

KARL-HEINZ MENKE · BONN

## Devotio moderna und Devotio postmoderna

Vielleicht – so darf man vermuten – gab es im Laufe der Kirchengeschichte nur noch eine Epoche, in der es ähnlich radikal wie gegenwärtig zu einer Dissoziation zwischen Glaube bzw. Religion und Kirche kam.<sup>1</sup> Ich meine die Zeit vor dem Ausbruch der Reformation. Die Auswirkungen waren zwar damals ganz andere als heute: der einzelne flüchtete in eine heilsindividualistische Frömmigkeit, konnte aber nicht dem kirchlich beherrschten Gemeindeleben fernbleiben. Doch inwendig läßt sich der Zustand der Kirche zur Zeit der Reformation durchaus mit dem der gegenwärtigen Kirche Mitteleuropas vergleichen.

Nicht bestimmte Skandale waren damals oder sind heute Auslöser einer Krise der Kirche. Die Medien, der römische Leitungsstil, bestimmte Bischofsernennungen, die Lebensweise unglaublicher Priester, eine rigoristische Sexualmoral oder römische Verlautbarungen können die Entfremdung vieler Menschen von der Kirche verstärken oder nachträglich rechtfertigen, aber nicht eigentlich begründen. Der Grund für die besagte Dissoziation zwischen Glaube bzw. Religion und Kirche liegt tiefer, nämlich in einer bestimmten Denkweise.

Mit »Denkweise« meine ich das Phänomen, daß jeder Mensch eingebunden ist in eine geschichtlich bedingte Art und Weise des Denkens und Fühlens. Das sogenannte »Genie« mag seiner Zeit in einem bestimmten Punkt voraus sein, sich deshalb von den Zeitgenossen unverstanden fühlen und – wie so oft in der Geschichte – erst nach dem eigenen Tod gewürdigt werden. Doch bei diesem »Vor-aus-Sein« handelt es sich um ein partielles und äußerst relatives Vorseilen. Im wesentlichen ist auch der Mensch, der die eigene Zeit nach allen Regeln der Kunst reflektiert, ein Kind eben dieser Zeit.

In den folgenden Ausführungen zur »Denkweise« der Moderne und Postmoderne gehe ich von der Annahme aus, daß wir gegenwärtig eine ähnlich einschneidende Veränderung der »Denkweise« erleben wie die Menschen des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit. Beide »Wendepunkte« sollen vergleichend charakterisiert und zugleich auf ihre Konsequenzen für den christlichen Glauben befragt werden.

---

KARL-HEINZ MENKE, Jahrgang 1950, studierte Theologie in Münster und Rom; Priester 1974; Promotion 1978. Bis 1986 war er Seelsorger im Bistum Osnabrück. Der Habilitation 1990 schloß sich die Lehrtätigkeit für die Fächer Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Universität Bonn an.

### 1. *Via moderna und Devotio moderna*

Die sogenannte »via moderna« des abendländischen Denkens ist im Unterschied zur »via antiqua« der hochscholastischen und antiken Philosophie durch den Nominalismus bedingt. Am Anfang dieser Wende vom Mittelalter zur Neuzeit liegt die Aristotelesrezeption der hochscholastischen Philosophie und Theologie; näherhin der Versuch, alles Seiende aus seinen Ursachen zu erklären. Doch während Aristoteles Gott selbst als unbewegten Beweger und mithin als Ursache aller Ursachen (als Letztursache) wie den Schlußstein einer in sich geschlossenen Kathedrale definiert, insistieren die Scholastiker auf der biblisch bezeugten Freiheit bzw. Personalität Gottes. Gott ist für Thomas von Aquin nicht der Schlußstein des Weltgebäudes, sondern dessen Schöpfer. Der Schöpfer – so lehrt er – hat sich willentlich an die Ordnung gebunden, die er selbst erschaffen hat. Und er hat dem Menschen die Fähigkeit geschenkt, die Gedanken des Schöpfers »nach-zu-denken«. Ja, das menschliche Erkennen alles Seienden ist nach Thomas von Aquin nichts anderes als das »Nach-Denken« der Gedanken des Schöpfers. Von daher gilt im Hochmittelalter nicht die Physik, nicht die Wissenschaft von der »physis« der Dinge, sondern die »Meta-Physik«, die Wissenschaft von den Gedanken des Schöpfers, die »hinter der physis« der Dinge liegen, als die Königin aller Wissenschaften.

Diese Harmonie zwischen Gott, Welt und Mensch mußte zerbrechen, sobald die Freiheit Gottes nicht mehr als Selbstbindung des Schöpfers an die Schöpfung und an den Adressaten aller Schöpfung, den Menschen, sondern als »absolute« (als »los-gelöste«) Freiheit im Sinne unbedingter Allmacht verstanden wurde. Die nominalistischen Denker des ausgehenden Mittelalters verstehen Gott als absolut transzendente Freiheit. Und sie fragen: Kann es nicht sein, daß der Mensch seine eigenen Gedanken in die von ihm wahrgenommenen »Fakten« seiner Umwelt hineinliest, statt die Gedanken des Schöpfers aus ihnen herauszulesen? Für Wilhelm von Ockham steht apriori fest, daß der Schöpfer aufgrund seiner absoluten Freiheit auch eine ganz andere als die von uns wahrgenommene Schöpfung hätte schaffen können, daß man deshalb aus der Schöpfung keine Information über Gott entnehmen kann, daß alles, was wir von Gott zu wissen vorgeben, auf das zu beschränken ist, was er uns positiv über sich selbst mitgeteilt hat. Wenn der Reformator Martin Luther Gott nicht aus der Schöpfung, sondern ausschließlich aus der Schrift (»sola scriptura«) erkennen will, sagt er eigentlich nur, was er von seinen nominalistischen Lehrern gelernt hat.

