

Der Gott der Christen und die Fragmentierung der postmodernen Welt

Johann Reikerstorfer

Auch der christliche Glaube bleibt mit seiner Gottesrede nicht unbetroffen von den Prozessen der Fragmentierung unserer Lebenswelt. Darin wird seine Situation allerdings prekär. Die Rede vom Gott des Christentums berührt nämlich in jedem Fall das Problem und Thema der Universalität. Der Gott der Christen ist entweder ein Gott für *alle* Menschen oder *kein* Gott. Er ist nur „mein“ Gott, wenn er auch der Gott der Anderen sein kann. Daraus ergibt sich die Frage, ob der christliche Glaube in der Tat nur eine Erfahrung unter anderen ist, nur eine Sinnerfahrung und Form des Lebens neben anderen - ohne jeglichen normativen Kern, d.h. ohne Anspruch auf Wahrheit. Die folgenden Überlegungen nehmen theologische Anregungen von J.B. Metz auf und möchten die von ihm entwickelte Basiskategorie der „*memoria passionis*“ als Kriterium der Wahrheit und Universalität im Blick auf unsere Fragestellung zur Sprache bringen und weiter entfalten.¹

1. Die neue Situation: Versuch einer Beschreibung

1.1 Im Zerfall des Mythos der Moderne

Seit der europäischen Aufklärung kennt das Christentum das Schicksal eines *partikularen* gesellschaftlichen Daseins. Der Glaube büßte seine bislang ungebrochene gesellschaftliche Akzeptanz ein, er wurde *marginal* und weithin überhaupt in eine gesellschaftlich irrelevante *Privatsphäre* abgedrängt. Das aufgeklärte Bewußtsein interpretierte seine säkulare Stärke auch religionskritisch gegen die traditionelle Religion. Es dechiffrierte sie als Phänomen der Kompensation, ohne zu wissen, wie sehr es mit dieser Auskunft noch auf dem Boden der kritisierten Tradition stand. Dies hat den Mythos von der Moderne erzeugt, der mit seinen unerschütterten Grundannahmen das gesellschaftliche Bewußtsein bestimmte. Mythen wirken allerdings nur bis zu ihrer Infragestellung.

Mittlerweile ist dieser Mythos selbst in die Krise geraten. Diese Krise signalisiert einen tiefgreifenden Mentalitätswandel. Er hat längst schon die Grundlagen unseres gesellschaftlichen und kul-

turellen Bewußtseins erreicht und darin ein Grenzbewußtsein der Moderne hervorgerufen („Postmoderne“). Die überschießenden „Individualisierungsprozesse“ (U. Beck) dekonturieren und zersetzen die Einheit der gesellschaftlichen Lebenswelt; in der *Fragmentierung* der Lebensbereiche, der wachsenden Diffusion und „neuen Unübersichtlichkeit“ (J. Habermas) ist auch jede Lebensorientierung schwieriger geworden.

Das im Mythos der Moderne verschlüsselte „starke“ Ich der Neuzeit entpuppt sich mit seinen Idealen der Vernunft, der Freiheit und Mündigkeit als Übertreibung, als Illusion oder Lüge. Es weicht einem „pluralen“ Ich (P. Berger), das seine Einstellungen in flexible Optionen verwandelt und dem die Aussicht auf Einheit und Ganzheit völlig illusorisch erscheint. Postmodernes Bewußtsein und Lebensgefühl bewegt sich unpräzise in kleinen Perspektiven, es hat globale Lösungen, ganzheitliche Ansprüche und Antworten – unaufgeregt und ohne viel zu vermissen – hinter sich gelassen zugunsten der Vielheit, der Unterschiedlichkeit und Pluralität von Möglichkeiten und Standpunkten der Lebenserfahrung. Standpunkte werden eingenommen „bis auf Widerruf“, Entscheidungen fallen nicht mehr längerfristig, sondern gewissermaßen mit Recht auf Umtausch, Engagements sind viel gestreuter als früher, der Lebensstil wird „episodisch“.

