

Wie viel Modernität verträgt der Glaube?

Antwortimpulse aus der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*¹

Ansgar Kreuzer, Linz

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

wie viel Modernisierung verträgt die Religion? Unter diese Überschrift bringt der streitbare Heidelberger Neutestamentler Klaus Berger seine jüngst erschienene Sammlung von engagierten Stellungnahmen zur Situation der Ökumene und zu Religion und Theologie in Deutschland.² Schon beim ersten Durchblättern des Büchleins – das Lesen der Überschriften genügt – wird der rhetorische Charakter der Frage deutlich. Denn Berger hat seine Antwort längst gefunden: Die christlichen Glaubensgemeinschaften allgemein, insbesondere aber die katholische Kirche in Deutschland, haben bereits mehr Modernisierung zu sich genommen als ihnen wohl bekommen könnte. Berger diagnostiziert etwa in einem Beitrag zum ökumenischen Gespräch „[f]atale Gutmütigkeiten. Die Kirche [werde] gedankenlos modernisiert“³. Der Generalverdacht eines identitätszerstörenden Aufgehens des Christentums in der modernen Gesellschaft durchzieht Bergers Polemiken.⁴ So aktuell diese Stellungnahmen zu einzelnen kirchenpolitischen und theologischen Kontroversen auch sein mögen, die Ausgangsfrage ist deutlich älter und reicht tiefer als das 2005 erschienene Buch. Das Verhältnis von Religion und Moderne, von Kirche und moderner Gesellschaft ist eine Grundfrage der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung, spätestens seit der Französischen Revolution. Die Antwort auf die ekklesiologische Gretchenfrage „Wie hast du’s mit der Moderne?“ polarisiert seitdem die christlichen Glaubensgemeinschaften. Wie lässt sich vor diesem Hintergrund ein Maßstab gewinnen, wie viel Modernität der christliche Glaube tatsächlich verträgt? Oder etwas komplexer formuliert: Wie anschlussfähig sind die christlichen Glaubensinhalte an die Mentalitäten der Moderne? Um diese Frage wenigstens skizzenhaft zu beantworten, wird zunächst eine Annäherung an den schillernden Begriff der Moderne versucht.

¹ Ich referiere hier einige Überlegungen aus meiner Dissertation, in der ich eine umfassendere modernisierungstheoretische Deutung und theologische Fortschreibung der Pastoralkonstitution versucht habe: Ansgar Kreuzer: Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck-Wien 2006.

² Klaus Berger: Widerworte. Wieviel Modernisierung verträgt die Religion, Frankfurt/M.-Leipzig 2005

³ Ebd., 15.

⁴ Vgl. ebd., 7.

1 Was ist also modern?

Man ist bei einem Definitionsversuch von Moderne geneigt, auf die brillante Formulierung des Augustinus zurückzugreifen, in die seine Verzweiflung geronnen ist, als er versuchte dem Phänomen der Zeit definitiv Herr zu werden: „Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es.“⁵ Modern ist – ebenso wie Zeit – ein Wort das zwar vertraut und schillernd klingt, dessen genaue Definition sich aber gerade darum entzieht. Was lässt sich nicht alles als „Modernisierung“ bezeichnen: Renovierungsarbeiten am Bau, wirtschaftlicher Fortschritt, politische Demokratisierung, Grundsätze der Aufklärung.⁶ Aus diesem Grund hat Ulrich Beck einmal zu Recht das Wort „Moderne“ als „Nebelwort“ bezeichnet, „das die Sonne nicht aufgehen lässt“⁷. Ein Präzisierungsversuch von „modern“ vollzieht sich entsprechend: wie das Durchdringen der Sonne durch Nebelschwaden. Es werden nur einige Teile der Landschaft schemenhaft sichtbar, andere bleiben dagegen im Nebel verborgen. So können auch hier nur einige Aspekte von Modernität aufgegriffen werden, während andere vernachlässigt bleiben. Ich werde mich auf einen wissenssoziologischen Begriff der modernen Gesellschaft konzentrieren.

