

II. Dekonstruktion, postliberale Theologie, Ästhetisierung der Religion

Wohlauf, laßt uns herniederfahren und dort ihre Sprache verwirren, daß keiner der anderen Sprache verstehe! So zerstreute sie der HERR von dort in alle Länder, daß sie aufhören mußten, die Stadt zu bauen. Daher heißt ihr Name Babel, weil der HERR daselbst verwirrt hat aller Länder Sprache und sie von dort zerstreut hat in alle Länder.

Genesis 11, 7-9.

Ein anderes [Buch] (das in dieser Zone sehr gefragt war), ist ein bloßes Labyrinth von Buchstaben, aber auf der vorletzten Seite steht: *O Zeit, deine Pyramiden*. Man ersieht daraus: auf eine einzige verständliche Zeile oder eine treffende Anmerkung entfallen Meilen sinnloser Kakophonien, sprachlichen Kauderwelschs oder zusammenhanglosen Zeugs. (Ich weiß von einer Region, in der die Bibliothekare die abergläubische und eitle Jagd nach dem Sinn in Büchern verschmähen und sie auf die gleiche Stufe mit Traumdeuterei und Handlesekunst stellen ... Sie geben zwar zu, daß die Erfinder der Schrift die fünfundzwanzig Natursymbole nachgeahmt haben; sie behaupten jedoch, daß sie in der Anwendung zufällig seien und die Bücher an sich nichts bedeuteten. Diese Auffassung geht, wie man sehen wird, nicht völlig fehl.)

Jorge Luis Borges, *Die Bibliothek von Babel*

Überblick

Die Beiträge, die in diesem Kapitel dargestellt und diskutiert werden, rezipieren die aus der Architektur, Philosophie und Literaturwissenschaft bekannte Dekonstruktionstheorie. Anders aber als in der Pluralismuskonversation wird hier nicht zwischen einer Außen- und Innenperspektive unterschieden, denn die Dekonstruktion wird als Metatheorie verstanden, die alle Disziplinen, die mit Texten arbeiten, gleichermaßen betrifft. Deswegen besteht für die Dekonstruktion kein prinzipieller, sondern nur ein thematischer Unterschied zwischen Literatur, Architektur, Philosophie und Theologie. In all diesen Disziplinen versteht sich die Dekonstruktion als »Diskurs dritter Ordnung«, der sich parasitär an die Primär- und Sekundärtexte anhängt und sie auf ihr »Anderes« hin analysiert: auf das, was die Texte verschweigen, auf ihr unausgeschöpftes semantisches Bedeutungspotential und ihre labyrinthische Struktur, mit dem subversiven Ziel, das festgefügte semantische Netzwerk der Texte aufzubrechen, um zu zeigen, daß jeder Text stets ein lockeres, offenes Gewebe ist, in dem alle Bedeutungen *zwischen* Anwesenheit und Abwesenheit flackern und um deutlich zu machen, daß sich die Texte jeder endgültigen Festlegung ihrer Bedeutung entziehen.

Im Zentrum des *theologischen* Interesses an der Dekonstruktion steht die Frage nach den Konsequenzen, die eine Anwendung der dekonstruktiven Theorie auf die theologische Sprache für das christliche Gottesverständnis mit sich bringt: Führt der metaphorische und metonymische Charakter der Sprache notwendig dazu, daß der metaphysische Gottesbegriff der theistischen Tradition durch einen rein intralinguistischen ersetzt werden muß? Muß folglich Gott allein in der Sprache gesucht, quasi »verschriftlicht« werden, wenn es keinen Zugang zu einem extralinguistischen Referenten der Sprache gibt? Oder bleibt die *Möglichkeit* eines transzendenten Gottesbildes bestehen, selbst wenn der Referent theologischer Sprache immer nur *in* und *als* Sprache gegeben ist? Dies sind spannende Fragen, die in der Diskussion unterschiedlich beantwortet werden.

Neben den Entwürfen einer dekonstruktiven Theologie¹ werden in diesem Kapitel aber auch noch zwei mit der dekonstruktiven Thematik verwandte Konzeptionen präsentiert: zum einen George Lindbecks intratextuelles Modell religiöser Symbolbildung, das auf dem Hintergrund von Wittgensteins Sprachspieltheorie und den anthropologischen und soziologischen Forschungen von Peter L. Berger und Clifford Geertz eine »postliberale Theologie« zu entwickeln versucht und zum anderen das Experiment Hermann Timms, durch die Einführung des Collage- und Zitatstils aus der ästhetischen Postmoderne (Architektur, Literatur) eine Ästhetisierung von Religion und Theologie einzuleiten und den Schwerpunkt der theologischen Arbeit von der *Erkenntniswahrheit* auf *Lebenswahrheit* zu verlagern.

1. Das »Schweigen des Realen«: Charles Winquist

Charles E. Winquist, Professor für *Religious Studies* an der *Syracuse University* (New York), versteht »Postmoderne« nicht als *Epochenbegriff*, der den Anbruch einer neuen Zeit markiert, sondern als *intellektuelle Strategie* im Gefolge der (post-)strukturalistischen Sprachwissenschaft.² Für Winquist bezeichnet Postmoderne eine bestimmte Weise des Denkens in der »Tradition des Verdächtigen«, als deren Gründer Freud, Nietzsche und Marx (»the evangelists of suspicion«) angesehen werden können.³ Weil aber die Täuschung immer weiter als der Verdacht geht, wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts die vertikale Phantasie, immer »tiefer« nach Sinn und Bedeutung graben zu können, ständig vom »horizontalen« Spiel der Vielfältigkeit unterminiert. Die intellektuelle Arbeit ähnelt nun mehr der eines Bastlers (»bricoleur«) als der eines Archäologen, und das, was einst als selbstevidenter Grund für das Denken galt, erweist sich bei näherem Hinsehen als sekundäre Entwicklung: das Selbst und die nicht hinterfragte Subjektivität, die nun selbst zur Frage geworden ist.⁴

Die Erschütterung des Glaubens an die Sprache als »Spiegel der Natur«

Der Traum des modernen Rationalismus, daß die Sprache dem Subjekt ein wahrhaftiges Abbild der Natur liefern kann, ist – so Winquist – ausgeträumt und zu einer Wunde geworden, die nicht mehr geheilt werden kann.⁵ Die Einsicht, daß jede Theorie des Subjektes mit der Theorie der Sprache so verknüpft ist, daß die eine Theorie zur Interpretation der anderen wird,

1 Vgl. zum Spektrum theologischer Rezeption der Dekonstruktionstheorie: R. DETWEILER: *Story, Sign, and Self*; C. A. RASCHKE: *Theological Thinking*; sowie die Sammelbände: TH. J. J. ALTIZER U.A.: *Deconstruction and Theology*; R. P. SCHARLEMANN (Hrsg.): *Theology at the End of the Century*; R. P. SCHARLEMANN (Hrsg.): *Negation and Theology*.

2 Vgl. zur Abgrenzung von Strukturalismus und Poststrukturalismus: Erster Hauptteil, II. 4.

3 CH. E. WINQUIST: *The Silence of the Real*, S. 15; CH. E. WINQUIST: *The Surface of the Deep*, S. 58. Zur Bedeutung von Marx, Freud und Nietzsche vgl. auch: CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. 21, 33, 92. Auch in der spanischen und holländischen Postmoderne-Diskussion wird von theologischer Seite vor allem Nietzsche als Vorläufer der Postmoderne angesehen. Vgl. dazu: J. D. MURUGARREN: *Postmodernidad y cristianismo*, S. 139-145; J. M. MARDONES: *Postmodernidad y cristianismo*, S. 80-83; J. VAN DER VLOET: *Het geloof voor de uitdaging van het postmodernisme*, S. 139.

4 CH. E. WINQUIST: *The Silence of the Real*, S. 15-16. Vgl. zur »Subversion und Transzendenz des Subjektes« auch: CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. 1-17.

5 CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 52.

macht jede gesicherte Ausgangsbasis für das Denken *a priori* unmöglich.⁶ Das Konzept, eine »verborgene Ordnung der Dinge« zu denken, beruht auf der falschen Voraussetzung, daß das Subjekt in einer definierbaren und unmittelbaren Relation zum Objekt steht.⁷ Denn das bewußte Bild von den »Dingen wie sie sind« ist immer eine sprachlich vermittelte Repräsentation und nie eine Präsentation: Das »Bild« ist nicht die Wirklichkeit selbst. Wenn aber das »Bild« nicht als identisch mit der äußeren Realität betrachtet werden kann, wenn das erkennende Subjekt mittels der Sprache nicht die objektive äußere Realität abbildet, sondern sie zuallererst konstituiert, dann muß das »Bild« als *Ergebnis der Imagination*, als »Werk«, als »Konstruktion« angesehen werden und *nicht als Spiegel der Wirklichkeit*.⁸ Aus dieser Grundeinsicht der Dekonstruktion folgert Winquist, daß das Hauptaugenmerk auf die *konstruktive Kraft der Sprache* und damit auf die Texte selbst gelegt werden muß.

Nach Winquist ist die Dekonstruktion darum auch keine Erfindung unterbeschäftigter Intellektueller, sondern mit dem Problem des »Textes« selbst gegeben: mit seinem Ursprung im Diskurs und Schreiben, mit der »Materialität seiner Präsenz« (»materiality of its presence«) und mit seinen Beziehungen zu den Realitäten, die er repräsentiert.⁹ Deshalb hat die Dekonstruktion Konsequenzen für all diejenigen Disziplinen, die mit Texten arbeiten: Die aporetische Undurchsichtigkeit der Texte affiziert ebenso die Arbeit von Theologen, Philosophen und Sozialwissenschaftlern wie die der Literaturkritiker und kann nicht einfach als Problem anderer beiseite geschoben werden.¹⁰ Winquist faßt das Thema der Dekonstruktion wie das der dekonstruktiven Theologie in zwei miteinander verknüpften Problemkreisen zusammen: (1) Das dekonstruktive Problem ist das Problem des Textes, weil wir immer schon *im* »Text« sind und es uns nicht möglich ist, einfach *außerhalb*, *neben* oder *hinter* den Text zu treten. (2)

6 CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. 40.

7 CH. E. WINQUIST: *The Surface of the Deep*, S. 59.

8 CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. 65, 70-71. Winquist bezieht sich hier auf den Titel eines Buches von Richard Rorty. Vgl. R. RORTY: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Eine auf Rorty und Derrida aufbauende postmoderne Theologie hat auch Don Cupitt zu entwerfen versucht. Vgl. dazu: D. CUPITT: *Creation Out of Nothing*; D. CUPITT: *Only Human*; D. CUPITT: *The Long-Legged Fly*. Vgl. zur Kritik an dieser postmodernen Theologie: S. COWDELL: *All This, and God Too?*, S. 267-271.

9 CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 48. Subjekt, Text und Welt sind dabei für Winquist in einem »Drama der Ambivalenz« aufs engste miteinander verknüpft: »The interpretive power of the text resides in the calling of nonrealized possibilities into the proximity of the concept of the subject, thereby reconstituting both the showing of the world and the meaning of the subject that emerges as a correlate of conscious intentionality. The text, the subject, and the world are implicated in a drama of ambivalence that is ›lightning-concealing-releasing.‹ The disclosure of the subject is now also an announcement that there remains a hiddenness of meaning because the subject is revealed in its connectedness to the power of the text and the meaning of the world«. CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. 15.

10 CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 48. Daß die Dekonstruktion auch Implikationen für die Exegese hat, haben im englischen Sprachraum einige Bibelwissenschaftler wahrgenommen, und so hat sich neben der systematisch-theologischen Diskussion auch eine Diskussion über die Möglichkeiten einer *dekonstruktiven biblischen Hermeneutik* etabliert. Gegen die moderne historisch-kritische Konzentration auf die Texte wird hier – in der Nachfolge Paul de Mans und unter dem Stichwort »Reader-Response-Criticism« – der Schwerpunkt auf das Verhältnis von *Text* und *Leser* gelegt. Vgl. dazu: E. V. MCKNIGHT: *Postmodern Use of the Bible*; M. I. WALLACE: *Postmodern Biblicalism*; W. A. KORT: »Religion and Literature« in *Postmodernist Contexts*, S. 575-585; M. COLERIDGE: *In Defence of the Other*; ST. D. MOORE: *Postmodernism and Biblical Studies*; ST. D. MOORE: *Literary Criticism and the Gospels*; R. M. FOWLER: *Postmodern Biblical Criticism*; G. AICHELE: *On Postmodern Biblical Criticism and Exegesis*; ST. PRICKETT (Hrsg.): *Reading the Text*.

Weil das theologisches Denken notwendigerweise Texte produziert, ist die Theologie in diese Problematik eingebunden.¹¹

Die Krise der Bedeutung in der theologischen Sprache

Für die Theologie ergibt sich nach Winqvist nicht zuletzt deswegen ein spezielles Interesse an der dekonstruktiven Problematik, weil es seit den sechziger Jahren eine anhaltende Diskussion über die Voraussetzungen und Möglichkeiten theologischer Sprache gibt.¹² Dabei wird nicht so sehr nach der *Gültigkeit* theologischer Sprache gefragt, sondern in erster Linie nach der *Bedeutsamkeit* oder *Bedeutungslosigkeit* theologischer Sprache.¹³ Die Theologie wird auf ihr semantisches Bedeutungspotential hin befragt, weil eine sinnvolle Verbindung von theologischer Rede und der Welt, die sie zu deuten versucht, abhanden gekommen zu sein scheint: Die Diskrepanz zwischen der theologischen Rede von Gott und ihres öffentlichen Verhaltens wird als »Krise der Bedeutung« schmerzhaft erfahren.¹⁴ Doch diese »Krise der Bedeutung« entspringt dem Prozeß des Denkens selbst und besteht eben in der Erschütterung des Glaubens, daß die Sprache als »Spiegel der Natur« angesehen werden kann: Weil die Sprache die Wirklichkeit nicht abbildet, sondern »imaginiert«, ist und bleibt jeder Diskurs – auch der theologische – immer *metaphorische Rede*.¹⁵ In dem Augenblick, in dem die Theologie den metaphorischen Charakter ihrer Sprache realisiert, muß sie erkennen, daß sie eine »konstruktive« und keine »deskriptive« Aktivität ist.¹⁶

Die *de*-konstruktive Strategie besteht nun darin, die theologischen Konstruktionen bis in ihre Anfänge hinein zurückzuverfolgen: Sie fragt nach der Genese dieser Konstruktionen, dem »Spiel der Kräfte«, die in diesen Texten wirksam sind und versucht, die »metaphorischen

11 CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. XI.

12 CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 49. Winqvist führt hier vor allem die »Gott-ist-tot-Theologie« der sechziger Jahre an. Nach Langdon Gilkey, den Winqvist hier zitiert, versuchte diese Theologie vor allem eine Antwort auf die folgende Frage zu finden: »Is there in experience any transcendent dimension for which religious or theological language is necessary and in relation to which it makes sense?« L. GILKEY: *Naming the Whirlwind*, S. 13. Vgl. zur Diskussion um die Problematik theologischer Sprache auch: TH. J. J. ALTIZER: *Total Abyss and Theological Rebirth*, S. 169-172; J. B. COBB, JR.: *Deconstruction and Reconstruction of »God«*, S. 163; I. U. DALFERT: *Religiöse Rede von Gott*; E. JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 1-16.

13 CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 49. Ebenso auch Theodore Jennings: »Can we any longer speak meaningfully and responsibly of God? This question has become something of an obsession for academic theology in the last three decades (...) It has become virtually self-evident that upon this inquiry and its results depends the whole enterprise of theology«. TH. W. JENNINGS: *Beyond Theism*, S. 3. Vgl. zu Winqvist und Jennings auch: R. P. SCHARLEMANN: *Recent Works in Postmodern Theology*, S. 312-314.

14 »A suspicion has surfaced within the academic community of theologians that the theological use of language is a play of signifiers without any determined or determinable reference outside its own play«. CH. E. WINQUIST: *The Surface of the Deep*, S. 56.

15 CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 49. Vgl. zur metaphorischen Sprache der Theologie auch: E. JÜNGEL: *Metaphorische Wahrheit*; P. RICOEUR: *Philosophische und theologische Hermeneutik*; P. RICOEUR: *Die lebendige Metapher*; S. MCFAGUE: *Metaphorical Theology*, S. 1-29; M. SCHRAMA: *Deconstructie en verlangen naar geloofsverstaan*; D. TRACY: *Metaphor and Religion*; A. HAVERKAMP (Hrsg.): *Theorie der Metapher*; J.-P. VAN NOPPEN (Hrsg.): *Erinnern, um Neues zu sagen*; SH. SACKS (Hrsg.): *On Metaphor*.

16 CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 50. Winqvist zitiert hier: G. D. KAUFMAN: *An Essay on Theological Method*, S. 35-37. Vgl. zur Konstruktion des Gottesbildes auch: G. D. KAUFMAN: *The Theological Imagination*, S. 21-57.

Wurzeln« der Texte offenzulegen. Als Teil einer »Hermeneutik des Verdachts« untergräbt der dekonstruktive Diskurs innerhalb der Theologie das horizontale semantische Netzwerk, auf das sich die theologischen Konstruktionen »erster und zweiter Ordnung« gründen.¹⁷ Insofern kann die Dekonstruktion als »Theologie dritter Ordnung« (»third-order theology«) oder als Hermeneutik verstanden werden, die die Theologien »erster Ordnung« (die religiösen Texte) und »zweiter Ordnung« (die systematische Reflexion dieser Texte) auf die Berechtigung ihrer Aussagen hin befragt.¹⁸ Dabei verfolgt die Dekonstruktion nicht das Ziel, eine einheitliche und abschließende Interpretation der Texte zu finden, denn eine solche »Lösung« wäre unweigerlich eine Reduktion des Textes, weil »das Abwesende«, »das Andere«, das ebenfalls in den Texten enthalten ist, verdrängt, der metaphorische Charakter theologischer Texte geleugnet und das freie »Spiel der Kräfte« unterdrückt würde.¹⁹ Jeder Text muß vielmehr zugleich als »Rest« des Prozesses seiner Hervorbringung und als »Prä-Text« für weitere, zukünftige Texte aufgefaßt werden, denn jeder Text weist stets über sich selbst hinaus – in die Vergangenheit ebenso wie in die Zukunft.²⁰

Dekonstruktive Theologie als »theologische Tropologie«

Für den theologischen Diskurs folgert Winquist daraus, daß die systematische Theologie nie zum Abschluß kommen, nie vollendet werden kann, weil der Referent theologischer Sprache nur *in* und *als* Sprache gegeben ist.²¹ Die Sprache arbeitet immer gegen die Vollendung eines Systems, weil sie immer im Fluß ist und sich in einem dialektischen Prozeß zu dem »Anderen« ihrer selbst ständig transformiert: Das Anwesende, das Bewußte, das Gegenwärtige erscheint nur für kurze Zeit aus der Dunkelheit, leuchtet immer nur als »Schatten einer verschwindenden Spur« auf und verweist stets auf das Abwesende, auf das Andere, das Unbewußte und Unterbewußte.²² Postmoderne Theologie muß deshalb für Winquist vor allem eine »theologische Tropologie« sein, die ihr Selbstverständnis aus der fließenden Sukzession der Bilder bezieht.²³

Eine solche postmoderne Theologie hat zwangsläufig einen experimentellen Charakter. Sie kann dadaistisch werden. Das ist ihr Risiko. Auf der anderen Seite steht die Theologie in der Gefahr, keine kritische Kraft mehr zu entfalten, weil ihre Stimme nicht mehr gehört und

17 CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 51. Ebenso auch: G. P. GLEESON: *Deconstructing the Concept of God*, S. 64.

