

¹ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Frankfurt/Main 1990).

² Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt/Main 1975).

³ Brief Th. W. Adornos an W. Benjamin vom 2. August 1935, in: Theodor W. Adorno, Über Walter Benjamin (Hg.: R. Tiedemann) (Frankfurt/Main 1975), 117.

⁴ Walter Benjamin, Thesen zur Geschichtsphilosophie, in: ders., Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (Frankfurt/Main 1965), 78–94.

⁵ Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) («Überwindung der Metaphysik»).

⁶ Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (Wien 1986).

⁷ Jean-François Lyotard, Le différend (Paris 1979).

⁸ Jacques Derrida, Die différance, in: P. Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart (Stuttgart 1990); Ders., L'écriture et la différance (Paris 1967).

⁹ Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. (Frankfurt a. M. 1988).

¹⁰ Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie (Frankfurt 1978).

¹¹ Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen (Frankfurt 1988).

¹² Emmanuel Levinas, Humanismus des anderen Menschen (Hamburg 1989).

¹³ Helmut Peukert, Bildung und Vernunft (Frankfurt/Main 1992).

HELMUT PEUKERT

geboren 1934 in Gablonz (CSFR). Studierte Philosophie, Pädagogik und Theologie an den Universitäten Tübingen, München, Innsbruck und Münster. Promotion 1976 in Theologie bei J. B. Metz und K. Rahner, Habilitation 1985 in Erziehungswissenschaft; seit 1986 Professor für systematische Erziehungswissenschaft an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen (Auswahl): Diskussion zur «politischen Theologie» (1969); Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie (1976); Fundamentalthologie (1984); Über die Zukunft von Bildung (1984); außerdem Veröffentlichungen zur Wissenschaftstheorie, zur praktischen Philosophie, zur Grundlegung der Humanwissenschaften, zur Kritischen Theorie und zur Philosophie der Erziehung. Anschrift: Innocentiast. 56, D-2000 Hamburg 13.

Christoph Theobald

Die Versuche einer Versöhnung zwischen Moderne und Religion in der katholischen und protestantischen Theologie

Wenn man in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts eine Geistesfamilie aufspüren will, welche versucht, die Religion (in diesem Fall die christliche Religion) und die Moderne zu versöhnen, dann stößt man heute auf eine doppelte Schwierigkeit.

Eine rein etikettenartige, um nicht zu sagen mythische Verwendung des Begriffs Moderne

läuft Gefahr, die Kompliziertheit des mit diesem Begriff anvisierten *historischen Prozesses* zu ignorieren. Es gibt tatsächlich mehrere Arten von Moderne, und jener Prozeß der Differenzierung der Kulturbereiche und ihrer jeweiligen Denkweisen, kurz gesagt, der langsame Auszug der europäischen Zivilisation aus einem holistischen Universum, hat sich in der Theologie vor allem in einer Diversifizierung der Fachrichtungen ausgewirkt, wie sie seit dem 19. Jahrhundert so typisch ist für die theologischen Fakultäten.

Gewisse Theologen haben sich dann der Auseinandersetzung mit der *wissenschaftlichen Moderne* gestellt, die seit dem 17. Jahrhundert und in aufeinanderfolgenden Wellen eine neue Beziehung des Menschen zur Natur einführt. Sie haben versucht, ihren Glauben in Verbindung mit dieser oder jener wissenschaftlichen Kosmologie neu zu formulieren. Andere haben sich eher mit der *politischen Moderne* auseinandergesetzt, die untrennbar ist von einer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Moderne, welche seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Beziehungen zwischen den Menschen umgestaltet. Sie haben eine Moraltheologie oder eine politische und soziale Ethik entwickelt, die weithin dazu beigetragen hat, die Beziehungen zwischen den Kirchen, den Gesellschaften und den Staa-

ten neu zu definieren. Wieder andere haben ihren Platz auf dem Gebiet der kulturellen Moderne eingenommen, die seit dem Beginn dieses Jahrhunderts die Beziehungen der Individuen zu den religiösen Institutionen säkularisiert, indem sie diese im Vergleich mit anderen sozialen Bindungen relativiert. Sie haben sich inspirieren lassen von der jungen Religionsphilosophie, indem sie diese in eine Fundamentaltheologie integrierten, die den christlichen Glauben und den grundlegenden Wert der Gewissensfreiheit miteinander verband.

