

Christentum und Moderne

Überlegungen zu einer theologischen Ortsbestimmung

Markus Knapp

I

Das II. Vatikanische Konzil war von Papst Johannes XXIII. einberufen worden aus der Überzeugung heraus, daß die katholische Kirche dringend einer Erneuerung sowie einer Verlebendigung ihres Glaubens bedarf, wenn sie den Menschen in der Moderne glaubhafte Antworten auf ihre Fragen geben und ihnen damit eine tragfähige Lebensperspektive eröffnen will. Mit dieser Zielsetzung ist ein grundsätzlicher Richtungswandel im Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt und Gesellschaft eingeleitet. So hatte etwa Pius IX. in seinem 1864 veröffentlichten »Syllabus errorum« noch in aller Unmißverständlichkeit die Forderung zurückgewiesen und verurteilt, der Römische Bischof könne und solle »sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur (cum recenti civilitate) versöhnen und anfreunden«¹. Demgegenüber umschrieb Johannes XXIII. nun das Anliegen, das er mit dem von ihm einberufenen Konzil verband, mit dem Begriff »aggiornamento«. Gewiß ist dieser Begriff selbst durchaus mehrdeutig und daher auch mißverständlich²; aber daß er häufig so gedeutet worden ist, als ginge es dem Papst um eine »Anpassung« des Katholizismus an die Kultur und Gesellschaft der Moderne, liegt wohl weniger an der Unschärfe dieses Begriffs als vielmehr an den Erwartungen, die nur auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte der katholischen Kirche verständlich werden. Für viele innerhalb und außerhalb der Kirche ging es nicht nur darum, die eindeutige Frontstellung zwischen Katholizismus und Moderne endlich zu überwinden; sie wollten jetzt vielmehr tatsächlich das katholische Christentum »mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden«, indem die Lehre und die Lebenspraxis der Kirche möglichst weitgehend an den Verständnishorizont der Moderne angepaßt werden sollten. Auch wenn dies

¹ DH 2980.

² Vgl. zu diesem Begriff O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1994³, S. 60–63.

überhaupt nicht den Intentionen von Johannes XXIII. selbst entsprach, so hat er doch solchen Erwartungen durch die Verwendung des Begriffs »aggiornamento« sicherlich Vorschub geleistet. Dieser Begriff konnte nur allzu leicht das Verhältnis von christlichem Glauben und moderner Kultur als jedenfalls prinzipiell unproblematisch erscheinen lassen, so daß die Notwendigkeit einer eingehenderen Reflexion dieses Verhältnisses erst gar nicht zu Bewußtsein kam.

Das Fehlen einer solchen Reflexion machte sich dann aber auch in der Zeit nach dem Konzil schmerzhaft bemerkbar, nun jedoch gewissermaßen unter den entgegengesetzten Vorzeichen. Die weitgehende Auflösung der traditionellen, geschlossenen Sozialform des Katholizismus wurde jetzt vielfach dem II. Vatikanum angelastet, weil es sich zu rasch und unkritisch den kulturellen Voraussetzungen und Bedingungen der Moderne angepaßt habe.³ Die Erwartungen eines falsch verstandenen *aggiornamento* werden hier also gegen das Konzil selber gewendet. Auch wenn die Schuldzuweisung sicherlich an der Sache vorbeigeht, insofern sie die tiefreichenden gesellschaftlichen Wandlungen, die nicht nur im Katholizismus zu einer Auflösung überkommener Sozialformen geführt haben⁴, völlig außer acht läßt, so macht sie doch noch einmal deutlich, wie dringlich eine eingehendere Reflexion des Verhältnisses von Christentum und Moderne ist. Denn durch die Überwindung des vorkonziliaren Antimodernismus wird dieses Verhältnis ja nicht einfach spannungsfrei und unproblematisch; im Gegenteil ist zu vermuten, daß jetzt erst die entscheidenden und möglicherweise bleibenden Spannungen zutage treten⁵, wenn man sie nicht von vornherein bagatellisiert oder gar leugnet. Ohne eine ehrliche und differenzierte Aufarbeitung dieses Spannungsverhältnisses ist deshalb die vom II. Vatikanischen Konzil intendierte

³ Eine besonders bemerkenswerte Stimme aus dem außerkirchlichen Raum ist hier die eines marxistischen Psychoanalytikers: A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit*, Frankfurt/Main 1984.

⁴ Vgl. dazu K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (= *Quaestiones disputatae* 141), Freiburg/Br. 1992, S. 176, der auf die Auflösung des Milieus der sozialistischen Arbeiterschaft verweist, die parallel zur Auflösung des katholischen Sozialmilieus erfolgt ist.

⁵ Diesen Aspekt unterstreicht – wenn auch auf seine Weise wiederum einseitig – Robert Spaemann: »*Aggiornamento* kann legitimerweise nur heißen: das Christentum, die Kirche als Zeichen des Widerspruchs aktualisieren, sie in ihrem Widerspruch zeitgenössisch machen. *Aggiornamento* in diesem Sinne hat die Kirche aber noch gar nicht wirklich ergriffen« (Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. Über einige Schwierigkeiten des Christentums mit dem sogenannten modernen Menschen, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 8 (1979), S. 251–270, 252f.).

Öffnung der Kirche zur modernen Welt hin auf Dauer nicht realisierbar; sie führt dann entweder in eine fundamentale Identitätskrise des Christentums, weil sein Verhältnis zur Moderne zu harmonistisch gesehen wird, oder aber die Öffnung der Kirche wird widerrufen, weil man nur die Gegensätze und Unvereinbarkeiten zwischen christlichem Glauben und moderner Kultur wahrnimmt. Und für beide Alternativen lassen sich denn ja auch heute unschwer Anzeichen erkennen.

Auch wenn zur Klärung des Verhältnisses zwischen Christentum und Moderne sicherlich verschiedene wissenschaftliche Disziplinen, nicht zuletzt die Religionssoziologie, Wichtiges beizutragen haben, so ist hier doch in allererster Linie die Theologie gefragt. Denn es geht ja bei dieser Frage entscheidend um die Inhalte, also um das, was einerseits für modernes Bewußtsein und Selbstverständnis, andererseits für den christlichen Glauben konstitutiv ist. Wie verhält sich beides zueinander und welche Probleme oder auch Idiosynkrasien zeigen sich aus der Perspektive des einen hinsichtlich des anderen? Bedenkt man die Relevanz dieser Fragestellung für die Zukunft des Christentums in der Moderne, so ist es gewiß kein Ruhmesblatt für die Theologie, wenn der Religionssoziologe Franz-Xaver Kaufmann feststellt: »Es scheint mir bemerkenswert, daß – abgesehen vom katholischen Antimodernismus – die Theologie bisher nicht das Selbstbewußtsein aufbrachte, Modernität als Erkenntnisobjekt zu postulieren. Im Gegenteil scheint ein Großteil der Theologie beider Konfessionen ihrerseits zu versuchen, Theologie *im Horizont* der Moderne zu treiben«⁶. Sicherlich kann man differenzierend darauf hinweisen, daß als Gegenbeispiel zu dieser diagnostizierten Tendenz nicht nur der katholische Antimodernismus in Frage kommt, sondern auch Theologen wie Romano Guardini⁷ oder Karl Barth⁸ unbedingt zu erwähnen

⁶ F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, S. 34.