Dem Nominalismus gilt als erkennbar und damit als wahr nur das empirisch Gegebene, das Feld der vielen Einzeldinge. Die Namen, die *nomina*, durch die der Mensch viele einzelne Dinge unter jeweils einen Begriff zusammenfaßt, sind bloße Konvention und sagen über das Wesen der Dinge nichts und erst recht nichts über die Gedanken des Schöpfergottes. Die Welt erscheint nicht mehr als von Gott geordnet, sondern als ein Chaos von Einzelnem, in das der Mensch selbst durch seine *nomina*, durch seine Methoden, schließlich durch seine Techniken Ordnung bringen muß. So entspricht dem allmächtigen Willkürgott der Nominalisten der Mensch als »Macher«.

Diese Bezeichnung darf nicht im Sinne autonomer Willkür mißdeutet werden; der Mensch des 15. Jahrhunderts weiß sich durchaus als Gegenüber Gottes. Aber Gott ist der ganz Andere, der uns durch Christus und die Hl. Schrift seinen Willen offenbart hat. Die mit dem Etikett »*devotio moderna*« versehene Frömmigkeit der beginnenden Neuzeit sieht im Erlöser vornehmlich eine an den Sünder gerichtete »Instruktion« Gottes. Wer Christus sieht, ist zum Tun (zum »Machen«) aufgefordert.

In dem berühmtesten Dokument der *Devotio moderna*, der fälschlicherweise Thomas von Kempfen zugeschriebenen »*Imitatio Christi*«, ist Jesus Christus nicht eigentlich der in diese Welt, in unsere Endlichkeit, in einen konkreten Menschen herabgestiegene Gott, sondern unübertroffenes Beispiel einer Askese, die diese Welt gering achtet und alles daransetzt, Christus nachzuahmen, um wie er aus dieser Welt fort zum transzendenten Gott zu gehen. Da heißt es zum Beispiel<sup>2</sup>:

I-1,12: »Das ist höchste Weisheit: die Welt gering werten und sich an die himmlischen Bereiche halten.«

I-1,21: »Wer seinen Sinnen folgt, befleckt das Gewissen und verliert Gottes Gnade.«

I-3,36: »Wahrhaft klug ist, wer ›das Irdische Kehrriecht gleich wertet‹, um Christum zu gewinnen (Phil 3,8).«

I-7,1: »Eitel ist, wer seine Hoffnung auf Menschen oder Geschöpfe setzt.«

I-16,10: »Wer die wahre vollendete Liebe hat, denkt in keinem Ding an sich selbst. Er will in allem nur die Ehre Gottes gefördert sehen.«

I-20,4: »Die großen Heiligen mieden möglichst den Umgang mit Menschen, sie zogen den stillen Dienst für Gott vor.«

I-25,1-2: »Sei wachsam und fleißig im Dienste Gottes. Denke oft: wozu bin ich hier? Warum habe ich die Welt verlassen? Sicher doch: um Gott allein zu leben und ein geistlicher Mensch zu werden!«

I-25,26: »Du mußt dich sehr schämen beim Blick auf das Leben Christi. Du willst dich ihm nicht ähnlicher formen, obschon du so lange im Leben Gottes stehst.«

I-25,51: »Du kommst so weit voran, als du dir Gewalt antust.«

II-1,2: »Verschmähe, was äußerlich ist, gib dich dem Inneren hin, und du wirst sehen, das Reich Gottes wächst in dir.«

II-1,24: »Christus wollte leiden und geschmäht werden, und du wagst dich zu beklagen?«

II-7,9: »Wenn du dich von jedem Geschöpf abzusetzen verstündest, müßte Jesus gern bei dir wohnen.«

II-12,29: »Das ganze Leben Jesu war Kreuz und Martyrium, und du suchst Freude und Frieden für dich?«

II-12,51: »Das Leid verbleibt dir, wenn du Jesus lieben und ihm ewig dienen willst.«

III-12,20: »Je mehr du dich von aller Kreaturen Trost zurückziehst, desto süßer und nachhaltiger wirst du in mir getröstet.«

III-13,11: »Lerne deinen Willen brechen und dich jedem Gebot beugen.«

III-47,15: »Dich, Herr Jesus, gelüstete nicht nach heiteren Tagen in dieser Zeit, du freustest dich vielmehr, für Gott Drangsal zu dulden. Unter Menschen für nichts zu gelten, hieltest du für den größten Gewinn.«

III-56,16: »Herr Jesus, dein Weg war schmal und von der Welt verachtet, laß mich dir durch Verachtung der Welt folgen.«

Obwohl der vierte und letzte Teil der »Nachfolge Christi« von der sakramentalen Verbundenheit des Christen mit Christus in der Eucharistie handelt, dominiert auch dort der Imperativ. Der eucharistische Christus wird vor allem als Stärkung der eigenen Anstrengungen auf dem Weg aus dieser Welt fort in das Leben mit Gott hinein beschrieben. »Bringe dich« – so heißt es da – »mit voller Ergebung und reinem Willen zur Ehre des göttlichen Namens dar!«

Für die vom Nominalismus geprägte Frömmigkeit der *Devotio moderna* entscheidet sich das Christsein für jeden einzelnen an der Kampflinie »zwischen Diesseits und Jenseits, Sichtbarem und Unsichtbarem, Innen und Außen, Körper und Geist, Welt und Gott«.<sup>3</sup>

Die Kirche ist innerhalb dieses Denkens nur eine von Menschen gemachte Institution, letztlich nur eine Methode, um das durch Jesus Christus verkündete Wort zu tradieren und jedem Menschen Christus als Beispiel des eigenen Tuns vor Augen zu führen.

