

IV. Die Kritik der theologischen Postmoderne-Diskussion

Die [Höhergestellten] wollen ihr Leben gemäß der Wissenschaft und allein mit dem Verstande gerecht gestalten, nicht mehr, wie es früher war, mit Christus, und sie haben bereits verkündet, es gebe kein Verbrechen, es gebe keine Sünde mehr. In ihrer Weise haben sie auch recht: denn wenn es keinen Gott gibt, wie könnte es dann ein Verbrechen geben?

Fjodor M. Dostojewskij, *Die Brüder Karamasow*

Politisch, vielleicht auch moralisch findet sich nur wenig, sehr wenig in diesem 20. Jahrhundert – einem der Jahrhunderte in menschlicher Geschichte, in denen am meisten Grausamkeiten begangen, am meisten Hoffnungen zunichte gemacht wurden –, das einem Veranlassung gäbe zu sagen, man »könne Gott vergessen«.

George Steiner, *Von realer Gegenwart*

1. Konvergenzen und Divergenzen in der Postmoderne-Diskussion

Die kontroverse theologische Diskussion um die Postmoderne kann als Spiegelbild der allgemeinen Diskussion um die Postmoderne angesehen werden, weil nicht nur die verschiedenen Definitionen von »Moderne« und »Postmoderne« und viele Argumente der literaturwissenschaftlichen, philosophischen, architekturtheoretischen und soziologischen Postmoderne-Diskussion in der theologischen Debatte wiederaufgenommen werden, sondern auch die *theologischen* Entwürfe zu einem Großteil auf den verschiedenen Postmoderne-Programmen beruhen: Die sprachphilosophisch begründeten und literaturwissenschaftlich erprobten Strategien des Poststrukturalismus werden von Winqvist, Scharlemann und Taylor fast unverändert auf die Theologie übertragen; die theologische Pluralismuskonzeption erhält ihre Impulse überwiegend aus der Debatte um die Philosophien von Lyotard und Welsch; Timm nimmt mit seinem Programm einer Ästhetisierung der Religion Motive der ästhetischen Postmoderne-Diskussion (Literaturwissenschaft, Architektur) auf; die Modelle einer ganzheitlichen Theologie rekurrieren auf die Holismustheorien philosophischer (Cobb, Griffin) oder physikalischer (Peters) Provenienz, und Lindbeck baut seine »postliberale Theologie« auf den sprachphilosophischen Untersuchungen von Wittgenstein und den anthropologischen Analysen von Geertz auf. Allerdings finden sich in der theologischen Diskussion auch einige Beiträge, die einen eigenen Ansatz entwickeln: Cox versucht die Befreiungstheologie als postmoderne Theologie zu interpretieren und für Küng ist Postmoderne in erster Linie ein heuristischer Begriff, der eine Veränderung der globalen Gesamtkonstellation und damit auch neue Herausforderungen für die Theologie anzeigt.

Die Übereinstimmungen mit der allgemeinen Postmoderne-Diskussion

Doch werden hier keineswegs fremde Fragestellungen in das theologische Gespräch eingeführt, denn die grundlegenden Fragen der philosophischen, soziologischen, literaturwissenschaftlichen und architekturtheoretischen Diskussion konvergieren durchaus mit der theologischen Sachproblematik:

- Das Problem von Einheit und Vielheit, das sich durch die moderne Ausdifferenzierung der Wissenschaften, der Gesellschaft, der Kultur und durch die Pluralisierung der Weltanschauungen und Denkstrukturen gegenüber früheren Zeiten radikal verschärft hat, betrifft die Theologie ebenso wie etwa die Architektur, Philosophie oder Literaturwissenschaft. Für die Theologen stellt sich darum zunächst die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und pluralistischer Gesellschaft, dann aber auch die Frage, wie die synchrone und diachrone Vielfalt theologischer Lehre und kirchlichen Lebens mit der Einheit der Kirche und des christlichen Glaubens zusammengedacht werden können.¹
- Die Frage nach den Strukturen, die in einem bestimmten sprachlichen System Sinn und Bedeutung erzeugen, affiziert – darin muß man Winquist recht geben – nicht nur die Arbeit von Philosophen, Sozialwissenschaftlern und Literaturkritikern, sondern ebenfalls all diejenigen Disziplinen, die mit Texten arbeiten, also auch die Arbeit von Theologen.² Die Theologie – und auch darin ist Winquist recht zu geben – ist unzweifelhaft in die dekonstruktive Problematik eingebunden, weil das theologische Denken notwendigerweise Texte produziert und es nicht möglich ist, einfach außerhalb, neben oder hinter den Text zu treten.
- Nachdem Naturwissenschaft und Glaube in der Moderne als antagonistisch angesehen wurden, wird die Suche einiger Naturwissenschaftler nach einem neuen, ganzheitlichen Weltbild, in dem die verschiedenen Weisen menschlicher Erfahrung miteinander versöhnt werden, von Cobb, Griffin und Peters willkommen geheißen, weil sich dadurch auch neue Perspektiven für die Theologie ergeben: Cobb und Griffin versuchen auf dem Hintergrund der Philosophie Whiteheads die Naturwissenschaften in den theologischen Diskurs zu integrieren; Peters versucht dagegen den christlichen Glauben selbst als Rahmen eines ganzheitlichen Lebensmodells zu interpretieren: Im Symbol des Gottesreiches, in der Verheißung einer allumfassenden kosmischen Vollendung, sieht er den Ausgangspunkt für eine ganzheitliche Theologie.

Aufgrund des Dependenzverhältnisses bildet sich in der theologischen Postmoderne-Diskussion eine der allgemeinen Diskussion entsprechende Gesprächslage heraus. Wie in der Philosophie, der Literaturwissenschaft und der Soziologie beanspruchen auch in der theologischen Diskussion zwei unterschiedliche, ja gegensätzliche Konzepte das Prädikat »postmodern«: zum einen die Entwürfe, die die Dekonstruktion auf die Theologie anwenden, und zum anderen die Programme, die unter dem Stichwort »Ganzheitlichkeit« eine Synthese von (natur-)wissenschaftlicher und religiöser Erfahrung anstreben. Besonders deutlich wird der Gegensatz dieser theologischen Positionen in der Vehemenz, mit der Griffin gegen die dekonstruktive Theologie polemisiert.³

Auch wenn sich umgekehrt keine Polemik findet, weil die Vertreter der dekonstruktiven Theologie entweder die Publikationen von Cobb, Griffin, Peters und Cox nicht zur Kenntnis

1 Vgl. dazu: H. J. TÜRK: *Postmoderne*, S. 15; D. ALLEN: *Christian Belief in a Postmodern World*, S. 1-4; R. M. BUCHER: *Die Theologie in postmodernen Zeiten*, S. 186-188; S. M. DAECKE: *Glaube im Pluralismus*, S. 631; H.-M. BARTH: *Der Protestantismus und die Pluralitätskonzeption der Postmoderne*, S. 110-112; D. TRACY: *The Analogical Imagination*, S. 254.