18 CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. 76-77, 102-103.

19 CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 54. Eine »gewisse« Affinität der Dekonstruktion »zu befreiungstheologischen und feministischen Denkbewegungen« diagnostiziert Joachim Valentin: »Auch diese Bemühen sich darum, befreiende Tendenzen aus einer ambivalenten theologischen und glaubenspraktischen Tradition herauszulösen, indem sie vor allem marginalisierte, vernachlässigte oder verschollene Texte auffindig zu machen versuchen (...) Befreiung auf gesellschaftlicher Ebene setzt eine Dekonstruktion in den Köpfen und in den Texten voraus, und umgekehrt bewirken die tatsächlichen Befreiungsakte eine veränderte Lektüre der überlieferten Texte«. J. VALENTIN: *Dekonstruktion*, S. 24.

20 CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 55.

21 CH. E. WINQUIST: *The Surface of the Deep*, S. 65. Winquist beruft sich hier auf: R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 104.

22 CH. E. WINQUIST: *The Surface of the Deep*, S. 60. Vgl. zum Einfluß der Psychoanalyse auf Strukturalismus und Dekonstruktion: P. RICOEUR: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, 9-35.

23 CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. X-XI.

ihre Sprache nicht mehr verstanden wird.²⁴ Die dekonstruktive Theologie birgt dagegen durchaus kritische Ressourcen gegenüber dem öffentlichen Diskurs: Indem sie die festen Denkgewohnheiten und Denktraditionen dekonstruiert, kann sie Freiräume für neue Bedeutungen schaffen und von den christlichen Texten her Alternativen zum alltäglichen Denken aufzeigen.²⁵

2. Das Sein Gottes, wenn Gott nicht Gott ist: Robert Scharlemann

Wie für Charles Winquist ist auch für Robert Scharlemann, Professor für *Religious Studies* and der *University of Virginia* (Charlottesville), die Problematisierung der unhinterfragten Subjektivität des modernen Bewußtseins der Ausgangspunkt für die Postmoderne. Im Unterschied zu Winquist aber hat der Begriff Postmoderne für Scharlemann durchaus auch eine zeitdiagnostische Funktion: als Indikator dafür, daß die Grundlagen des modernen Denkens zunehmend in Frage gestellt werden. Nach Scharlemann basiert die Moderne auf drei wesentlichen Traditionen der abendländischen Kultur: auf der griechisch-römischen Zivilisation, der christlichen Religion und dem Prinzip der Autonomie des Subjektes, das in der Renaissance entdeckt und von der Reformation ausgebaut wurde und das in der Aufklärung seinen Höhepunkt erreichte. Die Autonomie des Subjektes und die Überzeugung, daß eine objektive Erkenntnis der Dinge möglich ist, führte zu einer Spaltung von Subjekt und Objekt, die die Grundlage für die Industrialisierung und Entwicklung der modernen Gesellschaft bildete.

Der Umbruch von der Moderne zur Postmoderne nach dem Ersten Weltkrieg

Dieser Rahmen wurde nach dem Ersten Weltkrieg von der Dialektischen Theologie (Barth, Bultmann, Gogarten, Tillich) und der hermeneutischen Ontologie (Heidegger), aber auch von der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik in Frage gestellt.²⁶ Insofern sind diese Umdenkprozesse für Scharlemann – wie für Rendtorff – auch schon Signale für den *Beginn* der Postmoderne.²⁷ Die Dialektischen Theologen der zwanziger Jahre, insbesondere Barth und Bultmann, brechen mit der abendländisch-theistischen Tradition, indem sie die Möglichkeiten menschlicher Rede von Gott problematisieren und damit die Aufmerksamkeit auf die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Rede von Gott lenken. Die vollen Konsequenzen dieses Umbruchs, die ihren Ursprung in Heideggers »Destruktion der Geschichte der Ontologie« haben, werden jedoch heute erst sichtbar.²⁸

24 A.a.O., S. XI.

25 A.a.O., S. 94.

26 R. P. SCHARLEMANN: *The Forgotten Self and the Forgotten Divine*, S. 85-86. Ähnlich auch: J. B. MILLER: *The Emerging Postmodern World*, S. 9-10.

27 R. P. SCHARLEMANN: *The Forgotten Self and the Forgotten Divine*, S. 55-56, 83; Vgl. zu Barth und Tillich auch: R. P. SCHARLEMANN: *Inscription and Reflections*. S. 109-124. Die Bedeutung der Umbruchssituation nach dem Ende des Ersten Weltkriegs für Heideggers *Sein und Zeit* wie für Barths *Römerbrief* betont auch: G. STEINER: *Martin Heidegger*, S. 9-21.

28 R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 79-81. Vgl. zu den theologischen Implikationen einer »Verwindung« der metaphysischen Tradition: J. S. O'LEARY: *Questioning Back*, S. 6-48.

Auch wenn das Konzept der Postmoderne noch nicht endgültig definiert werden kann, so sind einige Grundpositionen für Scharlemann doch schon in Umrissen erkennbar: Die Postmoderne ist von dem Bewußtsein einer tiefen Unsicherheit über das Sein des Selbst und über die Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis geprägt.²⁹ Grundlegend dafür ist die Einsicht, daß die volle Selbsttransparenz des Subjektes zu sich selbst, die Descartes als unbezweifelbaren Grund des Seins annehmen konnte, nicht gegeben ist, weil das Bewußtsein immer vom Un- und Unterbewußtsein affiziert ist.³⁰ Daraus resultiert die Erkenntnis, daß es kein »reines«, uniformes oder universales Selbst (das »transzendente Ego« Kants) geben kann, sondern allen rationalen Ideen und empirischen Wahrnehmungen kulturelle Konditionierungen zugrunde liegen: Die Struktur der Subjektivität kann nicht unabhängig von dem linguistischen Milieu, in dem die Worte »Ich« und »Selbst« erscheinen, bestimmt werden.³¹ Wenn es aber keine volle Transparenz des Selbst gibt, welche als Grundlage für eine theoretische und praktische Beherrschung der Welt dienen könnte, dann gibt es auch keinen »archimedischen Punkt«, keine absolute, unhintergehbare Basis des Denkens, dann hängen vielmehr alle Wahrnehmungen der Wirklichkeit und der Wahrheit von den sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten einer bestimmten Kultur ab.³²

Gibt es einen Zugang zu »transzendentalen Signifikaten«?

Auf diesem erkenntnistheoretischen Hintergrund versucht nun die Dekonstruktion, die Strukturen des Denkens unter linguistischen Gesichtspunkten zu analysieren und bis in ihre Anfänge hinein zurückzuverfolgen, indem sie den Prozeß der sprachlichen Konstruktion von Wirklichkeit umkehrt und die Regeln zu finden versucht, nach denen in einem linguistischen System »Sinn« und »Bedeutung« erzeugt werden.³³ Die grundlegende These der Dekonstruk-

-
- 29 R. P. SCHARLEMANN: *Introduction*, S. 6. Ähnlich die Analyse des Kieler Theologen Wolfgang Nethöfel: »Im Poststrukturalismus enthüllt sich nun die Zitathaftigkeit der Postmoderne als begriffene Intertextualität des Subjektes. So wie der Poststrukturalismus die Anwendung der strukturalen Analyse auf den Vorgang der strukturalen Analyse selbst ist, so ist die Postmoderne die Fortsetzung der modernen Konstitution des Selbst in der zitathaften Vergegenwärtigung der Diskurse, mit denen es sich ursprünglich von Natur und Geschichte distanziert hat«. W. NETHÖFEL: *Theologische Hermeneutik in der Postmoderne*, S. 220. Vgl. auch: G. J. PERCESEPE: *The Unbearable Lightness of Being Postmodern*, S. 124-126.
- 30 R. P. SCHARLEMANN: *Introduction*, S. 2. Vgl. auch: R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 84-85; R. P. SCHARLEMANN: *The Reason of Following*, S. 4-6. Ebenso: Y. LABBÉ: *Réceptions théologiques de la »postmodernité«*, S. 397; CH. E. WINQUIST: *The Silence of the Real*, S. 29.
- 31 R. P. SCHARLEMANN: *Introduction*, S. 3. »Sprache« und »Dasein« müssen als Spiegel des jeweils anderen verstanden werden: »We can see what our acts of thinking-being are by their expression in language, and we can understand language by an awareness of our acts of thinking being. Dasein is a thinking that is a being, as language is a thing that is thought«. R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 87.
- 32 R. P. SCHARLEMANN: *Introduction*, S. 4-6. Daß *Wahrheit* und *Realität* Konstruktionen menschlicher Phantasie sind, macht auch George Aichele deutlich: »Postmodern thought centers upon a fantastic, generic indeterminacy, the non-identity and self-referentiality inherent in language, which makes decisive truth-claims impossible. Insofar as one can continue to speak of reality at all, it is generically indeterminate, fantastic«. G. AICHELE: *Literary Fantasy and Postmodern Theology*, S. 328.
- 33 R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 81, 87. Vgl. zur Polarität von »Sinn« und »Bedeutung« auch: P. RICOEUR: *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*, S. 359-360. John Thiel bringt das Anliegen der Dekonstruktion folgendermaßen auf den Punkt: »Deconstruction calls into question the very notion of truth as reference that has characterized the Platonic heritage of Western intellectual culture. Such a metaphysical understanding of reality presupposes a separation between the

tion besagt, daß es keinen *Zugang* zu den »Dingen an sich« gibt, weil jedes von einem linguistischen Zeichen Bezeichnete selbst wieder von anderen Zeichen abhängig ist.³⁴ Scharlemann veranschaulicht dies an einem konkreten Beispiel: Das Wort »Baum« ist nicht der *Baum selbst*. Der Gegenstand der Natur, ob er nun als »Baum«, »tree«, »arbor« oder anders bezeichnet wird, ist von dieser *Bezeichnung* unabhängig. Die *Bedeutung* (»Signifikat«) des Wortes »Baum« ergibt sich aus der *Beziehung* des Wortes (»Signifikant«) zu seinem *Referenten*³⁵ (dem Gegenstand der Natur): Das Wort »Baum« *verweist* nur auf einen Gegenstand der Natur. Dieses, von der »klassischen« Semiotik und dem Strukturalismus entwickelte Konzept von Bedeutung wird von der Dekonstruktion (deswegen auch »Post-Strukturalismus« genannt) jedoch noch einmal hinterfragt. Das Problem besteht nämlich darin, daß das Wort »Baum« nicht *von sich aus* auf einen »realen« Gegenstand verweist, sondern seine Bedeutung nur dadurch bekommt, daß es mit anderen Worten beschrieben wird, die ihrerseits wiederum nur Worte sind, die durch andere Worte beschrieben werden. So entsteht ein Netz unendlich aufeinander verweisender Worte, eine unendliche »Signifikantenkette«.³⁶

Die Dekonstruktion zielt darum auf einen anderen Punkt: Während sich im Falle des Baumes durchaus von einem »extralinguistischen Referenten« sprechen läßt (weil es sich um einen Gegenstand der sichtbaren Natur handelt), bestreitet Derrida den *Zugang* zu »transzendentalen Signifikaten« (»transcendental signified«). Das heißt: Er bestreitet, daß es einen unmittelbaren, verifizierbaren *Zugang* zu »metaphysischen Begriffen« wie Gott, Wahrheit, Wirklichkeit, Gerechtigkeit, Denken, Logik, Vernunft etc. gibt.³⁷ Nach Scharlemann heißt dies aber *nicht*, daß es keinen »realen« Referenten der Sprache gibt, daß Gott, Wahrheit, Wirklichkeit, Logik, Vernunft bloße Illusionen sind, sondern eben nur, daß es keinen nicht-sprachlich vermittelten *Zugang* zur intelligiblen Welt gibt.³⁸ Doch welche *theologischen Folgerungen* ergeben sich nun für Scharlemann aus der Dekonstruktion?

signifier and the signified, the former serving as a conveyer of the latter's meaning. Underlying this notion of signification as reference is what Derrida calls the ›transcendental signified‹, the assumption of a comprehensive meaning which unites and defines the entire system of meaning«. J. E. THIEL: *Theological Authorship*, S. 35.

34 Vgl. dazu und zum folgenden auch: Erster Hauptteil, II. 4 und II. 5.

35 Vgl. zur Geschichte und Problematik des Begriffs »Referent« und zur »Referenzsemantik«: U. ECO: *Zeichen*, S. 108-165; TH. LEWANDOWSKI: *Linguistisches Wörterbuch*, S. 827-830.

36 R. P. SCHARLEMANN: *Deconstruction*, S. 186. Vgl. auch: R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 100; J. E. HORSTMAN: *Postmodern Christianity*, S. 19.

37 Scharlemann weist darauf hin, daß der Begriff »transcendental signified« im theologischen Kontext mißverständlich ist, weil er als Chiffre für Gott verstanden werden könnte. Doch die Dekonstruktion verwendet ihn in einem anderen Sinn: »Derrida's denial of a transcendental signified, which occurs in connection with a critique of Saussure's structuralism and of Husserl's notion of phenomenological intuition, has a different intention. What it means is that there is no access to what is signified by linguistic signs which does not itself in turn have to make use of linguistic signs«. R. P. SCHARLEMANN: *Deconstruction*, S. 186. Vgl. zur Kontroverse um einen außerlinguistischen Referenten der Sprache in Derridas Theorie: Erster Hauptteil, II. 4, Anm. 64.

38 R. P. SCHARLEMANN: *Deconstruction*, S. 187. Ähnlich auch George Aichele: »We can never escape from literal, alphabetic su[r]face and its endless dissemination to an ideal, conceptual realm; the fantastic fictionality of language undercuts every attempt to refer to an extratextual reality«. G. AICHELE: *Literary Fantasy and Postmodern Theology*, S. 328.

Dekonstruktion als Erinnerung des Ungedachten

Die theologische Problematik wird nach Scharlemann dadurch verkompliziert, daß in der biblischen Tradition und der Theologie, die dieser Tradition folgt, das Wort *Gott* auf das Wort *Wort* und umgekehrt das Wort *Wort* auf das Wort *Gott* verweist: Das *Wort* ist hier – anders als in der Alltagssprache – zugleich der Referent, *ohne* daß aber die Differenz zwischen dem Wort und dem Objekt, das es bezeichnet, aufgehoben ist.³⁹ Das Wort *Gott* bedeutet in diesem Sinne »Zeichen von etwas« und zugleich »Hinweis auf etwas«. ⁴⁰ Anders gesagt: Das Wort *Gott* hat die Bedeutung von »nicht-Ich« und von »nicht-dies«; *Gott* ist das Negative, das die »Andersheit« Gottes bezeichnet, weil *Gott* weder als benennendes Subjekt noch benanntes Objekt noch als Einheit der beiden qualifiziert werden kann. Andererseits *ist* aber auch das *Wort* *Gott* die *Realität* Gottes, so wie die Worte *Ich* und *dies* die Realitäten von Subjekt und Objekt sind. Der Referent des Wortes *Gott* ist also ein »doppelt-andersartiger«: Zum einen verweist *Gott* auf die *Andersheit* von *Ich* und *dies*, und zum anderen verweist *Gott* auf das andere Wort, nämlich das Wort *Wort* oder die Sprache selbst.⁴¹

Insofern also der Referent theologischer Sprache immer nur *in* und *als* Sprache gegeben ist, ist die Frage nach einem *extralinguistischen Referenten* des theologischen Diskurses nebensächlich: Um die Geschichte von Mose und dem brennenden Dornbusch zu verstehen, ist es nicht nötig, die historischen und biographischen Hintergründe oder die chemischen und physikalischen Prozesse dieses Ereignisses zu rekonstruieren. Viel wichtiger ist die Frage nach dem *intralinguistischen Referenten*: Die Beschreibung der Einheit von »Sein« und »nicht-Sein« im brennenden aber nicht ver-brennenden Busch ist die Art und Weise, in der die Geschichte die *Andersheit* erzählt, die der wahre Referent der Geschichte ist.⁴² Die Offenbarung des Gottesnamens (»Ich bin der ich bin«) ist nur einmal am Sinai geschehen, aber sie kann auch weiterhin verstanden und erinnert werden: Immer da, wo die Worte »Ich bin« oder »Ich bin ich« oder »Ich bin der ich bin« wiederholt werden, repräsentieren sie die Anwesenheit des abwesenden Gottes.⁴³

Die *Einheit von Abwesenheit und Anwesenheit Gottes* in der Zeit, die in dem Namen Gottes intendiert ist, hinterfragt das *via eminentiae* und *via negationis* gewonnene theistische Gottesbild der metaphysischen Tradition: Der metaphysische Gott (als das höchste Sein) ist nicht mehr länger Gott, weil etwas Größeres gedacht werden kann: nämlich die Unterscheidung

39 Das *Verstehen einer Sprache* ergibt sich nach Scharlemann *nicht* aus dem *Klang der Worte an sich*, sondern aus der *Bedeutung*, die die Worte tragen: »In that sense, every word is a sign, a pointer-to. It points to the meaning it carries, and that meaning, in turn, points to the referent that is signified. So, for example, when we hear the word *tree* (in the context of an intelligible discourse), we understand that the word, though it is different from the object, is *of* the object. This ›being of‹ while ›not being‹ is the structure of a sign (or of what, today, is usually called a ›symbol‹ in theology). It links words with things without eliminating the difference between the two«. R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 101.

40 R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 102.

41 A.a.O., S. 103. Manche sehen die dekonstruktive Theologie deswegen auch in der Tradition der negativen Theologie. Vgl. dazu: K. HART: *The Trespass of the Sign*, S. 3-104, 207-269; D. E. KLEMM: *Open Secrets*, S. 8-22; W. LESCH: *Wer hat Angst vor Dekonstruktion?*, S. 31; E. WYSCHOGROD: *How to Say No in French*, S. 51-54.

