

# Kirche, Modernität und Postmoderne

Maureen Junker-Kenny

So umfassend die Titel vieler Kurzartikel dieses Heftes zur Bilanz des Jahrhunderts des Zweiten Vatikanischen Konzils klingen mögen und so beschränkt die Auswahl sein muß, einen Zugang und die Hoffnung auf Zusammenhang zeigt die Aufgabenstellung der Herausgeber: „Wie paßt der Artikel in ein Gesamtkonzept von Theologie, in welcher Weise ist er repräsentativ, und wie zeigt er Alternativen auf?“ Da unter postmodernen Prämissen die erste Frage nach einem „Gesamtkonzept“ schon als Symptom eines zu überwindenden vereinheitlichenden Denkens gelten mag, kann sie erst als zweite im Zusammenhang der Untersuchung des behaupteten Gegensatzes von Moderne und Postmoderne und seiner Folgen für die Theologie behandelt werden. Die zweite, in welcher Weise der Artikel nicht zufällig, willkürlich oder marginal, sondern repräsentativ sei, bietet den gesuchten Einstieg. Er ist dies, indem er die strittige Zeitsignatur selbst zum Thema macht, wie der Artikel von Christian Duquoc, „Glaube in einer Zeit der kulturellen Amnesie“, der von Karl-Josef Kuschel „Ästhetische Kultur als säkulare Religion?“, sowie der von Felix Wilfred, „Eine neue Art, Christ zu sein“, zeitgenössische Bedingungen des Glaubens charakterisieren. Die dritte Frage nach Alternativen kommt zunächst in Teil II zum Zuge, sofern dieser die Alternative von Moderne und Postmoderne untersucht, sodann aber vor allem im praxisorientierten Teil III, Anfragen an die Kirchen.

## I. Die Schwierigkeit der Zeitdiagnose

Ulrich Barth weist auf die Schwierigkeiten von Gegenwartsdiagnosen hin, die anders als solche im Bereich der Medizin ihren Befund auf keine gesicherten Erkenntnisse des Normalen, Gesunden stützen können. „Der Zeitdiagnostiker muß vielmehr gegebene Sachverhalte identifizieren, ohne daß ihm eine *Physiologie* oder *Pathologie* sozialer Entwicklungen zur Verfügung stünde. Darum ist er gezwungen, mit der Analyse der besonderen Phänomenbestände zugleich die Ermittlung übergreifender Tendenzen zu verbinden, in deren Horizont jene allererst beschreibbar werden. Die Spezifikation des Einzelnen fällt hier mit der Rekonstruktion des Allgemeinen zusammen. Oder anders formuliert: Die Identifikationsleistung der subsumierenden Urteilskraft und die Bestimmungsleistung der reflektierenden Urteilskraft sind voneinander wechselseitig abhängig ... Eben darum eignet jedem Versuch einer Zeitdiagnose mehr oder weniger das Merkmal des Divinatorischen.“<sup>1</sup>

Mit diesem Begriff hat Schleiermacher in seiner Hermeneutik den Entwurfscharakter jedes Versuchs gegenseitigen Verstehens hervorgehoben, der sodann durch die Methode der Komparation geprüft wird. Das besondere Problem der Gegenwartsdiagnose, mit dem Besonderen zugleich das Allgemeine bestimmen zu müssen, bildet eine genaue Parallele zu Schleiermachers Bemerkungen zum Spracherlernen der Kinder, die ebenfalls die kontextuelle Bedeutung eines Wortes zusammen mit dem allgemeinen Schema erraten müssen. Dieses Vermögen ursprünglicher Sinn-Produktion schafft erst die Möglichkeit der Komparation.<sup>2</sup>

