

Die Postmoderne – aus der Sicht des Jahres 1914

Zum theologischen Kontext und der begriffsgeschichtlichen Relevanz
einer Wortschöpfung von James Matthew Thompson

von Michael Seewald

Im Jahr 1914 veröffentlichte der Anglikaner James Matthew Thompson (1878–1956) einen Aufsatz mit dem Titel *Post-Modernism*. Es handelt sich dabei um den ersten Ansatz in Theologie und Philosophie, der einen Übergang der Moderne – in der Gestalt des sogenannten katholischen Modernismus – zu einer qualitativ bestimmbar Post-Ära diagnostiziert. Der vorliegenden Untersuchung geht es darum, Thompsons bisher unbeachtete Theorie in ihrem theologiegeschichtlichen Kontext zu analysieren, sie in die begriffsgeschichtlichen Forschungen zur Postmoderne einzuordnen und ihre Relevanz für gegenwärtige Diskussionen um die Postmoderne zu skizzieren.

1. Einleitung: Die Postmoderne und ihre Ahnengalerie

Die Postmoderne ist ihrem Begriff nach auf die Moderne verwiesen. *Post* ist nicht rein temporal zu verstehen als ein Denken *nach* der Moderne, sondern qualitativ als ein Denken, das *anders* ist als das der Moderne, sich aber dennoch auf die Moderne – sei es nun positiv-rezipierend oder negativ-zurückweisend – bezieht. Dem Problem, worin das *post* sich qualitativ von der Moderne unterscheidet, geht aber eine andere Frage voraus: *Welche* Moderne ist eigentlich gemeint?¹

Schon Denis Diderot benennt 1765 in der von ihm sowie – nach dem Rückzug d’Alemberts – von Louis de Jaucourt herausgegebenen *Encyclopédie* die teils widersprüchliche Bedeutungsvielfalt des Begriffs: Im Allgemeinen bedeute modern „das, was neu ist“; in Anlehnung an Gabriel Naudé bezeichnet Diderot jedoch auch die lateinischen Schriftsteller nach Boethius als „die Modernen“; im Bereich der Architektur setze sich die Moderne von der Gotik ab, errichte aber auch keine schöneren Bauwerke als diese; die moderne Astronomie beginne mit Kopernikus, die moderne Physik mit Descartes oder mit Newton.² „Moderne“ ist also ein temporal wie auch ein spektral heterogener Be-

¹ Vgl. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (Acta Humaniora. Schriften zur Kunstgeschichte und Philosophie), Berlin 2008, 46–48.

² Vgl. D. Diderot, Art. Moderne, in: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel 1765 [Der angegebene Erscheinungsort entspricht nicht dem tatsächlichen, sondern war ein Versuch, der Zensur zu entkommen], 601: „Moderne, ce qui est nouveau, ou de notre tems [sic], en opposition à ce qui est ancien. [...] Naudé appelle modernes parmi les auteurs latins, tous ceux qui ont écrit après Boèce. [...] Moderne se dit encore en matière de goût, non par opposition absolue à ce qui est ancien, mais à ce qui étoit de mauvais goût: ainsi l’on dit l’architecture moderne, par opposition à l’architecture gothique, quoique l’archi-

griff. Da die Postmoderne sich nur in Beziehung zu einer wie auch immer zu fassenden Moderne definieren kann, überträgt sich deren Disparatheit auch auf die Konzeptionen der Postmoderne.³ Jürgen Habermas etwa sieht die Postmoderne als eine Gegenbewegung zur Moderne, die er vor allem mit dem „im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung“ entwickelten Projekt identifiziert, „die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potentiale, die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d. h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen.“⁴ Für Hans Robert Jauß ist die Postmoderne ein „Gespenst“, das ganz unterschiedliche Gruppen nutzen, um „die ästhetische Moderne zu verabschieden, wenn nicht gar mit ihr zugleich die Erben der Aufklärung für die gegenwärtige Krise der tragenden Institutionen unserer Gesellschaft haftbar zu machen.“⁵ Jauß teilt zwar mit Habermas, zumindest noch während der Adorno-Konferenz 1983,⁶ das Verständnis der Postmoderne als einer neuartigen Anti-Moderne, sieht diese Anti-Moderne aber vor allem im Bereich der Literatur am Werk. Man könnte diese Reihe um das Problem der „Moderne und Postmoderne aus soziologischer Sicht“⁷ oder um Betrachtungen über die „postmoderne Architektur“, die eine „Postmoderne für alle“⁸ sei, erweitern. Kurzum: Da die Postmoderne sich ihrem Begriff nach immer nur in Relation zur Moderne definieren kann, es aber *viele Modernen* gibt, haben *die vielen Postmodernen* auch *viele Ausgangspunkte*.

Einer wurde von der bisherigen Forschung vernachlässigt: der sogenannte katholische Modernismus. Im Jahr 1914 veröffentlichte der Anglikaner James Matthew Thompson (1878–1956) in *The Hibbert Journal*, einer ursprünglich dem Unitarismus nahestehenden Quartalsschrift, einen Aufsatz unter dem Titel *Post-Modernism*.⁹ Er übernimmt darin den

tecture moderne ne soit belle, qu'autant qu'elle approche du goût de l'antique. [...] L'Astronomie moderne a commencé à Copernic; la Géométrie moderne est la Géométrie des infiniment petits; la Physique moderne étoit celle de Descartes dans le siècle dernier, et dans ce siècle-ci c'est celle de Newton.“

³ Vgl. *Welsch*, Unsere postmoderne Moderne (wie Anm. 1), 47 f. und 65–85.

⁴ *J. Habermas*, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Ders., Kleine Politische Schriften I–IV, Frankfurt a. M. 1981, 453. Durch die Konturierung der Postmoderne als ein Gegenprojekt zur Aufklärung ist der Begriff der Postmoderne für Habermas vornehmlich negativ besetzt. Bereits zu Beginn seiner Adorno-Preis-Rede fragt er: „Ist die Moderne so passé, wie die Postmodernen behaupten? Oder ist die vielstimmig ausgerufene Postmoderne ihrerseits nur phony? Ist ‚postmodern‘ ein Schlagwort, unter dem sich unauffällig jene Stimmungen beerben lassen, die die kulturelle Moderne seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gegen sich aufgebracht hat?“ (*Habermas*, Die Moderne, 444 f.). Habermas scheint dies zu bejahen; er sieht die „Postmodernen“ mit den „Prämodernen“ (*Habermas*, Die Moderne, 464) im Bunde. Jacques Derrida, ein Haupttheoretiker der Postmoderne, gehört für Habermas – gemeinsam mit George Bataille und Michel Foucault – zu den „Jungkonservativen“ (*Habermas*, Die Moderne, 463).

⁵ *H. R. Jauß*, Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno, in: L. von Friedeburg, J. Habermas (Hg.), Adorno-Konferenz 1983 (stw 460), Frankfurt a. M. 1983, 95.

⁶ Wenig später wird Jauß sein Urteil revidieren und fordern, „die Postmoderne nicht länger als Mythologem einer neokonservativen Gegenaufklärung anzusehen, sondern den Anspruch eines neuen Epochenbewußtseins ernst zu nehmen“ (*H. R. Jauß*, Das kritische Potential ästhetischer Bildung, in: J. Rüsen u. a. (Hg.), Die Zukunft der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1988, 228). Vgl. *W. Welsch*, Einleitung, in: Ders., Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion (Acta humaniora), Weinheim 1988, 5, Anm. 6.

⁷ *P. V. Zima*, Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur (UTB 1967), Tübingen u. a. ²2001, 47.

⁸ *Welsch*, Unsere postmoderne Moderne (wie Anm. 1), 87.

⁹ Vgl. *J. M. Thompson*, Post-Modernism, in: *HibJ* 12 (1914) 733–745.

recht unspezifischen Modernismusbegriff, wie er 1907 durch das Heilige Offizium im Dekret *Lamentabili* und wenig später von Papst Pius X. in der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* umschrieben wurde.¹⁰ Ein Modernist in dem dort eingeführten, pejorativen Sinn ist ein Neuerer, der versucht, katholische Glaubenspositionen auch gegen die Weisungen des Lehramtes mit den philosophischen, historischen, technischen und gesellschaftlichen Veränderungen seiner Zeit – konkret des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts – in Einklang zu bringen. James Matthew Thompson sieht den Modernismus aus inneren Schwächen heraus und durch die päpstliche Intervention als gescheitert an. Er fragt in seinem Aufsatz, wie eine Denkweise, die er als *Post-Modernism* beschreibt, das Anliegen des Modernismus aufgreifen, modifizieren und überbieten könne.

Welcher Zusammenhang besteht nun zwischen Thompsons *Post-Modernism* und dem vielschichtigen, heute geläufigen Begriff der Postmoderne? Während es im Deutschen üblich ist, trotz der Vorbehalte von Theodor W. Adorno,¹¹ zwischen einer meist positiv konnotierten „Moderne“ und einem eher negativ assoziierten „Modernismus“,¹² und demnach theoretisch auch zwischen „Postmoderne“ und (dem ungebräuchlichen Wort) „Post-Modernismus“ zu unterscheiden, ist dies im Englischen nicht ohne Weiteres der Fall. Die Rede von „postmodernism“ ist dort ebenso geläufig wie der Begriff „postmodernity“. Thompsons Aufsatz über den *Post-Modernism* passt terminologisch also durchaus in die Ahnengalerie der Postmoderne. Aber auch inhaltlich ist es gerechtfertigt, Thompsons

¹⁰ Vgl. ASS 40 (1907), 193–650. Nach Otto Weiß entstand „die Fiktion eines modernistischen ‚Systems‘“ durch die „Verschmelzung zweier verschiedener Verständnisse von Modernismus“: Weiß erwähnt „zunächst einen relativ klar umschriebenen ‚häretischen‘ Modernismusbegriff: Modernisten waren im Jahre 1871 für den holländischen konservativen Calvinisten Abraham Kuyper die Anhänger des neuzeitlichen Agnostizismus und darwinistischen ‚Naturalismus‘, und ganz ähnlich 1889 für den katholischen Philosophen Carl Braig die Vertreter eines erkenntnistheoretischen Subjektivismus und Psychologismus, welche die Möglichkeit einer objektiv-rationalen Begründung von Religion leugneten. Es gab aber auch immer schon einen weiteren Modernismusbegriff, wie ihn Luther in seiner Schrift *An die Ratsherren aller Städte deutsches Landes* 1524 verwendet hatte. Dieser vom Wortsinn (modernista, das bedeutet ‚Neuerer‘) ausgehende Begriff, den auch Rousseau 1769 gebrauchte, findet sich zum Beispiel 1881 bei Charles Périn in einer gegen Laménais gerichteten Schrift mit dem Titel *Du modernisme dans l'Église*. Als Modernisten gelten darin alle jene, welche die Kirche – letztlich zu deren Schaden – modernisieren wollen“ (O. Weiß, *Der Katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken*, in: H. Wolf (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der Katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2)*, Paderborn u. a. 1998, 110).

¹¹ Vgl. *Habermas*, *Die Moderne* (wie Anm. 4), 444: „Adorno hat sich dem Geist der Moderne so vorbehaltlos verschrieben, daß er schon in dem Versuch, die authentische Moderne von bloßem Modernismus zu unterscheiden, jene Affekte wittert, die auf den Affront der Moderne antworten.“

¹² Eine positive Konturierung der Moderne und gleichzeitig eine ablehnende Distanz zum Modernismus finden sich etwa bei Robert Spaemann. Er versteht die Moderne nicht als etwas beständig Neues, sondern als „durch bestimmte inhaltliche Errungenschaften charakterisiert“, die „Errungenschaften von endlichem Gehalt und eben deshalb von definitivem Wert“ seien. Es dürfe „für die Moderne nicht nur wesentlich sein, daß sie modern ist.“ Spaemann fragt deshalb, ob es einen „nichtideologischen, nichtmodernistischen Begriff von Aufklärung“ gebe, „der sich nicht gegen seine eigenen Voraussetzungen kehrt sondern diese entweder prinzipiell unberührt läßt oder sogar stabilisiert [...]. Würde diese Stabilisierung allerdings selbst funktionalistisch anvisiert, dann wäre dies eine besonders raffinierte Variante des Modernismus, die ‚rechte‘ Variante, die Peguy erstmals als Gestalt des Modernismus diagnostizierte“ (R. Spaemann, *Ende der Modernität?*, in: P. Koslowski u. a. (Hg.), *Moderne oder Postmoderne? (Civitas-Resultate 10)*, Weinheim 1986, 20 f.). Was der Modernismus positiv gefasst bedeutet, bleibt unklar. Spaemann sieht ihn jedenfalls als Verengung der Moderne. Auf den sogenannten katholischen Modernismus geht er nicht ein.