Welche Folgen diese weltflüchtige, heilsindividualistische, letztlich anti-inkarnatorische und deshalb auch unkirchliche Frömmigkeit hatte, läßt sich an den großen Gestalten des 16. Jahrhunderts verifizieren, die sich als Kinder ihrer Zeit zu einer anderen Frömmigkeit durchgerungen haben: an Martin Luther ebenso wie an Ignatius von Loyola.

»Wie finde ich einen gnädigen Gott?«, fragt der junge Luther. Heilsangst treibt ihn ins Kloster. Und dort bedeutet ihm das tägliche Meßopfer nicht ein befreiendes Geschenk, sondern Aufforderung, sich selbst ebenso dem Vater zu opfern wie der gekreuzigte Christus. »Es ist wahr«, so bekennt er, »ich bin frommer Mönch gewesen und habe meinen Orden so streng gehalten, daß ich sagen darf: Ist je ein Mönch in den Himmel gekommen durch Möncherei, so wollt ich auch hineingekommen sein. Das werden mir alle meine Klostersgesellen, die mich gekannt haben, bezeugen. Denn ich hätte mich, wenn es noch länger gewährt hätte, zu Tode gemartert mit Wachen, Beten, Lesen und anderer Arbeit« (WA 38,143). – Es dauert lange, bis Luther die Augen aufgehen, bis er beim Lesen des Römerbriefes erkennt, daß Christus nicht Beispiel, sondern Gnade ist, die wir nicht durch Werke verdienen, sondern »nur« glauben müssen.

Auch bei Ignatius, dem großen Protagonisten der Gegenreformation, finden wir zunächst die Frömmigkeit des Imperativs (des »Machens«). Nach seiner Entscheidung, nicht mehr Offizier seines Fürsten, sondern Soldat Jesu Christi sein zu wollen, zieht er nach Manresa und versucht durch Nachahmung des leidenden Christus möglichst viele Verdienste aufzuhäufen – gemäß der lutherischen Frage: »Wie finde ich einen gnädigen Gott?« Er fastet, geißelt sich, schläft draußen auf einem Stein, versucht sich die härteste Askese aufzuerlegen und wird doch immer unglücklicher, ja denkt sogar an Selbstmord. Und dann erfährt

Ignatius ähnlich wie der Reformator in seinem Wittenberger Turnerlebnis eine totale Wendung. Doch während Gott für Luther auch in der Erfahrung der ihn bedingungslos rechtfertigenden Gnade der ganz Andere bleibt, den ich nur im Sprung des Glaubens aus meiner Sünderhaut heraus erreiche, erfährt Ignatius Gott als den, der herabsteigt in diese Welt, der sich mitteilt, und zwar so, daß wir nicht nur seine Empfänger, sondern Subjekte seiner eigenen Selbstmitteilung sind. Ignatius weiß sich vom Vater dem Fleisch gewordenen, herabgestiegenen, fußwaschenden, eucharistischen Christus »zugesellt« und nennt deshalb seinen später gegründeten Orden die »Gesellschaft Jesu«. So wird er zum großen Wiederentdecker der Kirche. Denn für ihn ist sie keine Anstalt zur Belehrung, keine bloße Institution, kein bloßes Instrument, sondern die Stelle, wo er den Christus fühlen kann, der sich mit jedem seiner sogenannten »geringsten« Brüder und Schwestern identifiziert hat. Das ignatianische »sentire ecclesiam« wird zu einem Motto der Gegenreformation. Ignatius möchte in seinem berühmten Exerzitienbüchlein allen Menschen zu derselben Erfahrung verhelfen, die ihm die Augen geöffnet hat für den Gott, der nicht äußerlich bleibt, sondern in die Armseligkeit des Sünders herabsteigt, ja sogar seiner bedürfen will. Ignatius will mit seinem Exerzitienbüchlein ausdrücken, daß jeder Mensch mit seinen Begabungen und Grenzen eine einmalige Berufung ist; daß Gott zu jedem einzelnen Menschen durch jedes Detail von Schöpfung und Geschichte spricht; und daß nichts im Leben so wichtig wie die Erkenntnis und Annahme dieser Berufung.

Wenn man den Nominalismus als den Beginn der »via moderna« bezeichnet, sind Luther und Ignatius »unmodern« – allerdings nur partiell. Denn Luther verurteilt zwar die Werk- bzw. Macherfrömmigkeit der Devotio moderna, bleibt aber dem Gottesbild der Nominalisten treu. Und Ignatius spricht zwar von dem trinitarischen Gott, der herabsteigt, übernimmt aber gleichzeitig die imperativische Diktion der »Imitatio Christi«.