Für das Thema der Abgrenzung von Moderne und Postmoderne bedeutet die Erkenntnis des divinitorischen Moments der Zeitdiagnose, daß die Einzelbeobachtung auf den Gesamtentwurf, das Deskriptiv-Analytische auf das Programmathe zurückzubeziehen ist. So fällt schon innerhalb von Modernisierungstheorien auf, wie in europäischen Analysen die ganze Aufmerksamkeit auf Gründe, Erscheinungsweisen und Folgen der Individualisierung gerichtet ist und die verbleibenden kollektiven Bezüge wie die „Herkunftsgemeinschaften“ von Sprache und kulturellen Verhaltensformen, Sozialstandards und verbindenden Mythen, denen nordamerikanische Untersuchungen gelten, in den Hintergrund treten. Ob die Gegenwartsdiagnose „Postmoderne“ profilierend als Programm oder deskriptiv mit Blick auf subtile Differenzen und Akzentverschiebungen vorgetragen wird, wirkt sich darauf aus, ob das Verhältnis von Moderne und Postmoderne alternativ als Bruch oder kontinuierend als Fortentwicklung mit radikalisierten Bestimmungen erscheint. Beide verbleiben bei der negativen Selbstabgrenzung „Post...“ und verzichten auf eine positive Kennzeichnung des neuen Epochengehalts, aber letztere steht den Theoretikern der „späten“ bzw. „reflexiv gewordenen Moderne“ sachlich nahe. Der eigentliche Streitpunkt bei dieser geistigen, politischen und theologischen Selbstverortung liegt in der Frage nach dem normativen Gehalt der Moderne, der zu destruieren oder aber angesichts neuer Herausforderungen kritisch fortzuführen sei.

## II. Moderne – Postmoderne: Zum Gehalt des Gegensatzes und seinen Folgen für die Theologie

Wie man sich zur Moderne stellt, ob und wie man die Postmoderne postuliert, hat zugleich Folgen für und Gründe im Gesamtkonzept von Theologie. Ob es sich um Alternativen handelt, entscheidet sich daran, was überwunden werden soll - die großen Erzählungen (1), Logoentrismus und Präsenzgedanke (2), Einheitsdenken (3), Subjektbegriff und Freiheitsidee (4)?

1. Vermutlich wird sich kein theologischer Ansatz dem Programm des „Endes der großen Erzählungen“ (Lyotard) anschließen können, auch wenn theologische Gründe angeführt werden, das seit Irenäus zentral gewordene Konzept der „Heilsgeschichte“ angesichts der Erfahrung des Holocaust und gegenüber den erst in der Neuzeit vom Christentum erfaßten Völkern heute zu relativieren.<sup>3</sup> Schöpfungs- und Erlösungsglaube und die Hoffnung auf endgültigen Sinn sind konstitutiv für das christliche Gottesverständnis, so daß es, ganz abgesehen von

der Frage ihrer anthropologischen Relevanz, mit der Beendigung dieser Erzählung sich selbst aufgäbe.

2. In einem neueren theologischen Vermittlungsversuch wird Jacques Derridas Kritik an Logozentrismus und Präsenzdenken einerseits in ihren Motiven aufgeschlossen und auf Traditionen im Christentum wie die Negative Theologie bezogen, andererseits aber der Konfliktpunkt benannt. Sein Schriftbegriff wird vor dem Hintergrund rabbinischer Torainterpretation erläutert: „Der offengehaltene Pluralismus der verschiedensten Lesarten hält nicht nur das Bewußtsein für die Unaussprechlichkeit des NAMENS wach, sondern ist zugleich eine Einübung in die Wahrnehmung des anderen (hier: des Interpreteten).“<sup>4</sup> Zugleich macht Valentin ein auch von philosophischer Seite vorgebrachtes Argument in theologischer Hinsicht geltend: „Von einer rückhaltlosen ‚Totalitätskritik‘ könnte der theologische Diskurs (insofern) ... besonders betroffen sein, als für ihn – aufgrund des unbedingten Anspruchs, den zu vertreten er antritt – ein metaphysischer Restbestand, z.B. ein nicht abgeleiteter Begriff von Identität, unverzichtbar bleibt.“<sup>5</sup> Der Tübinger Philosoph Hans Krämer analysiert in seiner Kritik „radikalhermeneutische“, d.h. diejenigen Positionen, „die das Substrat der Interpretation zunehmend eliminieren und zu einem Selbstvollzug des Interpretationsgeschehens hintendieren: ... Selbst die Radikalhermeneutik von Derrida und de Man, die mit der Unentscheidbarkeit zwischen infiniten Deutungsmöglichkeiten schon im Einzelfall rechnet, konzidiert eine Minimalidentität der Welt- und Selbstpräsenz. Im übrigen generalisiert diese Art von Hermeneutik einen bestimmten Typus des Nicht- und Mißverstehens und etabliert damit eine Gegenmetaphysik zur Einheits- und Identitätsmetaphysik der Tradition, die nicht weniger selektiv und dogmatisch stilisiert als jene.“<sup>6</sup> Aus philosophischer und theologischer Perspektive ist die postmoderne Aufgabe des Identitätsbegriffs problematisch.

