

JÜRGEN MOLTSMANN

1926 in Hamburg geboren. Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1858–1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für Systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor für Systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Vorsitzender der «Gesellschaft für Evangelische Theologie» und veröffentlichte u. a.: Prädestination und Perseveranz (1961),

Theologie der Hoffnung (¹²1985), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch (⁴1979), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (⁶1976), Der gekreuzigte Gott (⁵1986), Kirche in der Kraft des Geistes (1975), Zukunft der Schöpfung (1977), Trinität und Reich Gottes (²1985), Gott in der Schöpfung (³1987), Der Weg Jesu Christi (1989). Anschrift: Prof. Dr. Jürgen Moltmann, Universität Tübingen, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12, D-7400 Tübingen.

David Tracy

Der Gegenwart einen Namen geben

I. Einführung: Die Gegenwart und die eigene Persönlichkeit

Wir leben in einer Zeit, die sich selbst keinen Namen zu geben vermag. Manche meinen, daß wir noch in der Moderne, also in der Zeit des Triumphes des bürgerlichen Subjekts leben. Für andere ist unsere Zeit eine Zeit der Nivellierung aller Traditionen, und sie hoffen dementsprechend auf die Rückkehr des unterdrückten traditionellen, gemeinschaftlichen Subjekts. Nach Meinung noch anderer leben wir in der Zeit der Postmoderne, in der nach der nunmehr abebbenden Welle des Todes Gottes auch der Tod des Subjekts bevorsteht.

Diese drei widersprüchlichen Versuche, unsere Situation heute zu benennen, bilden den Kern des Konfliktes zwischen den verschiedenen Interpretationsversuchen, so wie er heute gerade dort, wo einst die Mitte der Geschichte zu sein schien, zu beobachten ist, also im Westen samt seiner westlichen theologischen christlichen Kultur. Wie aber dieses Unvermögen des Westens, sich selbst einen Namen zu geben, zur Genüge zeigt, kann er seine Stellung als einziges Zentrum nicht halten. Vom Standpunkt der Moderne aus entwickelt sich die Gegenwart auf ein «Immer-Mehr» hin, wenn auch ein Immer-Mehr von ein- und demselben: Man geht ja von einer stets fortschreitenden evolutionären Siegesge-

schichte vermeintlicher westlicher Überlegenheit und technologischer, pluralistischer und demokratischer Aufgeklärtheit aus. Dagegen ist unsere heutige Zeit für die Gegner der Moderne — nennen wir sie die Antimodernen — eine Zeit der Krise: eine Zeit, in der alle Traditionen durch die unerbittliche Kraft der Modernität weggefegt werden. Angesichts dieser Situation sollten wir zu einer Vergangenheit zurückfinden, die es allerdings als solche nie gegeben hat, sowie zu der Tradition, die aber so, wie die Antimodernen sie verstehen, zu dem Wesen der Tradition selbst als einer konkreten, widersprüchlichen Geschichte in unmittelbarem Widerspruch steht. Für die Postmodernen schließlich sind sowohl die Moderne als auch die Tradition nichts anderes als Formen der Selbsttäuschung, die zu ergründen suchen, was nicht ergründet werden kann, und die vergeblich allem Erkennen und Lehren eine sichere Grundlage geben wollen. Die Postmoderne hingegen ist in ihren besten Formen höchstens bereit, in der Hoffnung der Gegenwart das Wirken einer anderen, andersartigen Wirklichkeit anzuerkennen. Diese andere Wirklichkeit komme hierbei vor allem in den marginalisierten Gruppen sowohl unserer heutigen modernen Zeit als auch der Vergangenheit zum Vorschein: bei den Mystikern, bei den «Dissidenten» aller Zeiten, bei den Künstlern, die von ihrer eigenen Zeit nicht verstanden wurden, den Verrückten, den Hysterischen . . . Dabei kann man wohl sagen, daß das eigentliche Bewußtsein der Postmoderne viel mehr in diesen Gruppen lebt als in der intellektuellen Elite, die sich ihr zu-rechnet, wenn dies auch meistens eher implizit als explizit geschieht.

Wer im Westen, also in jenem so krisengeschüttelten und zugleich diskussionsfreudigen Zentrum der Privilegien und der Macht, lebt — und als katholischer Priester und Professor, und

zudem als weißer Mann aus der amerikanischen Mittelschicht kann ich schlecht behaupten, daß ich von einem anderen Ort aus rede —, der muß, wie die Philosophie und die Theologie unserer Zeit zeigen, dringend lernen, wie er dem/den anderen, dem/den Verschiedenen entgegneten und ihm/ihnen begegnen soll. Dabei gehören zu diesem/diesen anderen auch alle, die auf die eine oder andere Weise in der europäischen oder nordamerikanischen westlichen Kultur unterdrückt worden sind bzw. unterdrückt werden. Diese anderen, die ehemaligen und heutigen Marginalisierten und Ausgestoßenen unserer westlichen Kultur, haben nunmehr das Zutrauen gefunden, das es ihnen erlaubt, voller Klarheit und Kraft zu reden. Sie sprechen von einem erschreckenden «Anderssein» schon in unserer eigenen Psyche und in unseren Kulturen, und darüber hinaus in den anderen großen Religionen und Zivilisationen. Wir lernen so jene immense Verschiedenheit kennen, die schon in den Worten und Strukturen unserer indoeuropäischen Sprachen einen Ausdruck findet.

Diese Hinwendung zum anderen und verschiedenen geht aber noch allzu oft mit unserem geheimen Wunsch Hand in Hand, weiterhin die Mitte und das Zentrum zu bleiben und weiterhin diejenigen zu sein, die in der Lage sind, die anderen zu benennen. Demnach bleiben die anderen nach wie vor die, die am Rande stehen: die «Marginalen». «Marginal» ist aber ein relativer Begriff: In welcher Hinsicht, in bezug auf was sind sie marginal? Sind sie nicht einzig und allein als marginal zu betrachten aus der Sicht eines Zentrums, daß sich als Zentrum nicht mehr zu behaupten vermag? Wie dieses unser Verhalten weiterhin eine Rolle spielt, merkt man schon an so etwas scheinbar Harmlosem wie dem Gerede von einem «Nahen» bzw. «Fernen Osten» in unseren theologischen Studien. «Nah» bzw. «fern» in bezug auf wen oder was? Das selbsternannte Zentrum funktioniert alles andere als sich selbst nach den eigenen Vorstellungen um: An die Stelle des wirklichen anderen tritt oft ein «projektiertes» anderer. Dabei ist relativ unerheblich, ob diese Projektion von der Angst des modernen bürgerlichen Subjekts geprägt ist, seine Macht oder seine Privilegien zu verlieren, oder von der antimodernen Hoffnung auf eine neue Chance des Neokonservativen oder schließlich vom postmodernen, subjektabgewandten Verlangen, der Moderne zu entfliehen. Wie auch immer:

Trotz all ihrem eventuellen Gerede über Anderssein und Verschiedenheit sind die Anhänger der Moderne genauso wenig wie ihre Gegner und die Postmodernen bereit einzugestehen, daß es schon lange nicht mehr nur ein einziges Zentrum gibt, von dem aus alles andere sich als «marginal» definieren ließe. Heute existieren viele Zentren.

Der Pluralismus ist ein achtenswerter Versuch, dieser heutigen Polyzentrik gerecht zu werden. Er macht es sich aber oft zu einfach. Viele Formen des westlichen pluralistischen theologischen Denkens geben sich zwar ein historisierendes Kleid. Sie sind aber nur allzu oft nicht nur recht unhistorisch, sie sind auch auf sehr merkwürdige Weise untheologisch: In ihrem Denken ist für die beunruhigende Wirklichkeit einer polyzentrischen Gegenwart kein Platz. Für jeden echten Pluralismus muß ja ein echter Preis bezahlt werden, aber die angeblichen Anhänger des Pluralismus scheinen dazu wenig bereit zu sein, bzw. sie sind unfähig, die Notwendigkeit dieses Preises einzusehen, geschweige denn, ihn zu zahlen.

Es besteht also nicht mehr ein einziges Zentrum: Es existieren nunmehr viele Zentren. Die Interpretationskonflikte und die Unsicherheit darüber, wie wir unsere westliche Gegenwart interpretieren sollen (sei es aus moderater, aus antimoderner oder aus postmoderner Sicht) stellen sich oft als offene oder auch subtile Verweigerungen dar, sich dem *fascinans et tremendum* in der Aktualität unserer Gegenwart zu stellen. Dagegen sollten die anderen wirklich andere für uns sein dürfen, statt Projektionen unserer Ängste und Sehnsüchte zu sein. Und diese anderen sind mehr als marginale Elemente am Rande des von uns gebildeten Zentrums: Sie sind selbst Zentren. Ihre Konflikte und ihre Befreiung dadurch, daß sie sich selbst einen Namen geben, sind für uns — und das Zentrum, das wir darstellen — die Aufforderung, daß wir sie respektieren lernen, so wie sie sind und so wie sie sich selbst sehen und verstehen.

Wollen wir uns nicht einem vollständig anarchischen Denken hingeben, indem wir fortan die Welt als eine Welt ohne jegliches Zentrum sehen, dann müssen wir uns der gegenwärtigen Situation einer Polyzentrik stellen. Aber wie? Jeder unter uns kann dies nur von dem Ort aus tun, an dem er sich selbst befindet. Dies bedeutet allerdings auch, daß er bereit sein muß, diesen

Ort zu «verraten»: Er muß bereit sein, über die von seiner Klasse, seiner Rasse, seinem Geschlecht, seinem Beruf gezogenen Grenzen hinauszugehen. Dies schließt sicherlich auch den Versuch ein, auf den anderen als anderen zu hören und ihn dabei auch als jemanden anzuerkennen, der zu uns kommt und uns neue Wege zum Verständnis (der Lektüre) sowohl des Evangeliums als unserer eigenen Situation zeigt. Als katholische Christen stehen wir in einer zweitausend Jahre alten Tradition, die von Anfang an zutiefst pluralistisch war: Wir haben es zum Beispiel mit vier Evangelien, nicht mit einem zu tun! Wer nicht von einem monolithischen Denken verblendet ist, sollte dies leicht anerkennen können. Zudem haben wir das Glück, in einer Kirche zu leben, die aufgehört hat eine rein eurozentrische Kirche zu sein und sich ernsthaft bemüht, als wahre polyzentrische Kirche auch eine echte Weltkirche zu werden. Auch leben wir in einer Zeit, in der wir die anderen religiösen Traditionen — die der anderen christlichen Kirchen und auch die des Judentums, die eines erneuerten Islams, die tiefen, im Wesen polyzentrischen Traditionen des Buddhismus, die des Hinduismus, des Neokonfuzianismus, des Taoismus sowie alle anderen großen Traditionen der Völker unserer Welt — endlich als eben echt andere Traditionen begreifen, auf sie «hören» und von ihnen lernen können, vorausgesetzt, daß wir das auch wollen.

