehmen, in der nicht alles von sich heraus annehmbar ist.“³² Kennzeichnend für die existentielle Situation wird also das Paradox, „daß der Mensch ein für ihn höchst bedeutsames Dasein als für die Natur ganz und gar gleichgültig und unerheblich anerkennen muß.“

Wie aber ist Theologie, gerade eine Theologie mit Unterbrechungsfunktion, dann noch möglich? Gott muß mit diesem „Nichts“ der Welterfahrung zusammengedacht werden können. Auch wenn die Welt ohne Gott gedacht werden kann, so gilt doch weiterhin, daß christliche Theologie Gott nicht ohne Welt zu denken bereit ist³³. Ihre unterbrechende Funktion entfaltet sie genau dort, wo der Mensch diese paradoxe Erfahrung macht, daß ihm die Welt zur Frage wird, obwohl sie von sich her keine Fragwürdigkeit mehr entfaltet. Bestimmte biographische Konstellationen, die den einzelnen in seiner Bedeutsamkeit (positiv oder negativ) hinterfragen, können (nicht müssen!) diesen Aufbruch bringen: die Geburt eines Kindes; unverhoffter und –verdienter Erfolg; der Tod eines unschuldigen oder eines geliebten Menschen; das knappe Entgehen vor einem Schicksalsschlag; der Eindruck von Naturkatastrophen, aber auch radikaler Alltäglichkeit usw. Da, wo die Frage aufkommt, was war, *bevor* etwas war, und was sein wird, *nachdem* etwas war, dort wird die Fraglosigkeit modernen Daseins unterbrochen. Eine unterbrechende Theologie weist darauf hin, daß die Welt restlos auf das Nichts bezogen ist und sich doch gleichzeitig restlos vom Nichts unterscheidet, *gerade weil sie existiert*. Diese Unterscheidung von Sein und Nichts aber denken zu können, macht die Denkannahme eines Dritten notwendig, der als außerhalb des begrifflichen Widerstreits behauptet werden muß – was mindestens einen Hinweis auf einen Gott als dem Jenseits vom Sein und vom Nichts markiert. Die Gottesrede aber jenseits der Begriffe ist: negative Theologie. Ihre praktische, glaubensbiographische Gestalt ist die Mystagogie.³⁴

³⁰ Norbert Bolz: Werbung entfaltet die Spiritualität des Konsums, in: Börsenblatt des deutschen Buchhandels 67/1996, 12-14, 13.

³¹ Hans-Joachim Höhn: »Vor und mit Gott leben wir ohne Gott«. Negative Theologie als theologische Hermeneutik der Moderne, in: Günter Riße/Heino Sonnemans/Burkhard Theß (Hg.): Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (= FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, 97-109, 98; eine Weiterentwicklung dieser Ausführungen bietet Höhn in: Abschied von Gott? Theologie an den Grenzen der Moderne, in: Johannes Beutler/Erhard Kunz (Hg.): Heute von Gott reden, Würzburg 1998, 9-29.

³² Höhn, Zerstreuungen, (Anm. 27), 175. Ebd., 176 auch das folgende Zitat.

³³ Vgl. zum folgenden Höhn, Vor und mit Gott (Anm. 31), 100ff; sowie ders., Zerstreuungen (Anm. 27), 173-185.

³⁴ Der letzte Satz ist entscheidend: Es geht negativer Theologie weder um einen sprachlogischen »Gottesbeweis« noch um eine überzogene Rationalisierung der Glaubenspraxis. Vielmehr liegen wichtige Quellen negativer Theologie in den Zeugnissen der Mystiker wie etwa Johannes vom Kreuz oder Katharina von Siena. Negative Theologie entzieht sich beiden Extremen: der Begriffsspekulation genauso wie dem schwärmerischen Enthusiasmus. Neuere Literatur und Tagungsberichte verweisen auf eine sich gegenwärtig vollziehende Renaissance dieses besonderen theologischen Typs der negativen Gottesrede; vgl. z.B. die publizierten Radioansprachen bekannter theologischer Persönlichkeiten in Stephan

b) Kontingenzeröffnung – nicht –bewältigung!