3. Die postmoderne Kritik am Einheitsdenken fängt Jürgen Habermas, selbst Kritiker der Identitätsmetaphysik, mit der Einsicht in das teils als dialektisch, teils als transzendental erläuterte Verhältnis der gegensätzlichen Pole auf:

„Die Perhorreszierung des Einen und das Lob der Differenz und des Anderen verdunkeln den dialektischen Zusammenhang zwischen beiden. Denn die transitorische Einheit, die sich in der porösen und gebrochenen Intersubjektivität eines sprachlich vermittelten Konsenses herstellt, gewährt ja nicht nur, sondern fördert und beschleunigt die Pluralisierung der Lebensformen und die Individualisierung der Lebensstile. Je mehr Diskurs, um so mehr Widerspruch und Differenz. Je abstrakter das Einverständnis, um so vielfältiger die Dissense, mit denen wir *gewaltlos* leben können. Und doch verbindet sich im öffentlichen Bewußtsein mit der Idee der Einheit die Konsequenz einer zwanghaften Integration des Vielen. Noch immer gilt der moralische Universalismus als Feind des Individualismus, nicht als dessen Ermöglichung. Noch immer gilt die Zuschreibung identischer Bedeutungen als Verletzung metaphorischer Vieldeutigkeit, nicht als deren Bedingung. Noch immer gilt die Einheit der Vernunft als Repression, nicht als Quelle der Vielfalt ihrer Stimmen. Die falschen Suggestionen eines vor hundertfünfzig Jahren verabschiedeten Einheitsdenkens bilden noch immer die Folie

- so als müßten wir uns heute, wie die erste Generation der Hegelschüler, der Übermacht der großen metaphysischen Meister immer noch erwehren.“<sup>7</sup> Habermas bringt so Grundbegriffe der Moderne (Einheit, Einverständnis, Universalismus, Vernunft) als Bedingung der Möglichkeit der postulierten postmodernen Gehalte (Differenz und Alterität, Dissens und Pluralität) zur Geltung.

4. Die theologischen Kritiker am Freiheitsdenken der Moderne können sich seit den Pelagius-, Erasmus/Luther- und Modernismus-Kontroversen konfessionsübergreifend auf orthodoxen Rückenwind verlassen. Abschiede vom Subjekt und von der Vernunft sind für sie kein Verzicht, der Auftrag und die Kategorien der Vermittlung mit dem philosophischen Denken kein Anliegen. Theologie-Projekte hingegen, die sich der anthropologischen Wende zur Subjektivität verpflichtet wissen, verlieren mit der Abkehr von der Moderne die entscheidende Kategorie zur Auslegung der Selbstoffenbarung Gottes in der Person Jesu: die unbedingte wechselseitige Anerkennung als Freiheitsgeschehen. Ob dieser normative Kerngehalt des Projekts der Moderne aufgegeben oder gewahrt und konkretisiert wird, entscheidet über die humane und christliche Akzeptabilität der Postmoderne.<sup>8</sup>