Ausführungen in die Entstehungsgeschichte der Postmoderne einzuordnen, da der katholische Modernismus, bei dem Thompson ansetzt, den historischen Versuch darstellt, aus katholischer Perspektive heraus die philosophische, technische und soziale Moderne zu rezipieren und sie für die Theologie fruchtbar zu machen. Der Modernismus ist ideengeschichtlich gesehen eine spezifisch theologische Ausprägung dessen, was durch den Überbegriff der Moderne gekennzeichnet wird. Mit den Konturen des modernistischen Projekts, seinem Scheitern und seiner Transformation zu einem *Post-Modernism* setzt sich Thompson auseinander. Ausgehend von seiner Konzeption versucht die folgende Untersuchung zu zeigen, dass die Postmoderne der Theologie nicht rein äußerlich gegenübersteht, sondern dass die Theologie in den Diskussionen um den Modernismus selbst eine spezifische Theorie der Post-Moderne – nämlich den von Thompson beschriebenen Post-Modernismus – hervorgebracht hat.

Zunächst gilt es, den Forschungsstand zur Begriffsgeschichte der „Postmoderne“ darzustellen (2). Im Mittelteil wird Thompsons Aufsatz *Post-Modernism*, der reich an zeitgeschichtlichen Anspielungen ist und oft nur mit Andeutungen arbeitet, einer Analyse unterzogen und auf seine Kohärenz untersucht (3). Um die programmatische Bedeutung von Thompsons Ansatz zu verdeutlichen, sollen einige Parallelen mit Jean-François Lyotards Konzeption der Postmoderne skizziert (4) und abschließend die Ergebnisse zusammengefasst werden (5).

2. Zu Forschungsstand und begrifflichen Klärungen

Die Grundlage der begriffsgeschichtlichen Forschung zur Postmoderne haben Wolfgang Welsch in seiner zum Standardwerk avancierten, mittlerweile in der siebten Auflagen erschienenen Monografie *Unsere postmoderne Moderne*, und Michael Köhler in einem selten zitierten, aber Neuland erschließenden Aufsatz in den *Amerikastudien* gelegt. Köhler beginnt seine historischen Anmerkungen zu den „post'-plus-Prägungen“¹³ im Jahr 1934 bei Federico de Onís aus dem spanischen Sprachraum, Welsch setzt um 1870 in England an und geht davon aus, dass es in der Geschichte des Begriffs der Postmoderne „vier Frühzündungen“¹⁴ gab. Er versteht darunter wirkungslos bleibende Nennungen des Wortes „postmodern“, das von verschiedenen Autoren als Neologismus eingeführt wurde, um einen von ihrer Vorstellung der Moderne divergierenden Zustand zu beschreiben. Da Welsch diese „Frühzündungen“ nur benennt, aber nicht näher auf sie eingeht, lohnt es sich, einen vergleichenden Überblick zu skizzieren.

(1) Die erste Erwähnung des Begriffs der Postmoderne findet sich um das Jahr 1870 bei dem Maler John Watkins Chapman. Darauf geht Dick Higgins ein. Higgins kritisiert in seinem Werk *A Dialectic of Centuries. Notes Towards a Theory of the New Arts* die undifferenzierte Verwendung des Begriffs „postmodern“. „Modern“ bedeutet für Higgins schlicht „neu“. Er fragt kritisch: „Wie aber kann etwas post-neu sein?“ und meint, post-

¹³ M. Köhler, „Postmodernismus“: Ein begriffsgeschichtlicher Überblick, in: *Amerikastudien* 22 (1977) 8–18, hier: 9.

¹⁴ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (wie Anm. 1), 12.

modern als einen „unbeholfenen Begriff“¹⁵ entlarvt zu haben. Higgins untermauert dies, indem er über hundert Jahre zurückgeht und aufzeigt, dass bereits damals von der „Postmoderne“ die Rede gewesen sei: „Und ich kann mich daran erinnern, dass ich ihn [den Begriff der Postmoderne; M. S.] in einem Essay des englischen Salonmalers Chapman gesehen habe, der den Begriff um 1880¹⁶ verwendete, um sich und seine Freunde zu beschreiben, da er die französischen Impressionisten brandmarken, aber selbst (oh Schreck!) nicht konservativ klingen wollte.“¹⁷ Was Higgins beiläufig aus seiner Erinnerung und ohne Quellenangabe benennt, enthält einen zukunftssträchtigen Kern: Die Postmoderne kritisiert eine (wie auch immer zu fassende) Moderne, ohne in revisionistischer Absicht vor diese Moderne zurückzugehen und in einer Prämoderne Zuflucht zu suchen, sondern durch eine qualitative Überbietung der Moderne hin zu einer Postmoderne.

(2) Dieses Motiv spielt auch für Rudolf Pannwitz eine zentrale Rolle.¹⁸ In seinem Werk *Die Krisis der europäischen Kultur* (1917) – durchgehend in Kleinschreibung, eigenwillig im Satzbau und nur mit rudimentärer Zeichensetzung verfasst – entwirft Pannwitz das Bild des postmodernen Menschen: „der sportlich gestählte nationalistisch bewusste militärisch erzogene religiös erregte postmoderne mensch ist ein überkrustetes weichtier ein juste-milieu von décadent und barbar davon geschwommen aus dem gebärerischen strudel der groszen décadence der radikalen revolution des europäischen nihilismus.“¹⁹ Der postmoderne Mensch als „ein überkrustetes weichtier“, wie Pannwitz ihn skizziert, steht in enger Verwandtschaft zu dem, was Friedrich Nietzsche als das „Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch“²⁰ bezeichnet. Wenn der Mensch sich, in der Sprache Nietzsches, als Akrobat über dem Abgrund und als Seiltänzer zwischen dem zurückgelassenen Tierischen und dem kommenden Übermenschen bewährt, wenn er „den Abgrund sieht, aber mit Adlers-Augen“ und „mit Adlers-Krallen den Abgrund fasst“²¹, kann er sein Leben auch angesichts des Todes Gottes und ohne die Hoffnung auf ein Jenseits in einem zirkulär sich wiederholenden Diesseits führen. Für Pannwitz ist der moderne Mensch ein dekadentes Wesen, das dem eigenen Untergang verfällt; er ist – wie bei

¹⁵ D. Higgins, *A Dialectic of Centuries. Notes Towards a Theory of the New Arts*, New York 1978, 7: „‘Modern’ simply means ‘new’. So how can anything be ‘post-new?’ Well, most of us agree on what ‘modern art’ or ‘modern philosophy’ or some such constitutes. Presumably it is post that: a clumsy term for an agreed-upon matrix.“

¹⁶ Laut Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (wie Anm. 1), 12, Anm. 1a, handelt es sich bei der Angabe „um 1880“, die Higgins nennt, um einen Fehler. Richtig sei: um 1870.

¹⁷ Higgins, *A Dialectic of Centuries* (wie Anm. 15), 7: „And I can recall seeing it years ago in an essay by the English salon painter Chapman who, around 1880, wanting to denounce the French impressionists but not wanting (horror!) to sound conservative, used the term to describe himself and his friends.“

¹⁸ Ab hier setzt Stephan Meier (später: Meier-Oeser) mit seinem Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* an. Vgl. S. Meier, Art. Postmoderne, in: HWP 7 (1989) 1142.

¹⁹ R. Pannwitz, *Die Krisis der europäischen Kultur*, Nürnberg 1917 (Nachdruck: 1947), §34 (52).

²⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I, Vorrede 4* (Kritische Studienausgabe 4), hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin u.a. 1967, 16. Zu Pannwitz’ Nietzsche-Rezeption vgl. H.-J. Koch, *Die Nietzsche-Rezeption durch Rudolf Pannwitz*, in: NS 26 (1997) 441–467. J. H. Ulbricht, ‚Philosophie der Jungen?‘ Die Wirkung Friedrich Nietzsches in der deutschen Jugendbewegung, in: M. Kopij; W. Kunicki (Hg.), *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene der Wendezeiten*, Leipzig 2006, 163–165.

²¹ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra IV, Vom höheren Menschen 4* (wie Anm. 20), 358.

Nietzsche – etwas, das „überwunden werden soll.“²² Der postmoderne Mensch, der aus dem „strudel der groszen *décadence*“ entkommen ist, entspricht Nietzsches Ideal des Übermenschen. Die Postmoderne ist für Pannwitz, fast vierzig Jahre nach der ersten Erwähnung des Begriffs durch den Maler Chapman, keine Beschreibung einer neuen Epoche, die bereits angebrochen ist und die Moderne überbietet, sondern sie ist eine noch ausstehende Erwartung, die in pathetischen Worten eine neue Stufe der Menschheitsentwicklung heraufbeschwört, welche nicht an die mit Dekadenz und Nihilismus assoziierte Moderne anknüpft, sondern auf deren Untergang aufbaut. Fast hundert Jahre nach dem Erscheinen von *Die Krise der europäischen Kultur* ist der Begriff der Postmoderne zwar geblieben, der von Pannwitz ersehnte, „sportlich gestählte nationalistisch bewusste militärisch erzogene religiös erregte postmoderne mensch“ hat sich inhaltlich jedoch als eine rezeptionsgeschichtliche Sackgasse erwiesen: „Was sich da in Kleinschreibung ohne Kommata über viele Seiten ergießt, ist ein unentwegter Nietzsche-Aufguß, der die Grenze zum Nietzsche-Kitsch oft überschreitet.“²³

(3) Im Jahr 1934 ist erstmals die von Federico de Onís herausgegebene *Antología de la poesía española e hispanoamericana* erschienen. Dieses Werk versammelt Gedichte, die im spanischen Sprachraum zwischen 1882 und 1932 entstanden sind. In seiner Einleitung versucht Onís, die von ihm erfassten fünfzig Jahre in Unterepochen zu gliedern. Er unterscheidet dabei den Modernismus („*modernismo*“), den Postmodernismus („*postmodernismo*“) und den Ultramodernismus („*ultramodernismo*“). Diese Benennung ist für Michael Köhler insofern interessant, als sie den Fokus von der nordamerikanischen Postmoderne-Diskussion in den spanischen Sprachraum verlegt, in dem das Konzept in literaturwissenschaftlichen Debatten Verwendung gefunden habe.²⁴ Der Modernismus, den Onís von 1896 bis 1905 ansetzt, wird als eine Gegenreaktion zur realistischen und naturalistischen Literatur der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konzipiert. Positiv umschrieben zeichne sich der Modernismus durch radikale Individualität und stilistische Heterogenität aus; sein „extremer Subjektivismus, die Sehnsucht nach unbegrenzter Freiheit und das Streben nach Erneuerung und Einzigartigkeit“ habe, wie Onís durchaus tadelnd anmerkt, zu „keinen einheitlichen und bleibenden Ergebnissen führen können.“²⁵ Den Postmodernismus, den Onís zwischen 1905 und 1914 verortet, sieht er als eine „konservative Reaktion“ der Moderne, die sich nun selbst in Gewohnheiten verstricke, gegen die sie angekämpft habe. Onís vergleicht die Postmoderne mit einer Revolution, die – da sie ihre Ziele erreicht sieht – nun selbst restaurative Züge annimmt.²⁶ Der Ultramodernis-

²² Nietzsche, Also sprach Zarathustra I, Vorrede 3 (wie Anm. 20), 14.