Seltener finden wir solche, die in diesem mehr und mehr spezialisierten akademischen Rahmen zu einer Gesamtschau gelangt sind, zu einer eigenen Theologie — im Zugriff auf eine differenzierte Rationalität, frei sowohl gegenüber dem Holismus ihrer Kirchen als auch gegenüber den Pietismen aller Art, die den Konflikt mit der Moderne lösen zu können meinten, indem sie den Glauben von vornherein vor jeder Rationalität in Sicherheit zu bringen suchten.

An diesem Punkt tritt eine zweite Schwierigkeit auf, und zwar mit der Tatsache, daß der Begriff der Moderne nicht bloß einen historischen Prozeß kultureller und vernunftgemäßer Differenzierung bezeichnet, sondern auch ein Werturteil, das den Fortschritt zu einem kulturellen Imperativ (Baudrillard) macht. Die Moderne impliziert notwendigerweise einen *Konflikt um ihre eigene Interpretation*. Nun legt die Rede von einer Versöhnung zwischen Religion und Moderne den Gedanken nahe, daß es sich hier um ein Gegenüber von zwei in sich geschlossenen Wirklichkeiten, um nicht zu sagen von zwei feindlichen Schwestern handle — so als ob die Moderne in ihrer Wurzel anti- oder areligiös und die Religion wesentlich antimodern sei. Dieses Urteil, das sicherlich im 18. und 19. Jahrhundert von vielen geteilt wurde, sitzt einem Mythos auf und vergißt, daß die Partner dieser Debatte in ein und derselben Geschichte der Differenzierung und der Säkularisierung angesiedelt sind, die, was ihre Orientierung betrifft, dem Risiko ihrer jeweiligen Interpretation ausgeliefert sind. Die Theologen, auf die wir hier mit unserem Antwortversuch reagieren wollen, haben es verstanden — oft vor ihren jeweiligen Kirchen und manchmal im Streit mit ihnen —, vom Mythos der Moderne zu einem wirklich historischen Bewußtsein vorzudringen, das sowohl die Geschichte der Neuzeit als auch das Phänomen

der Religion einem Akt der Interpretation unterzieht.

Bei diesem Abenteuer haben die protestantische und die katholische Theologie weder denselben Ausgangspunkt noch sehen sie sich denselben Widerständen ausgesetzt, und sie verfügten auch nicht über dieselben Trümpfe. Wir müssen also zunächst die Gründe für diese Phasenverschiebung zwischen den beiden Traditionen zu verstehen suchen.

Eine sprichwörtlich gewordene Phasenverschiebung

Ein Großteil des Protestantismus im 19. Jahrhundert hat sich tatsächlich mit der Sache einer gewissen wissenschaftlichen Moderne identifiziert, und man kennt die Erklärung Paul Tillichs, der — nicht ohne Stolz — die Bilanz von zweihundert Jahren historisch-kritischer Forschung auf dem Gebiet der Bibelexegese zieht: «Es scheint, daß keine andere Religion mit solcher Kühnheit vorging und ein solches Wagnis auf sich nahm: zweifellos nicht Islam, orthodoxes Judentum und römischer Katholizismus.»¹

Die protestantische Theologie hat sich zu Beginn der Zeit der Aufklärung im 18. Jahrhundert dennoch schwerwiegenden Widerständen ausgesetzt gesehen. Die «lutherische Orthodoxie» hatte in ihrer Lehre von der Verbalinspiration den Buchstaben der Bibel mit dem Wort Gottes gleichgesetzt. Die Praxis der Kritik löste dann eine regelrechte Revolution aus, die das Wort Gottes selbst in die profane Sphäre der historischen Relativität hineinriß, da sie die hermeneutische Frage nach dem Sinn auf eine bis dahin unerhörte Weise neu stellte. Man kann die wichtige Bedeutung dieser Grundentscheidung, die sich in allen «Versöhnungstheologien» im protestantischen Raum wiederfindet, nicht genug unterstreichen. Sie bedeutet eine Umkehrung der Grundrichtung der Reformation, welche vom Wort Gottes her zum Glauben kam, indem nun an die Stelle dieser Grundrichtung eine anthropozentrische Logik der autonomen Sinnsuche trat. Gewiß versuchte man nach Semler (1725–1791) die historisch-kritische Praxis wieder in der lutherischen Rechtfertigungslehre zu verwurzeln, die nach Ebeling (1950) den Glauben total den Anfechtungen und Doppeldeutigkeiten der Geschichte aussetzt. Wer aber erkennt nicht in