Negative Theologie unterbricht somit die Basisselbstverständlichkeit, daß die Grundlosigkeit des Daseins auch dessen Bedeutungslosigkeit implizieren muß. Aus der Rede vom Tod Gottes (Nietzsche) folgt – wie gesehen - gerade nicht zwingend, daß es kein "Anderes" gegenüber Welt und Mensch geben könnte.³⁵ Vielmehr kann auch dem befristeten Sein ein Sinn zugesprochen werden. Ja, unterbrechende Theologie kann sogar herausarbeiten, daß überhaupt *nur* die Annahme grundlosen Seins die Möglichkeit eröffnet, den anderen Menschen als Zweck an sich zu behandeln:

"Allein ein Dasein, das allen Zweck- und Nutzenbestimmungen enthoben ist, an dessen Sein-Können keine Vor- und Nachbedingungen gestellt werden, das nicht als Emanation, Funktion oder Platzhalter einer anderen Größe begegnet, ist sich wirklich ganz gegeben, frei überantwortet und kann Zweck an sich selbst sein."³⁶

Gerade dort und letztlich nur dort wird die Logik des Evolutionären unterbrochen, wo die Anerkennung des anderen grundlos ansetzt und eben nicht an seinen individuellen Qualitäten oder an seinem Nutzen.

Entgegen der klassischen soziologischen Funktionszuschreibung an die Religion, sie sei Instanz zur *Kontingenzbewältigung*³⁷, wird der Unterbrechungsansatz der Theologie darauf bestehen, daß er sogar noch Kontingenz *eröffnet*. Die Leistung einer politisch-ethischen Wendung unterbrechender Theologie liegt in ihrer Provokation der reinen Immanenz positiver (evolutiver) Wissenschaftsprogramme. Sie hält der realen Ausgestaltung des vorfindlichen Gesellschaftssystems die Dimension der je größeren Humanität – im Sinne von Metz: des je mehr gegebenen Subjektseins aller – präsent. Der Beitrag einer theologischen Sozialethik der Unterbrechung ist damit das Angebot einer bestimmten kontingenzeröffnenden Heuristik (von griechisch: *heuriskein* = finden, entdecken).³⁸ Sie mobilisiert die Frage: "Wohin wollen wir eigentlich?" und: "Wollen wir sein, wo wir sind?". Schon hier kann markiert werden, welche Grundsatzentscheidung des Denkansatzes man fällt, wenn man unterbrechen will: Unterbrechung, Kontingenzeröffnung ist nicht dasselbe wie das Angebot einer eigenen Rede. Wer unterbricht, befindet sich im Referenzrahmen des Anderen und hat sich dessen Ziele so zu den eigenen gemacht, daß auch die Unterbrechung darauf abzielt, den anderen wieder reden zu lassen. Für den hier angezielten Typ von Theologie gilt eine bestimmte asketische Maxime,

Pauly (Hg.): *Der ferne Gott in unserer Zeit*. Stuttgart/Berlin/Köln 1998; sowie den Bericht von Ulrich Ruh über die diesjährige Tagung der Fundamentaltheologie und Dogmatik mit dem Titel: *Sperrige Vorgabe. Der dunkle Gott und die Theologen*, in: HK 11/1998, 580-583.

³⁵ Vgl. Höhn, *Vor und mit Gott* (Anm. 31), 103f.

³⁶ Höhn, *Zerstreuungen* (Anm. 27), 179.

³⁷ Vgl. hierzu die Konzeptionen von Hermann Lübbe: *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986 sowie Niklas Luhmann: *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1996¹-. Aktuelle Darstellungen dieser Autoren in Höhn, *Krise der Immanenz* (Anm. 14).

³⁸ In sehr präziser Weise hat Michael Schramm diese Funktion theologischer Sozialethik in Konkurrenz mit anderen Ethiken und v.a. der sog. "ökonomischen Theorie der Moral" herausgearbeitet; vgl.: *Spielregeln gestalten sich nicht von selbst. Institutionenethik und Individualethos in Wettbewerbssystemen*, in: Detlef Aufderheide/Martin Dabrowski (Hg.): *Wirtschaftsethik und Moralökonomik. Normen, soziale Ordnung und der Beitrag der Ökonomik*, Berlin 1997, 147-176, bes. 165ff. Es ist aufschlußreich zu sehen, wie Schramm in der Tradition Metz' zu stehen scheint (den er nicht ausdrücklich zitiert), wenn er den eschatologischen Zeitcharakter der Kontingenzeröffnung betont (ebd., Anm.95) und herausarbeitet, daß die wesentliche Form der theologischen Kontingenzeröffnung die der "Anerkennungserzählung" (168) sein muß.

b) Kontingenzeröffnung – nicht –bewältigung!