2 CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 48.

3 Vgl. D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 8.

nehmen oder die Auseinandersetzung für unwichtig erachten, so ergeben sich doch insgesamt die gleichen Frontstellungen wie in der allgemeinen Diskussion um die Postmoderne: Wie Hübner, Koslowski, Spaemann und Etzioni orientieren sich Cobb, Griffin, Peters und Küng bei der Bestimmung des Begriffs Postmoderne an den destruktiven Folgen des Modernisierungsprozesses, während Winqvist, Scharlemann und Taylor, aber auch Bucher, Daecke, Türk, Hans-Martin Barth, Timm und Rendtorff die Universalitäts- und Einheitsvisionen der Moderne wie Derrida, Lyotard und Welsch gegen die Vielstimmigkeit der Postmoderne ausspielen.

Da die theologische Postmoderne-Diskussion aus den Quellen der allgemeinen Diskussion gespeist wird, finden sich auch die unterschiedlichen Begriffsbestimmungen von Postmoderne in der theologischen Diskussion wieder. Postmoderne wird in der theologischen Diskussion als *Epochen-* oder *welthistorischer Begriff*, dann als *Veränderung des Bewußtseins* oder *intellektuelle Revolution*, als *ästhetischer Begriff*, als eine bestimmte *Art des Denkens* und schließlich als ein von der Moderne unterschiedenes, *neues Weltbild* verstanden:

- Postmoderne als *Epochen-* oder *welthistorischer Begriff*: Für Rendtorff, Scharlemann und Türk signalisiert der Begriff Postmoderne den Anbruch einer neuen Epoche, welche die moderne Epoche, die mit der Aufklärung im 17./18. Jahrhundert begann und deren Auflösungserscheinungen seit dem Zusammenbruch des bürgerlichen Zeitalters in der Zeit um den ersten Weltkrieg zunehmend spürbar werden, ablöst.⁴ Für Küng ist Postmoderne kein primär ästhetischer oder philosophischer, sondern ein »welthistorischer« Begriff, der einen epochalen Paradigmenwechsel anzeigt.⁵
- Postmoderne als *Bewußtseinsveränderung* oder *intellektuelle Revolution*: Postmoderne wird von Bucher, Daecke, Hans-Martin Barth, Tracy und Timm mit dem Abschied von dem Einheitsdenken der Moderne und einem geschärften Bewußtsein für den gesellschaftlichen, kulturellen, ethischen, ästhetischen und religiösen Pluralismus identifiziert.⁶ Nach Allen verändert sich die geistige Situation in der westlichen Kultur so grundlegend, daß von einer intellektuellen Revolution gesprochen werden kann, die mit der vom Mittelalter zur Moderne vergleichbar ist.⁷
- Postmoderne als *ästhetischer Begriff*: Die Postmoderne ist für Timm durch die freie Verfügbarkeit und gleichberechtigte Koexistenz der verschiedenen Wissensformen, Denk- und Lebensstile und durch einen erweiterten Ästhetikbegriff gekennzeichnet. Postmoderne ist darum für Timm vor allem »ästhetische Weisheit«.⁸
- Postmoderne als eine bestimmte *Art des Denkens*: Für Winqvist und Taylor bezeichnet Postmoderne eine bestimmte Art des Denkens auf dem Hintergrund der poststrukturalistischen Sprachwissenschaft und der »Tradition des Verdachtens«: Postmodernes Denken öffnet den Blick dafür, daß das Vertrauen in die Sprache als Spiegel der Natur und in die

4 Vgl. T. RENDTORFF: *In Richtung auf das Unbedingte*, S. 294; R. P. SCHARLEMANN: *Forgotten Self, Forgotten Divine*, S. 55-56, 83; H. J. TÜRK: *Postmoderne*, S. 11.

5 Vgl. H. KÜNG: *Religion im Epochenbruch*, S. 67.

6 Vgl. R. M. BUCHER: *Die Theologie in postmodernen Zeiten*, S. 183; S. M. DAECKE: *Glaube im Pluralismus*, S. 631; H.-M. BARTH: *Der Protestantismus und die Pluralitätskonzeption der Postmoderne*, S. 109; D. TRACY: *Theologie als Gespräch*, S. 115-121; H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 11-12.

7 Vgl. D. ALLEN: *Christian Belief in a Postmodern World*, S. 2.

8 Vgl. H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 14.

Selbstpräsenz des modernen Subjektes unwiderruflich verloren ist und schließt deshalb die Trauerarbeit über diesen Verlust ab.⁹

- Postmoderne als *neues Weltbild*: Nach Cobb, Griffin und Peters wird das moderne, kausale, mechanistische und technizistische Weltbild in Frage gestellt, weil der Zusammenhang zwischen modernem Weltbild und Ausbeutung und Zerstörung der Natur den Glauben an dieses Weltbild zerstört hat. Aufgabe der Postmoderne ist es, das exklusive Weltbild der Moderne zu revidieren und eine neue, ganzheitliche Synthese von wissenschaftlicher, ethischer, ästhetischer und religiöser Sphäre herzustellen.¹⁰

Die verschiedenen Definitionen des Begriffs Postmoderne schließen sich gegenseitig nicht unbedingt aus, sondern ergänzen sich zum Teil sogar, denn für diejenigen, die – wie z. B. Küng – Postmoderne in erster Linie als Epochenbegriff verstehen, geht Postmoderne durchaus mit Veränderungen des Bewußtseins und der kulturellen und gesellschaftlichen Situation einher.¹¹ Auch Timms vorwiegend ästhetische Qualifizierung des Begriffs Postmoderne schließt einen epochalen Bewußtseinswandel als Signatur der Postmoderne nicht aus.¹² Taylor, der – wie Derrida, Lyotard und Welsch – eine bestimmte Art des Denkens als postmodern bezeichnet, hat jedoch wenig Sympathien für »Postmoderne« als Epochenbegriff,¹³ auch wenn sich eine scharfe Polemik wie die Welschs und Lyotards gegen Postmoderne als Epochenbegriff bei Taylor nicht findet.¹⁴

Die Unterschiede zur allgemeinen Postmoderne-Diskussion

Obwohl die Themen der theologischen Postmoderne-Diskussion von der allgemeinen Diskussion weitgehend vorgegeben sind, zeigen sich auch gravierende Unterschiede der Postmoderne-Diskussionen: So zeigen sich diejenigen Theologen, die sich mit dem Problem des Pluralismus auseinandersetzen, gegenüber dem Programm eines »radikalen Pluralismus«, aber auch gegenüber dem ästhetisch-literarischen Collageprinzip überwiegend kritisch, weil bei diesen Positionen das Problem von Einheit und Vielheit nicht gelöst wird, sondern – so der Vorwurf

9 Vgl. CH. E. WINQUIST: *The Silence of the Real*, S. 15; M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 6.

10 Vgl. J. B. COBB, JR.: *Theologie in den Vereinigten Staaten*, S. 209; D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. IX-XI; H. SMITH: *Beyond the Post-Modern Mind*, S. 32-56; T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 223.