R. Musil hat diesen kollektiven Mentalitätswandel in seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ eindrucksvoll illustriert. Ähnlich wie F. Nietzsche nimmt auch er viel von der postmodernen Stimmung vorweg. Der „hypothetische“ Lebensstil seiner Zeit gilt ihm als eine Erscheinung jenes „Möglichkeits-

menschen“, der einerseits zum Anwalt noch nicht geborener „Schöpfungs-ideen“ wird, andererseits aber im Chaos der Möglichkeiten seine Bestimmtheit verliert. Der Romanheld „Ulrich“ – er sollte bezeichnenderweise ursprünglich „Anders“ heißen – muß jede Bindung in einem definitiven Engagement, jede Bestimmtheit in der Zeit, kurz und überhaupt einen festen Charakter als „Zwangsjacke“ erachten und zurückweisen. Sein Haus, das Einrichtungsgegenstände verschiedenster Stilrichtungen beherbergt, spiegelt eine Freiheit, die – übrigens im Rückgriff auf die nominalistische Vorstellung Gottes als „unmotivierte“ Allmacht – immer „auch anders“ kann. Von ihm heißt es übrigens auch,

Der Autor

Johann Reikerstorfer, geb. 12. 6. 1945 in Ybbs/Donau, Österreich; Studium der Philosophie und Theologie in St. Pölten, Wien und Louvain (Belgien); 1970 Dr. theol.; 1974 Dr. phil.; 1977 Habilitation an der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien (Fundamentaltheologie); seit 1. 3. 1979 O. Prof. für Fundamentaltheologie an der kath.-theol. Fakultät der Universität Wien. Monographien: *Offenbarer Ursprung. Eine Interpretation der Anthropologie Carl Werners* (Wiener Beiträge zur Theologie 32), Wien 1971; *Die zweite Reflexion. Über den Begriff der Philosophie bei Anton Günther*, Wien 1974; *Kritik der Offenbarung. Die „Idee“ als systemtheoretisches Grundprinzip einer Offenbarungstheologie: Anton Günther in Begegnung mit Johann Sebastian von Drey*, Wien 1977; (zusammen mit J.B. Metz u. J. Werbick) *Gottesrede*, Münster 1996. Zahlreiche Aufsätze zu theologischen Grundlagenfragen, Herausgeber von Festschriften und Sammelwerken; Mitherausgeber des Wiener Jahrbuchs für Philosophie und der Reihe Religion – Geschichte – Gesellschaft: *Fundamentaltheologische Studien*, Münster. Anschrift: Universität Wien, katholisch-theologische Fakultät, Schottenring 21, A-1010 Wien, Österreich.

daß er ein gläubiger Mensch war, der bloß nichts glaubte. Das bekannte Lutherwort: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ hat eine seltsame Variation er-

fahren: „Hier stehe ich, ich kann auch ganz anders.“ – Handelt es sich nur um eine literarische Fiktion oder um das Gespür für eine schwelende Identitätskrise des modernen Subjekts?²

1.2 Grenzen und Krise des Universalismus

Zur Verdeutlichung dieses Bewußtseinswandels gilt es, die mit ihm verknüpfte Krise des *Universalismus* zu sehen. In der massenmedialen Öffentlichkeit ist das Antlitz des anderen unanschaulicher, abstrakter, gegenwartsloser geworden.³ Und dies, obwohl wir wie noch nie zuvor tagtäglich mit Informationen über andere, über ihre Schicksale, ihre Leiden und Untergänge konfrontiert werden. Offensichtlich liegt es an dieser medialen Kommunikation selbst, daß in ihren Prozessen der Reproduktion „der Andere“ zum gleichgültigen Anderen wird, zum ersetzbaren und überflüssigen Anderen. Der soziale Raum wird ästhetisch absorbiert, die Reduktion des Anderen auf eine „Oberfläche“ (Z. Baumann) ist in der „Telecity“ technisch garantiert. Muß eine solche Öffentlichkeit wachsender Unanschaulichkeit des Anderen nicht auf den Menschen selber zurückwirken? Muß sie nicht seine empathische Erinnerungsfähigkeit schwächen? Und wird dieser Verlust an „Alterität“ (E. Levinas) in der gesellschaftlichen Welt nicht auch Auswirkungen haben auf die moralische Bestimmung der Freiheit, die sich erst und nur in der Herausforderung durch die Anderen gewinnt? Wenn *Erinnerung* und moralische *Verantwortung* innerlich miteinander verknüpft sind, dann bedroht ein Vergessen der Anderen unweigerlich den Universalismus der Moral mit seinen universalistischen