²³ Welsch, Unsere postmoderne Moderne (wie Anm. 1), 13.

²⁴ Vgl. Köhler, ‚Postmodernismus‘ (wie Anm. 13), 10.

²⁵ F. de Onís, *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882–1932)*, New York 1961, XIII f.: „El límite entre el modernismo y la literatura anterior, o sea la literatura realista y naturalista de la segunda mitad del siglo XIX, es bastante claro y fácil de determinar, porque el modernismo nació como una negación de la literatura precedente y una reacción contra ella. [...] El subjetivismo extremo, el ansia de libertad ilimitada y el propósito de innovación y singularidad – que son las consecuencias del individualismo propio de este momento – no podían llevar a resultados uniformes y duraderos.“

²⁶ Ebd., XVIII: „El postmodernismo (1905–1914) es una reacción conservadora, en primer lugar, del modernismo mismo, que se hace habitual y retórico como toda revolución literaria triunfante, y restauradora de todo lo que en el ardor de la lucha la naciente revolución negó.“

mus (1914–1932) wiederum sei eine Gegenreaktion zur Postmoderne und radikalisiere die ursprünglichen Absichten der Moderne mit dem Ziel, „eine vollkommen neue Poesie“ zu schaffen, die radikal gegenwartsbezogen denke und den Modernismus zu den Klassikern der Vergangenheit zähle sowie den ungeliebten Postmodernismus dem Vergessen anheim gebe.²⁷ Unabhängig davon, ob die drei Klassifizierungen, die Onís vorschlägt, tatsächlich trennscharf die spanische Literatur von 1882 bis 1932 beschreiben, ist der Begriff der Postmoderne, den er einführt, beachtenswert. Offenbar ohne Kenntnis von Chapman und Pannwitz bildet Onís – ausgehend von der Moderne – zwei Neologismen: Post- und Ultramodernismus. Der Postmodernismus ist dabei weder im Sinne Chapmans eine Epoche, die die Moderne überwindet, ohne jedoch hinter sie zurück zu gehen, noch beschreibt er – wie bei Pannwitz – eine noch ausstehende, neue Zeit, welche die Moderne untergehen lässt. Für Onís ist die Postmoderne eine arrivierte, träge gewordene Moderne. Während die Moderne selbst noch mit Provokation und Aufbegehren verbunden war, sind die modernen Forderungen in der postmodernen Zeit zum Gemeingut geworden und entwickeln daher selbst konservative Tendenzen

(4) Arnold J. Toynbee lehnt in *A Study of History*, deren einbändige Kurzform 1947 von David Churchill Somervell herausgegeben wurde, die geläufige Dreiteilung der Geschichte in Antike, Mittelalter und Moderne ab. Stattdessen bevorzugt er eine Zweiteilung in eine hellenische und eine westliche Phase. In letzterer unterscheidet er wiederum vier Untergruppen: das „dunkle Zeitalter“ (675–1075), das Mittelalter (1075–1475), die Moderne (1475–1875) und – mit einem Fragezeichen versehen – das „postmoderne Zeitalter“, das 1875 beginne und noch andauere.²⁸ Worin dessen genaue Merkmale bestehen und warum alle Wendepunkte der westlichen Geschichte immer in einem 75. Jahr stattgefunden haben sollen, bleibt unklar. Das Neuartige an Toynbees Begriffsverwendung ist jedoch, dass die Postmoderne nicht mehr nur als eine Stilepoche der Malerei (Chapman) oder der Literatur (Onís) verstanden wird, sondern eine politisch-geschichtliche Epoche darstellt, die gleichberechtigt neben dem Mittelalter oder der Neuzeit angesiedelt wird.

Folgt man Michael Köhler, so habe der Begriff der Postmoderne bei Toynbee sein „eigentliches, weil folgenreiches Debut“²⁹ erlebt; auch Wolfgang Welsch spricht davon, dass Toynbees Geschichtswerk – oder genauer: dessen Kurzfassung – „auf dem Weg ver-

²⁷ Ebd., XIX: „El ultramodernismo (1914–1932), en cambio, aunque tiene su origen en el modernismo y el postmodernismo cuyos principios trata de llevar a sus últimas consecuencias, acaba en una serie de audaces y originales intentos de creación de una poesía totalmente nueva. Ésta es la poesía rigurosamente actual, la que por de pronto ha logrado alejar de nosotros el modernismo a un pasado definitivo y clásico; el postmodernismo, a la no existencia.“

²⁸ A. J. Toynbee, *A Study of History*. Abridgement of Volumes I–VI by D. C. Somervell, Oxford 1947, 39: „The formula ‘ancient + medieval + modern’ is wrong; it should run ‘Hellenic + Western (medieval + modern)’. Yet even this will not do, for, if we honour one chapter-division of Western history with a separate ‘period’, why refuse the same honour to the others? There is no warrant for laying greater stress on a division round about 1475 than for one round about 1075, and there is ample reason for supposing that we have recently passed into a new chapter whose beginnings may be placed round about 1875. So we have: Western I (‘Dark Ages’), 675–1075. Western II (‘Middle-Ages’), 1075–1475. Western III (‘Modern’), 1475–1875. Western IV (‘Post-Modern’?), 1875–?“

²⁹ Köhler, „Postmodernismus“ (wie Anm. 13), 11.

zögerter Induktion“ letztlich die „Initialzündung der heutigen Karriere des Begriffs“³⁰ bewirkt habe. Beiden entgeht jedoch der 1914 in *The Hibbert Journal* erschienene Aufsatz von James Matthew Thompson, der aus heutiger Sicht nicht bloß eine Fußnote zu begriffsgeschichtlichen Rekonstruktionen beiträgt, sondern das Konzept des *Post-Modernism* zum ersten Mal – noch vor Pannwitz – in die theologisch-religionsphilosophische Diskussion einführt und es als einen wiederkehrenden *terminus technicus* verwendet, der keine beiläufige Wortschöpfung bleibt.

3. Der Ansatz James Matthew Thompsons: Post-Modernism als radikalisierter Modernismus

3.1 James Matthew Thompson: Ein erster Blick

James Matthew Thompson (1878–1956) ist der Öffentlichkeit kaum als ein Theologe, sondern – wenn überhaupt – als ein Historiker in Erinnerung geblieben, der sich seit den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit der französischen Revolution auseinandersetzte. Einen Teil seines Nachlasses, zwischen 1904 und 1938 verfasste Notizen, werden in Oxford, im Bibliotheksarchiv des Magdalen College aufbewahrt; einige an Thompson gerichtete Briefe sowie kurze Tagebuchauszüge befinden sich in der Bodleian Library. Laurence W. B. Brockliss hat im *Oxford Dictionary of National Biography* einen Artikel über ihn verfasst.³¹

James Matthew Thompson wurde in Iron Acton, Gloucestershire, geboren und kam 1897 als Student nach Christ Church (einem College in Oxford mit dem Sitz der anglikanischen Kathedrale), wo er den allgemeinbildenden Studiengang „Literae Humaniores“ belegte sowie im Anschluss daran Theologie studierte. Nach seiner Diakonenweihe 1903 für die Church of England war Thompson als Geistlicher in London tätig. Ein Jahr später wurde er zum Priester geweiht und kehrte nach Oxford, dieses Mal jedoch an das Magdalen College, zurück. Dort nahm Thompson die eher seelsorglich akzentuierte Position eines Dean of Divinity ein. Sein Buch *Miracles in the New Testament* löste ab 1911 heftige Kontroversen aus. Er vertrat darin zunächst die Ansicht, dass Wunder im Sinne von Ereignissen „innerhalb der menschlichen Erfahrung, die nicht durch menschliche Kraft oder durch die Wirkung irgendeiner natürlichen Tätigkeit herbeigeführt werden können“, möglich seien und einen Rückschluss auf den „besonderen Eingriff der Gottheit oder irgendeines übernatürlichen Wesens“³² zuließen. Thompson gibt sich jedoch mit dieser Definition allein, die er wohl von Henry Bradley aus dem *New English*

³⁰ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (wie Anm. 1), 12.

³¹ L. W. B. Brockliss, Art. Thompson, James Matthew, in: *Oxford Dictionary of National Biography* 54 (2004) 446–448. Die folgenden biografischen Angaben beruhen auf diesem Artikel.

³² *A New English Dictionary on Historical Principles. Founded Mainly on Materials Collected by the Philological Society* 6.2, Oxford 1908, 486: „A marvelous event occurring within human experience, which cannot have been brought about by human power or by the operation of any natural agency, and must therefore be ascribed to the special intervention of the Deity or of some supernatural being“. Das Lexikon wird häufig mit seinem bekannten Herausgeber J. A. H. Murray assoziiert; der Buchstabe M wurde von H. Bradley bearbeitet.

Dictionary on Historical Principles übernommen hat, nicht zufrieden. Er geht stattdessen davon aus, dass – weil es Wunder gibt – es auch möglich sein müsse, diese zu beweisen. „Da sie [sc. die Wunder; M. S.] aber ex hypothesi Ausnahmen zum gewöhnlichen, nicht wunderbaren Lauf der Dinge sind, werden bedeutend mehr Belege für Wunder benötigt als bei anderen Ereignissen.“³³ Da Thompson Wunder konsequent als innergeschichtliche Ereignisse denkt, unterwirft er sie auch den Methoden kritischer Geschichtsforschung, die sich nur an positiven Quellen, nicht aber an Glaubensaussagen festmachen lässt. Mit dieser Vorentscheidung nähert sich Thompson etwa der Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Jesu durch das Wirken des Heiligen Geistes: „Die positiven Beweise für den Umstand einer wunderbaren Geburt müssen als außerordentlich schwach bezeichnet werden. Die negativen Beweise, das heißt die Beweise für das Vorkommen von Auffassungen, die die Jungfrauengeburt nicht kennen, ausschließen oder verdrängen, sind sehr stark.“³⁴ Die Schlussfolgerung, die Thompson daraus zieht, versucht, historisch-kritische Geschichtswissenschaft mit christlicher Soteriologie zu kombinieren:

„Die ursprüngliche Sicht, von der Lukas 1–2 immer noch Zeugnis gibt, und die immer die Grundlage des christlichen Glaubens sein muss, besagt, dass Gottes übernatürliche Liebe die Erlösung der Welt durch die natürliche Geburt Jesu Christi bewirkt hat. Die spätere Sicht, derzufolge er auf wunderbare Weise ins Leben trat, fügt dem Wunder seines Kommens oder dem Wert seines Lebens unter den Menschen nichts hinzu. Im Gegenteil: Es ist eine viel wunderbarere Vorstellung³⁵, dass alles, was getan wurde, auf natürliche Weise getan worden sein soll. Es drängt sich uns daher die Annahme auf, dass die Idee einer wunderbaren Geburt ein Missverstehen der Wahrheit der Inkarnation gewesen sei.“³⁶

Die Idee, die dieser Argumentation zugrunde liegt, wird in Thompsons *Post-Modernism* unter dem Begriff der Immanenz wiederkehren. Nach dem Erscheinen seines Buches über die Wunderproblematik im Neuen Testament nahm Thompson keine seelsorglichen Aufgaben mehr am Magdalen College wahr. Laurence Brockliss kommentiert dies damit, dass Thompson sich, „als das Ergebnis seiner Lektüre und seiner Reisen“, von einer „hochkirchlich anglikanischen zu einer ultraliberalen und rationalistischen Auffassung

³³ J. M. Thompson, *Miracles in the New Testament*, London 1912, VI: „But since, ex hypothesi, they are exceptions to the ordinary non-miraculous sequence of things, considerably more evidence will be required for miracles than for other events.“

³⁴ Ebd., 159: „The positive evidence for the fact of a miraculous birth must be pronounced to be exceedingly weak. The negative evidence – i.e. the evidence for the existence of views which ignore, exclude, or supplant the Virgin Birth – is very strong.“ Die Sätze sind im Original hervorgehoben.