dieser Formulierung eine anthropologische Neuinterpretation des «sola fide» der Reformation in Verbindung mit einer völlig neuen historischen Praxis wieder?

Man kann aber deswegen nicht von vornherein gleich alle Neuinterpretationen der lutherischen Tradition als einfache Anpassungen an den Geist der Aufklärung disqualifizieren. Die größten dieser Geister wie Lessing, Herder, Kant oder Schleiermacher verstanden es sehr wohl, sich auf kritische Weise Fragen zu stellen, und zwar sowohl nach der Zuständigkeit der historisch-kritischen Methode in Sachen der Religion als auch nach der Zuständigkeit des christlichen Glaubens. Vielleicht lief ihr kaum erwachtes historisches Bewußtsein Gefahr, sich in eine progressistische oder emanzipatorische Sicht der Geschichte der Menschheit zu verrennen, die ihnen zufolge durch eine langsam fortschreitende göttliche Erziehung zu einem Universalismus der Vernunft hingeführt werde, der absolut vereinbar sei mit einer geistlichen und sittlichen Praxis des «ewigen Evangeliums». Ihre Versöhnungsversuche haben tatsächlich die theologische Annahme zur Voraussetzung, daß das Christentum vor allem anderen ein jederzeit neuer und lebendiger Glaube an Gott sei und daß die Rechtfertigung des Sünders nicht ein Werk Christi, sondern ein dem Glaubensakt inhärentes unmittelbares Handeln Gottes sei. Dieser Glaubensakt kann sich daher nur aufgrund seiner eigenen sittlichen Macht verpflichtend auferlegen, während den historischen Tatsachen (wie dem Werk Christi und der Kirche) nur die Rolle einer Illustration, aber nie die Rolle des Beweises überlassen bleibt.

Man kann ohne künstliche Konstruktion drei Phasen in der Entwicklung dieser Versöhnungstheologien unterscheiden. Ihre Vorgeschichte geht zu Ende mit Schleiermacher (1768–1834), der für das gesamte 19. Jahrhundert tonangebend ist. Der Begriff der Religion erhält bei ihm einen eigenen Status, der unabhängig ist von jeder Reduktion auf Metaphysik oder Moral, der ganz auf die «Intuition des Universums» und das — nicht mit einem sentimental Subjektivismus zu verwechselnde — «Gefühl» konzentriert ist. Das Phänomen Religion öffnet sich aufgrund seines vom Unendlichen her bestimmten Charakters auf eine notwendige und unüberwindliche Vielheit von Ausdrucksformen hin, die hinfort zum Gegenstand einer

allgemeinen Hermeneutik werden, welche ein Aufgabenfeld der philosophischen Fakultät ist, die so zum wirklichen geistigen Mittelpunkt der Universität wird. Schleiermacher wertet daher das Christentum als «Religion der Religionen» und erkennt in seiner «Glaubenslehre» auch weiterhin der religiösen Persönlichkeit Christi, seiner Suggestivkraft, die durch seine Gemeinde und durch die Ausdruckskraft der Bilder des Evangeliums wirkt, eine Mittlerfunktion für den christlichen Glauben zu.