⁷ Vgl. vor allem R. Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch der Orientierung, Basel-Würzburg 1950²; ders., Die Macht. Versuch einer Wegweisung, Würzburg 1951. Siehe dazu etwa: M. Knapp, Die Christologie Romano Guardinis im Kontext seiner These vom Ende der Neuzeit, in: Theologie und Glaube 83 (1993), S. 338–356; A. Knoll, Glaube und Kultur bei Romano Guardini, Paderborn 1993.

⁸ Vgl. dazu u.a.: K.G. Steck, Karl Barths Absage an die Neuzeit, in: ders./D. Schellong, Karl Barth und die Neuzeit (= Theologische Existenz heute 173), München 1973, S. 7–33; T. Rendtorff, Karl Barth und die Neuzeit. Fragen zur Barth-Forschung, in: Evangelische Theologie 46 (1986), S. 298–314; G. Taxacher, Trinität und Sprache. Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache – Eine systematische Befragung Karl Barths (= Bonner dogmatische Studien 18), Würzburg 1994, S. 509ff.

wären; und auch die Debatte um die sog. Säkularisierungsthese⁹ ist in der Theologie ja keineswegs nur affirmativ geführt worden.¹⁰ Trotz dieser Einschränkungen wird man aber die Feststellung Kaufmanns für den Hauptstrom der christlichen Theologie als zutreffend anerkennen müssen: Sie wurde im wesentlichen *im Horizont der Moderne* betrieben. Das gilt nicht nur für das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft, die infolge des Eindringens der Methoden moderner Humanwissenschaften einem Differenzierungsprozeß ausgesetzt wurde und sich in verschiedene Expertenkulturen aufspaltete, deren Verhältnis zum christlich-kirchlichen Alltagsleben sich als zunehmend spannungsvoll erwies.¹¹ Im Horizont der Moderne wurde die Theologie darüber hinaus vor allem auch in dem Sinne betrieben, daß ein modernes Selbst- und Weltverständnis des Menschen weitgehend als Verstehensvoraussetzung des christlichen Glaubens akzeptiert wurde, ohne zuvor selbst auf seine Bedeutung und seinen Stellenwert für das Christentum und dessen Botschaft hin reflektiert worden zu sein. Man nahm zwar durchaus Probleme, Defizite oder auch Aporien der Moderne und ihres Weltbildes wahr; aber es kam nicht zu einer eigenen theologischen Theorie (oder auch zu Theorien) der Moderne, die sich um eine differenzierte Antwort auf die Frage bemüht, wie die Entwicklung und das Selbstverständnis der Moderne theologisch zu verstehen und zu beurteilen sind.

Bevor im folgenden einige Aspekte einer solchen theologischen Theorie der Moderne erläutert und zur Diskussion gestellt werden, erscheint es ratsam, zunächst wenigstens kurz den dabei vorausgesetzten Begriff der Moderne zu klären, nachdem es um diesen Begriff in den letzten Jahren eine intensive und kontroverse Diskussion gegeben hat (II). Im Anschluß daran möchte ich prü-

⁹ Vgl. als Überblick: H.-H. Schrey (Hrsg.), *Säkularisierung (= Wege der Forschung CDXXIV)*, Darmstadt 1981.

¹⁰ Vgl. dazu nur die (auch selbstkritischen) Bemerkungen bei J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, S. 23–25 sowie W. Kasper, *Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse*, in: J. Rohls/G. Wenz (Hrsg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre (FS W. Pannenberg)*, Göttingen 1988, S. 593–610, 602–604; J. Figl, Art. »Säkularisierung«, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4, S. 84–94, 91ff. – Weitere Hinweise auf eine kritische Auseinandersetzung mit der Modernitätsproblematik finden sich in einem bisher unveröffentlichten Arbeitspapier von C. Theobald, *Zum Ansatz einer theologischen Theorie der Moderne* (Paris, April/Mai 1995), S. 11–20; vgl. auch ders., *Die Versuche einer Versöhnung zwischen Moderne und Religion in der katholischen und protestantischen Theologie*, in: *Concilium* (D) 28 (1992), S. 471–477, 476f.

¹¹ Vgl. auch dazu C. Theobald, *Zum Ansatz einer theologischen Theorie der Moderne* (s. Anm. 10), S. 24ff.

fen, wie sich das II. Vatikanische Konzil – als maßgebende Leitlinie für die zeitgenössische katholische Theologie – zur Moderne im erläuterten Sinne verhält (III). Dabei muß sich auch zeigen, ob sich in den Texten des Konzils Ansatzpunkte finden, die in die Richtung einer theologischen Theorie weisen, so wie ich sie skizzieren möchte (IV). Abschließend will ich dann noch kurz einige Konsequenzen aufzeigen, die sich aus einer solchen theologischen Theorie der Moderne im Hinblick auf die Stellung des Christentums innerhalb der modernen Gesellschaft und Kultur ergeben (V).

II

Betrachtet man die Diskussion der zurückliegenden Jahre, so muß man sich unweigerlich fragen, ob wir denn mittlerweile überhaupt noch in der Moderne leben oder ob die Moderne nicht vielmehr bereits zu Ende gegangen und ein neues, »postmodernes« Zeitalter angebrochen ist. Um diese Frage beantworten zu können, bedarf es einer Klärung dessen, was genauerhin unter Moderne zu verstehen ist.

Als wesentliches Charakteristikum moderner Gesellschaft ist ihre funktionale Differenzierung zu betrachten. Das bedeutet: Bestimmte, für den Bestand einer Gesellschaft elementare Leistungen werden in jeweils eigenen gesellschaftlichen Subsystemen erbracht, und zwar entsprechend ihrer spezifischen Sachlogik. Solche Subsysteme sind etwa die Wirtschaft, die Wissenschaft, das Rechtssystem, die Politik, die Kunst usw.

Dieser »eigenlogischen« Entwicklung unterschiedlicher Funktionsbereiche verdankt die Moderne einen immensen Wissenszuwachs sowie erheblich erweiterte Handlungs- und Freiheitsräume. Damit einher geht jedoch auch eine dramatische Entwertung von Traditionen und überkommenen Lebensformen. Denn »die Moderne kann ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr den Vorbildern anderer Epochen entlehnen. Die Moderne sieht sich ausschließlich auf sich selbst gestellt – sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen.«¹² Anders ist eine »eigenlogische«, d.h. eine an den je spezifischen Sachgesetzmäßigkeiten orientierte Entwicklung der einzelnen gesellschaftlichen Funktionsbereiche gar nicht möglich. Die Vorgabe objektiv-verbindlicher und deshalb unver-

¹² J. Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V, Frankfurt/Main 1985, S. 141.