In einem Interview macht J.-F. Lyotard seine Unterstützung für diese ethische Ausrichtung deutlich. Er verurteilt es, „einem Prinzip gemäß (zu) handeln, das darin bestünde, den anderen nicht als Gesprächsteilnehmer zu akzeptieren. ‚Mit dir spreche ich nicht!‘ Das Äquivalent geschieht auf jedem Schulhof: ‚Mit dir spiel ich nicht!‘ Die Ächtung, die Verbannung ist ein Verbrechen gegen die Menschheit. Man entzieht jemandem das Recht zu sprechen in dem Augenblick, in dem er das Vermögen zu sprechen hat. Meine Meinung hierzu ist ... gar nicht weit entfernt von derjenigen, die Habermas oder Rorty aus ganz unterschiedlichen Motiven haben mögen und zu der sie mit ganz anderen Begründungen gelangen.“ Anders als Levinas oder auch Habermas stellt Lyotard die Ambivalenz der Begegnung mit dem anderen heraus, die seine Forderung nach Anerkennung des Rechts des Fremden erst signifikant macht: „Notwendigerweise ambivalent ist die Beziehung zum Fremden, da er einerseits als menschliches Wesen über Sprache verfügt und zur Diskussion, zur ‚Interlokution‘ im weitesten Sinne des Wortes fähig ist und sein Recht darauf anerkannt werden muß. Andererseits spricht er jedoch seine eigene Sprache ... Fremder ist jemand in dem Maße, wie ich keinen Zugang zur Logik seiner Sprache finde und es mir scheint, ... als habe er ein anderes Erbe, als sage in seinem Munde selbst meine eigene Sprache etwas anderes, als gäbe es hier Anlaß zum Mißtrauen. Die Vorstellung, man empfinde einen Fremden mit offenen Armen, ist ... auf der Ebene der Beschreibung eine etwas zu fromme Vorstellung. In Begriffen der

#### Die Autorin

Maureen Junker-Kenny; Leiterin der School of Hebrew Biblical and Theological Studies am Trinity College in Dublin; lehrt Praktische Theologie und Christliche Ethik. Zu ihren Forschungsgebieten zählen: F.D. Schleiermacher und die Grundlegung von Theologie in der Moderne, die Diskursethik von Jürgen Habermas und biomedizinische Ethik. Anschrift: University of Dublin, School of Hebrew, Biblical and Theological Studies, Trinity College, Dublin 2, Irland.

Gerechtigkeit ist sie freilich nicht nur wünschenswert, sondern in der Tat auch einzufordern. Dagegen ist es auf der Ebene der Beschreibung einfach nicht wahr, daß es sich so verhält. Vielmehr gibt es hier etwas, das man in Freudschen Begriffen den ‚Zerstörungstrieb‘ nennen würde ... im Verhältnis zu dem, was meine Umwelt stört, ihre Stabilität beeinträchtigt, zu dem, was mich bedroht ... Die Frage besteht wirklich darin, wie das überwunden werden kann. Die Bestimmung der Alterität liegt eben darin, auf den ersten Blick unentscheidbar zu sein, hinsichtlich ihrer Bedeutung im weitesten Sinn oder auch eines Gegenstandes von Lust oder Schmerz im besonderen, auch im ethischen Sinne. Ist solche Alterität annehmbar? Ich würde sagen, sie ist unumgänglich.“<sup>9</sup>

Die Gleichursprünglichkeit der Rechte der anderen trotz der Unentscheidbarkeit ihrer guten oder bösen Absichten und Wirkungen zu verteidigen, kommt der Kernbestimmung modernen Freiheitsdenkens, unbedingter Anerkennung, sehr nahe. Stimmt dies, dann muß die Postmoderne die Implikate ihres Eintretens für das Recht auf Differenz – z.B. die universale Norm der Gerechtigkeit – jedoch auch explizieren und nicht als oppressiv desavouieren. „Ohne eine – die Pluralität umgreifende – konsensuelle Anerkennung des Kerngehalts der politischen Moderne (Menschenrechte, Demokratie, Rechts-, Verfassungs-, Sozialstaat) ist der gesicherte Bestand von Pluralität letztlich überhaupt nicht möglich ... Insofern erscheint jenes Minimum an universeller praktischer Vernunft, das Rawls in seiner Gerechtigkeitstheorie und Habermas in seiner Diskurstheorie beanspruchen, schlechthin unverzichtbar.“<sup>10</sup>

