

H.-J. HÖHN

Gesellschaft im Übergang – Theologie im Wandel

Theologische Positionen im Streit um die Moderne

Das Stichwort „Postmoderne“ begegnet seit einiger Zeit in verschiedenen Zusammenhängen. Der Begriff zielt auf bedeutsame Phänomene sozialen Wandels und kennzeichnet die heutige Diskussion um die Krise und Zukunft von Gesellschaft und Kultur. Der folgende Beitrag zeigt zunächst, in welchen Bereichen von der „Postmoderne“ die Rede ist, skizziert dann einige theologische Versuche und Ansätze, die eine konstruktive Auseinandersetzung mit den Paradoxien der Moderne darstellen, und bringt zum Schluß Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Zeitbewußtsein der (Post-)Moderne. – Dr. theol. Hans-Joachim Höhn (geb. 1957) promovierte 1984 in Freiburg/Br. mit der Dissertation *Kirche und kommunikatives Handeln*. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas' (J. Knecht, Frankfurt 1985); 1984-87 Wissenschaftl. Mitarbeiter und Lehrbeauftragter für Sozialphilosophie an der Hochschule St. Georgen/Frankfurt; seit 1988 Referent für Weltanschauungsfragen im Bistum Limburg; z. Zt. Habilitation im Fach „Christliche Gesellschaftslehre“ an der Universität Bonn.

Die Diskussion um sozialen und kulturellen Wandel hat seit einiger Zeit in dem ebenso definitionsbedürftigen wie inflationär gebrauchten Begriff der „Postmoderne“ einen neuen Wortfavoriten gefunden. Indem er etwas anzielt, was hinter oder nach der Moderne kommen soll, steht er gleichzeitig für das schon aktuelle Bewußtsein der Nachträglichkeit gegenüber den Grundanliegen und typischen Ausprägungen der späten Neuzeit. Unumstritten war die Moderne nie. Bislang wurde sie aber eher in ihren Neuerungen und wegen ihrer Modernisierungen kritisiert – wobei Theologie und Kirche zu ihren stärksten Widersachern zählten. Vor allem die katholische Kirche hat lange Zeit „eine geschlossene Abwehrfront gegen nahezu sämtliche geistigen und politischen Grundpositionen der Aufklärung und deren Verwirklichungsformen aufgebaut. Das bedeutete zugleich eine Oppositionshaltung gegen die Grundelemente des modernen Bewußtseins. Sie war aktuell veranlaßt durch die Ereignisse und Erfahrungen der französischen Revolution, der Säkularisationen und auch der Auflösung des alten Reiches; der tragende Grund lag indessen tiefer: die Abwehr des modernen, zentral an der subjektiven Freiheit orientierten Freiheitsbegriffs, der als Auflösung jedweder objektiven, auf Wahrheit bezogenen Ordnung erschien“¹. Erinnerung sei nur an den berüchtigten „Index-Romanus“, der Katholiken die Beschäftigung mit einem Großteil von Vätern der europäischen Moderne verbot.

¹ E.-W. Böckenförde, Kirche und modernes Bewußtsein, in: P. Koslowski u. a. (Hg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim 1986, 118.

Mit dieser Einstellung hat die postmoderne Kritik der Moderne wenig gemein. Man stellt ihr heute nicht mehr das Vergangene als das zu Bewahrende gegenüber. Vielmehr erscheint die Moderne selbst als veraltet, als sklerotisiert, als eingepaßt in einen Traditionsbestand, den sie eigentlich kritisch überwinden wollte. Das wachsende Unbehagen an der Moderne wurzelt in den allergischen Reaktionen auf die Dialektik des Fortschritts. Sie haben Theorien hervorgebracht, die zeigen, daß dieselben Kräfte zur Steigerung der Verfügungsmacht des Menschen über seine Welt tatsächlich Autonomie in Abhängigkeit, Emanzipation in Unterdrückung und Rationalität in Unvernunft umschlagen lassen.² So facettenreich die postmoderne Zivilisationskritik auch ist, einzig sind sich ihre Vertreter in der Kritik an den Verengungen und Einseitigkeiten der instrumentellen und kognitiven Vernunft. Sie hat zwar das kulturelle Zwielficht des Mittelalters zerstreut, jedoch nur um den Preis, daß sie es durch den hellen Wahn des okzidentalens Rationalismus ablöste.

I. „Postmoderne“ – Abschied oder Fortsetzung der Moderne?

Die Bandbreite der Verwendung des Begriffs „Postmoderne“ zur Bezeichnung von Phänomenen, die sich jenseits der für die Neuzeit typischen kulturellen Standards auf tun, ist beträchtlich³. Gemeinsam ist ihnen nur die Kategorie der Pluralität und die Erfahrung des unüberschreitbaren Rechts hochgradig differenter Wissensformen, Lebensstile und Handlungsmuster. Ihr drittes Merkmal ist, daß diese Vielfalt nicht bloß ein Binnenphänomen innerhalb eines umgreifenden kulturellen Rahmens darstellt, sondern zu einer Vielheit der Bezugs- und Begründungsebenen führt:

In der *Literatur* spricht man dort von Postmoderne, wo ein grundsätzlicher Pluralismus von Sprach- und Darstellungsformen, Gattungen und Reflexionsebenen begegnet – und zwar nicht bloß in verschiedenen Werken nebeneinander, sondern wie z. B. in Umberto Ecos „Der Name der Rose“ in ein und demselben Buch. In der postmodernen *Architektur* bricht man mit dem Dogma der späten Neuzeit, daß ein Bauwerk keinen aufgesetzten Schmuck tragen dürfe, frei bleiben müsse von Ornamenten und an seinem Äußeren allenfalls seine innere Gliederung, seine Konstruktionsprinzipien und seine Funktion erkennen lassen dürfe. Mit der Reduktion der modernen Architektur auf das Elementare und Abstrakte ging eine Verödung der Baukunst einher. Es dominierte allenthalben eine sterile Behälterarchitektur. Gegen sie protestiert ein Denken, das nicht mehr auf reine Stereometrie eingeschworen ist und das Wort „Fassade“ vom Stigma der Vortäuschung befreien will. Die Fassade übernimmt die Aufgabe, Bedeutungsträger eines Bauwerkes zu sein. Sie informiert den Betrachter über Zweck und Geschichte eines Gebäudes. Man mischt dabei Baustile verschiedener Epochen und baut Versatzstücke aus dem Fun-

² Vgl. hierzu H.-J. Höhn, *Krise der Moderne – Krise der Vernunft. Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik*, in: *ZKTh* 109 (1987) 20-47; Ders., *Ende oder Wende der Moderne?*, in: *Orientierung* 52 (1988) 114-117.

³ Vgl. hierzu den Überblick von W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987; Ders. (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988 (Lit.).

aus der Geschichte zusammen. In der vom französischen Poststrukturalismus beeinflussten *Philosophie* geht es um die Freigabe und Potenzierung der Sprachspiele in ihrer Verschiedenheit, Autonomie und Irreduzibilität. Die Vielfalt und Unübersetzbarkeit ineinander verschachtelter Sprachspiele findet nicht mehr ihre Einheit in den Leitgrößen der Aufklärung – Vernunft, Subjekt, Geschichte, Sinn –, vielmehr gelten diese als Exponenten eines Einheitsdenkens, das heute nur auf dem Weg eines repressiven und totalitären Antipluralismus wieder Fuß fassen kann. Aus der Sicht der *Soziologie* stellen postmoderne Gesellschaften „polyzentrische“ Systeme dar, d. h. es läßt sich kein archimedischer Punkt mehr ausmachen, von dem aus die verschiedenen Provinzen und Ebenen des sozialen Lebens (Technik, Wirtschaft, Wissenschaft, Verwaltung, Kultur) eingeteilt und einander zugeordnet werden können. Recht, Moral und Politik bilden keine einheitlichen Legierungen mehr. Es ist nicht mehr möglich, daß irgendeine bestimmte Idee, ein besonderes Weltbild oder ein spezieller Lebensentwurf für sich allein genommen allgemein in Geltung steht. Auf der Weltanschauungsszene gibt es nur noch Minderheiten, von denen auch keine irgendwann einmal mehrheitsfähig werden kann. Die Integration derart komplexer Gesellschaften ist allein möglich über einen Konsens hinsichtlich der formalen Regelung, wie die verschiedenen Geltungsansprüche der zahlreichen Interessengruppen öffentlich anzumelden und Konflikte zwischen ihnen gewaltfrei auszutragen sind.

Im Kontext einer Debatte, die der Moderne den Abschied geben will, ist für den Theologen die Versuchung groß, an voraufklärerische Denkmodelle anzuknüpfen und diese als postmodern auszugeben⁴. Die Zeichen der Zeit sind jedoch falsch verstanden, wenn die Theologie aus der Tatsache, daß die Moderne selbst in die Krise geraten ist, nachdem sie die Religion in die Krise stürzte, schließen wollte, sie könnte ein vorneuzeitliches Bewußtsein wiederbeleben. Von einer solchen unerleuchteten Rückorientierung soll im folgenden nicht die Rede sein und ebensowenig von den Versuchen, sich von seiten der Theologie an der neostrukturalistischen „Dekonstruktion“ der Moderne zu beteiligen⁵. Vorgestellt werden dagegen – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige Ansätze in der gegenwärtigen Theologie, die sich der Frage nach einer Epochenschwelle zwischen Moderne und Postmoderne stellen und sie zum Anlaß für die Überlegung nehmen, inwieweit diese Zäsur auch Ansatz und Status theologischer Theoriebildung verändert.

⁴ Zu den Herausforderungen, welche die Diskussion um das Ende der Moderne für die Theologie darstellt, siehe auch A. Grözinger, Der Streit um die Moderne und der Ort der Praktischen Theologie, in: *ThPr* 22 (1987) 5-20; W. Nethöfel, Theologische Hermeneutik in der Postmoderne, in: *NZSThR* 29 (1987) 210-227.