Dieses Zusammenkommen einer Reihe günstiger Umstände — oder sagen wir es religiös: einer Reihe von «Segnungen» — könnte man aber auch als eine Bürde interpretieren. Es existiert ja ein chinesischer Fluch: «Mögest du in interessanten Zeiten leben!» Es ist aber die Aufgabe der christlichen Theologie — also Ziel jenes eigentümlichen, fast unmöglichen und immer unangemessenen Denkens und Tuns, das die Theologie ist —, die Geschichte der Gegenwart im Lichte des Evangeliums Jesu Christi zu schreiben. In unserer Gegenwart zum Kern des christlichen Evangeliums durchzudringen, heißt aber, die uns bedrückenden falschen Darstellungen und Interpretationen, die falschen Visionen dieser Gegenwart zu entlarven. Zum Glück brauchen wir diese Aufgabe nicht allein zu bewältigen. Wir stehen am Anfang einer großen mystisch-prophetischen Bewegung, die sich in vielen tausenden theologischen Formen in allen Zentren unserer polyzentrischen Kirchen zeigt¹: in den

Kirchen Lateinamerikas, Asiens, Afrikas; in den verschiedenen Bewegungen für individuelle und gesellschaftliche Freiheit in den verschiedenen Ländern Ost- und Mitteleuropas, in den feministischen Theologien überall auf der Welt, in den schwarzen und den roten (= indianischen) Theologien der USA und Kanadas, in den Formen der Rückbesinnung auf die alten indianischen Traditionen Süd- und Mittelamerikas. Wir leben andauernd in einer Zeit der Gefahr, wie uns die verdrängten Geschichten der Unterdrückten aller Kulturen zeigen und wie sie die gefährliche Erinnerung an das Kreuz und die Auferstehung Christi jeder christlichen Generation immer neu in Erinnerung ruft. Nur indem wir unserer Gegenwart und ihren Gefahren mit der Erinnerung an das Leiden und die Auferstehung Jesu entgegen treten zusammen mit der Hoffnung auf den Gott, der uns den Sieg über Unterdrückung und Entfremdung, über Schuld und gar den Tod selbst verheißen hat, lernen wir es, diese Gegenwart dadurch zu benennen, daß wir uns im Gespräch und in der Solidarität engagieren, die alle Zentren unserer polyzentrischen Welt und Kirche in einem gemeinsamen, geschichtlichen Kampf miteinander verbinden.

Sonst liefe unsere Theologie — und dies gilt auch für eine Theologie, die an sich gut wäre — die Gefahr, ein weiterer Konsumgegenstand zu werden in einer zunehmend leeren Zeit und einem ökologisch immer mehr zerstörten Raum. Denn wie Saul Bellow treffend formuliert hat, scheinen die großen Visionen der Genies unserer Welt sich durchgehend in eine Art von Konserven zu verwandeln, die die Intellektuellen sich nach Bedarf und Belieben öffnen. Dies gilt auch für die Theologie: Das große Denken eines Thomas von Aquin erstarrte zu den Gemeinplätzen der neoscholastischen Theologie; oder das zutiefst mystische Verständnis des alltäglichen Lebens eines Christen bei Karl Rahner wurde uminterpretiert in einem Glauben an aufregende private Erfahrungen in einer sonst müde gewordenen Welt; die damals doch so außergewöhnlichen, marginalen Erfahrungen der großen Mystiker werden heute mit dem schreiischen Etikett «Spitzenerfahrungen» sich eventuell interessierenden Konsumenten angeboten; die Worte und Taten der Propheten werden zu beliebigen Versatzstücken willkürlicher Ideologien, und die Impulse des Zweiten Vatikanums für eine wirkliche Reform der Kirche verwan-

deln sich in modische Attribute einer verbürgerlichten katholischen Christenheit.

Nach Martin Buber bestand das wirkliche Exil Israels in Ägypten darin, daß die Israeliten mit diesem Exil zu leben gelernt hatten². Ähnliches läßt sich für uns sagen. Wir freuen uns zum Beispiel oft zu Recht über die Möglichkeiten, die die modernen Kommunikationsmittel uns bieten, übersehen aber die tiefe Ambiguität, die der Technik innewohnt. So gehen die modernen Kommunikationsmittel einerseits über alle Grenzen hinweg, wodurch sie die totalitären und autoritären Systeme stören und alle Formen politischer, kultureller und kirchlicher Exklusivität und Hegemonie unterwandern. Andererseits führt diese grenzüberschreitende Dimension der modernen Kommunikationstechniken nur allzu oft zur Nivellierung unserer Traditionen, zur Aushöhlung unserer Gemeinschaften und ihrer Identität, zur Verdrängung der Erinnerung an vergangenes Leiden.

Welche Tradition vermag dieser subtilen, alles aushöhlenden und antastenden Macht zu widerstehen, die das Leben banalisiert und die Zeit leert und die alle Unterschiede und alles Anderssein eliminiert? Das merkwürdige Zusammengehen der modernen Wissenschaft und Technik mit einem weltumspannenden Industrialisierungsprozeß hat dazu beigetragen, daß unsere Zeit für viele zu einer leeren Zeit geworden ist: einer Zeit, die ihr Gedächtnis verloren und jede Hoffnung aufgegeben hat und die unfähig ist zu irgendeiner Form des Widerstandes.

In einer Gegenwart, die jeder authentischen Zeit verlustig gegangen ist, erfüllt sich auf beängstigende Weise die Prophezeiung von H. Richard Niebuhr: Die heutigen Christen des Westens dürften zu der Entdeckung gelangen, daß sie einen Gott verkünden, dem jeder Zorn fremd ist und der durch den Dienst eines Christus ohne Kreuz Menschen ohne Sünden in ein Reich ohne Gericht führt³.

II. Der Gegenwart einen Namen geben: Die Neuzeit

Die Diskussionen darüber, was die Neuzeit eigentlich ist, scheinen nicht aufzuhören. Sie beschäftigen sich zum großen Teil mit der Frage nach der Beziehung zwischen Rationalität und Neuzeit. Diese Diskussion ist durchaus sinnvoll, wie das Beispiel Jürgen Habermas etwa zeigt.

Denn wenn wir die vielen Diskussionen über Vernunft und Rationalität nicht auf eine historische und soziologische Theorie des Modernen beziehen, gerät jedes Gerede über Vernunftmäßigkeit und Vernunft — gerät auch jede theologische Diskussion über die Beziehung zwischen «Glauben» und «Vernunft» — allzu schnell in die Gefahr, sich in ahistorischen und rein formellen Spekulationen zu verlieren. Spätestens seit Hegel ist es für die Vernunft ein Problem, daß sie als Vernunft offensichtlich eine eigene Geschichte durchläuft. Die verschiedenen Formen reinen Relativismus und Historizismus verraten, wie problematisch die heutige Rationalitätsdebatte oft ist, denn sie scheinen von der betrügerischen Hoffnung zu leben, daß der intellektuelle Rückzug, deren Ausdruck sie sind, es uns wenigstens ermöglicht, die Geschichte und die Grenzen der Vernunft ernstzunehmen. Dabei wartet der Positivismus als letzte Verteidigung der geschichtslosen Vernunft in unserer Zeit offensichtlich nur darauf, daß diese Formen eines historisierenden Vernunftverständnisses in sich zusammenbrechen.

Intellektuell ist dieser Positivismus als vergebliche Mühe zu betrachten. Von der Perspektive der meisten postkuhnschen Formen der Wissenschaftsphilosophie aus gilt dies auch für seinen Beitrag zu den Naturwissenschaften, wenigstens seit der neuen Entstehung einer postmodernen Wissenschaft (Beispiel: die ökologische Wissenschaft). Dessenungeachtet übt er gleichwohl einen genauso großen kulturellen Einfluß aus wie je zuvor. Wo er aber den Ton angibt, fehlt der Geschichte jede wirkliche Zeit. Sie verwandelt sich dann bestenfalls in eine schlechte Unendlichkeit: die Unendlichkeit des Immer-Mehr vom Immergleichen. Dies ist übrigens dadurch vorprogrammiert, daß aus positivistischer Sicht nur eine im positivistischen Sinn verstandene Naturwissenschaft forschen kann. Der Vernunft bleibt dabei nur eine rein technische Funktion. Die Technologie kennt in ihrer Entwicklung keine anderen Gesetze als sich selbst. Es wird ihr von außen her keine Richtung mehr vorgegeben, und keine Hoffnung trägt sie noch. Die in ihr angelegte Potentialität der Befreiung wird gedankenlos eingegebenet, indem man sie zu einer alles beherrschenden und alles nivellierenden Macht werden läßt.

Vom positivistischen Standpunkt aus sollte alles, was technologisch möglich ist, auch verwirk-

licht werden. Für die Positivisten unserer Zeit, deren Zahl enorm groß ist, gibt es keinen vernünftigen Grund, sich über die moralische Qualität menschlichen Lebens, über die Berufung des Menschen zum Glück oder über den Sinn der Geschichte und der Zeit groß Gedanken zu machen. Wie das alte römische Reich verwandelt auch die positivistische technologische Kultur die Welt in eine Wüste und nennt das Frieden. Dieser Friede ist aber offensichtlich nicht der Friede, der uns im prophetischen Aufruf zur Gerechtigkeit verheißen wird. Er ist nichts anderes als die Ruhe des Schlafwandlers und die Gerechtigkeit der Bürokraten.