42 R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 104.

43 A.a.O., S. 105.

zwischen »Gott« und dem »Sein an sich«.44 Die Dekonstruktion des theistischen Gottesbildes zeigt, wie die »Zeitlichkeit« und das »Anderssein« Gottes in der metaphysischen Tradition ungedacht geblieben sind und ermöglicht, Gott so zu denken wie es in der theistischen Tradition nicht möglich war: nicht als transtemporal existierende Gottheit oder metaphysische Entität, sondern als Aktualität im Leben und in der Geschichte.45

3. Postmoderne A/Theologie: Mark Taylor

Den radikalsten und umstrittensten Beitrag zur dekonstruktiven Theologie hat Mark Taylor, Professor für *Religion* am *Williams College* (Williamstown/Mass.), mit seinem 1984 erschienenen Buch *Erring. A Postmodern A/Theology* vorgelegt. Dieses Werk basiert auf zwei Traditionen: auf der Gott-ist-tot-Theologie der amerikanischen Theologen um Thomas J. J. Altizer und auf der französisch-amerikanischen Dekonstruktionstheorie.46 Einige sprachphilosophische Vorstudien zu *Erring* hat Taylor in seinem 1982 publizierten Buch *Deconstructing Theology* niedergelegt.47 In der Nachfolge der französischen Sprachphilosophie (Strukturalismus/Poststrukturalismus)48 unternimmt Taylor mit *Erring* den Versuch, eine Theologie anhand der linguistischen Prämissen der Dekonstruktion zu entwickeln.

Der »Tod Gottes« als Ausgangspunkt aller Theologie

Nach Taylor wurden die meisten theologischen Antworten auf die Herausforderungen des modernen Denkens auf dem Hintergrund der jeweiligen zeitgenössischen Philosophien entwickelt. In diesem Jahrhundert war die Symbiose von philosophischem und theologischem Denken oft sehr fruchtbar: Heidegger, Bloch, Wittgenstein und Whitehead lieferten die Voraus-

44 A.a.O., S. 105-106. Ähnliche Kritik am Gottesbegriff der metaphysischen Tradition äußert auch Eberhard Jüngel: »Das Sein des zur Welt kommenden Gottes könnte ja nur gar zu sehr als das Sein einer Gottheit begriffen werden, die definiert wäre durch den Besitz der ins Maximum gesteigerten Vorzüge und durch den Ausschluß aller Mängel der Welt. Eine solche via eminentiae und via negationis vollzogene theologische Metaphernbildung beherrschte die christliche Tradition – sehr zu ihrem Schaden. Demgegenüber ist das Sein des zur Welt kommenden Gottes von der Geschichte des zur Welt gekommenen Gottes her zur Sprache zu bringen«. E. JÜNGEL: *Metaphorische Wahrheit*, S. 150-151.

45 R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 106-107. Vgl. auch: R. P. SCHARLEMANN: *Fides Quaerens Intellectum as Basis of Pluralistic Method*, S. 243-245.

46 Deswegen ist die Dekonstruktion für Carl Raschke auch nichts anderes als »the death of God put into writing«. C. A. RASCHKE: *The Deconstruction of God*, S. 27. Vgl. zu Altizer und der »Gott-ist-tot-Theologie«: TH. J. J. ALTIZER (Hrsg.): *Toward a New Christianity*; J. B. COBB, JR.: *Christlicher Glaube nach dem Tode Gottes*; W. HAMILTON: *The New Essence of Christianity*; D. SÖLLE: *Stellvertretung*; TH. J. J. ALTIZER – W. HAMILTON: *Radical Theology and the Death of God*. Vgl. zum Ursprung und zur Kritik der Rede vom »Tod Gottes«: O. BAYER: *Leibliches Wort*, S. 289-305; E. JÜNGEL: *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 55-137; E. JÜNGEL: *Vom Tod des lebendigen Gottes*; J. MOLTMANN: *Theologie der Hoffnung*, S. 150-155; H. KÜNG: *Existiert Gott?*, S. 169-170, 782-783.

47 »Deconstruction, that movement of thought which today is commanding so much attention, might best be understood as post-modernism raised to method. By developing insights of Nietzsche, this movement apparently provides a way out of our impasse by offering a respectable, indeed a pleasurable transformation of necessity into virtue. To dialectical vision, however, this ›gay wisdom‹ appears to be a variation of the unhappy consciousness that seems to be the fate of post-modern man«. M. C. TAYLOR: *Deconstructing Theology*, S. 102.

48 Vgl. dazu: Erster Hauptteil, II. 4.

setzungen für zahlreiche theologische Neuformulierungen des christlichen Glaubens, die dann in der Existentialtheologie, der Theologie der Hoffnung, der hermeneutischen Theologie, der Prozeßtheologie und der Befreiungstheologie konkrete Gestalt angenommen haben. Allerdings stellt sich, so Taylor, angesichts der postmodernen Erfahrung die Frage, ob diese philosophischen und theologischen Entwürfe heute noch tragen, ob die »Revisionen« weit genug gegangen sind.⁴⁹

In den letzten Jahren ist eine philosophische Bewegung in Erscheinung getreten, die nach Taylor als postmodern bezeichnet werden kann: die Dekonstruktion, die in der Philosophie, Kunst, Literatur, Linguistik und Psychologie des frühen 20. Jahrhunderts wurzelt und die darum Konsequenzen für die Religionsphilosophie und die Theologie hat, weil sie – in der Nachfolge Nietzsches – mit linguistischen Mitteln die »Geschichte des Todes Gottes in der Moderne« erzählt, der den »Tod des Subjektes« nach sich zog.⁵⁰ Ausgangspunkt aller theologischen Reflexion im 20. Jahrhundert muß dann auch der Tod Gottes im Denken des modernen Menschen sein.⁵¹ Die Dekonstruktion ist darum für Taylor auch eine »Hermeneutik des Todes Gottes«, die die etablierten Bedeutungen theologischer Begriffe auf den Kopf stellt und alles, was bisher als heilig galt, untergräbt.⁵²

Taylor räumt allerdings ein, daß die erklärtermaßen atheistische Dekonstruktionsmethode als unvereinbar mit dem theologischen Denken erscheinen muß. Für ihn ergeben sich jedoch gerade aus der Gegenüberstellung von theologischem Denken und (atheistischer) Dekonstruktion fruchtbare Assoziationen, weil in der Dekonstruktion die Bedeutung des Todes Gottes für das heutige Denken deutlicher wird als in den meisten zeitgenössischen Philosophien und Theologien.⁵³ Taylor selbst sieht sich als Teil einer wachsenden Gruppe von Menschen, die sich »zwischen« Glauben und Unglauben bewegen, die permanent an der Grenze *zwischen* einem Festhalten und Verwerfen von beidem – Glauben und Unglauben – entlanggehen und die sich in einem Zustand *zwischen* dem Verlust der alten Sicherheiten und der Entdeckung neuer Überzeugungen befinden.⁵⁴

Dekonstruktive Theologie als »irrende A/Theologie«

Die Dekonstruktion, so wie sie Taylor versteht, zeichnet sich durch ein *nomadisches Denken* aus,⁵⁵ das keine festen Standpunkte einnimmt, sondern im ständigem Wechsel der Perspektive die vielfältigen Möglichkeiten von Argumenten und Aussagen auslotet: Sie schlüpft durch die Löcher im theologisch geordneten System, nimmt mal diese, mal jene Position ein, sie ist we-

49 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 5.

50 A.a.O., S. 6.

51 »The death of God was the disappearance of the Author who had inscribed absolute truth and univocal meaning in world history and human experience«. M. C. TAYLOR: *Deconstructing Theology*, S. 96.

52 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 6. Vgl. zum Zusammenhang von Taylors hermeneutischer Theorie und den Konsequenzen für den christlichen Glauben auch: M. C. TAYLOR: *Deconstructing Theology*, S. 67-81; besonders S. 80-81.

53 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 6.

54 A.a.O., S. 5.

55 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 13. Auch für Charles Winquist beinhaltet das dekonstruktive theologische Denken ein nomadisches Wandern. CH. E. WINQUIST: *The Surface of the Deep*, S. 62.

der hier noch da, wandert rastlos von einem Punkt zum nächsten, ergreift immer die Opposition, hängt sich parasitär an ihren Wirt; sie stellt die Kohärenz, Integrität und Klarheit theologischen Denkens in Frage, opponiert gegen jeden Anspruch auf Endgültigkeit, dementiert sich aber auch ständig selbst in der permanenten Transformation jeglicher Aussagen und erzeugt so eine neue Offenheit für die religiöse Imagination.⁵⁶

Eine solche Theologie kann nach Taylor am besten als »irrende A/Theologie« bezeichnet werden.⁵⁷ Von dem Wort »irrend« (»erring«) her ergibt sich aufgrund seiner Bedeutungsvielfalt ein Initialblick auf die Wege und Möglichkeiten einer postmodernen A/Theologie: eine irrende, eine umherirrende, eine sich verirrende, eine wandernde und vagabundierende, eine fehlbare, eine fehlerhafte Theologie.⁵⁸ Das »irrende Denken« ist für Taylor *weder* rein theologisch *noch* nicht-theologisch, *weder* völlig theistisch *noch* atheistisch, *weder* primär religiös *noch* säkular zu verstehen. Der irrende, nomadisch denkende A/Theologe sieht nicht zurück zu einem absoluten Anfang oder voraus auf ein definitives Ende: Für ihn ist der a/theologische Text ein gewebtes Tuch aus endlos gesponnener Wolle, stets offen, immer in der Mitte und nie zu Ende.⁵⁹

Taylor ist sich durchaus bewußt, daß eine solche postmoderne A/Theologie als häretisch angesehen werden muß, aber gerade durch das verwirrende Spiel mit den Worten, durch das revolutionäre Wi(e)derlesen der biblischen Texte eröffnet die Dekonstruktion neue Lesarten der Schrift. Das Spiel mit den Texten kulminiert in der paradoxen (A)Logik des Kreuzes: Der martervolle Weg nach Golgatha ist auch der Weg des Wortes.⁶⁰

Der Tod des transzendenten Gottes und die Konsequenzen

Im ersten Teil seines dichten und wohlstrukturierten Buches verfolgt Taylor die Auswirkungen, die der »Tod Gottes« in der Moderne für »das Selbst«, »die Geschichte« und »das Buch« hatte. Dieser Parforceritt durch die inneren Öden des modernen Bewußtseins läuft dann auch bezeichnenderweise auf das *Verschwinden des Selbst*, das *Ende der Geschichte* und das *Schließen des Buches* hinaus.

Taylor beginnt seine Analyse mit dem *Tode Gottes*, wie er in eben jenem typisch modernen »humanistischen Atheismus« der modernen Religionskritik in Erscheinung getreten ist: Der »humanistische Atheist« verneint Gott im Namen des »Selbst«, indem er die Attribute des

56 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 10-11. Den subversiven Charakter der Dekonstruktion betont auch Carl Raschke: Die Dekonstruktion kann als Revolte gegen den modernen anthropologischen Reduktionismus und linguistischen Formalismus verstanden werden. Beide sind Facetten der modernen Illusion, daß der Mensch sich seine eigene Welt mit den Mitteln der Selbstbeobachtung und der rationalen Analyse konstruieren und sich darin dann bequem einrichten kann. Aber weder die Sprache noch das Selbstbewußtsein haben eine Beziehung zu den Dingen »wie sie wirklich sind«. C. A. RASCHKE: *The Deconstruction of God*, S. 4. Ähnlich auch: J. D. MURUGARREN: *Postmodernidad y cristianismo*, S. 134-139; W. LESCH: *Wer hat Angst vor Dekonstruktion?*, S. 33-34.

57 »If it [a/theology] must be described in classical terms, it might be defined as something like a nonnegative negative theology that nonetheless is positive.« M. C. TAYLOR: *Disfiguring*, S. 316.

58 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 11-12. Taylor belegt diese Bedeutungen durch eine ausführliche Ethymologie des Wortes »err«, indem er die Geschichte des Wortes und seiner Derivate in verschiedenen Sprachen sowie die Zusammenhänge und idiomatischen Wendungen, in denen dieses Wort vorkommt, untersucht.

59 A.a.O., S. 13, 183.

60 A.a.O., S. 13.

vormals heiligen Schöpfers nun der menschlichen Kreatur zuordnet. Dadurch wird die klassische Theologie in die moderne Anthropologie transformiert.⁶¹ Der humanistische Atheismus drückt sich in einer »Psychologie der Beherrschung« aus, in der die Selbstbehauptung, das Autonomie- und Herrschaftsstreben des modernen Menschen, die Negation des »Anderen« nach sich zieht.⁶² Die »Psychologie der Be-herr-schung« und die »Herr-schaft der Ökonomie« drücken den Versuch des modernen Menschen aus, »das Andere«, nämlich *den Tod* zu verdrängen. Beide sind narzistische Masken des modernen Subjektes, das sich selbst besitzen will: Nachdem der Mensch Gott ermordet hat, ist er dazu verdammt, durch das unendliche Nichts seines eigenen Egos zu wandern und sich selbst zu suchen.⁶³ Damit aber erscheint der Nihilismus auf der Bühne der Moderne: Die Selbstbehauptung des modernen Menschen gegenüber Gott ist letztlich seine Selbst-Zerstörung. Der Tod Gottes gipfelt ironischerweise im *Verschwinden des Selbst*.⁶⁴

Die Geschichte der westlichen Konzeption des »Selbst« spannt sich nach Taylor von Augustins *Confessiones* bis zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Innerhalb dieses Systems ist das Wissen des Selbst abhängig von dem Wissen um Gott: Geschaffen als Bild Gottes reflektiert das menschliche Subjekt die göttliche Subjektivität. Der transzendente Gott kann in der christlichen Tradition aber nur vermittelt, über Jesus Christus, der die Präsenz Gottes im Menschen repräsentiert, erkannt werden. Das menschliche Subjekt erfährt also seine volle Realisierung als *imago Dei* nur in der *imitatio Christi*.⁶⁵ Die Präsenz Gottes in Jesus Christus ist die Voraussetzung für die Selbst-Präsenz, die Selbst-Sicherheit, das Selbst-Bewußtsein des Menschen. Für die abendländische (theologische und philosophische) Tradition war die Frage nach dem Selbst aber immer auch mit der Frage nach der Zeit verbunden: Der Prozeß der Vergewisserung des selbst-präsenten Subjektes ist unlösbar mit der Erinnerung (Vergangenheit) und der Erwartung (Zukunft) verknüpft.⁶⁶

Taylor behauptet nun im Anschluß an Derrida, daß dieses Modell der Selbst-Präsenz an sein Ende gelangt ist, weil Präsenz und Identität nie total sein können, sondern immer flüchtig bleiben: Sie verschwinden in dem Augenblick, in dem sie erscheinen. Der »Besitz« des »Selbst« ist immer nur temporär, die Differenz ist immer schon in der Identität und die Abwesenheit immer schon in der Anwesenheit enthalten. Es gibt darum immer nur eine »Spur« von

-
- 61 »Since the consciousness of God is really human self-consciousness, all theology is actually anthropology«. A.a.O., S. 25. Vgl. zum Zusammenhang von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung in der Moderne: H. EBELING (Hrsg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung*.
- 62 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 13-14, 19-25. Schon für Derrida ist das Ende des Herrschaftswunsches Ausgangspunkt der Postmoderne: »Wenn sich Moderne durch das Streben nach der absoluten Herrschaft auszeichnet, so ist die Postmoderne vielleicht die Feststellung oder die Erfahrung ihres Endes, des Endes dieses Plans zur Beherrschung«. J. DERRIDA – E. MEYER: *Labyrinth und Archi/Textur*, S. 105. Vgl. zu der für die Dekonstruktion typischen »End-Metaphorik« auch: A. M. OLSON: *Postmodernity and Faith*, S. 40.
- 63 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 29-30.
- 64 A.a.O., S. 30-33. »Patricide has to be followed by suicide«. A.a.O., S. 104. Ähnlich auch: M. A. MYERS: *Toward What Is Religious Thinking Underway?*, S. 125. Vgl. zur Diskussion um den »Tod des Subjekts« auch: H. NAGL-DOCEKAL – H. VETTER (Hrsg.): *Tod des Subjekts?*; M. FRANK – G. RAULET – W. VAN REIJEN (Hrsg.): *Die Frage nach dem Subjekt*; W. MÜLLER-FUNK: *Die Enttäuschungen der Vernunft*, S. 129-140; J. B. METZ: *Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch?*, S. 139-143.
- 65 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 34-40.
- 66 A.a.O., S. 40-49. »To be is to be present, and to exist fully is to be present totally (...) Instead of being an isolated point or punctual Now, the present is constituted by three modes, which, though distinguishable, are, nonetheless, all present«. A.a.O., S. 49.

Selbst-Gegenwart, weil diese ständig von der Abwesenheit bedroht ist. Diese »Spur« ist der Platz, wo sich Identität und Differenz, Anwesenheit und Abwesenheit ständig »kreuzen«: Anwesenheit ist immer vom Tod gezeichnet, immer von Abwesenheit bedroht. Wenn aber die Präsenz nur die positive Kehrseite der Absenz ist, affiziert dies auch die abendländische Vorstellung der *Zeit*: sie wird »spatialisiert«, »verräumlicht«, wenn sie als Wechselspiel zwischen Anwesenheit und Abwesenheit verstanden wird.⁶⁷

Die *Verräumlichung der Zeit* hat natürlich auch Auswirkungen auf das westlich-abendländische Verständnis von »Geschichte«, das von den christlichen Vorstellungen eines definitiven Anfangs (Schöpfung), einer definierbaren Mitte (Christusereignis) und von der Erwartung eines Endes (Erlösung) geprägt ist. Für das Christentum – wie für die gesamte abendländische Tradition – ist dieses lineare, progressive Geschichtsverständnis verbindlich. Diese »Geschichte« ist zutiefst logo-zentrisch, weil Christus der Logos ist, in dem sich Anfang und Ende konzentrieren. Nach dem Tode Gottes aber kann das moderne Projekt einer umfassenden Deutung der Zeit als »Geschichte« nur der Versuch sein, die Zeit (Chronos) zu beherrschen und ihr Sinn und Bedeutung zu verleihen.⁶⁸ Geschichte wird dadurch zu einem Werk »kreativer Imagination«, zu einer Erzählung, in der die analysierten »Fakten« zu der *einen* »Geschichte« synthetisiert werden.⁶⁹ Mit der Konstruktion »Geschichte« versucht der Mensch, die Zeit zu »humanisieren«: Um mit dem Trauma der zerstreuten Ereignisse fertig zu werden, webt der Mensch sie zu einem geschlossenen Tuch zusammen. Er sucht sich eine sichere Heimat in der Geschichte, weil er den Gedanken einer ziellosen Wanderschaft nicht ertragen kann. Doch der Mensch, der Gott ermordet hat, irrt ziellos durch das Labyrinth der Zeit, und er versucht Geschichten zu erzählen, um die Zeit, die nun ihr »Endspiel« hat (weil sie ihres Anfangs und Endes beraubt ist), totzuschlagen.⁷⁰

Aus dem *Ende der Geschichte* aber folgt das *Schließen des Buches*,⁷¹ das in seiner enzyklopädischen Form die persönliche wie soziale Geschichte re-präsentiert. »Das Buch« spielt eine zentrale Rolle sowohl im Christentum als auch in der gesamten westlichen Kultur: In »dem Buch« (egal ob als »Bibel« oder als »Enzyklopädie«) versucht der Mensch ebenso wie in »der Geschichte«, durch eine umfassende Systematisierung der Dinge »wie sie wirklich sind«, die Totalität der Wirklichkeit (mit einem Anfang und einem Ende: von Alpha bis Omega oder von A bis Z) zu erfassen und seine Herrschaft über sie zu errichten.⁷² Dieses Unternehmen schlägt jedoch fehl, weil das »Meisterstück« und die »Tradition«, die sich gegenseitig konstituieren und die die geschichtlichen Erfahrungen im »Buch« zu rationalisieren versuchen, nie

67 A.a.O., S. 49-51. Vgl. auch: TH. J. J. ALTIZER: *History as Apocalypse*, S. 156-157.

68 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 52-65. Auf den christlichen Ursprung des abendländischen Geschichtsverständnisses macht auch Peter Sloterdijk aufmerksam. Vgl. P. SLOTERDIJK: *Nach der Geschichte*, S. 286-271.