⁵ Vgl. gegen solche Tendenzen K. Füssel, Kritik der postmodernen Verblendung. Ein politisch-theologischer Essay, in: E. Schillebeeckx, *Mystik und Politik*. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (FS Metz), Mainz 1988, 118-130.

II. Krise der Moderne – Kritik der Moderne: Theologie und die Zukunft der Neuzeit

Was bei aller Kritik an den Bruchstellen, Verwerfungen und Irrläufern der neuzeitlichen technisch-wissenschaftlichen Zivilisation die nach ihr kommende Postmoderne inhaltlich auszeichnet, ist nur schwer auszumachen. Vorerst erscheint sie als eine Suchbewegung, die noch nicht genau weiß, worauf sie hinauswill. Es ist noch kein bestimmter Horizont erkennbar, dem man zustrebt. Postmoderne – das ist zunächst ein Zustand der Unterbrechung. Bekannt ist heute von dieser Epoche nur, daß sie ihren Anfang mit einer dreifachen Einsicht nimmt:

1. der Erkenntnis, daß die angestrebte Befreiung der Menschheit von naturwüchsigen Zwängen umgeschlagen ist in das Ausgeliefertsein der Natur an den Menschen;
2. der Gewißheit, daß die technische Unterwerfung der Welt zur Entfremdung des Menschen von der Wirklichkeit geführt hat, da die Denaturierung und die digitale Entmaterialisierung der Welt, ihre Transformation in Bilder, Zeichen, Codes und Computersoftware den Menschen zunehmend von dem distanziert, was von sich aus da ist;
3. der Überzeugung, daß die Moderne möglichst rasch zu überwinden ist, will man den ökologischen und nuklearen Katastrophen entgehen, die sich aus der ungehemmten Fortsetzung des kategorischen Komparativs „höher, schneller, weiter“ ergeben.

Man mag fragen, wieso diese Einsichten ausgerechnet die Theologie auf den Plan rufen und ob moderne Gesellschaften nicht über genügend eigene Kräfte der Krisenintervention verfügen. Dem sei entgegnet, daß es bei dem Projekt der Verwirklichung von Freiheit und Vernunft darum geht, was aus Mensch und Geschichte im letzten werden kann. Muß die Vollendung einer in der Neuzeit mit sich selbst zerrissenen Vernunft als Zerfall gedacht werden? Wenn die Leitidee der Wahrheit ihre allgemeine Verbindlichkeit einbüßt, verliert dann nicht auch die Idee der Freiheit als Ziel aller Erkenntnis ihre jede Wissenschaft legitimierende Kraft? Die Theologie vertritt die Überzeugung, daß der Schnittpunkt dieser Fragen im Zentrum der christlichen Botschaft von der Erlösung und Vollendung des Menschen und seiner Geschichte durch Gott liegt. Problematisch ist gleichwohl, ob diese Botschaft am Ende der Neuzeit noch eine zeit- und sachgemäße Umsetzung erfährt.

1. Frage nach einem neuen Grundmodell der Theologie

Ob die Theologie auf dem Weg in die Zeit nach der Moderne ein neues Paradigma braucht, um einen Beitrag zur weiteren Klärung und produktiven Verarbeitung dieser Pathologien der Moderne zu leisten, war die Ausgangsfrage eines Internationalen ökumenischen Symposions, das 1983 in Tübingen stattfand. Bei allen Divergenzen auf seiten der aus verschiedenen theologischen Schulen kommenden Teilnehmer weisen die Arbeitspapiere weitreichende Übereinstimmungen hinsichtlich

der Dimensionen eines neuen Grundmodells der Theologie auf: Kapazität zur Wahrnehmung und produktiven Verarbeitung der Krisen und Paradoxien der Moderne, Projektion eines postmaterialistischen und postidealistischen Ethos in ökumenischer und interkultureller Perspektive⁶. Ebenso vielversprechend wie anspruchsvoll in Titel und Untertitel hat *Hans Küng*, einer der Promotoren dieses Symposions, 1987 eine Reihe von Einzelstudien publiziert, welche die „Theologie im Aufbruch“ in die Postmoderne sehen⁷. Küng geht davon aus, daß die seit dem I. Weltkrieg sichtbare und etwa von K. Jaspers und R. Guardini diagnostizierte geistige Krise unserer Zeit von der Krise der Religion mitbestimmt ist. Sie muß bewältigt werden, soll für die geistige Situation der Zeit eine neue Übersichtlichkeit erreicht werden. Nachdem nicht die Religion, sondern das Absterben der Religion sich als die große Illusion der Neuzeit erwiesen hat, stehen die Chancen nicht schlecht, daß eine Erneuerung des religiösen Bewußtseins auch den Anfang bildet, die in der Vergangenheit verschütteten Kräfte des „Anderen der Vernunft“ an das Projekt rationaler Weltbewältigung wieder anzuschließen. Allerdings muß die Theologie sich hüten, sich für den aus der Mode gekommenen Slogan vom „Tod Gottes“ nun mit der Parole vom „Tod der Moderne“ zu revanchieren. Auf diese Weise würde das mühsam angeeignete Erbe der Aufklärung leichtfertig verspielt. Vielmehr ist die Moderne „aufzuheben“ (im dreifachen Hegelschen Sinn): „(1) zu bewahren gilt es die kritische Kraft der Aufklärung gegenüber gesellschaftlichen Verdinglichungen und intellektuellen Verdunkelungen aller Art; (2) zu negieren aber ist der Reduktionismus der Moderne hinsichtlich der tieferen spirituellen und religiösen Schichten der Wirklichkeit, ... der Vernunft-, Wissenschafts- und Fortschrittsaberglaube der Moderne sowie alles das, was sie an selbsterstörerischen Kräften (auch des Nationalismus, Kolonialismus, Imperialismus) im Prozeß der Geschichte freigesetzt haben; (3) zu transzendieren schließlich, zu übersteigen ist die Moderne, hinaufzuheben in ein Paradigma der Postmoderne hinein, in der die verdrängten und verkümmerten Dimensionen, nicht zuletzt auch die der Religion, eine neue, befreiende, bereichernde Wirkung erzielen“⁸.