Vom Nominalismus führt ein direkter Weg zu jenen gewöhnlich als »typisch neuzeitlich« bezeichneten Denkansätzen, die den Menschen nicht mehr als von Gott instruierten »Macher«, sondern als autonomes Subjekt beschreiben, als »maitre et possesseur« der Wirklichkeit. Schon der Mensch der sogenannten »Renaissance« empfindet sich nicht mehr als Teil des Kosmos, sondern tritt als das unvergleichliche, als das – wie Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) formuliert – »glücklichste und aller Bewunderung würdigste Lebewesen« aus dem Gesamt des Kosmos hervor und stellt sich stolz über alles andere Geschaffene.<sup>4</sup> Pico erklärt als der Würde des Menschen abträglich, wenn er sich irgendeiner Bestimmung von außen unterwirft.

Schon in einigen Zeugnissen der Renaissance artikuliert sich die Gegenüberstellung des Subjekts gegen die Natur. Und immer deutlicher versteht sich dieses Subjekt als autonom. Nachdem Nikolaus Kopernikus 1543 sein Werk mit dem bezeichnenden Titel »De revolutionibus orbium coelestium« veröffentlicht hat, scheint endgültig bewiesen, daß die Ordnung des Universums nicht vorgegeben, sondern Aufgabe des Menschen ist. Der Mensch, der sein Weltbild (die Erde als Mittelpunkt einer kosmischen Ordnung) zerbrechen sieht, erklärt sich selbst zum Mittelpunkt der Ordnung. René Descartes (1596–1650) bezeichnet das allem Zweifel und Schwanken entthobene »ich denke, also bin ich« (cogito – ergo

sum) zum unerschütterlichen Fundament, zum archimedischen Punkt, von dem aus das Ich in Selbstgewißheit, Selbstvertrauen und Freiheit die Welt vorstellend und beherrschend rekonstruieren kann. Descartes erklärt das Ich des Menschen als denkende Sache (*res cogitans*) und stellt dieser alle anderen Sachen (*res extensa*) als Material zur Selbstentfaltung gegenüber. Auch der eigene Körper gehört zu diesem Feld der verfügbaren Dinge. Denn, so Descartes wörtlich, soviel ist »gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann«<sup>5</sup> – eine Position, die der biblischen Anthropologie diametral widerspricht. Das Jahrhundert Descartes' hat sich selbst zum »großen Jahrhundert« der Mathematisierung, Geometrisierung und Mechanisierung der Natur erklärt. Descartes hält das gesamte Universum für eine perfekte Maschine, die nach bestimmten Gesetzen abläuft – nach Gesetzen, die man nur konsequent anwenden muß, um das Ganze und jedes Detail innerhalb des Ganzen zu beherrschen. Indes: Descartes erklärt die Tatsache, daß der Mensch denkend über alles Endliche ausgreifen kann, also die Idee des Unbegrenzten, durch eine aller Reflexion vorausliegende Selbstmitteilung Gottes.<sup>6</sup> Das heißt: Bei ihm ist der absoluten Selbstherrlichkeit des Subjekts noch eine Schranke gesetzt. Diese fällt jedoch, wo die Gottbezogenheit von Mensch und Natur gezeugnet wird, wo die Natur zum reinen Mittel des menschlichen Subjekts erklärt wird.

In diesem Sinne hatte – schon vor Descartes – Francis Bacon (1561–1626) in England ein mechanistisches Weltbild propagiert. In dessen programmatischer Schrift »De dignitate et augmentis scientiarum« (1623) entspricht der Subjektwerdung des Menschen »die Verdinglichung der Welt, deren integrale Gestalt zerlegt, auseinandergeschnitten oder abgeblendet wird zugunsten von Konstrukten, deren sich der Mensch kraft seiner analysierenden und entwerfenden Vernunft bemächtigen kann«.<sup>7</sup> Bacon verkehrt die biblische Reihenfolge von Gen 1,26–28 »Gottesebenbildlichkeit – Herrschaftsauftrag« in ihr Gegenteil. Bei ihm ist Gottesebenbildlichkeit nicht mehr die Bedingung des *dominium terrae*, der rechten Herrschaft über die Erde, sondern: Aus eigener Kraft, nämlich durch die tätige Unterwerfung der Erde, muß der Mensch sich selbst zum Ebenbild Gottes machen. Anders gesagt: Das *dominium terrae* wird dem Menschen nicht anvertraut, sondern er muß es durch wissenschaftlich-technischen Fortschritt erkämpfen. Eine Sache erkennen – so formuliert Thomas Hobbes (1588–1679) – bedeutet wissen, was man mit ihr machen kann, wenn man sie hat – »ein Denkansatz, der nicht nur eine sehr eingeschränkte Erfahrung der Wirklichkeit bedingt, sondern sich auch gegen die ethische Grundfrage, ob denn der Mensch auch machen darf, was er kann, von vornherein immunisiert«.<sup>8</sup> Dieser Verabsolutierung des Subjekts entspricht die Gleichsetzung der Freiheit mit Autonomie und Selbstbestimmung<sup>9</sup>, wie sie in Artikel 4 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 zum Ausdruck kommt: »Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet. Die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen hat nur die Grenzen, die den anderen Gliedern der Gesellschaft den Genuß der gleichen Rechte sichern; diese Grenzen kann allein das Gesetz festlegen.«<sup>10</sup> So wird das Recht des Individuums nur durch die Interessen des anderen Individuums, nicht aber durch eine »an und für sich« bestehende Rechtsordnung begrenzt.