Negative Theologie unterbricht somit die Basisselbstverständlichkeit, daß die Grundlosigkeit des Daseins auch dessen Bedeutungslosigkeit implizieren muß. Aus der Rede vom Tod Gottes (Nietzsche) folgt – wie gesehen - gerade nicht zwingend, daß es kein "Anderes" gegenüber Welt und Mensch geben könnte.³⁵ Vielmehr kann auch dem befristeten Sein ein Sinn zugesprochen werden. Ja, unterbrechende Theologie kann sogar herausarbeiten, daß überhaupt *nur* die Annahme grundlosen Seins die Möglichkeit eröffnet, den anderen Menschen als Zweck an sich zu behandeln:

"Allein ein Dasein, das allen Zweck- und Nutzenbestimmungen enthoben ist, an dessen Sein-Können keine Vor- und Nachbedingungen gestellt werden, das nicht als Emanation, Funktion oder Platzhalter einer anderen Größe begegnet, ist sich wirklich ganz gegeben, frei überantwortet und kann Zweck an sich selbst sein."³⁶

Gerade dort und letztlich nur dort wird die Logik des Evolutionären unterbrochen, wo die Anerkennung des anderen grundlos ansetzt und eben nicht an seinen individuellen Qualitäten oder an seinem Nutzen.

Entgegen der klassischen soziologischen Funktionszuschreibung an die Religion, sie sei Instanz zur Kontingenz**bewältigung**³⁷, wird der Unterbrechungsansatz der Theologie darauf bestehen, daß er sogar noch Kontingenz *eröffnet*. Die Leistung einer politisch-ethischen Wendung unterbrechender Theologie liegt in ihrer Provokation der reinen Immanenz positiver (evolutiver) Wissenschaftsprogramme. Sie hält der realen Ausgestaltung des vorfindlichen Gesellschaftssystems die Dimension der je größeren Humanität – im Sinne von Metz: des je mehr gegebenen Subjektseins aller – präsent. Der Beitrag einer theologischen Sozialethik der Unterbrechung ist damit das Angebot einer bestimmten kontingenzeröffnenden Heuristik (von griechisch: *heuriskein* = finden, entdecken).³⁸ Sie mobilisiert die Frage: "Wohin wollen wir eigentlich?" und: "Wollen wir sein, wo wir sind?". Schon hier kann markiert werden, welche Grundsatzentscheidung des Denkansatzes man fällt, wenn man unterbrechen will: Unterbrechung, Kontingenzeröffnung ist nicht dasselbe wie das Angebot einer eigenen Rede. Wer unterbricht, befindet sich im Referenzrahmen des Anderen und hat sich dessen Ziele so zu den eigenen gemacht, daß auch die Unterbrechung darauf abzielt, den anderen wieder reden zu lassen. Für den hier angezielten Typ von Theologie gilt eine bestimmte asketische Maxime,

Pauly (Hg.): Der ferne Gott in unserer Zeit, Stuttgart/Berlin/Köln 1998; sowie den Bericht von Ulrich Ruh über die diesjährige Tagung der Fundamentaltheologie und Dogmatik mit dem Titel: Sperrige Vorgabe. Der dunkle Gott und die Theologen, in: HK 11/1998, 580-583.

³⁵ Vgl. Höhn, Vor und mit Gott (Anm. 31), 103f.

³⁶ Höhn, Zerstreungen (Anm. 27), 179.

³⁷ Vgl. hierzu die Konzeptionen von Hermann Lübbe: Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986 sowie Niklas Luhmann: Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1996¹. Aktuelle Darstellungen dieser Autoren in Höhn, Krise der Immanenz (Anm. 14).