Damit diese Wirkung auch tatsächlich eintritt und die Religion in der Gestalt des Christentums den Eintritt in die Postmoderne kritisch-konstruktiv begleiten kann, ist in der Religion selbst ein Paradigmenwechsel notwendig. Sie ist gezwungen, ihre historische, ökumenische und politische Dimension neu zu bedenken. Bei vielen seiner Kritiker löst das Christentum noch immer die Assoziation einer heteronomen Überfremdung der Vernunft aus. Es steht im Verdacht eines Analgetikums in ausbeuterischen Sozialverhältnissen, es weckt die Vorstellung einer institutionellen Tabuisierung menschlicher Sinnlichkeit, – kurz: es erscheint als antiemanzipatorisches Relikt der Aufklärung mit einem bloß simulierten Interesse an Freiheit, aber ohne stimulierende Impulse für reale Befreiungsbewegungen. Einseitig an der eige-

⁶ Vgl. H. Küng / D. Tracy (Hg.), *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich/Gütersloh 1984; Ders. / Ders. (Hg.), *Das neue Paradigma von Theologie*. Strukturen und Dimensionen, Zürich/Gütersloh 1986.

⁷ H. Küng, *Theologie im Aufbruch*. Eine ökumenische Grundlegung, München/Zürich 1987, bes. 12-27, 127-249.

⁸ Ebd., 24-25.

nen Tradition orientiert, haben Christen die neuzeitliche Sozial- und Geistesgeschichte zu oft nur defensiv-abgrenzend begleitet. Aus diesem Getto gilt es aufzubrechen. Verändert werden von diesem Aufbruch auch Ansatz und Aufbau der Theologie, dem zentralen Reflexionssystem des Christentums. Küng skizziert dazu die Umriss einer kritischen-ökumenischen Theologie, die sich in Ethos und Stil durch folgende Eigenschaften auszeichnet: Nonkonformismus und Wahrhaftigkeit bei dem Versuch einer denkenden Rechenschaft vom Glauben (statt autoritäre Geheimwissenschaft), selbst-, sozial- und kirchenkritische Glaubensverantwortung (Theorie/Praxis-Einheit), ökumenische Weite statt konfessionalistische Engführung („evangelische Katholizität“).

2. Rückgewinnung wichtiger Dimensionen des Glaubens und seiner Auslegung

Beiträge zur künftigen Gestalt der Theologie müssen stets auch ein entsprechendes Stück Kultur- und Christentumsgeschichte verarbeiten. Ihre Lektion möglichst umfassend aufzunehmen, ist das Merkmal der von *Eugen Biser* vorgelegten Positionsbestimmung des christlichen Glaubens⁹. Sie ist eingelassen in den systematischen Versuch, jene Entwicklung wahrzunehmen, die nicht nur auf das Ende der europäischen Moderne, sondern auch auf eine Wende in deren Säkularisierungsprozeß hindeuten. Nach Biser ist die Neuzeit nicht einfach durch Religionsverlust gekennzeichnet, wie sie auch nicht blind nach ökonomischem Fortschritt schreit und ebensowenig völlig der instrumentellen Vernunft verfallen ist. Das Religiöse lebt in ihr weiter, wobei es Tiefendimensionen der menschlichen Existenz berührt, deren Beziehung zum christlichen Glauben entweder noch zu explizieren ist oder neu entdeckt werden muß. Sofern dies unter Beteiligung der Theologie geschehen soll, ist von ihr eine dreifache Selbstkorrektur gefordert, um die im Lauf ihrer Geschichte abgestoßenen oder verlorenen Bereiche zurückzugewinnen. Dazu gehören

1. die Wiedergewinnung der Sozialdimension des Glaubens und der Widerspruch gegen die Identifizierung der sozialen Relevanz des Christentums mit den Legitimationsmustern moderner Gesellschaften („civil religion“);
2. die Rückgewinnung der Dimension des Bildhaft-Schönen und der Widerstand gegen die Entsinnlichung des Lebens durch die elektronischen Medien, gegen den kognitiven Überdruck einer bloß auf das Zähl- und Meßbare eingestellten Kultur;
3. die Erneuerung einer „mystagogischen“ Theologie in der Überwindung einer bloß moralischen (statt: mystischen) Glaubensauslegung und -praxis.