³⁵ Wortspiel mit „*conception*“, was sowohl „Auffassung“ oder „Vorstellung“, als auch die „Empfängnis“ eines Kindes im Mutterleib bedeuten kann; beides würde hier passen.

³⁶ Thompson, *Miracles in the New Testament* (wie Anm. 33), 160: „The primitive view, to which Lk i.–ii. still bears witness, and which must always be the groundwork of Christian faith, means that God’s supernatural love worked for the salvation of the world through the natural birth of Jesus Christ. The later view – that He came into life miraculously – adds nothing to the wonder of His coming, or to the value of His life among men. On the contrary, it is a much more wonderful conception that all that was done should have been done by natural means. The suggestion is therefore forced upon us that the idea of a miraculous birth has been a misunderstanding of the truth of the Incarnation.“

des Christentums³⁷ entwickelt habe. Während des Ersten Weltkriegs, in dessen Ausbruchsjahr sein Aufsatz *Post-Modernism* erschien, war Thompson für das Rote Kreuz tätig; sein Gesuch, Militärgeistlicher zu werden, wurde abgelehnt. 1919 kehrte er an das Magdalen College nach Oxford zurück – allerdings nicht mehr als theologischer Lehrer, sondern als Historiker. Zu seinen bedeutenderen Werken zählen *Leaders of the French Revolution* (1929), *Robespierre* (1935), *Napoleon Bonaparte* (1951), *Napoleon III.* (1954) sowie sein Versuch zu einer Gesamtdarstellung der Französischen Revolution (1943). Der im Folgenden zu untersuchende Aufsatz *Post-Modernism* aus dem Jahr 1914 ist werkbiografisch gesehen kurz nach der Kontroverse anzusiedeln, die Thompson durch seine Deutung neutestamentlicher Wunder angefacht hatte, und unmittelbar vor seinem Dienst für das Rote Kreuz während des Ersten Weltkriegs.

3.2 Der Modernismus zwischen Kritik und Institution

Thompson beginnt seine Ausführungen mit der programmatischen These: „Der Modernismus war der Versuch, in zwei Welten zu leben, und in zweierlei Weise zugleich zu denken. Weil er doppelbödig war, ist er gescheitert.“³⁸ Die Metapher der zwei Welten steht für zwei theologische Bewegungen der Moderne, die Thompson als Antagonisten ausmacht:

(1) Was im 17. Jahrhundert als „Bibelkritik“ begann,³⁹ um verschiedene Lesarten kanonischer Texte zu vergleichen und nach deren historischem Gehalt zu fragen, entwickelte sich im Laufe der Aufklärung zu einer theologischen und religionsphilosophischen Leitperspektive, die sich „der rücksichtslosen Prüfung aller Behauptungen und Ansprüche unter dem Aspekt ihrer Begründbarkeit“ stellt, sowie „die Nachfrage nach den Gründen der prätendierten Gewißheit“⁴⁰ in den Bereichen von Religion und Politik erhob. Thompson bezeichnet diese Strömung als die „kritische Bewegung“⁴¹. Deren „leitende philosophische Idee“ kennzeichnet er durch den Begriff der Immanenz. Immanenz bezeichnet in Thompsons Lesart keine innerweltlich verkapselte Ablehnung des Gottesgedankens, sondern eine methodische Grundausrichtung; „Immanenz bedeutet, dass wir in der Theologie nicht länger nach dem Übernatürlichen suchen, indem wir vom

³⁷ Brockliss, Art. Thompson (wie Anm. 31), 447: „In the course of the 1900s Thompson, as a result of his reading and travels, had slowly moved from a high Anglican to an ultra-liberal and rationalist conception of Christianity, which at that date was beginning to gain some currency in the church.“

³⁸ Thompson, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 733: „Modernism was an attempt to live in two worlds, and to think in two ways at once. Because it was double-minded, it failed.“

³⁹ Vgl. M. Reiser, Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wandel unter dem Einfluß der Aufklärung, in: Ders., *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift* (WUNT 217), Tübingen 2007, 234: Der Begriff der Kritik habe „bis ins 18. Jahrhundert hinein eine philologische Untersuchung, die in erster Linie Textkritik umfasst, dann aber auch chronologische, geographische und historische Fragen aller Art sowie Fragen der Authentizität einer Schrift oder Teilen davon“ bezeichnet. Eine kritische Betrachtung der Bibel versucht also, die in ihr enthaltenen Schriften wie alle anderen literarischen Produktionen zu interpretieren, ohne den Glauben, dass die Bibel Zeugnis der Offenbarung ist, bereits bei dieser Interpretation zu berücksichtigen.

⁴⁰ M. Baum, Art. Kritik I, in: TRE 20 (1990) 65–77, hier: 76.

⁴¹ Thompson, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 733: „The critical movement, resulting from the influence of scientific methods of study upon the Bible and the Church, has come to a head in a number of Liberal theological books“.

Natürlichen absehen, sondern indem wir das Natürliche tiefer durchdringen. Das ist ein bedeutender Blickwechsel mit Folgen in fast jedem Gebiet religiösen Denkens.⁴² Auffällig ist, dass Thompson zur Charakterisierung der von ihm als „kritisch“ bezeichneten Bewegung denselben Begriff verwendet, der sich auch in der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* (1907) findet. Papst Pius X. benennt in seinem Lehrschreiben den methodischen Agnostizismus sowie die Annahme einer „*immanentia vitalis*“ oder „*immanentia religiosa*“⁴³ als zentrale Merkmale des Modernismus. Was Pius X. verurteilt, wird von Thompson verteidigt. Thompson kritisiert die strikte neuscholastische Trennung von Natürlichem und Übernatürlichem in zwei verschiedene Ordnungen (den *ordo naturalis* und den *ordo supernaturalis*), deren wechselseitige Beziehungen und Berührungspunkte unterbestimmt bleiben.⁴⁴ Da der Glaubensvollzug nicht in das Geschichtlich-Natürliche eingebunden wurde, habe er sich, so Thompson, ausschließlich auf das Übernatürlich-Transzendente gerichtet. Als Gegenreaktion hierzu sieht Thompson die Kritische Bewegung, deren neueste und bekannteste Veröffentlichung er nur mit dem mehrdeutigen Titel *Foundations*⁴⁵ – ohne weitere bibliografische Zusätze – angibt. Es kommen dafür zwei Werke in Betracht: *The Foundations of Belief Being Notes Introductory to the Study of Theology* von Arthur James Balfour oder *Foundations: A Statement of Christian Belief in Terms of Modern Thought*. Arthur James Balfour, der von 1902 bis 1905 Premierminister war,⁴⁶ weiß sich einer skeptischen Position verpflichtet, die vor allem den Dogmatismus der Naturwissenschaften in den Blick nimmt, deren Wahrheits-

⁴² Ebd., 739: „The Pope was quite right when he said that the ruling philosophical idea of Modernism was Immanence. What then, are the implications of Immanence, when applied to the subject-matter of religion? Immanence means that in theology we no longer look for the supernatural in abstraction from the natural, but by penetrating deeper into it. This is a big change of view, with results in almost every department of religious thought.“

⁴³ Der Vorwurf der Immanenz kehrt in der Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ häufig wieder. Vgl. zum Beispiel ASS 40 (1907), 597, 609 f. und 613.

⁴⁴ Vgl. zum Beispiel F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas 2*, Münster 1930, 43: „In der Theologie steht natürlich im Gegensatz zu dem Übernatürlichen, und das Wort Natur wird hier im Sinne der spezifischen Wesenheit genommen. Natürlich ist, was zu der Natur eines Dinges gehört oder sich aus ihr ergibt, die Tätigkeit, die es mit eigener Kraft vollzieht, die Wirkung, die es dadurch erzielt, und alles, was es zu seiner Erhaltung und Entwicklung und zu der Erreichung seines Zieles nötig hat. Kurz: naturale est id, quod est iuxta exigentiam vel potentiam alicuius rei [...]. Die natürliche Ordnung ist demnach die Bestimmung der Gesamtheit aller Geschöpfe zu dem ihrer Natur entsprechenden Endziele und ihre der Erreichung des Zieles angemessene Einrichtung. Sie umfaßt alle Güter und Vorzüge, Tätigkeiten und Wirkungen, die über den Naturanspruch (*debitum naturae*) der Dinge nicht hinausliegen. [...] Übernatürlich ist, was nicht schon als Bestandteil zu der Natur gehört, noch notwendig oder zufällig aus ihr hervorgeht oder hervorgehen kann, noch zu ihrem Bestande, ihrer Entwicklung und Zielerreichung erforderlich ist, sondern über die Ansprüche und die Anlagen der Natur hinausliegt. [...] Die übernatürliche Ordnung ist die Bestimmung und passende Einrichtung der Dinge für ein übernatürliches Endziel.“ – Erwähnenswert ist, dass es auch innerhalb der Neuscholastik Ansätze gab, Natürliches und Übernatürliches miteinander zu verbinden. Diese blieben für deren theologisches Gesamtsystem jedoch weitgehend wirkungslos. Vgl. J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik 1*, neubearbeitet von M. Gierens SJ, Paderborn 1936, 499: „Weil aber das Übernatürliche nicht *über* oder *neben* der Natur schwebt, sondern wie ein aufgepflanztes Edelreis in der Natur ist und wirkt, so muß dasselbe weiterhin als *Zugabe der Natur*“ (*naturae superadditum*) bestimmt werden.“ Hervorhebungen im Original.

⁴⁵ Thompson, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 733.

⁴⁶ Vgl. E. L. Rasor, *Arthur James Balfour 1848–1930. Historiography and Annotated Bibliography* (*Biographies of British Statesmen 22*), Westport 1998, 4–8.

ansprüche nach Balfour nicht gesicherter seien als religiöse Aussagen. Balfours Zugang ist eher religionsphilosophisch und lässt sich nur schwer in die von Thompson zugrunde gelegte Modernismus-Kontroverse einordnen. Zudem sind seine *Foundations of Belief* bereits 1895 erschienen, also fast zwanzig Jahre vor Thompsons *Post-Modernism*. Dass Thompson das nicht näher spezifizierte Werk mit dem Titel *Foundations* als „neusten und am weitesten bekannten“⁴⁷ Ausdruck der Kritischen Bewegung sieht, macht es daher unwahrscheinlich, dass er Balfours Schrift im Blick hat. Die Kriterien „latest“ und „most widely known“ passen jedoch auf die von Burnett Hillman Streeter, zusammen mit sieben anderen „Oxford Men“ herausgegebenen *Foundations: A Statement of Christian Belief in Terms of Modern Thought*. Das Ziel dieses Sammelbandes ist es, die christliche Glaubenslehre angesichts dessen neu zu bedenken, was Neville Stuart Talbot in seinem dem Werk vorangestellten Aufsatz als „die Lage der Moderne“ charakterisiert: „Der feste Halt des Viktorianischen Liberalismus, sei es im Denken oder Handeln, ist ins Rutschen geraten. Der Aufstand eines größeren Realismus hat den Felsen [des Viktorianismus; M. S.] als einen falschen Grund entlarvt. Die Diskussion ist darüber hinweggegangen und hat seine Heiligtümer eingenommen.“⁴⁸ Angesichts der Zeitdiagnose, dass 1912 die Heiligtümer der Viktorianischen Epoche – also das, was noch im Jahrhundert zuvor als religiös-gesellschaftlicher Konsens galt – von einer Denkrichtung hinweggespült wurden, die den Menschen und seinen Glauben, so Talbot in Rückgriff auf Bertrand Russell, „als nichts anderes als das Ergebnis einer zufälligen Anordnung von Atomen“⁴⁹ sieht, versucht der Sammelband *Foundations*, den Gehalt des christlichen Glaubens neu zu denken und auszudrücken. Obwohl dabei den „Liberalen“ wie den „Konservativen“ zugleich vorgeworfen wird, dass sie „voneinander abhängige Halbwahrheiten“⁵⁰ verbreiteten, bezeichnet Thompson die *Foundations* als „wesenhaft liberal“⁵¹. An dieser pauschalen Einordnung wird – wie schon beim Immanenzbegriff – deutlich, dass Thompson bei seiner Beschreibung des Modernismus denselben Kurzschluss übernimmt, den er Papst Pius X.