Die großen liberalen Denker der Vergangenheit — wie William James mit seinem hochherzigen Aufruf zu einem radikalen Pluralismus, wie John Dewey mit seiner überzeugenden Darstellung des demokratischen Ethos einer noch nicht positivistisch enggeführten wissenschaftlichen Forschung — scheinen der herrschenden Technokratie unserer Gegenwart genauso machtlos gegenüberzustehen wie ihre neokonservativen Gegner. Die neuerlichen intellektuellen Bündnisse zwischen einem erneuerten Pragmatismus und einer erneuerten Hermeneutik beinhalten zwar eine durchaus reelle Hoffnung auf eine echte Zukunft für die menschliche Vernunft. Aber auch diese Hoffnung könnte zu einer reinen Vernunft Hoffnung verkommen, wenn sie nicht zu der gesellschaftlichen Wirklichkeit der herrschenden wissenschaftlichen und technokratischen Kultur in Beziehung gesetzt wird.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Moderne sich in das verwandelt hat, was sie einst als ihren schärfsten Gegensatz betrachtete und am meisten fürchtete: in Tradition, in eine weitere Tradition neben den anderen. Die ehrliche Verzweiflung mancher nichtreligiöser Denker heute verrät das Pathos des Liberalismus in unserer Zeit: die Angst, daß die Emanzipationskräfte, die von der Aufklärung ausgelöst wurden, letztendlich in ein rein technisches Verständnis der Vernunft münden und sich damit für sie jede Möglichkeit eines wirklichen, ehrenvollen Weiterwirkens erschöpft. Kein wirkliches Weiterexistieren und keine Ethik, und vor allem keine Politik mehr, die diesen Namen verdient. Unser so ausgefallenes, vorher kaum vorstellbares Jahrhundert, das mit einem solch großen Vertrauen in die Wissenschaft, die Vernunft, die Aufklärung, die Moderne angefangen hatte, wird nun-

mehr an seinem Ende mit all dem konfrontiert, was schon längst beerdigt zu sein schien. Hier ist vor allem das Neuaufleben höchst aggressiver Formen fundamentalistischer Religion zu nennen. Dabei hat die Neuzeit sich nie gegen die Religion gewandt, solange sie sich auf das private Leben beschränkte und in der Öffentlichkeit nicht auf störende Weise in Erscheinung trat. So hat die Neuzeit sich auch nie gegen die Kunst gewandt, solange diese in der Gesellschaft nur eine marginale Bedeutung hatte als Zeitvertreib und Form der Ablenkung für das überarbeitete bürgerliche Subjekt. Aber nie war von der Perspektive dieser Neuzeit aus erwartet oder gar für möglich gehalten worden, daß die Vernunft selbst ihre kommunikative, emanzipatorische Funktion aufgeben sollte, um zu einer rein technischen Vernunft in einer Kultur zu werden, die immer mehr von technisch-wirtschaftlichen Interessen und Zielen beherrscht wird.

Wir leben also in einer Zeit, in der die Vernunft und der vernunftmäßige Diskurs sich nur noch mit den Mitteln, nicht mehr mit den Zielen beschäftigen dürfen. Kann es dort noch einige Hoffnung auf die Herstellung einer Öffentlichkeit geben, in der alle vernünftigen Menschen in einen gemeinsamen Diskurs eintreten können über das richtige menschliche Leben, über Glück, Geschichte und Gesellschaft, über den Sinn dieser Dinge und die mit ihnen verbundene Hoffnung? Die klassischen politischen Fragen nach dem Glück, dem richtigen Leben und dem Sinn der Geschichte sind zu rein privaten, im Grunde irrationalen Fragen geworden, so wie es die klassischen Fragen der Religion und der Kunst schon lange sind. Wen wundert es dann noch, wenn Max Weber im Zusammenhang mit unserer Situation von einem «eisernen Käfig» und Henry Miller von unserer Kultur als von einem «air-conditioned nightmare», einem «klimatisierten Alptraum» gesprochen hat.

Ich gestehe, daß ich den Pessimismus Webers in bezug auf unsere Situation im wesentlichen teile. Insgesamt ist er aber zu absolut, und er entspricht auch nicht der Wirklichkeit. Ein solch totaler Pessimismus ist letztendlich offensichtlich nur die Kehrseite des früheren Glaubens unserer Zeit an den Fortschritt. Allerdings lebt auch dieser Fortschrittsmythos, wenn auch in bescheidenerer Form, bei solchen tüchtigen Verteidigern der Neuzeit wie Habermas und Kohlberg weiter in der Selbstverständlichkeit, mit der

sie an ihre Schemata einer evolutionären Weiterentwicklung unserer Gesellschaften glauben.

Noch immer gilt, was frühere Säkularisationstheologien zu Recht vertraten: Die Wahrheit, die theologische Wahrheit der Neuzeit muß verteidigt werden, und diese Verteidigung sollte auch eine theologische Verteidigung sein. Denn jenseits des inzwischen in Verruf geratenen Mythos eines unbegrenzten Fortschritts und jenseits eines totalen Weberschen Pessimismus liegt die Wahrheit der Neuzeit, die Habermas und viele andere moderne Denker verteidigen wollten: das Wesen und die Geltung der Vernunft als einer kommunikativen Vernunft; die Utopien und Hoffnungen all jener neuen Gegenbewegungen, die sich gegen die Allmacht der Wirtschaft und der Technik wenden; das Streben nach einem Jamesschen kulturellen Pluralismus und nach einer echten, von der wirtschaftlichen nicht getrennten politischen Demokratie. In der befreienden Kraft all dessen, was sich in letzter Zeit in der UdSSR, in Ungarn, in Polen, in den baltischen Staaten ereignet, zeigt sich die Kraft dieser heutigen Tendenzen zu Demokratie und Pluralismus hin. Trotz der Darstellung all dieser Ereignisse in den westlichen Medien und trotz des zufriedenen Sich-selbst-auf-die-Schulter-Klopfens so vieler politischer und intellektueller Führer im Westen strebt die Hoffnung, die in all diesen Bewegungen und Entwicklungen zum Ausdruck kommt, keine Kopie westlicher Modernität an. Ein Lech Wałęsa und andere sagen uns deutlich genug, daß ihre Hoffnung anderes anstrebt als die technisch-wirtschaftliche politische Kultur des Westens mit ihrer Konsummentalität, ihrem auf den materiellen Besitz ausgerichteten Individualismus und ihrem Hedonismus.

Wir sind nicht in Webers eisernem Käfig gefangen. Allerdings haben wir erleben müssen, wie unsere jeweilige Umwelt in ihrer jeweiligen reichen Verschiedenheit von den Kräften des technisch-wirtschaftlichen Systems immer mehr nivelliert wurde. Dieses zögert nicht, mit aller Kraft, die ihm zur Verfügung steht, jede Erinnerung, jeden Widerstand, jede Verschiedenheit, alle Hoffnung zu vernichten. Die Religion wird zur Privatsache, der Kunst wird nur noch eine Bedeutung am Rande eingeräumt. Die großen Klassiker unserer und die der anderen Kulturen werden zu einem weiteren Konsumgut für eine gelangweilte und zugleich verunsicherte Elite.

Sogar der Bereich der Öffentlichkeit — die letzte, echte Hoffnung der Vernunft in ihrer klassischen und modernen westlichen Form — wird immer mehr und immer exklusiver technisch geprägt. Ich habe keine Schwierigkeiten, ein Unterfangen, wie Habermas' hochherzige und sehr moderne Verteidigung der Vernunft als kommunikativer Vernunft zusammen mit seiner scharfsinnigen und ausgewogenen Analyse des gesellschaftlichen Handelns und des gesellschaftlichen Systems in der Neuzeit zu bewundern. So lange allerdings das Schema gesellschaftlicher Evolution, das seinem Unterfangen zugrunde liegt, nicht explizit herausgearbeitet und von innen heraus durchleuchtet ist und so lange der Wahrheit der Kunst und der Religion nicht mehr und ernsthafter Rechnung getragen wird, vermag ich nicht einzusehen, wieso seine Vorschläge einen wirklichen Weg zur Heilung unserer Neuzeit heute zeigen sollen⁴.

Zudem kann man in den zeitgenössischen Theologien öfter einen gar nicht so verdeckten Glauben an eine ungebrochene positive gesellschaftliche Entwicklung des Westens erkennen. Ihnen fehlt oft der Sinn dafür, wie sehr in unserer technisch-wirtschaftlichen Kultur der Begriff der Vernunft inzwischen ausgehöhlt ist. Sicherlich sind manche liberale Theologien unserer Zeit manchen Dilemmata, vor denen die Individuen in unserer Zeit sowie auch überhaupt in jeder Zeit und Kultur stehen, mit einer bisher unbekanntenen Offenheit gegenübergetreten. So stellten sie sich der Frage der Endlichkeit des Menschen und der Welt, der Wirklichkeit von Angst und Schuld, der schleichenden Macht der Sinnlosigkeit in einer leeren Zeit, der Frage, wie angesichts Trauer und Leid und angesichts des Todes selbst wahrer Trost aussehen könnte. Wo ist man sich aber in all diesen neuen Theologien der drohenden Gefahr bewußt, daß die Macht der Technik und der Wirtschaft letztendlich auch diese religiösen Wirklichkeiten in weitere Konsumgüter verwandeln wird und daß dies im gleichen Tempo geschehen wird, wie die systemischen Forderungen des technisch-wirtschaftlichen Machtkomplexes die neuzeitliche Vernunft in eine rein technische Vernunft zu verwandeln suchten und dann auch verwandelten?

Jede Philosophie, die dieses Namens würdig sein will, sollte die Hoffnung der Vernunft zu schützen suchen, so wie sich auch jede Theologie, die ihres Namens würdig sein will, mit den

großen Fragen der Menschheit — den Fragen nach der menschlichen Endlichkeit, nach Schuld und Angst und Tod — auseinandersetzen muß. Unsere Hoffnung und diese Fragen selbst bewahren aber nur dann ihre Lebendigkeit, wenn sie ausdrücklich historisch ausgerichtet sind und politisch werden. Im konkreten Kontext, in dem wir unsere Theologie treiben, muß unser Fragen einen mythisch-politischen Charakter annehmen. Wir brauchen dazu die Leistungen der großen liberalen Theologien nicht zu schmälern, genauso wenig wie wir die Errungenschaften der Aufklärung selbst in Frage stellen müssen. Die Absichten der großen liberalen Theologen sind nach wie vor beachtenswert. Sie haben — vor allem im persönlichen Bereich des Privaten — Wertvolles geleistet, und diese Leistungen lassen sich auch in unsere Zeit hinüberretten. Kann aber ein personalistisches Denken noch überzeugen in einer Zeit, in der der Individualismus des Besitzes Triumphe feiert? Läßt sich die christliche Hoffnung auf eine private Einstellung von ungeschichtlichen Individuen reduzieren? Läßt sich die Vernunft von ihrem geschichtlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext loslösen? Kann es einen aktiven Widerstand geben, wenn die leere Zeit der Moderne unerbittlich alles Bewußtsein zu prägen sucht, so daß aller Trost nur noch privat sein kann?