Eine begriffliche Annäherung an das Wort „modern“ kann erste Hinweise zum Charakter einer modernen Mentalität liefern: Als „modern“ gilt das Neue, das gerade Aktuelle, das eben Nicht-Gestrigte. Somit ist mit „modern“ zunächst einmal nichts inhaltlich Bestimmtes gemeint, sondern rein formal das „Jetzt“, das heißt: das früher noch nicht und in Zukunft nicht mehr Seiende. Wenn „modern“ das „Jetzige“ bezeichnet, dann lässt sich unter einer modernen Mentalität eine solche Geisteshaltung verstehen, die sich im „Jetzt“ verortet. Sie misstraut im Gegenzug dem Traditionellen und lässt sich nicht bloß auf das Zukünftige verträsten. Modernität ist primär gegenwartsbezogen. Zugleich aber lässt sich das Moderne als das immer wieder Neue nicht konservieren. Modernes verschwindet, wenn es in den Modus der Vergangenheit übergeht. Was heute ist, wird morgen schon von gestern sein. Modernes Denken ist ein Denken in Entwicklungskategorien. Die Entdeckung von Geschichtlichkeit in Philosophie, Kultur und auch Theologie ist insofern ein typisch modernes Phänomen. Man kann noch weiter gehen: Moderne Mentalität meint nicht nur das Denken in Entwicklung, Geschichte und Evolution. Sie bezeichnet auch die positive Bewertung der Zeitbewegung überhaupt, die Aufwertung des Vergehens und des Vergänglichen. Die Moderne versteht Entwicklung nor-

⁵ Vgl. Conf. XI, 14, 17.

⁶ Vgl. Ulrich Beck: Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt/M. 1993, 13.

⁷ Ebd., 61.

mativ: Wandel ist gut und notwendig. Nicht umsonst ist der Fortschritt das Paradigma moderner Gesellschaften. Moderne Technik verlangt Innovation. Und der moderne Wirtschaftsexperte weiß: *Kein* Fortschritt ist Rückschritt. Damit kann ein Merkmal der modernen Mentalität dingfest gemacht werden. Sie ist evolutiv, denkt in Kategorien der Entwicklung und bewertet diese positiv. Ist Moderne dann aber nichts weiter als naiver Fortschrittsoptimismus?

Die Gefahr in Modernisierungsprozessen lediglich ein „Weiter so!“ in der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung zu erblicken, besteht tatsächlich. In den 1950er und 1960er Jahren hat die soziologische und politologische Modernisierungstheorie aus diesem Selbstverständnis heraus eine Art entwicklungspolitische Ideologie abgeleitet. Das Gesellschaftsmodell der industrialisierten Staaten Westeuropas und Nordamerikas wurden als die Spitze einer zwangsläufigen, weltweiten und anzustrebenden Gesellschaftsentwicklung angesehen. Heute ist ein solch universalistischer Fortschrittsoptimismus längst desillusioniert. Statt Wohlstand und Lebensqualität weltweit zu mehren, hat das eurozentristische entwicklungspolitische Modernisierungsmodell seine Schattenseiten offenbart: weiter existierende oder sich verschärfende soziale Gegensätze, Raubbau an der Natur, kultureller Imperialismus, der die Kulturschätze anderer, nicht-europäischer Völker untergräbt. Modernisierung ist heute als ambivalentes Projekt durchschaut. Ein Beispiel dieser Selbstaufklärung der Modernisierer ist einer der führenden deutschen Intellektuellen, Jürgen Habermas. Zwar hält er an einem auf philosophischer Ebene angesiedelten Projekt der „Moderne“ fest, das den Grundsätzen der Aufklärung, Freiheit, Humanität, Vernunft, verpflichtet ist.⁸ Zugleich warnt er jedoch eindringlich vor den Gefahren, welche eine unkritische Modernisierung mit sich bringt: Eine rein instrumentell verstandene Vernunft, welche die Moderne ebenfalls durchzieht, kann statt Humanisierung, Wohlstand und Lebensqualität zur Selbstinstrumentalisierung des Menschen, zu Strukturen ökonomischer Ausbeutung etwa oder dem ungebremsten Einsatz von Biogenetik führen.⁹ Über diese, ihre Schattenseiten, muss sich Modernisierung im Klaren sein, ja gegebenenfalls selbst aufklären. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno waren kulturpessimistisch bei einer nicht aufzulösenden Dialektik der Aufklärung stehen geblieben.¹⁰ Ihr Schüler, Habermas, versucht diesem Dilemma zu entgehen, indem er dem positiv besetzten Projekt von Aufklärung und Moderne eine gehörige Portion Selbstkritik verschreibt. Im Sinne von Habermas und anderen bleibt das zukunftsoptimistische Epochenbewusstsein der Moderne zwar erhal-