⁴⁷ Thompson, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 733.

⁴⁸ N. S. Talbot, *The Modern Situation*, in: B. H. Streeter u. a. (Hg.), *Foundations: A Statement of Christian Belief in Terms of Modern Thought*. By Seven Oxford Men, London 1912, 9: „Thus the firm footing of Victorian Liberalism whether in thought or practice has slipped. The revolt of a greater realism has proved its bed-rock of assumptions to be a false bottom. Discussion has gone further and invaded its sanctuaries.“

⁴⁹ B. Russell, *The Free Man's Worship*, in: Ders., *Philosophical Essays*, London 1910, 60 f.: „That Man is the product of causes which had no prevision of the end they were achieving; that his origin, his growth, his hopes and fears, his love and his beliefs, are but the outcome of accidental collocations of atoms; that no fire, no heroism, no intensity of thought and feeling, can preserve an individual life beyond the grave; that all the labours of the ages, all the devotion, all the inspiration, all the noonday brightness of human genius, are destined to extinction in the vast death of the solar system, and that the whole temple of Man's achievement must inevitably be buried beneath the débris of a universe in ruins – all these things, if not quite beyond dispute, are yet so nearly certain, that no philosophy which rejects them can hope to stand.“

⁵⁰ W. H. Moberly, *The Atonement*, in: Streeter u. a. (Hg.), *Foundations* (wie Anm. 48), 335: „Our method throughout has been to exhibit the Liberal and the Conservative views side by side, with the suggestion that they are mutually dependent half-truths. To preach that the way to truth is by reconciliation and combination of opposing views may seem an empty platitude. But the aim has been to show in some points *how* and *why* the two views involve one another. The Liberal thinks in terms of modern ethics and psychology. But these leave us with a problem, for the solution of which we need the dynamic power of the atoning work of Christ, as the Conservative conceives it.“

⁵¹ Thompson, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 733.

vorwirft: „Der Papst hat alle modernen Denkrichtungen zusammengehäuft und sie Modernismus genannt, und der Name hat sich festgesetzt“; ironisch fügt Thompson an: „Das war geschickt, weil er nun, wenn er sich bestimmte Modernisten vornahm, auf jeden Einzelnen den Frevel von allen legen konnte.“⁵² In der Tat hatte die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* vom 8. September 1907 alle nonkonformistischen Ansichten über philosophische Fragen, den Glaubensbegriff, theologische Lehrsätze, geschichtswissenschaftliche Methoden, die Rezeption der Bibelkritik, apologetische Neuansätze sowie Versuche zur Kirchenreform unter dem Sammelbegriff des „Modernismus“ summiert.⁵³ Claus Arnold zufolge handelt es sich dabei um „ein theologiegeschichtliches Novum“, da „vom Lehramt selbst eine neue Gesamthäresie, der Modernismus eben, erst decouviert und in ihrem strukturellen Zusammenhang dargelegt wurde.“⁵⁴

(2) Als Gegenpol zur Kritischen Bewegung macht Thompson einen starken Drang zur religiösen Institutionalisierung aus. Er bringt diese vor allem mit dem Traktarianismus und der Lux-Mundi-Schule in Verbindung.⁵⁵ Als „Tractarianism“ wird eine Bewegung innerhalb der anglikanischen Kirche bezeichnet, die sich in ihrer ekklesiologischen Konzeption eng an den Katholizismus anlehnt. Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, die Verbindlichkeit der kirchlichen Tradition sowie eine sakramentale Ausgestaltung der Frömmigkeit waren Grundpfeiler des Traktarianismus.⁵⁶ Ihren Namen erhielt die Bewegung durch die zwischen 1833 und 1841 herausgegebenen *Tracts for the Times*. John Henry Newmans Beitrag *Thoughts on the Ministerial Commission* (Tract 1)⁵⁷ über die apostolische Sukzession bildet – gemeinsam mit John Kebles Predigt über *National Apostasy* – den Beginn der sogenannten Oxfordbewegung.⁵⁸ Thompson be-

⁵² Ebd., 734: „The Pope massed all modern tendencies of thought together, and called them Modernism: and the name has stuck. This was clever, because it enabled him, in dealing with particular Modernists, to lay on each the iniquity of all.“

⁵³ Vgl. P. Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt a. M. 2009, 99–105.

⁵⁴ C. Arnold, *Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika ‚Pascendi‘ (1907)*, in: ThPh 80 (2005) 201–224, hier: 203.

⁵⁵ Thompson, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 733: „The institutional movement, reacting against eighteenth-century Rationalism and nineteenth-century Utilitarianism, ran its course in the development of Tractarianism, and culminated in the writings of the Lux Mundi school.“

⁵⁶ Vgl. G. Biemer, *Art. Oxfordbewegung*, in: LThK 7 (31998) 1239; *Ders.*, *Art. Traktarianismus*, in: LThK 10 (32001) 164 f.

⁵⁷ Vgl. *Anonymus*, *Thoughts on the Ministerial Commission. Respectfully addressed to the Clergy* (Tract 1), in: *Tracts for the Times 1 (1833–4)*, by Members of the University of Oxford, London 1840, 1–4. Der Verfasser Newman gibt sich zwar als anglikanischer Priester zu erkennen („I am but one of yourselves – a Presbyter“) zieht es aber vor, anonym zu bleiben („and therefore I conceal my name, lest I should take too much on myself by speaking in my own person. Yet I must speak; for the times are very evil, yet no one speaks against them“).

⁵⁸ Vgl. J. Pereiro, *John Keble and the Ethos of the Oxford Movement*, in: K. Blair (Hg.), *John Keble in Context*, London 2004, 69: „Keble’s 1833 sermon on ‘National Apostasy’, later considered the first shot in the campaign of the Oxford Movement, did not merely denounce a particular measure being contemplated by Parliament (the suppression of some Irish bishoprics); his main criticism was aimed at the dominant national ethos. [...] Keble’s ‘National Apostasy’ was the first public stir of Tractarian religious and political agitation, and it set in motion, or rather accelerated, a chain of intellectual and doctrinal developments. The Tractarians wanted to restore the Church to its proper place in the life of the country, renewing its spiritual influence by restoring Catholic doctrine and practice. They intended at first only to reinstate and present afresh the old neglected truths of the Church of England; but their intellectual momentum impelled them to throw out new conclusions and to advance novel theories.“

zeichnet diese Bewegung als institutionalistisch, weil sie – gegen die historische Kritik ihrer Zeit – die Existenz der Kirche und ihre amtliche Struktur auf eine göttliche Stiftung zurückführt und daher Einmischungen vonseiten des Staates zurückweist; stattdessen sehen die Traktarianer und die Oxfordbewegung die Kirche als eigenständige, von den Nachfolgern der Apostel geleitete Institution.⁵⁹ Als Thompson jedoch seinen *Post-Modernism*-Artikel schrieb, lag das Erscheinen der *Tracts for the Times* schon über siebenzig Jahre zurück. Das Anliegen der Traktarianer sei jedoch durch die „Lux-Mundischool“⁶⁰ und das Werk *Some Loose Stones* von Ronald Knox (den Thompson nicht namentlich erwähnt) weitergetragen worden. *Lux Mundi* ist der Titel einer Aufsatzsammlung traktarianisch gesinnter Autoren, die 1889 unter der Herausgeberschaft von Charles Gore erschienen ist.⁶¹ Die Grundthese, die den *Lux-Mundi*-Aufsätzen zugrunde liegt, besagt, dass der Glaube an die Inkarnation der hermeneutische Schlüssel allen theologischen Denkens sei. Das Inkarnationsprinzip stelle, wie an Robert Campbell Moberlys Beitrag deutlich wird, das Unterscheidungskriterium zwischen einem „orthodoxen Christen“ und einem „neuen Rationalisten“ dar: Während der Rechtgläubige die Evangelien „auf der Grundlage der vollkommenen Gottheit des historischen Jesus Christus“ betrachte, sehe der Rationalist die Schrift aus dem Blickwinkel „der absoluten Unmöglichkeit oder zumindest der Unglaubwürdigkeit von Wundern.“⁶² Daraus ergibt sich eine diametral verschiedene Zuordnung von geglaubtem Dogma und angewandter Methode: Während für die *Lux-Mundi*-Schule das Dogma die Methode normiert, wirft sie ihren liberalen Gegnern vor, dass die Methode das Dogma untergrabe. Wohl aus diesem Grund sieht Thompson die *Lux-Mundi*-Autoren als Gegenpol zu dem, was er als Kritische Bewegung beschrieben hat. Dass *Lux-Mundi* unmittelbar nach seinem Erscheinen von den Anhängern eines strengen Traktarianismus selbst in die Nähe der kritischen Exegese gerückt wurde, lässt Thompson unerwähnt.⁶³ Deutlich näher an

⁵⁹ Vgl. *Anonymus*, The Catholic Church (Tract 2), in: *Tracts for the Times* 1 (wie Anm. 57), 2 f.: „Are we content to be accounted the mere creation of the State, as schoolmasters and teachers may be, or soldiers, or magistrates, or other public officers? Did the State make us? can it unmake us? can it send out missionaries? can it arrange dioceses? [...] No one can say the British Legislature is in our communion, or that its members are necessarily Christians. What pretence has it for not merely advising, but superseding the Episcopal power? Bear with me, while I express my fear, that we do not, as much as we ought, consider the force of that article of our Belief, ‘The One Catholic and Apostolic Church.’ Doubtless the only true and satisfactory meaning is that which our Divines have ever taken, that there is on earth an existing Society, Apostolic as founded by the Apostles, Catholic because it spreads its branches in every place; i.e. the Church visible with its Bishops, Priests and Deacons. And this surely is a most important doctrine“. Hervorhebung im Original.

⁶⁰ *Thompson*, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 733.

⁶¹ Vgl. *C. Schwöbel*, Art. *Lux Mundi*, in: *TRE* 21 (1991) 621–626.

⁶² *R. C. Moberly*, The Incarnation as the Basis of Dogma, in: *C. Gore* (Hg.), *Lux Mundi. A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, New York ⁵1889, 223: „Let us be content, for the moment, to view the orthodox Christian and the new rationalist as both alike really reading the Gospel narrative in the light of a preconceived principle; the one viewing everything on the basis of the perfect Divinity of the historical Jesus Christ (with the corollary that it is impossible for us to determine à priori what power His perfect Humanity – for which we have no precedent – would, or would not, naturally and necessarily exhibit); the other viewing everything on the basis of the absolute impossibility, or at least the incredibleness, of miracle.“

⁶³ Vgl. *Schwöbel*, Art. *Lux Mundi* (wie Anm. 61), 624: „*Lux Mundi* erlebte im ersten Jahr nach seiner Publikation zehn Auflagen. [...] Die älteren Traktarianer sahen vor allem in der vorsichtigen Aufnahme der kritischen Exegese des Alten Testaments einen Verrat an den Prinzipien der ursprünglichen Oxford Bewegung und eine

Thompsons Zeit ist Ronald Knox mit seiner 1913 veröffentlichten Schrift *Some Loose Stones*. Knox richtet sich explizit gegen die bereits erwähnten, von Thompson der Kritischen Schule zugerechneten *Foundations*. Das Christentum gehe, so Knox, als Offenbarungsreligion auf eine göttliche Stiftung zurück; dieses Faktum begründe ein Apriori des Glaubens, das nur deduktiv – das heißt als Gegebenes – nachvollzogen und entfaltet, nicht aber induktiv aus Beobachtungen und Schlussfolgerungen abgeleitet werden könne.⁶⁴ Der historisch-kritischen Theologie wirft Knox eine „Tyrannei der Hypothese“⁶⁵ vor, gegen die nur die Gewissheiten des tradierten Glaubens ankämen.