⁹ E. Biser, *Die glaubensgeschichtliche Wende*. Eine theologische Positionsbestimmung, Graz/Wien/Köln 1986; ders., *Glaubenswende*. Eine Hoffnungsperspektive, Freiburg/Basel/Wien 1987.

3. Ein Konzept „nachidealistischer“ Theologie

Ähnlich wie E. Biser hat sich *Johann Baptist Metz* in einer wachsenden Zahl von Aufsätzen mit den Pathologien der Moderne und der Theologie auseinandergesetzt¹⁰. Ein neues Paradigma der Theologie wird nach Metz sowohl wegen der am Ende der Neuzeit sichtbaren Krisen notwendig als auch von diesen angestoßen. Dazu gehört zunächst der Zerfall der religiös-metaphysischen Weltbilder und aller idealistischen Sinn- und Identitätssysteme in den Prozessen der Aufklärung. Dieser Zerfall hat das Stadium der kognitiven, geschichtlichen und politischen Unschuld der Theologie beendet; vor ideologiekritischen Anfragen kann sie sich nicht mehr auf ein allseits abgesichertes metaphysisches Fundament zurückziehen. Eine zweite Herausforderung markiert das Ende der eurozentrischen Moderne und das Werden einer sozial antagonistischen und kulturell polyzentrischen Welt¹¹. Damit rückt die soziale Zerrissenheit der Erde in das Zentrum der kirchlichen und theologischen Aufmerksamkeit. Sie verlangen die Formulierung des Glaubens in den Kategorien seines jeweiligen sozialen und geschichtlichen Kontextes, d. h. Inkulturation (Option für die anderen), und in Kategorien des Widerstandes gegen Strukturen, die dem Evangelium widersprechen (Option für die Armen). Die Bewältigung dieser Herausforderungen kann nach Metz nur einer nachidealistischen Theologie gelingen¹². Sie benötigt die Bereitschaft zur Wahrnehmung von Krisen und zur nicht-traditionalistischen Rettung christlicher (Glaubens-)Traditionen angesichts dieser Krisen. Den damit anvisierten theologischen Prozeß kennzeichnet Metz als Übergang von einem transzendental-idealistischen Ansatz zu einer politischen Hermeneutik der Geschichte, die narrativ-praktische Züge trägt. Dieses Programm ist von der Einsicht geleitet, „daß der Gottesgedanke, auf den christliche Theologie verpflichtet ist, in sich selbst ein praktischer Gedanke ist: Er verletzt und verändert immer die vorgefaßten Interessen derer, die ihn zu denken suchen. Deshalb sind auch die biblischen Geschichten der Umkehr, der Befreiung und des Aufbruchs, des Widerstands und des Leidens keine nachträglichen Ausschmückungen irgendeines ‚reinen‘ Gottesbegriffs. Vielmehr ist der Gottesbegriff, den die christliche Theologie tradiert, zu verstehen als Kürzel bzw. als Stenogramm für solche Ge-

¹⁰ J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*. Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz 1980; Ders., *Unterbrechungen*. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981; Ders., Theologie angesichts der späten Moderne, in: *Merkur* 37 (1983) 902-910; Ders., Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch? Zur Zukunftsfähigkeit des abendländisch-europäischen Christentums, in: F.-X. Kaufmann / J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit*. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg/Basel/Wien 1987, 124-147; Ders., Theologie gegen Mythologie. Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: *HK* 42 (1988) 187-193; Ders., Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum, in: J. Rüsen u. a. (Hg.), *Die Zukunft der Aufklärung*, Frankfurt 1988, 81-87.

¹¹ Vgl. Ders., Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: F.-X. Kaufmann / J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit*, 93-123; Ders., Theologie im Kontext von Kulturen und gesellschaftlichen Verhältnissen, in: *Dein Reich komme* (89. Deutscher Katholikentag in Aachen). Dokumentation Bd. I, Paderborn 1987, 175-188.

¹² Ders., Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: J. B. Bauer (Hg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz/Wien/Köln 1985; 203-233.

schichten, und auf sie hin müssen die theologischen Begriffe immer wieder dechiffriert werden¹³. Eine nachidealistische Theologie formuliert die Gottesfrage nach Auschwitz als „politische Theodizee“. Es geht ihr um die Hoffnung auf universale Gerechtigkeit. Der christliche Glaube an Gott, vor dem die vergangenen Leiden nicht verschwinden im Abgrund einer anonymen Evolution, verbürgt für Metz die unverrückbaren Maßstäbe im unablässigen Kampf um das Subjektsein können des Menschen. Wo sich unser soziales Leben nur von der fiktiven Totalität einer subjektlosen Evolution leiten läßt, wird nicht nur Gott schlechthin undenkbar, sondern es schwindet konsequenterweise das Interesse an einer Gerechtigkeit, die auch die Opfer und die Besiegten der Geschichte einschließt.