Man braucht nicht der Totalisierungskritik der modernen Gesellschaft zuzustimmen — handle es sich dabei um eine Kritik Weberscher Prägung, um Formen neo-Durkheimischen Denkens oder um bestimmte Formen des Marxismus. Auch muß man nicht den massiven neokonservativen oder auch postmodernen Angriffen gegen die Aufklärung zustimmen. Darüber hinaus gibt es auch keinen Grund, jenen merkwürdigen Selbsthaß zu hegen, der zu gewissen Zeiten auf manche Intellektuelle der Mittelklasse, auch auf die Theologen, einen solch großen Einfluß ausübt. Angesichts dieser Positionen — angesichts auch der Versuchung intellektueller Mystifizierung und angesichts der verschiedenen Formen gesellschaftlicher und intellektueller Unterdrückung, gegen die die großen bürgerlichen Revolutionen auf durchaus lobenswerte Weise kämpften —, sind das gefährdete demokratische Ethos, die klassischen Tugenden der bürgerlichen Mittelschicht und der Pluralismus unserer heutigen Gesellschaft es wert, daß wir sie verteidigen. In einer Zeit — in unserer Zeit! —, in

der all diese Errungenschaften der bürgerlichen Revolutionen der Neuzeit von einer außer Kontrolle geratenen Technik und Wirtschaft zerstört zu werden drohen, muß diese Verteidigung auch eine theologische sein. Dies gilt vor allem für eine Kirche — unsere Kirche! — in der nunmehr echte neuzeitliche Errungenschaften, die vom Zweiten Vatikanum nach zwei Jahrhunderten katholischen Widerstands gegen die Neuzeit anerkannt worden sind, bei jeder Möglichkeit, die sich bietet, wieder von denen rückgängig gemacht werden, deren Auffassungen sich bestenfalls als voraufklärerisch, in keinem Fall aber als nachaufklärerisch bezeichnen lassen.

Allerdings sollten wir auch betonen, daß keines der Modelle der gesamten Neuzeit oder auch unserer heutigen Zeit noch befriedigt. Überholt sind also sowohl das vollkommen autonome Ich der Aufklärung, das expressionistische Ich der Romantiker, das gängigste Ich der Existentialisten, das transzendente Ich der transzendentalen Philosophien und der Theologien des Bewußtseins. All diese Modelle sind unzureichend. Sie haben zu sehr mit dem aggressiven, sich selbst täuschenden Subjekt der Neuzeit zu tun. Wir brauchen ein neues theologisches Verständnis sowohl des menschlichen Ichs als auch der heutigen Zeit. Wir brauchen neue historische Subjekte, die wieder ihr eigenes Gedächtnis haben, zum Widerstand fähig sind und hoffen.

In unserer Zeit gibt es zwei ernst zu nehmende Anwärter, die die Nachfolge des neuzeitlichen Subjekts und der leeren Zeit antreten wollen, die uns von der Herrschaft des Technisch-Ökonomischen und der mit ihm verbundenen Ideologie einer gesellschaftlichen Evolution aufgezwungen wurden: das antimoderne gemeinschaftliche Subjekt der Neokonservativen und die postmoderne Forderung nach einer Aufhebung des einzelnen Ichs und der Idee der Gegenwärtigkeit. Welche Hoffnung wird uns damit geboten, welcher Widerstand ermöglicht?

III. Der Gegenwart einen Namen geben: die Gegnerschaft zur Moderne bei Fundamentalisten und Neokonservativen

Die erste Antwort der Antimoderne könnten wir «Fundamentalismus» nennen. Ursprünglich hatte dieses Wort mit gewissen spezifischen innerprotestantischen Auseinandersetzungen zu tun. Heute dient es der Bezeichnung eines weiten

Spektrums, das von dem islamischen Fundamentalismus des Ayatollah Khomeini über den römisch-katholischen Traditionalismus der Bewegung von Erzbischof Lefèbvre und das Verständnis des Judentums eines Rabbi Kehane bis zu dem neuen Hindufundamentalismus in Indien und dem Shintofundamentalismus in Japan und einigen neuen religiösen Kultformen führt. Was die liberale Kultur des Westens am wenigsten erwartete, ist geschehen: ein weltweites Entstehen und Aufblühen verschiedenster antimoderner, antiliberaler, aggressiver religiöser Bewegungen, die alle nicht auf einen privaten Bereich eingeschränkt werden wollen.

Nach einer meistens weitgehend unbewußten Annahme modernen Denkens würde die Religion nach und nach aus der Öffentlichkeit verschwinden, um sich in die privaten Bereiche des Trostes und der Nostalgie und der bangen Hoffnungen der Angehörigen der neuen Mittelklassen zurückzuziehen. Statt dessen hat aber die neuzeitliche Nivellierung aller Traditionen ein Vakuum entstehen lassen, das die explosive Neubelebung alter, höchst traditioneller, noch vormoderner Formen von Religion ermöglicht hat. Wie schon Walter Benjamin bemerkte, ist gerade die Frage, wie dies alles in unserer modernen, sprich: aufgeklärten Zeit passieren konnte, Ausdruck des ahistorischen Historizismus der Moderne. Angebracht und vernünftiger wäre hier die Frage, wieso man meint, daß dies nicht hätte passieren müssen bzw. können in einer Zeit, in der es keine wirkliche Zeit mehr gibt, und mit Subjekten, denen ihre Traditionen der Erinnerung und der Hoffnung genommen wurden. Die Menschen können nicht umhin, sich jene Fragen nach den letzten Grenzen des Lebens zu stellen, die auch die religiösen Traditionen gestellt und zu beantworten versucht haben. Es wird nicht so leicht sein, die menschliche Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens und dem der Geschichte zum Schweigen zu bringen.

Aus dem stolzen Antimodernismus der islamischen Revolution in Iran, dem heftigen Antisäkularismus der nordamerikanischen Fundamentalisten und der antiliberationistischen Gewalt fundamentalistischer lateinamerikanischer Gruppen spricht eine gemeinsame Botschaft: Die moderne Zeit ist gescheitert. Wir stehen vor einer weltweiten Explosion fundamentalistischer Bewegungen. Vielleicht wäre es genauer, dieses Phänomen keine Explosion, sondern eine

Implosion zu nennen. Die fundamentalistischen Gruppen (von den elektronischen Kirchen der USA über die technologisch recht versierte iranische Revolution bis zum Einsatz der modernen Massenmedien durch lateinamerikanische fundamentalistische Gruppen) verkünden eine gemeinsame Botschaft: Die gesamten ethischen und politischen Werte der Moderne (die individuellen Rechte der einzelnen, der Pluralismus, das demokratische Ethos, die öffentliche Diskussion) sind abzulehnen. Gleichzeitig zögern diese Gruppen nicht, die Errungenschaften der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung und des Industrialisierungsprozesses in Anspruch zu nehmen.

Dies verrät eine doch recht merkwürdige Einstellung: die materiellen Produkte der modernen Zeit werden von den Fundamentalisten durchaus bejaht, während sie alle authentischen Werte jenes Experimentes, das die Neuzeit doch war, ablehnen. Diese Ablehnung trifft auch alle Theologie, die sich moderner wissenschaftlicher Methoden wie der historischen Kritik oder der Ideologiekritik bedient mit dem Ziel, unser inzwischen doch stark in Frage gestelltes traditionelles Erbe neu zu durchdenken. Die Heftigkeit, mit der die Fundamentalisten die Moderne ablehnen, bezeugt, wie sehr Menschen verzweifelt sein können, wenn sie spüren, wie ihnen jede Gemeinschaft und Tradition und alle Werte entgleiten und sie vor dem Terror einer Geschichte stehen, in der alles leer und sinnlos wird. Es wäre dumm zu hoffen, daß dieser Fundamentalismus wie von selbst verschwindet. Er wird uns so nah bleiben wie das nächste Fernsehgerät.

Der Einfluß des Fundamentalismus in unserer Zeit sollte uns Nichtfundamentalisten wenigstens folgendes lehren: Das menschliche Fragen nach einem Sinn der Geschichte und dem Sinn des individuellen Lebens wird sich nicht so leicht beseitigen lassen, wie dies die Moderne mit ihrer abstumpfenden Teleologie einer nie aufhörenden gesellschaftlichen Evolution anzunehmen schien. Zweitens birgt das Experiment unserer Zeit Werte in sich, die alle Nichtfundamentalisten entschieden verteidigen sollten: die von den großen bürgerlichen Revolutionen ertrotzte Presse-, Religions- und Versammlungsfreiheit, das Recht selber zu bestimmen, wen man als seine Vertreter in übergeordnete Gremien schicken will; die Freiheit einer wissenschaftlichen Forschung ohne Wissenschaftsgläubigkeit; das

Recht, kritisch über die Technik nachzudenken, statt sich dieser gedankenlos hinzugeben; Pluralismus und Dialog; die Verteidigung eines öffentlichen Bereichs und öffentlicher Diskussion; das Vertrauen in demokratische Prozesse. Aber jeder dieser modernen Werte hat seinen Preis. Wie hoch dieser Preis sein kann, zeigt uns das Aufblühen des Fundamentalismus mit seiner Ablehnung dieser modernen und christlichen Werte und seiner Bejahung von Technik, Industrialisierung und blinder Wissenschaftsgläubigkeit auf beunruhigende Weise⁵.

Es muß hier deutlich, ja brutal gesagt werden, daß der religiöse Fundamentalismus nicht als eine intellektuell ernstzunehmende theologische Alternative betrachtet werden kann, genausowenig wie der säkularistische Positivismus eine ernsthafte Philosophie ist. Wohl aber sollte man anerkennen, daß der gesellschaftliche und historische Einfluß des religiösen Fundamentalismus wie übrigens auch der des Positivismus durchaus reell ist und zudem noch immer zunimmt. Der Fundamentalismus hat als Bewegung verunsicherter Menschen und Gemeinschaften eine große Bedeutung, und er verdient darum unser aller Respekt und unser theologisches Interesse. Die nichtfundamentalistischen Versionen der Antimoderne dagegen verdienen nicht nur unseren allgemeinmenschlichen, sondern auch unseren intellektuellen Respekt. Wir meinen den Neokonservatismus, wie wir ihn nicht bei den fundamentalistischen, sondern bei den konservativen evangelikalen Christen in Amerika, nicht bei den Traditionalisten à la Lefebvre, sondern in den erneuerten Formen einer traditionellen römisch-katholischen Theologie, nicht im fanatischen Islam à la Khomeini, sondern in der großen Neubelebung islamischen Denkens in unserer Zeit und weiter auch in den verschiedenen Formen des Judentums, die alte jüdische Traditionen rückzugewinnen suchen, vorfinden. Diese neokonservative Wiederbelebung ist ein tiefes, in mancherlei Hinsicht auch ein ermutigendes Phänomen.

