

III. Postmoderne Theologie als ganzheitliche Theologie

Die Künste sind höchst wunderbar im Substantiellen verwurzelt, im menschlichen Körper, im Stein, im Pigment, im Schwirren von Darm oder im Luftzug an Schilfrohr. Alle gute Kunst und Literatur nehmen in der Immanenz ihren Anfang. Doch bleiben sie nicht dort stehen. Was ganz einfach heißt, daß es Anliegen und Privileg des Ästhetischen ist, das Kontinuum zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit, zwischen Materie und Geist, zwischen dem Menschen und dem »anderen« zu erleuchteter Gegenwart zu erwecken.

George Steiner, *Von realer Gegenwart*

Und während der in die Ordnung der theologischen Vernunft gebrachte Glaube überall einen argen Kampf mit Zweifel und Widerspruch der heute herrschenden Vernunft zu bestehen hat, scheint es, daß sich in der Tat das nackte, aller überkommenen Glaubenshüllen entschälte, von den alten religiösen Vorstellungen losgelöste, vielleicht kaum noch ausschließlich religiös zu nennende Grunderlebnis des mystischen Erfäßtwerdens ungeheuer ausgebreitet hat, und es bildet die Seele jener vielförmigen irrationalen Bewegung, die wie ein Nachtvogel, der sich in den Tag verloren hat, durch unsere Zeit geistert.

Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*

Überblick

»Ganzheitlichkeit« war das Stichwort, mit dem schon in der Philosophie Kurt Hübner, Robert Spaemann und Peter Koslowski und in der Soziologie neben Peter Koslowski auch Amitai Etzioni die Postmoderne charakterisiert wissen wollten. Auch wenn es hier – anders als in den vorhergehenden Kapiteln – keine unmittelbare Abhängigkeit der theologischen Entwürfe von diesen Positionen gibt, so lassen sich doch bei Philosophen, Soziologen und Theologen ganz ähnliche Argumentationsstrukturen beobachten: Die Ausdifferenzierung, Pluralisierung, Fragmentierung der modernen Gesellschaft und die Abwertung religiöser Erfahrungen sollen dadurch überwunden werden, daß die verschiedenen Sektoren der sozialen Lebenswelt miteinander verknüpft und die verschiedenen Dimensionen menschlicher Erfahrung (wissenschaftliche, ästhetische und religiöse Erfahrung) als gleichberechtigt anerkannt werden. Gegenüber der als exklusiv verstandenen Moderne soll die Postmoderne nun inklusiv sein: Wissenschaftliche Rationalität und religiöse Erfahrung sollen einander nicht mehr ausschließen, sondern miteinander versöhnt werden.

Wie im ersten Kapitel dieses Hauptteils bestimmen auch hier zwei Suchrichtungen die theologische Diskussion, ohne daß diese jedoch immer deutlich getrennt werden:

- In der Außenperspektive wird vor allem danach gefragt, welchen Beitrag der christliche Glaube zu einem ganzheitlichen Verständnis des Menschen und der Welt leisten kann: Wie könnte ein ganzheitliches Weltbild unter Einschluß der religiösen Dimension des Menschen aussehen? Wie kann die moderne Subjekt-Objekt-Spaltung überwunden, Mensch und Natur wieder zusammengedacht werden? Wie kann die Bedeutung des christlichen Glaubens im Rahmen einer vertieften Selbstinterpretation des Menschen neu zur Geltung gebracht werden? Und inwiefern könnte dieser Rahmen als Option für ein ganzheitliches Lebensmodell dienen?
- In der Innenperspektive stellt sich für die Theologen dann vor allem die Frage, wie eine postmoderne Theologie, die einen Interpretationsrahmen für ein ganzheitliches Verständnis von Welt und Mensch bereitstellen will, beschaffen sein müßte: Welche theologischen

Traditionen eignen sich besonders für eine solche Theologie? Welchen christlichen Lehrstücken kommt hier besondere Bedeutung zu? Wie kann nach der Ausdifferenzierung der modernen Theologie in die verschiedenen Disziplinen »das Ganze« der Theologie noch in den Blick kommen?

1. Whitehead und die postmoderne Theologie: John Cobb

Schon 1964 verwendete der amerikanische Theologe John Cobb das Wort »post-modern« in seinem Aufsatz *From Crisis Theology to the Post-Modern World*. Dort charakterisiert Cobb die gegenwärtige Welt als eine, in der Gott tot ist und sich die einstmaligen festen Vorstellungen von Wahrheit und Realität in einen diffusen Relativismus aufgelöst haben. Dennoch hofft er, daß aus der Krise der modernen Welt eines Tages eine postmoderne geboren wird.¹ 25 Jahre später blickt Cobb in seinem Aufsatz *Theologie in den Vereinigten Staaten: Woher und Wohin* (1989) auf die theologischen Entwicklungen der letzten 40 Jahre in den USA zurück und diskutiert die theologischen Entwürfe, die sich nun postmodern nennen.² Dabei stellt er einen Gegensatz zwischen zwei verschiedenen Richtungen in der Theologie fest, die sich zwar beide mit dem Prädikat »postmodern« schmücken, sich aber in ihren philosophischen Voraussetzungen und theologischen Konsequenzen grundlegend widersprechen: auf der einen Seite die dekonstruktive Theologie, die sich auf die Ergebnisse der französischen Sprachphilosophie stützt, und auf der anderen Seite die Prozeßtheologie, die auf der Metaphysik Alfred North Whiteheads basiert.

Eine ganzheitliche Sicht des Menschen und der Welt

Im Unterschied zur Dekonstruktion, die den *Linguistic turn*³ genommen hat und nun die Sprache selbst kritisch hinterfragt, resultiert das Prozeßdenken aus einem Realismus, der das »Substanzdenken« hinter sich gelassen und sich auf das »Ereignisdenken« verlagert hat: Der »Whiteheadsche Postmodernismus versucht, Einsicht in die unerschöpfliche Realität der Gesamtheit der Ereignisse zu gewinnen, wo immer diese Einsicht gefunden werden kann.«⁴ Ziel des Prozeßdenkens Whiteheads ist, eine alternative Sicht von Natur und Gesellschaft, von der Welt und dem menschlichen Leben zu entwickeln: eine »Sicht, die überzeugend den traditionellen Natur- und Wirtschaftswissenschaften, der Politik, dem Rechts- und Erziehungssystem, der Psychotherapie und der religiösen Erziehung und Praxis gegenüber gestellt werden kann.«⁵ Die Philosophie Whiteheads sucht unter Rekurs auf die in der Moderne verdrängten organischen und kosmologischen Traditionen nach einer neuen, integrativen Synthese der verschiedenen Wissensformen des Menschen: Viele verschiedene

1 »We may refuse the modern world not by defending the past but in the name of the new world which *may* be born. We cannot even know whether our decision for it may help it to be born. But we can affirm it, and in doing so we can repudiate the modern world in the name of the world we will to be the post-modern world«. J. B. COBB, JR.: *From Crisis Theology to the Post-Modern World*, S. 245.

2 J. B. COBB, JR.: *Theologie in den Vereinigten Staaten*, S. 206-213.

3 Vgl. zum *Linguistic turn*: Erster Hauptteil, II. 5.

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

5 A.a.O., S. 209.

schiedenen Wissensformen des Menschen: Viele verschiedene Methoden ermöglichen ganz unterschiedliche Einsichten in die Realität und bilden zusammen ein Netz für eine möglichst umfassende, ganzheitliche Sicht von Welt und Mensch.⁶ Die Aufgabe dieser Theologie besteht nach Cobb darin, die Vergangenheit kreativ anzueignen, Elemente verschiedener, scheinbar gegensätzlicher Traditionen aufzugreifen »und sie in einen Kontrast zu transformieren, der das beste von beiden bewahrt.«⁷

Inwiefern aber kann nun dieses Prozeßdenken als »postmodern« bezeichnet werden? Cobb räumt ein, daß aus der Perspektive der Dekonstruktion das Prozeßdenken eher wie eine Rückkehr zu vorkantischen Modellen der Erkenntnis anmutet, weil der Versuch, ein Weltbild in Theorie oder Praxis zu konstruieren, das Vertrauen in den menschlichen Geist und die menschliche Sprache voraussetzt, das die Dekonstruktion ja gerade zerstören will. Das Prozeßdenken kann aber insofern als »post«-modern bezeichnet werden, als durch eine umfassende Revision der Moderne die bewahrenswerten von den zu korrigierenden Elementen der Moderne unterschieden werden: die Selbstkritik der Moderne, ihr Eintreten für persönliche Rechte, ihr Engagement für menschliche Freiheit im allgemeinen und für die Freiheit der Forschung im besonderen sollen bewahrt werden; zurückgewiesen werden soll dagegen der Individualismus der Moderne, ihr materialistischer Atomismus, ihr Anthropozentrismus, ihr Idealismus, die Fragmentierung des Wissens in akademische Disziplinen, der Nationalismus, der Eurozentrismus und ihre nihilistische Tendenz. Die alten Dualismen von Materie und Geist, Leib und Seele, Natur und Geschichte, Naturwissenschaft und Religion, Individuum und Gesellschaft sollen aufgehoben und miteinander versöhnt werden.⁸

Cobb ist sich außerdem bewußt, daß das Prädikat »postmodern« gerade im Zusammenhang mit Whiteheads Philosophie, die unter anderem auch auf von der Moderne lächerlich gemachte »organische Traditionen« zurückgreift, eine Rückkehr zur Vormoderne suggeriert, doch er ist davon überzeugt, daß das konstruktive Ziel des Prozeßdenkens, nämlich die verschütteten westlichen Traditionen sowohl mit den neuesten Ergebnissen der Naturwissenschaften als auch mit den afrikanischen, südamerikanischen und südostasiatischen Philosophien in Beziehung zu setzen, etwas völlig Neues ist.⁹

2. Die Prozeßtheologie als postmoderne Theologie: David Griffin

Wie sein Lehrer John Cobb wurde auch David Griffin vom Prozeßdenken der Philosophen Alfred North Whitehead und Charles Hartshorne geprägt. Zusammen mit John Cobb veröffentlichte er 1976 eine Einführung in die Prozeßtheologie, die auch in die deutsche Sprache

6 Vgl. zur »ganzheitlichen Theologie« John Cobbs auch: TH. J. J. ALTIZER: *A Holistic, Non-Alienated Theologian*, S. 1-4.

7 J. B. COBB, JR.: *Theologie in den Vereinigten Staaten*, S. 210. Cobb weist darauf hin, daß in diesem Prozeß auch ein implizit dekonstruktives Element vorhanden ist, weil das geistesgeschichtliche Erbe erst einmal als problematisch erkannt werden muß, bevor Offenheit für radikal neue Konzeptionen möglich ist. Gleichwohl ist das Ziel der Prozeßtheologie konstruktiv. A.a.O., S. 206.

8 A.a.O., S. 208. Vgl. zur Postmodernität des Prozeßdenkens auch: M. WELKER: *Dogmatische Theologie und postmoderne Metaphysik*, S. 311-326.