änderlicher Handlungsmuster und -normierungen, wie sie etwa in exemplarischen Vergangenheiten verkörpert sind, ist damit prinzipiell unvereinbar.¹³

An die Stelle der Vergangenheit als Maßgabe des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses tritt nun die Zukunft. »Die Geschichte wird seit dem Ende des 18. Jahrhunderts als ein weltumgreifender, problemzeugender Prozeß begriffen. In ihm gilt Zeit als knappe Ressource für diese zukunftsorientierte Bewältigung von Problemen, die uns die Vergangenheit hinterläßt.«¹⁴ Diese Zukunftsorientiertheit bewirkt eine ungeheuerere Dynamisierung des Zeit- und Lebensgefühls in der Moderne; die Zukunft wird zum »Ort« des Neuen, des Anderen, des Besseren, das der Mensch ersehnt und um das er unablässig strebend sich bemüht.

Genau an diesem Punkt tritt dann aber auch die Krise der Moderne immer unübersehbarer zutage. War der neuzeitliche Mensch zunächst mit der Erwartung auf den Plan getreten, durch eine weitestgehende Dienstbarmachung der Natur sowie die fortschreitende Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse die Bedingungen für ein endgültig geglücktes, erfülltes Menschsein schaffen zu können, so zeigt sich schließlich immer deutlicher: Die dabei eröffneten, bis dahin ungeahnten Möglichkeitsräume bleiben überaus ambivalent; neben der Perspektive verbesserter Lebensbedingungen beinhalten sie auch ein gewaltiges destruktives Potential, das schließlich sogar das Überleben der Menschheit in Frage stellt. Die Krise der Moderne erweist sich damit im Kern als ihre Desillusionierung.

Die mittlerweile inflationär gewordene Rede von einer »Postmoderne« findet denn auch darin ihre Begründung: Es geht um die Verabschiedung illusionär gewordener Zukunftserwartungen. Die Postmoderne »hat die Projekte der wissenschaftlichen Weltbeherrschung und der universalistischen Heilsschaffung hinter sich gelassen.«¹⁵ An die Stelle solcher umfassender, die ganze Menschheit betreffender Projekte tritt ein unhintergehbare Pluralismus, der alle möglichen Lebensstile und -perspektiven als gleich-gültig

¹³ Präzise darin sieht denn etwa auch Joseph Ratzinger das Problem der Moderne; er leitet daraus die Forderung nach einer Rückkehr zur »Objektivität des Sol-lens« ab, das nur im »Schöpfungs- und Unsterblichkeitsglauben« begründet werden könne; vgl. ders., *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, Einsiedeln-Freiburg 1991*, S. 20f., 22f., 29.

¹⁴ J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit* (s. Anm. 12), S. 141.

¹⁵ W. Welsch, *Nach welcher Moderne? Klärungsversuche im Feld von Architektur und Philosophie*, in: P. Koslowski/R. Spaemann/R. Löw (Hrsg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim 1986, S. 237–257, 257.

anerkennt. Dieser postmoderne Pluralismus ist deshalb auch mit einer funktional differenzierten Gesellschaft bestens kompatibel. So verstanden ist das als »Postmoderne« Bezeichnete daher kein neues Zeitalter, sondern die orientierungslos gewordene Moderne.¹⁶ Es ist eine Moderne, die kein integrierendes Zentrum mehr hat, keinen Mittelpunkt, in dem sich die unterschiedlichen Lebens- und Sinnentwürfe treffen bzw. von dem her sie sich legitimieren. Es ist eine solche mittelpunktlos gewordene Kultur, die etwa der amerikanische Philosoph Richard Rorty anvisiert, wenn er schreibt: »Eine Kultur, die die Vorstellungen fallengelassen hätte, sie müsse entweder ein Zentrum oder eine feststehende Klassifizierung wirklicher und möglicher kultureller Leistungen aufweisen, wäre eine, in der die Entwicklung der Kultur als Verlängerung der biologischen Evolution angesehen würde und als ebenso eines Telos ermangelnd und unvorhersagbar wie diese. Eine solche Kultur würde ihr wichtigstes Ziel nicht in der Wahrheit, sondern in der Freiheit erblicken«¹⁷. Damit zeigt sich aber: Wenn der unter dem Begriff der Postmoderne propagierte unhintergehbare Pluralismus zu Ende gedacht wird, droht er zumindest tendenziell zu Lasten eines gemeinsamen Verbindenden und damit auch Verbindlichen zu gehen.

Die Frage, die sich hier stellt, lautet dann jedoch: Welche normativen Orientierungen vermag eine solche orientierungs- und ziellos gewordene »Postmoderne« noch aus sich selbst heraus zu entwerfen? Es ist genau diese Problematik, die heute vor allem Jürgen Habermas energisch darauf insistieren läßt, daß das »Projekt der Moderne« unter veränderten Bedingungen und Perspektiven fortgesetzt werden müsse. Denn nur wenn es gelingt, universal ver-

¹⁶ In diesem Sinne schreibt etwa der Soziologe Zygmunt Baumann: »Postmoderne bedeutet nicht notwendig das Ende, die Diskreditierung oder Verwerfung der Moderne. Postmoderne ist nicht mehr (aber auch nicht weniger) als der moderne Geist, der einen langen, aufmerksamen und nüchternen Blick auf sich selbst wirft, auf seine Lage und seine vergangenen Werke, nicht ganz überzeugt von dem, was er sieht, und den Drang zur Veränderung verspürt. Postmoderne ist die Moderne, die volljährig wird: die Moderne, die sich selbst aus der Distanz betrachtet statt von innen, die ein vollständiges Inventar von Gewinn und Verlust erstellt, sich selbst psychoanalysiert, die Absichten entdeckt, die sie niemals zuvor gründlich analysiert hat, und findet, daß sie sich gegenseitig ausschließen und widersinnig sind. Postmodern ist die Moderne, die sich mit ihrer eigenen Unmöglichkeit abfindet; eine sich selbst kontrollierende Moderne, eine, die bewußt aufgibt, was sie einstmals unbewußt getan hat« (Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Frankfurt/Main 1995, S. 333).