69 »As a result of the imaginative activity through which chronology assumes narrative coherence, history is irreducible literary and inescapable artistic. The interplay of typology, tropology, and history suggests that *history itself is a trope*«. M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 68.

70 A.a.O., S. 68-72. Taylor zitiert hier: S. BECKETT: *Endgame*, S. 48-49.

71 Wenn Taylor hier von »dem Buch« spricht, so meint er nicht irgendwelche Bücher, sondern die maßgeblichen Meisterstücke (»masterpieces«), die eine bestimmte Tradition konstituieren und die umgekehrt von einer bestimmten Tradition festgelegt werden. »Das Buch« dient ihm hier als Metapher für »Weltanschauung«, für ein bestimmtes religiöses oder philosophisches Paradigma. Wenn Taylor also vom »Schließen des Buches« redet, entspricht dies in etwa dem, was Lyotard mit dem »Ende der großen Erzählungen« bezeichnet.

72 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 14-15, 76-82.

alle Erfahrungen wirklich total erfassen können.⁷³ Aus diesem Grund kann es statt »des Buches« nur einen »offenen Text« geben, dessen Bedeutungen nie vollständig anwesend sind und dessen vielfältige Bedeutungen sich nie vollständig ausschöpfen lassen.

Umriss einer dekonstruktiven A/Theologie

Im zweiten Teil seines Buches versucht Taylor nun, die Umriss einer dekonstruktiven A/Theologie zu entwerfen, indem er die im ersten Teil *de*-konstruierten Punkte unter linguistischen Gesichtspunkten neu zu konstruieren versucht, um dann so zu einer nicht-theistischen Konzeption des Göttlichen zu gelangen: In dieser Neu-Konstruktion erscheinen nun *Gott* als *Schreiben* (die Schrift als die *göttliche Mitte*), das *Selbst* als *Selbst-Verlust* (als *Kreuzigung des individuellen Selbst*), die *Geschichte* als *umherirrendes Wandern* (als Realisierung einer *labyrinthischen Gnade*), das *Buch* als *endlos gesponnener Text* (als *sprachliches Labyrinth*).

Der transzendente Gott der theistischen Tradition wird von Taylor durch eine »radikale Christologie« verschriftlicht, indem er »Inkarnation« mit »Inskription« gleichsetzt: Weil der Logos »Fleisch« wird und das »inkarnierte Wort« – wie alles Schreiben – transgressiv ist, wird er in das unendlich wiederkehrende Spiel der Interpretationen verflochten.⁷⁴ Die »Verkörperung« Gottes in der Schrift aber ist der *Tod des (transzendenten) Gottes* und zugleich die *Ver göttlichung der Schrift*: Das Wort »Gott« verweist auf das Wort »Wort« und das Wort »Wort« verweist auf das Wort »Gott«. Gott und Wort werden dadurch identisch, Gott wird zur Schrift oder zum »Schreiben«.⁷⁵ Taylor versucht wie Scharlemann – auf den er sich hier beruft – diese These sprachphilosophisch zu begründen: Ein Wort verweist *nicht* etwa auf eine hinter ihm verborgen liegende Realität und erhält seine Bedeutung *nicht* aus sich selbst heraus. Jedes Wort ist in ein differentielles Netzwerk eingebunden und erhält seine Funktion *nur* dadurch, daß es sich von einem anderen Wort unterscheidet: Die Differenz *von* einem anderen ist zugleich auch seine Relation *zu* einem anderen.⁷⁶ Deswegen verweisen alle Worte immer wieder nur auf ein anderes Wort, alle Worte sind Metamorphosen eines anderen Wortes und alle Zeichen sind Zeichen von Zeichen. Der Tod Gottes ist letztlich der Tod des »transzendentalen Signifikats«, der das theologische Zeitalter des Zeichens schließt und das unendliche, freie Spiel des a/theologischen »Schreibens« eröffnet.⁷⁷

73 A.a.O., S. 14-15, 82-90.

74 A.a.O., S. 103-104. Den Zusammenhang von Tod Gottes und Inkarnation/Inskription betont auch Carl Raschke: »Deconstruction, which must be considered the interior drive of twentieth-century theology rather than an alien agenda, is in final analysis *the death of God put into writing*, the subsumption of the ›Word‹ by the ›flesh‹, the deluge of immanence«. C. A. RASCHKE: *The Deconstruction of God*, S. 3. Vgl. zum Ende des theistischen Gottesbildes auch: TH. W. JENNINGS: *Beyond Theism*, S. 13-28, 43-57, 127-132, 212-217.

75 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 103-104.

76 A.a.O., S. 106-108. »The incarnate word is not self-contained; it is itself only by becoming other than itself«. A.a.O., S. 141.

77 A.a.O., S. 104-106; Vgl. auch: TH. J. J. ALTIZER: *History as Apocalypse*, S. 156. Dieses »Schreiben« ist für Taylor dann – wie für Carl Raschke – auch zugleich das Ende aller (dogmatischen) Theologie. M. C. TAYLOR: *Nothing Ending Nothing*, S. 55-72; C. A. RASCHKE: *Theological Thinking*, S. 127-138. Vgl. auch: R. P. SCHARLEMANN: *A Response*, S. 127-129; DAVID E. KLEMM: *Toward a Rhetoric of Postmodern Theology*, S. 460. Gleichwohl darf die Rede vom »Ende der Theologie« nicht zu wörtlich genommen werden: Taylor zufolge geht die theologische Arbeit natürlich weiter, nur daß der transzendente Gottesbegriff von einem radikal immanenten Gottesverständnis abgelöst wurde. Vgl. M. C. TAYLOR: *The End(s) of Theology*, S. 239.

Innerhalb dieses endlosen, freien Spiels der Differenzen gibt es keinen Logos mehr, nur noch »Hieroglyphen«, heilige Zeichen, und insofern das Schreiben »hieroglyphisch« (»hieroglyphic«) ist, kann die Schrift oder »das Schreiben« als die »göttliche Mitte« (»divine milieu«) bezeichnet werden, in der alle »Dinge« erscheinen – und wieder vergehen.⁷⁸ In dieser »göttlichen Mitte« gibt es keinen Anfang und kein Ende mehr, sondern nur noch Bewegung, ein Kommen und Gehen, in der sich stets das Eine in das Andere verwandelt: Identität in Differenz, Differenz in Identität, Anwesenheit in Abwesenheit, Abwesenheit in Anwesenheit etc. In der Zerstreuung (»dissemination«) des Wortes wird die sterile Stabilität und Univokation der hierarchisch geordneten und sich gegenseitig ausschließenden Oppositionen der christlichen Tradition (Zeit/Ewigkeit, Gott/Welt, Geist/Leib etc.) aufgelöst und durch eine kreative Instabilität und Equivokation ersetzt.⁷⁹ Wenn aber die »göttliche Mitte« überall und immer schon ist, müssen Vergehen und Verschwinden nicht mehr länger unterdrückt werden, können Kommen und Gehen als konstruktive/destruktive Kräfte, als »kontinuierliche Schöpfung« willkommen geheißen werden.⁸⁰

So wie aus der Inskription der Tod (des transzendenten) Gottes folgt, folgt aus der Zerstreuung der Worte die *Kreuzigung des individuellen Selbst* (»crucifixion of the individual self«).⁸¹ In der westlichen Tradition mußte sich das Subjekt immer vor der »Invasion des Anderen« schützen, um mit sich selbst identisch zu sein. Weil aber Identität zugleich auch immer Differenz beinhaltet, ist das Subjekt notwendig auf andere Subjekte verwiesen. Ein Subjekt unterscheidet sich von anderen Subjekten aber nur durch seine Eigenschaften, durch Prädikate, die einem Subjekt zugewiesen werden. Das »Selbst« ist darum letztlich nichts anderes als ein generatives Spiel der Eigenschaften.⁸² In diesem akzidentiellen Spiel der Prädikate aber verliert sich das Subjekt selbst.⁸³ Doch der *Tod des Selbst*⁸⁴ führt nicht zur Destruktion des

78 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 112-115. Mit der englisch/französischen Wortschöpfung »divine milieu« spielt Taylor auf Hegels Begriff der »Krafft« als »allgemeines Medium« an: »Dieses wahrhaftige Wesen der Dinge hat sich itzt so bestimmt, daß es nicht unmittelbar für das Bewußtseyn ist, sondern daß dieses ein mittelbares Verhältniß zu dem Innern hat, und als Verstand durch diese Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge blickt. Die Mitte, welche die beyden Extreme, den Verstand und das Innere, zusammenschließt, ist das entwickelte Seyn der Krafft, das für den Verstand selbst nunmehr ein Verschwinden ist« (G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, S. 85, 88). Dieses »Spiel der Kräfte« wird dann von Taylor als »universal medium [Mitte]« oder als »divine milieu« interpretiert: »This wavering vibration, piercing force, and irresistible medium (Mitte or milieu) in which everything arises and passes away but which does not itself arise and pass away, is the »ever-never-changing-same««. M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 112-113.

79 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 116-118. Vgl. zur »Zerstreuung« des Wortes auch: J. DERRIDA: *La Dissémination*; M. C. TAYLOR: *Text as Victim*, S. 70-75.

80 »The Crucified is the cruciform word that is always already inscribed in the eternal recurring play of the divine milieu. Scripture marks the *via crucis* in which all creation involves dismemberment and every solution presupposes dissolution. When *die Mitte ist überall*, transitoriness and passage no longer need repressed. Arising and passing can be welcomed as »productive and destructive force, as *continual creation*«. M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 118.

81 A.a.O., S. 120. »The eternal cross(ing) of forces brings the death of transcendent originality and marks the end of any solitary *causa sui* (...) While the embodiment of the word enacts the death of God, the extension of the incarnation through the dissemination of the word realizes the death of the self«. A.a.O., S. 141.

82 A.a.O., S. 131-133. Taylor verdeutlicht die »Relativität der Eigenschaften« am Beispiel der Farbe(n): Farben sind nicht aus sich heraus Farben (gäbe es nur eine Farbe, würde sie gar nicht als solche wahrgenommen werden). Farben werden erst durch ihre Relation zu anderen Farben innerhalb eines Spektrums zu Farben. Farben sind folglich abhängig von anderen Farben, die nicht sie selbst sind.

83 »Kenosis is a self-emptying that becomes actual in the crucifixion of independent individuals. This kenotic process is not a once-and-for-all event, confined to the distant past. It occurs repeatedly in and through the

Selbst: Die Selbst-Aufopferung des Subjektes sprengt vielmehr die festgefügtten Grenzen des Selbstseins und eröffnet das Spiel »zwischen« Selbst-Negation und Selbst-Affirmation, Anwesenheit und Abwesenheit, Leben und Tod. Mangel, Unvollkommenheit und Tod müssen nun nicht mehr als das zu unterdrückende »Andere« des Selbst angesehen werden, sondern können als gleichursprünglich wie »Fülle« und »Leben« akzeptiert werden. Das Selbst, das sich selbst nicht mehr besitzt, bricht mit dem Streben nach Herrschaft, Besitz, Macht und Konsum. Aus dem Verlust des Selbst entsteht eine Freude, die die Freude am Verlieren und sich-selbst-Verlieren ist.⁸⁵

Aus dem *Tode Gottes*, dem *Verschwinden des Selbst* und dem *Ende der Geschichte*⁸⁶ folgt nach Taylor das »umherirrende Wandern« (»errant wandering«) eines von sich selbst losgelösten, seines Ursprungs beraubten, dezentrierten und entleerten Selbst.⁸⁷ Der nomadische Wanderer, der sich nicht mehr sicher sein kann, woher er kommt, wo er steht und wohin er geht, ist für immer entwurzelt und heimatlos. Weil Ursprung und Vollendung der ontoteologischen Geschichte im Spiel zwischen Abwesenheit und Anwesenheit abhanden kommen, gibt es auch keine Hoffnungen und Erwartungen mehr. Diese Hoffnungslosigkeit führt aber nicht zur Verzweiflung, sondern überwindet das »unglückliche Bewußtsein« durch eine Befreiung von der obsessiven Fixierung auf Vergangenheit und Zukunft.⁸⁸ Das Subjekt wird statt dessen in ein groteskes, frivoles, karnevalistisches Spiel verwickelt: in ein Spiel, in dem hinter jeder Maske immer nur wieder eine neue Maske erscheint, in ein Spiel mit wechselnden Identitäten und festlichen Feiern.⁸⁹

Der *Tod Gottes*, das *Verschwinden des Selbst* und das *Ende der Geschichte* sind nach Taylor die Realisierung einer »labyrinthischen Gnade« (»mazing grace«), die den Menschen in der Mitte eines sprachlichen Labyrinthes plaziert, aus dem es keinen Ausweg gibt.⁹⁰ Jeder »a-

dissemination of the word. The word is spread through the crucifixion of the self. Here lies the unavoidable passion of writing«. A.a.O., S. 142.

- 84 Die von der Vertretern der Dekonstruktion so geliebte Rede vom »Tod des Subjektes« oder vom »Verschwinden des Selbst« darf ebenfalls nicht zu wörtlich genommen werden (»It seems clear that selfhood has not literally come to an end«. A.a.O., S. 129). In diesen Metaphern versuchen die Dekonstruktionisten zu zeigen, daß das *cogito ergo sum*, die moderne Auffassung von der vollen Selbstpräsenz und *unanzweifelbaren* Selbstvergewisserung des denkenden Subjektes, so nicht zu halten ist: »The deconstruction of the self depicts the individual person as a product of social, political and economic systems. The belief that the self can be distinguishable from these systems is taken as a product of social, economic, and political projection, an illusion«. W. A. KORT: »*Religion and Literature*« in *Postmodernist Contexts*, S. 579.
- 85 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 141-148.
- 86 Vgl. zum »Ende der Geschichte« auch: TH. J. J. ALTIZER: *History as Apokalypse*, S. 168-176. Das von der Dekonstruktion behauptete »Ende der Geschichte« bezeichnet nicht etwa einen Stillstand der Ereignisse, sondern vielmehr den Verlust einer *bedeutungsvollen, linear-progressiv fortschreitenden, teleologisch ge-deuteten* Zeit. Im »Ende der Geschichte« löst sich der Kollektivsingular der einen Geschichte in die vielen Geschichten auf, deren Beziehungen nur ihre eigenen Differenzen sind. Vgl. L. NIETHAMMER: *Posthistoire*, S. 8.
- 87 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 150-154.
- 88 A.a.O., S. 155-157.
- 89 A.a.O., S. 158-168. Vgl. zum »Karnevalistischen Zeitalter« auch: N. A. SCOTT: *The House of Intellect in an Age of Carnival*, S. 41-42; C. A. RASCHKE: *Fire and Roses*, S. 672-673; D. KELLNER: *Jean Baudrillard*, S. 93-121.
- 90 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 168-169. Beispiel für den labyrinthischen und unerschöpflichen Charakter der Sprache ist für Taylor Jorge Luis Borges Erzählung *Die Bibliothek von Babel*. A.a.O., S. 74-76. Vgl. zu Borges auch: U. ECO: *Die Bibliothek*, S. 7-12; G. STEINER: *After Babel*, S. 67-71. Den labyrinthischen Charakter theologischer Sprache betont auch Winqvist: »Perhaps theology always knew that it was metaphorical

riadnische Faden«, der einen Ausweg verspricht, verwirrt sich im komplexen Gewirr der Relationen, in dem alles immer nur wieder auf ein anderes verweist.⁹¹ In der Intertextualität und Interrelationalität aller Texte ist der Schreiber immer schon ein Leser, und der Leser wird notwendig zu einem Schreiber. Das endlose Wortspiel produziert einen offenen Text, in dem es immer nur »Spuren« und Transformationen von Bedeutungen geben kann, nicht aber eine feste und unumstößliche Wahrheit.⁹² Schreiben ist darum immer irrend und unbeständig, Bedeutung immer in Formierung, Deformierung und Reformierung begriffen. Die produktiven Leser erweitern die »heilige Schrift« und dehnen sie unendlich aus. Das unendliche nomadische Wandern im Gewirr der Texte öffnet die »labyrinthische Gnade«, die auf ewig in dem Kreuz der Schrift eingeschrieben ist.⁹³

4. Die Kritik an der dekonstruktiven Theologie

Die provozierenden Thesen und »Sprachspiele« der dekonstruktiven Theologie haben Widerstand unter zahlreichen Theologen in den USA hervorgerufen, die die sprachphilosophischen Prämissen dieser Theologie ebenso kritisieren wie die theologischen Folgerungen, die aus diesen gezogen werden. Vor allem Taylors Unternehmen einer De-konstruktion der modernen Begriffe von Gott, Selbst, Geschichte und Buch hat erbitterte Gegner – aber auch begeisterte Anhänger – gefunden.⁹⁴

Die dekonstruktive Theologie und ihr parasitäres Verhältnis zur Tradition

Für John Cobb führt die dekonstruktive Theologie, die mit den »postmodernen« Bewegungen in der Philosophie, der Literaturkritik und der Physik aufs engste verbunden ist, unausweichlich zu einem Nihilismus, denn sie »widersetzt sich jeder Vorstellung, daß es eine nicht-sprachliche Realität gibt, die der Sprache in irgendeinem Sinn korrespondiert oder nicht kor-

as it led readers through the labyrinth of a dark night of the soul, or up the sides of magical mountains or into the complexities of an inner *verbum*«. CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 49.

91 »To maze is to bewilder, perplex, confuse, daze, or stupefy. To be mazed is to be delirious, deluded, or wander in mind. By extension, a maze is a delirium, delusion, vain amusement, dissipation, trick, or deception. A maze, of course, is also a structure consisting of a network of winding and intercommunicating path and passages. In this sense of the word, a maze is a labyrinth«. M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 168.