9 J. B. COBB, JR.: *Theologie in den Vereinigten Staaten*, S. 209.

übersetzt wurde.¹⁰ Das Wort »post-modern« hat er nach eigenen Angaben ebenfalls von John Cobbs Aufsatz *From Crisis Theology to the Post-Modern World* (1964) übernommen und in seinem Aufsatz *Post-Modern Theology for a New Christian Existence* (1972) weiterentwickelt.¹¹ Darüber hinaus ist Griffin der Gründer des *Center for a Postmodern World* in Santa Barbara und seit 1988 auch der Herausgeber der Reihe *Constructive Postmodern Thought*, in der laufend Beiträge zur postmodernen Theologie veröffentlicht werden.¹²

Das Ende des modernen und die Entstehung des postmodernen Weltbildes

Die Beschäftigung mit dem Thema Postmoderne ergibt sich für Griffin daraus, daß die Moderne heute nicht länger als absoluter Maßstab und Norm für die menschliche Gesellschaft angesehen werden kann. Das moderne Weltbild, das ja eigentlich das letzte und endgültige Weltbild sein sollte, wird heute – genauso wie jedes andere Weltbild vor der Moderne – in Frage gestellt. Das wachsende Wissen um den Zusammenhang zwischen modernem Weltbild und Ausbeutung und Zerstörung der Natur hat den Glauben an dieses Weltbild zerstört.¹³ Die praktischen Folgen des modernen Denkens haben gezeigt, daß das moderne Weltbild ökologisch, wissenschaftlich, sozial und spirituell destruktiv wirkt. Darüber hinaus steht zu befürchten, daß unter Fortdauer des modernen Denkens das Überleben auf diesem Planeten gefährdet ist.¹⁴

Aus dem Ende des modernen Weltbildes folgt aber keine Rückkehr zu vormodernen Weltbildern: Griffin grenzt sich von den rückwärtsgewandten Postmoderne-Konzeptionen ebenso ab wie von der Dekonstruktion und der Potpourri-Metaphysik der New Age-Bewegung.¹⁵ Gegen die dekonstruktive Postmoderne wendet Griffin ein, daß die Aufgabe *nicht* darin besteht, nach dem verkündeten Ende des modernen Weltbildes auf die Idee von Weltbildern überhaupt zu verzichten, sondern darin, das exklusive Weltbild der Moderne zu revidieren und eine neue, ganzheitliche Synthese von wissenschaftlicher, ethischer, ästhetischer und religiöser Sphäre herzustellen.¹⁶

-
- 10 »Die Position, die wir gemeinsam vertreten, ist allgemein als »Prozeßphilosophie« bekannt, und die von ihr beeinflusste theologische Richtung nennt sich dementsprechend »Prozeßtheologie«. J. B. COBB – D. R. GRIFFIN: *Prozess-Theologie*, S. 7.
- 11 D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 147-148, Anm. 5. Darüber hinaus beruft Griffin sich auf den Religionsphilosophen Frederick Ferré, der schon 1976 in einer Remythisierung der Natur den Anbruch der postmodernen Zeit diagnostiziert. Vgl. F. FERRÉ: *Shaping the Future*, S. 68-122.
- 12 Vgl. dazu Griffins Einführung in die Serie: D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. IX-XII.
- 13 A.a.O., S. IX.
- 14 A.a.O., S. XI.
- 15 A.a.O., S. X. Weil der Begriff Postmoderne auf verschiedene, der Moderne kritisch gegenüberstehenden Denkrichtungen bezogen wird, hält Griffin diese Abgrenzung für besonders wichtig. D. R. GRIFFIN: *Introduction: Varieties of Postmodern Theology*, S. 3-7. Vgl. auch: D. R. GRIFFIN: *Post-Modern Theology for a New Christian Existence*, S. 15.
- 16 D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. XI. Ähnlich auch Douglas Bowman: »We »moderns« are destroying the earth (...) The word *modern* is used to denote the way of thinking and its attendant images that have dominated the Western world since the seventeenth century. *Postmodern* is used to denote a new view of reality that can move us beyond our present limitations by expanding our modern intellectual and imaginative horizons in ways that will enable us to live upon this earth without destroying it«. D. C. BOWMAN: *Beyond the Modern Mind*, S. IX-X.

Daraus ergibt sich Griffins eigenes Postmoderne-Programm: *revisionistisch und konstruktivistisch*. Revisionistisch, weil die Postmoderne das moderne Weltbild ebenso wie das vormoderne auf seine Prämissen hin kritisch überprüft; konstruktivistisch, weil die Postmoderne in einer kreativen Synthese aus vormodernen und modernen Wahrheiten, Werten und Ideen eine *neue Einheit von wissenschaftlicher, ethischer, ästhetischer und religiöser Intuition* zu entwickeln versucht.¹⁷ Gleichwohl darf dieses revisionistische und konstruktivistische Programm nicht als naive Utopie zur Lösung aller globalen Probleme, aller sozialen Konflikte und der ökologischen Zerstörung angesehen werden, denn der kulturübergreifende Hang des Menschen zum Bösen kann nicht einfach durch eine neue soziale, politische, ökonomische und ökologische Ordnung überwunden werden. Unter diesem Vorbehalt besteht die Aufgabe dennoch darin, nach einer besseren als der modernen »Ordnung der Dinge« zu suchen.¹⁸

Die Grundüberzeugung dieses revisionistischen und konstruktivistischen Programms ist, daß religiöse Intuitionen bei der Konstruktion eines Weltbildes das gleiche Gewicht haben wie mathematische, logische, sensitive und daß Religion für das öffentliche und private Leben eben nicht irrelevant, sondern im Gegenteil unentbehrlich ist.¹⁹ Weil die Entstehung des postmodernen Weltbildes mit einem neuen Interesse an einer religiösen Spiritualität als Grundlage des sozialen wie des individuellen Lebens einhergeht, könnte die Theologie in das Zentrum der öffentlichen Diskussion zurückkehren.²⁰ Die entscheidende Aufgabe für Griffin ist, eine Theologie zu entwickeln, die auf die Herausforderungen der heutigen Situation zufriedenstellend antworten und einen Beitrag zur Überwindung des defizitären modernen Weltbild leisten kann.²¹

17 D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. X-XI.

18 A.a.O., S. XII.

19 A.a.O., S. X. Eine mit Griffin der Intention nach verwandte, doch nicht von Whiteheads Prozeßphilosophie abhängige Position vertritt der amerikanische Religionswissenschaftler Huston Smith, der sich in seinem 1982 erschienenen Buch *Beyond The Post-Modern Mind* sowohl gegen das exklusivierende, wissenschaftliche Weltbild der Moderne als auch gegen eine dekonstruktivistische Postmoderne wendet. Im Unterschied zu Griffin aber sieht Smith die Aufgabe darin, die in der Moderne »vergessenen Wahrheiten« wieder in ihr Recht einzusetzen, mit dem Ziel, ein vormoderne, ganzheitliches Weltbild mit religiösem Profil zurückzugewinnen. Vgl. H. SMITH: *Beyond the Post-Modern Mind*, S. 9, 32-56. Vgl. auch: H. SMITH: *Before Silence Descends*, S. 153; H. SMITH: *Postmodernism's Impact on the Study of Religion*, S. 661; H. SMITH: *Forgotten Truth*; H. SMITH: *Is There a Perennial Philosophy?*; H. SMITH: *Philosophy, Theology, and the Primordial Claim*; D. R. GRIFFIN – H. SMITH: *Primordial Truth and Postmodern Theology*. Vgl. zur Kritik an Huston Smiths Weltbildrekonstruktion: T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 294-295; R. P. SCHARLEMANN: *The Forgotten Self and the Forgotten Divine*, S. 82-83; sehr ausführlich: D. R. GRIFFIN: *Premodern and Postmodern Philosophical Theology*, S. 17-60. Vgl. auch Smiths Replik: H. SMITH: *The Process Critique of Perennialism*, S. 61-86.

20 D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 3. Als Protagonisten dieses postmodernen Weltbildes sieht Griffin vor allem Henri Bergson, William James, Charles Sanders Peirce, Teilhard de Chardin und eben Alfred North Whitehead und Charles Hartshorne an. A.a.O., S. 63-64. Vgl. dazu auch: D. R. GRIFFIN u. a. (Hrsg.): *Founders of Constructive Postmodern Philosophy*.

21 D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. XIV. Für die Neubelebung der Kosmologie-Diskussion auf dem Hintergrund der erkenntnistheoretischen Prämissen eines »postmodernen Wissenschaftsverständnis« setzt sich auch Stephen Toulmin ein. Die alte Debatte um eine »natürliche Theologie« wird hier mit den neueren Ergebnissen der Wissenschaftstheorie fortgeführt. Vgl. ST. TOULMIN: *The Return to Cosmology*, S. 210-213, 254-262.

Der »natürliche Theismus« als Grundlage postmoderner Theologie

Elementar für Griffins postmoderne Theologie ist ein »natürlicher Theismus«, der durch eine nicht-sinnliche Wahrnehmung, durch Gefühle und Intuitionen die alle Menschen verbindende religiöse Erfahrung erforscht.²² Dieser natürliche Theismus wendet sich gegen die moderne Axiomatik, nach der sich die Wissenschaften *per definitionem* ausschließlich mit *natürlichen* und nicht mit *göttlichen* Dingen beschäftigen dürfen und nach der Evolution und Theismus unvereinbar sind.²³ Ziel des natürlichen Theismus ist es, das kausale, mechanistische Weltbild der Moderne durch einen »radikalen Empirismus« abzulösen.²⁴

Erkenntnistheoretisch setzt der natürliche Theismus die Annahme eines vor- oder nicht-sinnlichen Wahrnehmungsvermögens des Menschen voraus. Diese vor- oder nicht-sinnliche Erkenntnistheorie, die sich auf Whiteheads Begriff »prehension«²⁵ beruft, fordert das moderne Denken heraus, weil die Moderne nur die *sinnliche* Wahrnehmung als Weg zuläßt, diejenigen Realitäten, die außerhalb unserer selbst liegen, zu erfassen.²⁶ Im Gegensatz zur Dekonstruktion verwirft Griffin die Auffassung, daß alle Erfahrung durch kulturelle, insbesondere sprachliche Filter affiziert ist, und behauptet demgegenüber, daß es sehr wohl eine Erfahrung gibt, der keine kulturelle Konditionierung zu Grunde liegt und die deshalb allen Menschen gemeinsam ist.²⁷ Voraussetzung dafür ist die Idee des »panexperientialism«, die Idee einer »kosmischen Seele«, einer alles einschließenden göttlichen Erfahrung in der Natur, die die ontologische Basis für den natürlichen Theismus bildet: Wenn die Welt als Teil des universalen natürlichen Evolutionsprozesses verstanden wird, dann sind alle Erfahrungen aus diesem Prozeß hervorgegangen und daher als »natürlich« anzusehen.²⁸

-
- 22 »Naturalistic theism believes by contrast that the relation between God and the world is a natural relation, given in the nature of things (...) Put otherwise, what exists eternally is God-and-a-world, God and a plurality of finite existents. God is not the external creator of a wholly contingent world; God is essentially the soul of the universe«. D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 77. Vgl. zu Whiteheads Naturbegriff, auf den Griffin sich hier bezieht: A. N. WHITEHEAD: *Der Begriff der Natur*.
- 23 »Postmodern theology rejects the modern assumption that evolution and the theistic doctrine of creation are necessarily antagonistic to each other«. D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 5. Vgl. zur Konvergenz von Evolution und »postmodernem Theismus«: A.a.O., S. 69-82.
- 24 Das mechanistische Weltbild der Moderne ist – so Griffin – nicht aufgrund wissenschaftlicher Ergebnisse, sondern aus ideologischen Gründen entstanden, denn die damaligen naturwissenschaftlichen Ergebnisse legten nicht notwendigerweise ein mechanistisches Weltbild nahe. A.a.O., S. 63. Vgl. auch: D. R. GRIFFIN: *Introduction: The Reenchantment of Science*, S. 2-17. Vgl. zum »radikalen Empirismus«: W. JAMES: *Das pluralistische Universum*, S. 23.
- 25 Vgl. A. N. WHITEHEAD: *Process and Reality*, S. 27-28. Griffin versucht mit dem Begriff »prehension« eine vor-sinnliche Beziehung des Menschen zur Welt zu konstruieren: »Sense-perception presupposes a more fundamental relationship, which Whitehead called *prehension*. The reception by the soul of sensory information about external objects from its body's sensory channels presupposes the soul's relation to and knowledge of its body. The soul's relation to its body is a prehensive relation«. D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 143.
- 26 Die Behauptung einer nicht-sinnlichen Wahrnehmung außerhalb unserer selbst liegender »Realitäten« belegt Griffin vor allem mit parapsychologische Phänomenen wie Telepathie, Psychokinese, Clairvoyance etc. D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 92-94.
- 27 A.a.O., S. 4.
- 28 Griffin identifiziert diese »kosmische Seele« mit Gott als der höchsten »Macht« des Universums: »In post-modern theism, which understands God as the all-inclusive soul of the universe, divine influence is the ultimate example of the influence of the whole upon its partially autonomous parts«. A.a.O., S. 79. Vgl. zu Whiteheads »Prinzip des Prozesses«: A. N. WHITEHEAD: *Prozeß und Realität*, S. 66, 385-398; A. N. WHITEHEAD: *Wissenschaft und moderne Welt*, S. 206-209; H. HOLZ – E. WOLF-GAZO (Hrsg.): *Whitehead und der Prozeßbegriff*.