¹⁷ R. Rorty, Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays, Stuttgart 1993, S. 11. Vgl. auch ders., Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/Main 1992, S. 12.

bindliche handlungsorientierende Normen zu begründen und durchzusetzen, bleibt wenigstens die Möglichkeit eines zumindest einigermaßen gerechten, freien und friedlichen Zusammenlebens der Menschen offen. Und ein solches gemeinsames »Projekt« erscheint Habermas angesichts des in der Menschheit mittlerweile verfügbaren destruktiven Potentials unverzichtbar. Allerdings geht es auch für ihn dabei nicht mehr um die Verwirklichung einer *substantiellen* Vernunft, sondern um die Begründung einer rein *formalen, prozeduralen* Rationalität. Es ist das Ziel seiner »Theorie des kommunikativen Handelns«, eine solche normativ gehaltvolle Rationalität und ihren allgemeinverbindlichen Anspruch zu begründen und zu entfalten.¹⁸ – Da ich die Problemstellungen und Zielsetzungen des habermasschen Unternehmens für unabweisbar halte, werde ich auch im folgenden bewußt von der Moderne sprechen; solange universalistische Fragestellungen nicht umgangen werden können, bleibt das »Projekt der Moderne« aktuell und ließe sich nur um den Preis einer unverantwortlichen Problemverdrängung durch die Apotheose eines »postmodernen« (d.h. prinzipiell nicht mehr hintergehbaren) Pluralismus ersetzen. Bevor ich mich der Frage einer theologischen Theorie der Moderne zuwende, soll zuvor kurz geprüft werden, wie das II. Vatikanum die skizzierte Situation und Problematik aus der Perspektive des christlichen Glaubens wahrgenommen und beurteilt hat. Das wird dann als Ausgangspunkt der eigenen Überlegungen dienen.

III

Das II. Vatikanische Konzil hat sich insbesondere in seiner Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«¹⁹ eingehend mit der Situation der modernen Welt auseinandergesetzt. Dabei sieht es seine Aufgabe darin, »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten« (4/1).

Das Konzil geht von einer grundsätzlich positiven, bejahenden Sicht der modernen Welt und der sich in ihr vollziehenden tief-

¹⁸ Zu meinem hier vorausgesetzten Verständnis des habermasschen Programms und seiner Durchführung vgl. genauer: M Knapp, Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (= Bonner dogmatische Studien 15), Würzburg 1993, S. 501ff.

¹⁹ Die Pastoralkonstitution wird zitiert nach LThK², Band 14. Die Nachweise im folgenden Text beziehen sich auf »Gaudium et spes«.

greifenden Wandlungen aus. So wird ausdrücklich festgehalten: »Noch niemals verfügte die Menschheit über so viel Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftliche Macht« (4/4). Und ebenso erkennt das Konzil an, daß durch diesen technischen und wirtschaftlichen Fortschritt »eine Bewegung hin zu einem entwickelteren und persönlicheren Vollzug der Freiheit« erfolgt (6/6). »Gaudium et spes« bejaht also die in der Moderne zu beobachtende erhebliche Erweiterung des menschlichen Möglichkeitshorizontes und -raumes. Dabei ist sich das Konzil darüber im klaren, daß dies nur denkbar ist, wenn der »Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« Rechnung getragen wird; denn »alle Einzelwirklichkeiten (haben) ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß« (36/2). Aus dieser Aussage wird man möglicherweise sogar eine zumindest grundsätzliche Bejahung der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften ableiten dürfen, auch wenn das Konzil diese Fragestellung hier nicht speziell im Blick hat. Unbeschadet dieser prinzipiell positiven und bejahenden Sicht der modernen Wirklichkeit sieht das II. Vatikanum doch auch klar deren tiefreichende Ambivalenz und weist deutlich auf einige ihrer Aspekte hin, etwa wenn es heißt: »So dehnt der Mensch seine Macht so weit aus und kann sie doch nicht immer so steuern, daß sie ihm wirklich dient. Er unternimmt es, in immer tiefere seelische Bereiche einzudringen, und scheint doch oft ratlos über sich selbst. Schritt für Schritt entdeckt er die Gesetze des gesellschaftlichen Lebens und weiß doch nicht, welche Ausrichtung er ihm geben soll« (4/3). Ja, das Konzil weiß darum, daß »die gesteigerte Macht der Menschheit bereits diese selbst mit Vernichtung (bedroht)« (37/1). So haben sich also die Ambivalenzen und Widersprüche, die die ganze Geschichte der Menschheit durchziehen, durch die Entwicklung der modernen Kultur und Gesellschaft keineswegs verringert, sondern sich, im Gegenteil, in bedrohlichem Maße zugespitzt. Und so kommt das Konzil denn auch zu dem Schluß: »Deshalb kann die Kirche Christi, obwohl sie im Vertrauen auf den Plan des Schöpfers anerkennt, daß der menschliche Fortschritt zum wahren Glück des Menschen zu dienen vermag, nicht davon absehen, das Wort des Apostels einzuschärfen: »Macht euch nicht dieser Welt gleichförmig« (Röm 12,2)« (37/3). Das Christentum findet also keineswegs, wie es etwa manche Versionen der Säkularisierungsthese nahegelegt haben, in der Entwicklung der Moderne zu sich selbst, beides läßt sich nicht miteinan-

der identifizieren. Der irdische Fortschritt ist »eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden«, auch wenn er »große Bedeutung für das Reich Gottes (hat), insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann« (39/2).

Das II. Vatikanum setzt sich damit deutlich von dem rigiden katholischen Antimodernismus des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ab und arbeitet sehr differenziert die Ambivalenz der Moderne sowie ihres Verhältnisses zum Christentum heraus. Die im Hinblick auf eine theologische Theorie der Moderne zentrale Frage lautet nun aber, welche *theologische* Bedeutung der Moderne und ihrer Ambivalenz zuerkannt wird. Die epochale Leistung des II. Vatikanischen Konzils ist zweifellos darin zu sehen, dem Katholizismus ein grundsätzlich positives, wenn auch keineswegs unkritisches Verhältnis zur Moderne ermöglicht zu haben. Das Anliegen des Konzils besteht also zunächst einmal darin, dem Christentum eine Existenzperspektive *innerhalb* der modernen Kultur, als ein Teil von ihr zu eröffnen. Dieses Anliegen ist nicht hoch genug zu bewerten; denn ohne eine solche Versöhnung – oder besser Arrangement – mit der Moderne wären viele Katholiken dauerhaft zu einer schizophrenen Existenz, d.h. zu einer Spaltung zwischen ihrem Alltagsleben in der modernen Gesellschaft und ihrem katholischen Christsein, verurteilt gewesen.