Mit der industriellen Revolution und der kapitalistischen Ökonomie des 19. Jahrhunderts gelangt die »via moderna« an ihr Ziel. Das kann niemand so deutlich demonstrieren wie der schärfste Kritiker des Kapitalismus, nämlich Karl Marx. Indem Marx die Hegelsche Philosophie, wie er selbst sagt, vom Kopf auf die Füße stellt, sieht er den Menschen nicht durch den Besitz der Vernunft oder durch die Erfahrung von Schönheit oder gar durch die Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse bestimmt, sondern durch die Fähigkeit zur zweckgerichteten Produktion. Für ihn sind Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst nur besondere Weisen der Produktion. Denn – so seine Begründung – weil das Bewußtsein und seine Inhalte keine eigenständige Wirklichkeit besitzen, weil sie nur der Überbau bestimmter Produktionsverhältnisse sind, ist jede Aussage über Wesen und Sinn der Versuch, bestimmte Verhältnisse theoretisch zu rechtfertigen. Marx bezeichnet die erst noch zu produzierende Welt der klassenlosen Gesellschaft als »wissenschaftlich« im Unterschied zur ideologisch (durch Metaphysik und Theologie) verbrämten Welt der herrschenden Klassen. Er, der den Menschen von der Entfremdung des ausbeuterischen Kapitalismus befreien wollte, erklärt den Menschen als Abbild der Produktionsverhältnisse und verbleibt so bei all seiner Kritik an der Unterdrückung von Natur und Mensch durch eine Welt des Machen- und Habenwollens Gefangener einer Philosophie, die Wahrheit mit Machen gleichsetzt. Indem Marx in seiner berühmten zweiten These zu Feuerbach bemerkt: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern«, ist er ein getreuer Sohn der skizzierten »via moderna«.

Wenn die Welt nur noch das Viele ist, das der Mensch ordnen und zu etwas Sinnvollem – und das heißt dann: für ihn selbst Zweckhaftem – machen muß, und wenn Gott apriori als nicht existent betrachtet wird, dann ist nichts mehr »an und für sich« sinnvoll, sondern nur noch relativ auf den einzelnen Menschen oder relativ auf eine Mehrzahl von Menschen, die sich, wie Wittgenstein mit seiner Sprachspieltheorie sagt, über etwas verständigen. Nichts (nihil → Nihilismus), auch der Mensch nicht, ist an und für sich etwas, sondern er ist nur das, was er für andere zum Beispiel auf Grund seiner Funktionen oder Leistungen bedeutet. Funktionen und Leistungen aber sind immer austauschbar und ersetzbar. Wenn alles machbar ist, gibt es nichts Unbedingtes mehr. Das Machbarkeitsdenken mündet in den Nihilismus Nietzsches, und Nietzsche gilt zu Recht als Vater des postmodernen Relativismus.

Das Subjekt der *via moderna*, das die ganze Welt zur Funktion seiner selbst, zu etwas Machbarem erklärt hat, erfährt sich selbst als machbare, als austauschbare Funktion. Und das auf sehr konkrete Weise: Der Mensch, der alles machen kann, wird selbst machbar im Reagenzglas des Gentechnikers und in den Experimenten von Psychologen und Soziologen.<sup>11</sup> Nicht nur in den Wohnsilos der Großstädte haben Menschen das Gefühl: »Ob es mich gibt oder nicht gibt, ist gleichgültig; nicht einmal der Nachbar kennt meinen Namen; und für die Gesellschaft bin ich eine Ziffer im Computer, ein Objekt der Karteien und Statistiken.« Die Anonymität reicht bis zur anonymen Urnenbestattung. Und selbst in den Institutionen, die sich dem einzelnen zuwenden wollen, wird der Mensch immer häufiger zum Objekt einer perfekten Organisation, zum bloßen Fall einer Regel

oder Ausnahme. Entwicklungstheoretiker brandmarken jede zweite Neugeburt als besser vermiedenen Beitrag zur Bevölkerungsexplosion. Hunderttausende von Kindern werden wie ein jederzeit ersetzbares »Eigenprodukt« ihrer Eltern abgetrieben. In aller Offenheit wird über Euthanasie diskutiert. Der einzelne wird nach seinem Nutzwert taxiert. Millionen erfahren ihre Ersetzbarkeit am Arbeitsplatz. Sie werden buchstäblich von Maschinen ersetzt. Und es fragt sich, wieviele von ihnen wissen, daß sie viel mehr und etwas ganz anderes als ihr Job und ihre Leistung sind. Das Tauschdenken geht bis zum Ersatz der echten Mutter durch eine bezahlte Leihmutter.

Vor dem Hintergrund dieser Beispiele wird deutlich, warum die Kirche, die von einem einzelnen Menschen, nämlich von Jesus Christus, sagt, daß er nicht nur ein Sinn, nicht nur eine Wahrheit, nicht nur *exemplum*, sondern der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, dem Zeitgeist der zur Vollendung gelangten Moderne diametral widerspricht. Wo, so fragt der Münchener Psychoanalytiker Albert Görres<sup>12</sup>, ist in diesem Denken Platz für eine Kirche, die in jedem Menschen das Einmalige sieht: in Gerechten *und* Ungerechten, in Sympathen *und* Umsympathen, in Gescheiten *und* Dummen, in Helden *und* Feiglingen, in Großherzigen *und* Kleinlichen, auch in Neurotikern, Psychopathen, Sonderlingen, Heuchlern, in zwanghaften Legalisten, hysterisch Verwahrlosten, Infantilen, Süchtigen, Perversen, herzlosen Bürokraten und Fanatikern ebenso wie in der Minderheit von gesunden, ausgeglichenen, reifen, seelisch und geistig begabten, liebensfähigen Menschen?