Optionen. Gemeinsame Verbindlichkeiten, die bislang das gesellschaftliche Leben getragen haben, werden fragiler; ein Grund, warum die extrem individualisierten Lebenswelten gefährdet bleiben durch neue Ausbrüche von Gewalt.

Im Spiegel dieser Erfahrungen wird die Frage nach den Voraussetzungen jenes Großmythos der Moderne unabweisbar. Der Prozeß der Säkularisierung konnte zunächst noch ein gewisses Ausmaß kultureller Kohärenz aufgrund selbstverständlich wirksamer Traditionsbestände voraussetzen. Die Partialisierung lebte vom Universalismus einer religiösen Tradition, gegen den sich eine emanzipatorische Gesellschaft in vermeintlicher Voraussetzungslosigkeit wandte. Dagegen sieht sich der spätmoderne Pluralismus einer Situation gegenüber, in der der Mensch die moralischen und gesellschaftlichen Bedingungen seiner Existenz *selber* hervorbringen muß – denn Gedächtnis und Überlieferung haben ihre strukturierende Macht inzwischen verloren. In diesem Verlust schwindet auch – wie es scheint – die Resistenz des modernen Menschen gegenüber allen Gefährdungen und Zersetzungen seiner subjekthaften Identität in den Turbulenzen seiner Welt.

Theoretiker der Moderne beschreiben diese Situation als jenes Stadium der Moderne, in dem sie sich ihres Risikos bewußt wird (U. Beck). Die „reflexive“ Demokratie weiß sich posttraditional in einer „Fundierungskrise“, die als „Unsicherheit“ (H. Dubiel) in der Politik durchschlägt.⁴ Neue Dezinismen tauchen auf. Oder – die Unsicherheit wird auf Dauer gestellt, sie kann nur „diskursiv beherrscht“ werden.

Solche Krisenphänomene stehen in einem ebenso seltsamen wie auffälligen

Kontrast zu den neuen Herausforderungen und Aufgaben der Globalisierung in Richtung auf die eine Weltgesellschaft. Wird sie und kann sie überhaupt als *multikulturelles* Konzept gelingen? Oder bleibt sie ein nicht lebbares Schicksal, das immer wieder zum Krisenherd zivilisatorischer und kultureller Konflikte werden muß? Und ganz zentral: Kann sie im Medium einer strikt formalen, rein prozeduralen Diskursrationalität (J. Habermas) gelingen, nachdem das Angebot kontextualisierter Universalität seine praxisorientierende Kraft immer mehr einbüßt?

Liegt nicht der postmodern-pluralistischen Bewußtseinsverfassung eine Krise des *neuzeitlichen* Subjekts selber zugrunde, die ihre Wurzel im Verlust eines religiös fundierten Universalismus gemeinschaftlicher Verbindlichkeiten besitzt? Nicht die Aufklärung als solche ist das Problem. Das Problem ist vielmehr, daß sie – vermutlich unter Einfluß der noch nicht gänzlich erloschenen christlichen Tradition – den Menschen immer noch mit starken Kategorien definierte, daß sie noch nicht um die *Fragilität* des Menschen wußte, denn in den fundamentalen Prämissen menschlicher Gleichheit galt ihr die Würde des Menschen als unverletzbar. Sie vergaß, ihr praktisches Wissen (die freiheits- und gerechtigkeitssuchende Vernunft) in freiheitsermöglichenden und freiheitsleitenden Traditionen zu vergewissern und zu verankern. Dies macht das sogenannte „Projekt“ der Moderne selber so krisenanfällig, andererseits aber auch das sich verstärkende Bedürfnis nach Praxis-orientierenden, nach formierenden und strukturierenden Sinnhorizonten verständlich. Das Problem der Anerkennung Anderer wird zur Frage nach