11 Vgl. H. KÜNG: *Religion im Epochenumbruch*, S. 69-76; H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 38-45.

12 Vgl. H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 11-13, 16.

13 »Confusion is compounded because what is usually understood as postmodernism is actually an extension of modernism. Postmodernism *sensu strictissimo* subverts both modernism and ›modernist‹ postmodernism as if from within. (...) Instead of approaching these epochs as historical periods, it is more fruitful to understand them as three alternative strategies of disfiguring«. M. C. TAYLOR: *Disfiguring*, S. 6.

14 Vgl. W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne* (1991), S. XIV; J. F. LYOTARD: *Die Moderne redigieren*, S. 213. Eine solche Polemik findet sich allerdings bei Gert Scobel, der unter Berufung auf Welsch gegen Küng einwendet, »daß Post-Moderne weder ein ›Programm‹ (...) noch ein Projekt und erst recht keine Epoche ist.« G. SCOBEL: *Postmoderne für Theologen?*, S. 199. Scobels Kritik ist nicht zuletzt deswegen in sich widersprüchlich, weil er gegen seine eigene Intention (»Postmoderne Philosophie benennt diese Widersprüchlichkeit und Brüchigkeit, die alle totalitären Ansprüche oder Legitimierungsversuche notwendig aufwerfen«. A.a.O., S. 200) doch wieder seine partikuläre Position absolut setzt. Wesentlich mehr Problembewußtsein zeigt dagegen Rainer Bucher, der sich darüber im klaren ist, daß er, wenn er den Postmoderne-Analysen von Welsch folgt, »bestenfalls einer bestimmten Interpretation einer bestimmten Postmodernevariante, näherhin der Lyotards«, folgt. R. M. BUCHER: *Die Theologie in Moderne und Postmoderne*, S. 46.

– aus der Not der fehlenden Konsense die Tugend der Beliebigkeit gemacht wird.¹⁵ Umgekehrt trachten diejenigen Theologen, die die Postmoderne durch das Entstehen eines ganzheitlichen Weltbildes charakterisiert sehen, keineswegs danach, den Pluralismus durch eine definitive kulturelle Sinnsetzung zu überwinden.

Statt dessen ergibt sich in der theologischen Diskussion – zumindest partiell – eine Konvergenz von Pluralismus- und Holismusdiskurs, denn auf der einen Seite betonen einige der an der Pluralismusdiskussion beteiligten Theologen die ganzheitliche Dimension des christlichen Glaubens als Gegenmodell zu einem Beliebigkeitspluralismus und auf der anderen Seite erkennen auch die an der Holismusdiskussion beteiligten Theologen den Pluralismus als irreversible Gegebenheit der gegenwärtigen Situation an:

- Die komplexe und unübersichtliche Vielfalt, in der eine Orientierung für den einzelnen immer schwieriger wird, führt nach Daecke auch zu einer verstärkten Suche nach »Einheit« und »Ganzheit«, die sich unter anderem in dem sich ausbreitenden ökologischen Welt- und Naturverständnis ausdrückt.¹⁶
- Das Spannungsverhältnis von pluralismusbetonenden Postmoderne-Konzeptionen und den reformatorischen *particulae exclusivae* versucht Hans-Martin Barth zum einen durch ein inklusives, umfassendes Verständnis der *particulae exclusivae* zu lösen und zum anderen dadurch, daß er die Ganzheitlichkeit des Menschen zu der Fülle des dreieinigen Gottes in Beziehung setzt.¹⁷
- In einer Welt des religiösen Pluralismus kommt denjenigen Bewegungen nach Cox eine besondere Bedeutung zu, die – wie die verschiedenen Befreiungsbewegungen – eine ganzheitliche Synthese von christlicher Lehre, christlichem Handeln und christlicher Spiritualität suchen, denn diese überwinden nicht nur die Fixierung der modernen Theologie, Gott, Welt und Mensch in einer universalen Systematik beschreiben zu wollen, sondern stellen darüber hinaus auch eine authentische Lebensform christlichen Glaubens dar.¹⁸
- Auch wenn »radikale Pluralität«, Beliebigkeit und die »Mischung von allem und jedem« weder Signatur noch Programm der Postmoderne sein können,¹⁹ weil »ohne einen Basiskonsens in bestimmten menschlichen Grundwerten und Grundrechten« keine Demokratie auf Dauer Bestand haben kann,²⁰ so erkennt Küng doch die »Vielheit heterogener Lebensentwürfe, Handlungsmuster, Sprachspiele, Lebensformen, Wissenschaftskonzeptionen, Wirtschaftssysteme, Sozialmodelle und Glaubensgemeinschaften« an.²¹

15 Vgl. dazu: R. M. BUCHER: *Die Theologie in postmodernen Zeiten*, S. 183-184; S. M. DAECKE: *Glaube im Pluralismus*, S. 629; H.-M. BARTH: *Der Protestantismus und die Pluralitätskonzeption der Postmoderne*, S. 109. Eine Ausnahme bildet hier Hermann Timm, der sich sehr wohl mit den Collage- und Zitattechniken der ästhetisch-literarischen Postmoderne anfreunden kann, obwohl auch er nicht die Beliebigkeit als Kennzeichen der Postmoderne verstanden wissen will. Vgl. H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 12.

16 S. M. DAECKE: *Glaube im Pluralismus*, S. 631.

17 H.-M. BARTH: *Der Protestantismus und die Pluralitätskonzeption der Postmoderne*, S. 112.

18 H. COX: *Theologien für eine postmoderne Welt*, S. 185; H. COX: *Religion in the Secular City*, S. 176-178.

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

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

21 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 43. Vgl. auch: H. KÜNG: *Was meint Paradigmenwechsel*, S. 19; H. KÜNG: *Die Hoffnung bewahren*, S. 39-52.

2. Karl Barth und der theologische Umbruch nach dem Ersten Weltkrieg

Im Ersten Hauptteil wurde die Frage, wann der Beginn der Postmoderne anzusetzen sei, von denen, die mit diesem Terminus einen epochalen Umbruch verbinden, unterschiedlich beantwortet: Für die einen fällt der Beginn der Postmoderne schon mit Nietzsches philosophischen und philologischen Schriften zusammen;²² andere verbinden den Anbruch der Postmoderne mit dem Zusammenbruch des bürgerlichen Zeitalters nach dem Ersten Weltkrieg;²³ einige sehen in der Entstehung der Massengesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg den entscheidenden Wandel;²⁴ und wieder andere sehen die »Wendezeit« erst mit den sechziger oder siebziger Jahren²⁵ kommen. Anders als in den anderen Disziplinen wird in der theologischen Diskussion übereinstimmend der Zeitraum nach dem Ersten Weltkrieg als *die* theologische Umbruchszeit im 20. Jahrhundert gesehen.

