

Die Modernität und das Christentum

Von Peter Henrici SJ

Seit das Postmoderne modern geworden ist, spricht man wieder von Modernität. Denn man muß doch wenigstens wissen, was man so post-wendend überwunden hat. Oder definiert man vielleicht das Moderne vom Postmodernen her, als das, was man nicht mehr sein will? Jedenfalls steckt dahinter ein echtes Problem: die Vergänglichkeit der Kulturepochen. Und da sich das Christentum in jeder Kultur inkulturieren soll (wie man mit einem anderen Modewort sagt), stellt sich heute die Aufgabe einer Umkulturierung. Weil es jedoch schwer ist, von der Zukunft zu reden – oder wiederum allzu leicht –, soll hier einmal im Blick auf die Vergangenheit gefragt werden, wie sich denn die Modernität zum Christentum und das Christentum zur Modernität verhält.

Was heißt modern?

Dem Wortsinne nach kann sich jede Epoche neuzeitlich oder modern¹ nennen; denn wenn sie anbricht, ist sie immer neu. Emphatisch aber nennt sie sich modern, wenn sie ihre Andersheit gegenüber dem Früheren, ihren Bruch mit der Tradition betonen will. Dreimal ist bisher in der Geistesgeschichte das Wort ›modern‹ in diesem emphatischen Sinne gebraucht worden.

Das erstmal am Ausgang des Mittelalters, im 14./15. Jahrhundert. Damals stellte sich der ockham'sche Nominalismus, vor allem an den neugegründeten Universitäten (Wien, Heidelberg, Leipzig, Krakau, Tübingen), als »via moderna« (neue Methode) der überkommenen mittelalterlichen Hochscholastik entgegen. Diese »Modernität« gewinnt bald bildungsmäßig die Oberhand² und wird als Denkhintergrund die ganze Neuzeit beherrschen.³ Wer wissen will, was modern heißt, muß sich also fragen, was die *via moderna* gegenüber der

1 ›Modernus‹, in Analogie zu ›hodiernus‹ von ›modo‹, ›jetzt‹, abgeleitet, ist eine Neubildung des christlichen Spätlateins. Sie findet sich zum ersten Mal bei Gelasius in den *Epistulae Pontificum* (494/95).

2 In Paris werden beispielsweise in den ersten 30 Jahren des Buchdrucks (1469-1500) 80 Werke der *via moderna* verlegt, zum Teil in mehrfacher Auflage, gegenüber nur 14 Werken der *via antiqua*.

3 Dies ist die wohlbegründete These Joseph Maréchal's: »Toute la philosophie moderne sera nominaliste« (*Précis d'histoire de la philosophie moderne*. Löwen 1933, S. 17).

via antiqua der hochscholastischen und antiken Philosophie an Neuem gebracht hat.

Das auffälligste Merkmal der *via moderna*, eine bestimmte Art von Logik und Sprachphilosophie und damit verbunden das Wuchern formallogischer Untersuchungen und Diskussionen, ist mehr ein Symptom als ein Konstituens nominalistischen Denkens. Sein Wesen läßt sich vielmehr mit drei Grundzügen umreißen:

1. Als wirklich und wahr gelten nur die konkreten Einzel Tatsachen, nicht allgemeine Wesenheiten platonischer oder auch aristotelischer Art. Nur von der existierenden Einzel Tatsache gilt das Widerspruchsprinzip; nur sie *ist* im vollen Sinne; nur die Einzeldinge sind von Gott geschaffen. Der neuzeitliche Tatsachenglaube (demzufolge man Hegels »Umso schlimmer für die Tatsachen« als eine philosophische Verrücktheit abtut) und der neuzeitliche Kult des Individuums, näherhin des Subjekts, haben hier ihre Wurzeln. Einzel Tatsachen lassen sich nicht deduzieren; sie müssen erfahren werden: so wird die Erfahrung zur hauptsächlichsten, ja schließlich zur einzigen Erkenntnisquelle. Das führt einerseits zur modernen Naturwissenschaft (ihre Urväter waren Nominalisten: Buridan, Nikolaus von Oresme, Albert von Sachsen ...); es bringt aber auch einen neuen Typus von Frömmigkeit hervor. Die *Devotio moderna* – wie schon ihr Name sagt, dem Nominalismus verpflichtet – ist eine Erlebnisfrömmigkeit: ausgerichtet auf die historische Person Jesu und auf das innere Erlebnis der Bekehrung. Es lohnt sich, ihr Hauptwerk, die *Imitatio Christi*, unter diesen Gesichtspunkten durchzulesen. Von ihr abstammend ist auch die Exerzitienfrömmigkeit des Ignatius ausgesprochen »modern«.