So wichtig, ja unerlässlich dieses Anliegen des II. Vatikanums aber auch ist, die Frage nach einer theologischen Theorie der Moderne muß davon noch einmal unterschieden werden. Denn es geht bei dieser Frage ja zunächst einmal nicht um das Verhältnis von Christentum und Moderne im Sinne eines *Modus vivendi*, sondern um das dem vorausliegende und daher grundsätzlichere Problem einer theologischen Beurteilung der Moderne. Das führt hinaus über die auch außertheologisch mögliche Feststellung der Ambivalenz der Moderne²⁰ zu der Frage: Welche Bedeutung haben die konstitutiven Bedingungen der Moderne aus einer genuin theologischen Perspektive? Und was ergibt sich dann daraus für das Verhältnis der christlichen Heilsbotschaft zum Selbst- und Weltverständnis des modernen Menschen? Ist die Moderne als Katalysator des Christlichen oder vielmehr umgekehrt als dessen Verhinderung und Zurückweisung verstehbar?

²⁰ Vgl. unter den neuesten Publikationen dazu das bereits erwähnte Buch von Baumann, *Moderne und Ambivalenz* (s. Anm. 16), sowie Ch. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt/Main 1995.

Sucht man in den Texten des II. Vatikanums nach Antworten auf solche Fragen einer theologischen Theorie der Moderne, so findet sich dazu außer einigen eher indirekten Hinweisen wenig. Zwar liest man Aussagen wie diese: »In Wahrheit hängen die Störungen des Gleichgewichts, an denen die moderne Welt leidet, mit jener tiefer liegenden Störung des Gleichgewichts zusammen, die im Herzen des Menschen ihren Ursprung hat« (10/1). Doch dies ist eher als eine allgemeine Aussage der theologischen Anthropologie zu werten denn als eine Aussage im Hinblick auf ein spezifisch theologisches Verständnis der Moderne. Letzteres hatte das Konzil offensichtlich gar nicht bewußt im Blick. Das erscheint aus der kirchengeschichtlichen Stellung des II. Vatikanums heraus gut verstehbar, aber in der nachkonziliaren Zeit ist doch auch deutlich geworden, daß hier ein beträchtliches Desiderat besteht. Denn ohne eine überzeugende theologische Theorie der Moderne fehlt dem vom Konzil gewollten und in die Wege geleiteten Arrangement des Christentums mit der Moderne letztlich das theologische Fundament. Ich möchte daher im folgenden versuchen, einige Grundlinien einer solchen theologischen Theorie der Moderne zu skizzieren.

IV

Als Ausgangspunkt legt sich dabei das Freiheitsstreben des neuzeitlich-modernen Menschen nahe. Auch das II. Vatikanische Konzil erkennt den entscheidenden Grundzug hinter den verschiedenen Bemühungen in Wissenschaft und Gesellschaft in diesem »tiefere(n) und umfassendere(n) Verlangen: die Einzelpersonen und Gruppen begehren ein erfülltes und freies Leben, das des Menschen würdig ist, indem sie sich selber alles, was die heutige Welt ihnen so reich darzubieten vermag, dienstbar machen« (9/3). In der Tat scheint dies für das Verständnis der Moderne zentral: Sie ist getragen von der Überzeugung, daß ein geglücktes, erfülltes Menschsein nur möglich ist, wenn es der freien Selbstbestimmung des Menschen entspringt.

Das II. Vatikanum hat nun – und darin ist sicherlich der wichtigste der oben angesprochenen indirekten Hinweise des Konzils auf eine theologische Theorie der Moderne zu sehen – diese grundlegende Einsicht der neuzeitlich-modernen Kultur auch theologisch fruchtbar gemacht, und zwar vor allem in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit »*Dignitatis humanae*«, einem der umstritten-

sten²¹, aber auch wichtigsten und am meisten zukunftsweisenden Texte des Konzils. Darin wird zunächst die in der Würde der menschlichen Person begründete religiöse Freiheit vorbehaltlos anerkannt, die darin besteht, »daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln.«²² Das Konzil hat dann aber diese allgemein gehaltene Aussage auch ausdrücklich auf den christlichen Glauben selbst bezogen und theologisch begründet, indem es erklärt: »Der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt, da der Mensch, von seinem Erlöser Christus losgekauft und zur Annahme an Sohnes Statt durch Christus berufen, dem sich offenbarenden Gott nicht anhängen könnte, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht, Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam leisten würde. Es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, daß in religiösen Dingen jede Art von Zwang von seiten der Menschen ausgeschlossen ist.«²³ Auch der christliche Glaube ist demnach nur als ein Akt freier menschlicher Selbstbestimmung möglich. Damit holt das Konzil die tragende Grundüberzeugung der Moderne theologisch ein.

Wenn somit die menschliche Freiheit konstitutiv ist für den christlichen Glaubensakt, so muß das auch Konsequenzen haben für dessen Inhalt. Christlicher Glaube läßt sich dann jedenfalls nicht verstehen als die Bejahung einer Wirklichkeit, die den Menschen seiner Freiheit beraubt und ihn so sich selbst entfremdet oder gar versklavt. Er ist vielmehr nur verstehbar als die Bejahung einer Wirklichkeit, die die menschliche Freiheit achtet, ja geradezu fordert. Denn Gott als die im Glauben bejahte absolute Wirklichkeit kommt nur da an sein Ziel, wo er auf die freie Zustimmung des Menschen trifft. Damit erweist es sich dann auch als verfehlt, einen Gegensatz zwischen Theonomie und Autonomie konstruieren zu wollen. Denn »die Theonomie setzt menschliche Autonomie voraus, weil Gottes Gottsein vom Menschen in verantworteter Freiheit anerkannt werden soll, weil Gott seine Ehre und Verherrlichung durch ein freies Geschöpf will.«²⁴ Zugespitzt formuliert:

²¹ Zur Geschichte dieser Erklärung vgl. jetzt Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (s. Anm. 2), S. 291ff.

²² DH 2 (deutscher Text nach LThK², Band 13).

²³ DH 10.

²⁴ W. Kasper, Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, S. 149–175, 171.

Theonomie (jedenfalls im christlichen Sinne) ist überhaupt nur möglich auf der Basis menschlicher Autonomie.

Insofern das richtig ist, läßt sich als eine erste Einsicht einer theologischen Theorie der Moderne festhalten: Das neuzeitlich-moderne Insistieren auf der grundlegenden Bedeutung autonomer menschlicher Selbstbestimmung ermöglicht auch eine Befreiung des christlichen Glaubens zu sich selber, einen neuen Zugang zu seiner Wahrheit. Denn die Herausbildung des neuzeitlich-moderne Autonomieverständnisses stellt nicht nur einen »Akt humaner Selbstbehauptung gegen ein repressiv gewordenes Verständnis von Theonomie«²⁵ dar, sondern es muß, zugleich und ineins damit, begriffen werden als Wiedergewinn einer elementaren Grundlage des christlichen Glaubensvollzugs.