## 2. *Via postmoderna und Devotio postmoderna*

Auch wenn man in der Regel mit dem Begriff »Postmoderne« nicht die mit dem Etikett »New Age« versehenen Versuche benennt, eine Antwort auf die *via moderna* zu finden, möchte ich mich denen anschließen, die mit dem Attribut »postmodern« nicht nur die Verabschiedung jeder Sinnsuche, den totalen Relativismus und Funktionalismus radikaler Pluralität, sondern auch die *Beantwortung* dieses Phänomens durch alle möglichen Ansätze der Verneinung des Subjekts bezeichnen. Denn das Subjekt, das alles machen zu können meinte (*via moderna*), erfährt sich nicht nur als gänzlich relativ, als austauschbar und ersetzbar, sondern es möchte sich gleichsam auflösen; es möchte zurück »in die Unschuld des Anfangs«.

Fritjof Capra, der den Begriff »New Age« maßgeblich geprägt hat, sieht die Gegenwart bestimmt von einem objektivierenden und instrumentalisierenden Umgehen des Menschen mit der Wirklichkeit. Und deshalb fordert er die Umkehr der neuzeitlichen Wende zum Subjekt. Der Mensch ist, so sagt er, nicht das transzendente Subjekt im Sinne Kants und schon gar nicht der von Bacon beschriebene Herr der Natur; er darf sich nicht objektivierend, analysierend und experimentierend zu seiner Umwelt verhalten, sondern er muß existentiell verinnerlichen, was die moderne Physik neu entdeckt hat: die »integrierte Ganzheit«. Capra wörtlich: »Im Gegensatz zur mechanistischen kartesischen Weltanschauung kann man die aus der modernen Physik hervorgehende Weltanschauung mit Worten wie organisch, ganzheitlich und ökologisch charakterisieren.

Man könnte sie auch ein Systembild nennen, im Sinne der allgemeinen Systemtheorie. Das Universum wird nicht mehr als Maschine betrachtet, die aus einer Vielzahl von Objekten besteht, sondern muß als ein unteilbares, dynamisches Ganzes beschrieben werden, dessen Teile auf ganz wesentliche Weise in Wechselbeziehung stehen und nur als Strukturen eines Vorganges von kosmischen Dimensionen verstanden werden können.<sup>13</sup> Die Erkenntnis der Physik, daß die kleinsten Teilchen der Materie nicht objektiviert, nicht definiert oder lokalisiert, sondern nur als Beziehungen beschrieben werden können, veranlaßt Capra zu einer »neuen Weltanschauung«, die alles mit allem so vernetzt, daß jedes Teilchen aus allen anderen Teilchen besteht. In einem seiner Hauptwerke mit dem bezeichnenden Titel »Das Tao der Physik« beschreibt er die große Übereinstimmung zwischen der chinesischen Weisheitslehre des Tao und der modernen Physik. Capra führt seine neue Sicht alles Seienden auf ein Schlüssel- bzw. Bekehrungserlebnis zurück: »Ich ›sah‹ förmlich« – so berichtet er – »wie sich aus dem Weltenraum Kaskaden von Energie ergossen, in denen in einem rhythmischen Impuls Teilchen erzeugt und zerstört wurden. Ich ›sah‹, wie sich die Atome der Elemente und jene meines Körpers an diesem kosmischen Tanz der Energien beteiligten; ich fühlte dessen Rhythmus, und ich ›hörte‹ dessen Klang, und in diesem Augenblick wußte ich, daß dies der Tanz Shivas war.«<sup>14</sup>

Der Jesuit Hugo M. Enomiya-Lassalle, »der sich in neueren Veröffentlichungen offensichtlich dem New-Age-Weltbild sehr angenähert hat«<sup>15</sup>, plädiert in seinem Buch mit dem Titel »Am Morgen einer besseren Welt« (Freiburg 1984) für eine Rückkehr aus dem »mentalen« ins »archaische Bewußtsein«. Und darunter versteht er nichts anderes als die Aufhebung des eigenen Ich in das allumfassende Ganze einer als heilig bezeichneten Natur. Der einzelne muß sich, so fordert Enomiya-Lassalle, immer intensiver als das Ganze im Fragment verstehen. Entsprechend verweist Eugen Drewermann auf die Archetypenlehre C. G. Jungs; denn in ihr geht es um die Ausschaltung des verfügenden Ich zugunsten des kollektiven Unbewußten, das den einzelnen mit dem Ganzen von Welt und Natur verbindet.

In einer Welt, die Habermas mit dem Buchtitel »Neue Unübersichtlichkeit« gekennzeichnet hat, ist die Versuchung groß, die eigene Verantwortung an ein übergreifendes Ganzes abzutreten, das alles umfaßt, aber von keiner Vernunft kritisch befragt wird. Das Bewußtsein, daß alles mit allem »vernetzt« ist, hat sich zwar auf vielen Feldern wie z. B. im Umgang mit der Natur als segensreich erwiesen; aber eine undifferenzierte Einbeziehung der menschlichen Subjektivität in das von Capra beschriebene Paradigma der Vernetzung verunmöglicht die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft und führt in letzter Konsequenz zur Verleugnung der unbedingten Einmaligkeit (Freiheit; Personalität) des einzelnen. Wenn ich das Universum im Fragment bin, dann bin nicht ich es, der denkt und handelt, sondern das Universum handelt und denkt durch mich. Wenn auch der Mensch nur als Phänomen jenes Ganzen betrachtet wird, das alles mit allem verbindet, dann entsteht die Gefahr der Entmündigung und Manipulation, dann steht die unantastbare Würde des einzelnen Menschen in Frage.