Thompson situiert den Modernismus im Spannungsfeld von Kritik und Institution. Er sieht es als das Spezifikum des Modernismus an, dass er „sowohl den kritischen als auch den institutionellen Ansprüchen“ hätte gerecht werden wollen, er habe versucht, „den Glauben der Gesellschaft beizubehalten und die Schlussfolgerungen der Kritiker zu akzeptieren.“⁶⁶ Aus dieser oszillierenden Bewegung ergibt sich, so Thompson, ein andauernder „Zustand der Unruhe“⁶⁷, die zwischen radikaler Kritik und Treue zur althergebrachten Institution der Kirche schwankt, sich aber nicht klar für eine der beiden Alternativen entscheiden kann. Daraus resultiert eine „Doppelbödigkeit“, die sich selbst als Mangel empfindet und daher beständig danach strebt, Kritik und Institution zu versöhnen, um zu einer neuen Eindeutigkeit des Denkens zurückzugelangen.⁶⁸

3.3 Post-Modernism als konsequente Durchführung des modernistischen Programms

Aus der Ambivalenz des Modernismus heraus entwickelt Thompson sein Konzept des Post-Modernismus. Der Modernismus sei letztlich daran gescheitert, dass er sich aus dem skizzierten Spannungsfeld von Kritik und Institution nicht lösen konnte. Dort, wo das Denken beginnt, diesen bipolaren Referenzrahmen zu verlassen, und sich so von der *double-mindedness* zu einer neuen *single-mindedness* durchringt, beginnt für Thompson der Post-Modernismus.

„Er [der Modernist; M. S.] fragt sich, ob seine Bemühungen, seine Glaubensüberzeugungen zu rekonstruieren, jemals in irgendetwas enden werden oder überhaupt logisch enden können, was man im eigentlichen Sinne eine christliche Position nennen könnte. In dieser Phase

Abkehr von der Autoritätsbindung christlicher Lehre, während die liberalen Theologen der Broad Church darin eine unvollendete Befreiung von illegitimen Restriktionen kritischer Wissenschaft sahen.“

⁶⁴ Vgl. *M. Walsh*, *Robert Knox As Apologist. Wit, Laughter and the Popish Creed*, San Francisco 2007, 30: „[B]ecause Christianity is a revealed religion, the traditional theology of the Church begins with certain a priori principles and is deductive, whereas Modernist theology begins with hypotheses and is inductive“.

⁶⁵ *R. Knox*, *Some Loose Stones. Being a Consideration of Certain Tendencies in Modern Theology Illustrated by Reference to the Book Called 'Foundations'*, London 1913, 50 f.

⁶⁶ *Thompson*, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 734: „Modernism was an attempt to combine both lines of development; to be faithful both to the critical claims and to the institutional; to hold the faith of the society, and to accept the conclusions of the critics.“

⁶⁷ Ebd., 735: „Modernism is a state of unrest.“

⁶⁸ Vgl. ebd., *Post-Modernism*, 736: „His [sc. the Modernist's; M.S.] criticism forbids his ever again being a mere traditionalist: but his tradition is much less strong as against his criticism. He knows that the old beliefs and practices have helped him. He sees them effective in lives far finer than his own. Yet he cannot reserve his own natural development. He cannot even stand still. He must go on, with the hope that some day the rival claims which distract him will be reconciled, and his double-mindedness become single-minded once more.“

der Rekonstruktion finden sich viele wieder, die einst Modernisten waren, und ihr wollen sie natürlich jede mögliche Sicherheit und Dauerhaftigkeit geben; wir geben ihr den Namen Post-Modernismus.“⁶⁹

Thompson sieht den Postmodernismus nicht als temporal spezifizierte Epocheneinteilung, als die Zeit *nach* dem Modernismus, sondern als eine qualitativ bestimmbare Weise theologischen Denkens, die sich von der des Modernismus unterscheidet. Es geht ihm vor allem darum, die Entsprechung zwischen religiöser Erfahrung und deren begrifflichem Ausdruck neu zu bestimmen.⁷⁰ Dabei treten wieder die beiden Momente von kritischer Untersuchung und institutioneller Beharrung auf; sie verhalten sich nun jedoch nicht mehr antagonistisch, sondern komplementär zueinander: Während die Kritik aufzeigt, dass theologische Lehrsätze und religiöse Deutungskategorien nicht mit der *Erfahrung an sich*, die sie begründet, identisch sind, verteidigt der Institutionalismus die *geschichtliche Gewordenheit von Erfahrungsdeutungen*, die eine intersubjektive Verständigung und einen Austausch über Erfahrungen ermöglicht.⁷¹ Dieser dialektische Prozess, der das religiöse Denken des Post-Modernismus prägt, ruhe, so Thompson, auf der Interaktion dreier Säulen. Zu deren Beschreibung greift er auf die Vorarbeiten Friedrichs von Hügels zurück.⁷²

(1) Auf der kritischen Ebene übernehme der Post-Modernismus das Immanenzdenken des Modernismus. „Immanenz bedeutet, dass wir in der Theologie nicht länger nach dem Übernatürlichen suchen, indem wir vom Natürlichen absehen, sondern indem wir das Natürliche tiefer durchdringen.“⁷³ Das Transzendente zeigt sich demnach nur im Immanenten, oder scholastisch gesprochen: Etwas rein Übernatürliches, das tatsächlich *über* die Natur hinausragt, gibt es nicht. Aus diesem Grund können für Thompson die biblischen Wundererzählungen auch keine „Eingriffe in die natürliche Ordnung von außen“ sein, sondern müssten als „mögliche Erscheinungen des Übernatürlichen innerhalb des Natur-

⁶⁹ Ebd., 736 f.: „But he wonders whether his attempts to reconstruct his beliefs will ever end, or *can* logically end, in anything which can be properly called a Christian position. It is to this phase of reconstruction, in which many who were once Modernists now find themselves, and to which they naturally wish to give all the security and permanence that may be possible, that we may give the name of Post-Modernism.“ Hervorhebungen im Original.

⁷⁰ Vgl. ebd., 737: „What the Post-Impressionist holds is that our power of reproducing nature, and even our power of seeing it as it is, has been perverted by conventional methods of expression; and consequently he endeavours to find new forms which shall truly express what is really there. Similarly, the Post-Modernist is trying to find a scheme of forms which shall express the real and directly felt values of spiritual things, not perverted and obscured by their conventional embodiments.“

⁷¹ Vgl. ebd., 737: „It is the effect of criticism to show that things are not quite as they have been represented. It is the duty of institutionalism, through a particular institution – in this case the Catholic Church – to say that the traditional representations were the best that could be produced, under the circumstances, and to insist that it is more important (and also more possible) to devise a scheme of forms which shall be intelligible than one which shall be absolutely true. The Post-Modernist tries to satisfy both these claims.“

⁷² Vgl. *F. von Hügel*, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends* 1, London ²1908, 154 f. – Zur Deutung vgl. *P. Neuner*, *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung*. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie (Beiträge zur ökumenischen Theologie 15), Paderborn 1977, 151–160.

⁷³ *Thompson*, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 739: „Immanence means that in theology we no longer look for the supernatural in abstraction from the natural, but by penetrating deeper into it.“

lichen⁷⁴ gedeutet werden. Der postmodernistische Denker finde daher keinen Anhalt für die Gottheit Jesu, für eine Stiftung der Kirche oder die Einsetzung der Sakramente. Er radikalisiere in methodischer Hinsicht, was bereits im Modernismus angelegt, aber an den Grenzen der institutionellen Kirche gescheitert sei.⁷⁵

(2) Der Postmodernismus erkenne die Kirche demnach nur als Institution an, die sich, so Thompson, aus menschlicher Gestaltungskraft heraus geschichtlich entwickelt habe. Die Tradition sei eine Zusammenstellung dessen, was in der Vergangenheit „gesagt“ wurde, das Glaubensbekenntnis drücke aus, was „geglaubt“ und die Sakramente was „erfahren“⁷⁶ wurde. Die Kirche ist demnach der institutionelle Ausdruck dessen, was sich immanent-geschichtlich ereignet hat; sie hat keinerlei transzendente Dimension, die sich auf eine göttliche Stiftung berufen könnte (wie die traditionelle katholische Ekklesiologie annimmt), und ist ihrem Wesen nach (entgegen der reformatorischen Lehre) konkret sichtbar und historisch restlos positivierbar. Sie ist also nur für diejenigen heilig, welche die Menschheit, ihre Größe und Entwicklungsmöglichkeiten verehren. Die Faktizität der Kirche, ihre Struktur und ihre Lehre sind der Kontingenz unterworfen. Die Dogmenentwicklung zeugt für Thompson von der Relativität und Veränderlichkeit jedes Glaubenssatzes; ein kohärenter theologischer Systementwurf und jede Art von Wahrheitsanspruch, der sich der absoluten Kontingenz zu entziehen sucht, sind daher für ihn nicht haltbar.⁷⁷

(3) Worauf aber baut der Post-Modernismus positiv auf? Bisher kam die Theologie- und Institutionenkritik – also eine negierende Bestimmung – des Post-Modernismus in den Blick. Was ist nun die positive Form eines post-modernistischen Christentums? Thompson greift auf von Hügelns Studien zur Mystik zurück. Er versteht darunter keine erscheinungsartige, übernatürliche Erfahrung des Göttlichen, sondern die „typische christliche Erfahrung“⁷⁸. Die Rede von der typischen Erfahrung ist, auch wenn Thompson nicht näher darauf eingeht, als *terminus technicus* zu verstehen, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts in philosophischen Diskursen eine bedeutende Rolle spielt. Wilhelm Dilthey etwa stellt in dem Fragment *Grundgedanke meiner Philosophie*, das etwa aus dem Jahr 1880 stammt, einen Zusammenhang zwischen Erfahrung, Theorie und Typologie her. „Der Grundgedanke meiner Philosophie ist“, so Dilthey, „daß bisher noch niemals die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung dem Philosophieren zugrunde gelegt

⁷⁴ Ebd., 739: „Immanence means the surrender of the old idea of miracles as interferences with the natural order from outside, and, with it, of the necessity of believing that such events have happened. The question has to be restated in this form: What are the possible manifestations of supernaturalism from within the natural?“

⁷⁵ Vgl. ebd., 740.