III. Im Zeitalter der Beschleunigung: Die Theologie und das Zeitbewußtsein der (Post-)Moderne

Der Abschied von der Moderne ist ein langer Abschied. Wer sich von jemandem verabschiedet, hat sich von ihm noch nicht getrennt – er ist noch bei ihm, wenn auch im Gehen begriffen. Die skizzierten theologischen Positionen zeigen deutlich, daß ihre Vertreter gerade erst dabei sind, in die Postmoderne aufzubrechen. Dieser Umstand mag manchem Kritiker als Beweis dafür dienen, daß auch diese Ansätze sich nicht auf der Höhe der Zeit bewegen. Aber vielleicht ist das Vorgehen der solchermaßen Kritisierten, die Postmoderne in den Blick zu nehmen, ohne die Moderne aus den Augen zu verlieren, der richtige Weg, um das Verbindende beider Epochen zu erkennen. Dieses Kontinuum ist die Zeit, besser: das kulturelle Bewußtsein von der Zeit und die gesellschaftlichen Umgangsformen mit den Zeitformen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In der Thematisierung dieses Zusammenhangs – so die hier abschließend vertretene These – kann die Theologie einen genuinen Beitrag zur Selbstaufklärung sowohl des modernen säkularen als auch des religiösen Bewußtseins leisten. Für die Ermittlung der Zukunftschancen von Vernunft und Glaube ist daher sowohl auf die geistige Signatur der Zeit als auch auf die Zeitsignatur des sozialen Lebens einzugehen. Nicht zuletzt muß das Paradigma einer Theologie der Postmoderne auch deswegen die Kategorie der Zeit thematisieren, weil „Moderne“ und „Postmoderne“ ihrerseits Zeitmetaphern darstellen. Das theologische Verständnis von Zeit als „kairos“, d. h. die dem Menschen von Gott eröffnete, von ihm zu füllende und darin sich erfüllende Geschichte, unterscheidet sich ebenso von einem quantitativ-linearen Zeitbegriff evolutionistischer oder dialektischer Art wie von einem lebensgeschichtlich individualisierten Zeitgefühl und einer zyklischen Zeitvorstellung¹⁴. Zeit in theologischer Sicht ist das Geschehen einmaligen, freien und endgültigen Daseins vor Gott. Eine „kairologische“ Zeitdiagnose führt über die Sondierung verschiedener Weisen des gesellschaftlichen Umgangs mit den Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft¹⁵

¹³ Ders., *Theologie angesichts der späten Moderne*, 905.

¹⁴ Vgl. hierzu K. Rahner, *Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff*, in: Ders., *Zur Theologie der Zukunft*, München 1971, 53-71.

¹⁵ Zu einer Phänomenologie gegenwärtiger Zeiterfahrung und -bewältigung siehe R. Zoll (Hg.), *Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit*, Frankfurt 1988.

zu einer theologisch akzentuierten Sozialanalyse. Beides – Zeitdiagnose und Sozialanalyse – muß eine Theologie leisten, um jene Wandlungstendenzen wahrzunehmen, in denen sich die Postmoderne ankündigt.

1. Zukunftsungewißheit

Kennzeichnend für die moderne Gesellschaft ist der Begriff der Steigerung (z. B. der Produktivität, des Absatzes, Umsatzes und Profits). Erwünscht ist aber nicht das einfache Wachstum, sondern die beschleunigte Zunahme. Wir leben im Zeitalter der Beschleunigung. In dieser Epoche wird das Positive immer schneller immer besser. Gleichzeitig wird das Negative immer schneller immer schlechter. Das meiste aber wird deswegen negativ, weil des Guten zuviel getan wurde. Der deutlichste Beleg für diese drei Trends ist die Umweltkrise als Folge einer gigantischen und letztlich zerstörerischen Ausbeutung der natürlichen Umwelt¹⁶. Die Vergangenheit verliert im Zeitalter der Beschleunigung zunehmend die Kraft, das Entscheiden und Handeln in der Gegenwart zu bestimmen. Sie eignet sich immer weniger als Grundlage, um vom Bekannten auf das Unbekannte zu schließen. Es sind weniger erhoffte Verbesserungen, sondern befürchtete Gefährdungen der Zukunft, die das politische Handeln in der Gegenwart bestimmen. Sich in der Gegenwart auf die Zukunft einzustellen, wird jedoch ständig schwieriger. Denn je rascher die Menge der unsere Gesellschaft verändernden wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften anwächst, um so schwieriger wird die Voraussicht künftiger Lebenslagen. Unmittelbar spürbar ist diese Entwicklung für den Einzelnen in der Phase der Berufswahl und Ausbildung. Qualifizierende Schul- und Lehrabschlüsse werden immer weniger hinreichend, gleichzeitig aber immer notwendiger, um einen Zugang zur Erwerbsarbeit zu finden. Gelernt wird für eine Zukunft, in der das Gelernte bereits überholt ist. Angestellt werden aber deswegen nicht Ungelernte, sondern Ausgebildete – und die müssen damit rechnen, in einem ausbildungsfremden Bereich tätig zu werden. Es ist der Zuwachs an Wissen, der technisch umgesetzt und wirtschaftlich genutzt mehr als jeder andere Faktor zur Veränderung unserer Zivilisation beiträgt und der eben damit, weil in seinem Wachstum selbst prinzipiell unvorhersehbar, zu ihrer Unvorhersehbarkeit beiträgt. „Die Verwissenschaftlichung unserer Zivilisation mehrt nicht unsere Orientierungssicherheit, sondern mindert sie in ihrem Verhältnis zur Zukunft“¹⁷. Bedingt durch die Fortschritte von Wissenschaft, Technik und Arbeitsproduktivität steigt auf allen Ebenen des sozialen Lebens die Erneuerungsrate und gleichzeitig das Veraltungstempo verfügbaren Wissens. Anstatt durch den stetigen Zuwachs an Wissen und Bildung sicherer zu werden, gleitet der moderne Mensch ständig auf die Stufe derer zurück, für die die Welt überwiegend unbekannt, fremd und undurchschaubar ist. „Weil heutzutage das Vertraute immer schneller veraltet und die zukünftige Welt zunehmend anders sein wird als die von uns erfahrene bisherige Welt, wird – für uns, die modernen