Die Neokonservativen durchschauen ja die Leere der Gegenwart und die Armut des modernen Subjekts. Sie wissen, daß eine Gegenwart ohne Erinnerung an das Vergangene und ohne Tradition bald auf die Passivität und Geschichtslosigkeit des völlig auf den Besitz fixierten Individuums der Gegenwart eingeengt sein wird. Sie sehen, wie dumm der undifferenzierte Angriff

der Aufklärung gegen das Konzept der Tradition war. Sie merken, wie wenig universal letztendlich jene westliche Vorstellung einer unbegrenzt fortschreitenden gesellschaftlichen Evolution ist. Sie nehmen die Vergeudung und selbstzufriedene Zerstörung der reichen Quellen der Tradition wahr. Sie wissen um die Notwendigkeit in unserer gefährdeten Zeit, diese Quellen neu zu erschließen, wollen wir irgendeine christliche oder eine andere Identität behalten.

Dieser Einstellung verdanken wir in der heutigen Theologie die Entstehung durchaus achtenswerter «postliberaler» Optionen wie des neuen Barthianismus der Yaleschule⁶; wie die neue Betonung des reinen christlichen Zeugnisses in einem großen Teil der christlichen Ethik; wie die Vermutung vieler katholischer Theologen, daß vielleicht Bonaventura ein besseres und angemesseneres Modell der katholischen Theologie abgebe als Thomas von Aquin. Der Wert und die Leistungen dieser neuen postliberalen Theologien sind leicht zu erkennen. Nennen wir hier die Neuentdeckung der biblischen Geschichten als wichtiges und notwendiges Element der christlichen Identität sowohl der einzelnen Christen als der christlichen Gemeinschaften in den neuen protestantischen narrativen Theologien eines Frei, Lindbeck, Hauerwas und vieler anderer; die Neuentdeckung der Bedeutung der sichtbaren Gestalt (bzw. Form) für das katholische Leben und Denken im Licht von Gottes Selbstoffenbarung in der göttlich-menschlichen Gestalt der Inkarnation Jesu Christi in jener großen Theologie der Zurückgewinnung der Tradition eines Hans Urs von Balthasar; die Warnung vor der Gefahr, daß die Modernität jede gemeinschaftliche und gar individuelle christliche Identität aushöhlen kann, verbunden mit dem Aufruf zur Stärkung und Behauptung dieser christlichen Identität in der römisch-katholischen Theologie eines Joseph Ratzinger.

Ich meine, daß wir von diesen neokonservativen Rückgewinnungstheologien nur lernen können: Sie erinnern uns an die Bedeutung von Narrativität, von sichtbaren Formen, Tradition, Gemeinschaft und Identität. Dies gilt auch für die unter uns, die sich aus theologischen und kulturellen Gründen fragen, ob der Neokonservatismus Recht hat. Hier stört nicht nur jene so oft vorkommende Weigerung des Neokonservatismus, die echten Errungenschaften der modernen Theologie anzuerkennen. Diese Weigerung soll-

te übrigens all denen zu denken geben, die noch zwischen den echten Werten der Neuzeit und deren Verzerrungen in unserer Zeit zu unterscheiden wissen.

Es ist auch nicht nur die einseitige Interpretation der klassischen Theologen, die uns stört: der hemmungslose Pessimismus in Ratzingers Interpretation des Augustinus; die brillante, aber dennoch sehr subjektive Interpretation Bonaventuras und Dantes durch von Balthasar; die apolitische Lektüre von Karl Barth bei den Neobarthianern; der naive Umgang mit der neoscholastischen Unterscheidung zwischen dem Bereich des «Natürlichen» und dem des «Übernatürlichen» in der auf profaner Ebene auf Befreiung angelegten, auf kirchlicher Ebene aber unterdrückerischen politischen Theologie des Papstes Johannes Pauls II.

Dies alles gibt mehr als genug Anlaß zur Sorge. Man sollte aber auch daran denken, wie es ohne das Zutun der neokonservativen Theologen um all die Dinge stehen würde, für deren Rückgewinnung bzw. deren Aufrechterhaltung sie eingetreten sind. Man denke an ihre Verteidigung der Tradition und der Vergangenheit, die uns helfen zu verstehen, daß unsere Gegenwart keine leere Gegenwart zu sein braucht; an das von ihnen propagierte gemeinschaftliche Verständnis der menschlichen Würde, das eine rein individualistische Engführung dieser Menschenwürde verhindert; an die von ihnen betonte Wirklichkeit unserer christlichen Identität als christlicher Identität und nicht als eines Nebenproduktes oder Nebenphänomens neuzeitlicher Emanzipation; an ihr Eintreten für eine Erinnerung und eine Narrativität, die uns helfen, jene Identität zu bewahren. Allerdings sollte man auch nicht übersehen, daß die einseitige Interpretation der Neokonservativen oft gefährdet, was sie schützen und rückgewinnen wollen.

Für die Christen ist ihre Erinnerung an erster Stelle die Erinnerung an das Leiden und die Auferstehung Jesu Christi. Sie ist gefährliche Erinnerung, weil sie sich als höchst gefährlich herausstellt für alle, die sich auf sie einlassen wollen. Zudem verbindet sich mit ihr die Erkenntnis, daß es keine neutrale, unvoreingenommene Tradition, keine unvoreingenommenen Klassiker der Theologie, kein unvoreingenommenes Lesen und Studieren gibt. Weiter birgt diese Erinnerung in sich auch die ethische Botschaft, daß die Erinnerung an das Leiden der Unterdrückten —

die oft auch gerade von jener Kirche unterdrückt wurden, die nun dieses Gedächtnis als das ihrige beansprucht — das große christliche Gegengedächtnis gegen alle Geschichten des Triumphes ist, und dies sowohl gegen die selbstgefällige Erfolgsgeschichte einer gelungenen gesellschaftlichen Evolution als gegen eine allzu «reine» Interpretation der Tradition durch die Neokonservativen. Die Frage ist, was die christliche Narrativität letztendlich eigentlich will: Will sie die angebliche Größe einer idealisierten Christenheit zelebrieren oder vom Christentum erzählen?

Das Christentum ist dabei immer ein Gedenken, das sich entschieden gegen jedes Triumphieren, auch das eigene, wendet. Das Gedenken Jesu setzt eine entschlossene prophetische Ablehnung eines jeden Triumphalismus frei. Dadurch ist aus innerchristlichen Gründen jeder Aufruf zu einer Narrativität, zu einem Gedenken, einer Tradition oder einer Identität, die auf eine Freisprechung des Christentums von Schuld oder eine Siegesgeschichte dieses Christentums hinauslaufen, ungläubwürdig und christlich unhaltbar. Wer die Tradition verteidigen will, muß dieses Unruhe stiftende und oft auch mit sich selbst ins Gericht gehende prophetische Gedächtnis verteidigen. Und wer historisch denken will, muß dieses Gedächtnis für die Gegenwart zurückgewinnen und in dessen subversivem Licht die Vergangenheit wieder in Erinnerung rufen. Wie Walter Benjamin formulierte, ist jede große Zivilarbeit zugleich auch Zerstörung und Barbarismus. Jede Theologie der Zurückgewinnung der Vergangenheit, die sich weigert, dies anzuerkennen, läuft Gefahr, letztendlich nicht das Gedächtnis des Kreuzes und der Auferstehung Jesu zu verteidigen und nicht an einen Gott zu erinnern, der verheißt und richtet. Statt dessen scheint sie dann vielmehr wieder nur eine Form des Christentums ins Leben rufen zu wollen, die der historischen «Christenheit» gefährlich nahe kommt.

IV. Die Postmoderne und der Tod des neuzeitlichen Subjekts

Das postmoderne Denken hat überzeugend auf zwei Illusionen der Neuzeit hingewiesen: auf die Unangemessenheit des Begriffes des Gegenwärtigeins im neuzeitlichen Verständnis der Gegenwart und auf das Verständnis des neuzeitlichen Subjekts als einer in sich selbst begründeten

Wirklichkeit⁷. Wie dies für alle menschlichen Leistungen allgemein der Fall ist, haben auch diese postmodernen Leistungen ihre eigene Ambiguität. Die radikalsten postmodernen Denker könnten von ihrem Denken sagen, daß sie auch eine «Hermeneutik des Todes Gottes» enthält. In einer Zeit, in der menschliche Subjekte überall gefährdet sind, ziehen die Postmodernen es nun vor, ihrem Reden vom Tode Gottes ein neues Reden über den «Tod des Subjektes» hinzuzufügen. Das alles ist nicht sehr ermutigend.

Es ist kein geringes Verdienst des postmodernen Denkens, den Glauben eines großen Teiles des modernen Denkens an eine reine Gegenwärtigkeit als Illusion entlarvt zu haben. Das neuzeitliche Denken hat immer danach gesucht, sich in sich selbst zu begründen. Seit Descartes sehnt die Moderne sich danach, feste Grundlagen zu finden in einem vermeintlich reinen Bewußtsein und einer vermeintlich sicheren Identität. Wie aber vom postmodernen Denken deutlich herausgearbeitet wird, ist das moderne Denken bei seinem Versuch, sich sichere Grundlagen zu schaffen, auch auf die Sprache angewiesen. Deren bedeutungstragende Elemente, «Signifikanten», weisen über sich selbst hinaus und sind so auf die eigene Selbstauflösung hin angelegt. Dieses grundlose, sich selbst nicht begründende Spiel der Signifikanten einer Sprache führt letztendlich dazu, daß keines der so bezeichneten Elemente, also kein «Signifikat» — und vor allem nicht das wichtigste neuzeitliche Signifikat, nämlich das moderne Subjekt — je eine pure eigene Identität bzw. eine von ihm angestrebte klare, von allem anderen deutlich abgegrenzte Selbstgegenwärtigkeit oder auch den so ersehnten Zugriff auf die Totalität haben wird. Das sich selbst begründende, sich selbst gegenwärtige moderne Subjekt ist tot. Dabei ist es gerade infolge seiner Anmaßung gestorben, alle Realität in sich selbst begründen zu wollen. Den Postmodernen verdanken wir die Einsicht, daß es für niemanden einen Grund gibt, diesem Subjekt nachzutruern.