Ein anderer Schlüsselbegriff des natürlichen Theismus ist *Kreativität*, die das grundlegende Prinzip hinter dem natürlichen Theismus ist: Sie ist als die »letzte Wirklichkeit« (»ultimate reality«) in allen Dingen, von Gott bis zu den Elektronen, enthalten. Gott wird hier nicht mehr als der alleinige Besitzer kreativer Macht gesehen (wie im traditionellen Theismus), sondern als »letzte Aktualität« (»ultimate actuality«) der kreativen Energie, die in allen Dingen wirkt.²⁹ Griffin ist der Überzeugung, daß durch dieses evolutionäre Kreativitätsverständnis auch das »Problem des Bösen«, das für den Theismus die zentrale Aporie war, gelöst wird, denn vom Standpunkt einer universalen Kreativität (»universal creativity«) aus betrachtet sind das Chaos und das Böse keine Überraschung, sondern vielmehr die Ordnung und das Gute.³⁰ Eine Theologie der universalen Kreativität kann Gott als uneingeschränkt »gut« denken, weil dem Kreativitätsprozeß selbst das »Böse« inhärent ist und die Greuelthaten und Massaker dem Menschen, der aus diesem Prozeß hervorgegangen ist, angelastet werden müssen.³¹

Die theologischen Konsequenzen des »natürlichen Theismus«

Aus den epistemologischen Rahmenbedingungen des natürlichen Theismus folgt nach Griffin ein neues Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft: Evolution und die Theologie der Schöpfung können nun als *theistische Evolution* zusammen gedacht werden.³² Postmoderne Theologie impliziert deswegen auch eine konsequente Ökologie: Zwar ist die Natur nicht als Ganzes göttlich beseelt, aber die geschaffene Natur hat ihren eigenen – vom Menschen unabhängigen – Wert; Tiere genauso wie Pflanzen und vielleicht auch Steine und Elektronen. Damit bietet der natürliche Theismus eine Alternative sowohl zur supranaturalistischen Schöpfungstheologie als auch zum atheistisch fundierten Darwinismus.³³ Der natürliche Theismus sieht das Ziel der Menschheit nicht in einer Beherrschung der Natur – wie der moderne Materialismus –, sondern in einer friedlichen Koexistenz und Symbiose aller Kreaturen. Er ist von Grund auf »friedlich« (»pacific«), weil er den Gegensatz zwischen dem aktiven Menschen und der nicht-beseelten, passiven Natur überwindet und zu einer Ethik führt, in der allen Lebewesen eine respektable, wertvolle Erfahrung zugeschrieben wird.³⁴

29 »Creativity is not God, but creativity is the ultimate reality, which God and the most trivial puff of existence in far-off space both exemplify (...) God does not create creativity, but neither does creativity generate God. Each equally presupposes the other«. D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 41. Ähnlich auch: L. A. MURAY: *Confessional Postmodernism and the Process-Relational Vision*, S. 89-90.

30 Griffin thematisiert das »Problem des Bösen« (ausgehend vom Holocaust) und seine prozeßtheologische Lösung in seinem Buch: D. R. GRIFFIN: *Evil Revisited*, S. 22-26, 41-54, 96-143.

31 D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 43.

32 A.a.O., S. 6. Gegen die moderne Verdrängung der Natur aus dem christlichen Grunddiskurs wendet sich auch Wolfgang Nethöfel: »In der Postmoderne fragt jetzt alles ›Ungeschichtliche‹ und fragen moderne Theologen nach der kosmologischen Erschließungskraft von Rechtfertigung und Erlösung. Zu Recht, denn unsere Texte sind sowohl Ursprungsmythen unseres Rechtfertigungsglaubens als auch kosmologische Modelle. Von ihnen her gewinnen wir vielleicht theologisch einen Zugang zur postmodernen Erkenntnis, daß unsere Geschichte untrennbar vom Prozeß der Evolution ist und sich innerhalb des Paradigmas ›Geschichte‹ nicht hinreichend begreifen läßt«. W. NETHÖFEL: *Theologische Hermeneutik*, S. 258.

33 D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 6. Vgl. zum Konzept einer »ökologischen Postmoderne« auch: CH. SPRETNAK: *States of Grace*, S. 19-22, 222-232.

34 D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 47. Griffin versucht *pacific* und *pacifistic* zu unterscheiden: *pacifism* ist für Griffin ein ethisches Prinzip, während *pacific* eine Haltung der Seele ausdrückt: »Pacific souls are those that want to live in peace with their fellow creatures, who will therefore na-

Die postmoderne Theologie hat für Griffin auch eine eminent praktische Seite, die er nicht von der theoretischen getrennt wissen will, denn die Ausdifferenzierung der modernen Theologie in systematische und philosophische Theologie einerseits und in praktische Theologie und Sozialethik andererseits hat oft unfruchtbare Auswirkungen gehabt: Auf der einen Seite sind die Wahrheiten der Theologen nur allzuoft abstrakt und gegenüber dem konkreten Übel machtlos gewesen, und auf der anderen Seite haben die Strategien und Prinzipien der Ethiker bisweilen jeden Bezug zu einer theologischen Begründung verloren. Postmoderne Theologie soll dagegen als ganzheitliche, Theorie und Praxis integrierende Theologie die Wahrheit des Glaubens als befreiende Wahrheit zum Ausdruck bringen.³⁵ Freiheit vor allem von den modernen dämonischen Mächten des Imperialismus, der progressiven Naturbeherrschung, der nuklearen Bedrohung und des Militarismus.³⁶

Eine weitere Konsequenz des natürlichen Theismus ist die Überwindung des Gegensatzes von liberaler und fundamentalistischer Theologie, die beide als Reaktionen auf die Herausforderung des modernen Weltbildes angesehen werden können: Die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts folgt ganz den Prämissen des modernen, auf Vernunft und sinnlicher Wahrnehmung basierenden Weltbildes, während die fundamentalistische Theologie *gegen* diese Prämissen ganz auf der Autorität der heiligen Schrift oder der kirchlichen Tradition aufbaut und der Moderne damit die Gefolgschaft verweigert. Beide Richtungen erweisen sich jedoch als defizitär: Die rationalistischen Voraussetzungen der liberalen Theologie führen zu einer »dünnen« Theologie, die weder eine adäquate Basis für persönliches und politisches Ethos bilden kann noch eine Antwort auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens und den persönlichen und globalen Tragödien hat; die supranaturalistischen Implikationen der fundamentalistischen Theologie hingegen führen zu einem Antagonismus zwischen dem neuzeitlichen Vernunftverständnis und dem wortwörtlichen Fürwahrhalten der in der Bibel bezeugten Ereignisse. Der natürliche Theismus dagegen überwindet sowohl die liberale Theologie, indem er die Erkenntnisprämissen des modernen Denkens erweitert als auch die fundamentalistische Theologie, indem er Vernunft, Wissenschaft und die Aussagen der biblischen Texte als gleichberechtigte Zugänge zur vielfältig sich zeigenden Wirklichkeit zuläßt.³⁷

Die postmoderne Theologie: Eine »christlich-natürliche Theologie«

Griffin ist sich sehr wohl bewußt, daß seine postmoderne Theologie sich grundlegend von der traditionellen christlichen Theologie unterscheidet. Zum einen stellt sich – auch für Griffin selbst – die Frage, ob das Prädikat »postmodern« nicht nur ein neuer Name für die *Prozeßthe-*

turally seek forms of social order that promote peaceable relations, and will naturally seek peaceful resolutions of the inevitable conflicts that remain«. A.a.O., S. 8.

35 Zu dieser praktischen Seite postmoderner Theologie gehört auch eine spirituelle Dimension: Im Gegensatz zum atheistischen Materialismus der Moderne, der keinen Raum mehr für Spiritualität übrig läßt, ist für den natürlichen Theismus »spirituelle Disziplin« weder unmöglich noch irrelevant, sondern Grundbedingung jeder nicht-sinnlichen menschlichen Erfahrung. A.a.O., S. 120-125.

36 Griffin versucht zu zeigen, wie sowohl Supranaturalismus als auch moderner Materialismus diese »dämonischen Kräfte« gefördert und unterstützt haben: Der Supranaturalismus unter Berufung auf die Schöpfungsordnung Gottes, der moderne Materialismus im Namen des universalen Fortschritts der Menschheit. A.a.O., S. 127-138.

37 A.a.O., S. 6-7.

ologie ist und zum anderen, ob es sich bei seiner *postmodernen* Theologie überhaupt um eine *christliche* Theologie handelt oder nicht vielmehr um eine *natürliche* oder *philosophische* Theologie. Griffin räumt ein, daß seine postmoderne Theologie durchaus als Prozeßtheologie charakterisiert werden kann, daß aber umgekehrt nicht alles, was sich Prozeßdenken nennt, als postmodern qualifiziert werden kann, weil sich erstens nicht alle Prozeßdenker mit dem Thema Vormoderne, Moderne, Postmoderne auseinandersetzen und zweitens einige Philosophen das Prozeßdenken Whiteheads programmatisch – unter der Formel »Whitehead ohne Gott« – modernisiert haben.³⁸

Seine postmoderne Theologie versteht Griffin dann auch nicht primär als christliche Theologie, sondern als philosophische oder *christlich-natürliche Theologie*, die eine möglichst breite Aufnahme religiösen Gedankengutes affirmiert und die für möglichst viele Religionen nachvollziehbar sein soll.³⁹ Der natürliche Theismus soll ein Rahmen sein, in welchem verschiedene religiöse Traditionen ihre eigenen, partikularen Erfahrungen angemessen ausdrücken können. Sie ist aber auch deswegen zunächst eine philosophische Theologie, weil sie sich auf keine spezielle Offenbarung oder Tradition beruft und weil sie zuerst wissenschaftlichen und philosophischen Kriterien genügen will: den Kriterien der Selbstkonsistenz, der Angemessenheit zu den relevanten Fakten und der erhellenden Kraft ihrer Aussagen.⁴⁰