92 M. C. TAYLOR: *Text as Victim*, S. 61.

93 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 170-182.

94 Letztere haben sich bei einem Symposium mit dem Thema *On Deconstructing Theology: A Symposium on Erring: A Postmodern A/Theology* der Zeitschrift *Journal of the American Academy of Religion* hinter Taylor gestellt und sich wie z. B. Altizer überwiegend positiv über Taylors *Erring* geäußert: »Although the name of Karl Barth does not appear in this book, his spirit is fully present even in his absence, as once again a theology of the Word establishes itself only by erasing all traces of the words of Scripture. Yet Taylor's project is far more radical than Barth's, and perhaps more deeply christian, for he seeks a pure revelation of Word which can only be a total erasure of word. That erasure is deconstruction, a deconstruction that has already occurred, and occurred in the very transition to postmodernity, a transition ending all unique and singular meaning and identity«. TH. J. J. ALTIZER: *The Triumph of the Theology of the Word*, S. 525. Vgl. zur positiven Resonanz auch die Beiträge: A. LINGIS: *The Self Itself*; E. WYSCHOGROD: *Foreword*, S. 523-524; E. WYSCHOGROD: *Crossover Dreams*, S. 543-547; und Taylors Antwort: M. C. TAYLOR: *Masking*, S. 547-555.

respondiert«. ⁹⁵ Die sprachphilosophischen Nachfolger der »Radikaltheologie« und der »Gott-ist-tot-Theologie« der sechziger Jahre begrüßen die Selbstzerstörung des abendländischen Geistes als »die paradoxe Ankunft der Erlösung« und hoffen, daß sich in einer sprachlichen *coincidentia oppositorum* die totale Bedeutungslosigkeit in totale Bedeutung verwandeln wird. ⁹⁶ Die dekonstruktive Theologie verkörpert zwar Energie und Authentizität, diese aber »kommen hauptsächlich aus der Kraft zu entlarven, was evident erschien, und in Frage zu stellen, was als selbstverständlich galt«. ⁹⁷ Insofern leistet die dekonstruktive Theologie einen wichtigen Beitrag zur Erhellung der Problematik theologischer Sprache. Ihr methodischer Ansatz macht jedoch jede systematische Theologie unmöglich, weil sie die theologische Sprache soweit auseinandernimmt, bis am Ende nichts mehr übrigbleibt. Cobb schätzt die Bedeutung dieser Theologie aufgrund ihres bloß parasitären Verhältnisses zur Tradition und aufgrund ihrer Unfähigkeit, etwas Relevantes für die gegenwärtige Situation zu sagen, dann auch eher gering ein. ⁹⁸

Gegen die linguistischen Prämissen der Dekonstruktion führt Cobb an, daß die Sprache zwar die »Beziehung des Menschen zu der ihn umgebenden Matrix menschlicher und nicht-menschlicher Ereignisse« vermittelt, daß es aber darüber hinaus in der menschlichen Erfahrung auch vorsprachliche Ereignisse gibt (z. B. Schmerz oder Liebe), die das Kriterium für die Genauigkeit und Angemessenheit der Sprache bilden, denn zwischen den Worten oder Sätzen und den Erwartungen, die sie hervorbringen, besteht ein enger referentieller Zusammenhang. ⁹⁹ Natürlich muß dann auch gefragt werden, ob ein Satz wahr ist, ob er der Wirklichkeit entspricht oder nicht, aber diese Frage ist eher peripher, weil die Sprache in erster Linie eine pragmatische Funktion hat: »Eine Einsicht muß nicht absolut und unzweideutig wahr sein, um Gedanken und Handlungen in eine neue und wirkungsvolle Richtung zu lenken«. ¹⁰⁰ Verstehen geschieht *immer* nur annäherungsweise, und deswegen kommt es nicht so sehr darauf an, ob die Sprache eine letzte Wahrheit ausdrückt, sondern ob sie die kreative Integration von neuen Einsichten und altem Verstehen ermöglicht. ¹⁰¹

Die unterschwellige »Ethik des Widerstandes«

David Tracy zufolge liegt der Dekonstruktion eine unterschwellige »Ethik des Widerstandes« zugrunde. ¹⁰² Diese steht jedoch in einem Spannungsverhältnis zu »den postmodernen Überlegungen über die Unmöglichkeit irgendwelcher Bestimmtheit«, und so bleibt »der an sich löb-

95 J. B. COBB, JR.: *Theologie in den Vereinigten Staaten*, S. 210.

96 A.a.O., S. 206.

97 Ebd.

98 Ebd. Ähnlich auch Leonard Sweet: »Deconstructivist potential as a postmodern theology seems limited to intramural gambits and gamesmanship among intellectuals in university religious studies departments«. L. I. SWEET: *Straddling Modernism and Postmodernism*, S. 164.

99 J. B. COBB, JR.: *Theologie in den Vereinigten Staaten*, S. 211.

100 Ebd. Vgl. auch: J. B. COBB, JR.: *In Defense of Realism*, S. 183-188.

101 J. B. COBB, JR.: *Theologie in den Vereinigten Staaten*, S. 212.

102 D. TRACY: *Der Gegenwart einen Namen geben*, S. 51. Vgl. dazu auch Joachim Valentin und Walter Lesch, die gerade in der ethischen Motivation der Dekonstruktion den fruchtbaren Ansatz für eine theologische Rezeption der Dekonstruktion sehen: J. VALENTIN: *Dekonstruktion*, S. 15; W. LESCH: *Wer hat Angst vor Dekonstruktion?*, S. 44-47.

liche Widerstand« gegen sämtliche Formen der modernen Selbstillusion ein Unterfangen, »bei dem dem Widerstand eine Hoffnung beigegeben wird, die letztendlich wenig mehr ist als ein Nihilismus mit happy end«. ¹⁰³ Zwar ist es das Verdienst der Dekonstruktion, dem Marginalisierten, dem Anderen des neuzeitlichen Diskurses eine Stimme zu geben, aber nachdem sie dem modernen Subjekt ein Ende bereitet hat, steht sie nun »vor der Versuchung, die gesamte Wirklichkeit in den spottenden Abgrund eines nunmehr zentrum- und subjektlosen, aber immer noch sehr westlichen Labyrinthes zu stoßen«. ¹⁰⁴ Die Frage, die die Dekonstruktion nicht beantworten kann, ist die folgende: »Wie kann ein Widerstand Halt und Kontinuität finden, ohne daß es einen konkreten Träger dieses Widerstandes gibt?« ¹⁰⁵

Der dekonstruktive Widerstand gegen jede Form von Totalität und Gewißheit verunmöglicht zudem jede konkrete Hoffnung, die »irgendjemanden auf Dauer motivieren könnte«, »sich auf verantwortliche Weise ethisch-politisch, geschweige denn prophetisch und eschatologisch« zu engagieren. ¹⁰⁶ Deswegen fragt es sich, ob sich der Widerstand nur »in der Form des Bruches mit einer leeren Gegenwart«, »in einem Abgrund der Unbestimmtheit mittels Ironie und Spott und Exzeß« vollziehen kann oder ob der Widerstand nicht doch auf eine »entschiedene, Veränderung schaffende Hoffnung der Leidenserinnerung an die Lebenden und die Toten« angewiesen ist. ¹⁰⁷

Dekonstruktive Theologie: Modern oder postmodern?

Weil sich die Dekonstruktion selbst in den Zusammenhang einer »postmodernen Bewegung« einreicht, stellt sich für Cobb die Frage, inwiefern die Dekonstruktion überhaupt als postmodern bezeichnet werden kann. Wenn der Begriff Moderne mit der Aufklärung, mit dem Bekenntnis zur Vernunft und mit einer positiven Zukunftserwartung gleichgesetzt wird, dann – so Cobb – kann die Dekonstruktion in der Tat als postmodern angesehen werden, denn sie verstärkt und radikalisiert eine lange Tradition der Vernunftkritik. Wenn man jedoch die Tradition der Vernunftkritik selbst der Moderne zurechnet, dann ist die Dekonstruktion ein extremer Modernismus, ja dann findet die Moderne in der Dekonstruktion ihren radikalsten Ausdruck. Die entscheidende Frage ist, ob die Dekonstruktion »das Prinzip des Modernismus zu ihrem logischen Ende führt oder ob mit ihr etwas anderes beginnt«. ¹⁰⁸ Aus der Perspektive Whiteheads, welcher sich Cobb anschließt, ist die Dekonstruktion allerdings nicht als postmodern anzusehen, denn »Whitehead verstand die Moderne selbst als eine Revolte gegen die Vernunft«. ¹⁰⁹

Auch für einen weiteren Prozeßtheologen, David Griffin, Professor für Religionsphilosophie an der Universität Claremont (Kalifornien) und neben John Cobb Kodirektor des Zent-

103 DAVID TRACY: *Der Gegenwart einen Namen geben*, S. 52-53.

104 A.a.O., S. 55.

105 A.a.O., S. 52.

106 A.a.O., S. 55. Darauf, daß eine solche Kritik zumindest nicht eindeutig auf Jacques Derrida zutrifft, wurde schon im Ersten Hauptteil verwiesen. Vgl. Erster Hauptteil, II. 5, Anm. 94.

107 A.a.O., S. 53.

108 J. B. COBB, JR.: *Theologie in den Vereinigten Staaten*, S. 207.

109 Ebd.

rums für *Process Studies*, ist die Sache klar: Die Dekonstruktion und die von ihr abhängige dekonstruktive Theologie führen lediglich die Prämissen des modernen Denkens zu ihrem relativistischen und nihilistischen Ende, indem sie die Moderne von innen untergraben und ihre grundlegenden Selbsttäuschungen bloßlegen.¹¹⁰ So kritisiert die Dekonstruktion z. B. die Illusion des modernen atheistischen Humanismus, den transzendenten Gott durch das souveräne Selbst ersetzen zu können, aber die Dekonstruktion entwickelt nicht etwa ein alternatives Verständnis der modernen Begriffe von Gott, Selbst, Geschichte, Bedeutung, Wahrheit etc., sondern dekonstruiert sie und verstärkt damit in der Nachfolge Nietzsches nur die Zweifel der Moderne an sich selbst.¹¹¹ Die Dekonstruktion »überwindet« zwar das moderne Weltbild, aber nur durch ein »Anti-Weltbild«, indem sie die Elemente, die für ein Weltbild notwendig sind, entfernt: Eliminiert wird die Idee Gottes, der Wahrheit, des Selbst, der Geschichte und die Möglichkeit eines translinguistischen Referenten der Sprache. Darum bezeichnet Griffin die dekonstruktive Postmoderne als »eliminative Postmoderne«, die eigentlich nicht »post«-modern sondern eher »ultra«-modern ist und die deswegen auch besser als »mostmodern« bezeichnet werden sollte.¹¹²

Dem widerspricht der australische Religionsphilosoph A. T. Nuyen: Sein Argument gegen die Kritiker der dekonstruktiven Theologie – insbesondere gegen Griffin – lautet, daß diese Kritik auf einem Mißverständnis der poststrukturalistischen/postmodernen Philosophie beruht.¹¹³ Wenn Griffin Taylor vorwirft, er eliminiere nicht nur das klassische Gottesbild, sondern auch sonst alles, was als Basis für eine Reflexion über das Heilige dienen könnte, übersieht er dabei, daß die Dekonstruktion bei Taylor nur der erste Schritt einer Konzeption des »Göttlichen« ist. Weil wir linguistisch determinierte Kreaturen sind und es nichts »außerhalb« des Textes gibt, lokalisiert Taylor das Heilige im »Schreiben« und kommt so zu einer nicht-theistischen Konzeption des Göttlichen: Das Göttliche ist die kreative und produktive Kraft im »Schreiben«, und deswegen müssen wir es in dem »Raum« zwischen den Worten, in dem, was Derrida die »différance« nennt, suchen.¹¹⁴

Außerdem, so Nuyen, kann Taylors A/Theologie durchaus als postmodern verstanden werden, weil sie jenseits von klassischem Theismus und modernem Atheismus, der das Selbst

110 D. R. GRIFFIN: *Postmodern Theology and A/theology*, S. 29. Nach Carl Raschke bezeichnet die Dekonstruktion nicht einen neuen »Trend« oder eine neue Entwicklung innerhalb der Theologie oder den Geisteswissenschaften, sondern eine »Bewegung« innerhalb der ganzen westlichen Kultur. Die Dekonstruktion betreibt die Offenlegung der unausgesprochenen und verdrängten Selbsttäuschungen der Moderne: Was einst Doxologie war, ist nun ein Gemurmel im Dunkeln, und die Hallelujas des (modernen) österlichen Sonnenaufgangs haben sich längst in eine (postmoderne) Verblüffung vor dem leeren Grab verwandelt. C. A. RASCHKE: *The Deconstruction of God*, S. 2.

111 D. R. GRIFFIN: *Postmodern Theology and A/theology*, S. 31-32. So auch: G. L. COMSTOCK: *Is Postmodern Religious Dialogue Possible?*, S. 189-197.

112 D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 8 (»It could better be called *mostmodern theology*«). Ebenso urteilen auch: N. MURPHY – J. W. MCGLENDON, JR.: *Distinguishing Modern and Postmodern Theologies*, S. 212: »Taylor's sceptical conclusion, drawn from the insupportability of a correspondence theory of truth, is even less novel; it is simply and typically modern«; C. A. RASCHKE: *Fire and Roses*, S. 676: »The crypto-modernism of what purports to be post-modernism can be inferred from the ideological continuity between ›deconstructionism‹ and the late Sixties death-of-God theology, which in turn derives from the post-war fashions of European religious existentialism«; ST. D. MOORE: *The »Post-« Age Stamp*, S. 549: »Deconstructive a/theology does not mark a funeral (...) so much as a rebirth: that of aesthetic modernism as (post)theological discourse«.

113 A. T. NUYEN: *Postmodern Theology and Postmodern Philosophy*, S. 65, 67.

114 A.a.O., S. 70.

an die Stelle Gottes setzte, angesiedelt ist und auf eine Dekonstruktion sowohl des transzendenten Gottesbildes als auch des absolut gesetzten, vergöttlichten Subjektes aus ist.¹¹⁵ Auch den Einwand, die Dekonstruktion sei nihilistisch und relativistisch, weil sie die völlige Bedeutungslosigkeit proklamiere, läßt Nuyen nicht gelten: Anders als der moderne Skeptizismus und Relativismus, die dem menschlichen Erkenntnisvermögen einen Zugang zu Wahrheit und Bedeutung absprechen, ist die Dekonstruktion davon überzeugt, daß *alle* Werte und Bedeutungen, die wir konstruieren, auch *wahre* Bedeutungen und Werte sind, nicht unvollendete Kopien der »wahren«.¹¹⁶ Doch es lohnt sich, auf die Kritik an Taylor noch genauer einzugehen.

Die Kritik an Mark Taylors »Erring. A Postmodern A/Theology«

Griffins Kritik an *Erring* bezieht sich vor allem auf die Selbstwidersprüchlichkeit Taylors. An folgenden Punkten macht Griffin die Widersprüchlichkeit von Taylors dekonstruktiver Theologie fest:

- Taylor bestreitet, daß das Selbst eine Möglichkeit zur Selbst-Determination hat. Das Selbst, so die Folgerung, konstituiert sich vielmehr durch das generative Spiel der Eigenschaften. Dem widerspricht aber, daß Taylor durchaus davon überzeugt zu sein scheint, ein selbst-präsenten »Ich« und ein mitteilbares Anliegen zu haben, das er zudem auch selbst verantworten zu können glaubt.¹¹⁷
- Die Argumentation für die These, daß es keine Verbindung zwischen einem linguistischen Zeichen und einem translinguistischen Referenten gibt, ist in sich selbst widersprüchlich, wenn Taylor einerseits sagt, daß das Bewußtsein immer nur mit Zeichen operiert, die »Dinge an sich« jedoch nie erreicht, andererseits aber durchaus glaubt, uns über die »wahre Natur« des Bewußtseins exakt Auskunft geben zu können. Taylor recurriert damit – uneingestanden – doch immer wieder auf die traditionelle Idee der Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei*, als Übereinstimmung zwischen Interpretation und Wirklichkeit.¹¹⁸
- Taylor bestreitet zwar die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen, ist aber dennoch von der Leidenschaft besessen, die negativen Konsequenzen des modernen westlichen Denkens zu überwinden. Der Versuch, die moderne »Psychologie der Beherrschung« dadurch zu überwinden, daß man alles, was als Basis für ein mögliches Zentrum des Denkens dienen könnte (Gott, Selbst, Geschichte etc.), unterminiert, ist jedoch zum Scheitern verurteilt. Deswegen besteht bei Taylors Unternehmen eine große Lücke zwischen dem Anliegen und dem Effekt.¹¹⁹

115 Ebd.

116 A.a.O., S. 74-75. Ähnlich auch: W. W. FUCHS: *Post-modernism Is Not a Scepticism*, S. 393, 400.

117 D. R. GRIFFIN: *Postmodern Theology and A/theology*, S. 36.

118 A.a.O., S. 37-38.

119 A.a.O., S. 39, 57-58. Ebenso: D. E. KLEMM: *Toward a Rhetoric of Postmodern Theology*, S. 461. James Breech kritisiert an den Dekonstruktionisten, daß sie eine illusionslose Lebensweise proklamieren und eben damit aus einer an Zielen ausgerichteten Lebensweise in eine pikareske und episodische Lebenshaltung flüchten, die derjenigen, die in Jes 22, 13 und 1. Kor 15, 32 (»lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot«) kritisiert wird, zum verwechseln ähnlich sieht. J. BREECH: *Jesus and Postmodernism*, S. 68.