Genau an diesem Punkt werden die meisten seiner Anhänger sich von ihm abwenden, weil sie seine Versöhnung als «Mischform» (E. Troeltsch) werten. D. F. Strauß, die Tübinger Schule und einige große Historiker wie J. Wellhausen, A. Kuenen und A. von Harnack führen dann das ein, was man das «liberale Paradigma» nennen kann. Dieses vollendet die Trennung zwischen der Person Jesu und der Idee des christlichen Glaubens. Die historische Kritik, die im Namen einer gewissen wissenschaftlichen Neutralität die Vergangenheit in ihrer ganzen Objektivität rekonstruieren zu können meint, läßt keinen Zweifel mehr an der Unmöglichkeit, den Unterschied zwischen dem historischen Jesus und dem Christus der Urgemeinde überwinden zu können. Der erstere erscheint als der unvergleichliche Nachfolger der Propheten, als der gegenüber den Traditionen vollkommen freie Mensch, als der geduldige Lehrmeister, der die Religion von der Politik und vom Kult trennt und den Weg zu einem inneren Frieden mit sich selbst und mit Gott predigt. Wenn man auch darauf verzichten muß, mit dem Urchristentum in Jesus den unübertrefflichen Erlöser zu sehen, so ermächtigt die Geschichte uns dennoch, ihn immer noch als den Ausgangspunkt der Geschichte der christlichen Welt zu sehen und seinem Bild einen symbolischen und pädagogischen Wert beizumessen.

Mit der Abschaffung der Idee von Christus als dem Erlöser läßt die liberale Theologie jede Form von kirchlicher und kultischer Gemeinschaft verschwinden. Man kann sich an die Behauptung Wellhausens erinnern, daß «die Nation gewisser von Gott geschaffen ist als die Kirche und daß Gott in der Geschichte der Nationen gewisser am Werk ist als in der Geschichte der Kirche»². Der Nationalstaat und seine politische Vernünftigkeit werden von jetzt an zu dem Raum, in welchem die Religion des neu-

zeitlichen Individuums sich wahrhaft entfalten kann.

Man kann die Macht dieses liberalen Paradigmas, dessen Struktur sich bis heute erhalten hat, nicht unterschätzen, selbst wenn die Sicherheit der ihm zugrundeliegenden Vernunftargumente etwas erschüttert worden ist. Man hat davon sprechen können, daß es in der Theologie Bultmanns wieder auferstanden sei, und es dient noch heute als Hauptbezugspunkt für die Einteilung der Geschichte der protestantischen Theologie in Perioden. Aber nicht nur diejenigen haben es hinter sich gelassen, die wie K. Barth nach dem Ersten Weltkrieg die Möglichkeit jedes Versuchs einer Versöhnung zwischen Moderne und christlichem Glauben abgestritten haben. Die Veränderungen haben sich gerade bei E. Troeltsch und anderen vollzogen, die aufgrund ihrer geschichtswissenschaftlichen Praxis nicht unempfänglich bleiben konnten gegenüber der Einsicht in den Unterschied zwischen dem Ideal der Humanität der liberalen Theologie und einem von einer ganz anderen Weltsicht erfüllten Jesus. Und sie wollten aufgrund ihrer Kenntnis der Sozialgeschichte der Religionen nicht mehr auf den kommunitären und kultischen Aspekt des Christentums verzichten. Sie haben zu Beginn dieses Jahrhunderts eine dritte Phase des theologischen Programms einer Versöhnung mit der Modernität eröffnet. Wir werden zum Abschluß dieses Aufsatzes nochmals darauf zurückkommen.

Der Katholizismus hat sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts aus diesem protestantischen Abenteuer herausgehalten. Aber damit ist noch zu wenig gesagt. Die theologischen Widerstände gehörten bei ihm einer ganz anderen Ordnung an. Der Gleichsetzung von Wort Gottes und Heiliger Schrift auf seiten der lutherischen Orthodoxie entsprechen im nachtridentinischen Katholizismus die Verwechslung von Evangelium und Dogma. Was aber in einer Kirche des mündlichen Ausdrucks, in einer von Affektivität und subjektiven Frömmigkeitsformen bestimmten barocken Kirche, die weithin von jeder modernen Kritik verschont geblieben war, ohne weitere Folgen blieb, das wurde zu einem gewaltigen Hindernis, sobald man unter revolutionären Vorzeichen begann, die Grundsätze des Dogmas und der Autorität gegen die Freiheit einer historischen Erforschung des Schriftsinns ins Feld zu führen. Man mußte paradoxer-

weise bis zur thomistischen Erneuerung gegen Ende des 19. Jahrhunderts warten, bis die katholische Theologie schließlich in ihrem eigenen Erbe rationale Möglichkeiten und eine andere Erlösungstheologie als die des Augustinus wiederentdeckte, die mit dem modernen Geist veröhnbar waren.