Weil aber die holistische, unpartielle Perspektive nur dem göttlichen Zentrum der Realität möglich ist, ist jede menschliche Erkenntnisperspektive notwendigerweise ebenso partikular, selektiv und entstellend wie unumgänglich. Griffin bezeichnet seine postmoderne Theologie darum *auch* als christliche Theologie, weil sie eben von einem partikularen christlichen Standpunkt ausgeht und in ihren Konzepten und Beurteilungen christliche Anliegen vertritt. Griffin selbst versteht sich durchaus als christlicher Theologe, weil er davon überzeugt ist, daß sich das Göttliche in Jesus Christus ganz besonders manifestiert hat. Auch im Rahmen des natürlichen Theismus ist es – so Griffin – durchaus möglich, Jesus als die entscheidende Offenbarung Gottes an die Menschen zu verstehen, jedoch nicht in einem metaphysischen oder ontologischen Sinn: Der natürliche Theismus kann Jesus nicht als »zweite Person der Trinität auf Erden« denken. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus muß vielmehr in der Verkündigung Jesu, in seinem Leben und seinem Weg nach Golgatha gesucht werden.⁴¹

3. Die Kritik an der Prozeßtheologie

Griffins Theologie hat im Gegensatz zu Tracys, Taylors oder Lindbecks Theologie keine große Resonanz gefunden. Während zu Lindbecks *The Nature of Doctrine*, Taylors *Erring* und Tracys *Plurality and Ambiguity* zahlreiche Zeitschriftenartikel erschienen sind, wird Griffins Theologie außerhalb prozeßtheologischer Kreise kaum zur Kenntnis genommen. Dies liegt zum einen daran, daß in der theologischen Postmoderne-Diskussion in den USA »Postmoderne« weitgehend mit der dekonstruktiven Thematik gleichgesetzt wird und zum anderen an

38 A.a.O., S. 10-11.

39 Vgl. zur »christian natural theology«: D. R. GRIFFIN: *Post-Modern Theology for a New Christian Existence*, S. 12-15.

40 D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 8-9.

41 A.a.O., S. 10-11, 142.

den prozeßphilosophischen Voraussetzungen von Griffins »Theologie«, mit denen Griffins »natürlicher Theismus« steht und fällt. Die Kritik an Griffins »postmoderner« Theologie entzündet sich dann auch an den Defiziten der Prozeßtheologie und an der – so die Kritiker – ungerechtfertigten Inanspruchnahme des Prädikats »postmodern«.

Defizite der Prozeßtheologie

Ausgangspunkt für die Kritik von Leonard Sweet ist die Frage, warum die beiden »Basisformen« postmoderner Theologie, dekonstruktive Theologie und Prozeßtheologie, so wenig Einfluß auf die theologische Ausbildung und die kirchliche Theologie (gehabt) haben. Die dekonstruktive Theologie, die lediglich die moderne Gott-ist-tot-Theologie, die nie ein breites Echo in der theologischen Gemeinschaft gefunden hat, sprachphilosophisch ins Extrem steigert, sollte – darin ist sich Sweet mit Cobb und Griffin einig – besser als »hypermodern« bezeichnet werden.⁴² Doch die Frage, warum die Prozeßtheologie so wenig Auswirkungen auf die Erneuerung der Theologie gehabt hat, obwohl die Prozeßtheologen wie John Cobb zu den herausragenden amerikanischen Theologen der Nachkriegszeit zählen, ist damit noch nicht beantwortet.⁴³ Vier grundlegende Probleme macht Sweet für das »Versagen« der Prozeßtheologie verantwortlich:⁴⁴

- Wenn es eine Gemeinsamkeit der verschiedenen postmodernen Theologien gibt, dann ist es die Kritik des modernen agnostischen Wissenschaftsverständnisses, der sich auch Cobb und Griffin anschließen. Diese modernitätskritische Interpretation von Whiteheads Philosophie, die einen postmodernen Realismus und Mystizismus zu entwickeln versucht, ist allerdings nur eine Strömung in der Rezeption von Whiteheads Philosophie, denn daneben gibt es auch eine modernitätsfreundliche, in der ein idealistisches und rationalistisches Denken dominiert. Das Prozeßdenken ist aber insgesamt mehr von der modernistischen Seite Whiteheads geprägt als von den mystischen und ästhetischen Ursprüngen seines Denkens in der Philosophie von Henri Bergson und William James. Weil aber die meisten Prozeßphilosophen den modernen Prämissen der Logik zu folgen gewillt sind und andere Zugänge zu einer »letzten Wirklichkeit« ablehnen, fällt es den meisten Theologen schwer, sich mit diesem Denken anzufreunden.⁴⁵
- Die Prozeßtheologie gründet in der strengen Terminologie der modernen Wissenschaft und hat dadurch die ästhetische Seite der theologischen Arbeit vernachlässigt: Die meisten Werke der Prozeßtheologie sind spröde geschrieben, und vielen Prozeßtheologen fehlt die innovative künstlerische Kreativität.
- Ein weiteres Problem für die Rezeption der Prozeßtheologie ist ihr »hermetischer Elitismus«: Die Herausforderung der Theologie besteht doch darin, Brücken zum jeweils gegenwärtigen Denken zu bauen, so daß das Evangelium die wogenden Strömungen der Zeiten überqueren kann, ohne selbst weggespült zu werden. Die Prozeßtheologie ist jedoch so

42 L. I. SWEET: *Straddling Modernism and Postmodernism*, S. 163.

43 A.a.O., S. 160.

44 A.a.O., S. 161-162.

45 A.a.O., S. 161. Sweet beruft sich hier auf die Untersuchungen von: T. INBODY: *Bernard Meland: A Rebel Among Process Theologians* und T. INBODY: *How Empirical is Wieman's Theology?*

sehr in ihrer idealistisch-spekulativen Sprache gefangen, daß ihr dieser Brückenschlag nicht gelingt und ihr Denken unzugänglich bleibt.

- Im Gegensatz zu ihrem Versprechen, sowohl die modernen »Genitiv-Theologien« (Theologie *der* Hoffnung, Theologie *der* Befreiung etc.) als auch die Ausdifferenzierung der verschiedenen theologischen Disziplinen durch eine integrative, ganzheitliche Synthese biblischen Denkens und Glaubens zu überwinden, hat sich die Prozeßtheologie in abstraktem Denken und blindem Spezialistentum verloren. Weil sie ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht wird, verliert sie mögliche Sympathien und Sympathisanten.

Griffins Metaphysik: Modern oder postmodern?

Weit entfernt davon, postmodern zu sein, ist das, was gegenwärtig in der Theologie als »postmodern« firmiert, für Carl Raschke im besten Fall modern und im schlechtesten Fall vor-modern: Der Krypto-Modernismus der Dekonstruktion ist nicht post- sondern spät-modern und Huston Smiths Programm schlicht vor-modern.⁴⁶ Die Inanspruchnahme des Prädikats »postmodern« durch einige theologische Schriftsteller ist nicht viel mehr als ein Schattenball: Wenn Griffin »postmoderne Theologie« dadurch definiert, daß sie sowohl den extremen Voluntarismus des modernen supranaturalistischen Theismus wie des atheistischen Naturalismus durch einen »natürlichen Theismus« ersetzt, so entwirft er nicht wirklich eine »postmoderne« Theologie, sondern gibt damit nur dem, was in Amerika als »empirische Theologie« seit Generationen hinlänglich bekannt ist, ein neues, modisches Etikett. »Postmoderne« wird bei Griffin zu einem Wortgeklingel für eine Art »New Age-Utopie«, die der kalifornischen Gegenkultur der sechziger Jahre entspringt und die heute in ihren wesentlichen Punkten als überholt zu betrachten ist.⁴⁷ Griffins Programm ist dann auch nur wenig mehr als Prozeßdenken: eine moderne Metaphysik, die mit ein wenig Politik und dem »Öko-Mystizismus« der späten sechziger Jahre angereichert wurde.⁴⁸

Auch William Dean sieht eines der größten Probleme von Griffins Theologie darin, daß Griffin den Begriff »postmodern« für seine Theologie adoptiert, sich aber von dem weithin akzeptierten Gebrauch des Begriffes (für Dekonstruktion und Neopragmatismus) abgrenzt und damit einige Verwirrung stiftet.⁴⁹ Natürlich hat Griffin das Recht, den Begriff umzumünzen und für sich selbst in Anspruch zu nehmen, doch es fragt sich, ob der ganze rhetorische Aufwand die Kosten dieser Begriffsverwirrung deckt. Aber schlimmer noch: Griffin versäumt eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den Theorien des dekonstruktiven Postmodernismus, zu der seine Terminologie doch einzuladen scheint, denn durch simple Behauptungen wie »niemand kann unter den Bedingungen eines absolut relativistischen und nihilistischen Weltbildes leben«⁵⁰ werden die ernstzunehmenden Argumente der Dekonstruktion nicht aus dem Weg

46 C. A. RASCHKE: *Fire and Roses*, S. 676.

47 A.a.O., S. 680.

48 A.a.O., S. 676.

49 W. DEAN: *David Ray Griffin: God and Religion in the Postmodern World*, S. 210.

50 Dean zitiert hier: D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 62.

geräumt.⁵¹ Gleiches gilt auch für den von Griffin rigoros verteidigten »metaphysischen Realismus«, der die neueren naturwissenschaftlichen Forschungen, die *nicht* von einer alles lenkenden Macht in der Natur ausgehen, völlig ignoriert: Wie kann man nach Thomas Kuhn und Paul Feyerabend, die den soziologischen und probabilistischen Charakter der wissenschaftlichen Wahrheit herausgestellt haben, noch metaphysisch-religiöse Behauptungen durch (natur-)wissenschaftliche Ergebnisse abzusichern versuchen, so als könne die Wissenschaft ein objektives Fundament für die Metaphysik liefern?⁵²

Ein weiteres, grundsätzliches Problem von Griffins Buch *God and Religion in the Postmodern World* ist die Tendenz, die nicht erfaßbare, religiöse Wahrheit auf eine vorzeigbare metaphysische Wahrheit zu reduzieren und damit zu objektivieren: Während z. B. für William James und seine theologischen Jünger der »radikale Empirismus« gerade zeigt, daß keine Metaphysik den tiefsten und wichtigsten Grund unseres Bewußtseins erfassen kann, daß immer eine Art Mysterium bleibt, ist Griffins »radikaler Empirismus« darauf ausgerichtet, ein objektives Wissen zu sichern, das sowohl der physikalischen, sozialen und kulturellen Relativität als auch dem Mysterium der Kontingenz von Welt und Mensch entkommt. Griffins Sicht der Dinge ist zudem äußerst einseitig, denn er läßt jegliches Problembewußtsein für die Ambivalenz, Komplexität und Geschichtlichkeit des Denkens, die doch heute überall zur Diskussion stehen, vermissen.⁵³

Griffins Anliegen, die negativen Konsequenzen des modernen Denkens durch einen »natürlichen Theismus« zu überwinden, hat durchaus sympathische Züge, doch Griffins Problem besteht nicht zuletzt darin, daß sich alle gegenwärtigen Theologien, die dekonstruktive ebenso wie die hermeneutische, narrative, empirische und phänomenologische, gegenüber dem Versuch, Gott in der natürlichen Welt zu lokalisieren, ebenso skeptisch zeigen wie die meisten Naturwissenschaftler.⁵⁴

4. Die Befreiungstheologie als postmoderne Theologie: Harvey Cox

Harvey Cox, Professor an der *Harvard Divinity School*, wurde durch sein 1965 publiziertes Buch *The Secular City* bekannt. Er beschäftigt sich in diesem Buch aus theologischer Perspektive mit dem Problem der Religion in einer säkularisierten, überwiegend atheistisch geprägten Gesellschaft. Mit seinem 1984 erschienenen Buch *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology* vollzieht er eine grundlegende Wende: Jetzt geht er von einer Wiederbelebung der Religion als sozialer und politischer Kraft aus und stellt fest, daß die Theologie für eine postmoderne Welt – eine Welt des religiösen Pluralismus – völlig neu entworfen

51 W. DEAN: *David Ray Griffin: God and Religion in the Postmodern World*, S. 210. Dean weist darauf hin, daß Richard Rorty diese Sicht des Relativismus für ein »straw man«-Argument (»Strohmann«-Argument) hält, denn niemand vertritt die relativistische Ansicht, daß *jede* Überzeugung hinsichtlich einer bestimmten Frage so gut wie jede andere ist. Vgl. R. RORTY: *Consequences of Pragmatism*, S. 166.