Darüber hinaus ist Griffin davon überzeugt, daß Taylors Theologie kaum als Leitfaden für die Praxis geeignet ist, denn den Entscheidungen, die tagtäglich überall getroffen werden, liegt durchaus die Überzeugung zugrunde, daß eine Welt jenseits des Systems linguistischer Zeichen existiert, daß die Wahrheit zumindest teilweise erkannt werden kann und daß bestimmte Optionen besser sind als andere.¹²⁰ Taylors Theorie dagegen ist kontraproduktiv, denn Freiheit wird nicht durch Skeptizismus und Zufriedenheit nicht durch Nihilismus gefördert, und ein »schrecklicher Sinn« kann nicht durch ein »Vakuum an Sinn« ersetzt werden, sondern nur durch einen »besseren Sinn«.¹²¹

Die Kritik des amerikanischen Religionsphilosophen John Caputo ist zurückhaltender als die Griffins, weil er die Intentionen der Dekonstruktion gegen Taylors radikalisierte Mißverständnisse zu verteidigen versucht.¹²² Für Taylors dekonstruiertes, zerstückeltes Selbst, das als sich nicht selbst besitzendes »Nicht-Selbst« ohne festen Grund in sich selbst leben muß, hat Caputo sogar einige Sympathie, weil es sich für ihn durchaus mit dem christlichen Gedanken des auf Gott angewiesenen Selbst deckt. Er bezeichnet darum Taylors Botschaft auch – nicht ohne ironischen Unterton – als eine Art »post-strukturalistischer Bergpredigt«.¹²³ Doch entdeckt auch er einen Widerspruch in Taylors Buch *Erring*, das ironischerweise von seiner Struktur her überhaupt nicht irrend ist: Trotz Taylors Proklamation eines »herumirrenden Wanderns« fällt dieser selbst (»*o felix culpa*«) immer wieder in Klarheit und Ordnung zurück.¹²⁴

Die Hauptkritik Caputos richtet sich jedoch auf Taylors inkonsistente (sprach-)philosophische Prämissen. So leugnet Taylor die Möglichkeit eines extralinguistischen Referenten der Sprache und geht damit viel weiter als sein Lehrer Derrida, der solche Ansichten wie die, daß es nichts jenseits der Sprache gibt, als »Dummheiten« (»stupidities«) bezeichnet hat.¹²⁵ Derrida bestreitet, so Caputo, nur den unmittelbaren, direkten Zugang zu den Dingen, nicht

120 D. R. GRIFFIN: *Postmodern Theology and A/theology*, S. 39. Ähnlich auch die Kritik von Joseph Prabhu, für den Taylors Unternehmen dem Versuch gleicht, das Badewasser zu retten, nachdem man es mit dem Kind ausgeschüttet hat: »If there is no criterion of value, the possibility of meaningful social change is quite limited. If overthrowing one form of oppression, guided by an interest in what we consider at any point of time to be justice and freedom, only leads to another form of oppression, and if theoretically it is impossible to adjudicate between them, then the question arises, why do anything at all?« J. PRABHU: *Blessing the Bathwater*, S. 541.

121 D. R. GRIFFIN: *Postmodern Theology and A/theology*, S. 52.

122 Einen solchen Versuch unternimmt ebenfalls Joey Earl Horstmann: »Some have argued that postmodernism denies God's existence: since it denies human access to anything outside the linguistic system, it must also claim that nothing exists outside the system. But postmodernism makes no such claim. Rather than denying transcendent existence – reality outside the system – it simply denies our ability to perceive and understand whatever is out there.« J. E. HORSTMAN: *Postmodern Christianity*, S. 20.

123 J. D. CAPUTO: *Book Reviews*, S. 110-111.

124 »The book is bound up tight from the beginning to end; it has a skillfully crafted symmetry, a message to deliver (no *destinerrance*), and quite a story to tell. Despite his own best efforts to be mazing and erring, Taylor lapses repeatedly into clarity, falls constantly into orderliness. *O felix culpa*«. A.a.O., S. 108. Taylor ist sich allerdings des Widerspruchs zwischen seiner als »irrend« bezeichneten Theologie und der klar strukturierten Form seines Buches sehr wohl bewußt: »No critic, of course, is ever completely free. One always remains bound in, to, and by the network one is trying to unweave. For example, the writer who attempts to raise the question of meaning and significance of the book is still caught within the form he is criticizing«. M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 16.

125 J. D. CAPUTO: *Book Reviews*, S. 111. Caputo zitiert hier J. DERRIDA: *Deconstruction and the other*, S. 123. Vgl. zur Kontroverse um einen außerlinguistischen Referenten der Sprache in Derridas Theorie: Erster Hauptteil, II. 4, Anm. 64.

aber – wie Taylor – die Referenz (»reference«) der Sprache überhaupt. Darum basiert auch Taylors Identifizierung von Gott und Schrift auf einem Mißverstehen Derridas, denn nach Derrida ist das *Wort* »Gott« zwar sehr wohl ein »Effekt« der *différance*, weil »Gott« als ein »Wort« *aufgrund* von *écriture* gesagt und gedacht werden kann, aber eben nicht die Schrift selbst.¹²⁶ Die *différance*, die uns in eine Situation stellt, in der es schwierig wird, zwischen Glauben und Vernunft, Glauben und Verrücktheit, Glauben und Nicht-Glauben zu unterscheiden, wird von Taylor aufgehoben, weil er die Unentscheidbarkeit dieser Fragen nicht wahr, sondern Gott und Schrift unzulässigerweise gleichsetzt.¹²⁷

Darüber hinaus wird Taylor seinem eigenen Anliegen, sich »zwischen« Glauben und Unglauben zu bewegen, nicht gerecht, denn er schafft es nicht, sich »zwischen« Theismus/Atheismus zu plazieren, sondern steigert lediglich noch den modernen humanistischen Atheismus, wenn er dem »Tod Gottes« auch den »Tod des Selbst« folgen läßt: Aus dem »humanistischen Atheismus« wird ein viel radikalerer »atheistischer Atheismus«.¹²⁸ Taylor versucht mit seiner Version der Dekonstruktion, die onto-theo-logischen Feuer, die nach der ersten Runde der Gott-ist-tot-Theologie immer noch brennen, endgültig zu löschen. Wo die Dekonstruktion jedoch vorsichtig agiert und sich ihrer eigenen Grenzen bewußt bleibt, bestreitet sie weder die Existenz eines transzendenten Gottes noch transformiert sie Gott in den Menschen oder die Schrift. Sie versucht lediglich zu zeigen, daß jeder Diskurs über Gott auf einer differentiellen Matrix beruht und einer Kette aufeinander verweisender Signifikanten verhaftet bleibt: Gott/ Welt, Gott/Mensch, Schöpfer/Geschöpf, Transzendenz/Immanenz etc.¹²⁹ In dieser Richtung – nicht in der Taylors – kann die Dekonstruktion theologisch fruchtbar gemacht werden.¹³⁰

5. Postmoderne als »postliberale Theologie«: George Lindbeck

In seinem Buch *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age* (1984), das eine breite Diskussion über die Chancen einer postmodernen Theologie in den USA ausgelöst hat, versucht George Lindbeck, Professor der *Divinity School* an der angesehenen *Yale University* (New Haven), unter Rekurs auf die neueren linguistischen und anthropologischen Forschungen, eine postmoderne oder postliberale kulturell-linguistische Theorie der Religion und ihrer Lehrsätze zu entwickeln. Dabei verknüpft Lindbeck die »Theorie der Religion« aufs

126 J. D. CAPUTO: *Book Reviews*, S. 112.

127 A.a.O., S. 113. »Undecidability is not indecision, not the opposite of decision, but the condition of im/possibility of decision. The undecidability which invades things sees to it that the hermeneutic situation is never quite clear, that it is beset by a kind of principled ambiguity, which means, as Kierkegaard says, that ›deliberation‹ will never end, never reach a ›resolution‹«. J. D. CAPUTO: *Hermeneutics and Faith*, S. 168. Ebenso wie Caputo bezweifelt auch Robert Gall die sachgemäße Interpretation Derridas durch Taylor und Winqvist. Vgl. R. S. GALL: *Off/From Theology and Deconstruction*, S. 430.

128 J. D. CAPUTO: *Book Reviews*, S. 113. Ebenso auch die Wertung von Leonard Sweet: »Dekonstruktion is one of the most blatantly atheistic theologies produced by the modern era«. L. I. SWEET: *Straddling Modernism and Postmodernism*, S. 163.

129 J. D. CAPUTO: *Book Reviews*, S. 113. Die differentielle Matrix beschreibt Caputo folgendermaßen: »If you call God Father, that is said only relative to a son, and cannot be what God is. If you call him creator, that is said only relative to a creature, and that cannot be what God is. If you call him First Cause, that is said relative to an effect, and that cannot be what God is«. A.a.O., S. 114.

130 A.a.O., S. 114.

engste mit der Frage nach der »Natur der Dogmen«, denn die Beantwortung der Frage, welchen Wahrheits- und Informationswert die zentralen Lehrsätze (»doctrines«) einer Religion besitzen, hängt nach Lindbeck eben davon ab, wie das Phänomen religiöser Symbolbildung überhaupt verstanden wird.

Lindbeck fühlt sich dabei mit dem Anliegen der Dekonstruktion durchaus im Einklang, denn das intratextuelle Modell religiöser Symbolbildung behandelt – wie die Dekonstruktion – Texte nicht als abgeschlossene »ästhetische Objekte« oder »verbale Ikonen«, sondern als »Medien der Interpretation«: Texte konstituieren ein Universum, innerhalb dessen alles existiert oder konstruiert werden kann.¹³¹ Doch im Unterschied zur Dekonstruktion richtet sich Lindbecks Interesse nicht auf die theologische Sprache selbst, sondern auf die Mechanismen der sprachlichen Konstruktion des religiösen Symbolsystems. Lindbeck bezeichnet seine Theologie als »postliberal«, weil sie sich vor allem gegen den Religionsbegriff der »liberalen« Theologie und der modernen Religionswissenschaft wendet. Gleichwohl ist Lindbeck selbst der Ansicht, daß seine Theologie auch »postmodern« genannt werden kann.¹³² Dies hat die amerikanische Gegenwartstheologie dann auch getan.¹³³

Das vorliberale und das liberale Modell religiöser Symbolbildung

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Unzufriedenheit mit den herkömmlichen Mitteln und Wegen, Genese und Funktionsweise von Glaubensaussagen und religiösen Überzeugungen zu beschreiben.¹³⁴ Lindbeck wendet sich gegen drei theologische Richtungen, die seiner Meinung nach sowohl das Wesen der Religion als auch die »Natur der Lehrsätze« verfehlen: die (vormoderne) kognitiv-propositionalistische Position, die (moderne) erfahrungsbezogen-expressive und – als dritte – eine Mischung aus den beiden vorhergenannten Positionen.

- Beim *kognitiv-propositionalistischen* Verständnis der Dogmen liegt der Akzent auf der kognitiven Seite der Dogmen: Die Lehrsätze werden als informative Propositionen oder als Wahrheitssätze über eine objektive Realität aufgefaßt.¹³⁵ Die kognitiv-propositionalistische Interpretation der Lehrsätze basiert auf einer Korrespondenztheorie, nach der die Dogmen der göttlichen Realität – ohne Equivokation – exakt entsprechen. Folglich werden die Lehrsätze als Ausdruck fester ontologischer Realitäten angesehen, die *per definitionem* ewig, unfehlbar und unveränderlich sind. Daraus wird dann ein Superioritätsanspruch gegenüber anderen Religionen abgeleitet: Die eigenen Dogmen sind immer und überall wahr und alle

131 »First, intratextualism, like deconstructionism, does not share the traditional literary emphasis on a text as that which is to be interpreted, whether (...) as a self-contained aesthetic object or ›verbal icon,‹ or as mimetic, or as expressive, or as pragmatic (...). Instead, intratextualism treats texts (...) as ›mediums of interpretation,‹ and thus shares the deconstructionist emphasis on texts as constituting the (or a) world within which everything is or can be construed«. G. A. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, S. 136, Anm. 5.

132 A.a.O., S. 135, Anm. 1.

133 Vgl. z. B.: J. E. THIEL: *Theological Authorship*, S. 34; R. J. NEUHAUS: *The Catholic Moment*, S. 151-158. SH. G. DAVANEY: *Options in Post-Modern Theology*, S. 198; D. LIECHTY: *Theology in Postliberal Perspective*, S. XI; »Thus Lindbeck's theology (...) is through and through postmodern« N. MURPHY – J. W. MCGLENDON, JR.: *Distinguishing Modern and Postmodern Theologies*, S. 207. Vgl. zur Unterscheidung von »postmodern« und »postliberal«: R. LINTS: *The Positivist Choice*, S. 655-674.

134 G. A. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, S. 7.

135 A.a.O., S. 24.

- anderen unwahr. Repräsentanten dieser kognitiven Richtung sind die vormodernen (protestantischen und katholischen) Orthodoxien, die außerdem das Fürwahrhalten der christlichen Lehrsätze der religiösen Erfahrung des Individuums vorordnen.¹³⁶
- Das moderne *erfahrungsbezogen-expressive* Modell, das durch Schleiermacher initiiert wurde, hat nach Lindbeck die gesamte liberale Theologie bis hin zu Paul Tillich und David Tracy geprägt und ist auch zum beherrschenden Paradigma der modernen Religionswissenschaft (Rudolph Otto, Mircea Eliade) geworden.¹³⁷ Nach diesem Modell werden die Dogmen nicht als Aussagen mit einem objektiven Wahrheitsanspruch angesehen, sondern als nicht-informative, nicht-diskursive Symbole des inneren Erlebens oder als existentielle Orientierungen. In Umkehrung des kognitiv-propositionalistischen Modells wird hier die vor-reflexive religiöse Erfahrung des Individuums den Dogmen und Glaubensüberzeugungen religiöser Gemeinschaften konsequent vorgeordnet.¹³⁸ Wie auch immer die einzelnen Theologien und Religionstheorien dieses Modell variieren, nach Lindbeck basieren sie stets auf der Grundannahme, daß sie das, was in einer Religion letztlich entscheidend ist, auf eine präreflexive Erfahrung des Selbst zurückführen und die öffentlichen oder äußeren Charakteristika einer Religion als expressive Objektivierung der inneren Erfahrung auffassen.¹³⁹ Dementsprechend werden die Dogmen in dieser Tradition als verschiedene Symbolisierungen der einen, grundlegenden, universalen Erfahrung der letzten Wirklichkeit betrachtet, und deswegen kann dann auch der interreligiöse Dialog als Bereicherung der religiösen Erfahrungswelt begrüßt werden.¹⁴⁰
 - Die dritte Position, für die Karl Rahner und Bernhard Lonergan stehen, kombiniert das *kognitiv-propositionalistische* und das *erfahrungsbezogen-expressive* Modell: Mit der modernen liberalen Theologie akzeptieren beide die moderne Subjektivität und die kulturelle und historische Pluralität und Relativität, aber darüber hinaus postulieren sie eine Quelle »transzendenter Erfahrung«, zu der *alle* Religionen einen Zugang haben, sowie eine Quelle »kategorischer Offenbarung«, zu der nur *wenige* Religionen einen Zugang haben. Danach haben alle Religionen einen gewissen Anteil an der offenbarten Wahrheit, aber nur die Religion, die als normativ anerkannt wird (die christliche), hat die volle, endgültige, propositionelle Wahrheit.¹⁴¹

Das postliberale Modell religiöser Symbolbildung

Lindbecks kulturell-linguistische Religionstheorie, die auf den anthropologischen Forschungen von Clifford Geertz, den soziologischen Analysen von Peter L. Berger und der Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins aufbaut,¹⁴² wendet sich gegen die liberale, erfahrungsbezogen-

136 A.a.O., S. 16, 51.

137 A.a.O., S. 21, 31-32.

138 A.a.O., S. 16.

139 A.a.O., S. 21.

140 A.a.O., S. 23.

141 A.a.O., S. 16, 24. Lindbeck bezieht sich hier auf: K. RAHNER: *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, S. 11-24; K. RAHNER: *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*.

142 G. A. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, S. 20. Lindbeck beruft sich hier auf: W. D. HUDSON: *Wittgenstein and Religious Belief*; C. GEERTZ: *Dichte Beschreibung*, S. 44-95.

expressive Interpretation der Religion, indem sie die Beziehung von Lehrsätzen und religiöser Erfahrung umkehrt: Die Symbolbildung der Religionen ist gerade die Bedingung der Möglichkeit religiöser Erfahrung und eben nicht die nachträgliche, expressive Objektivierung einer vorreflexiven religiösen Erfahrung. Religionen – so Lindbeck – sind »umfassende Interpretationsschemata«, die durch die in ihnen enthaltenen Erzählungen, Mythen und Riten die menschliche Erfahrung strukturieren und das Selbst- und Weltverständnis des Menschen definieren.¹⁴³ Sie sind – wie die Kultur und die Sprache – ein Rahmen, der das Denken und Handeln des religiösen Menschen prägt und formt.¹⁴⁴ Darüber hinaus behandeln sie die Fragen, die sowohl für das Individuum als auch für die Gesellschaft von eminenter Wichtigkeit sind: die ersten und letzten Fragen nach Tod und Leben, nach dem Wahren und Unwahren, Chaos und Ordnung sowie die Frage nach der Bedeutung von Welt und Mensch. Durch ihre Geschichten, Lehren und Riten geben die Religionen Antworten auf diese Fragen der Menschen und prägen damit nicht nur das bewußte Denken, sondern auch das individuelle und kulturelle Unterbewußtsein.¹⁴⁵

Der Prozeß religiöser Sozialisation ist mit dem Erlernen einer Sprache oder der Aneignung kultureller Verhaltens- und Erfahrungsmuster vergleichbar: als Internalisierungsprozeß eines religiösen Weltbildes, das immer schon durch Glaubenstraditionen vordefiniert und damit dem Subjekt strukturell vorgängig ist.¹⁴⁶ Religion ist deshalb auch nicht primär als eine Sammlung von Glaubensaussagen oder als Symbolisierung von grundlegenden Anschauungen, Gefühlen und Empfindungen zu verstehen, sondern als »Idiom«, das die Beschreibung der Wirklichkeit, die Formulierung von Überzeugungen, die Erfahrung von inneren Einstellungen und die Ausbildung eines sinnvoll geordneten Lebenszusammenhangs ermöglicht und strukturiert.¹⁴⁷ Unabdingbare Voraussetzung religiöser Erfahrung ist die Sprache, denn sie konstituiert und konditioniert die religiöse Erfahrung durch die spezifisch kulturellen und linguistischen Formen einer bestimmten religiösen Gemeinschaft. Religiöse Erfahrungen sind und bleiben daher immer an einen bestimmten sprachlichen und kulturellen Kontext gebunden.¹⁴⁸

Aus diesem Grund sind die Lehrsätze einer Religion auch weder als Wahrheitsaussagen über die Wirklichkeit noch als symbolische Expressionen der inneren Erfahrung anzusehen, sondern als »Regeln«, die in einer bestimmten religiösen Gemeinschaft verbindliche Glaubensüberzeugungen und Handlungsmaximen festlegen und andere dadurch ausschließen.¹⁴⁹ Wenn aber die Lehrsätze als Regulative und nicht als Wahrheitsaussagen über die Wirklichkeit verstanden werden, stellt sich die Frage, welcher Wahrheitsgehalt den Lehrsätzen zu-

143 »In the account that I shall give, religions are seen as comprehensive interpreting schemes, usually embodied in myths or narratives and heavily ritualized, which structure human experience and understanding of self and world«. G. A. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, S. 32.

144 Lindbeck bezieht sich hier auf Wittgensteins Sprachspieltheorie: »Lastly, just as a language (or ›language game,‹ to use Wittgenstein's phrase) is correlated with a form of life, and just as a culture has both cognitive and behavioral dimensions, so it is also in the case of religious tradition«. A.a.O., S. 33.