In Mitteleuropa haben Organisationen Zulauf, die zumeist in kleinen Gruppen die Aufhebung des einzelnen in das Ganze trainieren.<sup>16</sup> Eine neue Frömmig-

keit macht sich breit, die ich als »Devotio postmoderna« bezeichnen möchte. Und wenn sich etwas wie ein roter Faden durch alle Phänomene dieser Devotio zieht, dann der schon fast pathologische Haß auf alles Unbedingte, ob dieses in Gestalt der Menschenrechte, als christologisches Dogma oder in Form einer Metaphysik auftritt.

Das im Gefolge des Nominalismus dem Machbarkeitswahn erlegene Subjekt hat sich selbst als machbar, ersetzbar, austauschbar erfahren und erklärt deshalb jeden Absolutheitsanspruch für vermessen und illusionär. Die Devotio postmoderna sucht das Unbedingte weder im Menschen noch in Gott; und erst recht nicht in einem geschichtlichen Ereignis (in Jesus Christus). Die von Fritjof Capra immer wieder bemühte Relativitätstheorie weist schon mit ihrem Namen darauf hin, daß Relativität die Kategorie ist, die das postmoderne Denken und Fühlen insgesamt beherrscht.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß nicht nur bestimmte Skandale oder Personen, sondern eine bestimmte Denkweise, nämlich die Devotio postmoderna, dem Selbstverständnis der Kirche und ihrer Verkündigung entgegensteht. Die Kirche bekennt, wie gesagt, von einem einzelnen Menschen, von Jesus Christus, daß er nicht nur ein Beispiel erlösten Daseins, sondern *der Weg, die Wahrheit und das Leben* für alle Menschen aller Zeiten ist; und daß jeder einzelne Mensch, wo immer und wann immer er lebt, berufen ist, durch, mit und in Christus eine je einmalige Sendung zu sein bzw. zu erfüllen.

So fremd dies einem von den Medien bestimmten Zeitgenossen auch klingen mag: Die Kirche, die oft genug als autoritär, repressiv, strukturell verfestigt, unbeweglich und anachronistisch beschrieben wird, ist gegenüber einer postmodern denkenden und fühlenden Gesellschaft die Verteidigerin der Freiheit, wobei Freiheit als das Unbedingte des einzelnen Menschen verstanden wird. Wenn die Kirche von »Freiheit« spricht, meint sie gerade das, was nicht durch Vernetzung, durch Bedingungen, durch Ursachen determiniert ist. Die Freiheit der Person ist das unbedingt Unableitbare, das Einzigartige, das Einmalige jedes Menschen.

Mit der These, daß die Kirche die Verteidigerin der Freiheit (der unbedingten Einmaligkeit) des einzelnen, ist, sollen nicht die unübersehbaren Wunden der Kirche kaschiert werden. Um noch einmal Görres zu zitieren: Was erwarten wir denn »von einer Kirche, die aus allen Menschensorten ohne Ansehen der Person, von den Gassen und Zäunen wie wahllos zusammengerufen ist und deren Führungspersonal aus diesem bunten Vorrat stammt«?<sup>17</sup> Die Kirche besteht aus konkreten, allen Versuchungen dieser Welt ausgesetzten schwachen Menschen und ist deshalb einer steten Revision bedürftig (*ecclesia semper reformanda*). Die Kirche ist nicht identisch mit Christus. Nicht sie selbst ist unbedingt und absolut; sie tradiert die frohe Botschaft in »irdenen Gefäßen«; aber der Sinn, den sie so tradiert, ist nicht relativ, sondern absolut; sie spricht jedem einzelnen Menschen unbedingten Sinn zu: auch dem ungeborenen Menschen, auch dem behinderten Menschen, auch dem Menschen, der in den Augen unserer alles vergleichenden und messenden Gesellschaft »unnützlich« ist. Die Kirche verkündet nicht eine Idee oder ein Prinzip, auch keinen Maßstab der Leistung oder der Moral, des Charakters oder der Tugend, sondern den herabsteigenden, Fleisch werdenden, fuß-

waschenden, eucharistischen Christus. In jedem ihrer sieben Sakramente sagt die Kirche jedem einzelnen Empfänger: Du bist durch alle Grenzen und Behinderungen deiner Schuld und deines Charakters, deiner Lebensgeschichte und Erziehung hindurch einer, der unbedingt dasein soll.

Vielleicht wäre es kein Verlust, sondern ein Gewinn, wenn die Kirche unseres Landes, aus der innerhalb weniger Jahre viele Millionen Menschen lautlos ausgezogen sind, auch äußerlich arm und machtlos würde. Dann würde sie gezwungen, neue Wege der Katechese, der Konzentration auf das Wesentliche und der Missionierung zu beschreiten. Dann würden vielleicht auch die Menschen, die in selbstgebastelten Riten, in transzendentaler Meditation, in Astrologie und ähnlichen Sehnsüchten den Sinn ihres Daseins »machen« wollen, in der Kirche neu entdecken, daß sie nicht nur zufällige (relative) Phänomene des Ganzen, sondern einmalige Subjekte der trinitarischen, in Christus Mensch gewordenen Liebe sind: Subjekte einer Bejahung, die den Nächsten unbedingt anerkennt und also zur Freiheit befreit.