Der theologische Wandel im Kontext unterschiedlicher Umbruchserfahrungen

Rendtorff, Scharlemann und Küng stimmen mit anderen Theologen darin überein, daß mit der Theologie Karl Barths eine grundlegende Neuorientierung der Theologie eingeleitet wurde, die sich in der Abgrenzung von der modernen Theologie des 19. Jahrhunderts vollzog.²⁶ Trotz dieses Konsenses werden die theologischen Veränderungen in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg von den einzelnen Theologen in einen unterschiedlichen Kontext eingebunden:

- Nach *Rendtorff* weist nicht nur das Krisenbewußtsein Karl Barths und der anderen dialektischen Theologen auf die Umbruchserfahrung nach dem Ersten Weltkrieg hin. Die Krisenstimmung, die sich vom Optimismus des 19. Jahrhunderts grundlegend unterscheidet, wird auch bei Max Weber und Ernst Troeltsch deutlich, weil sie von der positiven Funktion des Christentums im kulturellen Prozeß der Neuzeit nicht mehr überzeugt sind. In »gewisser Weise« können deswegen schon Troeltschs und Webers Arbeiten als »postmodern« bezeichnet werden.²⁷
- *Scharlemann* sieht den theologischen Umbruch im Kontext der naturwissenschaftlichen Revolutionen. Relativitätstheorie und Quantenmechanik stellen die moderne Mechanik

22 Vgl. R. PANNWITZ: *Die Krisis der europäischen Kultur*, S. 64; H. MANSCHOT: *Nietzsche und die Postmoderne in der Philosophie*, S. 478-479; I. FORBES: *Nietzsche, Modernity and Politics*, S. 218-225.

23 Vgl. J. HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 109-110; P. KONDYLIS: *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform*, S. 15-16.

24 Vgl. D. RIESMAN: *Leisure and Work in Post-Industrial Society*, S. 363-364; I. HOWE: *Mass Society and Post-Modern Fiction*, S. 426-428; J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 19.

25 Vgl. D. BELL: *Die nachindustrielle Gesellschaft*, S. 257-261; CH. JENCKS: *Die Sprache der postmodernen Architektur*, S. 6; H. KLOTZ: *Moderne und Postmoderne*, S. 423.

26 Vgl. zur Diskussion dieser These: E. BUSCH: *Karl Barths Lebenslauf*, S. 93-95, 127-128; K. G. STECK: *Karl Barths Absage an die Neuzeit*; K.-J. KUSCHEL: *Geboren vor aller Zeit?*, S. 72-100; P. EICHER: *Offenbarung*, S. 242-250; CHR. GESTRICH: *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*; D. LÜTZ: *Homo viator*, S. 47-48.

27 T. RENDTORFF: *In Richtung auf das Unbedingte*, S. 296. Anders urteilt dagegen Hans Martin Müller im Hinblick auf die Theologie der zwanziger Jahre: »Indes, was sich hier als Ablösung oder Überwindung der Moderne empfindet, kann man nicht als Postmoderne bezeichnen; denn es trägt alle Züge der Repristinatio vorneuzeitlicher, zumindest vormoderner Strebungen an sich«. H. M. MÜLLER: *Die Postmoderne und die Konfessionen*, S. 368.

Newtons in Frage, indem sie die Trennung zwischen dem beobachtenden Subjekt und dem beobachteten Objekt problematisieren: Jedes experimentell gewonnene Resultat muß in einem untrennbaren Zusammenhang mit dem Messenden und dem Gemessenen verstanden werden. Ebenso wird in der dialektischen Theologie die Trennung von Gottes Wort und Menschenwort in Frage gestellt: In aller Fehlbarkeit des menschlichen Wortes kommt zugleich Gottes Wort, welches nicht das Wort des Menschen ist und über das der Mensch nicht verfügen kann, zur Sprache; in der Rede des Selbst tritt das Andere, das nicht dieses Selbst ist, in Erscheinung.²⁸

- *Küng* rückt das Krisenbewußtsein Barths in den Zusammenhang der Umbruchserfahrungen zeitgenössischer Schriftsteller und Philosophen: Der Zusammenbruch der bürgerlichen Gesellschaft in der Zeit um den Ersten Weltkrieg wurde auch von Thomas Mann und Hermann Hesse, Ludwig Wittgenstein, Karl Jaspers und Ernst Bloch wahrgenommen.²⁹ Als einer der »schärfsten Kritiker« des »aufgeklärt-modernen Paradigmas« hat Barth jedoch früher als andere die »destruktiven Kräfte neuzeitlicher Rationalität durchschaut«, die »Dialektik der Aufklärung« erkannt und eine »Aufklärung über die Aufklärung« betrieben.³⁰ Gegen die »Diffusion des Christlichen ins allgemein Menschliche« plädiert Barths Theologie für eine neue »christologische Konzentration«, gegen die »kulturprotestantische Anpassung« betont sie die »gesellschaftskritische Provokation des Evangeliums«.³¹

Karl Barths »Kirchliche Dogmatik«: Modern oder postmodern?

Ein Konsens besteht ebenfalls darin, daß diese Umbruchszeit lediglich den *Beginn* der Postmoderne markiert, da die Konsequenzen dieses »gesamtkulturellen Einbruchs«³² heute erst in ihrem vollen Umfang erkannt werden. Ebenso werden auch die theologischen Innovationen in der Theologie der zwanziger Jahre lediglich als *Beginn* einer grundlegenden theologischen Neuorientierung gewertet. So bricht nach Scharlemann die dialektische Theologie zwar mit der abendländisch-theistischen Tradition, indem sie die Möglichkeiten menschlicher Rede von Gott problematisiert und damit die Aufmerksamkeit auf die *Bedingung der Möglichkeit* menschlicher Rede von Gott lenkt, aber erst durch Heideggers »Destruktion der Geschichte der Ontologie«, durch Strukturalismus und Poststrukturalismus wird die Problematik menschlicher Rede von Gott in ihrer ganzen Radikalität erfaßt.³³

Uneinigkeit besteht allerdings in der Frage, ob Karl Barths *Kirchliche Dogmatik* als »postmodern« bezeichnet werden kann. Für *Küng* ist Barth nur der »Initiator«, nicht aber der »Vollender« eines postmodernen Paradigmas von Theologie, weil der in der *Kirchlichen Dogmatik* erfolgte Rückgriff auf die protestantische Orthodoxie, die Scholastik und Patristik – unter weitgehender Ausblendung der modernen Kritik – unfreiwillig doch zu »einer Art Neo-