145 A.a.O., S. 40.

146 A.a.O., S. 22, 34-35. Lindbeck bezieht sich hier auf Wittgensteins Beobachtung, daß eine »Privatsprache«, die sich als von jedem partikularen Sprachspiel unabhängig wähnt, logisch unmöglich ist. A.a.O., S. 38.

147 A.a.O., S. 33, 47-48.

148 A.a.O., S. 34.

149 A.a.O., S. 74.

kommt. Für Lindbeck sind die Lehrsätze einer Religion dann wahr, wenn sie adäquate, das heißt bedeutungsvolle Kategorien zur Bestimmung dessen, was für real, wahr und richtig gehalten wird, bereitstellen.¹⁵⁰ Weil aber jede Religion ganz spezifische Kategorien (»Grammatiken« oder »Spielregeln«) für die Adäquatheit ihrer Lehrsätze ausbildet, steht kein gemeinsamer Rahmen für den Vergleich der Wahrheitsansprüche verschiedener Religionen zur Verfügung. Zumindest ist die von der liberalen Religionswissenschaft angenommene allgemeine, allen gemeinsame religiöse Grunderfahrung nicht verifizierbar, denn die Vorstellungen von der Wahrheit, von der Erfahrung und von der kategorialen Angemessenheit (»categorical adequacy«) differieren durch ihre kulturelle und sprachliche Fassung so sehr, daß sie – so Lindbeck sehr vorsichtig – vermutlich inkommensurabel sind.¹⁵¹ Folglich können die Lehrsätze immer nur *innerhalb* eines bestimmten religiösen Systems »wahr« sein.¹⁵²

Im Gegensatz zum propositionalistischen oder erfahrungsbezogen-expressiven Verständnis religiöser Symbolbildung, das auf eine extratextuelle Wahrheit bzw. Erfahrung rekurriert, ist das kulturell-linguistische »intrasemiotisch« oder »intratextuell«, denn die Bedeutung religiöser Lehrsätze ergibt sich nach diesem Modell aus dem Gebrauch einer bestimmten Sprache und ihres linguistischen Potentials. Nur innerhalb eines sprachlichen Verweiszusammenhangs hat ein bestimmter Lehrsatz einen genau festgelegten Sinn: Um z. B. das zu bestimmen, was das Wort »Gott« in einer bestimmten Religion meint, müssen der Stellenwert dieses Wortes innerhalb des symbolischen Systems einer Religion eruiert und die Auswirkungen auf die Wirklichkeitssicht und den Erfahrungsraum sowohl der religiösen Gemeinschaft als auch des gläubigen Menschen untersucht werden. Die Bedeutung des Wortes »Gott« ergibt sich folglich aus seiner Funktion in einem partikularen System religiöser Symbole.¹⁵³

Die Inkommensurabilität der religiösen Erfahrungen

Lindbeck ist sich sehr wohl bewußt, daß sein linguistisch-kulturelles Modell religiöser Symbolbildung durchaus als relativistisch verstanden werden kann, weil es nicht – wie das erfahrungsbezogen-expressive – auf eine universal-religiöse Erfahrung rekurriert, sondern von der Inkommensurabilität der verschiedenen religiösen Erfahrungen ausgeht. Vom Standpunkt der liberalen Theologie aus betrachtet, deren Anliegen ebenso die Suche nach fundamentalen, universalen Strukturen oder Prinzipien menschlicher und religiöser Existenz wie die Übersetzung traditioneller Glaubensinhalte in zeitgemäße, intelligible Formen ist, muß das intratex-

150 »Adequate categories are those which can be made to apply to what is taken to be real, and which therefore make possible, though they do not guarantee, propositional, practical, and symbolic truth«. A.a.O., S. 48.

151 A.a.O., S. 49. Vgl. zum Zusammenhang von Inkommensurabilität und Intratextualität in Lindbecks Theologie: T. W. TILLEY: *Incommensurability, Intratextuality, and Fideism*, S. 87-111.

152 Lindbeck unterscheidet »ontologische« (»first-order«) und »intrasystematische« (»second-order«) Wahrheiten: »For all rule theory, in short, doctrines qua doctrines are not first order propositions, but are to be construed as second order ones: they make (...) intrasystematic rather than ontological truth claims«. G. A. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, S. 80.

153 A.a.O., S. 114-115. Um die Grundkonstanten des christlichen Glaubens adäquat eruiieren zu können, plädiert Lindbeck – der Tradition des reformatorischen *scriptura sui ipsius interpretes* folgend – auch für eine intratextuelle Hermeneutik hinsichtlich der biblischen Texte: Der theologische Interpretationsrahmen muß von der literarischen Struktur der Texte selbst abgeleitet werden und darf nicht von außen appliziert werden. Die Exegese der biblischen Texte hat deswegen bei der Entwicklung christlicher Lehrsätze Vorrang vor z. B. Spekulationen über die innergöttlichen Vorgänge, von denen die Texte nicht sprechen. A.a.O., S. 119-120.

tuelle Modell wie ein Rückzug ins intellektuelle Getto und als Hindernis für das Überleben der Religion in einer pluralistischen Situation erscheinen, weil die Wahl einer Religion als ebenso kontingent erscheint wie sie blinden Glauben voraussetzt. Wie aber – so Lindbecks Gegenargument – kann der Glaube »glaubbar« gemacht werden, wenn es weder die von der liberalen Theologie angenommene religiöse Grunderfahrung noch universale Formen menschlicher Vernunft gibt?¹⁵⁴

Die postliberale Theologie – so Lindbeck – ist sowohl gegenüber allen Übersetzungsversuchen religiöser Erfahrung als auch gegenüber universalen Normen der Vernünftigkeit skeptisch: Religionen – wie Sprachen – können nur in ihrer eigenen Terminologie adäquat verstanden werden und nicht durch Übersetzungen in andere religiöse Erfahrungszusammenhänge (»fremde Sprachen«), und die Frage nach einer universalen Rationalität ist nicht eigentlich die, ob es eine solche überhaupt gibt, sondern ob sie in einer neutralen, »rahmenunabhängigen« Sprache ausgedrückt werden kann. Nach den wissenschaftstheoretischen Forschungen von Thomas S. Kuhn und den sprachphilosophischen von Ludwig Wittgenstein scheinen jedenfalls erhebliche Zweifel an einer universalen Geltung der Vernunft angebracht: Die Standards von Rationalität sind nicht nur in den verschiedenen Wissensgebieten höchst unterschiedlich, sondern scheinen auch von Epoche zu Epoche so vielfältig zu sein, daß sie nicht in einer generellen Theorie der Vernunft und des Wissens zusammengefaßt werden können.¹⁵⁵

Der Verzicht der postliberalen Theologie auf ein festes Fundament, auf ein unhintergebar Absolutes muß aber keineswegs bedauert und als Relativismus verstanden werden, denn die Glaubwürdigkeit einer Religion hängt von ihrer Überzeugungsfähigkeit und Leistungsfähigkeit ab und nicht von einer Theorie oder unabhängig formulierten Kriterien: Die Vernünftigkeit einer Religion ist wesentlich eine Funktion ihrer assimilativen Kraft, also der Fähigkeit, eine verständliche Interpretation ihrer eigenen Lehrsätze für die verschiedenen Situationen und wechselnden Realitäten ihrer Anhänger bereitzustellen.¹⁵⁶ Die liberale Theologie sieht ihre Aufgabe vor allem darin, eine Antwort auf die Frage »Wie kann das Evangelium in der säkularisierten Welt verkündigt werden?« zu finden.¹⁵⁷ Doch orientiert sich die postliberale Theologie bei der Beantwortung dieser Frage mehr an den Formen altkirchlicher Katechese als an der modernen Übersetzungsstrategie: an der Unterweisung in der Lehre des christlichen Glaubens im Rahmen der christlichen Gemeinde. Denn – so Lindbecks Argument – die Entscheidung, den christlichen Glauben anzunehmen, wird eher durch den sozialen Kontakt zu einer lebendigen christlichen Gemeinschaft motiviert als durch das »Verstehen« der christlichen Botschaft.¹⁵⁸

Letztlich aber kann das kulturell-linguistische, intratextuelle Modell der Bildung religiöser Lehrsätze nur präsentiert, nicht aber bewiesen werden. Der Erfolg dieser Sichtweise hängt – wie der anderer Theorien – von ihrer Darstellung und ihrer Überzeugungskraft ab: Wenn das postliberale Verständnis religiöser Symbolbildung – nämlich die kirchlichen Lehren als Re-

154 A.a.O., S. 128-129.

155 A.a.O., S. 130.

156 A.a.O., S. 131.

157 A.a.O., S. 132.

158 A.a.O., S. 132.

gelprinzipien innerhalb eines kulturell-linguistischen Systems zu betrachten – sich als kraftvolle, praktikable und nützliche Konzeption erweisen sollte, wird sich die postliberale Theologie durchsetzen. Die Ergebnisse der ökumenischen Diskussion über das Wesen und die Funktion der christlichen Dogmen können jedenfalls besser im kulturell-linguistischen als in jedem anderen Rahmen verstanden werden. Vielleicht könnte sich aber – so Lindbecks Hoffnung – gerade durch diese Perspektive ein ökumenischer Konsens über das Verständnis der christlichen Lehrsätze ergeben.¹⁵⁹

6. Die Kritik an der »postliberalen Theologie«

Wie die dekonstruktive Theologie so hat auch Lindbecks »postliberale Theologie« Zustimmung und Kritik gefunden. Neben den üblichen Rezensionen widmeten die Zeitschriften *Modern Theology*¹⁶⁰ und *The Thomist*¹⁶¹ ein ganzes Heft der Diskussion über Lindbecks *The Nature of Doctrine*. Das *Trinity Institute* (New York) veranstaltete 1987 ein Symposium mit dem Thema *The Church in a Postmodern Age*, in dem diese Diskussion aufgenommen und in einem Symposiumsband mit dem Titel *Postmodern Theology. Christian Faith in a Pluralist World* einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde.¹⁶² Die Kritik an Lindbeck entzündet sich vor allem an seinem künstlich aufgebauten »Feindbild« der »liberalen Theologie«: Lindbeck wird – sicher zu Recht – oft vorgeworfen, daß er die durchaus differenzierten Positionen der »liberalen« Tradition zu pauschal betrachtet.¹⁶³

Lindbecks Rückfall in den Konfessionalismus

So hat vor allem David Tracy Lindbecks Sicht der liberalen Tradition als pauschal und undifferenziert kritisiert: Das Problem von Lindbecks Beschreibung des »erfahrungsbezogen-expressiven Modells« religiöser Symbolbildung besteht nicht darin, daß er die Probleme der Tradition von Schleiermacher zu Tillich, Eliade, Rahner, Lonergan und anderen falsch darstellt, sondern daß seine Kritik auf die meisten seiner Adressaten nicht zutrifft, weil diese in den letzten fünfzehn Jahren den romantischen Erfahrungsbegriff selbst problematisiert haben (was Lindbeck völlig entgangen zu sein scheint) und sich mit dem dialektischen Verhältnis

159 A.a.O., S. 135.

160 Vgl. die Beiträge von: G. E. MICHALSON: *The Response to Lindbeck*; G. WAINWRIGHT: *Ecumenical Dimensions of Lindbeck's »Nature of Doctrine«*; D. Z. PHILLIPS: *Lindbeck's Audience*; L. C. BARRETT: *Theology as Grammar*; ST. WILLIAMS: *Lindbeck's Regulative Christology*; K. SURREIN: *Many Religions and the One True Faith*.

161 Vgl. die Beiträge von: W. C. PLACHER: *Revisionist and Postliberal Theologies and the Public Character of Theology*; C. E. O'NEILL: *The Rule Theory of Doctrine and Propositional Truth*; J. J. BUCKLEY: *Doctrine in the Diaspora*; D. TRACY: *Lindbeck's New Programm for Theology*.

162 Vgl. F. B. BURNHAM (Hrsg.): *Postmodern Theology. Christian Faith in a pluralist World*.

163 Gordon Michalson kritisiert darüber hinaus, daß Lindbeck die liberale Theologie als eine reine »Marketing-Strategie« karikiert, die dem modernen Menschen den Glauben schmackhaft machen soll. Vgl. G. E. MICHALSON: *The Response to Lindbeck*, S. 117.

von Erfahrung und Sprache sehr intensiv auseinandergesetzt haben.¹⁶⁴ In der hermeneutischen Theologie wurde – in der Tradition von Gadamer und Ricoeur – der Revision des Erfahrungsbegriffs große Aufmerksamkeit geschenkt: Der alte romantisch-expressive Erfahrungsbegriff wurde von einem breiteren und reicherem Verständnis von Erfahrung abgelöst, indem die Beziehungen zwischen Erfahrung und Sprache, Geschichte und Gesellschaft neu durchdacht wurden, ohne allerdings die Dialektik zwischen diesen Begriffen aufzuheben, wie Lindbeck dies tut, wenn er »Erfahrung« einfach durch grammatische Regeln und sprachliche Codes ersetzt.¹⁶⁵

Doch Tracy geht noch einen Schritt weiter: Lindbecks Problem mit der »liberalen« Tradition ist weniger ein methodologisches oder formales – wie seine Paradigmen-Analyse glauben machen will –, sondern ein substantielles oder materiales, denn seine Position – die Berufung auf Barth und seine Kollegen von der *Yale University*, Frei und Holmer, belegen es – ist eine methodologisch aufgeblasene Version des Barthschen Konfessionalismus. Die Hände mögen die von Wittgenstein und Geertz sein, aber die Stimme ist die von Karl Barth.¹⁶⁶ Wie Karl Barth so haben auch Lindbeck und seine Kollegen *theologische* Probleme mit der »liberalen« Tradition, denn Theologie soll ausschließlich innerhalb des Rahmens der »bekennenden Gemeinschaft« entwickelt werden und nicht mit »korrelativen« oder »dialektischen« Methoden wie denen von Tillich, Rahner oder Lonergan. Solange sich Lindbeck aber weigert, die leicht zugänglichen Texte der »hermeneutisch-politischen Theologie« zur Kenntnis zu nehmen, hat seine Konstruktion des erfahrungsbezogen-expressiven Modells ebensowenig Überzeugungskraft wie sein theologischer Aufruf zu einem neuen Konfessionalismus.¹⁶⁷

Der vernachlässigte Zusammenhang von Grammatik und Rhetorik

In Bezug auf Lindbecks »linguistisch-kulturelles Modell« religiöser Symbolbildung stellt sich für Tracy zunächst die Frage, ob dieses Modell auch wirklich eine den Dogmen adäquate Sichtweise zuläßt und ob es der theologischen Aufgabe voll gerecht wird. Tracy gesteht Lindbeck zu, daß seine Ausführungen über die linguistische Natur der Dogmen durchaus erhellend und kohärent sind, aber Theologen benötigen mehr als nur eine Untersuchung der Funktion von narrativen oder symbolischen Codes: sie brauchen ebenso eine *rhetorische Analyse*, eine zeitgemäße Hermeneutik, um zu einer adäquaten Interpretation der unterschiedlichen Erzählungen, Symbole und Dogmen zu kommen. Das interaktive Verhältnis von Grammatik und Rhetorik aber wird von Lindbeck zu wenig reflektiert.¹⁶⁸

164 D. TRACY: *Lindbeck's New Programm for Theology*, S. 462-463. Vgl. zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Lindbeck und Tracy: ST. L. STELL: *Hermeneutics in Theology and the Theology of Hermeneutics*, S. 680-696.

165 D. TRACY: *Lindbeck's New Programm for Theology*, S. 464.

166 »As his frequent references to Barth and his colleagues at Yale, H. Frei and P. Holmer, make clear, Lindbeck's substantive theological position is a methodologically sophisticated version of Barthian confessionalism. The hands may be the hands of Wittgenstein and Geertz but the voice is the voice of Karl Barth.« A.a.O., S. 465. Dieser Kritik schließt sich auch Trutz Rendtorff an: T. RENDTORFF: *Karl Barth und die Neuzeit*, S. 144-145. Vgl. auch: Zweiter Hauptteil, I. 7.