⁸ Jürgen Habermas: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: ders.: Kleine Politische Schriften I-IV, Frankfurt/M. 1981, 444-464.

⁹ Vgl. zur Selbstinstrumentalisierung der Menschen durch Biogenetik: ders.: Die Zukunft der menschlichen Natur, erw. Ausgabe, Frankfurt/M. 2002.

¹⁰ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 1996.

ten, hat aber deutlich ambivalente und insbesondere selbstkritische Züge angenommen. Wie verträgt sich nun, so lautete die Ausgangsfrage, ein solches evolutives und selbstkritisches Verständnis von Moderne mit der Selbstsicht der katholischen Glaubensgemeinschaft, wie sie paradigmatisch in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* deutlich geworden ist?

2 Die theologische Zeitdiagnostik der Pastoralkonstitution

Es scheint aus zwei Gründen legitim, bei der Frage nach der Verträglichkeit von Glaube und Modernität gerade auf die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückzugreifen. Schließlich hat sich die Kirchenversammlung in diesem Dokument ausdrücklich ihrem sozialen Kontext, der „Welt von heute“ – wie sie formuliert – gestellt. Gegenstand des Dokuments ist die kirchliche Selbstverortung innerhalb der Moderne. Zum Zweiten ist die Pastoralkonstitution zwar nur *ein* Dokument unter anderen und kann freilich nicht das ganze Selbstverständnis des katholischen Glaubens repräsentieren. Aber sie beansprucht doch, als höchstrangiges lehramtliches Schreiben zu Recht, eine bleibende normative Autorität für die katholische Glaubensgemeinschaft. Wie also, so möchte ich meine Frage präzisieren, verhält sich das Selbstverständnis des Glaubens in *Gaudium et spes* zum gerade skizzierten modernen Selbstverständnis? Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Zumindest, was die zwei Merkmale modernen Selbstverständnisses angeht, die hier erhoben wurden, nämlich ein evolutives und ein selbstkritisches Verständnis von Modernisierung, gibt es erstaunliche Parallelen zur Pastoralkonstitution. Schon ein sporadischer Blick in das Dokument zeigt deutlich, dass das evolutive Element, der Wandel, eine entscheidende Kategorie der Zeitdiagnostik ist. Zentrales Thema der Einführungskapitel 4–10 sind „tiefgreifende und rasche Veränderungen“, die „Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen“ (GS 4).¹¹ Diese Wandlungsprozesse werden auf mehreren Ebenen diagnostiziert: „Wandlungen in der Gesellschaft“ (GS 6), „[p]sychologische, sittliche und religiöse Wandlungen“ (GS 7). Wie präzise die Pastoralkonstitution den Wandel als Signum der modernen Mentalität wahrnimmt, zeigt Artikel 5. Hier wird der alle Einzelprozesse übersteigende, grundsätzlich evolutive Zug modernen Denkens präzise herausgearbeitet: „So vollzieht die Menschheit einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis“ (GS 5). Die Welt von heute, die sich das Konzil in *Gaudium et spes* zum Gegenstand gemacht hat, ist eine im Wandel begriffene und eine, die sich in Begriffen des