## ANMERKUNGEN

1 Diesem Beitrag liegt ein am 21. Mai 1994 in Bonn zur Hundertjahrfeier der Kath. Studentenverbindung Ascania gehaltener Vortrag zugrunde. Der Vortragsstil wurde in der überarbeiteten Fassung nur geringfügig modifiziert.

2 Die folgenden Zitate stützen sich auf die Übersetzung von Paul Mons in der zweisprachigen Ausgabe des Pustet-Verlages (Regensburg 1959).

3 E. Iserloh, Die Kirchenfrömmigkeit in der Imitatio Christi, in: Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge, Bd. I. Münster 1985, S. 161.

4 Dazu H. Kessler, Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik. Düsseldorf 1990, bes. S. 37–47.

5 R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, hrsg. u. übers. v. L. Gäbe. Hamburg 1960, VI/9 (S. 70).

6 Vgl. W. Schulz, Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik. Pfullingen 1985, S. 232f.

7 G. Greshake, Person – Subjekt – »Verlust«/»Pathos« des Subjekts. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick, in: Vom Verlust des Subjekts in Wissenschaft und Bildung der Gegenwart (Münstersche Gespräche zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik 4), hrsg. v. M. Heitger. Münster 1987, S. 12.

8 H. Kessler, a.a.O., S. 43f.

9 Vgl. F. Wagner, Selbstbestimmung und Person, in: *Concilium* 13 (1977), S. 135–141; M. Theunissen, Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Berlin/New York 1982.

10 E.-W. Böckenförde, Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung, in: Der Mensch in den modernen Wissenschaften, hrsg. v. K. Michalski. Stuttgart 1985, S. 92.

11 »Denn gerade indem das autonome, sich selbst bestimmende Subjekt alles andere als objectum für sich proklamiert und konstituiert, schlägt diese objektivierte Wirklichkeit auf das Subjekt zurück. Dies geschieht *einmal* dadurch, daß das Subjekt sich freiwillig darin gefällt, auch sich selbst zu objektivieren (Stichwort: Psychoanalyse, aber auch der neuzeitliche »Entschuldigungswahn«, alle moralische Verantwortung von sich weg »auf die anderen«, die Gesellschaft, »die Verhältnisse« etc. abzuschütteln). *Zum ändern* aber geschieht

dies dadurch, daß die universale Bemächtigungs- und Objektivierungstendenz auch vor dem Subjekt selbst nicht Halt macht. Das Subjekt muß es sich gleichsam gefallen lassen, vom andern objektiviert zu werden. So aber bringt die Tendenz zur total beherrschten Welt die Subjekthaftigkeit des Subjekts, also seine Freiheit, Autonomie und Einmaligkeit zum Verschwinden. Hier ist an jene Phänomene zu erinnern, auf welche die ›Frankfurter Schule‹ unter dem Stichwort ›Dialektik der Aufklärung‹ hingewiesen hat« (G. Greshake, a.a.O., S. 14f.).

12 Vgl. A. Görres, Erneuerung durch Tiefenpsychologie?, in: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113), hrsg. v. A. Görres u. W. Kasper. Freiburg 1988, S. 133–174, 134.

13 Ebd., S. 80.

14 Zit. nach M. Ferguson, Die sanfte Verschwörung. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns, eingel. v. F. Capra, aus dem Amerik. übers. v. Th. Reichau. Basel 1982, S. 432.

15 M. Kehl, New Age oder neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus. Mainz 1988, S. 23.

16 Vgl. ebd., S. 28f.

17 A. Görres, a.a.O., S. 134.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

## Unterwegs zur Einheit

Manche Gaben stellen sich im nachhinein als Aufgaben heraus. Das mindert nicht ihren Charakter als Gaben, im Gegenteil: Sie fordern den Beschenkten heraus. Zum eigenen Zutun nämlich, zur Zugabe.

Ein solches unverhofftes Geschenk war die Einheit Deutschlands, die jetzt aus der Gabe zur Aufgabe wird. Was die Juristen ausgehandelt haben, muß sich erst in die lebensmäßige Einheit verwandeln. Es gibt übellaunige Stimmen, die den seitherigen hohen Einsatz an Tempo, Geld und Menschen als böses Erwachen auslegen. Das ist ein Mißverständnis und verrät einen Märchenglauben an goldene Schlösser, die urplötzlich irgendwo im Wald stehen und in die man glücklich-ahnungslos hineinstolpert. Eben wurde gesungen von den »richtigen Worten, den guten Gedanken, dem längeren Atem« – das sind die großangelegten

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, studierte Philosophie, Germanistik und Politologie in München und Heidelberg; Promotion 1970, Habilitation 1979. Nach Lehrtätigkeiten auf Burg Rothenfels, in Bayreuth, München und Weingarten lehrt sie heute Philosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift. – Der hier vorgelegte Beitrag ist die gekürzte Fassung einer Rede, die auf dem 92. Deutschen Katholikentag in Dresden gehalten wurde.