Die katholische Wende

Gewiß, es gab Kontakte mit Geschichtsphilosophien, wie die katholische Tübinger Schule oder Newman zeigen. Aber ihr Verbündeter war eher die Romantik Hamanns, Herders oder Schellings, die selbst in gewissen Punkten eine Reaktion gegen das liberale Paradigma war. Der neue Anstoß mußte wieder einmal (wie schon bei Schleiermacher) von der Religionsphilosophie kommen.

Gegen Ende des letzten Jahrhunderts hat Maurice Blondel (1861–1949) durch sein Buch «L' Action» (1893) und seine «Lettres sur l'apologétique» (1896)³ den Anstoß zu einem neuen Stil der katholischen Theologie in der Auseinandersetzung mit der Moderne gegeben. Dies sollte Schule machen bis hin zu H. Bouillard, H. de Lubac und (über J. Maréchal als Vermittler) K. Rahner. Und es sollte tiefe Spuren in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils hinterlassen.

Diese Versöhnung setzt nach Blondel voraus, daß man nichts aufgibt von den strengen Forderungen des katholischen Begriffs der Offenbarung und ebenso von den legitimen Ansprüchen der Vernunft. Es ist tatsächlich weniger dieses oder jenes Dogma oder diese oder jene Gabe Gottes, die die Forderung des modernen Menschen nach Autonomie und sein Ideal von Humanität verletzen, sondern eher eben die bestimmte Form und die Tatsache der Gabe selbst. Ungeschuldet von ihrer Quelle her ist diese dennoch unausweichlich gegeben und notwendig für die Humanisierung ihres Empfängers, und zwar derart, daß es aus theologischem Blickwinkel keine Symmetrie gibt zwischen dem Glauben und einem neutralen oder negativen Verhalten, das von vornherein als eine Degradierung oder eine Verstümmelung des Menschen betrachtet wird. «Wenn es stimmt», sagt Blondel, «daß die Forderungen der Offenbarung wohlbegründet sind, können wir nicht sagen, daß wir, wenn wir (einfach nur) bei uns sind, tatsächlich

(schon ganz) bei uns sind. Und von diesem Un- genügen, von dieser Ohnmacht, von dieser Bedürftigkeit muß es im bloß menschlichen Menschen Spuren geben, muß es in der allerautonomsten Philosophie ein Echo geben.»⁴ Es kommt daher der Philosophie an sich und der Religionsphilosophie im besonderen zu, diese Spuren einer Offenheit des Menschen, der Gesellschaft und der Natur auf die Transzendenz hin aufzudecken und die anthropologische oder transzendente Untermauerung des Glaubensaktes sichtbar zu machen. Daß die Philosophie hier weder die ihr gesetzten Grenzen überschreitet noch die heiligsten Rechte der autonomen Vernunft unter Preis verschleudert, das ist nach Blondel garantiert durch eine rein formale Denkannäherung an das menschliche Handeln und seine grundlegende Offenheit, eine Denkannäherung, die niemals inkompetent ist, wenn es sich darum handelt, sich über die *tatsächliche Wirklichkeit* einer Transzendenz und einer göttlichen Selbstmitteilung an die Adresse des Menschen zu äußern.

Diese methodische Spurensuche, die «Immanenzmethode» Blondels, bedeutet tatsächlich einen in jeder Beziehung besonderen katholischen Denkstil. Er läßt sich in allen induktiven oder «aufsteigenden» Theologien des 20. Jahrhunderts wahrnehmen, die versuchten, sich einen Zugang zum christlichen Mysterium zu bahnen, der bei menschlichen, gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Wirklichkeiten seinen Ausgangspunkt nahm, selbst wenn diese Versuche nicht immer die wissenschaftliche und philosophische Weite des Blondelschen Programms erreichten. Sein grundlegendes Anliegen findet sich z.B. wieder in Karl Rahners früher Schrift «Hörer des Wortes» (1941¹) und in der «Expositio introductiva» («Die Situation des Menschen in der heutigen Welt») der Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965, um nur diese beiden Anhaltspunkte zu nennen.