einem *konkreten*, geschichtlichen Ethos, das auch unter heutigen Bedingungen als *universalisierungsfähig* gelten kann. Diese Möglichkeit der Universalisierung müßte in der Konfrontation verschiedener Kulturwelten ein die innere und äußere Kulturdiskussion leitendes Kriterium der „Konvivialität“ bereitstellen lassen, wenn die drohenden kulturellen und zivilisatorischen Konflikte (S. Huntington) bewältigt werden sollen. Letztlich entscheidet die Wahrnehmung der *Anderen* über die Humanität des Menschen und den humanen Rang einer Kultur.

2. Das Christentum in der Krise des Universalismus

In diesen gesellschaftlichen Fragmentierungsprozessen ist nun auch das Christentum mit seinen universalistischen Sinnangeboten in eine Krise geraten. Diese Prozesse schwächen nicht nur den Menschen, sie sind ein Angriff auch auf das Potential des biblischen Universalismus und seine humanitätsfähigen Visionen. Der Rückgang an Erinnerungsfähigkeit, die um sich greifende Amnesie in unseren spätmodernen Gesellschaften lassen diesen Gott der Geschichte, der Verheißungen und des Gerichts verblasen. Die biblische Gotteserinnerung im „Eingedenken“ der Anderen, der unterdrückten und beschädigten Anderen, gerät in den Sog eines „psychologisierenden“, eines „ästhetisierenden“ Rückzugs aus der geschichtlichen Verantwortung. Religion, die der Suche nach dem „heilen“, dem unirrätierbaren Ich geglückter Identitätsfindung dient, verkommt zu einem Phänomen der Immunsierung, der Beschwichtigung und Entlastung. Und im Verlust des Welthori-

zonts droht ihr das Schicksal der Gottlosigkeit. Diese Identitätskrise des biblischen Glaubens muß dann auch Auswirkungen auf sein Verhältnis zur Gesellschaft, zur Kultur im ganzen haben. Eine postmoderne, naturhaft-mythisch durchstimmte Religiosität wandert an den Rändern der Gesellschaft mit, ohne sie in ihrer Humanisierung *kritisch* begleiten zu können.

Nur in einer neuen Aufmerksamkeit für den Anderen kann das Christentum die Gottesfrage als *Menschheitsfrage* zurückgewinnen. Es ist nicht so, daß Fragmentierung und Pluralismus eine solche Aufmerksamkeit von vornherein unmöglich machten. Das Ende universalistischer Konzepte, die durchschaute Leere abstrakter Ganzheitsansprüche und ihre Ent-monopolisierung, die Unhaltbarkeit eines allgemeinverbindlichen „ethischen Codes“ (Z. Baumann) zur Regelung des sozialen Lebens sind auch neue Chancen einer humanen Lebenskultur. Die pluralistische Situation in ihrer Faktizität ist nicht das Angebot einer Lösung, es stellt ein Problem der Bewältigung, d.h. der Gestaltung dar. Denn mit Pluralismus und Fragmentierung problembewußt umgehen meint nicht eine Pluralismuskonformität, es heißt auch nicht den Pluralismus der kulturellen Welten negieren oder unterlaufen, sondern ein konsensfähiges Kriterium finden für den *Umgang* mit Pluralismus und Fragmentierung aus der jeweiligen kulturellen Perspektive. Darüber wird im abschließenden vierten Teil zu handeln sein.