2. Zwar wird der Nominalismus gemeinhin als metaphysikfeindlich betrachtet, doch liegt ihm eine ausgesprochene Metaphysik, ja eine Theologie zugrunde: eine Metaphysik der Schöpfung als eines freien Willensaktes des allmächtigen Gottes. Jedes Einzelding ist von Gott aus freiem Willensentschluß geschaffen – nicht im Rahmen einer Wesensordnung der Welt, die Gottes eigenes Wesen widerspiegeln würde; vielmehr zeugt es je und je von Gottes Macht und von seiner seinererhaltenden Liebe. Weil Gottes Wille absolut frei ist, sind auch seiner Allmacht keine Grenzen gesetzt: Gott hätte auch das Unsinnige, ja das Widersprüchliche schaffen können; nur seine Weisheit und Güte hat dies, sozusagen im Nachhinein, verhindert. So taucht hinter der Schöpfung als metaphysischer Abgrund die Denkbarkeit eines möglicherweise chaotischen Gottes auf, und darum stellt sich jetzt und erst jetzt auch das spezifisch neuzeitliche Problem einer Theodizee, einer Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt. An diesem Problem hat sich die Generation zwischen Leibniz und Kant abgekämpft; es steht jedoch im Hintergrund des ganzen neuzeitlichen Denkens. Denn wenn Gott kraft seines Willens für jede Einzel Tatsache verantwortlich ist und wenn er andererseits kraft seiner Allmacht jedes Übel verhindern könnte: warum hat er es dann nicht getan? Der moderne, no-

minalistische Gott gibt mehr unlösbare Fragen auf, als daß er Lebensprobleme löst.

3. Wenn aus der Natur keine Wesensordnung mehr zu erschauen ist, weil die Existenz im Abgrund des Willkürgottes schwebt: dann muß der Mensch selbst Ordnung in die Natur bringen und für seine eigene Existenzsicherung besorgt sein – es wäre denn, er würde sich wie Luther in blindem Vertrauen in die Arme des (hoffentlich) gnädigen Gottes werfen. Ordnung in die Welt bringt die Wissenschaft, und in ihr sucht der moderne Mensch denn auch seine Sicherheit. Auf Erfahrung gestützt, versucht er durch mathematische Zeichensysteme Regelmäßigkeit in die Tatsachen zu bringen, damit ihre Gesetzmäßigkeit ihn über die Zukunft beruhigen kann. Er setzt für dieses Vorgehen die Ordnungskraft seiner Vernunft ein (die nun nicht mehr die auf das Absolute ausgerichtete Ratio, sondern bloß noch konsequente Rationalität ist), und sein Vorgehen gelingt, insofern er dabei vernünftig – und das heißt jetzt: methodisch – vorgeht. Von der Methode ist der Schritt nicht mehr weit zum System: zum methodisch aufgebauten, auf menschlicher Rationalität beruhenden Gesamtbild der Welt. Das Gebäude wird jedoch zum Trümmerhaufen, sobald man (wiederum gut nominalistisch) erkennt, daß die verwendeten Zeichensysteme willkürlich und die Methodennotwendigkeit freie Konvention sind. Mit dieser Erkenntnis wird der Schritt zur Postmoderne getan.