167 D. TRACY: *Lindbeck's New Programm for Theology*, S. 465-467.

168 A.a.O., S. 468-469.

Die *entscheidende* Frage jedoch lautet: Wie können Theologen die Wahrheitsansprüche der verschiedenen Traditionen bewerten, wenn diese ausschließlich grammatikalisch analysiert werden? Lindbeck ist sich dieses Problems wohl bewußt und versucht, durch die Unterscheidung einer »intrasystematischen Wahrheit der Kohärenz« und einer »performativen ontologischen Wahrheit« diesem Dilemma zu entgehen, doch sowohl sein »epistemologischer Realismus« als auch die »Neutralität« seiner Theorie zementieren *entweder* die relativistische Position, nach der sich die Wahrheit nicht feststellen läßt, *oder* den altbekannten Konfessionalismus mit seiner *ad hoc* Apologetik.¹⁶⁹

Eine Parallele zu Lindbecks Position sieht Tracy im Pragmatismus von William James, der den religiösen Glaubensüberzeugungen lediglich einen privaten Charakter – als »Möglichkeit der Selbst-Erhellung« – zuschreibt und für den die religiöse Überzeugung nicht unbedingt im Einklang mit dem stehen muß, was wir sonst wissen, praktizieren und glauben. Um eine solche Spaltung des Bewußtseins zu vermeiden, plädiert Tracy für die kritisch-korrelative Methode, die die Interpretation von Bedeutung und Wahrheit in der christlichen Tradition zu der Interpretation von Bedeutung und Wahrheit der gegenwärtigen Situation in Beziehung setzt.¹⁷⁰ Auch wenn diese Methode nur eine heuristische Funktion hat, so ermöglicht sie doch einen Mittelweg zwischen dem von Lindbeck kritisierten Verständnis der Dogmen als Ausdruck des »inneren Fühlens« und Lindbecks rein grammatikalischer Bestimmung der Aufgabe von Theologie.¹⁷¹

Von der Intratextualität zur Vielsprachigkeit

Gegenüber dem Theologen David Tracy und anderen Kritikern verteidigt der Soziologe Robert Bellah von der Universität Berkeley (Kalifornien) Lindbecks Theologie, die nicht notwendig zu einer sektiererischen Abgeschlossenheit führen muß, wenn die Christen in einer pluralistischen Gesellschaft mit vielen Sprachen zu sprechen lernen. Der Unterschied zwischen Moderne und Postmoderne besteht für Bellah darin, daß die Moderne mit ihrer wissenschaftlich-universalen Metasprache eine absolute Wahrheit für sich in Anspruch nahm, der alle anderen kulturellen und religiösen Sprachen untergeordnet wurden, während sich in der Postmoderne ein Bewußtsein für die Relativität der wissenschaftlichen Metasprache durchgesetzt hat, so daß wir heute in einer Situation leben, in der es einen wirklichen Pluralismus verschiedener Sprachspiele gibt, ohne daß eines die anderen dominieren kann.¹⁷² Die Aufgabe für die christliche Gemeinschaft – und hier geht Bellah über Lindbeck hinaus – besteht darin, wahrhaft »multilingual« zu werden und die Sprachen der Wissenschaft, der Gesellschaft und der Psychologie ebenso gut zu sprechen wie die Sprache der Bibel.¹⁷³

Lindbecks Theologie schließt weder die Auseinandersetzung mit dem Pluralismus noch den Dialog mit den Weltreligionen aus: So wie wir andere Sprachen lernen können, ist es

169 A.a.O., S. 469-470.

170 A.a.O., S. 470. Vgl. zu Tracys kritisch-korrelativer Methode: Zweiter Hauptteil, I. 5.

171 A.a.O., S. 470-471.

172 R. N. BELLAH: *Christian Faithfulness in a Pluralist World*, S. 75, 89.

173 A.a.O., S. 89. Ähnlich auch der Vorschlag von Mark McLeod, der den modernen, eindimensionalen »Common Sense Realism« durch einen postmodernen »Multi-world Realism« ersetzen will. Vgl. M. S. MCLEOD: *Making God Dance*, S. 291-292.

auch möglich, etwas über die Praxis und die Überzeugungen anderer Glaubensrichtungen zu lernen, auch wenn wir immer nur Gäste im Haus der anderen bleiben werden. Um aber in einer pluralen, vielsprachigen Welt wahrhaft christlich leben zu können, ist es notwendig, die christliche Sprache und Praxis stets neu zu entdecken und sich des Ursprungs christlicher Identität in der Königsherrschaft Gottes immer wieder neu zu erinnern. Andernfalls wird die christliche Botschaft in der Wüste verfallender Traditionen marginalisiert werden und keinen authentisch christlichen Beitrag zum Pluralismus leisten können. Lindbecks intratextuelles Modell religiöser Symbolbildung fördert in dieser Hinsicht nicht nur die Selbstvergewisserung der christlichen Identität, sondern auch den intra- und interkulturellen sowie den interreligiösen Dialog.¹⁷⁴

7. Postmoderne als »ästhetische Theologie«: Hermann Timm

»Postmoderne, was ist sie denn? Dichtung oder Wahrheit? Wunsch oder Wirklichkeit? Avantgarde oder Archäologie? Bis darüber höheren Ortes durch die demissionierte Weltgeschichte entschieden ist, wird man mimetisch erproben, was der kombinatorische Denkstil und die akkumulierende Drehbewegung um eine vakante Mitte herum Weiterführendes erbringen kann.«¹⁷⁵ Dieser programmatische Satz stammt von dem Münchener Theologen Hermann Timm, für den der Begriff Postmoderne neben dem gegenwartserhellenden Wert vor allem ästhetische Qualitäten hat. Timm versteht die Postmoderne ganz im Sinne Umberto Ecos und Charles Jencks': Er rezipiert deren theoretische Überlegungen einer ästhetisch verstandenen Postmoderne (Mehrfachkodierung, Verwirrung der Zeichen, Collage, Eklektizismus etc.) und wendet diese auf die Theologie an. Timms Buch *Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion* ist dafür selbst das beste Beispiel: Timm geht es weder um präzise theologische Argumentation noch um eine philosophisch-literaturwissenschaftliche Theorie wie sie die Dekonstruktion präsentiert, sondern um ein theologisch-ästhetisches Spiel mit Assoziationen und (Sprach-)Bildern.¹⁷⁶ Damit erprobt Timm praktisch, was die Dekonstruktion theoretisch vorgibt: die fließende Sukzession der Bilder.¹⁷⁷

174 R. N. BELLAH: *Christian Faithfulness in a Pluralist World*, S. 90-91. Auch Kenneth Surin betont die Praktikabilität von Lindbecks Theologie im interreligiösen Dialog. Er sieht den Vorteil von Lindbecks intratextuellem Modell religiöser Symbolbildung darin, daß es eine Interpretation der »Fakten« verschiedener Religionen ermöglicht, ohne zu dem religiösem Synkretismus des »religiösen Pluralismus« – wie er von John Hick und Wilfred Cantwell Smith vertreten wird – zu führen. Vgl. K. SURIN: *Many Religions and the One True Faith*, S. 189-190, 205.

175 H. TIMM: *Wie modern ist die Welt?*, S. 212-213.

176 »Abschied ist angesagt, Verabschiedung des metaphysischen Ernstes, der einst mit dem Monotheismus etabliert wurde und der per Säkularisierung das Vernunftideal des Abendlandes bis zum Modernismus der Nachkriegsgeneration terrorisiert hat«. A.a.O., S. 199.

177 CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. X-XI. Vgl. dazu auch die Rezension von Gerhard Marcel Martin: »Seine [Timm] Texte teilen selbst etwas mit von dem, was sie postmodern und postpostmodern allüberall entdecken (wollen): ›Grenzenlose Endlichkeit‹ und ›kritisch-synkretistischen Zitatstil‹ (S. 18). Dieser ist brillant und pendelt zwischen Wortspiel, Wortmagie, präzise-stolzierenden Programmtiteln mitten im laufenden Text«. G. M. MARTIN: *Nachprotestantisches Weichbild*, S. 761.

Postmoderne als »ästhetische Weisheit«

Timm unternimmt in seinem Buch *Das ästhetische Jahrzehnt* den Versuch, die »Suchrichtung des laufenden Sinnenwandels« anzugeben.¹⁷⁸ Dieser besteht in einem »Pluralisierungsschub« in den westlichen Gesellschaften: »Vielfalt prägt die Signatur der Gegenwart, Diversifikation ist ihr Trumpf, Freude am Individualisierungsreichtum ihre Grundstimmung, multiversale Kultur ihr Ideal und Kritik am unitären Denkwang der Vergangenheit ihr Ehrgeiz.«¹⁷⁹ Aber nicht die »Beliebigkeitsattitüde« des Meinungsmarktes ist das Kennzeichen der Postmoderne, sondern die gleichberechtigte Koexistenz der verschiedenen Wissensformen, die den Blick für das, was möglich ist, schärfen, indem sie eine »explosive Bedeutungskraft« freisetzen, über die niemand mehr verfügen kann.¹⁸⁰

Gleichzeitig gewinnt der Begriff »ästhetische Erfahrung« durch den »Realitätshunger« der siebziger Jahre und das »Naturerwachen« nach dem Ökologieschock eine neue Bedeutung: nicht mehr bürgerlich-elitäres »*L'art pour l'art*«, sondern »*aisthesis*«, unmittelbare Erfahrung im »Sinnenkosmos des Ästhetischen«, »Geistes-Gegenwart«, »sinnvolles Hiersein.«¹⁸¹ Die Postmoderne, die zu ihrem Selbstverständnis Anleihen bei der Collagetechnik der modernen Malerei macht, ist also zum einen durch die Koexistenz unterschiedlichster Denk- und Lebensstile charakterisiert, zum anderen durch einen »rückerweiterten Ästhetikbegriff«, der sich einem umfassenden Weisheitswissen verpflichtet fühlt. Timm assoziiert darum mit dem Begriff Postmoderne vor allem »ästhetische Weisheit«.¹⁸²

Postmodernisierung der Religion: Reinszenierung des Heiligen

Nachdem die (marxistisch) orientierte Religionskritik mittlerweile Geschichte geworden ist, endet mit dem Historischwerden der Religionskritik auch das Loyalitätsgefühl gegenüber der modernen akademischen Theologie und Religionswissenschaft, die einst als Antwort auf die Religionskritik entworfen worden waren: »Laien« beginnen wieder, sich auf eigene Faust der spirituellen Ressourcen anzunehmen.«¹⁸³ Diese Veränderungen in der Kultur führen zu einer »Postmodernisierung der Religion«, zu einer »Reinszenierung des Heiligen.«¹⁸⁴ Es sieht so

178 H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 15. Vgl. auch: H. TIMM: *Gegenwartsreligion – Geistesreligion*, S. 38.

179 H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 11-12. »Mit der postmodern genannten Pluralisierung der Kulturen und Religionen, Werte und Stile, Theorien und Praktiken hat unsere Einsicht in die Zufälligkeit des eigenen Standpunkts drastisch zugenommen«. H. TIMM: *Christentum im Angebot*, S. 25.

180 H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 12.

181 A.a.O., S. 12-13. Auch für Wolfgang Welsch ist *aisthesis* ein Schlüsselbegriff postmodernen Denkens. Vgl. W. WELSCH: *Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst*, S. 34-37; W. WELSCH: *Schlüsselfunktionen der Kunst für die postmoderne Kultur und Gesellschaft*, S. 140.

182 H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 14.

183 A.a.O., S. 15. Timm bezieht sich hier auf: H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, S. 127-144.

184H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 14. »Philosophen und Ethnologen, Kulturwissenschaftler, Ästhetiker und Journalisten nehmen sich auf eigene Weise der Religion wieder an, ohne der fehlenden Lizenzierung seitens der Gottesgelehrsamkeit lange nachzutruern. Sie halten das Thema für zu wichtig, um es den Dogmatikern allein überlassen zu dürfen. Am Markt gefragt ist es allemal, wenn auch nicht primär am Theologienmarkt. – Wer die florierende Deutungskonkurrenz nur im Vokabular antikapitalistischer Kulturkritik als Konsumismus abkanzelt, muß befürchten, wie ein neidisch gewordener Monoplist von gestern dazustehen«. H. TIMM: *Christentum im Angebot*, S. 23.

aus, als ob auf die »postreligiöse Moderne« nun eine »postmoderne Religion« folgt.¹⁸⁵ Diese postmoderne Religion macht sich die Pluralisierungsstrategie zunutze: Das Religiöse will *nicht nur* gedacht, *sondern auch* »leibhaft gespürt, geschmeckt, gefühlt, geahnt, geliebt und gefürchtet, geehrt, geehrt sein, um seiner Wahrheit mit allen Fasern der inkarnierten Vernunft inne zu werden«.¹⁸⁶

Postmoderne Theologie ist demnach *ästhetische Theologie*, die aus dem reichen Schatz der Symbolwelt religiöse – auch spezifisch christliche Gedanken – auszudrücken versucht.¹⁸⁷ Zur Begründung dieser ästhetischen Theologie gibt Timm an, daß sich das Interesse an Religion heute schwerpunktmäßig von der Vertikalen in die Horizontale verlagert hat: Das Interesse richtet sich nicht mehr in erster Linie auf *Erkenntniswahrheit*, sondern auf *Lebenswahrheit*. Es zeigt sich heute eine Verschiebung weg von »gotteskundlicher Letztbegründung« hin zur »anthropokosmologischen Reinszenierung«, ein »leibhaftiges In-Aktion-Setzen« und »ganzheitliches Teilhaben« an der Welt.¹⁸⁸ Gefordert ist eine Erweiterung des Religiösen über das bloß Kognitive und Moralische hinaus. Vier Fragenkreise bedürfen nach Timm in der postmodernen Situation besonderer Beachtung:

- Wenn Postmoderne »Abbau substantialistischer Eindeutigkeit« und Verlust einer für alle verbindlichen Mitte bedeutet, muß nach neuen Ordnungsbildern für einen gemeinsamen Diskurs Ausschau gehalten werden;
- wenn Postmoderne wesentlich »Zitatkultur« ist, stellt sich die Frage, welcher »kritisch-synkretistische Zitatstil« geeignet wäre, »die spätabendländischen gesammelten Werke der Menschheit wieder lesbar zu machen«, um eine »intellektuelle Ökumene« auch weiterhin zu gewährleisten;
- angesichts der oft beklagten »Tradierungskrise des Glaubens« ist eine neue »Wahrnehmungswissenschaft« nötig, die konkrete »Heiligtümer inmitten heutiger Alltagswirklichkeit aufzuweisen vermag«;
- die bio- und geotopische Situation des Menschengeschlechts gibt dazu Anlaß, über eine neue Realpräsenz des Heiligen nachzudenken – vielleicht in der Form einer »tellurischen Anamnese« durch den Schöpfergeist, »damit neu gesagt werden kann, warum ›post Christum natum‹ (nicht mortuum) datiert wird«.¹⁸⁹

185 H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 15. Nach Timm kann die Theologie der Postmoderne auch deswegen »viel Gutes abgewinnen«, weil die Diskussion um diesen Terminus »eine Möglichkeit bietet, Ureigenes im Licht aktueller Traditionskritik zu reformulieren«. H. TIMM: *Gegenwartsreligion – Geistesreligion*, S. 41. Ähnlich auch: L. E. CADY: *Resisting the Postmodern Turn*, S. 81.

186 H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 16. »Wir sind mit der Aufgabe, den Kulturschaden der metaphysischen Denktradition in überlebensfähigen Grenzen zu halten, hoffnungslos überfordert. Was wir bräuchten, um bestehen zu können, um der Sinn-, der Orientierungs- und Beglaubigungskrise der Gegenwart erfolgreich zu begegnen, wäre ein *sensibleres* Denken, wie man sagt: eine aus der sinnlichen Rezeptivität heraus gebildete Denkgesittung«. A.a.O., S. 67.

187 A.a.O., S. 45-65.

188 A.a.O., S. 16. Vgl. auch: H. TIMM: *Diesseits des Himmels*, S. 11-16.

189 H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 18-19.

8. Zusammenfassung

1. Wie im vorhergehenden Kapitel so werden dem Begriff Postmoderne auch hier unterschiedliche Qualitäten zugeschrieben:
 - Für Winqvist und Taylor ist Postmoderne – wie für Lyotard, Welsch und Derrida – kein Zeitbegriff zur Bezeichnung einer neuen Epoche, sondern eine intellektuelle Strategie: Als postmodern wird hier eine bestimmte Weise des Denkens in der »Tradition des Verdachtes« bezeichnet.
 - Im Unterschied zu Winqvist und Taylor hat der Begriff Postmoderne für Scharlemann durchaus auch eine zeitdiagnostische Funktion: Die Diskussion um die Postmoderne kann als Indikator dafür gesehen werden, daß die Grundlagen des modernen Denkens zunehmend in Frage gestellt werden.
 - Für Timm ist Postmoderne dagegen – wie in der Architektur und Literaturwissenschaft – ein ästhetischer Begriff: Kennzeichen der Postmoderne ist für Timm die freie Verfügbarkeit und gleichberechtigte Koexistenz der verschiedenen Wissensformen, Denk- und Lebensstile.
2. In der Bewertung der dekonstruktiven Theologie gibt es keine Übereinstimmung, sondern einige eifrige Advokaten, die die Dekonstruktion als die avantgardistischste aller Text- und Sprachtheorien glorifizieren (Winqvist, Taylor, Altizer, Nuyen), aufgebrachte Gegner, die mit dieser Theorie das Ende jeglicher »Theo«-logie kommen sehen (Cobb, Griffin), und ausgleichende Positionen, die sich um eine differenzierte Bewertung und kritische Rezeption der Dekonstruktion bemühen (Scharlemann, Caputo, Tracy). Die Befürworter und Kritiker der dekonstruktiven Theologie sind sich lediglich in der Problemstellung einig: Daß es seit langem eine anhaltende Diskussion über die Voraussetzungen und Möglichkeiten der theologischen Sprache gibt, ist ebenso unumstritten wie die Diagnose einer »Krise der Bedeutung«, die vor allem in der »Diskrepanz zwischen der theologischen Rede von Gott und ihres öffentlichen Verhaltens« (Winqvist) besteht.
3. Aber auch innerhalb der dekonstruktiven Theologie gibt es gravierende Unterschiede. Aufgrund der unterschiedlichen *sprachphilosophischen Grundannahmen* differieren dann auch die *theologischen Folgerungen*, die aus den sprachphilosophischen Prämissen gezogen werden.

Die *sprachphilosophischen Differenzen* ergeben sich aus unterschiedlichen Interpretationen von Derridas Sprachphilosophie:

- Die einen berufen sich auf Derridas bekanntes Diktum, daß es außerhalb der Sprache nichts gibt. Folglich kann es auch keine »transzendentalen Signifikate« geben, sondern nur eine unendliche Signifikantenkette, in der alle Worte immer wieder nur auf andere Worte verweisen. Der Raum »hinter« der Sprache bleibt leer (Taylor, Altizer).
- Die anderen machen dagegen geltend, daß Derrida nicht die Referenz der Sprache überhaupt sondern nur den *Zugang* zu »transzendentalen Signifikaten« bestreitet. Dann ist es aber sehr wohl möglich, eine Realität jenseits der Sprache anzunehmen (Scharlemann, Caputo).

Entsprechend dieser grundlegenden Prämissen fallen dann die *theologischen Folgerungen* aus:

- Für die einen folgt aus der sprachphilosophischen Dementierung transzendentaler Signifikate der »Tod des transzendenten Gottes«: Weil der Logos zum »inkarnierten Wort« wird, wird er in das unendlich wiederkehrende Spiel der Interpretationen verflochten. Dadurch, so der Schluß, wird Gott verschriftlicht: Gott und Schrift werden identisch, Inkarnation und Inskription austauschbar (Taylor).
 - Für die anderen ist zwar der Referent theologischer Sprache auch nur *in* und *als* Sprache gegeben, doch wird hier aus dem Ende der metaphysischen Theologie nicht die Identifikation von Gott und Schrift gefolgert, sondern die *Einheit* von *Anwesenheit* und *Abwesenheit* Gottes betont: In der Erinnerung und Anrufung seines Namens *ereignet* sich die Anwesenheit des abwesenden Gottes immer wieder neu (Scharlemann).
4. Lindbeck dagegen wählt einen ganz anderen Ausgangspunkt für seine »postliberale« Theologie. Für ihn ergibt sich eine postmoderne Theologie aus der Abgrenzung zur modernen, »liberalen« Theologie: Die Symbolbildung der Religionen ist zuallererst die Bedingung der Möglichkeit religiöser Erfahrung und *nicht* – wie in der liberalen Theologie – eine nachträgliche Objektivierung einer vorreflexiven religiösen Erfahrung. Das religiöse Symbolsystem ist darum auch nicht als äußerer Ausdruck von grundlegenden Erfahrungen, Gefühlen und Empfindungen zu verstehen, sondern als »Sprache«, die die Beschreibung der Wirklichkeit ermöglicht und strukturiert.
 5. Timms Postmodernisierung (sprich: Ästhetisierung) der Religion kann als Versuch gedeutet werden, die theoretischen Überlegungen der Dekonstruktion in die Praxis umzusetzen: Die Verlagerung der theologischen Arbeit von den Wahrheitsfragen auf die Weisheitsfragen führt bei Timm zu einem fröhlichen Spiel mit den Versatzstücken religiöser Erfahrung und entspricht damit nicht nur Winquists Forderung einer »theologischen Tropologie«, sondern auch Taylors Programm eines »nomadischen Wanderns« im Gewirr der Texte.