52 W. DEAN: *David Ray Griffin: God and Religion in the Postmodern World*, S. 211.

53 Ebd.

54 A.a.O., S. 209, 211.

werden muß.⁵⁵ Cox' Interesse am Terminus »Postmoderne« ist vor allem dadurch motiviert, daß er – nachdem er in *The Secular City* ein weitgehendes Desinteresse an religiösen Fragen in der modernen westlichen Kultur diagnostiziert hatte – nun von der Erfahrung ausgeht, daß in den religiös motivierten Befreiungsbewegungen und im Fundamentalismus der christliche Glaube eine neue Kraft entfaltet.⁵⁶ Aus diesem Grund sind das neuerwachte Interesse an religiöser Orientierung und der Hunger nach einer ganzheitlichen Lebensorientierung für ihn deutliche Zeichen für den Beginn einer postmodernen Epoche.⁵⁷

Die Kritik an der modernen Theologie

Nach Harvey Cox brauchen wir eine neue Theologie, um mit dem Wiederaufleben der Religion fertig zu werden: Nicht der Tod Gottes, sondern die Wiederkehr der Götter, nicht der Skeptizismus, sondern das neue Gefühl für das Heilige sind die gegenwärtigen Herausforderungen. Allerdings ist dieser Trend nicht nur positiv zu sehen: Das Aufleben des islamischen Fundamentalismus ist genauso mit Sorge zu betrachten wie die Allianz von christlichem Fundamentalismus und Farbfernsehen in den USA. Diese können als dunkle Kehrseite eines erwachenden globalen, religiös inspirierten Bewußtseins für Solidarität, atomare Abrüstung und Ökologie angesehen werden.⁵⁸

In der Theologie kommen die größten Impulse heute von den Rändern her: von den Weltreligionen, den Dritte-Welt-Theologien, den Befreiungstheologien und von der zweideutigen Macht der Volksfrömmigkeit, des Fundamentalismus und der Zivilreligion.⁵⁹ Das, was die moderne Theologie erreicht hat, soll aber nicht einfach aufgegeben werden: Geschichtsbeußtsein, kritische Sensibilität und begriffliche Klarheit sind unverzichtbar. Die Antworten der modernen Theologie, die in bemerkenswerter Weise auf die Fragen des modernen Weltbildes zu antworten mußte, sind zwar nicht überholt, aber an die Theologie werden heute andere Fragen gerichtet: Der Anspruch der modernen Theologie, Gott, Welt und Mensch in einer universalen Systematik zu beschreiben, wird von den Menschen in der Dritten Welt, aber auch von den Frauen und den Minderheiten in den westlichen Ländern in Frage gestellt.⁶⁰ Der modernen Theologie wird vorgeworfen, eine Theologie zu betreiben, die weiß, westlich, männ-

55 H. COX: *Religion in the Secular City*, S. 20-21, 222. Vgl. auch: H. COX: *Theologien für eine postmoderne Welt*, S. 183-184. Vgl. zu Cox' Postmoderne-Begriff auch: D. R. GRIFFIN: *Postmodern Theology as Liberation Theology*, S. 81-94; T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 223-225.

56 Vgl. zu dieser grundlegenden Kehrtwendung bei Cox: M. C. TAYLOR: *The End(s) of Theology*, S. 234-235.

57 H. COX: *Theologien für eine postmoderne Welt*, S. 183-184. Ähnlich auch Wolfgang Nethöfel: »In Wahrheit stehen wir Theologen aber als Moderne einigermaßen fassungslos vor dem Phänomen der neuen Religiosität, vor dem Wiedererstarren der Religion in Ländern, die schon den Anschluß an die Moderne gefunden zu haben schienen, und vor den sich immer mehr verdichtenden Phänomenen der Civil Religion sowie der zunehmenden Remythologisierung der Politik in den modernen westlichen Industrienationen. Gurus führen durch Mythen, wo wir uns gerade zur Entmythologisierung der biblischen Botschaft und dazu durchgerungen haben, deren Ergebnisse im herrschaftsfreien Diskurs gesellschaftlich zu vermitteln«. W. NETHÖFEL: *Theologische Hermeneutik in der Postmoderne*, S. 218.

58 H. COX: *Theologien für eine postmoderne Welt*, S. 186.

59 H. COX: *Religion in the Secular City*, S. 24-26, 222-239.

60 A.a.O., S. 176-178; vgl. auch: H. COX: *Göttliche Spiele*, S. 177-195.

lich und bürgerlich geprägt ist.⁶¹ Gegenüber dieser universalistisch orientierten, modernen Theologie wird eine partikulare, regionale, dezentralisierte Theologie gefordert, die die Gottes- und Welterfahrungen verschiedener Menschen und Gruppen in den verschiedenen Regionen der Welt aufnimmt und ernstnimmt.⁶²

Die integrative Synthese von christlichem Leben und christlicher Spiritualität

Die postmoderne Theologie wird demnach von den verschiedenen Befreiungstheologien gebildet werden, die sich von den vorherrschenden Schulen der Theologie in Europa und Nordamerika zu lösen versuchen. Die kommende Theologie wird vermutlich nicht so kohärent und systematisch sein wie sie es in der europäischen Denktradition war. Die existentiellen Probleme der Menschen, »die in unterdrückten und beherrschten Sektoren irgend einer Gesellschaft leben«, werden Vorrang vor einer universalen Systematik des christlichen Glaubens haben.⁶³ Die Struktur der Kirchen wird basisdemokratisch sein und sich von unten nach oben aufbauen. Ihr Organisationsstil betont die Gemeinschaft, nicht den Individualismus. Solidarität wird das grundlegende ethische Prinzip sein. Spirituell wird sich eine Umorientierung vom Geist zum Leib ergeben.⁶⁴

Postmoderne Theologie, so Cox, wird anders als die liberale, moderne Theologie nicht versuchen, »allen überall alles zu sein«, sondern in bewußter Partikularität und Regionalität eine integrative Synthese von christlichem Leben und christlicher Spiritualität suchen.⁶⁵ Doch eine im wesentlichen von den verschiedenen Befreiungsbewegungen geprägte, postmoderne Theologie wird nur sehr wenig erreichen, wenn sie sich nicht das Vermächtnis der modernen liberalen Theologie aneignet und in ihre Theologie einbaut. »Nur eine Theologie, welche die Neuzeit ernst genommen hat, wird fähig sein, das ernst zu nehmen, was danach kommt. Niemand kann über die ›Secular City‹ hinausgehen, der nicht durch sie hindurch gegangen ist.«⁶⁶

5. Ganzheitliche Agenden für eine postmoderne Welt: Ted Peters

Der Lutheraner Ted Peters, Professor am *Pacific Lutheran Theological Seminary* und an der *Graduate Theological Union* der Universität Berkeley (Kalifornien), versucht unabhängig von der Prozeßtheologie und Griffins »natürlichem Theismus«, die Möglichkeiten für eine ganz-

61 H. COX: *Theologien für eine postmoderne Welt*, S. 185. Vgl. auch: H. COX: *Religion in the Secular City*, S. 179.

62 H. COX: *Theologien für eine postmoderne Welt*, S. 186-187. Ein ähnliches Unternehmen – allerdings in scharfer Abgrenzung zu jeder Art von Postmoderne – verfolgt Kuno Füssel: Gegen die »Aufforderung des Postmodernismus, die unterstellte Perspektivenlosigkeit zukünftiger Geschichte und selbstbewirkter Chancenlosigkeit aufgeklärter Vernunft einfach hinzunehmen und sich im Posthistoire einzurichten«, fordert Füssel auch für Westeuropa ein »Bündnis von Politischer Theologie und Marxismus« nach dem Vorbild der Befreiungstheologie, »um damit aus der tödlichen Unverbindlichkeit hinauszuführen« und »eine radikale Systemveränderung« durchzuführen. K. FÜSSEL: *Kritik der postmodernen Verblendung*, S. 122, 125, 128.

63 H. COX: *Theologien für eine postmoderne Welt*, S. 189.

64 H. COX: *Religion in the Secular City*, S. 209-215; H. COX: *Theologien für eine postmoderne Welt*, S. 187-188.

65 H. COX: *Theologien für eine postmoderne Welt*, S. 189.

66 A.a.O., S. 190.

heitliche, postmoderne Theologie zu erkunden. In den achtziger Jahren hat er sich um eine theologische Rezeption und Kritik der als postmodern geltenden (natur-)wissenschaftlich-philosophischen Holismustheorien⁶⁷ bemüht und diese mit seinem Anliegen zu verbinden gesucht.⁶⁸ In zahlreichen Aufsätzen versucht er, den Umbruch von der Moderne zur Postmoderne zu analysieren, die konstitutiven Merkmale der Postmoderne zu bestimmen und die systematisch-theologischen Implikationen, die sich aus diesem Wandel ergeben, zu reflektieren.

Fragmentierte Moderne gegen ganzheitliche Postmoderne

Das Grundproblem der Moderne ist nach Peters, daß sie die menschliche Subjektivität von der physischen, objektiven Welt abgespalten hat: Das menschliche Subjekt wird als autonomes Selbst gedacht, das seine Werte selbst setzt, während die Natur, der ganze Kosmos, als gottlos oder gar sinnlos verstanden wird. Das moderne Denken hat darüber hinaus das Wissen in zahllose Disziplinen fragmentiert, so daß niemand mehr einen Überblick über »das Ganze« haben kann.⁶⁹ Die moderne Welt ist eine geteilte, gespaltene, gebrochene Welt.⁷⁰ Eine bedeutungsvolle Einheit von Mensch und Welt ist im modernen Weltbild nicht mehr möglich, weil die ontologische Kontinuität zwischen dem Wissenden und dem Gewußten durch die Subjekt-Objekt-Spaltung verloren gegangen und eine Entfremdung zwischen Subjekt und Objekt eingetreten ist. Das autonome Subjekt hat jedoch einen Preis für seine Freiheit bezahlen müssen: Die Verobjektivierung der Natur hat den Menschen vergessen lassen, daß er doch selbst als Teil der Natur von dieser abhängig ist.⁷¹

Die Theoretiker der Postmoderne, zu denen Peters etwa David Bohm, Arthur Koestler, Willis Harman, Fritjof Capra und Marilyn Ferguson zählt, versuchen nun, die ontologische Kontinuität zwischen dem wissenden Subjekt und der gewußten Objektwelt neu zu denken. Dabei stellt sich allerdings das Problem, daß ein solches Unternehmen nicht einfach auf eine vormoderne Kosmologie zurückgreifen kann, denn die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften können ebensowenig ignoriert werden wie das kritische Denken der »Hermeneutik des Verdachtes«. Daher plädieren die Protagonisten der Postmoderne für eine Erweiterung des modernen empirischen Erfahrungsbegriffs, den sie als zu eng empfinden. Durch einen erweiterten Begriff von Realität und einen wachsenden Sinn für die Gemeinschaft des Menschen mit der Natur soll ein neues, ganzheitliches Bewußtsein entstehen, welches das moderne mechanistische Weltbild der Moderne überwindet und zu einem friedlicheren Umgang mit

67 Hier sind vor allem zu nennen: D. BOHM: *Die implizite Ordnung*; D. BOHM: *Postmodern Science and a Postmodern World*, S. 57-68; A. KOESTLER: *Janus*; K. WILBER (Hrsg.): *Das holographische Weltbild*; CH. BIRCH: *The Postmodern Challenge to Biology*, S. 69-78; F. FERRÉ: *Religious World Modeling and Postmodern Science*, S. 87-97; F. FERRÉ: *Shaping the Future*; R. SHELDRAKE: *The Laws of Nature as Habits*, S. 79-86; ST. TOULMIN: *The Return to Cosmology*, S. 12-13, 16-17. Vgl. zur theologischen Rezeption der ganzheitlichen Kosmologien auch: S. MCFAGUE: *Cosmology and Christianity*.