Ein zweites Mal wurde das Wort ›modern‹ an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert emphatisch verwendet, in der *Querelle des Anciens et des Modernes*. Wiederum, und diesmal noch nachdrücklicher, ging es darum, sich vom Hergebrachten abzusetzen, und zwar auf dem Gebiet der Literatur. Wer es mit den »Anciens« hielt, meinte, die antiken Schriftsteller hätten auf unerreichbarer Höhe gestanden und allein ihre Stoffe seien literaturwürdig; folglich kann man nur nachahmen und nacheifern. Die »Modernes« dagegen beanspruchten (für sich) die Möglichkeit echten Fortschritts und sprachen eigenständiger Kreativität das Wort, auch und gerade bezüglich der literarischen Stoffe. Schon daß dieser Disput aufkommen konnte, zeigt den Abstand vom Mittelalter: dort wurde die Antike selbstverständlich und sozusagen unvermerkt ins Mittelalterliche übersetzt; hier ist der Abstand von der Antike bewußt geworden – wohl-gemerkt bei beiden Parteien. Die Antike konnte jedenfalls nur noch nachgeahmt werden⁴, und so gab man implizit auch auf der Gegenseite den »Modernes« und ihrem Glaube an das Neue, an den Wandel und den Fortschritt recht.

Ein drittes Mal taucht das Wort ›modern‹ schließlich, unbestimmter und vieldeutiger, im Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert auf. Man spricht von »moderner Kunst«, emphatisch vom »modern style« (dem Jugendstil), Buchti-

4 Hier wäre der Unterschied zwischen mittelalterlicher Präsenz und barocker Repräsentation sowohl der Antike wie des Absoluten zu bedenken. Modernes Denken hat etwas Theatralisches an sich; nicht von ungefähr weist Bacon die ganze Philosophie den »idola theatri« zu.

tel mit »modern« häufen sich⁵, Chaplins *Modern Times* wird zum Filmklassiker, und schließlich wird der »modern dance« kreiert – dessen Weiterentwicklung und Überwindung vielleicht zum erstenmal das Wort »postmodern« entstehen läßt. Es ist schwer zu sagen, was hier »modern« eigentlich meint. Es unterstreicht zweifellos das Bewußtsein, daß man sich vom Herkömmlichen absetzt und etwas Neues schafft, sowie die Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit dieses Neuen. Ist damit schon das Bewußtsein eines epochalen Wandels gegeben? Er wird jedenfalls weniger herbeigeführt als mitvollzogen; denn er ist in den vergangenen Generationen bereits herangereift – vielleicht mehr aufgrund ihres Versagens als ihrer Leistungen. In diesem Sinne machen sich die katholischen Modernisten ihren Namen, der zunächst als Schimpfwort gemeint war, programmatisch zueigen⁶: sie sind jene, die mit der Zeit schritthalten. Der Modernismus bietet uns auch eine mögliche inhaltliche Begriffsbestimmung des »Modernen« in seiner dritten Bedeutungsphase an: beim Unsicherwerden des Herkömmlichen angesichts der Historisierung der Tradition zieht sich der Modernist auf seine Subjektivität, sein inneres Erleben als letzte Instanz zurück. Das dürfte, in gewandelter Form, auch von der modernen Kunst gelten.

Neuzeit und Modernität

Die qualitative Bestimmung des Modernen fällt jedoch nicht unbedingt mit dem chronologischen Begriff der Neuzeit zusammen. Aus pragmatischen Gründen versuchten die Historiker, die Geschichte zu periodisieren, und so läßt man die Neuzeit normalerweise mit der Entdeckung Amerikas beginnen. (In wenigen Jahren werden wir somit 500 Jahre Neuzeit bejubeln dürfen.) Das Moderne dagegen trat längst vor dieser Neuzeit im Nominalismus zutage, und seine letzte Virulenz erlebte es genau da, wo die Historiker für gewöhnlich die Neuzeit enden lassen.

Und doch ist die Periodisierung der Weltgeschichte nicht völlig willkürlich. An der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert scheint sich die »Welt« selbst grundstürzend zu ändern – wenigstens für uns Europäer. Mit den Entdeckungen (nicht nur Amerikas) weitet sich der geographische Horizont in bis-

5 Vom *Modern Prometheus* Mary Shelley's (1818) über Meredith's *Modern Love* (1862) zu J.L. Meyers *Modernen Theorien der Chemie* (1864) und Bluntschlis *Modernem Kriegsrecht und Modernem Völkerrecht* (1866, 1868) bis zu Sombarts nachgeborenem *Modernem Kapitalismus* (1933).