Dieser katholische Denkstil stützt sich vor allem anderen — im Unterschied zu protestantischen Versöhnungsversuchen — auf *eine im eigentlichen Sinn dogmatische Reflexion*. Eine Relektüre des Dogmas von Chalkedon eröffnet bei M. Blondel (1896) und später bei K. Rahner (1954) einen Raum, der es ermöglicht, die Anthropologie (als «defiziente Christologie») ins

Zentrum der Theologie einzufügen. Schon Blondel hatte in diesem Rahmen über das Motiv der Inkarnation nachgedacht, wobei er in aller Deutlichkeit für die skotistische These optierte, welche «das Mysterium des Gottmenschen in den ursprünglichen Schöpfungsplan einbindet», statt es als Folge «einer Ursünde und im Blick auf ein blutiges Erlösungsoffer»⁵ zu verstehen. Die Erlösung und die Rechtfertigung werden hier in eindeutiger Weise im innersten Kernbereich der Beziehung zwischen Gott und Mensch angesiedelt. Dies ermöglicht es, die dornige Frage der heilschaffenden Kausalität des Todes Christi weiterhin (z.B. bei K. Rahner) in den Glauben des Christen hineinzunehmen — ein Problem, das seit der historisch-kritischen Wertung der Gestalt des Erlösers durch die liberale Theologie ungelöst in der Schwebe geblieben war.

Ein zweites Kennzeichen dieses neuen theologischen Stils ist ein gewisses Interesse für die Geschichte, die übrigens erweitert wird um die Dimension des Kosmos. Seit Blondel und Teilhard de Chardin bis hin zu K. Rahner wird versucht, den ewigen Logos Gottes, «der jeden Menschen erleuchtet» (Joh 1,9), und die Spuren «dessen, in dem alles Bestand hat» (Kol 1,17), in der Entwicklung und in der Bewegung der Selbsttranszendenz des Kosmos aufzuspüren. Die Geschichte der Menschheit selbst und insbesondere die Heraufkunft ihrer Autonomie in der Moderne wird rückverbunden mit dem Mysterium Christi in seiner chalkedonensischen Deutung, d.h. in dem Maße, als die immer innigere Verbindung zwischen Mensch und Gott keine Minderung der menschlichen Kreativität bedeutet, sondern diese ganz im Gegenteil immer noch mehr verstärkt aufgrund einer strengen Unterscheidung der beiden Ordnungen der Natur und der Gnade.

Man wird folglich verstehen, daß die Berufung auf die Autorität des Thomas von Aquin, die seit Leo XIII. üblich war und die oft in einem antimodernen Sinn verwendet wurde, in diesem christologischen Rahmen einen Bedeutungswandel erleben konnte. Das Werk des «doctor communis» verrät eine in jeder Beziehung anthropozentrische Rationalität, die bis heute nur wenig ausgeschöpft ist und die es ermöglicht, die Wurzeln der Moderne jenseits einer lutherischen Genealogie schon im mittelalterlichen Christentum wiederzufinden (und sie

so für den Katholizismus zurückzugewinnen). So versteht man auch, daß die beunruhigendsten Ergebnisse der historisch-kritischen Methode durch eine umfassende Deutung des Christusglaubens, die sich von vornherein mit den besten Inspirationen der Moderne im Einklang weiß, weniger anstößig geworden sind.

Diese anthropologische Christozentrik sollte schließlich — und das ist der dritte Aspekt der katholischen Versöhnungstheologien — einige Themen- und Gewichtsverlagerungen in der Ekklesiologie hervorbringen. Gewiß, man wird weder die Struktur der Kirche als eines gesellschaftlich verfaßten Gebildes noch ihre hierarchische oder dogmatische Beschaffenheit leugnen; aber wenn man sie von ihrem Wesen her als eine Verlängerung der Inkarnation versteht, wird man ihre anthropologischen Grundlagen sowohl individueller als auch kollektiver Art stärker betonen. Dieser Wandel findet seinen Ausdruck — um nur zwei Beispiele anzuführen — in einem neuen Interesse für die Laienbewegungen und für die geistliche oder gar mystische Dimension der Kirche. Es genüge hier, an die Wirkung der Werke von Y. Congar über den Laienstand und des Buches *«Catholicisme — Les aspects sociaux du dogme»* von H. de Lubac zu erinnern.