Wie ist aber, so bleibt dann weiter zu fragen, die Wirklichkeit Gottes genauerhin zu denken, wenn ein Gegensatz von Theonomie und menschlicher Autonomie von ihr her als überwunden zu betrachten ist? Die Antwort des Neuen Testaments auf diese Frage lautet: Gott ist Agape (1 Joh 4, 8.16), das bedeutet²⁶: Gott ist in sich selbst nichts anderes als vollkommene Liebe, und deshalb ist auch sein Handeln als Schöpfer und Erlöser ganz und gar bestimmt von diesem seinem Agape-Sein. Gott eröffnet dem Anderen seiner selbst Lebensmöglichkeiten, indem er sich selbst aus freiem Entschluß verschenkt. Diese sich frei verschenkende Agape, die Gott selber *ist*, kann beim Anderen ihrer selbst nur »ankommen«, wenn sie von ihm in Freiheit anerkannt und erwidert wird. Denn es ist ja das Wesen der Agape, daß sie den Anderen nicht zwingt, sondern sich ihm öffnet und anbietet. Um an sein Ziel zu kommen, bleibt Gott als Agape daher angewiesen auf den Menschen als den Anderen seiner selbst. In diesem Sinne kann der Mensch dann aber nur theonom – d.h. von der Agape, die Gott ist, bestimmt – existieren, wenn er sich selbst frei dazu bestimmt, d.h. sich für die ihm entgegenkommende Agape öffnet und sie erwidert.

Umgekehrt heißt das dann allerdings auch: Die Freiheit des Menschen findet ihre wahre Bestimmung nur, indem sie sich ganz von Gott, seinem Agape-Sein bestimmen läßt. So wie einerseits Theonomie nur möglich ist auf der Basis menschlicher Autonomie, so gilt deshalb andererseits, daß die menschliche Autonomie nur in der Theonomie ihren Sinn und ihr Ziel findet. Theologisch gese-

²⁵ Ebd., S. 158.

²⁶ Vgl. zum folgenden ausführlicher: M. Knapp, Trinitätslehre und Handlungstheorie, in: E. Arens (Hrsg.), Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1994, S. 49–68.

hen ist dann also die Offenheit und Unbestimmtheit der Freiheit des Menschen nicht das letzte Wort, das sich über sie sagen läßt; sie ist vielmehr dazu aufgerufen, sich in Freiheit von Gott und seinem »Lebensgesetz« bestimmen zu lassen. Eine solche theologisch qualifizierte autonome menschliche Selbstbestimmung ist nur möglich im Glauben, daß Gott als Agape der Grund und damit auch das Ziel aller Wirklichkeit ist und sich als solcher eschatologisch erweisen wird.

Dieses christliche Freiheitsverständnis in dem soeben präzisierten Sinne steht nun aber doch ganz offenkundig in Spannung zum Freiheitsverständnis der Moderne. Für diese ist die Offenheit und Unbestimmbarkeit der menschlichen Freiheit ein letztes, nicht mehr hintergehbare Faktum. Sie hat also nicht, wie es der christliche Glaube behauptet, ein definitives Sinnziel, dem sie sich in ihrer Autonomie zwar verweigern kann, das ihr aber ungeachtet dessen zubestimmt bleibt. Demgegenüber wird Freiheit im modernen Denken begriffen als nicht festgelegt, so daß sie sich ihre Ziele (und damit auch den Sinn ihrer Existenz) selbst setzen und diese dann in freier Selbstentfaltung zu verwirklichen versuchen muß. In diesem Sinne schreibt etwa der amerikanische Philosoph Richard Rorty: »Die bedeutenden Philosophen unseres Jahrhunderts sind jene, die versuchen, den romantischen Dichtern zu folgen, indem sie mit Platon brechen und Freiheit als Erkennen der Kontingenz verstehen. Das sind die Philosophen, die versuchen, Hegels Beharren auf Historizität von seinem pantheistischen Idealismus zu trennen. Sie stimmen Nietzsche zu, wenn er den starken Dichter, den Schaffenden, mit dem Helden der Menschheit gleichsetzt, nicht den Wissenschaftler, der traditionell als der Finder gesehen wird. Allgemein gesagt, haben sie versucht, alles zu vermeiden, was nach Philosophie als Kontemplation schmeckt, als Versuch, das Leben stetig und als Ganzes zu sehen; damit wollten sie auf der schieren Kontingenz der individuellen Existenz insistieren.«²⁷ Oder anders gesagt: Freiheit im Verständnis der Moderne

²⁷ Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität (s. Anm. 17), S. 56f. Es scheint mir wenig aussichtsreich, wenn dagegen versucht wird, das christliche Freiheitsverständnis auf philosophischer Ebene grundzulegen, etwa folgendermaßen: »Zur Freiheit des Menschen gehört die Offenheit in ein unendliches Geheimnis hinein. Nur im Horizont des Unendlichen kann der Mensch das Endliche als endliches und als kontingentes erfahren; nur im Horizont des Unendlichen ist Freiheit möglich ... Zur Vollendung kann sie nur kommen, wenn sie einer Freiheit begegnet, die nicht nur ihrem formalen Anspruch nach, sondern auch ihrer Erfüllung nach unendlich ist, in der Begegnung mit Gott« (W. Kasper, Autonomie und Theonomie (s. Anm. 24), S. 171f.) Wird hier die Unhintergebarkeit der Kontingenz menschlichen Daseins und seiner Freiheit, von der das nachmeta-

weiß sich weder in ein ihr vorgegebenes Sinnnganzes eingebunden noch einem ihr aufgegebenen Sinnnganzem verpflichtet, sondern sie sieht sich hineingestellt in einen unübersehbaren Raum kontingenter und daher prinzipiell gleichwertiger Möglichkeiten.

Im Hinblick auf die theologische Theorie der Moderne ergibt sich daraus dann aber eine zweite wichtige Einsicht: Das neuzeitlich-moderne Insistieren auf der grundlegenden Bedeutung autonomer Selbstbestimmung für das Menschsein des Menschen konfrontiert diesen unverstellt und radikal mit der ganzen Ambivalenz seines Menschseins. Die Moderne eröffnet nicht nur eine bis dahin ungeahnte Fülle sehr unterschiedlicher (allerdings auch höchst ungleich verteilter) Möglichkeiten und Perspektiven der Gestaltung menschlichen Lebens, sondern auch ein ungeheuer destruktives Potential, bis hin zu einer völligen Vernichtung menschlichen Daseins. Damit stellt die Moderne den Menschen aber ganz neu und unausweichlich vor die Frage, ob und wie eine humane Gestalt menschlichen Lebens überhaupt möglich ist bzw. was sie ausmacht, und d.h. letztlich vor die Frage nach dem Wesen, dem Sinn von Humanität: Ist die Freiheit ein Letztes, zwar nicht als absolute – denn die Moderne weiß um die Bedingtheit und Endlichkeit menschlicher Freiheit –, aber als eine nicht mehr hintergehbare, weil in keinem umfassenderen Zusammenhang mehr »aufgehobene« Freiheit?²⁸ Oder ist die Freiheit Teil eines umfassenderen

physische Denken der Moderne ausgeht, nicht mittels einer *petitio principii* abzuwehren versucht? Theologisch wäre im übrigen darauf zu insistieren, daß die Erfüllung der menschlichen Freiheit im Agape-Sein Gottes als *unableitbares* Geschenk im *Glauben* erwartet und erhofft werden muß. Ähnlich wie Kasper argumentiert auch *Thomas Pröpper* in verschiedenen Arbeiten; vgl. z.B. ders., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988², S. 182ff.; ders., Art. »Freiheit«, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 1, S. 374–403, 399f.; ders., Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik, in: E. Schockenhoff/P. Walter (Hrsg.), Dogma und Glaube: Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre (FS W. Kasper), Mainz 1993, S. 165–192, 183ff.; ders., Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialer ethischer Verpflichtung, in: E. Arens (Hrsg.) Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation (= *Quaestiones disputatae* 156), Freiburg/Br. 1995, S. 95–112, 97ff.