6 Ursprünglich im Raum des Luthertums geprägt, zuletzt von C. Braig auf die liberale protestantische Theologie angewandt, wird »modernistisch« von der Enzyklika *Pascendi* zur Kennzeichnung der von ihr verurteilten Lehren erstmals in den katholischen Raum übernommen. Der Kreis um Buonaiuti macht sich diesen Namen im *Programma dei Modernisti* sogleich zueigen.

her unerahnte Dimensionen; nicht nur die Enge des bisherigen Lebensraums, sondern auch die Relativität der eigenen Kultur kommt nach und nach zum Bewußtsein, und schließlich beginnt sich gegen Ende der Neuzeit so etwas wie eine Weltkultur zu entwickeln. Gleichzeitig zerbricht in Europa die alte, sichernde Lebenseinheit der Christenheit; Nationalstaaten entstehen und erstarren, auch diese durch die neue Konfessionsverschiedenheit vielfach wieder innerlich gespalten. Den größten Schock erhält das antik-mittelalterliche Lebensgefühl bald nach Beginn der Neuzeit vom neuen kopernikanischen Weltbild. Die Erde ist nun nicht mehr königlicher Mittelpunkt, sondern ein Planet unter vielen, verloren irgendwo im Sonnensystem, und später im Weltall. Geographisch, religiös-politisch und kosmisch verliert so der neuzeitliche Europäer seine sämtlichen Sicherheiten.

Es ist verführerisch, mit Francis Bacon, dem großen Ideologen der Neuzeit, der sie mit Fanfarenstößen ankündigt⁷, die Analyse noch einen Schritt tiefer zu führen: »Man muß auch die Macht und Kraft und die Folgen der neuerfundenen Techniken unterstreichen, die sich nirgends deutlicher zeigen als bei jenen drei, die dem Altertum unbekannt waren und deren Anfänge, obwohl neueren Datums, ruhmlos im Dunkel liegen: dem Buchdruck, dem Schießpulver und dem Schiffskompaß. Diese drei Techniken haben weltweit ganz neue Verhältnisse geschaffen: die erste im Bildungswesen, die zweite in der Kriegführung, die dritte in der Schifffahrt, woraus sich ungezählte weitere Veränderungen ergaben – derart, daß kein Reich, keine Schule und kein Gestirn jemals größeren Einfluß und größere Auswirkungen gehabt zu haben scheint als diese drei technischen Erfindungen.«⁸ Wäre Bacon über die Vorgänge seiner Zeit noch besser informiert gewesen, so hätte er seinen drei eine vierte Erfindung beigefügt: das Fernrohr, das dem kopernikanischen Weltbild endgültig zum Durchbruch verhalf.

In diesen Überlegungen wird tatsächlich ein Grundzug der Neuzeit angesprochen: technische Erfindungen werden bestimmend, und so periodisiert man die Neuzeit selbst sinnvollerweise nach diesen Erfindungen: der Dampfmaschine, dem Telegraphen, dem Computer ... Auf dem Gebiet der Ideen und des Lebensbewußtseins zeitigt dies eine doppelte Folge. Zum einen entsteht hier das neuzeitliche Fortschrittsbewußtsein; denn während sich die Ideen ablösen und verdrängen, akkumulieren sich die technischen Erfindungen. Zum andern wird die Idee des Machenkönnens beherrschend; die Naturwissenschaft entsteht als nachträgliche theoretische Begründung des bereits gelungenen technischen Machens, und sie bedient sich im Experiment selbst der

7 »Ego buccinator tantum, pugnam non in eo«, sagt er von sich selbst (*De Dignitate* IV,2).

8 *Novum Organum* I, S. 129.

Methode des Machens.⁹ Die Natur ist nun nicht mehr ein staunenswertes Wunder, sondern Material menschlichen Machenkönnens; im Idealfall wäre sie selbst etwas Machbares – die Abfallhalden voll Kunststoffprodukte sind Monumente dieses neuzeitlichen Prometheismus.