⁷⁶ Ebd., 741: „The Post-Modernist owns to no authority but that of God speaking through men. Tradition is the summary of what men have said in the past. Creeds are their attempt to express what they have believed: sacraments, what they have experienced.“

⁷⁷ Ebd., 741 f.: „This gives them [sc. tradition, creeds and sacraments; M. S.] a real value and sacredness for all men who reverence humanity. But it gives them no absolute claim to override the few in the name of the many, or the present in the name of the past. For these institutions and formulae have changed as men have changed. They have no validity that cannot be taken away by the same human nature which conferred it. [...] He [sc. the Post-Modernist; M. S.] does not deceive himself into thinking that all he has to do is to re-interpret and re-express an unchanging faith. He believes that the faith has changed, and is changing, far more than one would judge from the rigidity of its formulae.“

⁷⁸ Ebd., 743: „It is the habit nowadays to assume that, whatever else may be open to criticism, one thing stands clear, firm, and unchanging – the typical Christian experience.“

worden ist, mithin noch niemals die ganze und volle Wirklichkeit.⁷⁹ Ähnlich wie die Post-Modernisten in Thompsons Sicht ein Erfahrungsdefizit der Theologie beklagen, das sie durch die „typisch christliche Erfahrung“ zu ersetzen suchen, diagnostiziert Dilthey dasselbe für die Philosophie: Sie habe, wenn überhaupt, die Erfahrung nur als begrenzte und begrenzende, nie aber als totale betrachtet, weshalb ihr auch die Wirklichkeit, die sie eigentlich zu erfassen sucht, nur in beschränktem Maße zugänglich geworden sei. Mit anderen Worten: Nur die Erfahrung bildet den Schlüssel zur Wirklichkeit als dem Gegenstand der Philosophie. Die Post-Modernisten vertreten, in leicht abgewandelter Weise, Ähnliches: Der Schlüssel zur Theologie ist nicht die Tradition oder die Institution, sondern einzig und allein die religiöse Erfahrung, die als Mystik bezeichnet wird. Was ist nun „typisch“ an dieser Erfahrung?⁸⁰ Auch hier ist ein Seitenblick auf Dilthey hilfreich. Im Zusammenhang seiner Reflexion auf die Poesie formuliert er: „Typisch ist, was in einem singulären Falle ein Allgemeines darstellt. Das Typische, wenn man es auf einen abstrakten Gedankenausdruck bringen wollte, setzt einen teleologischen Zusammenhang voraus. In seinem eigenen Gebiete ist es das für unser Gefühl des Lebens Bedeutungs-volle und Verbindende.“⁸¹ Wendet man diesen Begriff des Typos auf das an, was Thompson als „typische christliche Erfahrung“ bezeichnet, so lässt sich die religiöse Erfahrung des *einzelnen* Christen als das Medium charakterisieren, durch das sich das *Allgemeine* des christlichen Glaubens überhaupt erst erschließt. Nicht mehr die Tradition oder die Institution der Kirche garantieren ein konstantes Allgemeines – das *depositum fidei* –, sondern die Mystik im Sinne der „typisch christlichen Erfahrung“ wird cartesianisch gesprochen zum *fundamentum inconcussum* des Glaubens. Dies geht sogar soweit, dass der Post-Modernismus, in Thompsons Sicht, eine Art intersubjektive, translokal und transtemporal identische Erfahrung des Christseins annimmt, die „immer in etwa das war, was sie jetzt ist“, die sich „von einem Individuum an ein anderes weitergeben lässt und auf die man sich berufen kann als Beleg für die Wahrheit des Christentums. Die christliche Erfahrung wurde tatsächlich auf den Sockel gehoben, von dem die Bibel und die Kirche nacheinander hinabgestoßen wurden. Sie wird langsam als eine unfehlbare Autorität angesehen.“⁸² Thompson sieht in dieser Gewichtsverlagerung von der kirchlichen Tradition und Institution hin zur individuellen Erfahrung „eines der leitenden Prinzipien des Post-Modernismus“⁸³. Dies ist die einzige Stelle, an der Thompson die von ihm beschriebene – und durchaus mit Sympathie beobachtete – Bewegung vorsichtig kritisiert. Er fragt, ob es überhaupt ein Kontinuum christlicher Erfahrung geben kann. Ist die heutige Glaubenserfahrung vergleichbar mit der der Antike? Kann eine individuelle

⁷⁹ W. Dilthey, Grundgedanke meiner Philosophie, in: Ders., Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie (Gesammelte Schriften 8), Stuttgart 1991, 171.

⁸⁰ Zum Begriff vgl. H.-U. Lessing, Art. Typos; Typologie, in: HWP 10 (1998) 1597–1600.

⁸¹ Dilthey, Grundgedanke meiner Philosophie (wie Anm. 79), 173.

⁸² Thompson, Post-Modernism (wie Anm. 9), 744: „One finds more and more, in recent apologetic, the tendency to assume that there is this experience, that it has always been much what it is now, that it can be handed on from one individual to another, and that it can be appealed to as evidence for the truth of Christianity. Christian experience is indeed being placed on the pedestal from which the Bible and the Church have in succession been cast down. It is coming to be regarded as an infallible authority.“

⁸³ Ebd., 744.

Erfahrung einen überindividuellen Wahrheitsanspruch begründen? Wie sehr lässt sich religiöse Erfahrung direkt auf Gott zurückführen und inwiefern ist sie kulturell bedingt?⁸⁴ Diese Anfragen legt Thompson dem Postmodernismus als zu lösende Probleme vor, ohne selbst eine Antwort darauf zu formulieren.

3.4 Zur Kohärenz von Thompsons Theorie des Post-Modernism

Während es bisher um die Analyse von Thompsons Verständnis des Postmodernismus und um die Explizierung der von ihm oft nur angedeuteten, bisweilen ganz außen vor gelassenen geistesgeschichtlichen Hintergründe seiner Theorie ging, soll nun die Frage nach der inneren Schlüssigkeit seiner Argumentation gestellt werden. Es geht dabei nicht um das Problem der historischen Korrektheit von Thompsons Schematisierungen oder um eine inhaltliche Kritik der Positionen, die er selbst bei seinen Ausführungen einnimmt. Leitend ist hier vielmehr die Frage: Gelingt es Thompson eine in sich schlüssige, kohärente Theorie dessen vorzulegen, was er als Postmodernismus bezeichnet? Drei Aspekte fallen auf:

(1) Die postmodernistische Bewegung, die Thompson beschreibt, bleibt ein nebulöses Phänomen. Während er bei der Kategorisierung des Modernismus in einen kritischen und einen der Institution verbundenen Aspekt gelegentlich Namen oder zumindest die Titel wichtiger Veröffentlichungen nennt (etwa *Foundations* auf „kritischer“ oder *Lux Mundi* auf „institutioneller“ Seite), fehlen solche Konkretisierungen bei der Beschreibung des Postmodernismus gänzlich. Kein einziger Vertreter dieser bisher nur imaginär erscheinenden Richtung wird benannt, keine einzige bedeutende oder repräsentative Veröffentlichung. Eine mögliche Erklärung wäre, dass Thompson den Post-Modernismus als ein visionäres Zukunftsprojekt ansieht, das noch keine *reale* Strömung, sondern eine *ideale*, noch zu verwirklichende Weise theologischen Denkens ist. Demnach ließen sich auch noch keine Vertreter oder Publikationen ausmachen. Thompsons Ausführungen wären dann nicht deskriptiv, sondern prospektiv zu lesen; sie beschrieben nicht den Zustand der Theologie, sondern skizzieren eine Möglichkeit ihrer Zukunft. Dagegen spricht jedoch, dass Thompson sich von der Mystik, dem dritten Element, das er dem Postmodernismus als Kennzeichen zuordnet, distanziert und „die neue Apologetik so sorgsam“ zu kritisieren sucht „wie die alte“; es sei „unklug, auf das Erfahrungsargument so viel Gewicht zu legen, so lange wir nicht sicher sind, wie viel es tragen kann.“⁸⁵ Diese Warnungen klingen nicht imaginär, sondern so, als seien sie gegen Einseitigkeiten bei bestimmten Autoren gerichtet. Ob Thompson damit George Tyrrell meint, der mit seiner zunehmenden Radikalisierung die institutionellen Befangenheiten, in denen sich der Modernismus noch befand, hinter sich gelassen hat und zu einem Post-Modernisten in Thompsons Sinne geworden sein könnte, bleibt offen.

(2) Bemerkenswert ist, dass Thompson den katholischen Modernismus, dem er mit Sympathie gegenübersteht, gar nicht in seiner Heterogenität und seinem vielfältigen

⁸⁴ Vgl. ebd., 744.

⁸⁵ Ebd., 744: „But it is surely clear that we need to criticise the new apologetic as carefully as the old, and that it would be unwise to lay too much stress on the argument from experience until we are sure how much weight it will bear.“

Selbstverständnis nach wahrzunehmen versucht, sondern sich stattdessen auf das eher düstere Bild gründet, das Pius X. in *Pascendi dominici gregis* malt. Thompson übernimmt – nur unter geänderten Vorzeichen – die Merkmale, die der Papst dem Modernismus kollektiv zuordnet: die Relativierung christlicher Wahrheitsansprüche, die Missachtung der kirchlichen Tradition, die Idee religiöser Immanenz, die radikale Individualisierung der Glaubenserfahrung und die damit einhergehende Geringschätzung für die Sakramente.⁸⁶ Genau jene Merkmale, die das Lehramt undifferenziert unter dem pejorativen Begriff des Modernismus sammelt, macht auch Thompson – jedoch positiv gewendet – zur Grundlage dessen, was er unter Modernismus versteht. Diese Unschärfe überträgt sich auch auf die Konzeption des Postmodernismus.

(3) Das Charakteristikum des Postmodernismus ist – aus der Sicht Thompsons – seine konsequente Anwendung der kritischen Methode auf alle Bereich des christlichen Lebens: auf die religiösen Vollzüge und die Theologie, auf das Gefühl wie auch auf die Tradition und die kirchliche Institution als Ganzer. In Spannung dazu steht die These, das postmodernistische Ideal sei es, „einfach und wahrhaft zu glauben, wie ein Kind es tut, das noch nicht die Gepflogenheiten gelernt hat, die seine Eltern es lehren. Das ist seltsamerweise wie der Glaube, den Christus selbst besaß und lehrte.“⁸⁷ Der Zusammenhang zwischen der von Thompson beschriebenen Hyperkritik auf der einen, und dem postmodernen Verlangen, in kindlichem Vertrauen zu glauben auf der anderen Seite, leuchtet nicht ein. Warum sollte es das Ziel der Vernunft sein, „einfach und wahrhaft“ zu glauben? Thompsons post-modernistischer Vernunftbegriff scheint stärker von der Tradition der Kirche geprägt zu sein, als er selbst offenlegt. Formulierungen traditioneller Frömmigkeit stehen unvermittelt neben Aussagen, die sich genau gegen diese Formeln richten. Thompsons Post-Modernismus-Theorie bleibt offenbar auch in jener „Doppelbödigkeit“ verhaftet, deren Beseitigung eigentlich das Ziel und den Daseinsgrund („*raison d'être*“) des Post-Modernismus bilden. Auch der Post-Modernismus ist noch institutionell geprägt, weil er die religiösen Sprachkategorien, die er von der kirchlichen Tradition übernimmt, nicht adäquat ersetzen kann.

4. Thompsons *Post-Modernism* und die Postmoderne: Eine Skizze

Welche Parallelen lassen sich zwischen Thompsons Konzeption des Post-Modernismus und der gegenwärtigen Diskussion über die Postmoderne ausmachen? Es geht bei dieser Frage nicht darum, eine vermeintlich unbeachtete genetische Abhängigkeit zwischen Thompson auf der einen, und etwa Lyotard auf der anderen Seite aufzudecken. Ein solches Unterfangen wäre rezeptionsgeschichtlich abwegig. Legitim ist es jedoch, nach strukturellen Parallelen zu fragen, die die Relevanz von Thompsons Konzeption für eine historisch fundierte Diskussion über das Phänomen der Postmoderne aufzeigen.

⁸⁶ Vgl. ASS 40 (1907), 612.

⁸⁷ Thompson, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 738: „The Post-Modernist, too, must put the whole content of experience into his faith: yet his ideal is to believe simply and truly, as a child does, who has not yet learnt the conventions which its parents teach it. That is curiously like the faith that Christ himself held and taught.“

(1) In Ergänzung zu den im zweiten Kapitel skizzierten begriffsgeschichtlichen Forschungen ist festzuhalten, dass Thompson als erster, nämlich bereits 1914 – noch vor Rudolf Pannwitz – den Neologismus *Post-Modernism* in die theologisch-philosophische Diskussion einführt. Er setzt dabei andere Akzente als die „vier Frühzündungen“⁸⁸, die Wolfgang Welsch benennt und welche bisher von der Forschung bearbeitet wurden. Thompson unterscheidet sich von Chapman, weil er die Postmoderne nicht als eine reine Kritik an der Moderne ansieht, sondern als deren konsequente Verwirklichung. Er differenziert von Pannwitz, indem er die Postmoderne nicht als eine auf den Trümmern der Moderne errichtete neue Stufe der Menschheitsentwicklung betrachtet, sondern die Moderne in der Gestalt des Modernismus grundlegend bejaht. Thompson setzt auch einen anderen Akzent als Onís, da er den Postmodernismus als eine konsequente Folge des Modernismus konzipiert, nicht als eine Moderne, die an sich selbst ermüdet ist. Von Toynbee unterscheidet sich Thompson dadurch, dass er den Postmodernismus nicht als eine profanhistorische Epoche betrachtet, sondern als einen theologischen Reflexionsbegriff konturiert, der das Gefüge zwischen wissenschaftlicher Kritik, kirchlicher Institution und religiöser Erfahrung neu zu ordnen sucht.