Eine theologische Moderne, die sich ihrer eigenen Grenzen bewußt ist

Es ist bekannt, daß die Versuche einer Versöhnung der Moderne mit der Religion heute keine gute Presse haben. Sie werden oft im Namen dessen kritisiert, was man bisweilen «postmodern» nennt, wodurch es möglich wurde, in der Aufklärung einen gewissen Totalitarismus der Vernunft wahrzunehmen und auf der Basis dieser Kritik einen religiösen Neotraditionalismus zu rekonstruieren.

Diese Kritik kann sich tatsächlich auf zwei gewichtige Argumente stützen. Zwei Weltkriege (für die protestantische Theologie vor allem der Erste Weltkrieg), die als Folge der Entkolonisierung auftretenden Probleme und der Zusammenbruch der großen Ideologien in unseren Tagen haben die Anthropozentrik der Aufklärung und den ehrgeizigen Plan einer Einigung der Welt um die europäische Rationalität als ihren Kristallisationspunkt stark erschüttert.

Andererseits hat nach der Meinung mancher das apostolische Programm, das die Versöh-

nungsversuche unterstützen sollte (vor allem im katholischen Milieu und in den großen Bewegungen der Katholischen Aktion), nicht erfüllt, was man sich von ihm versprochen hatte. Man kann hier an die berühmte Rede denken, die den Sprechern der christlich-sozialen Bewegung als ein Appell an ihre Zeitgenossen in den Mund gelegt und von M. Blondel in *«La Semaine Sociale de Bordeaux et le Monophorisme»* (1909)⁶ veröffentlicht wurde. Diese Rede reflektierte auf die Logik der gesellschaftlichen Erfahrungen und auf die Lehren, die sich aus kollektiven Irrtümern ziehen lassen, um dann auf diesem Weg eine Skizze zu entwerfen von der «Rückkehr der Menschen und der Völker zum Christentum, und zwar auf einigen eben jener Wege, von denen sie sich vorher abgewandt hatten»: «Wir suchen, so sagen sie, zusammen mit euch die positiven Lösungen der positiven Probleme, welche eben die Entwicklung der wissenschaftlichen Zivilisation selbst immer aufs neue hervorbringt und unablässig komplizierter werden läßt... Es gibt aber im Leben der Völker wie der einzelnen Menschen Stunden des Nachdenkens und der Entscheidung. Das latente Wirken der Wahrheit in uns gelangt früher oder später an den Punkt, wo es gilt, entschlossen Gebrauch von unserer Vernunft und unserer Freiheit zu machen, sei es, um unter die eigene Würde abzusinken, indem man Erleuchtungen und Gnadengaben mißbraucht, sich gegen höhere Gewissheiten und Verpflichtungen verschließt, oder sei es, um aufzusteigen zu der vollen Wahrheit, welche die katholische Kirche als ihr anvertrautes Gut hütet.»⁷ Kann man wirklich sagen, daß diese geduldige Reise auf einem Weg gesellschaftlich-politischer und kultureller Vermittlungen von dem missionarischen Erfolg gekrönt war, den man sich zu Beginn dieses Weges einer theologischen und pastoralen Versöhnung mit der Moderne erwartet hatte?

Die Phasenverschiebung zwischen den christlichen Traditionen, von der wir gesprochen haben, erklärt vielleicht, warum die protestantischen Reaktionen auf diese Versuche einer Versöhnung sich schon nach dem Ersten Weltkrieg in der Dialektischen Theologie bemerkbar machen, während man sich im katholischen Milieu dieselben Fragen erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellt. Die Theologie H. U. von Balthasars wird von da an eine ähnliche Rolle als Kristallisationselement spielen wie im prote-

stantischen Bereich die Theologie K. Barths. Andere Reaktionen, die einen mehr politischer und die anderen mehr pietistischer Art, werden auf den folgenden Seiten dieses Heftes vorgestellt werden.