³⁸ In sehr präziser Weise hat Michael Schramm diese Funktion theologischer Sozialethik in Konkurrenz mit anderen Ethiken und v.a. der sog. "ökonomischen Theorie der Moral" herausgearbeitet; vgl.: Spielregeln gestalten sich nicht von selbst. Institutionenethik und Individualethos in Wettbewerbssystemen, in: Detlef Auferheide/Martin Dabrowski (Hg.): Wirtschaftsethik und Moralökonomik. Normen, soziale Ordnung und der Beitrag der Ökonomik, Berlin 1997, 147-176, bes. 165ff. Es ist aufschlußreich zu sehen, wie Schramm in der Tradition Metz' zu stehen scheint (den er nicht ausdrücklich zitiert), wenn er den eschatologischen Zeitcharakter der Kontingenzeröffnung betont (ebd., Anm.95) und herausarbeitet, daß die wesentliche Form der theologischen Kontingenzeröffnung die der "Anerkennungserzählung" (168) sein muß.

nämlich der Verzicht auf eine eigene universale Erklärung von Geschichte und Gesellschaft. Theologie wird partikular; sie macht nicht länger jedes Phänomen "zum Mosaikstein eines Weltbildes" und erreicht damit eine Dialogposition, "die mit pluralen und toleranten Lebensformen kompatibel ist."³⁹ Nach der Entscheidungsfindung überläßt sie es dann allerdings wieder den Methodiken der zuständigen Disziplinen (Ökonomik, Politologie, Pädagogik u.a.), die als gewollt erkannten Wege gangbar zu machen. Die Unterbrechungswirkung richtet sich nicht auf die Spielzüge, wohl aber auf die *Spielregeln*.⁴⁰

c) *Subjekte, Praxis und die Bildung*

Unterbrechung, Kontingenzeröffnung im Namen verbesserter ethischer Praxis sind nicht rein theoretische Vollzüge, sondern bedürfen moralischer Subjekte und moralischer Praxis. Gerade hier liegt ja die enorme und (bisher) durch nichts ersetzte Leistung der Religion: daß sie zum Ethischen motivieren kann.⁴¹ Religion fundiert das Unterbrechende der Moral im Leben, formuliert eine Herausforderung des Alltages, wirkt biographisierend statt abstrahierend. Religion ist von Praxis nicht zu trennen und nimmt daher typischerweise die Subjekte in den Blick. Dies wurde ja auch schon in der Darstellung des Metzchen Ansatzes deutlich.

Es ist insofern nur konsequent, wenn der Unterbrechungsansatz für die subjektbezogene Bildung fruchtbar gemacht werden soll (wie es in diesem Buch geschieht). Theologie als Unterbrechung von modernen Zeitvorstellungen bietet der Bildungsarbeit drei wichtige Erprobungsfelder an: die Kategorie der Erzählung; eine alternative Erfahrung von Zeit; ein neues prozessuales Design von Lernprozessen. Konkret:

- Erzählung: Angeboten werden biblische Unterbrechungserzählungen (vgl. Götz, Scharr); Unterbrechungserfahrungen in individuellen Biographien werden nacherzählt (vgl. Könemann, Löwenstein); und die narrative Grundstruktur theologischer Rede auch in kollektiven Unterbrechungserfahrungen, etwa in der Kirchengeschichte, wird herausgearbeitet (vgl. Blum).
- Zeiterfahrung: Weiterhin sind bestimmte Treffpunkte unterbrechender Auszeiten lokalisierbar:⁴² innerhalb der Liturgie (vgl. Fickinger(Thementeil), Krätzl), der Kunst und

³⁹ Walter Lesch: Theologisch-ethischer Entwurf einer Ästhetik der Natur, in: ders (Hg.): Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994, 125-144, Zitate: 142 und Anm. 53. Dieser Beleg aus einer ästhetischen Version theologischen Arbeitens scheint nur auf den ersten Blick befremdlich. Der zweite Blick offenbart, daß gerade eine Theologie der Unterbrechung auf die so verwandten ästhetischen Erfahrungen in Kunst und Naturerleben zurückgreifen wird, um die von ihr angebotenen alternativen Zeiterfahrungen zu ermöglichen (vgl. die Beiträge von Hertel, Duck und Fickinger in diesem Band). Auch Lesch betont ebd.: "Die ästhetische Erfahrung verweigert sich der technokratisch-wissenschaftlichen Logik und markiert *Unterbrechungen* in funktional verplanten Systemen und Lebenswelten." (Hervorhebung im Text).