¹¹ Die Übersetzungen der Zitate aus *Gaudium et spes* folgen: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: Kleines Konzilscompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, mit einer allgemeinen Einleitung und 16 speziellen Einführungen, Freiburg u.a. 261994

Wandels selbst beschreibt. Wie bewertet nun das Dokument diese festgestellte evolutive Mentalität der Moderne? Zunächst und durchaus in Abgrenzung zu vorherigen kirchlichen Verlautbarungen – etwa zur Zeit des Antimodernismus – durchaus positiv. Sozialer Wandel wird, je nach Richtung, die er annimmt, begrüßt, ja als notwendig erachtet: „Die gesellschaftliche Ordnung muß sich ständig weiterentwickeln, muß in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muß in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden. Um dies zu verwirklichen sind Gesinnungswandel und weitreichende Änderungen in der Gesellschaft selbst notwendig“ (GS 26). Sozialer Wandel erscheint also positiv besetzt, seine Notwendigkeit wird anerkannt, aber: Er darf kein zielloser Prozess sein. Es geht nicht um das Neue nur um des Neuen willen, gesellschaftliche Veränderungen, Modernisierungsprozesse, müssen ethischen Maßstäben gehorchen. Denn, wie es in GS 35 heißt: „[...] alles, was die Menschen zur Erreichung einer größeren Gerechtigkeit, einer umfassenderen Brüderlichkeit und einer humaneren Ordnung der gesellschaftlichen Verflechtung tun, [ist] wertvoller als der technische Fortschritt.“

Mit dieser grundsätzlichen Bejahung von sozialen Wandlungsprozessen, deren Beurteilungsmaßstab weder Stillstand noch Entwicklung, sondern ihre Zielrichtung darstellt, sind wir bei der zweiten Parallele zwischen Modernisierungstheorie und Pastoralkonstitution angelangt. Die spätere Modernisierungstheorie weiß, ohne das positive Projekt der Moderne gänzlich aufzugeben, um die Gefahren, die in einem ungerichteten, rein wirtschaftlichen oder rein technischen Fortschritt stecken. Sie erkennt und anerkennt, etwa in Gestalt von Jürgen Habermas, die Dialektik der Aufklärung und die Zwiespältigkeit der Moderne. Eine ganz ähnlich ambivalente Sicht auf die Moderne entwickelt auch die Pastoralkonstitution: „[...] die moderne Welt [zeigt sich für sie] zugleich stark und schwach, in der Lage das Beste oder das Schlimmste zu tun, für sie ist der Weg offen zu Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Haß.“ (GS 9) Evolutives Denken und ambivalente Weltsicht in der Pastoralkonstitution hängen dabei theologisch keineswegs in der Luft, sondern werden dogmatisch untermauert. Die Öffnung für die Wandelbarkeit der Wirklichkeit, welche die Pastoralkonstitution durchzieht, ist einem Rückgriff auf die heilsgeschichtlich ansetzende Vätertheologie, etwa eines Irenäus von Lyon geschuldet, die Schöpfung und Erlösung nicht statisch begreift, sondern in einer sich vollziehenden Heilsgeschichte verortet. Der grundsätzlichen Bejahung auch der modernen Zeiten in *Gaudium et spes* liegt eine inkarnatorische Theologie zugrunde, welche die Offenbarung Gottes in Zeitlichkeit und Leiblichkeit ansiedelt. Freilich weiß diese grundsätzlich weltbejahend Inkarnationstheologie auch um menschl-

che Sünde und Kreuz Jesu Christi,¹² sodass sich ihr ein rein affirmatives Verhältnis zur Welt verbietet, sich ihr vielmehr eine differenzierte Weltsicht nahe legt. An dieser Stelle wird deutlich: Nicht, wie häufig unterstellt wird, in einem naiven Fortschrittsoptimismus liegt die entscheidende Parallele von Moderne und Pastoralkonstitution, sondern einerseits in einer theologisch begründeten Aufwertung des geschichtlichen Denkens und andererseits in einer ebenso theologisch untermauerten differenziert-kritischen Sicht auf die moderne Welt. Damit stellt sich heraus, dass unsere Ausgangsfrage modifiziert werden muss. (Auch ich bin modern, also lern- und wandlungsfähig). Nicht *wie viel* Modernität, sondern *welche* Modernität verträgt der Glaube? Denn eine evolutiv ansetzende und selbstkritische Sicht von Modernisierung verträgt sich – jedenfalls im Urteil von *Gaudium et spes* – sehr wohl mit der Ethik und dem Glauben der Christinnen und Christen. Was bedeutet ein solcher Befund nun für die Selbstsicht einer nachkonziliaren Theologie, die sich dem Konzilstext verpflichtet weiß?