3. Christentum im Pluralismus der Religionen

P. Berger hat das Verhältnis des Christentums innerhalb des Religionenpluralismus durch die drei theologischen Antworten des „Exklusivismus“, des „Inklusivismus“ und des „Pluralismus“ gekennzeichnet.⁵ Der „Exklusivismus“ distanziert und depotenziert die geschichtlichen Religionen im Namen der göttlichen Offenbarung (K. Barth). Seine Unterscheidung von Glaube und Religion ist fatal, weil sie die Vorstellung von einem reinen Christentum nahelegt, das sich ängstlich gegenüber allen Formen von Religion immunisiert. Sein Dezisionismus sistiert die religiöse Wahrheitsfrage und macht auch das Christentum unfähig zur Selbstkritik.

Demgegenüber anerkennt der „Inklusivismus“ andere Religionen in ihrer heilshaften Bedeutung. Er interpretiert sie als „implizites“ oder „anonymes“ Christentum (K. Rahner). Mit dieser Deutung unterläuft er aber das geschichtliche Selbstverständnis der nichtchristlichen Religionen, vereinnahmt es und macht sich schließlich unempfänglich für deren Prophetie.

Der religionstheoretische „Pluralismus“ hingegen anerkennt die Vielfalt religiöser Traditionen, spricht ihnen in der Erscheinung Authentizität zu, indem er sie als perspektische Manifestationen einer göttlichen Realität erachtet. Nach J. Hick bekundet sich diese „noumenale“ Realität phänomenal in der erlösenden Transformation der Selbst-Zentriertheit menschlicher Existenz zur Zentriertheit auf dieses Unbedingte (Wirkliche, Reale) selbst. Diese These pluralistischer

Religionstheologie hat freilich im Ansatz bereits vor der religiösen Wahrheitsfrage resigniert, sie hält jeden Wahrheitsanspruch für gefährlich, für obsolet, so daß sie sich ihm auch nicht mehr zu stellen braucht. Sie darf wohl als Reaktion auf eine „vernünftige“ Religionsinterpretation verstanden werden, die nicht nur ihre eigene Herkunft aus dem Christentum verschleierte, sondern auch Universalität vortäuschte auf Kosten der geschichtlichen Religionen und ihrer Selbstaussage. Im Gewande eines allgemeinen Religionsbegriffs konnte religiöse Identität nicht geschichtlich-narrativ besprochen werden.

Gibt es ein *Kriterium* zur Wahrung und Anerkennung religiöser Identität und Authentizität, das aus dem Relativismus eines religiösen Geltungspluralismus herausführen kann? Wenn man davon ausgehen muß, daß der in den westlichen Gesellschaften beobachtbare Traditionsverlust nicht nur das Christentum, sondern in zunehmenden Maß auch alle großen Religionen betreffen und herausfordern wird, dann drängt sich die Frage nach einem solchen Kriterium auch für die interreligiöse Begegnung auf. Wie und woraufhin sollten sich diese Religionen miteinander verständigen in den drohenden Kultur- und Zivilisationskonflikten? Reicht für einen solchen Religionsdialog das Angebot unserer gängigen Religionshermeneutiken, wenn es in der allgemeinen Bedrohtheit religiöser Identitäten um ihren Sinn als *rettendes* und nicht bloß verständigungsorientiertes Unternehmen geht? Gesucht wird nach einem Universalitätsparadigma, das andere Religionen nicht ausschließt (Exklusivismus), nicht theologisch vereinnahmt (Inklusivismus) und auch nicht in einem relativisti-

schen Religionenpluralismus aufgehen läßt.