68 Vgl. T. PETERS: *Post-Modern Religion*; T. PETERS: *Toward 2010*; T. PETERS: *David Bohm, Postmodernism, and the Divine*; T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*.

69 T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 221.

70 »The modern mind so fragments knowledge into separate disciplines that no one any longer has a vision of the whole. Everyone specializes. No one integrates. Modern medicine treats the body like a machine that occasionally needs repair; it fails to think the totality of what makes a person a person. It is not wholistic. The modern world is a divided world, a broken world.« Ebd.

71 A.a.O., S. 223.

der Natur befähigen soll.⁷² Doch welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Theologie?

Der auferstandene Christus als Symbol der versöhnten Ganzheit

Nach Peters können einige der theologischen Entwürfe, die die Herausforderungen der Postmoderne-Diskussion aufnehmen, kaum als hilfreich angesehen werden: Mark Taylors A/Theologie bleibt der Agenda moderner Skepsis und Differenzierung verhaftet, Huston Smith orientiert sich an der Vormoderne, Harvey Cox arbeitet mit einem widersprüchlichen Begriff von Postmoderne, weil das »Konzept der Befreiung« (»the concept of liberation«) zur Agenda des modernen und nicht des postmodernen Denkens gehört, und David Griffins Theologie, deren Intentionen Peters durchaus teilt, steht und fällt mit der spekulativen Metaphysik Whiteheads. Für Peters ist es höchst zweifelhaft, ob diese Entwürfe überhaupt der Aufgabe christlicher Theologie, die Botschaft von Jesus Christus für die heutige Zeit authentisch zu interpretieren, gerecht werden.⁷³ Gegen diese vermeintlich »postmodernen« Entwürfe der Theologie gibt Peters sechs Richtungsanzeiger für eine postmoderne Theologie an:⁷⁴

- Postmoderne Theologie muß auf einer Hermeneutik basieren, die nicht versucht, metaphysische Wahrheiten aus der Bibel abzuleiten. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, die alten Symbole, wie sie sich in der Bibel finden, mit der Erfahrung der heutigen Menschen in Verbindung zu bringen. Es geht nicht darum, *die* Wahrheit der biblischen Texte zu erweisen und darauf ein schlüssiges dogmatisches System zu errichten, sondern darum, die in den Texten enthaltenen Glaubenserfahrungen zu reflektieren, um sie für heute zu aktualisieren.
- Postmoderne Theologie hat immer hypothetischen Charakter: Die »Hermeneutik des Verdachtetes« und des systematischen Zweifels sind zum Kennzeichen für »intellektuelle Redlichkeit« geworden. Deswegen gibt es auch kein Zurück zu den festen Wahrheiten einer vormodernen Naivität, kein Zurück zu einem fundamentalistischen oder dogmatischen Wahrheitsfanatismus. Die Aufgabe der Theologie ist es, die Bedeutung des christlichen Glaubens als Rahmen einer vertieften Selbstinterpretation des Menschen zu erarbeiten und diesen Rahmen als Option für ein ganzheitliches Lebensmodell den Menschen anzubieten.
- Die christliche Heilskonzeption muß von einer ganzheitlichen Perspektive her angelegt werden: Das Symbol des Gottesreiches kann als ganzheitlicher Rahmen des christlichen Glaubens angesehen werden, denn der göttliche Heilsplan zielt nach dem Neuen Testament auf die universelle kosmische Vollendung und die Integration aller Menschen in diesen Prozeß. In der Erfahrung der Gnade Gottes gewinnt der Mensch Anteil an dem Prozeß der Integration.
- Die Quelle, aus der dieser Prozeß seine Kraft bezieht, ist das Evangelium von Jesus Christus, jenem Auferstandenen, der jedem von uns versprochen ist, für unsere Zukunft und für die Zukunft des Kosmos. Auch wenn das Kreuz die Gebrochenheit zwischen Gott und

72 Ebd.

73 A.a.O., S. 225, 293.

74 A.a.O., S. 296.

Mensch symbolisiert, wenn Sünde, Unterdrückung und Leiden die gegenwärtige Realität des Menschen konstituieren, so ist doch der auferstandene Christus Symbol der wahren versöhnten Ganzheit.⁷⁵

- Im Glauben an ihn haben wir Anteil an diesem neuen ganzheitlichen Leben – vorläufig zwar nur erst An-teil, aber in der Hoffnung einmal vollendet zu werden und die ganze Fülle des Lebens zu erhalten. Im Bewußtsein, daß es sich hier um einen eschatologischen Prozeß handelt, soll die Theologie in Antizipation dieses Adventes schon jetzt verbindend, integrierend und versöhnend in der noch geteilten, gebrochenen und verfeindeten Welt wirken.⁷⁶
- Das Gottesreich soll aber nicht als Jenseitsvertröstung mißverstanden werden. Vielmehr ergibt sich aus der Hoffnung eine proleptische Ethik, die die Maßstäbe für das Handeln in dieser noch gebrochenen Welt aus der Vision des künftigen Gottesreiches abzuleiten versucht. Diese Ethik muß die Wunden und Trennungen der Welt zu heilen versuchen, indem sie sich für die Einheit der Menschen, für Kooperation, für Kommunikation und für eine solidarische Gemeinschaft unter den Menschen einsetzt.

So sehr Peters von der Notwendigkeit einer Neuformulierung des christlichen Glaubens für die Situation der Postmoderne überzeugt ist, verkennt er doch nicht die Gefahren, die mit einem solchen Unternehmen verbunden sind: Im Hinblick auf die Gleichzeitigkeit der unterschiedlichen Ausdrucksweisen christlichen Glaubens wäre es völlig verfehlt, irgendeine postmoderne Theologie als das Nonplusultra gegenwärtiger Theologie zu verabsolutieren und alle vormodernen oder modernen theologischen Entwürfe auf die Müllhalde der Geschichte zu werfen.⁷⁷ Die Aufgabe der Theologie besteht vielmehr darin, aufmerksam darauf zu achten, welche neuen Einsichten sich aus dem postmodernen Bewußtsein ergeben und dann – auf dem Hintergrund der vormodernen und modernen theologischen Traditionen – nach neuen Wegen und Explikationen für das Evangelium von Jesus Christus zu fragen.⁷⁸

6. Postmoderne als Anbruch des ökumenischen Zeitalters: Hans Küng

Hans Küng, Professor für ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung der Universität Tübingen, hat sich in den achtziger Jahren intensiv mit dem Thema Postmoderne auseinandergesetzt. Anläßlich des Tübinger Symposions *Ein neues Paradigma von Theologie* (1983) formuliert Küng mögliche Dimensionen eines postmodernen Paradigmas von Theologie.⁷⁹ In seinem 1987 erschienenen Buch *Theologie im Aufbruch* versucht er

75 »The wholeness between God and the creation is a broken wholeness, and the cross symbolizes this brokenness«. T. PETERS: *Toward 2010*, S. 178.

76 Letztlich – und darauf hat der christliche Glaube nach Peters hinzuweisen – kann »Ganzheit« immer nur antizipiert werden: »At the present moment the totality of reality does not exist anywhere in its completeness. We can only anticipate it. In fact, that is what we do. In isolated moments of meaningfulness, we can implicitly anticipate the completed whole, the total reality which will finally put all things in their respective place. To see meaning in the present moment is an act of unconscious faith. It is an act of trust that the future will confirm and extend the meaning we presently perceive and experience«. T. PETERS: *David Bohm, Postmodernism, and the Divine*, S. 214.

77 T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 226.

78 A.a.O., S. 297.

79 Dieses Symposion, gemeinsam organisiert von der *Internationalen Theologischen Zeitschrift »Concilium«*, dem *Institute for the Advanced Study of Religion (University of Chicago Divinity School)* und dem *Institut*

dann mit dem Instrumentarium der Paradigmenwechselanalyse die Grundlagen für eine ökumenische Theologie im Übergang von der Moderne zur Postmoderne zu entwickeln. In *Projekt Weltethos* (1990) unternimmt er den Versuch einer Zeitanalyse mit dem Ziel, die Notwendigkeit eines globalen Ethos für eine postmoderne Welt zu begründen.⁸⁰

»Postmoderne«: Ein heuristischer Begriff

Für Küng ist Postmoderne ein heuristischer Begriff, ein »Such-Begriff« zur Analyse dessen, was unsere Epoche von der Moderne unterscheidet.⁸¹ Postmoderne ist für ihn kein primär ästhetischer oder philosophischer, sondern ein welthistorischer Begriff, der eine Veränderung der globalen Gesamtkonstellation anzeigt.⁸² Deswegen wendet er sich ebenso gegen die Konstruktion »falscher Gegensätze« (etwa nach der Art »Moderne gleich Rationalität« – »Postmoderne gleich Irrationalität«) wie gegen eine »kosmologische Überhöhung der Zeitenwende« (etwa als »Wassermann-Zeitalter«) oder eine »ästhetische Engführung« zur Bezeichnung »eines eher kurzlebigen künstlerischen Stils in Literatur oder Architektur«.⁸³ Küng geht es dagegen um eine »nüchterne Analyse des Zeitalters und Zeitwandels, des Epochenwandels und Epochenumbruchs, in dem wir uns gegenwärtig mitten drin zu befinden scheinen, kurz: um einen epochalen Paradigmenwechsel«.⁸⁴

Den grundlegenden Epochenumbruch von der Moderne zur Postmoderne sieht Küng – wie auch Scharlemann und Rendtorff – schon im Zusammenbruch der bürgerlichen Gesellschaft und der eurozentrischen Welt in der Zeit um den Ersten Weltkrieg, der von vielen Zeitgenossen wie den Schriftstellern Thomas Mann und Hermann Hesse, aber auch von den Philosophen Ludwig Wittgenstein, Karl Jaspers und Ernst Bloch sowie den Theologen Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich damals schon wahrgenommen wurde.⁸⁵ Durch die Schrecken des Ersten Weltkrieges wurde die moderne Fortschrittsideologie entzaubert, schwand das Vertrauen in die Vernunft als oberste Richterin in allen sozialen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Fragen. Die modernen Großideologien des 18. und 19. Jahrhunderts, die in ihrem Anspruch als »wissenschaftliche Totalerklärungen« quasireligiösen Charakter annahmen, haben ihre Glaubwürdigkeit zunehmend verloren, weil die weltweiten, »inhumanen Folgen« des wissenschaftlichen Fortschrittsdenkens (Bedrohung durch atomare Waffen, Zerstörung der natürlichen Umwelt, Destabilisierung sozialer Lebenswelten etc.) die

für *Ökumenische Forschung der Universität Tübingen*, fand vom 23. - 26. 5. 1983 in Tübingen statt. Vgl. zu den Ergebnissen die beiden Symposionsbände: H. KÜNG – D. TRACY (Hrsg.): *Theologie – wohin?*; H. KÜNG – D. TRACY (Hrsg.): *Das neue Paradigma von Theologie*.