Von hier aus läßt sich schließlich auch die Frage beantworten, wie sich denn die Neuzeit zur Idee der Modernität verhält. Die Modernität spielt sich gegen das Althergebrachte aus; der technische Fortschritt scheint empirisch zu belegen, daß das Neue besser ist als das Alte. Das menschliche Machenkönnen scheint vorweg abgebildet im allmächtigen, machenkönnenden Schöpfergott – der sich im Lauf der Neuzeit ausdrücklich zum Uhrmachergott entwickeln wird. Doch es gibt noch eine tiefere Verwandtschaft: Die ontologische Befindlichkeit des ›modernen‹, nominalistischen Denkers und des neuzeitlichen Menschen ist die gleiche. Beide leben in einer Welt ohne vorgegebene Seinsordnung, konfrontiert mit Einzeltatsachen. Sie müssen diese Tatsachen empirisch erkunden und pragmatisch nutzen; darin liegt die einzige mögliche Sicherung ihres Daseins. Der Mensch kann sich nun nicht mehr »gelassen« und kontemplativ der Weltordnung hingeben; er muß immer etwas »machen«: technisch, wissenschaftlich, politisch ... für dieses Machen verfügt er als wichtigstes Werkzeug über seine Vernunft, die eben damit zur instrumentellen Vernunft wird.

Die Verunsicherung des neuzeitlichen Menschen durch den Verlust einer Weltordnung zeigt sich paradigmatisch im Galilei-Prozeß. Vordergründig geht es da um das kopernikanische Weltsystem, hintergründig und in Wirklichkeit um die Geltung des Aristotelismus.¹⁰ Wenn man seinen eigenen Sinnen nicht mehr trauen kann, was gibt es denn da noch Sicheres? Das ist, auch auf Seiten der Richter Galileis, bereits modern gedacht. Weil sie als innerlich bereits moderne, sich an der Erfahrung festklammernde Menschen ein altes Weltbild aufrechterhalten wollen, ist ihre Stellung unhaltbar. Von Galilei aus gibt es nur noch den Weg vorwärts zu Descartes, der die Sinneseindrücke anzweifelt und alle Gewißheit allein im denkenden, d.h. mathematisch-vernünftigen Subjekt festmacht. Diese Gewißheit ist jedoch nur die Wurzel des Baumes; sie trägt den Stamm der Wissenschaft, der um der »machbaren« Früchte willen da ist: alles ist auf Medizin, Technik und Moral (im Sinne erfolgversprechender Ver-

9 Vgl. hierzu die aufschlußreiche Studie von P. Rossi, *I filosofi e le macchine* (1400-1700). Mailand 1971.

10 Zwar ist die These von P. Redondi (*Galileo eretico*. Turin 1983), Galilei sei letztlich wegen seiner antiaristotelischen Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten, die mit der gängigen Transsubstantiationslehre nicht in Einklang zu bringen war, verurteilt worden (wie wenige Jahrzehnte später Descartes), in dieser Form dokumentarisch nicht belegt und auch nicht haltbar; doch spricht aus der Formulierung der Zensoren Galileis deutlich genug der Abscheu der Aristoteliker vor Lehrmeinungen, die »dem gesunden Menschenverstand widersprechen«.

haltensregeln) ausgerichtet.¹¹ Neuzeit und Modernität sind in diesem Baum unlösbar miteinander verwachsen.

Die christlichen Wurzeln der Modernität

Das führt uns zur nächsten Frage. Die Neuzeit gehört chronologisch zweifellos zur christlichen Zeitrechnung. Wenn sie nicht christlich ist, ist sie jedenfalls spezifisch nach-christlich. Wie christlich aber ist die Modernität, die Wurzel und die innere Form der Neuzeit? Zwei Beobachtungen drängen sich da unmittelbar auf: Der ockham'sche Nominalismus wollte eine spezifisch christliche Philosophie sein – vielleicht die erste, die nicht mehr aus antikeidnischem Erbe lebte. Im Mittelpunkt steht der Schöpfergott; seine frei gewollte, liebende Zuwendung zu jedem einzelnen Geschöpf wird betont. Ebenso gut christlich ist auch die geschichtliche und nicht mehr kosmisch-mystische geistliche Erfahrung der *Devotio moderna*. Auf der anderen Seite entbrennt auch der Streit zwischen den »Anciens« und den »Modernes« an der Frage, ob spezifisch christliche Stoffe literaturfähig seien oder ob sich die christliche Literatur mit der Neufassung altheidnischer Stoffe begnügen müsse. Nur in der Modernität der letzten Jahrhundertwende ist keine ausdrückliche Bezugnahme auf das Christentum mehr zu entdecken.