⁴⁰ Im Hintergrund dieser Akzentuierung von Spielregeln und Spielzügen steht die gegenwärtig kontrovers diskutierte wissenschaftstheoretische These, daß sich normative Anliegen in moderne Wissenschafts- und Politikprogramme ("Spielzüge") nicht mehr einspeisen lassen, wohl aber für die Paradigmenwahl der Wissenschaft und der hieraus entwickelten Politik ("Spielregeln") heranzuziehen sind. Diese komplexe Thematik kann hier nicht diskutiert werden. Allerdings wird sich auch eine Theologie mit Unterbrechungsanspruch mit dieser Herausforderung auseinandersetzen haben. Vgl. zum ganzen den maßgeblichen Vertreter der These, Karl Homann: Sinn und Grenze der ökonomischen Methode in der Wirtschaftsethik, in: AufderHeide/Dabrowski (Anm. 37), 11-42.

⁴¹ Vgl. Schramm (Anm. 37), 167f.

⁴² Vgl. zu den "Gezeiten der Zeit", zu "Zeitbrachen" und "Auszeiten" Höhn, Zerstreuungen (Anm. 27), 179-181.

der Ästhetik (vgl. Herten, Duck), der Literatur (vgl. Rüenauber; Fickinger(Materialteil)) und innerhalb kirchlicher Bildungshäuser (vgl. Arendt).

Didaktik: Schließlich wird es lohnend sein, den gesamten Ansatz unterbrechender Bildungsarbeit auch didaktisch und lerntheoretisch auszubuchstabieren. Die Erwachsenenbildung rückt hier ab von einem Angebots- zu einem Unterbrechungsparadigma (vgl. Bergold, Meilwes), was für die Arbeit mit Gruppen als Theorie selbstgesteuerten Lernens gefaßt werden kann (vgl. Faßnacht/Behrenberg).

d) Theologie als Unterbrechung - Grenzen des Konzeptes

Die Stärke des skizzierten Unterbrechungsansatzes liegt in seiner hohen appellativen Kraft. Die "Welttheorie der Evolution" wird ideologiekritisch hinterfragt und ein eschatologisch-apokalyptisches Zeitverständnis dagegengestellt. Insgesamt liest sich der Ansatz als theologische Kritik einer instrumentellen Vernunft, die den Einzelnen seines Subjektseins beraubt. Als wichtigsten Gegner macht diese theologische Rede das Paradigma der Ökonomie aus. Hier entarte die Logik der instrumentellen Vernunft zum lebensweltlich zerstörerischen Utilitarismus. Daher polemisiert Metz gegen die Prinzipien der alles umgreifenden Tauschgesellschaft. Die Grenzen des evolutiven Paradigmas werden theologisch durch die Version einer *theologia negativa*, praktisch durch konkrete Subjektwerdung in Volk und Gemeinde veranschaulicht. Ziel des Theorieunternehmens ist die Rehabilitation des Gottesdenkens in der Wissenschaftslandschaft der Gegenwart sowie die politische Einforderung von Solidarität und Humanität. Wesentliches Argument ist dabei die Thesenfolge: Der Gottesglaube ist die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit; Geschichtlichkeit aber ist die Bedingung der Möglichkeit von Humanität.

Ein Denkansatz, der auf die moralische Kraft der Überzeugung vertraut, hat allerdings eine bestimmte offene Flanke, auf die abschließend hingewiesen werden soll.⁴³ Moderne Gesellschaften sind so konstruiert, daß ihre Gestaltbarkeit über Appelle, Moral und Bewußtseinsbildung äußerst prekär ist. Sie sind *in Untersysteme ausdifferenziert*, die nach eigensinnigen Logiken und gemäß selektiven Problemwahrnehmungsmechanismen arbeiten. In diese sogenannten systemischen "Codes" geht Moral nicht ein. Weiterhin ist *Wertpluralismus* ein Kennzeichen von Modernität. Bei sozialpolitisch motivierten Umverteilungsplänen ("Solidarität") ist dem Zu Belastenden einsichtig zu machen, warum er der ihn benachteiligenden Maßnahme zustimmen soll. Diesen argumentativen Nachweis bleibt Metz schuldig.⁴⁴ Man kann aber nicht (mehr) davon ausgehen, daß moralische Gebote (z.B. "Du mußt teilen") bei jedem auf der Prioritätenliste obenan stehen und so Verbindlichkeitswirkung entfalten können. Normativität und Ethik werden in modernen Gesellschaften wohl eher über geeignete institutionelle

⁴³ Die folgenden Bemerkungen sollen das Problem nur nennen; eine ausführlichere kritische Auseinandersetzung mit dem Postulat der im kirchlichen Raum (Verbände!) populären "Bewußtseinsbildung" bietet Matthias Sellmann: *Kirchliche Bewußtseinsbildung. Chancen und Grenzen eines selbstverständlichen Postulates*, in: Joachim Wiemeyer u.a. (Hg.): *Kirche und Öffentlichkeit*, Dortmund 1999 (in Vorbereitung).