Ein weiteres Kriterium zur Beurteilung einer intellektuellen Bewegung ist es, welche Ideen, Maßnahmen und Motivationskraft sie angesichts gesellschaftlicher und individueller Aporien aufbieten kann: „Die menschenrechtlich-moralischen Implikationen dieser reduzierten praktischen Vernunft verdanken ihre Plausibilität und Motivationskraft, wie Taylor zeigte, unbeliebigen weltanschaulichen *Quellen*, deren Versiegen auch dieses Minimum in Frage stellt. Das postmoderne Insistieren auf Pluralität des Heterogenen verschärft diese Problematik, ohne zu ihrer Bewältigung beizutragen.“<sup>11</sup>

### III. Anfragen an die Kirchen

Unter den gleichen Maßstab der Frage nach ihren Ressourcen zur Überwindung der wesentlich durch die instrumentell-machtförmige Realisierung der Vernunft verschärften Konflikte der Moderne sind die Kirchen gestellt. Wie können sie unter den veränderten Bedingungen der Individualisierung und der tendenziell synkretistischen *bricolage*, der Detraditionalisierung und Entdoktrinalisierung<sup>12</sup> die christliche Botschaft erfahrbar machen und in öffentliche Entscheidungen einbringen? So deutlich es ist, daß zwei als selbstverständlich vorausgesetzte Vermittlungswege, die Gesamtkultur und die Familie, die religiöse Sozialisation nicht mehr wie früher stützen, so klar sind auch die Orientierungs-, Sinn-, Zugehörigkeits- und Trostbedürfnisse zu erkennen, die dem Auftrag der Kirche in der Gesellschaft entgegenkommen. Sie kann das Verlangen, gemeinsam nach

subjektiv stimmigen Weisen der Gottesbeziehung und des Zeugnisgebens zu suchen, aufgreifen und fördern, statt es durch ihre Gestalt und die Formen ihrer Kommunikation und Entscheidungsprozesse zu behindern. Der kommunitaristische oder gar fundamentalistische Rückzug in die Enklaven der eigenen Überzeugung und die Verweigerung der Mitwirkung und Mitverantwortung in Beratungs- und Gesetzgebungsprozessen sind keine Alternative.

In seiner Diskussion der kantischen Religionsschrift geht Paul Ricoeur vor allem auf die mittlere der drei konstitutiven Vermittlungen von Religion ein: „la représentation, la croyance, et l'institution.“<sup>13</sup> Die Darstellung des Prinzips des Guten durch die Person Jesu wird im Glauben wirksam. Den Inhalt des weiter zu bezeugenden Glaubens faßt Ricoeur in die Kombination eines modernen mit einem postmodernen Begriff: „Selbtheit“ und „Alterität“, die „Alterität der Hilfe und die Selbtheit der Annahme“ („alterité de soutien, ipséité de l'admission, de l'accueil“), deren Verhältnis er als „paradox“ kennzeichnet.

Wenn das Paradox von Alterität und Selbtheit, Befreiung und freier Zustimmung, die Ursprungserfahrung des biblischen Menschenbildes ausmachen, dessen Wirkungsgeschichte entscheidend zum Aufgehen des Freiheitsbewußtseins in der Moderne beigetragen hat, wenn, wie es bei Lyotard anklang, die Einsicht in den unverrechenbaren Stellenwert der anderen die Basis des Respekts für „Differenz“ ist, wenn dieser Bezug des Selbst auf Alterität „postmodern“ ist, dann lebe die Postmoderne.

<sup>1</sup> U. Barth, Schleiermachers *Reden* als religionstheoretisches Modernisierungsprogramm, in: S. Vietta/D. Kemper (Hg.), *Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*, München 1998, 441-474, 452.

<sup>2</sup> Daß das Hineinwachsen in eine Sprachgemeinschaft solch originäre Spontaneität voraussetzt, erledigt nicht nur behavioristische Theorien des ersten Spracherlernens, sondern zeigt auch die Einseitigkeit der Fixierung der dem Paradigmenwechsel von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie verpflichteten Denker auf den „Primat der Intersubjektivität“, statt der Gleichursprünglichkeit des einen wie des anderen Rechnung zu tragen. Zu diesem für das Freiheits- und Subjektverständnis der Moderne zentralen Problem ist die Debatte zwischen D. Henrich und J. Habermas einschlägig.

<sup>3</sup> Vgl. D. Ritschl, *Die christliche Kirche und die Vielfalt der Postmoderne*, in: *Yonsei Journal of Theology* 2 (1997) 67-83, 75-77.

<sup>4</sup> H. Verweyen, Vorwort zu J. Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997, 8-13, 11.

<sup>5</sup> Valentin, aaO. 18.

<sup>6</sup> Thesen zur philosophischen Hermeneutik, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (1993) 173-188, 173, Anm. 2, 174, Anm. 4. Die postmodern postulierte Vielfalt an Auslegungsmöglichkeiten markiert für Krämer keinen grundsätzlichen Unterschied zur Moderne, solange sie nicht in „metaphysische Sätze wie den von der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Perspektiven“ (186) überführt werden. Er beantwortet die Frage nach der Alternative von Moderne und Postmoderne in dieser Hinsicht deshalb negativ: „Die Akzentuierung des hermeneutischen Pluralismus in der zeitgenössischen Philosophie ist als Konsequenz der Entplatonisierung der Neuzeit und als Korrektiv der Tradition willkommen, nicht jedoch als deren Alternative, die nur eine ihrerseits dogmatische Gegenmetaphysik nach sich ziehen würde ...“

Anstelle eines dramatischen Perspektivenwechsels würde sich damit eher eine Paradigmenerweiterung und -kompletzierung empfehlen.“ (176)

<sup>7</sup> J. Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a.M. 1988, 153-186, 180.

<sup>8</sup> Eine solche normative Bestimmung der Moderne fehlt in Martin Henrys beobachtungsreicher Darstellung postmoderner Denker in „God in Postmodernity“, in: Irish Theological Quarterly 63 (1998) 3-21.

<sup>9</sup> Die Ambivalenz des Fremden. J.-F. Lyotard im Gespräch, in: Information Philosophie 26 (1998) 28-33, 32f.

<sup>10</sup> A. Anzenbacher, Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien, Paderborn 1997, 123.

<sup>11</sup> AaO. 122.

<sup>12</sup> U. Barth findet die kennzeichnenden Elemente der christlichen Religion zum Ende des 20. Jahrhunderts schon 200 Jahre zuvor (1799) in Schleiermachers „Reden“ vorweggenommen: „Alle genannten Merkmale: Ausdifferenzierung, Entdogmatisierung, Individualisierung, Pluralisierung und Deinstitutionalisierung entsprechen ziemlich genau den Momenten, die die neuere Religionssoziologie für den Prozeß religiöser Modernisierung namhaft gemacht hat. Nicht von ungefähr hat sie sich deshalb auf Schleiermacher als einen ihrer wenigen theologischen Vorläufer positiv bezogen ... Die Verankerung des Kirchenbegriffs in der Struktur religiöser Darstellung und Mitteilung zielt auf die Deinstitutionalisierung der traditionellen Organisationsmuster religiöser Gemeinschaften als öffentlicher Heilsanstalten zugunsten von Sozialsystemen symbolischer Kommunikation.“ (U. Barth, Schleiermachers *Reden*, aaO. 474).

<sup>13</sup> Vgl. P. Ricoeur, Le destinataire de la religion: l'homme capable, in: M.M. Olivetti (Hg.), Philosophie de la religion entre éthique et ontologie (Archivio di Filosofia), Padova 1996, 19-34, 29-31.

## Christlicher Glaube und Kulturvergessenheit

Christian Duquoc

Wenn ich die Leute, die dieses Heft geplant haben, recht verstehe, so leidet unsere Epoche trotz der Anhäufung der Gedenkfeiern an „Kulturvergessenheit“ – eine Behauptung, die mich in Verlegenheit bringt. Wie ist ein solches Urteil zu begründen? Welche Untersuchung wurde durchgeführt? Was ist in Vergessenheit geraten? Etwa die doppelte Herkunft der abendländischen Kultur, die aus der griechischen und die aus der jüdisch-christlichen? Oder die jüdisch-christliche Tradition allein?

Als Hypothese sei einmal zugegeben, daß Traditionen, die das Abendland geformt haben, in Vergessenheit geraten sind. Der Wandel der Beziehung unserer Zeitge-