Diese auf ganz besondere Weise dekonstruktiven Reflexionsgesten der Postmodernen waren ein entschiedenes Handeln, das in seinen besten Formen in einen Akt des Widerstandes mündete: Widerstand gegen das selbstgefällige, humanistische Selbstbild der Neuzeit; Widerstand gegen ein Verständnis von Gegenwart, das die Illusion purer Gegenwärtigkeit hervorruft; Widerstand

gegen ein alinguistisches und ahistorisches Bewußtsein; und vor allem: Widerstand gegen das, was Foucault «Mehr vom Gleichen» nennt.

Wie Foucault wollen mehrere Postmoderne die «Geschichte der Gegenwart» neu schreiben. Es gelingt ihnen manchmal, diese Geschichten so zu schreiben, daß die vorher vergessenen, unterdrückten und verdrängten «anderen» — die Hysteriker, die Verrückten und die Mystiker, die Dissidenten und die avantgardistischen Künstler — wieder zur Sprache kommen und eine leere moderne Gegenwart aufbrechen. Anderssein, Verschiedenheit, Radikalität und Maßlosigkeit werden so zur Alternative eines tödlichen Immer-das-gleiche. Sie zeigen einen Ausweg aus dem alles totalisierenden System und aus der falschen Sicherheit des modernen, sich selbst begründenden Subjekts. Nietzsche kehrt so zurück, aber nicht als der alte existentialistische Nietzsche beunruhigter und verängstigter Humanisten. Er kommt zurück als jener radikal neue, wortgewandte Nietzsche, der über die von ihm bloßgelegten Abgründe der Unbestimmtheit und Unsicherheit im bürgerlichen Selbstporträt des modernen Ich und über das Nichtgegenwärtigsein der modernen Gegenwart spottet.

Wo sie theologisch argumentieren, haben die Postmodernen uns allen geholfen, die großen Mystiker, vor allem die radikal apophatischen Traditionen vom Pseudo-Dionysios über Duns Scotus bis zu Meister Eckhart neuzuentdecken. Zudem können sie durch ihr postmodernes Wiederaufnehmen des Themas Eckharts einer «Gottheit über Gott hinaus» einen Beitrag dazu leisten, damit die christliche Theologie sich einem Dialog mit dem aufgeklärten Nichtsein(*sunnyata*)-über-den-Nihilismus hinaus in den großen buddhistischen Traditionen öffnet.

Mit einigen bemerkenswerten Ausnahmen lassen sich die postmodernen Denker bei ihrer Dekonstruktion der Geschichte der Gegenwart und der Vergangenheit nicht stören. Sie fühlen sich dabei auch nicht gezwungen, irgendeine konkrete ethisch-politische Hoffnung zu aktualisieren. Sie wollen den *status quo* nur im Hinblick auf einen *fluxus quo* aufbrechen. Dennoch kommen sie nicht umhin, sich über die ethisch-politische Tragweite ihrer eigenen dekonstruktiven Darlegungen Gedanken zu machen. Dem postmodernen Denken liegt eine unterschwellige Ethik des Widerstandes zugrunde, wenn diese auch oft in einem Spannungsverhältnis steht zu

den postmodernen Überlegungen über die Unmöglichkeit irgendwelcher Bestimmtheit. Wie kann ein Widerstand Halt und Kontinuität finden, ohne daß es einen konkreten Träger dieses Widerstandes gibt? Dieser Träger sollte allerdings nicht das falsche, sich selbst begründende Subjekt der Moderne sein, sondern vielmehr das verantwortlich handelnde Ich der großen Propheten.

Der große, strenge Kritiker der Postmodernen, Emmanuel Levinas, dessen Kritik so zutreffend sein konnte, weil er ihnen so sehr nahestand, wußte um diese verborgene Schwäche des postmodernen Denkens⁸. Wie die Postmodernen wußte er, wie sehr das Streben nach Totalität sowohl heimlicher Wunsch als auch todbringendes Schicksal der modernen Vernunft ist. Was hier not tut, ist der andere und dessen Anerkennung, und nicht der Besitz von noch mehr des Gleichen. Im Gegensatz zu den Postmodernen war Levinas sich aber bewußt, daß diese Öffnung zum anderen auch eine ethisch-politische Seite hat: Durch das Gesicht des als solchen anerkannten, also echten anderen werden wir von unserer Gier nach Totalität erlöst und so zu einer wahren Offenheit der Unendlichkeit gegenüber befreit. Dieser Stellenwert der Unmittelbarkeit des Gesichts des anderen sollte uns auch wieder stärker an die jüdischen statt an die griechischen Grundlagen unserer Kultur erinnern. Denn dieses Gesicht ermöglicht uns eine Haltung ethischer Verantwortung, und es läßt uns ein, dem Aufruf der Propheten zu einem politischen und historischen Handeln Folge zu leisten.

Man kann das postmoderne feministische Denken als das Bewußtsein der Postmoderne betrachten. Lesen wir Denkerinnen wie Julia Kristeva, stoßen wir auf den auch dort nicht bedauerten Tod des Subjektes⁹. Allerdings ist man dort auch Zeuge der Geburt eines neuen Subjekts über das herkömmliche Nicht-Ich der Postmoderne hinaus als ein immer neu im Prozeß sich bildendes, immer auf dem Probestand stehendes Subjekt (*subject-in-process-on-trial*). Die Metapher des Prozesses ist hier ausnahmsweise kein weiteres Synonym zur Bezeichnung einer sich unendlich fortsetzenden Evolution. Das Wort «Prozeß» ist hier vielmehr in einem doppelten Sinn Metapher: sowohl jener Bedeutung dieses Wortes entsprechend, durch die auf eine Vielzahl sich ändernder Bezüge verwiesen wird, als auch in der Bedeutung des Wortes als

«Gerichtsverfahren», «Gericht»: Wir sind alle Subjekte in einem Prozeß mit dauernd unsicherem Ausgang, und dieser Prozeß bedeutet für uns auch ein andauerndes Erprobtwerden, «vor Gericht stehen».

Das Selbstverständnis der modernen Mittelschichten ist von den Kategorien jener Formen moderner Ego-Psychologie geprägt, die Befreiung verhießen, im Grunde aber nur das Ego dazu bringen, den *status quo* zu akzeptieren. Gleichzeitig aber entsteht durch Zutun all jener, die von den offiziellen Siegesgeschichten des Westens an den Rand gebannt wurden, eine neue Wirklichkeit jenseits der Illusionen des modernen Ego und ebenfalls jenseits des postmodernen Denkens über Anderssein und Verschiedenheit. Wir können die Stimmen nunmehr jener ganz konkreten «anderen» hören, und wir sehen ihr Handeln. Diese anderen — vor allem die Armen und Unterdrückten aller Kulturen — fangen zu reden an; sie erscheinen uns heute — entgegen den Darstellungen der Postmodernen — als historische Subjekte sowohl des Widerstands als auch der Hoffnung. Sie machen uns deutlich, daß die Zukunft sowohl als Verheißung als auch als Gericht jede Gegenwart und Gegenwärtigkeit durchbrechen muß, und führen uns dabei weit über die postmodernen Darstellungen einer falschen Gegenwärtigkeit des Modernen und der Modernität hinaus.

Wir brauchen die Reflexionen der Postmodernen, die uns auf so überzeugende Weise die Unwirklichkeit der Gegenwart und den Tod des modernen, sich selbst begründenden Subjektes in seinen tausenden verschiedenen Erscheinungsformen vor Augen führen. Vor allem können wir von den Postmodernen lernen, wie wir die Marginalisierten, vor allem die Mystiker, wieder zum Reden bringen. Denn die Postmodernen haben Recht: Viele, sowohl philosophische als auch theologische Formen des modernen Gottesverständnisses sind die Übertragung eines transzendentalen Signifikats, während viele, auch die theologischen Anthropologien, maskierte Formen eines anthropozentrischen Humanismus sind, bei denen die theozentrische Wirklichkeit des christlichen Glaubens stillschweigend verraten wird. Allerdings ist der an sich löbliche Widerstand der Postmodernen gegen diese Formen der modernen Selbstillusion nur allzu oft ein Unterfangen, bei dem dem Widerstand eine Hoffnung beigegeben wird, die

letztendlich wenig mehr ist als ein Nihilismus mit happy end.

Einige der früher Marginalisierten können so dank der Vorliebe der Postmodernen für das Ausgefallene wieder an dem theologischen Dialog teilnehmen. Wie sollen sie dies aber tun? Als historische Subjekte? Als ethisch-politisch handelnde Personen? In der Form eines Bruches mit einer leeren Gegenwart, der sich nicht nur in einem Abgrund der Unbestimmtheit mittels Ironie und Spott und Exzeß vollzieht, sondern auch durch die entschiedene, Veränderung schaffende Hoffnung der Leidenserinnerung an die Lebenden und die Toten?

V. Zum Schluß: Mystisch-prophetischer Widerstand und Hoffnung

Nach unserer Darstellung hier kann man die Versuche der Modernen, Antimodernen und Postmodernen, unserer Gegenwart einen Namen zu geben, letztendlich nicht als sehr gelungen betrachten. In diesem Konflikt der verschiedenen modernen, antimodernen und postmodernen Interpretationen findet nirgendwo ein vollwertiger theologischer christlicher Versuch statt, der Gegenwart als einer Zeit der eschatologischen Unterbrechung vor dem Angesicht eines lebendigen Gottes einen Namen zu geben. Dazu sollten wir statt dessen auf eine andere Art des Redens hören, nämlich auf das Reden derjenigen, die in unserer und in anderen Kulturen zwar die Erfahrung massiven, allumfassenden Leidens gemacht haben, die aber zugleich zu einer neuen eigenen Stimme und einem neuen entsprechenden historischen Handeln gefunden haben¹⁰. In den Stimmen dieser «anderen» ist — so meine ich — unter anderem auch die Botschaft eines neu lebendigen christlichen Evangeliums als eine Botschaft der Heilung und der Veränderung zu hören. Diese Botschaft ist dabei weder eine moderne, noch eine antimoderne oder gar postmoderne Botschaft: Sie ist eine Botschaft für konkrete historische Objekte, die sich ganz unmittelbar im wirklichen Kampf gegen Unterdrückung und Leid für Gerechtigkeit und Befreiung einsetzen. Damit ist sie auch eine Botschaft für unsere Zeit, der es nicht reicht, daß besser und gründlicher über die anderen, ihr Anderssein und ihre Verschiedenheit reflektiert wird, sondern die vor allem lernen muß, auf diese anderen zu hören und von ihnen zu lernen.