80 Vgl. zu diesem »Projekt« auch: H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (HRSRG.): *Erklärung zum Weltethos*.

81 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 21.

82 H. KÜNG: *Religion im Epochenumbruch*, S. 67.

83 A.a.O., S. 67-68.

84 A.a.O., S. 68.

85 A.a.O., S. 68. Der Umbruch in der Zeit um den Ersten Weltkrieg betraf aber nicht nur Westeuropa: »Für Mittel- und Osteuropa brachte er den Zusammenbruch des 1000jährigen deutschen Kaisertums und des Zarenreiches, des 400jährigen protestantischen Staatskirchentums und der modernen liberalen Theologie; neben dem Untergang des Habsburgerreiches brachte die Zeitenwende den Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und des chinesischen Kaiserreiches«. H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 21. Vgl. auch: H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 19-20.

Selbsterstörung der modernen Fortschrittsgesellschaft zur realen Bedrohung haben werden lassen.⁸⁶

In der Theologie wird dieser Umbruch am deutlichsten in der Theologie Karl Barths, der nach Küng als »Initiator eines postmodernen Paradigmas von Theologie« angesehen werden kann.⁸⁷ Als einer der »schärfsten Kritiker« des »aufgeklärt-modernen Paradigmas« hat Barth nach dem Ersten Weltkrieg »früher als andere – in theologischer Ideologiekritik – die despotisch-destruktiven Kräfte neuzeitlicher Rationalität durchschaut, hat den Absolutheitsanspruch aufklärerischer Vernunft relativiert und das Selbstbewußtsein des modernen Subjekts mit seinen Selbsttäuschungen konfrontiert; kurz, seine Theologie hat früher als andere die ›Dialektik der Aufklärung‹ erkannt und eine Aufklärung über die Aufklärung betrieben.«⁸⁸ Gegen alle »Diffusion des Christlichen ins allgemein Menschliche, Historische« macht sich Barth für eine neue »christologische Konzentration« stark, gegen alle »kulturprotestantische Anpassung« betont er die »gesellschaftskritische Provokation des Evangeliums«.⁸⁹

Nach den zwei Weltkriegen in diesem Jahrhundert setzt sich der epochale Wandel von der Moderne zur Postmoderne jetzt auch im Bewußtsein der Massen durch: ein neues Makroparadigma, eine neue Gesamtkonstellation, von Überzeugungen, Werten, Normen und Verfahrensweisen wird sichtbar.⁹⁰ Postmoderne ist für Küng ein provisorischer Name für das kommende Zeitalter, das sich – »trotz aller Gegenbewegungen, abweichenden Trends und zu erwartenden Krisen«⁹¹ – in einigen Dimensionen schon positiv bestimmen läßt:

- Auf der *globalen Ebene* zeichnet sich eine posteurozentrische Welt mit verschiedenen Zentren in Nordamerika, Europa und Ostasien ab. Im Verhältnis der Staaten zueinander entwickelt sich eine postkolonialistische und postimperialistische Weltgesellschaft international kooperierender Staaten, »oder positiv formuliert eine (durch moderne Kommunikationstechnologien immer enger vernetzte und möglicherweise friedlichere) polyzentrische Welt«.⁹²
- Im *kulturellen Bereich* ergibt sich eine postideologische und im umfassenden Sinne pluralistische Kultur. Indikator für den kulturpolitischen Umbruch ist die »Relativierung der dominanten Mächte der modernen europäischen Kultur«, ein grundlegender Wertewandel: Die unbeschränkte Herrschaft des Menschen über die Natur wird heute ebenso in Frage ge-

86 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 32-33.

87 H. KÜNG: *Karl Barth und die katholische Theologie*, Sp. 569. Vgl. auch: H. KÜNG: *Große christliche Denker*, S. 241-247. Freilich ist Barth für Küng nur der »Initiator«, nicht aber der »Vollender« dieses postmodernen Paradigmas, denn der in der *Kirchlichen Dogmatik* erfolgte Rückgriff auf die protestantische Orthodoxie, die Scholastik und Patristik – unter weitgehender Ausblendung der modernen Kritik – hat »unfreiwillig doch zu einer Art Neo-Orthodoxie geführt«. A.a.O., Sp. 571, 574.

88 A.a.O., Sp. 569, 571.

89 A.a.O., Sp. 571.

90 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 39-40. Küngs Überlegungen basieren auf der von Thomas S. Kuhn entwickelten Paradigmenwechseltheorie, die für ihn die Schlüsseltheorie zur Analyse epochaler Umbrüche in den Religionen ist. Vgl. zu Küngs Interpretation der Paradigmenwechseltheorie: H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 153-207; H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 176-177, Anm. 26; H. KÜNG: *Die Funktion der Religion zur Bewältigung der geistigen Situation*, S. 139-153. Vgl. zu ihrer Anwendung auf die Religionen: H. KÜNG – J. VAN ESS – H. VON STIETENCRON – H. BECHERT: *Christentum und Weltreligionen*; H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 253-273; H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 151-166; H. KÜNG: *Das Judentum*.

91 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 40.

92 H. KÜNG: *Religion im Epochenbruch*, S. 69.

stellt wie eine »ethikfreie Naturwissenschaft«, eine »omnipotente Großtechnologie«, eine »umweltzerstörende Industrie« und eine bloß »formal-rechtliche Demokratie«. Vor allem aber ist der Glaube an den »höchsten Gott der Moderne erschüttert worden: der Glaube an den ewigen, allmächtigen, allvernünftigen, allweisen, allgültigen – Fortschritt«. ⁹³

- Dieser Weltgesellschaft entspricht im *wirtschaftlichen Sektor* eine postkapitalistische und postsozialistische Wirtschaftsordnung, eine öko-sozial ausgerichtete Marktwirtschaft. Bei aller Bejahung von Naturwissenschaft, Technologie und Industrie wird doch das wachsende Interesse an einer »ethisch verantwortbaren Wissenschaft«, einer »der Menschlichkeit des Menschen dienenden Technologie« und einer »die wahren Interessen und Bedürfnisse der Menschen fördernde, umweltschützende Industrie« erkennbar. ⁹⁴
- *Sozialpolitisch* gesehen entwickelt sich eine postindustrielle Gesellschaft, in der Dienstleistungen und Kommunikation Vorrang vor der industriellen Produktion haben und in der sich ein postpatriarchales, partnerschaftliches Verhältnis von Mann und Frau abzeichnet. Eine neue Einstellung zu den von der modernen Demokratie Benachteiligten, Vernachlässigten, Unterdrückten wird heute ebenso spürbar wie eine Orientierung an postmaterialistischen Werten: ein »geschärfter Sinn für Schutz und Pflege der natürlichen Lebenswelt«, eine »wachsende Überzeugung von der Notwendigkeit einer allgemein verpflichtenden Ethik um des Überlebens der Menschheit willen«, eine »erhöhte Sensibilität für die verletzbaren personalen Beziehungen« und eine »gesteigerte soziale Wahrnehmungsfähigkeit«. ⁹⁵
- *Religionspolitisch* gesehen entwickelt sich eine postkonfessionelle und interreligiöse Welt, eine multikonfessionelle ökumenische Weltgemeinschaft. Die neue Konstellation der Postmoderne ist getragen von der Hoffnungsvision auf die »Einheit der christlichen Kirchen«, den »Frieden unter den Religionen und die Gemeinschaft der Nationen« sowie der Hoffnung auf eine »offene, psychisch wie sozial befreiende, zukunftsorientierte, eine wahrhaft humane Religion und Religiosität«. ⁹⁶

Das postmoderne Projekt: Planetarische Verantwortung

Die Postmoderne soll nach Küng keine Antimoderne aber auch keine Ultramoderne sein: Eine Rückkehr zu vormodernen, gegenaufklärerischen oder uniformen Denkmustern (etwa im Sinne des von Peter Koslowski vertretenen »neuen Essentialismus« oder »Neoaristotelismus«) lehnt er ebenso ab wie eine bloße Modernisierung, eine Steigerung und Potenzierung der Moderne (etwa im Sinne der von Lyotard oder Welsch proklamierten radikal-pluralistischen »postmodernen Moderne«), weil die grundlegende Krise der Moderne mit diesen Programmen nicht gelöst wird. ⁹⁷ Beliebigkeit und die »Mischung von allem und jedem« können aber ebenso wenig Signatur der Postmoderne sein wie das »methodologische ›Anything goes« und das

93 Ebd.

94 A.a.O., S. 70-71.

95 A.a.O., S. 71-72.

96 A.a.O., S. 75-76.

97 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 43-45. Küng bezieht sich hier auf: W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 4-5 und P. KOSLOWSKI: *Die Baustellen der Postmoderne*, S. 1-16. Vgl. auch: H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 20-22.

»moralische ›alles ist erlaubt‹«,⁹⁸ »Radikale Pluralität«, so Küng, ist eher Kennzeichen für eine »desintegrierte Spätmoderne« als für die »Postmoderne« und eben deswegen kein geeignetes Programm, weil »ohne einen Basiskonsens in bestimmten menschlichen Grundwerten und Grundrechten« keine Demokratie auf Dauer Bestand haben kann.⁹⁹ Gegen Habermas wendet Küng ein, daß »nicht jede Kritik der Moderne als Konservatismus denunziert werden darf«, denn eine »schlichte Modernisierung der Moderne« kann die Lösung auch nicht sein: Die »Grunddefizienzen der Wissenschaft und Großschäden der Technik lassen sich nicht bloß durch noch mehr Wissenschaft, durch noch mehr Technik beheben«. ¹⁰⁰ Ein angemessenes Verhältnis zur Moderne besteht vielmehr darin, die »kritische Kraft der Aufklärung« zu bewahren, den spirituell-religiösen »Reduktionismus« und die »selbstzerstörerischen Kräfte« (Nationalismus, Kolonialismus, Imperialismus) jedoch zu negieren, um die Moderne so in ein neues, postmodernes Paradigma hinein aufzuheben.¹⁰¹

Die von Küng entwickelte Postmoderne-Konzeption strebt »einen neuen Grundkonsens von integrierenden humanen Überzeugungen an, auf den gerade die demokratisch-pluralistische Gesellschaft unbedingt angewiesen ist, wenn sie überleben will«. ¹⁰² Grundlage der Postmoderne ist nach Küng ein ganzheitliches Denken: »Gefordert ist heute (...) eine ganzheitliche (>holistische<) Sicht der Welt und des Menschen in seinen verschiedenen Dimensionen. Denn zusammen mit der ökonomischen, sozialen und politischen gibt es nun einmal auch die ästhetische, ethische und religiöse Dimension des Menschen und der Menschheit«. ¹⁰³ Zu diesem ganzheitlichen Denken rechnet Küng auch eine »planetarische Verantwortung«, eine Verantwortung für die »Mitwelt, Umwelt, aber auch für die Nachwelt«, die in einer »Koalition der Glaubenden und Nichtglaubenden« von den Vertretern aller Weltreligionen, Weltregionen und Weltideologien wahrgenommen werden sollte.¹⁰⁴

In der polyzentrischen, transkulturellen, postmodernen Welt gewinnt der Dialog der Weltreligionen darum ein völlig neues Gewicht: »Diese postmoderne Welt braucht um ihres Friedens willen mehr denn je auch die globale religiöse Verständigung, ohne die eine politische Verständigung letztlich nicht möglich sein wird«. ¹⁰⁵ Während in der Moderne die Religion überwiegend im »Modus der Verdrängung« eine Rolle spielte und mancher ihr nahes Absterben erwartete, ist in der heutigen Welt ein neues Interesse an Religion zu beobachten, das sich – trotz aller »funktionalistischen Religionstheorien von einer Privatisierung der Religion« – auch öffentlich von den progressiven und konservativen Tendenzen in den westlichen Ländern und den Ostblockstaaten bis zu den religiösen Konflikten im Nahen Osten äußert.¹⁰⁶ Al-

98 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 43.