⁴⁴ Auch die *theologia negativa* warnt vor überzogenen Theorieerwartungen; sie kann das von ihr postulierte "Andere" der Welt und der Zeit selbst nicht positiv bestimmen und letztlich dem reflektierenden Verstand nur aufscheinen lassen; vgl. Höhn, *Vor und mit Gott* (Anm. 31), 103, Anm. 15.

Arrangements ("Spielregeln") zur Geltung gebracht als durch wertbezogene Appelle – Institutionen, die wegen ihrer kooperativen Erträge möglichst alle Beteiligten besser stellen und genau deswegen zustimmungsfähig sind.

Es stünde einer Theologie und auch einem Bildungsansatz der Unterbrechung daher schlecht an, wenn er in die Metzsche Geringschätzung der ökonomischen Logik mit einfällt, solange er nicht selber eine vergleichbare gestalterische Kraft für reale Problemlösungen entwickelt – was zumindest derzeit nicht erkennbar ist.⁴⁵ Dagegen zeigen die aktuell vorgelegten Weiterentwicklungen der ökonomischen Theorie zu einer "normativen Institutionenökonomik"⁴⁶ bedenkenswerte Möglichkeiten auf, moralische Intuitionen wie "Gerechtigkeit" oder "Nächstenliebe" auch politisch-gestalterisch umzusetzen.

Festzuhalten bleibt daher: Eine Theologie und eine Bildung mit der Aufgabe der Unterbrechung ist im Kern Bewußtseinsbildung und in der Umsetzung exemplarische Praxis der Befreiung zur Subjektwerdung. Ihr Dienst liegt weniger im Weiterdenken als im Hinweis auf vertieftes Nachdenken. Pointiert gesagt: Wer unterbricht, sagt selber nichts. Er bleibt im Referenzrahmen des anderen. Dagegen liegt die Stärke des Unterbrechungsansatzes in seiner provokativen, kontingenzeröffnenden und damit heuristischen Kraft. Noch einmal Metz:

"Die messianische Zukunft christlichen Glaubens bestätigt und bestärkt nicht einfach unsere vorgefaßte bürgerliche Zukunft, verlängert sie nicht, tut ihr nichts hinzu, überhöht und verklärt sie nicht, sondern – unterbricht sie."⁴⁷

⁴⁵ vgl. exemplarisch die Kritik von Hermann Sautter an zwar ethisch, aber politökonomisch unreflektierten kirchlichen Stellungnahmen zur Schuldenkrise der Dritten Welt. Sautter wendet sich nicht gegen die ethische Intuition, sondern gegen die Unzulänglichkeit der vorgeschlagenen Politikstrategien; vgl. Sautter: Die Schuldenkrise der Dritten Welt – ein ethisches Problem der Weltwährungsordnung?, in: Andre´ Habisch u.a.: Umweltethik und Entwicklungsprobleme: Die ökonomische Perspektive (= Berliner Kolloquien zu Sozialethik und Ökonomischer Theorie 1), Münster/Hamburg/London 1997, 69-104.

⁴⁶ vgl. das gleichnamige Werk (Untertitel: Zur Rationalisierung des politischen Rationalismus) von Ingo Pies. Tübingen 1993. Dieser Ansatz aus der Schule des schon zitierten Karl Homann wird für die Bildungsarbeit fruchtbar gemacht von Andre´ Habisch; z.B. in: Was ist das Sozialvermögen einer Gesellschaft, in: StdZ 214 (1996), 670-680.

⁴⁷ Johann Baptist Metz: Messianische oder bürgerliche Religion?, in: ders. , Jenseits bürgerlicher Religion (Anm.20), 9-28, 10 (Hervorhebung im Text).