So kann man in den verschiedenen und widersprüchlichen Namen, die der Gegenwart in den verschiedenen Zentren der Theologie in unserer Zeit gegeben werden, sowohl eine Verheißung als auch eine Gefahr sehen. Sie sind eine Verheißung, weil sie auf die Werte des Evangeliums verweisen, die unseren heutigen Kämpfen zugrundeliegen und in ihnen zum Ausdruck kommen. Manche der heutigen progressiven Theologien verteidigen Werte, die sowohl im Evangelium als auch im Hinblick auf das Emanzipationsexperiment unserer modernen Zeit zentrale Bedeutung haben. Sie reflektieren diese Werte und suchen sie in ihrer Bedeutung zu vertiefen und zu erweitern. Man denke hier daran, wie mutig verschiedene Richtungen der modernen Theologie für den Pluralismus eingetreten sind oder wie durch die theologische Diskussion eine echte Öffentlichkeit geschaffen wurde, in der frei und unbefangen über Werte und Ziele und über richtiges menschliches Leben diskutiert werden kann. Beispiel hierfür sind verschiedene öffentliche theologische Erklärungen in den USA oder die Erklärungen der kanadischen Bischöfe über den nuklearen Krieg oder über die wirtschaftliche Problematik. Die Schaffung einer solchen theologischen Öffentlichkeit ist in unserer heutigen Zeit, da diese Öffentlichkeit immer mehr von den Übergriffen des technisch-wirtschaftlichen Machtkomplexes kolonialisiert und vollkommen technologisch geprägt zu werden droht, eine Antwort auf jenen Aufruf zur Hoffnung und zum Widerstand. Man denke hier daran, wie in unserer Zeit des offiziellen kirchlichen Rückzuges und kirchlicher Reaktion dennoch immer mutiger für die Verteidigung der Menschenrechte der einzelnen und für einen echten Pluralismus eingetreten und so auf moderne, progressive Weise versucht wird, die vom Zweiten Vatikanum ausgehenden Reform- und Selbstreformimpulse weiterzuführen. Niemals war so klar wie heute, wie sehr wir eine echte kirchliche Öffentlichkeit brauchen, in der wir über unsere wirkliche Verschiedenheit sowie auch über unsere Einheit inmitten und trotz aller Verschiedenheit und trotz allen Konflikts diskutieren können. Allerdings war dies auch niemals so schwer wie heute. Das theologische Eintreten unserer modernen Zeit für die Menschenrechte hat sich inzwischen zu einer theologisch plausiblen Verteidigung all jener Werte ausgeweitet, die im neuzeitlichen Experiment enthalten sind. Sie

ist nunmehr zu einer Verteidigung des demokratischen Ethos, zur Verteidigung eines echten Pluralismus und zur Verteidigung einer sich der Öffentlichkeit stellenden Vernunft in allen Bereichen der Theologie geworden.

Diese sowohl im Evangelium als auch im neuzeitlichen Experiment verwurzelten progressiven Theologien haben ihr Interesse zudem drei sehr wichtigen Bereichen zugewandt, die nunmehr die Aufmerksamkeit der gesamten Theologie fordern: die heute auf der ganzen Welt von den emanzipatorischen feministischen Theologien erhobene Forderung nach Gerechtigkeit für die Frauen in Gesellschaft und Kirche; das zunehmende Gespür dafür, wie sehr eine neue Theologie der Natur not tut in einer Zeit der ökologischen Krise, die von Wissenschaft, Technik und Industrialisierung ausgelöst und durch deren blinde Förderung sowohl in den kapitalistischen als auch in den sozialistischen Gesellschaften verstärkt wurde; eine immer größere Öffnung des Christentums den anderen großen religiösen Traditionen gegenüber in einem echten theologischen interreligiösen Dialog, wie er von progressiven Theologen wie Hans Küng und John Cobb in die Wege geleitet wurde. All diese großen, sowohl christlichen als auch modernen Bewegungen der Hoffnung sind sowohl Ausdruck als auch Fortsetzung der emanzipatorischen Kraft der neuzeitlichen Traditionen in den christlichen Theologien.

Darüber hinaus erinnern uns die neokonservativen Theologien daran, daß es keine wahre christliche Gegenwart geben kann, wenn nicht zugleich auch dauernd versucht wird, alles, was die Tradition uns an Wertvollem bietet, zu bewahren bzw. zurückzugewinnen: die inkarnatorische und sakramentale Kraft der sichtbaren Formen christlichen Lebens und Glaubens, die Wahrheit in den Werken der großen religiösen Denker und der Kunst. Die Neokonservativen wissen auf durchaus überzeugende Weise die Klassiker in einer Zeit zu verteidigen, in der Religion und Kunst gleichermaßen zu harmlosen Abstraktionen für ein überarbeitetes, um den Verlust seiner Macht bangendes bürgerliches Subjekt geworden sind.

Währenddessen profitieren wir auch vom Gespür der postmodernen Bewegungen für die Falschheit all jener Notionen einer reinen Gegenwartigkeit, die in den vorherrschenden Konzepten des modernen Subjekts wurzeln. Die

Postmodernen haben ein für allemal den illusorischen Charakter dieser hoffnungslosen Hoffnung der Neuzeit entarvt. Zudem gelingt es der Postmoderne in ihren besten Formen, die Stimmen eines bisher unterdrückten Erkennens, nämlich die Stimmen all jener, denen in den offiziellen Siegesgeschichten der Neuzeit keine Bedeutung mehr beigemessen wurde, wieder zum Sprechen zu bringen. Die Postmoderne kann uns eine Hilfe sein, diese marginalisierten Stimmen neu zu entdecken. Und auch die radikal apophatische Tradition der Mystik zeigt uns einen postmodernen Weg über den Tod des modernen Subjekts hinaus auf ein neues Subjekt hin, wie dieses in einem Prozeß, in dem wir auch immer auf dem Prüfstand stehen vor der lebenden Gottheit-über-Gott hinaus, dauernd im Entstehen und im Wandel begriffen ist. Diese Sicht könnte uns einen Weg zu einer genuinen postmodernen Hoffnung über das übliche Szenario eines auf den Tod Gottes folgenden Todes des Subjektes hinaus zeigen.

Letztendlich sind aber all diese westlichen Versuche, der Gegenwart einen Namen zu geben, zu eng und zu sehr auf sich selbst fixiert. Im Grunde benennen sie nur die Dilemmata des ehemaligen westlichen Zentrums. Diese Fixierung auf die eigene Welt schränkt zudem die Fähigkeiten ein zuzuhören, einen Dialog einzugehen und zu handeln. Daher verfangen sie sich erneut im eigenen Gerede in einer Zeit, in der eine polyzentrische Welt und eine Weltkirche im Entstehen sind, in der die sehr konkreten anderen — die Armen und Unterdrückten — reden und handeln. Denn das westliche Zentrum — ob man dies nun als ein modernes antimodernes oder postmodernes bezeichne — kann sich nicht mehr als *das* Zentrum aufrechterhalten und sollte dies auch nicht tun. Wenn es sich aber an diesem früheren Status festklammert, besteht keine Möglichkeit der Heilung mehr. Statt dessen muß es zum Gespräch und zur Solidarität mit den anderen Zentren finden, wobei es einerseits im Respekt vor dem eigenen Erbe an diesem Erbe festhält und sich andererseits auch wirklich dem Erbe anderer Traditionen aussetzt.

Andernfalls werden die Modernen ohne viel Aufhebens, ja gar unbewußt, der Versuchung unterliegen, jene Szenarien der gesellschaftlichen Evolution zu rekonstruieren, die ihnen weiterhin zu garantieren scheinen, daß das moderne Zentrum Zentrum bleibt. Der Preis, den

sie dafür zahlen, sind Selbstbetrug und die Zerstörung anderer. Sie werden versucht sein, nur insoweit auf die anderen hören zu wollen, als diese anderen ihre eigenen Projektionen bleiben: Projektionen ihrer Befürchtungen und Ängste, ihrer Hoffnungen und Bestrebungen.

Und was nun die intellektuellen Neokonservativen unter den Antimodernen betrifft, diese könnten versucht sein, sich in eine pauschale Trotzhaltung zurückziehen, infolge derer ihre Restaurationspolitik sich nur noch in Theorie, nicht aber in der Praxis von der der Fundamentalisten unterscheidet. Letztendlich haben die retrospektiven Utopien genausowenig wie die Evolutionsschemata gesellschaftlicher Entwicklung mit einem echten christlichen eschatologischen Verständnis der Zeit, des Subjekts, der Gemeinschaft zu tun. Sie sind höchstens Ausdruck einer umgekehrten Evolution.

Was nun die Postmodernen angeht, diese könnten sich im Stolz und in der ironischen Abgehobenheit ihrer Zentrumslosigkeit versucht fühlen, gar nichts zu unternehmen, um den Bruch, den sie in der Modernität des Westens bloßgelegt haben, zu heilen. Nachdem sie dem modernen Subjekt das Ende bereitet haben, stehen sie nun vor der Versuchung, die gesamte Wirklichkeit in den spottenden Abgrund eines nunmehr zentrum- und subjektlosen, aber noch immer sehr westlichen Labyrinthes zu stoßen. Auch wenn ihre antimodernistische Rhetorik ehrlich gemeint ist, fühlen sie sich bestenfalls nur zur Schaffung eines neuen westlichen Humanismus mit einem menschlichen Gesicht berufen. Dieses Gesicht ist aber zu radikal ironisch, als daß es zum bleibenden Widerstand ermutigen könnte. Zudem würde ein solcher Widerstand sich jeder konkreten Hoffnung gegenüber zu mißtrauisch zeigen, als daß er irgendjemanden auf Dauer motivieren könnte, der sich auf verantwortliche Weise ethisch-politisch, geschweige denn prophetisch und eschatologisch engagieren will.