28 R. P. SCHARLEMANN: *The Forgotten Self and the Forgotten Divine*, S. 85-86.

29 H. KÜNG: *Religion im Epochenumbruch*, S. 68.

30 H. KÜNG: *Karl Barth und die katholische Theologie*, Sp. 569, 571.

31 A.a.O., Sp. 571.

32 H. KÜNG: *Religion im Epochenumbruch*, S. 68.

33 R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 79-81.

Orthodoxie geführt« hat.³⁴ Anders dagegen Dietrich Korsch: Er versucht, Karl Barths *Kirchliche Dogmatik* aus der postmodernen Perspektive zu interpretieren, indem er die von Lyotard aufgeworfene Frage, ob es einen »partikularen Ort« geben kann, »der in der Lage ist, seine eigenen Grenzen zu überschreiten, ohne dabei zugleich die Teilnehmer« anderer Sprachspiele zu terrorisieren, von der *Kirchlichen Dogmatik* her zu beantworten versucht.³⁵

Korsch sieht in Barths Bestimmung des Verhältnisses von Jesus Christus und seiner Gemeinde eine »Beziehung von Affinität und Differenz«, die einen Horizont eröffnet, in welchem die Kirche in der Lage ist, ihr Zeugnis abzulegen, »ohne sich zu isolieren oder noch einmal die Gesellschaft dominieren zu wollen«: »Aus ihrer eigenen Perspektive gesehen, bezeugt die Gemeinde ihren Herrn als Herrn der Welt. Dieses Zeugnis aber kommt, anders betrachtet, selbst schon von der objektiven Voraussetzung her, daß Jesus Christus selbst sich zugleich der Kirche und der Welt vorstellt als derjenige, der von den Toten auferstanden ist.«³⁶ Auf ontische Weise ist er so »überall dort präsent, wo er unter Christen erkannt wird«, doch bleibt er von der Kirche auch unterschieden, insofern er zugleich der Retter der Welt ist.³⁷

»Auf diese Weise«, so Korsch, »kann man im Rückgriff auf einen zentralen Gedanken des alten Karl Barth eine Antwort auf die offene Frage der Postmoderne ausarbeiten, wie man die jeweilige Autonomie der unterschiedlichen Sprachspiele realisieren kann, ohne allen Zusammenhang zu verlieren.«³⁸ Darüber hinaus wird von Barths *Kirchlicher Dogmatik* zum einen ein Weg sichtbar, der die »Autonomie der Kirche« sichert und *zugleich* »an der modernen Idee einer universellen Versöhnung« festhält, und zum anderen ergibt sich aus Barths Interpretation »von innerer Bestimmtheit und äußerer Beziehung der Kirche« ein »Differenzierungsreichtum«, dank dessen sich die *Kirchliche Dogmatik* einem »dogmatischen Pluralismus« öffnet, »weil sie von der Last befreit, jeden theologischen Gedanken – sei es affirmativ sei es kritisch – auf die Imperative der Moderne zu beziehen.«³⁹

Wie Korsch bemerkt auch Rendtorff eine Affinität von Lyotards Sprachspielkonzeption und *Kirchlicher Dogmatik*: Lyotard setzt gegen eine »metanarrative« Theorie der Wirklichkeit« das Leben, »wie es sich einer je besonderen und eigenen, erzählbaren Geschichte verwirklicht«, die zur Behauptung ihrer eigenen »Wahrheit und Plausibilität« nicht auf »universal kommunizierbare Totalität« angewiesen ist.⁴⁰ Eine solche Konzeption des Narrativen macht eine Interpretation der Theologie Barths möglich, bei der die »Diskussionslosigkeit« der Offenbarung« intratextuell abgesichert ist: »Fragen, die von außen« gestellt werden und auf Grenzüberschreitung einer in ihrer eigenen narratio sich selbst

34 H. KÜNG: *Karl Barth und die katholische Theologie*, Sp. 569, 571, 574.

35 D. KORSCH: *Postmoderne Theologie?*, S. 251. Für Korsch besteht die Postmoderne in der weit verbreiteten Strategie, die »modernen Differenzierungen« hinzunehmen, »ohne eine Theorie des universellen Zusammenhangs aufzubauen, die diese Differenzen noch einmal vereinheitlichen könnte.« A.a.O., S. 249.

36 A.a.O., S. 254-255. Korsch bezieht sich hier auf: K. BARTH: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/3.2, S. 899-906.

37 D. KORSCH: *Postmoderne Theologie?*, S. 254.

38 A.a.O., S. 255. Eine Anwendung dieses Modells auf philosophische Probleme bleibt Korsch allerdings schuldig, und so bleibt zu vermuten, daß sich nicht jeder »Widerstreit« durch eine »Beziehung von Affinität und Differenz« lösen läßt, weil mit der Inkommensurabilität heterogener Sprachspiele zumindest gerechnet werden muß, auch wenn man nicht – wie Lyotard – von der prinzipiellen Inkommensurabilität aller Sprachspiele ausgeht.

39 A.a.O., S. 255-256.

40 T. RENDTORFF: *Karl Barth und die Neuzeit*, S. 144.

Grenzüberschreitung einer in ihrer eigenen narratio sich selbst evidenten Wahrheit zielen, können von denen, die ›in‹ dieser besonderen narratio zu Hause sind, als für sie irrelevant abgewiesen werden, ohne daß die Wahrheit intern einen Legitimationsverlust erleiden müßte.«⁴¹ Deswegen stellt sich für Rendtorff im Zusammenhang von Lyotards sprachtheoretisch aufgebauter »Konzeption des Narrativen«, von Jüngels »Erwägungen zu einer narrativen Theologie« und Lindbecks »postliberaler Theologie« die Frage, ob Barths Theologie »dort zu ihrer, nun nicht neuzeitlichen, sondern eben postmodernen Form findet, wo ihr theoretischer Anspruch singulärer Totalität sich als ›narrative Theologie‹ darstellt.«⁴²

Anders aber als Korsch, der gerade in der Theologie Barths ein Modell sieht, das den Zusammenhang verschiedener Sprachspiele gewährleistet, ohne deren Autonomie zu gefährden, ist Rendtorff der Auffassung, daß eine »narrative Theologie« zwangsläufig die Verbindung zu anderen Sprachspielen verliert, weil sie keine »externen Ansprüche« mehr stellen kann und sich deswegen in ein »ekklesiales Reservat« zurückziehen muß.⁴³ Doch sind hier sowohl gegenüber Korsch als auch gegenüber Rendtorff Differenzierungen angebracht: Korsch ist gegen Rendtorff insofern zuzustimmen, als die analysierte »Beziehung von Affinität und Differenz« zwischen Christus, seiner Gemeinde und der Welt in der Tat einen Horizont eröffnet, in welchem die Kirche in der Lage ist, ihr Zeugnis abzulegen, »ohne sich zu isolieren oder noch einmal die Gesellschaft dominieren zu wollen.«⁴⁴ Von daher muß eine »narrative Theologie« – auch wenn sie sich ihres partikularen Ortes stets bewußt bleibt – nicht notwendig zu einer »Tribalisierung« des christlichen Glaubens und der Theologie führen, wie Korsch zu Recht gegenüber Rendtorff deutlich macht.⁴⁵ Mit Rendtorff ist hingegen zu fragen, ob die *Kirchliche Dogmatik* mit dieser Bestimmung die Grenzen ihres eigenen Sprachspiels wirklich überschreitet. Die Frage, die an Korsch zu richten wäre, ist die, ob hier innerhalb der Grenzen eines Sprachspiels (in diesem Fall: des theologischen) wirklich ein »Übergang« zu einem anderen Sprachspiel sichtbar wird; und wenn ja, *inwiefern* es sich bei der von Korsch analysierten Beziehung um einen der von Welsch – gegen Lyotards Inkommensurabilitätsaxiom – geforderten »Übergänge«⁴⁶ handelt.