¹⁶ Vgl. hierzu ausführlich U. Beck, *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986.

¹⁷ H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986, 266. Zum Ganzen siehe auch: Ders., *Zeit-Verhältnisse*. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts, Graz/Wien/Köln 1983.

Menschen – die Welt fremd, und wir werden weltfremd“¹⁸. Der moderne Mensch weiß immer mehr und wird trotzdem nicht klüger. Unter dieser Rücksicht hat sich ein bemerkenswerter Rollentausch vollzogen. Anstelle der Religion steht nun die Wissenschaft unter dem Verdacht, Ursache menschlicher Weltfremdheit zu sein. In dieser Situation liegt die Chance der christlichen Verkündigung darin, das in Erinnerung zu rufen, was bleibt, was immer wiederkehrt, was der Mensch nicht los wird und was er aus eigener Kraft niemals zustandebringen kann. Der Glaube spricht von diesen Dingen in den Bildern von der Schöpfung und Vollendung der Welt, von Verheißung und Erfüllung, von Schuld und Vergebung. Er widersetzt sich damit der Tendenz zur Verdinglichung und Entgeschichtlichung der Wirklichkeit. Die mythologischen Berichte von der Erschaffung der Welt, vom Sündenfall und von der Vertreibung aus dem Paradies sind höchst „realistisch“. Sie erzählen davon, daß der Mensch sich sein Leben nehmen (und gentechnisch reproduzieren), es aber nicht erschaffen kann. Sie machen deutlich, daß der Lebenssinn, den der Mensch sich selbst geben will, ebenso vergänglich ist wie sein Stifter. Sie warnen vor der Illusion, das Böse sei aus der Welt zu schaffen, und vor der Utopie einer geschichtsimmanenten Selbstvollendung der Menschheit. In einer Zeit, da die Wahrnehmungen des Menschen immer flüchtiger werden, da man den modernen Dingen und Menschen wie in einem rückwärtsfahrenden Zug nur nachsehen kann, d. h. sie gewissermaßen nur wahrnimmt, wenn sie sich schon verabschiedet haben, konfrontieren diese Traditionen die Gegenwart mit jenen Anfängen, von denen sie um so weniger loskommt, je mehr sie verleugnet werden. Der christliche Glaube erinnert an das, was man nicht hinter sich bringen kann, will man vorankommen.

2. *Vergangenheitsbedarf*

Im Zeitalter der Beschleunigung betritt der moderne Mensch eine Welt, in der immer weniger von dem, was ist und war, künftig noch sein wird. Damit schwinden nahezu alle lebensweltlichen Bestände, die vertraut, berechenbar und geeignet schienen, Orientierung zu geben. Dadurch entsteht ein enormer Bedarf an Wirklichkeitsvertrautheit, ohne dessen Erfüllung die ständigen Veränderungsschübe nicht auszuhalten sind. Die Palette der Versuche, dieses Bedürfnis zu stillen, ist beeindruckend: Das kulturelle Erbe wird konserviert in Museen, in Archiven verwahrt und anlässlich von Staats- und Stadtjubiläen wieder hervorgeholt. Wo es in den Städten nichts mehr an historischer Bausubstanz zu restaurieren gibt, wird rekonstruiert. Nostalgie hat auch im privaten Bereich Konjunktur. Man richtet sich ein mit Möbeln vergangener Epochen und hängt die vergilbten Porträts der Urgroßeltern wieder auf. Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher wird das Alte. Es hat außerdem den Vorzug, daß es im historischen Sinn kaum noch altern kann – nur Neues kann veralten. Die Geschwindigkeit, mit der Altes noch älter wird, nimmt in den Graden ab, die es vom gegenwärtigen Fortschritt trennen. Und ist es erst einmal „klassisch“ geworden, erhält es die Aura des zeitlos Gültigen. Was am Ende der Moderne selbst veraltet, ist die Möglichkeit endgültiger

¹⁸ O. Marquard, *Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart*, in: Ders., *Apologie des Zufälligen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, 83.