²⁸ So kann etwa nach Ernst Tugendhat auch die ganz grundsätzliche Frage, ob man sich als Mitglied einer moralischen Gemeinschaft verstehen will, nur noch in dem Sinne gestellt werden, ob wir das *wollen*. »Dieses Wollen ist natürlich normalerweise kein explizites, aber in der philosophischen Reflexion stoßen wir darauf unweigerlich als auf das letzte Fundament, aus dem einfachen Grund, daß es kein absolutes Müssen gibt ... Erst wenn das Konzept des Guten nur noch als Möglichkeit hingestellt wird, wie man sich verstehen kann, kommt die Autonomie des Individuums zur vollen Geltung.« Wenn jemand einen »lack of moral sense« hat und aus der moralischen Gemeinschaft aussteigen will, so kann

Zusammenhangs, in den sie eingebunden bleibt, ohne sich als Freiheit selbst zu verlieren oder aufzugeben? Für den christlichen Glauben ist ein solcher Zusammenhang begründet im Agape-Sein Gottes und daher als ein Agapegeschehen zu verstehen. Darin wird die einzelmenschliche Freiheit zugleich bewahrt, insofern Agape nur in autonomer Selbstbestimmung verwirklicht werden kann, wie auch relativiert, insofern die Freiheit sich in Anspruch nehmen läßt von der Not und Bedürftigkeit der jeweils Anderen.²⁹ Theologisch gesehen stellt die Moderne damit den Menschen in neuer und elementarer Weise vor die Heilsfrage. Es ist die Frage: Genügt er sich in seiner Autonomie selbst und bleibt daher auch für das Gelingen seines Lebens allein auf sich selbst verwiesen? Oder aber findet er seine menschliche Bestimmung nur als Teil eines umfassenderen Lebenszusammenhangs, den er nicht allein und aus eigener Kraft herzustellen vermag? Der christliche Glaube versteht diesen umfassenden Lebenszusammenhang als ein Agapegeschehen im Vertrauen darauf, daß Gott selbst als der Grund und das Ziel aller Wirklichkeit nichts anderes als Agape ist und deshalb dieses Agapegeschehen von sich aus vollenden wird. Der Mensch muß sich dann also sein Heil nicht selbst schaffen, sondern er darf glaubend darauf hoffen, daß das endgültige Gelingen und die Erfüllung seines Lebens ihm von Gott geschenkt werden.

Indem die Moderne die Ambivalenz des Menschseins in ihrer ganzen Bedrohlichkeit unübersehbar und damit endgültig unausweichlich zum Vorschein kommen läßt, konfrontiert sie den Menschen mit der global aktualisierten Alternative, vor die Mose nach Auskunft des Buches Deuteronomium das Volk Israel angesichts des ihm von Gott versprochenen Landes gestellt hat: »Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen« (Dtn 30, 19). So lautet

man ihm letztlich daher »nur sagen: *take it or leave it*« (Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/Main 1993, S. 88f.).

²⁹ Wenn das Agapegeschehen, das in Gott gründet und in ihm sein Ziel hat, in diesem Sinne verstanden werden muß als ein Geschehen, das sich an der *Not und Bedürftigkeit* der Anderen zu orientieren und auszuweisen hat, dann müßten auch die Bedenken ausgeräumt sein, die *Peter Eicher* folgendermaßen formuliert hat: »Im neuzeitlichen Freiheitsverständnis und der ihm entsprechenden Theologie verschwindet ... die Erwählung der Gebeugten und ihre Ermächtigung zum Auszug aus dem Sklavenhaus ganz in den intersubjektiv enggeführten Anerkennungsverhältnissen der Liebe, nach deren Bild dann auch Gottes Bund mit dem verklavten Volk zu einer rein dialogischen Begegnung wird« (Die Anerkennung der Anderen und die Option für die Armen, in: ders./N. Mette (Hrsg.), Auf der Seite der Unterdrückten. Theologie der Befreiung im Kontext Europas, Düsseldorf 1989, S. 10–53, 43).

denn auch die Botschaft des Christentums für (nicht gegen!) die Moderne: Eine Zukunft menschlichen Lebens wird es nur geben, wenn es sich als ein Agapegeschehen verwirklicht. Es ist dies dann aber zugleich die Zukunft Gottes, der nichts anderes ist als vollkommene Agape und in dem deshalb dieses Agapegeschehen sein eigentliches und endgültiges Ziel findet.

V

Die Moderne ist zweifellos ein nachchristliches Zeitalter. Das gilt nicht nur in einem historischen oder gar nur statistischen, sondern in einem prinzipiellen Sinne, und zwar allein schon deshalb, weil für sie »die Verbindlichkeit einer einzigen, gesamtheitlich geltenden Grundbestimmung der Gesellschaft – wie sie zur Rede vom Wiedereintritt in ein christliches Zeitalter gehört – «³⁰ nicht mehr akzeptabel ist. Das Christentum steht damit vor der Entscheidung, ob es aus ebenfalls prinzipiellen Gründen, nämlich um der Verbindlichkeit des eigenen Wahrheitsanspruchs willen, eine solche Kultur ohne verbindliches Sinnzentrum ablehnen muß oder ob es in einem dann notwendigerweise pluralistischen Kontext dauerhaft und ohne den Verlust der eigenen Substanz existieren kann. Ich habe zu zeigen versucht, daß die Moderne auch als eine nachchristliche Kultur vom Christentum bejaht werden kann, und zwar aus spezifisch theologischen Gründen. Denn die Moderne läßt sich durchaus verstehen als Wiederentdeckung von für den christlichen Glauben selbst entscheidenden Aspekten. Konkret wurden dabei die Einsicht in die Bedeutsamkeit autonomer menschlicher Selbstbestimmung auch für den christlichen Glaubensvollzug sowie die neue, unabweisbar gewordene Konfrontation mit der elementaren Form der Frage nach der Bestimmung