3. Wiederkehr der Religion?

Schon in der philosophischen und soziologischen Postmoderne-Diskussion wurde verschiedentlich das Stichwort von einer »Wiederkehr der Religion« mit dem Thema Postmoderne in einen unmittelbaren Zusammenhang gebracht.⁴⁷ Einige notwendige Differenzierungen dieser These wurden bereits in der Kritik der soziologischen Postmoderne-Diskussion vorgenommen: Erstens wurde darauf hingewiesen, daß die Religion trotz der in der Moderne erfolgten

41 A.a.O., S. 145.

42 A.a.O., S. 144-145. Rendtorff bezieht sich hier auf: J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*; E. JÜNGEL: *Metaphorische Wahrheit*; G. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*.

43 T. RENDTORFF: *Karl Barth und die Neuzeit*, S. 145.

44 D. KORSCH: *Postmoderne Theologie?*, S. 255.

45 A.a.O., S. 258.

46 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 258, 310.

47 Vgl. Erster Hauptteil, III. 3, III. 7, IV. 2, IV. 3, IV. 5.

Säkularisierung faktisch immer präsent und nicht einfach abwesend war, und zweitens darauf, daß in dem »diffusen Phänomenknäuel« der sogenannten »neuen Religiosität« zwar längst vergessen geglaubte okkulte, esoterische, mystische, gnostische und enthusiastische Phänomene wiederkehren, aber nicht alle dieser Erscheinungen im engeren Sinne als »Religion« qualifiziert werden können.⁴⁸

Die Erschöpfung der Religionskritik und die neue Offenheit für Religion

Die nicht unumstrittene These, die Postmoderne gehe mit einer »Wiederkehr« oder »Wiederentdeckung« der Religion einher, wird in der theologischen Diskussion von einigen Theologen – und zwar unabhängig von den verschiedenen Postmoderne-Programmen – aufgenommen, nun aber weiteren Differenzierungen unterzogen und unterschiedlich akzentuiert.⁴⁹ Neben Daecke, der vor allem bei Naturwissenschaftlern eine neue Gesprächsbereitschaft für religiöse Fragen entdeckt haben will, und Cox, der nicht den Skeptizismus, sondern das neue Gefühl für das Heilige als gegenwärtige Herausforderung ansieht,⁵⁰ haben sich vor allem Timm, Rendtorff und Küng mit dieser Parole eingehend auseinandergesetzt:

- »Wiederkehr der Religion« bedeutet für *Timm* eine »Postmodernisierung der Religion«, die er vor allem in einer »Reinszenierung des Heiligen« sieht.⁵¹ Weil sich mit dem Historischwerden der Religionskritik auch das Loyalitätsgefühl gegenüber einer einst als Antwort auf die modernen Herausforderungen entworfenen Theologie gelockert hat, hat sich auch das Interesse an Religion schwerpunktmäßig von der Vertikalen in die Horizontale verlagert (von der *Erkenntniswahrheit* zur *Lebenswahrheit*): Es zeigt sich heute eine Erweiterung des Religiösen über das bloß Kognitive und Moralische hinaus, eine Verschiebung weg von »gotteskundlicher Letztbegründung« hin zur »anthropokosmologischen Gestaltdynamik«.⁵²
- Nach *Rendtorff* erweitert das Stichwort von der »Wiederkehr der Religion« die Ungewißheit über die Geltung der Religion in der modernen Gesellschaft auf den Gesamtbestand der Moderne: Die »bemerkenswerte Renaissance für organisierte religiöse Unmittelbarkeit« ist »Zeitzeichen dafür, daß tragende Grundannahmen der neuzeitlichen Aufklärung ihre paradigmatische Leitfunktion wieder abgeben oder doch zumindest mit anderen teilen müssen«.⁵³ Damit »holt die Frage nach der Entstehung der Moderne aus der Religion mit ihren kritischen Folgen für das Religionsverständnis nun die Moderne selbst ein«.⁵⁴
- Während in der Moderne die Religion überwiegend im »Modus der Verdrängung« eine Rolle spielte und mancher ihr nahes Absterben erwartete, ist nach *Küng* in der heutigen Welt ein neues Interesse an Religion zu beobachten, das sich – trotz aller »funktiona-

48 Vgl. Erster Hauptteil, V. 7.

49 Vgl. zu den Problemen und den notwendigen Differenzierungen einer Rede von der »Wiederkehr der Religion«: D. RÖSSLER: *Wiederkehr von Religion*, S. 170-180.

50 Vgl. S. M. DAECKE: *Glaube im Pluralismus*, S. 630-631; H. COX: *Theologien für eine postmoderne Welt*, S. 183-184.

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

52 A.a.O., S. 16.

53 T. RENDTORFF: *Religion in der Postmoderne*, S. 310.

54 T. RENDTORFF: *In Richtung auf das Unbedingte*, S. 302.

listischen 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.⁵⁵ Allerdings artikuliert sich diese neue Sensibilität für Religion oft »außerhalb der institutionellen Religionen und Kirchen« in einer mehr oder weniger »diffusen Religiosität«.⁵⁶ »Wiederkehr der Religion« ist von daher nicht identisch mit einem »Wiedererwachen der Kirchen«.⁵⁷

Trotz der verschiedenen Akzentsetzungen decken sich die grundlegenden Intentionen von Timm, Rendtorff und Küng: Alle drei stimmen (mit Bell, Koslowski, Kaufmann und Lübke)⁵⁸ darin überein, daß sich mit dem Ende der modernen Großideologien auch die Polemik der modernen atheistischen Religionskritik erschöpft hat und dadurch ein Orientierungsvakuum hervorgerufen wird, das eine neue Offenheit für Religion – zumindest prinzipiell – begünstigt.⁵⁹ Ebenso teilen sie die Ansicht, daß die »Wiederkehr der Religion« nicht mit einer Rückkehr zu traditionellen Formen der Religion und des christlichen Glaubens identifiziert werden kann.

»Wiederkehr der Religion« oder »religiöse Indifferenz«?