Veralterung. Was man einmal als „out“ verabschiedet hat, wird periodisch als „in“ wiederentdeckt. Das Widersprüchliche in der Moderne ist, daß gerade das Neue schnell schal zu werden droht¹⁹.

Als ursprüngliche Formen einer ganzheitlichen Wahrnehmung der Welt sind darum auch religiöse Traditionen alles andere als überholt und „unmodern“. Sie bilden das notwendige Widerlager der stets nur ausschnitthaft möglichen technisch-wissenschaftlichen Weltdeutung und -gestaltung. Der christliche Glaube hält das Bewußtsein wach, daß der Mensch mit noch so vielen Teilwahrheiten, die ihm die Wissenschaften über sich und seine Welt vermitteln, nicht existieren kann, solange die Frage nach dem Grund und Sinn des Ganzen ohne Antwort bleibt. Mit der Antwort des Evangeliums auf die Frage nach dem Woher und Wohin des Lebens kann der Christ das zur Geltung bringen, nach dem die Menschen in einer schnelllebigen Welt verlangen, die ihnen „zu viel“, zu unübersichtlich und verworren wurde. Zugleich zeigt es jenen Menschen Spuren der Transzendenz auf, denen alles Innerweltliche in seiner Trivialität „zu wenig“ bleibt. In diesem Sinn steht der christliche Glaube für das, was dem modernen Menschen fehlt, auch wenn er alles hat.

3. *Gegenwartsinflation*

Das industrielle Maß der Moderne für Rationalisierung besteht in der Verkürzung von Produktions-, Liefer- und Lagerzeiten sämtlicher (Konsum-)Güter. Auf allen Feldern des sozialen Lebens sind die Abstände zwischen Produktion und Verbrauch schon so gering geworden, daß dort der „Instant-Effekt“ regiert: Dienstleistungsbetriebe werben mit ihrem „Sofortservice“. Der Berufstätige sucht in der Mittagspause Schnellrestaurants auf, wo zwischen Bestellung, Servieren und Verzehren nur wenige Minuten vergehen. Wenn er abends noch selbst kocht, greift er zu Fertiggerichten („eingießen – umrühren – fertig!“). Der „Instant-Effekt“ bringt dem Konsumenten kurze Anspannungszeiten für größere Anschaffungen („heute kaufen – morgen zahlen!“), der Kreditwirtschaft erhebliche Zuwächse und der öffentlichen Hand beträchtliche Schuldenlasten. Verstärker dieser „Sofortkultur“ sind die elektronischen Kommunikationsmedien. Sie lassen räumliche und zeitliche Entfernungen zwischen Ereignis und Bericht so weit schrumpfen, daß nahezu weltweit eine Gleichzeitigkeit zwischen Sender und Empfänger besteht. Bei sportlichen Großereignissen und politischen Gipfeltreffen ist der Fernsehzuschauer stets „live“ dabei. Mit der Beschleunigung der Abläufe und der Kürzung räumlicher Distanzen soll Zeit gewonnen werden. Das verborgene Ziel solchen Strebens ist ein Zustand, in dem alle Menschen, Dinge und Daten jederzeit an jedem Ort an- und abrufbar sind. Es soll nichts mehr geben, was Zeit verbraucht, und auch nichts, was Räume trennt.

Paradoxerweise ist die Konsequenz dieser Versuche des Zeitgewinns, daß die gesparte Zeit nicht als freie Zeit zur Verfügung steht, weil sie sofort wieder für weitere Anstrengungen mit dem Ziel der Zeitersparnis benötigt wird. Als Resultat dieser

¹⁹ Vgl. hierzu H. Lübke, Der verkürzte Aufenthalt in der Gegenwart. Wandlungen des Geschichtsverständnisses, in: P. Kemper (Hg.) *„Postmoderne“ oder der Kampf um die Zukunft*, Frankfurt 1988, 145-164.

gegenwartsfixierten Zivilisation bleibt festzuhalten: Der moderne Mensch bekommt alles sofort und hat trotzdem keine Zeit oder er weiß nicht wohin damit. Er produziert immer mehr, und es reicht trotzdem nie. Alles wird zur Gegenwart; er braucht auf nichts mehr zu warten. Dies ist auch das geheime Motiv aller Anstrengungen zur Beschleunigung des Lebens. Man will den natürlichen Ablauf der Zeit unterlaufen bzw. überbieten, um auf diese Weise jene Vergänglichkeit zu besiegen, die den Sinn allen menschlichen Tuns in Frage stellt. Zeitgewinn wird zur Chiffre für Sinnsuche. Allerdings bleibt dies ein hoffnungsloses Unternehmen, denn der Sinn, den der Mensch aus eigenen Kräften seinem Leben geben will, ist ebenso vergänglich wie sein Stifter und wie die von ihm kurzfristig gewonnene Zeit. Es verwundert nicht, wenn sich deswegen heutzutage die morbide Stimmung eines „fin de siècle“ breitmacht. Vom Ende der Zeit und der Vollendung alles Zeitlichen spricht der christliche Glaube anders; er meint nicht das Zu-Ende-sein des Daseins, sondern das Sein in einer Gestalt, in der nichts mehr veralten kann.