(2) Thompson zufolge sei sich der modernistische Denker, der an der Schwelle zum Post-Modernismus stehe, nicht sicher, „ob seine Bemühungen, seine Glaubensüberzeugungen zu rekonstruieren, jemals in irgendetwas enden werden oder überhaupt logisch enden können, was man im eigentlichen Sinne eine christliche Position nennen könnte.“⁸⁹ Der christlich-bekennnishafte Referenzrahmen, in dem sich die Theologie bewegt, ist dem Post-Modernismus also abhanden gekommen. Diese Diagnose ähnelt dem, was Jean-François Lyotard später in seiner Studie *La condition postmoderne* als den Kern der Postmoderne ausmacht: Sie zeichne sich durch einen „Unglauben mit Blick auf die Metaerzählungen“⁹⁰ aus. Unter Meta-Erzählungen versteht Lyotard allgemein anerkannte, einheitsstiftende Entwürfe, die das Denken normieren und den erkenntnismäßigen Wert des Einzelteils daran festmachen, wie sich dieses zum Großen und Ganzen der Meta-Erzählung verhält. Die Meta-Erzählungen von der „Dialektik des Geistes“ im Idealismus, der „Hermeneutik des Sinns“ in den Geschichtswissenschaften, „der Emanzipation des vernünftigen Subjekts“⁹¹ in der Aufklärung oder der des Arbeiters im Marxismus hätten, so Lyotard, als wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Überbau in der Moderne eine orientierungsstiftende und legitimierende Kraft besessen. Die Postmoderne zeichnet sich

⁸⁸ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (wie Anm. 1), 12.

⁸⁹ Thompson, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 736 f. Hervorhebungen im Original.

⁹⁰ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (Collection Critique), Paris 1979, 7: „En simplifiant à l'extrême, on tient pour 'postmoderne' l'incrédulité à l'égard des métarécits.“ Der zitierte Satz hat pejorative Züge, wenn er von extremen Vereinfachungen spricht, fasst aber dennoch Lyotards Kernthese von einer Krise der Meta-Erzählungen prägnant zusammen.

⁹¹ Ebd., 7: „La science est d'origine en conflit avec les récits. A l'aune de ses propres critères, la plupart de ceux-ci se révèlent des fables. Mais, pour autant qu'elle ne se réduit pas à énoncer des régularités utiles et qu'elle cherche le vrai, elle se doit de légitimer des règles de jeu. C'est alors qu'elle tient sur son propre statut un discours de légitimation, qui s'est appelé philosophie. Quand ce métadiscours recourt explicitement à tel ou tel grand récit, comme la dialectique de l'Esprit, l'herméneutique du sens, l'émancipation du sujet raisonnable ou travailleur, le développement de la richesse, on décide d'appeler 'moderne' la science qui s'y réfère pour se légitimer.“

dieser Theorie nach dadurch aus, dass sie die normierende und die legitimierende Funktion der Meta-Erzählungen nicht mehr anerkennt. Beachtenswert ist, dass Lyotard an dieser Stelle nicht von einer Unglaubwürdigkeit (*incrédibilité*) der Meta-Erzählungen spricht, was ein Defizit auf der Seite dieser Erzählungen benennen würde, sondern vom Unglauben (*incrédulité*), der diesen Erzählungen entgegengebracht wird, und der auf einer veränderten Haltung des ehemals gläubigen Subjekts beruht. Kurzum: Das Einzelteil definiert sich nicht mehr über seinen relativen Ort in einem größeren Ganzen. Dieses Grundmerkmal, das Lyotard der Postmoderne zuordnet, findet sich auch bei Thompsons Verhältnisbestimmung zwischen Modernismus und Postmodernismus. Wenn er den Modernismus als den Versuch bezeichnet, „in zwei Welten zu leben, und in zweierlei Weise zugleich zu denken“⁹², so hat Thompson die Spannung zwischen der historisch-kritischen Bewegung und dem institutionell-verbindlichen Rahmen, den die Kirche vorgibt, im Blick. Der Modernismus habe versucht, die Einzelergebnisse seiner kritischen Betrachtungen im Bereich der Exegese, der Kirchengeschichte und der Philosophie mit – in der Sprache Lyotards – der Meta-Erzählung des kirchlichen Glaubens in Verbindung zu bringen, sodass dieser weiterhin eine normierende, legitimierende oder – mit Blick auf Häresien – auch delegitimierende Wirkung innehatte. Dadurch sei, so Thompson, eine doppelte Gesinnung oder eine Doppelbödigkeit („*double-mindedness*“) entstanden, deren Spagat letztlich zum Scheitern des Modernismus geführt habe. Der Post-Modernismus zeichne sich hingegen dadurch aus, dass er erst gar nicht versucht, die Einzelteile kritischer Untersuchungen durch einen Rückbezug auf das Ganze der kirchlichen Lehre zu legitimieren, sondern dem Partikularen radikal sein Eigenrecht einräumt: „Der Daseinsgrund [raison d’être] des Post-Modernismus besteht darin, aus der Doppelbödigkeit des Modernismus zu entkommen, indem er durchschlagend in seiner Kritik ist, indem er sie auf die Religion und auf die Theologie ausdehnt, auf das katholische Gefühl als auch auf die katholische Tradition.“⁹³

(3) Thompsons Konzeption ist von einem Vernunftoptimismus geprägt, der nicht auf die Strukturen und Voraussetzungen der Vernunft reflektiert. Darin liegt ein bedeutender Unterschied zu Lyotard, der den vernunfttheoretischen Pluralismus und Partikularismus durch Stichworte wie „Inkommensurabilität, Heterogenität, Unstimmigkeit, die Hartnäckigkeit der Eigennamen, das Fehlen eines höchsten Gerichts“⁹⁴ kennzeichnet. Lyotard beschreibt damit die unüberbrückbare Vielfalt der Sprachformen und Rationalitätstypen, die sich nicht mehr auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen oder eine gemeinsame höchste richterliche Instanz – eine Eigenschaft, die die universalistisch orientierte Moderne der Vernunft zugeschrieben hatte – allgemein anerkennen würden. Die *eine* Vernunft als Abstraktum, das als übergeordnete Verständigungsinstanz alles Konkrete ordnen und überblicken könnte, ist selbst der postmodernen Kritik am Großen und Ganzen zum Opfer gefallen; sie steht nicht nur unter Ideologie-, sondern unter Totalitarismus-

⁹² Thompson, Post-Modernism (wie Anm. 9), 733.

⁹³ Ebd., 744 f.: „The raison d’être of Post-Modernism is to escape from the double-mindedness of Modernism by being thorough in its criticism – by extending it to religion as well as theology, to Catholic feeling as well as to Catholic tradition.“

⁹⁴ J.-F. Lyotard, *Le différend* (Collection critique), Paris 1983, 182 (197).

und Terrorverdacht.⁹⁵ Thompson ahnt noch nichts von der Fragmentarisierung, die sich später nicht nur auf den Glauben, sondern auch auf die Vernunft erstrecken sollte. Er kann sich noch vorbehaltlos daran freuen, dass „Bibel und Kirche nacheinander vom Sockel gestoßen wurden“⁹⁶, auf den die menschliche Erfahrung und natürlich die Vernunft als einheitsstiftende Deuterin, als „höchstes Gericht“ (in der Sprache Lyotards) gehoben wurden. Thompson legt seinem *Post-Modernism* einen monistischen, auf die Herstellung von Identitäten ausgerichteten Vernunftbegriff zugrunde. Er kann in dieser Hinsicht nicht als ein Vorläufer der Postmoderne gelten.

5. Ausblick: Weder „Früh-“ noch „Initialzündung“

Zum Abschluss lohnt es sich, auf die Bildsprache Wolfgang Welschs zurückzukommen: Er unterscheidet in begriffsgeschichtlicher Hinsicht die „Frühzündungen“, bei denen eher beiläufig und ohne größere Nachwirkung von der Postmoderne gesprochen wurde, von der „Initialzündung“, gemeint ist die Kurzfassung von Arnold Toynbees *A Study of History*, die zur „heutigen Karriere des Begriffs“⁹⁷ geführt habe. Thompsons Gedanken über den *Post-Modernism* sind weder eine bedeutungslose Frühzündung, noch sind sie die Initialzündung der Postmoderne. Thompson legt keine Frühzündung vor, weil er den Begriff des *Post-Modernism* nicht zufällig kreiert, sondern – trotz bleibender Fragen – sorgsam einführt und theoretisch entfaltet. Dennoch wäre es übertrieben und historisch nicht haltbar, Thompson, der die Rede vom *Post-Modernism* zum ersten Mal in einem theologischen Sinn gebraucht, als verkannten Vater der Postmoderne zu stilisieren, da er ohne breitere Rezeption geblieben ist. Thompsons Ansatz ruft jedoch das eingangs bereits zitierte, von Diderot in der *Encyclopédie* beschriebene Problem in Erinnerung,⁹⁸ dass es die Moderne als einheitliches Gebilde nicht gibt und daher folgerichtig auch die Postmoderne, die in den vielen Modernen gründet, viele Ahnen hat. Eine spezifisch theologische Ausprägung der Moderne ist jene Denkrichtung, die katholischerseits als Modernismus bezeichnet wurde und die – so lässt sich trotz mancher Engführungen sagen – Wegweisendes bei dem Versuch geleistet hat, den Glauben mit den wissenschaftlichen Anforderungen ihrer Zeit in Einklang zu bringen. James Matthew Thompson legt dar, wie auch aus dieser Form der Moderne eine Post-Ära, eine spezifisch theologische Postmoderne, hervorgeht. Thompsons Konzeption des *Post-Modernism* lässt sich dabei nicht unkritisch in den theologischen Diskurs der Gegenwart übernehmen; es wären vor allem dogmenhermeneutische und ekklesiologische Anfragen an ihn zu richten. Der Blick auf Thompson zeigt aber, dass die Postmoderne nichts ist, was der Theologie rein äußerlich bliebe. Es gibt vielmehr unter den vielen, nach Lyotard sogar inkommensurablen Formen der Postmoderne auch eine Gestalt, die der Theologie historisch bereits inhärent ist. Ob der aus dem Modernismus hervorgehende, von Thompson beschriebene

⁹⁵ Vgl. ebd., 159 (153–155).

⁹⁶ Thompson, *Post-Modernism* (wie Anm. 9), 744.

⁹⁷ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (wie Anm. 1), 12.

⁹⁸ Vgl. Diderot, Art. *Moderne* (wie Anm. 2), 601.

Post-Modernism vor allem danach zu beurteilen ist, dass er weitblickend bereits künftige Entwicklungen benannt hat, oder ob er vornehmlich dafür zu kritisieren ist, bei dem Versuch, den Glauben zu verheutigen über sein Ziel hinausgeschossen zu sein und das Gegenteil erreicht zu haben, ob er also an seinem *diagnostischen Wert* oder seinen vielleicht *destruktiven Folgen* zu messen ist, wird zu diskutieren sein.

In 1914, the Anglican theologian James Matthew Thompson (1878–1956) published an essay called “Post-Modernism”. His work was the first approach in theology and philosophy that identified a transition from modernity – in the form of the so-called Catholic Modernism – to a “post-era” which is grounded on modernity but nonetheless leaves it behind. This essay attempts to analyse Thompson’s widely unknown theory in its context, to relate it to research on the conceptual history of postmodernism, and to sketch its meaning for current discussions on postmodernism.