Die verstärkte Suche nach religiöser Orientierung, die sich seit den siebziger Jahren beobachten läßt, kann empirisch nicht bestritten werden.⁶⁰ Doch auch wenn gerade von der Postmoderne-Diskussion her deutlich wird, daß es keinen Grund gibt, in einem multiperspektivischen Raum der Religion einen geringeren Stellenwert einzuräumen als der Ökonomie, der Wissenschaft oder der Kunst,⁶¹ so führt das, was Lyotard als die »Krise der Erzählungen«⁶² bezeich-

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

56 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 26. Ähnlich auch: H.-J. HÖHN: *Das Erbe der Aufklärung*, S. 22; D. TRACY: *Der Gegenwart einen Namen geben*, S. 48.

57 H. KÜNG: *Religion im Epochenbruch*, S. 72.

58 Vgl. Erster Hauptteil, IV. 2, IV. 3, IV. 5.

59 C.-F. GEYER: »*Neue Mythologie*« versus *Religion und Wissenschaft*, S. 104. Ähnlich auch die Einschätzung von Eugen Biser: »Eine zeitbewußte Theologie kann nicht länger an der Tatsache vorbeigehen, daß der polemische und militante Atheismus der Nachkriegszeit einem zusehends verstummenden Unglauben gewichen ist, der auf eine ähnliche Weise in die gesellschaftlichen und geistigen Strukturen zurücktrat, wie dies dem von der Woge des Säkularismus überfluteten Christentum widerfahren war. Denn dadurch erwächst ihr erstmals die Chance, seine Einwände nicht mehr apologetisch, sondern dialogisch aufzuarbeiten.« EUGEN BISER: *Welcher Zukunft geht die Theologie entgegen?*, S. 546.

60 Symptomatisch für diese »religiösen Virulenzen« sind nicht nur die zahlreichen religiösen Gruppen, Zirkel und Sekten, die sich seit den frühen siebziger Jahren zunehmend ausbreiten (vgl. M. J. SEIFERT: *Jugendsekten in modernen Industriegesellschaften*; D. POLLACK: *Vom Tischrücken zur Psychodynamik*), sondern auch der publizistische Erfolg esoterischer, okkulturer und magischer Literatur. Vgl. dazu kritisch: B.-A. BOHNKE: *Esoterik*; J. F. GRÜN: *Die Fische und der Wassermann*; E. HABERER: *Herausforderung New Age*; H. HEMMINGER (Hrsg.): *Die Rückkehr der Zauberer*; M. KEHL: *New Age oder Neuer Bund?*; CH. SCHORSCH: *Die New Age Bewegung*; H.-J. RUPPERT: *New Age*; J. SUDBRACK: *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*; J. SUDBRACK: *Neue Religiosität*; J. WICHMANN: *Die Renaissance der Esoterik*.

61 So jedenfalls: F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 237.

62 J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 13.

net, nicht *notwendig* zu einer umfassenden Renaissance religiöser Orientierungsmuster. Die gegenwärtige Lage ist darum zutiefst ambivalent, weil das Schwinden der aufklärerischen Selbstgewißheit und der Verlust des Vertrauens in das Erklärungsmonopol der modernen Wissenschaften *nicht nur* zu einer stärkeren Hinwendung zu religiösen Sinn-Angeboten, *sondern auch* zu einer zunehmenden »religiösen Indifferenz« führt. Denn die Diskussion um die Postmoderne macht ebenfalls deutlich, daß das gleichberechtigte Nebeneinander unterschiedlicher Weltanschauungen, Lebensmodelle und Religionen eine indifferente oder relativistische Geisteshaltung zwar nicht zwangsläufig nach sich zieht, sich aber doch für viele zumindest nahelegt.⁶³ In einer Situation, in der das »alle Menschen überwölbende Spruchband«⁶⁴ abhanden gekommen ist und in der kein archimedischer Punkt zur Beurteilung unterschiedlicher Geltungsansprüche mehr zur Verfügung steht, besteht jedenfalls für die Philosophen Lyotard, Rorty und Sloterdijk, aber auch für die Poststrukturalisten und die Repräsentanten der Dekonstruktion kein Anlaß, der Religion irgendeine Präferenz vor anderen Wirklichkeitsdeutungen einzuräumen. Die Gleichung »Ende der Moderne gleich Wiedererwachen der Religion« stimmt deswegen nur sehr eingeschränkt.

»Wiederkehr der Religion« ist aber auch insbesondere für die christliche Theologie und die Kirchen ein ambivalentes und problematisches Schlagwort, weil neuere religionssoziologische und religionspädagogische Studien zeigen, daß sich einerseits die neue Sensibilität für Religion weitgehend außerhalb traditioneller Formen der Religion und des christlichen Glaubens artikuliert und daß andererseits in einer pluralistischen Kultur, »deren Werte untereinander nicht mehr in eine Bedeutungshierarchie gebracht werden können«⁶⁵, die »religiöse Indifferenz« und die Ablösung von traditionellen Orientierungsmustern gefördert wird, konfessionelle und dogmatische Kernbestände des christlichen Glaubens zunehmend nivelliert und mit Elementen anderer Weltanschauungssysteme verschmolzen werden:

- So kommt Franz-Xaver Kaufmann in seiner Auswertung der Studie über *Ethos und Religion bei Führungskräften*⁶⁶ zu dem Ergebnis, daß »Distanz und Gleichgültigkeit gegenüber kirchlichen Angeboten offensichtlich zunehmen«.⁶⁷ Symptomatisch für diese »religiöse Indifferenz« ist der Befund, daß es »eine zwar weitverbreitete Akzeptanz von Religion und Religiosität im allgemeinen« gibt, diese »jedoch weder mit persönlichem religiösem Engagement noch mit Kirchlichkeit identisch ist«.⁶⁸ In einem Vier-Stufen-Schema stellt Kaufmann neben einer kirchlichen und konfessionellen Indifferenz (»Entkirchlichung«) auch ei-

63 Empirisch belegt wird dieser Befund durch die neue religionssoziologische Studie aus der Schweiz: »In einer Gesellschaft radikaler Pluralität stehen alle Orientierungsmuster gleichberechtigt nebeneinander, und jeder Absolutheitsanspruch wird als illegitim betrachtet. Ein absoluter Geltungsanspruch wird von den befragten Schweizerinnen und Schweizern – eine bescheidene Minderheit ausgenommen – keiner Konfession mehr zugesprochen (...) Deutungsmuster, Wertmassstäbe, Lebensmuster verlieren in einer Gesellschaft, in der alles »auch anders möglich« ist, ihre unhinterfragte Geltung. Fortan steht Wahrheit im Plural«. A. DUBACH: *Nachwort*, S. 299.

64 M. HONECKER: *Popanz Postmoderne*, S. 263.

65 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 169.

66 Vgl. F.-X. KAUFMANN – W. KERBER – P. M. ZULEHNER: *Ethos und Religion bei Führungskräften*.

67 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 146.