Ursprünglich scheint sich also die Modernität auf dem Hintergrund der christlichen Neuheit abgezeichnet zu haben, und was sich modern nannte, wollte zunächst einfach christlich sein. Ist dieser Anspruch berechtigt? Ist das Moderne gar christlicher als das Althergebrachte – so daß es nur ein unglücklicher Zufall war, wenn später seine christlicher Herkunft vergessen wurde? Wer an die Bedeutung der Tradition für den christlichen Glauben denkt, wird diese Fragen schwerlich mit Ja beantworten. Modernität erscheint dann vielmehr als ein Bruch mit dem Vorhergehenden (namentlich mit dem gar so christlichen Mittelalter), und damit zutiefst als unchristlich. »Novatores«, Neuerer war von jeher ein beliebtes Schimpfwort für die Häretiker. Wenn man jedoch die Häresiengeschichte überblickt, scheint vielmehr das anachronistische Festhalten am Alten oder das unzeitige Hervorholen von Überholtem die meisten Häresien hervorgebracht zu haben. Tradition läßt sich offenbar nicht einfachhin gegen Modernität ausspielen; man wird vielmehr je und je zusehen müssen, ob und wo sich die Modernität von dem je und je sich Erneuernden der christlichen Tradition absetzt.

Dieses Absetzen beginnt allerdings schon in ihrem Ansatz. Der Nominalismus betont nicht nur gewisse Aspekte der christlichen Botschaft über Gebühr; er läßt andere bewußt im Dunkeln oder scheidet sie aus. Das gilt vor allem von

¹¹ Vorrede zur französischen Übersetzung der *Principia philosophiae* (A.-T. IX, S. 14).

der Weltordnung, die auf Gottes Wesen hinweist. Man mag darin ein Erbstück aus dem antiken Heidentum sehen; die ganze griechische Philosophie ging ja darauf aus, in der Natur und im Kosmos das Göttliche zu entdecken. Paulus hat jedoch diese philosophische Weltsicht zum Ansatzpunkt für seine Verkündigung der christlichen Botschaft genommen (Apg 17,24-29; Röm 1,19-20), und er weiß sich damit im Einklang mit der da und dort im Alten Testament schon aufscheinenden Naturtheologie (Weish 13,1-9; Ps 18; 103 etc.). Diese ausgesprochen kontemplative Weltsicht ist im Nominalismus verschwunden – und gerade darin ist er modern geworden. Er eliminiert aus seiner Schöpfungstheologie das antike Erbe einer auf der Naturordnung gründenden Seinsphilosophie und konzentriert sich auf die jüdisch-christliche Betonung des Allmachtswillens: so gerät das Moderne schließlich zur Karikatur des Christlichen. Die Neuheit des Christentums wird zur Neuheit als Selbstzweck, die eschatologische Spannung zum Fortschrittsglauben. Der Eigenwert jedes Geschöpfes führt zur Welt aus Einzeltatsachen; die von Gott geliebte Person erscheint darin als kartesisches Cogito oder als kierkegaard'scher Einzelner; das ehrfürchtige Staunen vor Gottes unergründlichem Ratschluß verflacht zu Agnostizismus. Und vor allem: der Schöpfungsauftrag an den Menschen wird als Auftrag zum Selbermachen verstanden – dem Sündenfall näher als dem Schöpfungsbericht. Jetzt ist der Macher Mensch das Ebenbild des ebenfalls zum alleskönnenden Macher gewordenen Gottes; der göttliche Lebensodem hat sich in quasi-göttliche, instrumentelle Vernunft gewandelt, und man wäre versucht zu sagen, Methode und Technik hätten den Weg und die Nachfolge ersetzt. Der subtile Übergang von den bereits sehr modernen *Exerzitien* zu den *Meditationes de prima philosophia* zeigt diesen Umschlagpunkt an. Zug für Zug ließen sich so die christlichen Wurzeln des modernen Wirklichkeitsverständnisses freilegen – außerhalb des Christentums hat es bis in jüngster Zeit keine Moderne gegeben¹² –; aber es würde zugleich auch klar, daß das Gewächs der Moderne ausgewuchert, nicht organisch weitergewachsen ist. Aus beidem ergibt sich eine besondere Verantwortung des Christen für das Moderne.