4. Ein neues Paradigma der Universalität?

Die „Postmoderne“ ist ein *ambivalentes* Phänomen. Sie durchschaut die Abstraktheit und Totalitätsanfälligkeit großer Ideen, großer Subjekte und Geschichten (J.F. Lyotard); sie destruiert alteritätsvergessene Universalismen und hält universalistische Ansprüche, die in eine kolonialistisch-expansive Beherrschung der Anderen münden, für obsolet. Gleichwohl kann das neue Bewußtsein für Differenz und Pluralität als *Chance* für ein neues Verständnis von Universalität und Universalisierung erachtet werden: Universalität nicht im Sinne eines dekontextualisierten Universalismus, der pluralismuseindlich Andersheiten und Differenzen nivelliert und beherrschbar macht, sondern aus dem kritischen Geist der Anerkennung, die erst im Eingedenken fremden Leids ihre konkrete Bestimmtheit findet. Im subversiven Blick für die verdrängten und vergessenen Leiden bewährt sie ein durchaus wahrheitsfähiges Interesse an einer strikt universalen Gerechtigkeit, die niemanden ausschließt. Indem sich dieses Paradigma der Universalität *negativ-kritisch* vermittelt, empfiehlt es sich in der Krise des Universalismus nicht nur als Basis für eine universelle Moral, es mag auch interkulturelle Verständigungsmöglichkeiten eröffnen, die sich aus dem allen großen Religionen und Kulturen gemeinsamen Respekt vor der Autorität der Leidenden ergeben und daran kritisch orientiert bleiben.⁶ Anders als im Universalismus einer abstrakten Dialoghermeneutik oder proze-

duralen Diskursrationalität gestattet nämlich eine solche Ökumene der *Empathie* die gegenseitige Anerkennung der spezifischen Voraussetzungen jeweiliger Kulturwelten als *Kriterium* des Dialogs selber, um ihn vor Relativierungen oder Funktionalisierungen ebenso wie vor ideologisierenden Übergriffen und fundamentalistischen Gefährdungen zu schützen. Nach den biblischen Traditionen, auf die sich die christliche Gottes-

rede verpflichtet weiß, bleibt eine solche Universalisierung als „*memoria passionis*“ auch Gott auf der Spur, der seine Verheißungen an das Eingedenken der leiden Anderen geknüpft hat und darin sein rettendes Geheimnis offenbart. Das Ernstnehmen der Leidenserinnerung eröffnet eine verheißungsvolle Perspektive der christlichen Gottesrede im Zeitalter postmoderner Fragmentierungen.

¹ Vgl. dazu jetzt ders., Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: J.B. Metz/J. Reikerstorfer/J. Werbick, Gottesrede, Münster 1996, 3-20.

² Vgl. dazu M. Foucaults Rede vom Tod des Subjekts unter Rückgriff auf F. Nietzsches Vision von der „Verabschiedung des Menschen“, in: ders., Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M. 1973, 301.

³ Vgl. Concilium-Heft über die Massenmedien: Conc 29 (1993) Heft 6.

⁴ Vgl. dazu den grundlegenden Text von J.B. Metz: Politik und Religion auf dem Boden der Moderne, in: H.J. Höhn (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt a.M. 1995, 265-279.

⁵ Ders., Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt a.M./New York 1994. Zur Information über den Diskussionsstand: R. Schwager (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg i.Br. 1996.

⁶ Treffend die Bemerkung von J.B. Metz zur „Autorität“ der Leidenden: „Sie kann nicht nochmals hermeneutisch vorbereitet oder diskursiv gesichert werden. Ihr gegenüber geht der Gehorsam dem Verstehen voraus - und zwar um den Preis jeglicher Moralität. Über diese Autorität ist nicht noch einmal zu diskutieren; zu ihr gibt es für die Moral nicht nochmals eine Befehlsverweigerung, womöglich unter Berufung auf ‚Autonomie‘. In diesem Sinn ist die Begegnung mit fremdem Leid eine Art ‚Ausnahmestand‘, dem keine allgemeineren Regeln zugrunde liegen, auf die man sich - vorbehaltlich - nochmals zurückziehen könnte.“ (ders., Im Eingedenken fremden Leids, aaO. 13)

Die derzeitige theologische Diskussion über die Einheit der Kirche

Angelo Maffei

Die Geschichte der Ekklesiologie stellt einen der Bereiche dar, in denen die sehr enge Verflechtung, die zwischen dem kirchlichen Leben und dem theologischen Denken besteht, mit großer Deutlichkeit wahrzunehmen ist. Wie der

Großteil der Fragen, die in den verschiedenen Geschichtsepochen im Vordergrund der theologischen Debatte gestanden sind, so hat sich auch die Reflexion auf die Einheit der Kirche und über ihre Kriterien immer im Zusammenhang mit