3 Konsequenzen für eine modernitätsfähige Theologie

1. Eine Rezeption des – typisch modernen – evolutiven Denkens in der Theologie ist sinnvoll und möglich. Auch wenn Theologie selbstverständlich davon lebt, dass nicht alles zur Disposition gestellt werden kann und darf, so haben bestimmte theologische Einsichten, Formulierungen, Herangehensweisen ihre spezifische Zeit, an die sie gebunden bleiben und deren Vergehen ihre Bedeutung verändert. Die Fruchtbarkeit und Notwendigkeit dieser evolutiven Selbstrelativierung von Theologie haben uns kontextuelle Theologien längst vor Augen geführt. Auch die Theologie ist, das bedingt ihr inkarnatorischer Ursprung, dem Lauf der Zeiten unterworfen. Die Pastoralkonstitution rezipiert dieses evolutive Moment der Moderne auf vorbildliche Weise und bekennt sich – für die lehramtliche Sprachform ungewöhnlich deutlich – zur eigenen Vorläufigkeit. Die Konzilsväter gaben den Interpreten ihrer Konstitution mit auf den Weg, dass sie kein letztes Wort vorgelegt hatten, sondern ihre Ausführungen vielmehr „noch zu vervollkommen und zu ergänzen sein“ würden (GS 91).

2. Die Tatsache, dass es durchaus Übereinstimmungen von moderner Mentalität und christlichem Glauben gibt, zeigt, dass sich die christlichen Glaubensgemeinschaften – entgegen mancher Unkenrufe – in der modernen Gesellschaft sehr wohl beheimaten können und sollen. Dies bedeutet nun in der Nachfolge des kritisch-ambivalenten Duktus von *Gaudium et spes* gerade nicht eine völlige Anpassung an den Zeitgeist. („Wer sich dem Zeitgeist vermählt, wird bald Witwer“ hat der kürzlich verstorbene Altbundespräsident Johannes Rau treffend

¹² Vgl. GS 37-39.

festgestellt.) Vielmehr wird eine das Vermächtnis der Pastoralkonstitution aufgreifende Entfaltung des christlichen Glaubens gerade sein zeitkritisches Potential zur Geltung bringen. Die Kirche in der Welt von heute, wie sie in *Gaudium et spes* konturiert wurde, tritt weder mit flüchtigem Fundamentalismus in Radikalopposition zur Moderne, noch begreift sie sich als gesellschaftlich völlig neutrale Vertröstungsinstanz, die sich auf ihr spirituelles „Kerngeschäft“ beschränkt. Die theologische Aufgabe nach *Gaudium et spes* ist Weltverantwortung und eine Haltung kritischer Zeitgenossenschaft. Es gilt den Willen Gottes nicht vor der Zeit, nicht nach der Zeit, nicht außerhalb der Zeit, sondern in der Zeit aufzuspüren oder wie es GS 11 ausdrückt: „Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird [...] bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind.“ Wie diese selbst verordnete ekklesiologische Aufgabenstellung, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten,¹³ freilich methodologisch umzusetzen ist, bleibt einer wissenschaftstheoretisch präzisen Ausfaltung vorbehalten. Auch für diese anstehende und notwendige Überführung der konziliaren Programmatik in eine tragfähige theologische Wissenschaftstheorie gilt: Die Rezeption des Zweiten Vatikanums hat erst begonnen.

¹³ Vgl. GS 4.