Wo bleiben die Armen und Unterdrückten bei all jenen postmodernen, modernen und antimodernen Diskussionen über Anderssein und Verschiedenheit? Sie sind doch die konkreten anderen, deren Verschiedenheit für uns einen wirklichen Unterschied ausmachen sollte. Sie halten das volle, irruptive Gedächtnis des Evangeliums unter uns lebendig. Ihr prophetisches Reden und ihr befreiendes Tun enthält die Hoffnung auf ei-

ne wirkliche Zeit der Gegenwart vor einem richtenden und rettenden Gott. In ihrem Tun reden und handeln historische Subjekte, und alle, die hören und sehen wollen, können das wahrnehmen.

All jene bekannteren westlichen Versuche, die Gegenwart zu benennen, enthalten viele Lehren und auch Warnungen, nicht zuletzt für die an diesen Benennungsversuchen Beteiligten selbst. Nur wenn jenes innerwestliche Gespräch aufhört, sich darauf zu beschränken, über Anderssein und Verschiedenheit zu reden, und tatsächlich anfängt, die konkreten, verschiedenen anderen in allen andern Zentren wahrzunehmen, auf sie zu hören, mit ihnen ins Gespräch zu kommen und solidarisch zu sein, wird nach dem Tod des modernen Subjekts ein neues historisches Subjekt im westlichen Zentrum aufstehen. Nur wenn die Modernen aufhören zu glauben, daß nur sie allein als Erben der westlichen Tradition wissen, was Vernunft, Gespräch und Praxis sind, werden sie fähig sein, mit jenen wirklichen, echten anderen, die auch ihre eigenen Geschichten und Traditionen und ihre Formen des Umgangs mit der Vernunft und der Praxis haben, ins Gespräch zu kommen und solidarisch zu werden. Und nur wenn die Antimodernen sich bewußt werden, daß die Rückgewinnung der Tradition, des Gedächtnisses und der Identität kein Vorwand sein darf, um so zu tun, als ob wir mittels einer in Wirklichkeit allzu harmlosen Interpretation schon wüßten, was jede Identität etwa beinhaltet, werden sie fähig sein, neu auf das Gedächtnis der Leidenden und die in unserer Zeit noch immer lebendigen Gegentraditionen der Unterdrückten zu hören. Sollten die Christen des Westens sich statt dessen in einem neuen Schonbereich des Geistes verschanzen wollen, würden sie daran von den Bürokraten unserer Zeit kaum gehindert werden. Nur ein Bewußtsein und Gewissen, das sich dem interruptiven Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi öffnet, kann sie hindern, sich in einer musealen Nabelschau zu verschließen.

Wie schon in der Zeit der alten Propheten und in der des Jesus von Nazareth sind die prophetischen Stimmen der Gegenwart am besten in jenen Gemeinschaften, bei jenen Individuen und in jenen neuen Zentren zu hören, die privilegiert sind vor Gott, die aber im heutigen westlichen Interpretationskonflikt über die Benennung der Gegenwart am wenigsten gehört werden: bei den

Leidenden und Unterdrückten. Die Theologie dieser anderen sind die verschiedenen, sicherlich auch oft untereinander widersprüchlichen Befreiungstheologien in allen anderen Zentren der polyzentrischen Entwicklung unserer Gegenwart: in Lateinamerika, Asien, Afrika, Ost- und Mitteleuropa und — nicht zu vergessen — in den vergessenen Zentren unserer eigenen Kultur, wie dies etwa die Zentren der schwarzen und roten Theologien in den USA und die Gemeinschaften der christlichen und nichtchristlichen feministischen Theologie über die gesamte Welt sind. Sie alle fangen heute so an zu reden, daß sie — wie es Gustavo Gutiérrez so plastisch formulierte — «aus den eigenen Quellen trinken». In einem ausgedörrten Raum und in einer leeren Zeit kann und darf das Gespräch nicht anders als kritisch sein. Die Antwort kann nicht in einer weiteren Schuldzuweisung modernen bürgerlichen Musters bestehen, sondern in der Übernahme christlicher Verantwortung auf eine Art und Weise, daß das so entstehende neue Verhalten eine wirkliche, wenn auch — falls nötig — kritische Antwort auf den anderen als anderen, also nicht auf diesen anderen als das Objekt von Selbstprojektionen, ist. Das Ergebnis sollte eine neue Solidarität sein im Kampf um eine neue Zeit als eine Zeit der wahren Gerechtigkeit und eines auf Gemeinsamkeit ausgerichteten, theologischen Benennens der Gegenwart in einer polyzentrischen Welt und in einer Kirche, die nun-

mehr wirklich die Kirche aller wird. In dieser Solidarität sollten jene neuen Stimmen uns allen vorangehen. Eine solche Hoffnung könnte man im Babel unserer Gegenwart als eine Fata Morgana betrachten. Sie ist aber als Hoffnung, die im Pfingsten der Geisteszeit begründet ist, eine Verheißung der Befreiung für alle. Unser Widerstand und die Art und Weise, wie wir unsere Gegenwart zu gestalten suchen, können wir als ein erstes Zeichen dieser Hoffnung betrachten. Auf Gott zu bauen als den lebenden, richtenden, verheißenden Gott der Propheten und Mystiker und den Gott Jesu — und in Übereinstimmung mit diesem Vertrauen zu handeln — ist ein sehr sicheres Zeichen, das sicherste Zeichen dieser Hoffnung. Die Mystiker und Propheten leben unter uns, auch dort, wo wir sie nicht vermuten. Auf der gesamten Welt ist eine mystisch-propheatische Theologie, die nunmehr viele Zentren kennt, im Entstehen¹¹. Ist es zu viel verlangt, daß unsere westliche christliche Tradition in einem gesunden Selbstbewußtsein und in der Bereitschaft, sich darzustellen und von sich selbst Rechenschaft abzulegen, an jenem neuen Gespräch teilnehme, und alles tue, was sie kann, damit die neue Solidarität Wirklichkeit wird? Die wahre Gegenwart ist die Gegenwart aller historischen Subjekte in allen Zentren in einem gemeinsamen Gespräch und in der gemeinsamen Solidarität vor dem lebenden Gott. Alles andere wäre nur ein banges Pfeifen im Dunklen.

¹ Über die zentrale Bedeutung des Leidensgedächtniss vgl. Walter Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen*: Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Frankfurt am Main ³1978) 78–94. Die Texte Benjamins, auf die hier verwiesen wird, sind dort zu finden. In der christlichen Theologie sind diese Thesen am fruchtbarsten aufgegriffen und weiterentwickelt worden durch Johann Baptist Metz, *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge* (Herder, Freiburg i. B. 1977); *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Grünewald, Mainz 1977).

² Martin Buber, *Tales of the Hassidim*, Bd. 2 (Schocken, New York 1970) 315, *deutsches Original*: *Die Erzählungen der Chassidim* (Manesse Bibliothek der Weltliteratur, Zürich 1949).

³ H. Richard Niebuhr *The Kingdom of God in America* (Harper 1959) 193.

⁴ Eine Analyse, Verteidigung und Kritik der diesbezüglichen Thesen Habermas' findet sich zusammen mit seiner Entgegnung in einem Aufsatz aus meiner Hand in dem demnächst erscheinenden und von Don S. Browning und Philip Devenish herausgegebenen Sammelband *Critical Theory and Public Theology*.

⁵ Siehe die demnächst erscheinenden, treffenden Analysen von Langdon Gilkey über den Fundamentalismus in dem von Martin E. Maty und R. Scott Appleby herausgegebenen und von der American Academy of Arts unterstützten Band *Fundamentalism* sowie in der von Mary Gerhart und Anthony Yu herausgegebenen Festschrift für Nathan A. Scott Jr.

⁶ Die ergiebigste und hilfreichste nordamerikanische Untersuchung über dieses Thema ist die von William C. Placher, *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralistic Conversation* (Westminster/John Knox Press, Louisville 1989).

⁷ Die wichtigsten Untersuchungen sind hier Jonathan Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism* (Cornell University Press, Ithaca 1982); Allen Thiher, *Words in Reflection. Modern Language Theory and Postmodern Fiction* (University of Chicago Press, Chicago 1984). Die wichtigsten Teilnehmer an dieser Debatte sind Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985) und Jean-François Lyotard, *The Post-Modern Condition, A Report on Knowledge* (University of Minnesota Press, Minneapolis 1984). Drei sehr verschiedene theologische Antworten sind:

Joseph S. O'Leary, *Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition* (Seabury/Winston 1985); Mark C. Taylor, *Erring. A Postmodern A/theology* (University of Chicago Press, Chicago 1984); David Tracy, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope* (Harper & Row, San Francisco 1987).

⁸ Siehe vor allem Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität* (München/Freiburg 1987).

⁹ Siehe Julia Kristeva, *Desire in Language* (Columbia University Press, New York 1980); Julia Kristeva, *Powers of Horror* (Columbia University Press, New York 1980).

¹⁰ Siehe unter den vielen Werken, die über diese Thematik erschienen sind, das nunmehr klassische Buch von Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*. Mit einem Vorwort von Johann B. Metz (*Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge 1*, München/Mainz ⁹1986). Vom gleichen Autor stammen auch: *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung* (*Fundamentaltheologische Studien 15* (Mainz/München 1988)). Siehe, was die feministische Theologie angeht: Anne Carr, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience* (Harper & Row 1988); Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology* (Beacon, Boston 1983); Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (München/Mainz 1988).

¹¹ Siehe das von Claude Geffré und Gustavo Gutiérrez herausgegebene *CONCILIUM*-Heft, *Praxis der Befreiung und christlicher Glaube: CONCILIUM 10/6-7* (1974) sowie die Erörterung dieses Themas in den verschiedenen Werken von Edward Schillebeeckx. Nach jenem bahnbrechenden Heft von *CONCILIUM* von 1974 sind mehrere Hefte dieser Zeitschrift erschienen, die man als eine Weiterführung dieser mystisch-politischen bzw. mystisch-prophetischen Option — ich ziehe letztere Bezeichnung vor — betrachten kann.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Promovierte zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Derzeit Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1979); *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology* (1975); *The Analogical Imagination* (1980); *Plurality and Ambiguity* (1987). Anschrift: Prof. Dr. David Tracy, University of Chicago, Divinity School/Swift Hall, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung
auf Vorderseite und Rücken
25. Jahrgang 1989
DM 15,—

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.
Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080, D-6500 Mainz