³⁰ W. Welsch, Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen »postmodernen« Denkens, in: A. Halder/K. Kienzler/ J. Möller (Hrsg.), Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie, Düsseldorf 1988, S. 117–129, 119. Dieser für das Selbstverständnis der Moderne zentrale Aspekt scheint mir von *Trutz Rendtorff* völlig übersehen zu werden, wenn er »das Wunder einer distanzlosen Gegenwart Gottes in der humanitas, zu der sich der Mensch in unmittelbarer Gewißheit verhalten kann und darf«, als den Kern des neuzeitlichen Selbstverständnisses des Menschen ausmacht und die Neuzeit insgesamt dann versteht als »das Projekt solcher Aneignung einer Gegenwart Gottes in der humanitas ... Dieses Projekt der Moderne ist insofern nicht unzutreffend einmal als ‚entdecktes Christentum‘ bezeichnet worden« (Die Religion in der Moderne – die Moderne in der Religion, in: Theologische Literaturzeitung 110 (1985), S. 561–574, 571).

des Menschseins, dem Wesen und Sinn des Humanum genannt. Daher muß die Moderne nicht als Verlust einer vom Christentum geprägten Epoche³¹ gesehen werden, sondern sie ist theologisch zu würdigen als eine auch für den christlichen Glauben wichtige Entwicklung, durch die ihm eine neue Klarheit über sich selbst, sein Wesen und Zentrum ermöglicht werden kann. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus dann aber für die Stellung des Christentums innerhalb der modernen Kultur und Gesellschaft?

Wenn die autonome Selbstbestimmung des Menschen konstitutiv ist für eine moderne Kultur, dann muß das Christentum damit rechnen, auf lange Sicht als eine Minderheit zu existieren. Das heißt jedoch keineswegs, daß es sich selbst als ein beliebiges Sinnangebot unter vielen auf dem »Markt der Möglichkeiten« verstehen kann. Auch als gesellschaftliche Minderheit darf das Christentum nicht darauf verzichten, den mit seiner Botschaft verbundenen universalen Heilsanspruch auch innerhalb der modernen, dezentrierten Kultur zur Geltung zu bringen. Als eine unabdingbare Voraussetzung dafür erscheint die bewußte Schaffung explizit christlicher Sozialformen, durch die »Inhalte vom Typus christlicher Gottesvorstellungen, von Mitmenschlichkeit oder Gerechtigkeit tatsächlich in einer existentiell relevanten Weise erfahrbar werden«, da sie ansonsten »aus der Perspektive dessen, was als ›moderner‹ Lebenserfolg gilt, an den Rand gedrängt werden.«³² Plausibilität kann das Christentum also nur gewinnen, indem es den Inhalt seiner Botschaft »veranschaulicht« und so seine Relevanz auch für eine moderne Gesellschaft verdeutlicht.

Dabei dürfen Christentum und Kirchen allerdings nicht damit rechnen, in der modernen Gesellschaft wieder in eine zentrale Stellung zu rücken, ganz einfach deshalb, weil es hier kein zentrales, für alle verbindliches Sinnzentrum mehr gibt. Das Christen-

³¹ Vgl. dazu aber die Differenzierung *Gerhard Ebelings*: »Es genügt nicht der Vorbehalt, daß es sich selbstverständlich um eine unvollkommene, mit mancherlei Abirrung und Trübung durchsetzte Verwirklichung des Christlichen gehandelt habe. Das Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und der Gestalt einer bestimmten Zeit läßt sich überhaupt nur ganz unzulänglich unter dem Gesichtspunkt mehr oder weniger starker Annäherung an einen Idealzustand erfassen. Es erscheint mir deshalb sachgemäßer, von der christianisierten Zeit zu sprechen. Ich meine damit die Zeit der öffentlichen Vorherrschaft des Christentums im Zeichen einer – wenn auch nicht spannungslosen – Konkordanz von Christentum und politischer Macht, christlichem Glauben und Kultur« (Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit, in: ders., Wort und Glaube III, Tübingen 1975, S. 349–361, 351).

³² F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität, (s. Anm. 6), S. 272. Vgl. dazu auch: M. Knapp, Erfahrung – Glaube – Dogma, in: Geist und Leben 68 (1995), S. 335–347 bes. 343ff.

tum kann sich daher auch nicht als *Fundament* einer solchen pluralistischen Gesellschaft begreifen, sondern es muß sich verstehen lernen als eine *Ressource*, auf die moderne Gesellschaften nach eigenem Ermessen zurückgreifen. Nach christlicher Überzeugung bleibt diese Ressource allerdings für die Moderne unverzichtbar, wenn die elementaren Grundlagen der Humanität nicht immer weiter ausgehöhlt werden sollen.³³ Auch die Moderne bleibt dann nämlich angewiesen auf ein für menschliches Zusammenleben grundlegendes Verpflichtetsein dem Anderen gegenüber und eine darauf aufbauende universale Solidarität und Verantwortung der Menschen füreinander. An diesem Verpflichtetsein dem Anderen gegenüber muß sich die Freiheit der eigenen Selbstbestimmung brechen, ohne sich dabei als Freiheit selbst zu negieren. Wie gezeigt, sieht das Christentum ein solches Verpflichtetsein dem Anderen gegenüber begründet in der Agapestruktur der geschöpflichen Wirklichkeit, die damit dem Agape-Sein Gottes als ihrem Grund und Ziel entspricht. Dieses christliche Wirklichkeitsverständnis ist im Streit um die Zukunft der Moderne immer wieder neu zur Geltung zu bringen, verbunden mit der Frage, ob die Perspektive eines Lebens in Freiheit *und* Gerechtigkeit ohne eine solche Agapestruktur der Wirklichkeit überhaupt eine Grundlage hätte.

Wenn das Christentum auf diese Weise durch ein gelebtes Zeugnis und im Dialog mit dem Selbst- und Weltverständnis des modernen Menschen sein eigenes christliches Wirklichkeitsverständnis zum Ausdruck bringt, dann wandelt es zweifellos auf den Spuren des II. Vatikanischen Konzils. Es ist zwar nicht sicher, aber es läßt sich durchaus mit guten Gründen annehmen, daß dabei die christliche Heilsbotschaft in ihrer Relevanz für eine weitgehend sinnentleerte und von egoistischen Macht- und Nutzenkalkülen beherrschte Moderne neu deutlich werden und so auch wieder an Attraktivität gewinnen wird.

³³ Vgl. dazu etwa O. Kallscheuer, *Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube – Macht – Politik*, Frankfurt/Main 1994, S. 71f. (unter Bezugnahme auf Jacques Maritain). Auch Jürgen Habermas erkennt an, daß die Ressource Religion ein »semantisches Potential« enthält, das für die Moderne unverzichtbar bleibt, so daß »Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen« kann (Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 1988, S. 60).