Abschließend möchten wir noch betonen, daß die «Versöhnungstheologen» *selbst*, und zwar manche schon seit Beginn dieses Jahrhunderts und auf der Linie der Denkvoraussetzungen der Moderne, eine Umgestaltung ihres theologischen Denkens vollzogen haben, welche die späteren kritischen Einwände gegen den Mythos der Moderne schon vorwegnimmt, ohne jedoch damit schon diesen Mythos hinter sich zu lassen. E. Troeltsch (1865–1923) eröffnet tatsächlich eine dritte Phase des theologischen Programms der Versöhnung mit der Moderne. Im katholischen Bereich sind diese Umgestaltungen eher Randphänomene und haben sich vor allem bei den Protagonisten der «modernistischen Krise» (1893–1913) bemerkbar gemacht.

Gemeinsam ist ihnen ein mehr und mehr differenzierter Stil des Denkens, der geprägt ist durch die Humanwissenschaften jener Zeit. Ihr Geschichtsbewußtsein führt sie beide, namentlich nach dem Ersten Weltkrieg, dahin, sich über die Zukunftsaussichten der modernen Gesellschaften und die Vorstellungen von der künftigen Gestalt des christlichen Glaubens zu befragen. Diese Fragestellungen, die weit entfernt sind vom Fortschrittsoptimismus der Aufklä-

rung, machen sich bemerkbar durch eine wachsende Sensibilität für die kulturellen Veränderungen und in einem immer weiter ausgreifenden Bewußtsein der religiösen Vielgestaltigkeit der Menschheit sowie der Vielzahl der Sozialisationsformen innerhalb der christlichen Tradition.

Müßte man nicht von daher, um den christlichen Glaubensvollzug zu verstehen, ihn in den Bezugsrahmen eines hermeneutischen Denkstils stellen, welcher auf ganz neue Weise die Stärken jeder christlichen Konfession, die Werte des Evangeliums und die eine und zugleich unendlich verschiedenartige Erfahrung der Kirchen zu einem Ganzen verbindet? Vermutlich müßte man die Identität Christi und des Christen in der Glaubenserfahrung von Grund auf neu bedenken und zeigen, inwieweit eine äußerste Zurückhaltung, die dadurch bewirkt wird, gleichzeitig eine wahre kulturelle Kreativität freisetzt, die auf gleicher Ebene mit der biblischen Kreativität steht. Diese Fragen, die seit Beginn dieses Jahrhunderts in der Theologie umgehen, müßten Gegenstand einer gleichzeitig interdisziplinären und wesentlich theologischen Arbeit sein, die ihre Wurzeln in einer Kirche hat, die in unseren modernen Gesellschaften mehr und mehr zu einer Minderheit geworden ist. Vielleicht gäbe es Chancen, daß dies gelingt, wenn man sich nur gut daran erinnerte, daß es keine «Versöhnung» ohne Bekehrung gibt.

CHRISTOPH THEOBALD

1946 in Köln geboren. 1978 Eintritt in die französische Provinz des Jesuitenordens. 1982 zum Priester ordiniert. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Theologischen Fakultät des Centre Sèvres in Paris und Redakteur der Zeitschrift «Recherches de Science Religieuse», in der er regelmäßig ein «Bulletin de théologie systématique» (zu den Themen Gottes- und Dreifaltigkeitslehre) veröffentlicht. Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Geschichte der modernen Theologie und der Systematischen Theologie, u. a.: Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie. Frankfurter theologische Studien 35 (Frankfurt/Main 1988); La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social. Contribution au débat sur la «théologie politique», in: Monothéisme et Trinité (Facultés universitaires Saint-Louis, Brüssel 1991). Anschrift: Prof. Dr. Christoph Theobald, 15, rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

¹ Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. II (Stuttgart 1958) 118.

² Julius Wellhausen, Art. «Israel», in: Encyclopaedia Britannica (London 1879).

³ Maurice Blondel, Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, in: Les premiers écrits de Maurice Blondel (Paris 1956).

⁴ AaO., 37.

⁵ AaO., 89.

⁶ Maurice Blondel, La Semaine Sociale de Bordeaux et le monophorisme (Paris 1910).

⁷ AaO., 22f.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé