

Walter Kasper

Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne

Wer sich auf das im Titel formulierte Thema¹ einläßt, begibt sich auf ein äußerst schwieriges und unübersichtliches Gelände. Da sind nicht nur die Schwierigkeiten, vor denen jeder Versuch einer Zeitdiagnose zwangsläufig steht. Da sind darüber hinaus die Probleme, die dem Begriff der „Postmoderne“ anhaften. Seine modisch-inflationäre Verwendung hat ihn im allgemeinen Sprachgebrauch längst zu einem Schlagwort mit wenig Aussagekraft werden lassen. Im philosophischen und kulturtheoretischen Diskurs dagegen ist der Streit um die Besetzung bzw. Abgrenzung des Begriffs in vollem Gang. Dabei zeigt sich, daß der Terminus mehr ist als eine bloße Chiffre zur Kennzeichnung des allgemeinen Zeitgeistes.

Soll von den Herausforderungen der Postmoderne nicht in bloßen Schlagworten die Rede sein, gilt es daher zunächst, sich über den Begriff Postmoderne näher zu verständigen. Zu diesem Zweck sei zunächst kurz die geschichtliche Entwicklung des vieldeutigen Begriffs Postmoderne erläutert. Danach werde ich das Verhältnis von Moderne und Postmoderne etwas beleuchten. In einem weiteren Schritt werden einige zentrale Wesensmerkmale des Postmodernismus umrissen und die sich daraus für Kirche und Theologie ergebenden Herausforderungen benannt. Der letzte Teil gibt einige theologische Hinweise, die eine mögliche Richtung für die Bewältigung der anstehenden Herausforderungen angeben können.

„Postmoderne“ – die Karriere eines Begriffs

„Postmodern“ ist ein Modebegriff geworden, der zu allen möglichen passenden und unpassenden Gelegenheiten bemüht wird. Die Folge ist eine Disparatheit, die es schwer macht, sich darüber zu verständigen, was postmodern eigentlich meint. Eine Verständigung über den Terminus Postmoderne ist daher sinnvoll und notwendig.

Der Begriff² „postmodern“ begegnet erstmals 1917 bei Rudolf Pannwitz in dessen Buch „Die Krisis des europäischen Geistes“³. Pannwitz redet dort vom „postmodernen Menschen“⁴ als dem Menschen, der sich den ebenso anspruchsvollen wie nichtigen und lächerlichen Kulturbestrebungen der Moderne nicht unterwirft. Pannwitz' Buch ist ein Nietzsche-Aufguß, seine Rede vom „postmodernen Menschen“ eine Reprise von Nietzsches Übermensch. Damit ist bereits ein

wichtiger Hinweis auf die philosophiegeschichtlichen Wurzeln und die geistige Herkunft der gegenwärtigen Diskussion gegeben.

Die eigentliche Karriere des Begriffs begann allerdings erst mit seiner Verwendung im Zusammenhang mit der nordamerikanischen Debatte in der Literaturwissenschaft, in der Architektur und der bildenden Kunst. In der Soziologie ist seit 1968⁵ von der „postmodernen Gesellschaft“ die Rede, allerdings in gewisser Konkurrenz zur Klassifizierung der Gegenwartsgesellschaft als postindustriell. Bei aller unterschiedlichen Füllung des Begriffs postmodern hält sich dabei ein Grundmotiv durch: die Pluralität von Wertesystemen, Rationalitäten, Gesellschaftsorientierungen.

Damit ist schon der Ansatzpunkt benannt für den philosophischen Postmodernismus. Die Vertreter postmoderner Philosophie machen es sich zur Aufgabe, den Begriff der Postmoderne zu klären, gegenüber dem unreflektierten Lebensgefühl des „anything goes“ abzugrenzen und seine Berechtigung als philosophisch begründbarer und zu rechtfertigender Epochebegriff aufzuweisen.

Freilich ist Postmoderne auch im philosophischen Gespräch keineswegs ein einheitlicher Begriff. Die Konstruktion des „neuen Denkens“ vollzieht sich auf verschiedenen Baustellen. Dabei ist das Ringen um den Begriff der Postmoderne nicht nur ein akademischer Disput. Er ist auch ein Richtungskampf, ein geistiger Machtkampf, ein Streit um die Zukunft. Er kann nicht ohne Klärung des Verhältnisses der Postmoderne zur Moderne abgehen⁶. An dieser Auseinandersetzung müssen die Kirche und die Theologie in besonderer Weise interessiert sein, da ihr Verhältnis zur Moderne nach wie vor der Klärung bedarf.

Moderne und Postmoderne – ein komplexes Verhältnis

Die Beschreibung des Verhältnisses von Postmoderne und Moderne gestaltet sich äußerst schwierig. Denn nicht nur der Begriff der Postmoderne ist schillernd, sondern auch der der Moderne. Wird Moderne im Sinn von Neuzeit verwendet, dann ist – unbeschadet der zweifellos vorhandenen Gegenbewegungen – die Aufklärung ein zentrales Charakteristikum, und mit ihr vor allem das Konzept der *Mathesis universalis* und das Pathos des Neuen. Wird dagegen Moderne mit dem Denken des 20. Jahrhunderts identifiziert, steht gerade umgekehrt die Erfahrung von Pluralität, Diskontinuität und Partikularität im Vordergrund.

Dementsprechend konträr können denn auch die Moderne-Diagnosen ausfallen: Moderne als überzogener Totalitätsanspruch des Denkens einerseits, als fortschreitender Differenzierungsprozeß andererseits. Je nachdem, welcher Diagnose sich der eine oder andere Vertreter des Postmodernismus anschließt, tritt die Therapie Postmoderne als Verabschiedung von Totalitätsansprüchen oder als Suche nach einer neuen Ganzheitlichkeit auf.

Das Schwergewicht postmodernen Denkens liegt zunächst nicht auf dem Ganzen, sondern auf der Pluralität. „Die Postmoderne beginnt dort, wo das Ganze aufhört.“⁷ Gleichwohl ist zu konstatieren, daß die Postmoderne das Ganzheitskonzept nicht einfachhin in naiver Weise verabschiedet, ohne auf die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Verabschiedung zu reflektieren. Unterscheidungen lassen sich ja nur auf dem Hintergrund und unter Voraussetzung der Idee der Einheit und Ganzheit denken. So stellt sich als eine erste wesentliche Kernfrage der Diskussion die Problematik von Einheit und Vielheit heraus.

Die postmoderne Dekonstruktion der Totalitätsansprüche der Moderne ist zugleich die kritische Hinterfragung des Totalitätsanspruchs der wissenschaftlichen Vernunft, des bloß Kognitiven, des Monopols des Funktionalen. Peter Koslowski hat darauf aufmerksam gemacht, daß in dieser Kritik ein entscheidendes Movens insbesondere des französischen Postmodernismus zu sehen ist⁸.

Diese Kritik am Totalitätsanspruch wissenschaftlicher Vernunft bringt zwei andere Weisen des Denkens neu zur Geltung: die Ästhetik und die Mystik, die letztere allerdings nicht oder kaum in einem spezifisch christlichen Sinn. So ist es nicht erstaunlich, daß Ästhetik und Mystik im Disput um die Postmoderne eine wichtige Rolle spielen. Ästhetik und Mystik im genannten Sinn bilden somit gleichsam den zweiten für unser Thema bedeutsamen Themenkreis der philosophischen Diskussion um die Postmoderne.

Schließlich ist die Dekonstruktion neuzeitlich-moderner Totalitätsansprüche auch die Kritik an deren geschichtsphilosophischen Konzeptionen und deren innerweltlichen Utopien. Jean-François Lyotard beschreibt die Postmoderne als Verabschiedung der Meta-Erzählungen: „Postmoderne bedeutet, daß man den Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr schenkt.“⁹ Zu den postmodern kritisierten Utopien gehört die Hegelsche ebenso wie die marxistische und nicht zuletzt der moderne Fortschrittsglaube. Von hier aus eröffnet sich eine breite Diskussion über das postmoderne Verständnis von Geschichte und über mögliche Neufassungen des Zeitbegriffs. Dies ist ein weiterer, dritter für unsere Fragestellung wichtiger Themenkreis.

Läßt man den Blick über die Landschaft der postmodernen philosophischen Diskussion schweifen, dann bleibt er vor allem an diesen drei genannten Themenkreisen als markanten Punkten hängen.

Selbstverständlich ließe sich die Anzahl der für unsere Problemstellung wichtigen Themenkomplexe problemlos ausweiten. Doch ich möchte mich auf die drei erwähnten Punkte beschränken. Sie sind nicht nur herausragende Themenfelder, sondern an ihnen läßt sich – unbeschadet der Verschiedenheit der Positionen einzelner Vertreter – auch so etwas wie ein gemeinsames Profil der postmodernen Grundposition herausarbeiten. Die Stichworte lauten: Absage an das Einheitspostulat – der pluralistische Grundzug der Postmoderne; wider den Totalitätsanspruch wissenschaftlicher Vernunft – der ästhetische und „mystische“ Grundzug

der Postmoderne; Absage an die Vollendung der Geschichte – der nihilistische Grundzug der Postmoderne.

Drei Merkmale der postmodernen Position und ihre Herausforderungen

1. *Absage an das Einheitspostulat – der pluralistische Grundzug der Postmoderne.* Wolfgang Ivers definiert die Postmoderne als „Verfassung radikaler Pluralität“, „Postmodernismus als deren Konzeption“¹⁰. Das postmoderne Spezifikum ist freilich nicht der Pluralismus als solcher. Denn die Erfahrung des Pluralismus prägt die gesamte Neuzeit. Dabei ist die Auseinandersetzung um die Wahrheitsfrage in der Zeit der Reformation und des sich daran anschließenden konfessionellen Pluralismus eine der hauptsächlichen Wurzeln dieses neuzeitlichen Pluralismus. Eine Fülle weiterer Entwicklungen kam im Lauf der Jahrhunderte hinzu: die neuzeitliche Arbeitsteilung, die Aufklärung, die Entwicklung demokratischer Herrschaftsformen, das Parteienprinzip, um nur einige Punkte zu nennen.

So haben im Blick auf die Gesamtentwicklung der Neuzeit wohl beide „Diagnosen“ recht: die Diagnose, die die Neuzeit als Differenzierungsprozeß begreift, ebenso wie jene, die den Totalitätsanspruch neuzeitlichen Denkens hervorhebt. Denn mit der wachsenden Pluralisierung von Wissenschaft und Gesellschaft wuchs auch das Bedürfnis, das einende Band zu finden, das die Welt im letzten zusammenhält. Aber Anspruch und Wirklichkeit traten im Lauf der Zeit immer deutlicher auseinander. In unserem Jahrhundert gewinnt der Pluralismus eine geradezu explosionsartige Steigerung: durch die weitere Ausdifferenzierung der Lebensformen und Lebensbereiche, Denktypen und Orientierungssysteme, Weltanschauungen und Handlungsformen, durch die weitere Marginalisierung der Religion zu einem bloßen Teilbereich, durch den Schwund gemeinsamer Werte und Grundüberzeugungen und durch die nicht mehr überschaubare, geschweige denn zur Einheit zu vermittelnde Ausdifferenzierung des Wissens.

Der Pluralismus ist nicht nur ein epistemologisches, kulturelles und gesellschaftliches Phänomen. Er betrifft auch die persönliche Identität eines jeden einzelnen. Das Wort von der „Desidentifizierung“ und von der „pluralen Identität“ macht die Runde¹¹. Der „Mann ohne Eigenschaften“, wie ihn schon Robert Musil beschreibt, „der Mensch ohne Wesenskern, der Mensch, dem es nicht gegeben ist, ... in einer festen Persönlichkeit zu erstarren“¹², ist ein Zeichen unserer Zeit.

Was ist nun das Neue des Postmodernismus? Es ist die bewußt vollzogene Verabschiedung des Einheitspostulats. Postmodernismus ist nicht nur die Akzeptanz und Toleranz von Pluralität, sondern eine grundlegende Option für den Pluralismus. Er behauptet eine plurale Rationalität: die Vernunft ist ihm selbst plural geworden. Wahrheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit gibt es nur im Plural.

Dabei sind die Vertreter der Postmoderne bemüht, sich klar von nachlässigem Denken, billigem Relativismus und Paul Feyerabends Devise des „anything goes“ abzugrenzen. Es geht ihnen nach eigenem Selbstverständnis um die Pluralität, die jeglichem Ausschließlichkeitsanspruch wehrt und damit der Erhebung eines in Wahrheit Partikularen zu einem vermeintlich Absoluten. Ganzheit ist nur via Differenz einzulösen. Das Ganze ist das Viele. „Allein ein Denken der Pluralität vermag der Struktur des Ganzen wirklich gerecht zu werden.“¹³

Die Grundoption für den Pluralismus hat inzwischen auch in das innertheologische Gespräch Einzug gehalten, insbesondere mit der Diskussion um die pluralistische Religionstheologie, als deren profiliertester Vertreter neben Paul F. Knitter vor allem John Hick¹⁴ angesehen werden kann. Auf die These der pluralistischen Religionstheologie soll daher im folgenden – gewissermaßen exemplarisch – ausführlicher eingegangen werden.

John Hicks Hauptthese lautet: „Es gibt eine Vielfalt von göttlichen Offenbarungen, die eine Vielfalt von Formen heilshafter menschlicher Antwort ermöglicht.“¹⁵ Die theologische Basis für die These ist Hicks Glaubensbegriff. Hick begreift nämlich den Glauben in erster Linie als Modus des Erlebens bzw. Erfahrens und somit als interpretierendes Wahrnehmen. Der philosophische Hintergrund ist die von Kant übernommene Unterscheidung von Noumenon und Phainomenon¹⁶. Demnach können wir nicht das „Reale“ selbst erkennen, sondern immer nur die verschiedenen Formen seiner Wahrnehmung.

Diese Position hat gravierende Konsequenzen für das Verständnis des christologischen Dogmas. Hick lehnt die Identifikation des „Realen“, des lebendigen Gottes, mit einer einzelnen historischen Gestalt, mit Jesus von Nazareth, als Mythos ab. Damit wird Jesus Christus zu einem der religiösen Genies relativiert, durch welche Menschen zum Bewußtsein der Gottessohnschaft gelangen.

Wenn es das Absolute, bzw. den Absoluten in der Geschichte nicht geben kann, wenn es immer nur Vorstellungen, Begriffe, Bilder, Idealgestalten geben kann, die uns auf das Transzendente ausrichten, ohne daß dies selbst darin in Erscheinung tritt, dann ist klar, daß es keinen religiösen, auch keinen christlichen Absolutheitsanspruch geben darf. Demgemäß hat der interreligiöse Dialog nach der pluralistischen Religionstheologie zunächst davon auszugehen, daß die Wahrheitsansprüche der verschiedenen Religionen gleichrangig nebeneinanderstehen. Die Absolutsetzung des christlichen Wahrheitsanspruchs würde nicht nur die unbedingte Transzendenz des „Realen“ nicht ernst nehmen, sie würde zugleich auch das Partikulare zum Ganzen erheben wollen, was letztlich – nach Hick – einer fundamentalistischen Grundhaltung gleichkäme.

Gleichwohl gibt Hick auch Kriterien an für die Bewertung der religiösen Traditionen: 1. ein epistemologisches Kriterium: die Fähigkeit, die vielfältigen Wahrnehmungen und Erfahrungen des „Realen“ vom „Realen“ selbst zu unterscheiden, 2. ein soteriologisches Kriterium: die Bedeutung religiöser Wahrnehmung

für die Wandlung des Menschen von der „self-centredness“ zur „Reality-Centredness“, 3. ein ethisches Kriterium: die Fähigkeit, die verschiedenen Lebensbereiche in den Prozeß der Transformation von der „self-centredness“ zur „Reality-Centredness“ zu integrieren.

Die Darstellung der Hypothese pluralistischer Religionstheologie braucht hier nicht weiter entfaltet zu werden. Die wenigen Hinweise mögen genügen, um exemplarisch zu verdeutlichen, daß die postmoderne Grundoption für den Pluralismus nicht nur ein philosophisches Problem darstellt, sondern daß sie für Kirche und Theologie eine enorme Herausforderung ist.

Genauer betrachtet ist diese Herausforderung allerdings keineswegs so neu, wie es zunächst scheint: Sie unterscheidet sich nur unwesentlich von der Herausforderung der nachkantischen Thesen eines Ferdinand Christian Baur (1792–1860) oder eines David Friedrich Strauß (1808–1874). Die postmoderne Pluralismusthese im allgemeinen und die Hypothese der pluralistischen Religionstheologie im besonderen sind Ausläufer und Zuspitzungen einer seit zwei Jahrhunderten weder philosophisch noch theologisch befriedigend aufgearbeiteten Problemstellung: der Frage nach der philosophisch-theologischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Wirklichkeit.

Die Problematik von Hicks religionstheologischem Vorstoß beginnt bereits bei den erkenntnis- und wahrheitstheoretischen Entscheidungen, die seiner Hypothese zugrunde liegen. Sie hängt vor allem zusammen mit der strikten Trennung von Noumenon und Phainomenon und der These, religiöse Wahrheit könne nur mythologisch ausgedrückt, nicht aber in satzhafte, rational legitimierbare Aussagen übersetzt werden, ohne daß dies zu Pluralisierungen, zu Verfälschungen, ja zu logischen Widersprüchen führt. Zu Recht ist darauf hingewiesen worden, daß Hick mit seiner Definition von religiöser Wahrheit als mythologischer Wahrheit den Wahrheitsbegriff „nicht neu definiert, sondern abgeschafft“ hat¹⁷.

Dennoch sollte das Anliegen des Postmodernismus im allgemeinen und der pluralistischen Religionstheorie im besonderen, eine philosophische bzw. theologische Antwort auf die heutige Erfahrung von Pluralität zu geben, ernstgenommen werden. Es gilt, einen Weg zu finden zwischen Fundamentalismus einerseits und Relativismus und Beliebigkeit andererseits. Zweifelhaft ist jedoch, ob es den bisherigen Ansätzen postmoderner Philosophie und Theologie gelungen ist, dem Vorwurf des Relativismus zu entgehen.

Die erste wesentliche Herausforderung an Kirche und Theologie ist es deshalb, den rechten Weg zu finden jenseits von Fundamentalismus und Relativismus, von Rigorismus und Ausverkauf, zu vermitteln zwischen Identität und dialogischer Offenheit. Dies ist die große Herausforderung, die heute an die Kirche gestellt ist. Die Theologie ist herausgefordert, aus trinitätstheologischer Perspektive das Verhältnis des einen und des vielen in den Diskurs um das philosophische Problem „Einheit und Vielfalt“ einzubringen und fruchtbar zu machen.

Die Gefahr, im Relativismus zu enden, hängt mit einem zweiten Charakteristikum postmodernen Denkens zusammen: mit der Ästhetisierung des Denkens.

2. *Wider den Totalitätsanspruch wissenschaftlicher Vernunft – der ästhetische und „mystische“ Grundzug der Postmoderne.* Wie bereits erwähnt ist die Postmoderne auch als ein Aufbegehren gegen den Totalitätsanspruch der Vernunft zu verstehen. Die Postmoderne will das wirkliche oder vermeintliche Monopol des Logos durchbrechen. Hicks Begriff der „mythologischen Wahrheit“ kann als ein solcher Versuch interpretiert werden. Es gibt nicht nur die Wahrheit des Logos, es gibt auch eine Wahrheit des Mythos, wobei gilt, daß die mythologische Wahrheit letztlich nicht in die logische Wahrheit überführbar ist. Einer vergleichbaren und sachlich mit dem Begriff der „mythologischen Wahrheit“ zusammenhängenden Argumentationsfigur begegnen wir auch in der postmodernen Diskussion um das Verhältnis von Logos und Aisthesis. Das Stichwort heißt: ästhetisches Denken.

Die führenden Köpfe postmoderner Philosophie, angefangen von Jean-François Lyotard über Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard bis hin zu Gianni Vattimo und Massimo Cacciari, sind einem ästhetisch orientierten Denkansatz verpflichtet. Dabei ist der Begriff des Ästhetischen im postmodernen Gebrauch freilich nicht nur auf das Sehen beschränkt, bezieht sich nicht nur auf Kunst, sondern meint die sinnliche Wahrnehmung im weitesten Sinn.

Was ästhetisches Denken meint, beschreibt Wolfgang Iser, einer der führenden Vertreter postmoderner Philosophie in Deutschland, folgendermaßen: „Jede Wahrheit soll von Grund auf Eigentum des Logos, nicht der Aisthesis sein. Genau das gilt für das ästhetische Denken nicht mehr. Es erkennt der Wahrnehmung vielmehr originäre Wahrheit zu. Dafür ist es im Gegenzug dann auch bereit, letztlich den Preis des Nicht-Kommunizierbaren zu entrichten. ... Ästhetisches Denken hat wesentlich ästhetische Überzeugungs- und Evidenz-Bedingungen.“¹⁸

Gegen die Hervorhebung der ästhetischen Dimension des Denkens ist nichts einzuwenden, ebensowenig gegen die damit verbundene ästhetische Qualifizierung des Wahren. Im Gegenteil: Sie hilft, aus verhängnisvollen Verengungen modernen Denkens wieder herauszuführen. Als problematisch erweist sich aber auch hier – wie schon beim Begriff der mythologischen Wahrheit – die Abschottung ästhetischer Wahrheit gegenüber den Ansprüchen allgemeiner Kommunizierbarkeit, die in der strikten Trennung von Noumenon und Phänomenon wurzelt. Was hier geschieht, ist nicht weniger als die Trennung von phänomenaler Wahrheit und noumenaler Wahrheit, von Wahrnehmung und logischem Urteil.

Wird die allgemeine Kommunizierbarkeit sinnlicher Wahrnehmung in Abrede gestellt, dann kann sich die Wahrnehmung leicht in sich selbst beruhigen. Und tatsächlich findet diese These ihre Entsprechung im postmodernen Lebensgefühl, das sich in besonderem Maß als ein ästhetisches Weltverhältnis beschreiben läßt. Es nimmt die Dinge in ihrer Vielfalt wahr, läßt sie auf sich wirken, bewertet sie nach ihrem subjektiven Erlebnisgehalt, entscheidet sich mehr oder weniger eklek-

tisch für das, was einem selbst am ehesten zu entsprechen scheint, bedient sich à la carte, läßt die Widersprüche zwischen dem vielen stehen, da ihre Vermittlung auf ein widerspruchsfreies Ganzes hin ohnehin als aussichtslos erscheint. Wo die Dinge derart gleich-gültig nebeneinander stehenbleiben, ist die Gefahr groß, daß das Bekenntnis zur Pluralität und zur Toleranz zu Gleichgültigkeit und Desinteresse verkommt.

Die seit den 80er Jahren zu beobachtende neue Religiosität zeichnet sich durch den gleichen Eklektizismus aus. Positiv zeigt sich darin ein neu erwachtes „mystisches“ Grundbedürfnis, das es sehr ernst zu nehmen gilt und das für die christliche Verkündigung und Pastoral auch große, weithin noch viel zuwenig genutzte Chancen bietet. Die Schwierigkeit, diese Chance zu nutzen, liegt allerdings darin, daß es sich um eine frei flottierende, institutionelle Verfassung scheuende Religiosität handelt. Sie setzt sich zu den konkreten Weltreligionen in ein ästhetisches Verhältnis, zieht aus verschiedenen religiösen Traditionen Versatzstücke heraus nach Maßgabe des davon zu erwartenden Glücksgefühls oder der davon erhofften Lebenshilfe.

Kardinal Joseph Ratzinger hat auf den engen Zusammenhang dieser Religiosität mit der New-Age-Bewegung hingewiesen. Er versteht sie als eine „bewußt anti-rationalistische Antwort auf die Erfahrung des ‚Alles ist relativ‘“¹⁹. Wir können sie auch als „Patchwork“-Religiosität charakterisieren, wo sich manches überlappt, Nähte und Brüche unverarbeitet stehenbleiben, ohne Bemühung um eine kognitive Klärung und Reinigung. Es ist eine Religiosität, die sich kaum in satzhaften Bekenntnissen äußert, vielfach im vagen, diffusen Glauben an eine „höhere Macht“ befangen bleibt, ja es ist weitgehend eine Religion ohne Gott. Johann Baptist Metz spricht daher von „einer Art religionsförmiger Gotteskrise“²⁰.

Es steht außer Zweifel, daß die pluralistische Religionstheologie nicht einer solch diffusen Religiosität das Wort reden will. Gleichwohl ist auch sie von Ästhetisierungstendenzen nicht ganz frei, so etwa wenn die Vielfalt der Religionen als faszinierende und höchst erfreuliche Vielfalt „schönster Blumen“ gepriesen wird²¹.

Einer solchen Sichtweise gegenüber wird mit Recht auf die „Dramatik der verstehenden Begegnung“ hingewiesen²². „Dramatik“ besagt hier, daß wir einander in der interreligiösen Begegnung so ernst nehmen, daß wir uns auch in Frage stellen lassen. Das freilich ist nicht möglich ohne Bezugnahme auf ein Wahrheitskriterium, das die unterschiedlichen Perspektiven übergreift. Aktive Toleranz, die mehr sein will als desinteressiertes Nebeneinander, kommt kaum ohne den Begriff von Einheit aus. Denn erst im Horizont solcher Einheit ist es möglich, sich von anderer Freiheit in ihrer Fremdheit beanspruchen zu lassen.

Wird die Vielfalt der Religionen nicht im Modell des Marktes mit gleichrangigen Waren betrachtet, sondern im Spiegel der konkreten biblischen Offenbarungsgeschichte, dann wird die Dramatik solcher Inanspruchnahme in ihrer ganzen Härte deutlich. Sowohl die prophetische Botschaft als auch die Reich-Gottes-Botschaft Jesu waren von Anfang an verbunden mit dem Ruf zur Umkehr,

mit der Sammlung und der Scheidung der Geister. Jesus „erwies sich nicht nur durch seine Worte als Offenbarer Gottes, sondern vor allem durch den tödlichen Konflikt, den er hervorrief, sowie durch die Lösung dieses Konflikts in seiner Hingabe am Kreuz, und in der auferweckenden Tat des himmlischen Vaters“²³.

Die konkrete Begegnung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen läßt sich nicht allein in bewußtseinstheoretischen Kategorien fassen, auch nicht nur in Kategorien des Dialogs. Zu einer theologischen Reflexion auf diese Begegnung des Christentums mit den Religionen gehören unabdingbar auch Begriffe wie Umkehr, Entscheidung, Zeugnis, Anteilgabe, Hingabe.

Was im Blick auf den interreligiösen Dialog gesagt ist, gilt in gleicher Weise auch für den Dialog der Kirche mit der gegenwärtigen Philosophie, Gesellschaft und Kultur. Der christliche Glaube kann sich mit dem postmodernen Verzicht auf die Frage nach der letzten Wahrheit und nach letzten, bleibend gültigen Werten in keiner Weise zufriedengeben. Die Begegnung mit der postmodernen Mentalität fordert den Christen vielmehr heraus, die Wahrheitsfrage um so energischer aufzuwerfen, Zeugnis von der im Glauben erkannten Wahrheit zu geben und sich auf das Ringen um die Wahrheit einzulassen. Der christliche Dialog mit der jeweiligen Kultur ist noch nie und kann auch in der Gegenwart nicht undramatisch verlaufen. In der Tat: „Das vorherrschende Modell, durch das die moderne Gesellschaft sich selber versteht, der Markt mit seinem Angebot gleichrangiger Waren, ist nicht so friedlich, wie das idyllische Bild eines bunten und fröhlichen Marktplatzes nahelegen könnte. Die weltweiten Mechanismen funktionieren hart, erzeugen Opfer und verschleiern vieles. Diese Konflikthaftigkeit ist für den christlichen Glauben allerdings nichts Neues.“²⁴

Aufgrund des Gesagten läßt sich eine zweite Herausforderung formulieren: Theologie und Kirche stehen heute vor der Herausforderung, sich auf dem Hintergrund der gegenwärtigen geistigen und religiösen Lage unserer Zeit auf eine echte Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen, aber auch mit der Philosophie, Gesellschaft und Kultur so einzulassen, daß Dialog und Verkündigung als zwei Seiten der einen Sendung konkret erfahrbar werden. Die Frage nach der Wahrheit kann dabei nicht außer acht bleiben. Deshalb geht es im interreligiösen Dialog nicht nur um eine Verständigung zwischen den Religionen. Es geht auch um Umkehr, Entscheidung, Neuwerdung. Neben der kognitiven und der ästhetischen Dimension fordert auch die ethische Dimension ihr Recht. Eine entscheidende Aufgabe der Theologie wird es darum sein, die Pluralität der Religionen und Weltanschauungen ernst zu nehmen, sie aber zugleich im Licht der Christologie in den Horizont der Wahrheitsfrage zu stellen und sie so zu vertiefen.

Der Dialog der Kirche mit der Welt und mit den nichtchristlichen Religionen darf nicht romantisiert oder idealisiert werden. Vom Wesen der Sache her wird er nicht ohne Konflikte verlaufen. Er muß aber getragen sein von der Hoffnung, daß die universale und volle Realisierung der pluralen Einheit und des Friedens,

der in Jesus Christus angebrochen und grundgelegt ist, am Ende der Zeiten, wenn Gott „alles in allem“ ist (1 Kor 15,28), Wirklichkeit sein wird, und daß diese Wirklichkeit innergeschichtlich bereits zeichenhaft vorweggenommen werden kann. Wo diese Hoffnung fehlt, da verliert auch das interreligiöse Bemühen um Einheit seinen Sinn. Damit berühren wir ein weiteres Charaktermerkmal des postmodernen Denkens:

3. *Verabschiedung der Hoffnung auf eine geschichtliche Vollendung – der nihilistische Grundzug der Postmoderne.* Die postmoderne Situation ist geprägt durch den Zusammenbruch der neuzeitlichen Utopien. Den Meta-Erzählungen wird kein Glaube mehr geschenkt²⁵. Wie tief sie reicht, zeigt sich deutlicher daran, daß viele postmoderne Denker an den entscheidenden Schaltstellen ihrer Argumentation immer wieder auf Nietzsche und Heidegger rekurren.

In besonders markanter Weise geschieht dies bei Gianni Vattimo, aber auch bei Derrida, Baudrillard und anderen. Bei diesen Autoren schwingt in der Rede vom Ende der Moderne stets auch die Vorstellung vom Ende der Geschichte mit, wobei Ende gerade nicht ein Finale meint, sondern das Ende der Idee der Geschichte, die Auflösung des Sinns von Geschichte. Baudrillard: „Ich weiß nicht, wie möglicherweise das System umgestürzt werden könnte. Ich meine, daß alles schon passiert ist. Die Zukunft ist schon angekommen, alles ist schon da. Es lohnt sich nicht, zu träumen oder irgendeine Utopie der Umwälzung oder der Revolution zu nähren. Es ist schon alles umgewälzt. Ich meine, alles hat schon seinen Ort verloren. Alles hat Sinn und Ordnung verloren. Es ist keine Übertreibung, wenn wir sagen, alles sei schon eingetreten.“²⁶ In seinem Buch „Apokalypse“²⁷ konstatiert Derrida in ähnlicher Weise, daß es keine Apokalypse geben könne, weil es keine Präsenz gebe, denn Apokalypse sei die Wahnvorstellung vollendeter Präsenz. So wird Postmoderne begriffen als das Ende der Vorstellung vom Ende und damit der Vorstellung von geschichtlicher Finalität. „Schlußzumachen mit dem Ende, vielleicht ist das der Effekt von Postmoderne und Posthistorie.“²⁸

Der von Arnold Gehlen eingeführte Begriff der „post-histoire“²⁹ ist bei Gianni Vattimo zentral. Für Vattimo ist das Ende der Moderne die Verabschiedung ihres „Novismus“. Gerade deshalb kann seiner Auffassung nach die Postmoderne nicht die Überwindung der Moderne sein, weil sie selbst wiederum etwas Neues bedeuten würde. Nicht das Neue ist für ihn ein Kennzeichen der Postmoderne, sondern – im Anschluß an Nietzsche – die Einsicht in die ewige Wiederkehr des Gleichen, die Vollendung des Nihilismus: „Der vollkommene Nihilist ist derjenige, der begriffen hat, daß der Nihilismus seine (einzige) Chance ist. Das, was heute bezüglich des Nihilismus stattfindet, ist folgendes: Wir fangen an, vollkommene Nihilisten zu werden (werden zu können).“³⁰ Für Vattimo ist der Tod Gottes, den Nietzsche verkündete, identisch mit der Überflüssigkeit letzter Werte und Ursachen. „Bei Nietzsche, wie man weiß, stirbt Gott gerade, insofern das Wissen nicht mehr zu den letzten Ursachen gelangen muß, der Mensch sich nicht

mehr für eine unsterbliche Seele zu halten braucht usw.“³¹ Die Scheinwelt wird somit – wie bei Nietzsche – zur wahren Welt, die Wahrheit zur Fabel. So gewinnt auch die postmoderne Grundoption für den Pluralismus bei Vattimo einen deutlich nihilistischen Charakter: „In der Tat geht es nicht darum, Irrtümer zu entlarven und aufzulösen, sondern sie als Quelle des Reichtums zu sehen, der uns ausmacht und der Welt Interesse, Farbe und Sein verleiht.“³²

Dieser nihilistische Zug, für den auch Heidegger als Wegbereiter herangezogen wird, kommt nicht bei allen Vertretern der Postmoderne in gleicher Weise und auch nicht in gleichem Maß zum Tragen. Wolfgang Welsch beispielsweise wendet sich strikt gegen eine Identifizierung von Postmoderne und *Posthistoire*³³. Auch bei Lyotard finden wir ein positiveres Verständnis von Zeit und Geschichte³⁴, als dies in Vattimos Konzeption des „*pensiero debole*“ der Fall ist. Dennoch ist wohl kaum von der Hand zu weisen, daß das postmoderne Denken aufs Ganze gesehen eine innere Affinität zum Nihilismus aufweist und daß diese Affinität neben der Verabschiedung des Glaubens an letzte Ursachen und letzte Werte insbesondere mit dem Aufgeben der Hoffnung auf ein Finale der Geschichte und damit auf einen letztgültigen Sinn der Geschichte zu tun hat.

Nietzsche ist ein aktueller, ja ein geradezu unheimlicher Gesprächspartner unserer Zeit; seine Botschaft von der Wiederkehr des Gleichen fällt heute vielfach auf fruchtbaren Boden. Die Absage an eine Vollendung der Geschichte ist nicht nur bei führenden Vertretern der philosophischen Avantgarde zu finden, vielmehr verschafft sich darin wiederum ein weitverbreitetes „postmodernes“ Lebensgefühl seinen Ausdruck. Unsere Zeit ist gekennzeichnet durch einen Ausfall der Eschatologie. Der Glaube an eine Vollendung der Geschichte, an Gericht und Versöhnung ist heute weitgehend aus dem Bewußtsein geraten. Der Verlust eschatologischer Hoffnungen hat in unseren westlichen Gesellschaften eine starke Diesseitsorientierung zur Folge. Im Gegensatz zu einer angeblichen Jenseitsvertröstung in vergangenen Jahrhunderten kann man heute von einer „Diesseitsvertröstung“³⁵ sprechen. Der Sinn des Lebens wird in dem Versuch gesehen, das Beste aus dem Leben herauszuholen, und es ist erstaunlich, welche Anstrengungen viele Menschen auf sich nehmen, um dem hohen Niveau ihrer Lebenswünsche und Glücksansprüche zu entsprechen.

Der modische Boom des Reinkarnationsgedankens fügt sich fugenlos in dieses postmoderne Lebensgefühl ein. „Wenn siebzig oder achtzig Jahre für die Stillung der Lebensaspiration nicht ausreichen, liegt es nahe, auf Verlängerung zu setzen.“³⁶ 18 Prozent der Menschen in Europa geben an, an Reinkarnation zu glauben. Oft wird dabei freilich ignoriert, daß sich diese „europäisierte“ Reinkarnationshoffnung wesentlich von der asiatischen Reinkarnationslehre unterscheidet. Ist der fromme Asiat bemüht, aus dem Kreislauf der Wiedergeburt herauszukommen, möchte der diesseitsorientierte Europäer gerade in ihn hinein³⁷. Damit wird letztlich die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Geschichte und jedes ein-

zelen Menschenlebens wie der existentielle Ernst unseres geschichtlichen Daseins in Abrede gestellt.

Die postmoderne Auflösung des Geschichtsgedankens ist eine „Botschaft von der Zeit ohne Finale“³⁸. Als solche läuft sie der christlichen Botschaft strikt zuwider. Denn die christliche Botschaft ist eine Botschaft von der „Zeit mit Finale“. Mit Johann Baptist Metz formuliert: „Das Christentum als Botschaft vom biblischen Gott ist eine Zeitbotschaft, näherhin eine Botschaft von der befristeten Zeit, vom ‚Ende der Zeit‘. Es gibt keine christliche Gottesrede ohne Zeitindex.“³⁹

Aus dem Gesagten läßt sich eine dritte Herausforderung an Christentum und Kirche ableiten: Kirche und Theologie stehen heute vor der Herausforderung, im postmodernen Disput das christliche Geschichts- und Zeitverständnis neu zur Geltung zu bringen, das heißt, Geschichte neu als Ort der Heilsgeschichte verständlich zu machen. Die Theologie muß angesichts der nihilistischen Sinnentleerung der Geschichte die christologische und eschatologische Hoffnungsperspektive des Christlichen neu in das Gespräch unserer Zeit einbringen.

Einige theologische Hinweise zur Bewältigung der anstehenden Aufgaben

In einem letzten Abschnitt seien abschließend einige theologische Hinweise gegeben, die für die Bewältigung der genannten Herausforderungen am Ende unseres Jahrtausends wichtig erscheinen. Die Herausforderungen gehen so tief und sie sind so umfassend, daß ich mich freilich mit Hinweisen begnügen muß.

Ein erster Hinweis: Die Auseinandersetzung mit dem postmodernen Denken kann nicht mit Hilfe eines fundamentalistischen Glaubensverständnisses versucht werden. Gemäß dem Grundsatz katholischer Theologie „*fides quaerens intellectum*“ gilt es, den Glauben mit Hilfe der Philosophie ins gläubige Verstehen zu erheben. Nur durch die theologische Indienstnahme philosophischen Denkens kann der Glaube in die Kommunikation mit dem Denken der Zeit eintreten. Diesen Mut zum Denken und zur denkerischen Auseinandersetzung vermißt man in der gegenwärtigen Theologie leider allzu oft. Im Gespräch mit der Postmoderne kommt vor allem der zeitgemäßen Erneuerung der Metaphysik eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu.

Ein zweiter Hinweis: Die letzte Einheit der Wirklichkeit läßt sich nicht „von unten“, von der Erfahrung des aufsteigenden philosophischen Denkens her erkennen. Sie läßt sich nur in einer Kehre des Denkens „von oben“, aus dem Glauben denken. Wo sich die Theologie heute auf diese Kehre einläßt, geht ihr erneut die Bedeutung der christlichen Trinitätslehre auf.

In der Trinitätslehre suchte die Theologie schon sehr früh, die Einheit des Ursprungs bzw. des Wesens und die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen zusammenzudenken. In der gegenwärtigen Theologie erweist sich die Trinität im-

mer mehr als hilfreiches Modell, um Einheit und Verschiedenheit der Wirklichkeit besser begreifen zu können⁴⁰. Dieses trinitarische Denken bedeutet den Abschied von jeglichem totalitären Unitarismus, der die Verschiedenheit zugunsten einer gewalttätigen Einheit unterdrückt, wie die Therapie gegenüber einem Pluralismus, welcher sich zur Beliebigkeit verflüchtigt und am Ende in Nihilismus auflöst. Dies gilt für das Denken ebenso wie für den Bereich der Politik und nicht zuletzt für ein angemessenes Verständnis der Einheit der Kirche in der Vielfalt der Ortskirchen. Nicht der abstrakte Monotheismus, sondern der konkrete trinitarische Gottesglaube ist demnach die Antwort auf die geistige Not unserer Zeit.

Noch ein letzter Hinweis. Er betrifft die Mitte des christlichen Glaubens und damit die wohl schärfste Herausforderung, vor der wir gegenwärtig theologisch stehen. Es geht darum, Jesus Christus als „Fülle der Zeit“ zu verstehen, das heißt, ihn sowohl in seiner geschichtlichen Einmaligkeit wie in der Universalität seiner Bedeutung zu begreifen und Jesus Christus als Concretum universale neu zur Geltung zu bringen. Etwas mißverständlich spricht man in diesem Zusammenhang vom Absolutheitsanspruch des Christentums. Mehr biblisch ausgedrückt muß man vom Ein-für-alles-Mal und von der eschatologischen Dimension des Christusgeschehens sprechen⁴¹. Dies angesichts der postmodernen Herausforderung neu im Glauben verständlich zu machen, ist die entscheidende Aufgabe der Theologie. Mit dieser Aufgabe steht und fällt christliche Theologie heute.

Im Anschluß an das Zeugnis der Heiligen Schrift haben die Kirchenväter herausgestellt, daß mit der Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes die Weisheit Gottes, in der alles geschaffen ist, in ihrer Fülle in die Geschichte eingetreten ist, so daß sich Gott in Jesus Christus nicht nur endgültig und unüberbietbar selbst geoffenbart hat, sondern dem Menschen und der Welt auch letztgültig gezeigt hat, wer sie selber sind und wozu sie berufen sind. So ist Jesus Christus das A und das O, Anfang, Mitte und Ziel aller Wirklichkeit, die Achse und der Konvergenzpunkt der gesamten Menschheitsgeschichte⁴².

Dieses christliche Geschichtsverständnis ist kein Mythos, auch keine „Meta-Erzählung“, sondern Memoria passionis, Überlieferung (Paradosis) von Tod und Auferstehung Jesu Christi. Die gesamte Geschichte im Licht Jesu Christi zu betrachten, bedeutet darum, sie nicht nur als Siechengeschichte, sondern auch und vor allem als Leidensgeschichte zu verstehen. Die christliche Memoria passionis hält das Gedächtnis fremden Leids fest und nimmt damit die Erfahrung des Scheiterns ernst. Zugleich hält sie an der Hoffnung auf die endgültige Vollendung unerschütterlich fest. Christliches Geschichtsverständnis steht also jenseits des Dilemmas von säkularisierten innergeschichtlichen Utopien einerseits und nihilistischer Sinnentleerung der Geschichte andererseits. Es hält fest am je einmaligen Wert und an der je einmaligen Würde jedes einzelnen Menschenlebens. Es wahrte – mit Blaise Pascal zu reden – Größe wie Elend des Menschen⁴³. Es wird dem ganzen Menschen gerecht.

Die Nachfolge Jesu und das Streben nach einem Leben aus seinem Geist der Liebe ist darum die wahre humane Erfüllung. Hierfür glaubwürdig Zeugnis abzulegen ist die entscheidende Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der Postmoderne.

ANMERKUNGEN

- ¹ Der Text entstand als Vortrag zur Eröffnung des Rosmini-Kongresses (17.–21. 3. 1997) in Rovereto. Die Passagen, die sich auf Rosmini und seine heutige Bedeutung bezogen, wurden für die Veröffentlichung in dieser Zs. gestrichen.
- ² Vgl. z. Folg. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim 1987) 9–43; zur innertheol. Auseinandersetzung mit d. Begriff Postmoderne vgl. auch W. Kasper, *Postmoderne Dogmatik?*, in: *IKaZ* 19 (1990) 298–306.
- ³ *Werke*, Bd. 2 (Nürnberg 1917). ⁴ Ebd. 64.
- ⁵ So bei A. Etzioni, *The Active Society. A Theory of Social and Political Processes* (New York 1968).
- ⁶ Vgl. hierzu K. Hedwig, *Die philos. Voraussetzungen d. Postmoderne*, in: *IKaZ* 19 (1990) 307–318, bes. 314f.
- ⁷ Welsch (A. 2) 39.
- ⁸ „Modern ist der Glaube an den Totalitätsanspruch der Wiss., die Reduktion des sozialen Lebens auf die Funktionen und Kommunikationsmedien und die Hoffnung auf innerweltliche Utopien, postmodern ist die Kritik des Szientismus, des Funktionalismus und Utopismus“ (P. Koslowski, *Die Baustellen d. Postmoderne*, in: *Moderne od. Postmoderne*, hg. v. dems., u. a., Weinheim 1986, 11).
- ⁹ J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen* (Wien 1986) 14. ¹⁰ Welsch (A. 2) 4.
- ¹¹ Vgl. hierzu W. Welsch, *Ästhet. Denken* (Stuttgart ³1993) bes. 196 ff.
- ¹² M. Blanchot, *Der Gesang d. Sirenen. Essays zur mod. Literatur* (Frankfurt 1988) 188 f. ¹³ Welsch (A. 2) 63.
- ¹⁴ P. Schmidt-Leukel, *Das pluralist. Modell in d. Theol. d. Religionen*, in: *ThR* 89 (1993) 353–364 (Literaturber.); *Der einzige Weg zum Heil?* Hg. v. M. v. Brück, J. Werbick (Freiburg 1993); *Christus allein? Der Streit um d. pluralist. Religionstheol.*, hg. v. R. Schwager (Freiburg 1996).
- ¹⁵ J. Hick, *Eine Philos. d. religiösen Pluralismus*, in: *MThZ* (1994) 301–318.
- ¹⁶ Vgl. auch die gute Darst. v. K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont d. Sinnfrage* (Freiburg 1995).
- ¹⁷ A. Kreiner, *Philos. Probleme d. pluralist. Religionstheol.*, in: Schwager (A. 14) 128. ¹⁸ Welsch (A. 11) 56.
- ¹⁹ J. Kard. Ratzinger, *Zur Lage v. Glaube u. Theol. heute*, in: *IKaZ* 25 (1996) 365.
- ²⁰ J. B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“*, in: ders. u. a. *Diagnosen zur Zeit* (Düsseldorf 1994) 77.
- ²¹ Vgl. Schmidt-Leukel, in: Schwager (A. 14) u. d. Replik Werbicks ebd. 153 f.
- ²² So Werbick ebd. ²³ Schwager (A. 14) 95. ²⁴ Ebd. ²⁵ Vgl. oben.
- ²⁶ *Der Tod d. Moderne. Eine Diskussion*, mit Beitr. v. Baudrillard, Bergfleth u. a. (Tübingen 1983) 103.
- ²⁷ Dt. Graz 1985. ²⁸ D. Kamper, „Aufklärung – was sonst?“, in: *Merkur* 436 (1985) 540.
- ²⁹ Vgl. A. Gehlen, *Die Säkularisierung d. Fortschritts* (1967), in: *Gesamtausg.* Bd. 7 (Frankfurt 1978).
- ³⁰ *Das Ende der Moderne* 23. ³¹ Ebd. 29. ³² Ebd. 185. ³³ Welsch (A. 2).
- ³⁴ Th. Freyer, *Zw. Totalität u. Unterbrechung. Theol. Anm. zur Zeitauffassung v. J.-F. Lyotard*, in: *Jb. für Philos. d. Forschungsinst. f. Philos.* Hannover 5 (1994) 32–54.
- ³⁵ P. M. Zulehner, H. Denz, *Wie Europa lebt u. glaubt. Europ. Wertestudie* (Düsseldorf 1993) 214 f. ³⁶ Ebd. 242.
- ³⁷ W. Kasper, *Reinkarnation u. Chr.tum*, in: *Impulse aus der Hauptabt. Schule u. Hochschule d. Ebtm. Köln* 2/88, 2–4.
- ³⁸ J. B. Metz, *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie chr. Gottesrede*, in: *Gottesrede*, hg. v. dems. u. a. (Münster 1996) 4. ³⁹ Ebd. 3.
- ⁴⁰ G. Greshake, *Der dreieinige Gott. Eine trinitar. Theol.* (Freiburg 1997).
- ⁴¹ *Absolutheit d. Chr.tums*, hg. v. W. Kasper (Freiburg 1997).
- ⁴² *Gaudium et spes* 10; 45. ⁴³ Vgl. Blaise Pascal, *Pensées*, passim.