Modernes im Christentum

Was ist jedoch geschehen? Anstatt das nach-christliche Wuchergebilde Modernität mit christlichem Geist zu durchsetzen und es so zu seiner Wahrheit zurückzuholen, hat sich das Christentum von dieser scheinbar eigenständigen

¹² Der Sonderfall Japans, das sich so rasch und gründlich (und doch nur in Teilbereichen) modernisiert hat, verdiente eine eigene Untersuchung.

Kultur beeindruckt lassen und ist selbst modern geworden. Dies geschah dort, wo das Christentum ohnehin und notwendig kulturbedingt ist: in der Theologie und in der Praxis christlichen Lebens. Es gibt, zwischen dem Tridentinum und dem II. Vatikanum, eine spezifisch moderne katholische Theologie. Sie zeichnet sich formal durch ihre Besorgtheit um Methode und Gewißheit aus (von den *Loci theologici* über die Glaubensbegründung bis zum Unfehlbarkeitsdogma) und inhaltlich durch ihre Sorge um das Heil des Subjekts (vom Gnadenstreit über die Kasuistik bis zum Übergewicht der Sakramententheologie). Zugleich entwickelten sich die Exegese, die historische Theologie und die Pastoraltheologie als eigenständige, typisch moderne Zweige der Theologie.

In der christlichen Lebenspraxis erhielt das »Machen« ungebührliches Gewicht. Die Askese übertönte und verdrängte die Mystik, und sie gebärdete sich nur allzu oft zumindest semipelagianisch. Die Moral stand (und steht) im Vordergrund des christlichen Selbstverständnisses. Das christliche Leben besteht jetzt vor allem aus einer Reihe von Pflichten, die man erfüllen kann, weil man sie erfüllen soll. Kant wurde zum heimlichen Kirchenvater. Vielen Christen gilt die Vollkommenheit als etwas Machbares, und sie leiden darunter, daß es ihnen nicht gelingt, vollkommen zu sein. In einer Art christlichem Pharisäismus sieht man das Christsein als ein verdienstliches Werk an, von Gott befohlen, und mit dem man Gott beglücken kann. Weil das jedoch nicht so einfach ist, stürzt man sich ersatzweise auf andere Werke: Wohltätigkeit, Entwicklungshilfe – jedenfalls immer auf etwas Machbares.

All dies ist dem Christlichen umso weniger fremd als die Modernität, die diesen Theologien und Lebensformen Pate gestanden hat, selbst aus christlichen Wurzeln erwachsen ist. Die Akzente jedoch sind einseitig gesetzt. Deshalb war es eine echte Rückbesinnung und die eigentlich katholische Überwindung der Moderne, als seit den Zwanziger Jahren manche vergessenen Dimensionen der Tradition wiederentdeckt wurden: die echte Hochscholastik (Barock- und Neuscholastik waren mehr der Neuzeit als dem Mittelalter verpflichtet), die Vätertheologie, die Bibeltheologie, die Mystik. Nur die Bedeutung des griechischen Denkens für das christliche und der Reichtum christlicher Kontemplation sind noch weitgehend unentdeckt. Doch schon das Entdeckte genügt, um sowohl den Syllabus wie den Modernismus als viel zu schmalbrüstige Auseinandersetzungen mit der Modernität erscheinen zu lassen. Das II. Vatikanum, dessen Schlußdokument *Gaudium et Spes* als kirchliches Schlußwort zur Neuzeit gelten kann, hat weite Horizonte aufgezeigt, das Werk eines nachmodernen Christentums aber selbst noch nicht vollbringen können. Es liegt an den Christen, vor allem an den Theologen, der allmählich heraufkommenden Nachneuzeit christlichen Geist einzuhauchen. Dazu genügt es jedenfalls nicht, sich bloß, um modern zu sein, postmodern zu gebärden.