99 H. KÜNG: *Religion im Epochenumbruch*, S. 70.

100 A.a.O., S. 74.

101 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 24-25.

102 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 44.

103 A.a.O., S. 42.

104 A.a.O., S. 51-53, 58-62.

105 A.a.O., S. 167. Daß Religionen jedoch auch nicht immer für den Frieden arbeiten, sondern – im Gegenteil – den Krieg manchmal auch schüren, ist Küng sehr wohl bewußt. Deswegen spricht er vom »Doppelgesicht der Religionen«, das den intrareligiösen wie den interreligiösen Dialog um so dringlicher macht. A.a.O., S. 98-103.

106 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 21, 23. Küng betont hier allerdings die notwendige Infragestellung eines unaufgeklärten »Kinderglaubens« durch die moderne Philosophie, Soziologie und Psychologie und ver-

lerdings artikuliert sich diese neue Sensibilität für Religion oft »außerhalb der institutionellen Religionen und Kirchen« in einer mehr oder weniger diffusen Religiosität.¹⁰⁷ »Wiederkehr der Religion« ist deswegen nicht identisch mit einem »Wiedererwachen der Kirchen«.¹⁰⁸ Dennoch wird immer mehr Menschen deutlich, »daß es ohne ›das ganz Andere‹, ohne ›Theologie‹, ohne den Glauben an Gott, keinen die pure Selbsterhaltung transzendierenden Sinn im Leben gibt« und »daß ohne Religion letztlich keine begründete Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch, Liebe und Haß, Hilfsbereitschaft und Profitgier, Moral und Unmoral gefunden werden kann«.¹⁰⁹

Für das zukünftige ökumenische Zeitalter ergeben sich gewaltige neue Aufgaben: Zum einen fordert KÜNG einen »interreligiösen Dialog auf allen Ebenen und in allen Formen«, um nach allen »heißen und kalten Kriegen« zu einer »konstruktiven Proexistenz« und »friedenstiftenden Kooperation« der Religionen zu gelangen, die dann in allen nationalen und internationalen Konflikten auf gegenseitiges Verstehen und Versöhnung hinarbeiten könnten.¹¹⁰ Zum anderen ist ein intensiverer philosophisch-theologisch-religionswissenschaftlicher Dialog, der die religiöse Pluralität ernstnimmt und die Herausforderung der anderen Religionen annimmt, notwendig.¹¹¹ Neben gegenseitiger Information ist vor allem die wissenschaftlich-theologische Aufarbeitung der Grundlagenprobleme, die bisher in noch zu geringem Umfang geleistet wurde, gefordert.¹¹²

Postmoderne Perspektiven für die Theologie

Für die Theologie, die – wie die katholische – lange Zeit kein positives Verhältnis zur Moderne hat finden können, besteht zunächst einmal überhaupt kein Anlaß, sich »jetzt nachträglich mit der Parole vom ›Tod der Moderne‹« für die moderne Parole vom »Tode Gottes« zu revan- chieren.¹¹³ Selbstkritik ist gerade angesichts des »römischen Traditionalismus«, der im Namen des »›wahren katholischen Glaubens‹ wieder die vormodern-feudalen, verrechtlichten und zugleich mystifizierten Organisations- und Lehrstrukturen durchsetzen will«, durchaus angebracht.¹¹⁴ Aber auch der protestantische Fundamentalismus und Pietismus, der »unter der irreführenden Parole ›Kein anderes Evangelium‹ Gehorsam gegenüber dem Buchstaben der Bibel statt ihrem Geist fordert«, kann kaum als zukunftsfähig für die Herausforderungen der Post-

wahrt sich gegen jede gegenaufklärerische, kirchliche Restaurationspolitik. Vgl. auch: H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 44.

107 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 26.

108 H. KÜNG: *Religion im Epochenumbruch*, S. 72.

109 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 25.

110 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 169-170. Der »interreligiöse Dialog auf allen Ebenen« beinhaltet sowohl nationale wie internationale, bilaterale wie multilaterale, offizielle wie inoffizielle, wissenschaftliche wie spirituelle, äußere wie innere Dialoge. A.a.O., S. 169-171.

111 Vgl. zu Theorie und Praxis des interreligiösen Dialogs: H. KÜNG – P. LAPIDE: *Jesus im Widerstreit*; H. KÜNG – J. VAN ESS – H. V. STIETENCROON – H. BECHERT: *Christentum und Weltreligionen*; H. KÜNG – J. CHING: *Christentum und Chinesische Religion*; H. KÜNG: *Das Judentum*; H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (Hrsg.): *Weltfrieden durch Religionsfrieden*; H. KÜNG – K.-J. KUSCHEL (Hrsg.): *Erklärung zum Weltethos*.

112 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 170-171.

113 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 22.

114 H. KÜNG: *Religion im Epochenumbruch*, S. 73.

moderne angesehen werden.¹¹⁵ Postmoderne meint eben nicht Gegenmoderne, und so ist »jede Form programmatischer Gegen-Aufklärung und kirchlicher Restauration« abzulehnen.¹¹⁶

Chancen für die Zukunft hat nur eine solche Theologie, die sich dem heutigen »Erfahrungshorizont« stellt, die ihre »Gettamentalität« ablegt und die in »größtmöglicher Toleranz gegenüber dem Außerkirchlichen« die »Herausarbeitung des spezifisch Christlichen« betreibt.¹¹⁷ Postmoderne Theologie kann für Küng nur eine *kritische ökumenische Theologie* sein, die sich bei aller ökumenischer Weite – für den Bereich der innerchristlichen Ökumene genauso wie für den Bereich der außerchristlichen – dem »wissenschaftlichen Wahrheitsethos, der methodologischen Disziplin und der kritischen Überprüfung all ihrer Problemstellungen« in Freiheit und Wahrhaftigkeit verpflichtet weiß.¹¹⁸ Und dies in beständiger Konzentration auf die biblische Botschaft, das Evangelium von Jesus Christus, das stets der Maßstab christlicher Theologie sein muß.¹¹⁹ So ergibt sich für Küng eine Theologie, die *zugleich* »katholisch« (um die »ganze«, die »universale« Kirche bemüht) und »evangelisch« (streng auf die Schrift bezogen) ist, die *zugleich* »traditionell« (vor der christlichen Tradition verantwortet) und »zeitgenössisch« (die Fragen der Gegenwart aufgreifend) ist, die *zugleich* »christozentrisch« (entschieden und unterschieden christlich) und »ökumenisch« (auf alle Kirchen, alle Religionen ausgerichtet) ist, die *zugleich* theoretisch-wissenschaftlich (mit der Lehre befaßt) und praktisch-pastoral (um Leben, Erneuerung und Reform bemüht) ist.¹²⁰

7. Zusammenfassung

1. Die theologischen Konzeptionen in diesem Kapitel orientieren sich bei der Bestimmung des Begriffs Postmoderne – wie diejenigen Philosophen und Soziologen, die »Ganzheitlichkeit« als Programm für die Postmoderne vertreten – überwiegend an den pathologischen Folgen des Modernisierungsprozesses:
 - Die praktischen Folgen des modernen Denkens zeigen nach Griffin, daß das moderne Weltbild ökologisch, wissenschaftlich, sozial und spirituell versagt hat und außerdem befürchtet werden muß, daß unter Fortdauer des modernen Denkens das Überleben auf diesem Planeten gefährdet ist.
 - Für Peters ist eine bedeutungsvolle Einheit von Mensch und Welt im modernen Weltbild nicht mehr möglich, weil die ontologische Kontinuität zwischen dem Wissenden und dem Gewußten durch die Subjekt-Objekt-Spaltung verloren gegangen ist: Durch die Verobjektivierung der Natur hat der Menschen vergessen, daß er doch selbst als Teil der Natur von dieser abhängig ist.
 - Nachdem die modernen Großideologien im 18. und 19. Jahrhundert in ihrem Anspruch als »wissenschaftliche Totalerklärungen« quasireligiösen Charakter annahmen, haben

115 A.a.O., S. 73.

116 H. KÜNG: *Religion im Epochenumbruch*, S. 73.

117 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 242.

118 A.a.O., S. 246.

119 Vgl. A.a.O., S. 203-207.

120 A.a.O., S. 248.

sie, so Küng, ihre Glaubwürdigkeit im 20. Jahrhundert zunehmend verloren, weil die weltweiten, »inhumanen Folgen« des wissenschaftlichen Fortschrittsdenkens die Selbstzerstörung der modernen Gesellschaft zur realen Bedrohung haben werden lassen.

2. Übereinstimmung besteht auch darin, das Profil der Postmoderne aus einer Revision der Moderne zu gewinnen: die Selbstkritik der Moderne, ihr Eintreten für die Menschenrechte und ihr Engagement für menschliche Freiheit sollen bewahrt werden; zurückgewiesen werden soll dagegen ihr Anthropozentrismus, ihr Idealismus, die Fragmentierung des Wissens in akademische Disziplinen, ihr Eurozentrismus und ihre nihilistische und atheistische Tendenz. Das exklusive Weltbild der Moderne soll durch das inklusive der Postmoderne abgelöst werden: In der Postmoderne sollen die wissenschaftliche, ethische, ästhetische und religiöse Sphäre in einer neuen, ganzheitlichen Synthese versöhnt werden.
3. Auch wenn diese grundlegenden Intentionen die theologischen Entwürfe verbinden, so weichen die theologischen Programme aufgrund der unterschiedlichen Ausgangspunkte doch erheblich voneinander ab:
 - Cobbs und Griffins Verständnis der Postmoderne basiert auf einer »ganzheitlichen« Interpretation der Prozeßphilosophie Whiteheads: Unter Rekurs auf die in der Moderne verdrängten organischen und kosmologischen Traditionen sucht diese Richtung der Prozeßphilosophie nach einer neuen, integrativen Synthese der verschiedenen Wissensformen des Menschen. Die Aufgabe der Prozeßtheologie sehen Cobb und Griffin darin, Elemente verschiedener, scheinbar gegensätzlicher, christlicher und nicht-christlicher, vormoderner und moderner Traditionen aufzugreifen und zu einer Theologie zu synthetisieren, die das beste von allem bewahrt.
 - Für Cox sind die unterschiedlichsten religiösen Bewegungen (Fundamentalismus, Befreiungstheologie) sicheres Indiz für den Beginn der Postmoderne. Aber nur die verschiedenen Befreiungsbewegungen, die in bewußter Partikularität und Regionalität eine integrative Synthese von christlichem Leben und christlicher Spiritualität suchen, können als Ausgangspunkt einer postmodernen Theologie ernst genommen werden.
 - Nach Peters ist es die Aufgabe einer postmodernen Theologie, die Selbstentfremdung des modernen Menschen zu überwinden, den christlichen Glaubens als Rahmen einer vertieften Selbstinterpretation des Menschen zu erarbeiten und als Option für ein ganzheitliches Lebensmodell den Menschen anzubieten.
 - Die Postmoderne fordert für Küng – anders als die desintegrierte Moderne – eine ganzheitliche Sicht des Menschen und der Welt in globaler Perspektive. Postmoderne Theologie kann für Küng darum nur eine kritisch-ökumenische Theologie sein, die bei größtmöglicher ökumenischer Weite und Offenheit im Kontext der verschiedenen Religionen und Kulturen das spezifisch Christliche herauszuarbeiten versucht.