68 A.a.O., S. 156. Daß sich nur noch ein sehr geringer Teil der Bevölkerung in der Bundesrepublik und der Schweiz mit den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens identifiziert, belegen die Studien von Andreas Feige und Michael Krüggeler. Vgl. A. FEIGE: *Erfahrungen mit der Kirche*, S. 89-111, 412-417; M. KRÜGGELER: *Inseln der Seligen*, S. 119-129.

ne Indifferenz gegenüber »christlichen Sinngehalten« (»Entchristlichung«) und »kollektiven Bedeutungshierarchien« (»Religionsverlust«) sowie gegenüber »jeglicher Verbindlichkeit« (»praktischer Nihilismus«) fest.⁶⁹

- Der Religionssoziologe Karl Gabriel weist in seiner Untersuchung *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* darauf hin, daß die Vermittlung essentiell christlicher Glaubensinhalte in einer dezidiert pluralistischen Kultur schwieriger geworden ist: Weil der gesellschaftliche Pluralismus mit seiner unabgeschlossenen Perspektivenvielfalt eine Pluralisierung der christlichen Tradition bewirkt, »nehmen die biographisch geprägten Religionsstile immer individuellere Formen an«.⁷⁰ Während auf der institutionellen Ebene eher eine »organisatorisch-formelle Absicherung und Verhärtung« zu beobachten ist, sind auf der »Ebene gesellschaftlicher Kulturmuster« zunehmend »synkretistische Formen von Massenreligiosität« auszumachen, »und auf der individuellen Ebene« schließlich »nehmen die Religionsstile immer mehr die Form von in Eigenregie gewebten Strickmustern an«.⁷¹
- Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Alfred Dubach in der Schweizer Repräsentativbefragung *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*: »Synkretismus erweist sich als die gesellschaftlich verbreitetste Form des Umgangs mit religiöser Pluralität. Wenn der einzelne von den Werten, Normen und Idealen in Kirche und Gesellschaft das übernimmt, was er zur Gestaltung und Rechtfertigung seines Lebens braucht, hat dies in der Mehrheit der Fälle eine bunte, meist sehr labile Mischung von Meinungen zur Folge, von denen ein Teil durchaus den institutionellen Mustern der Kirche entspricht, daneben aber auch Teile anderer Weltanschauungssysteme enthält«.⁷² Die religiöse »Bricolage« wird zur »dominanten Sozialform von Religion«, weil »aus dem Angebot objektiv bereitstehender Sinndeutungsmuster« das angenommen wird, »was für die subjektive Lebensführung aufgrund der eigenen individuellen Situation wichtig und nützlich ist«.⁷³
- In seiner Untersuchung *Erwachsenwerden ohne Gott?* kommt der Religionspädagoge Karl Ernst Nipkow zu dem Ergebnis, daß die Antworten einer Umfrage unter Jugendlichen zwar »die christliche Herkunft« der Frage nach Gott noch erkennen lassen, sich die Antworten aber immer mehr von der christlichen Tradition ablösen: »Bei den Facetten der Gottesfrage kommen die spezifisch christlich-kirchlichen Glaubensinhalte so gut wie gar nicht mehr von selbst in den Blick. Die Gottesfrage ist im Begriff, sich von ihrem überkommenen

69 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 158-160.

70 K. GABRIEL: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, S. 153.

71 A.a.O., S. 152-153.

72 A. DUBACH: *Nachwort*, S. 304. Ähnlich auch: H. HEMMINGER: »Religiöse Angebote dienen als zusätzliche Dekoration des Lebens«, S. 345-349; M. KRÜGGELER: *Inseln der Seligen*, S. 104-124.

73 A. DUBACH: *Nachwort*, S. 305. Den Befund religiöser »Bastelei« bestätigt auch Klaus Nientiedt: »Die Religion teilt inzwischen das Schicksal aller großen Orientierungssysteme in den Industrieländern: Die totale, alle Lebensbereiche integrierende und in kirchlicher Gemeinschaft ausgeübte und kultivierte religiöse Ausrichtung verliert an Bedeutung. Nicht nur, daß der einzelne Gläubige in bestimmten Fragen von der amtlich verkündeten kirchlichen Lehre abweichende Auffassungen vertritt oder daß die Biographien religiöser Menschen an volkskirchlicher Gradlinigkeit einbüßen: der Umgang mit religiösen Traditionsbeständen wird vielfältiger, unübersichtlicher, beliebiger, ohne daß dies von den unmittelbar Betroffenen als problematisch angesehen würde«. K. NIENTIEDT: *Religion zum Wohlfühlen?*, S. 97-98.

christlich-kirchlichen Deutungsrahmen abzukoppeln«.74 Statt dessen wird »die Wirklichkeit Gottes« von vielen Jugendlichen »psychologisch reduziert« und »der Name Gottes sprachlich instrumentalisiert«: Dabei wird »aus Gott als dem Inbegriff erfahrener Wirklichkeit ein bloßer Ausdruck, ein bloßes Wort für ein psychisches Erlebnis oder einen seelischen Zustand«.75

- Der Theologe Thomas Steininger sieht in seiner Dissertation *Konfession und Sozialisation* das Charakteristikum der »postmodern-christlichen Religiosität« darin, daß das »Verhältnis Jugendlicher und junger Erwachsener zu Religion und Kirche« wesentlich durch Pluralität und selektive Affirmation geprägt ist: Das »pluralistische Wirklichkeitsverständnis«, das »mentalitätsbildend« wirkt, führt dazu, daß der alltäglich gewordene »Zwang zur Häresie« »folgerichtig auch auf die Bereiche Religion und Kirche angewendet« wird.76 »Hierbei wird deutlich, daß sich der individuelle Zugriff auf christliche Traditionen zur Orientierung und Deutung der eigenen Biographie sowie der Planung des auf Zukunft entworfenen Lebensentwurfs vom traditionellen Christentum insofern gelöst hat, als der veränderte Umgang mit der christlichen Tradition einen definierten und verbindlichen Alleingültigkeitsanspruch für die untersuchten Gruppen nicht mehr zuläßt. Der ›Steinbruch Christentum‹ wird, je nach Bedarf, mal hier mal dort behauen und auf seine Praxis- und Handlungsrelevanz hin geprüft und verwertet«.77

Zu einer emphatischen, unreflektierten Begrüßung der »Wiederkehr von Religion« besteht also gerade für die christliche Theologie und die Kirchen kein Anlaß. Angesichts der »neuen Religiosität« einerseits und des »umfassenden Enttraditionalisierungsprozesses«78 andererseits stehen diese vielmehr vor zwei unterschiedlichen Herausforderungen: Zum einen muß danach gefragt werden, *warum* die Kirchen von der neuen Offenheit für Religion so wenig profitieren und *warum* sich diese überwiegend außerhalb des christlichen und kirchlichen Rahmens artikuliert, und zum anderen muß nach adäquaten Antworten auf die »religiöse Indifferenz«, die »subjektive Multiperspektivität«79 und die Entprofilierung essentiell christlicher Glaubensin-

74 K. E. NIPKOW: *Erwachsenwerden ohne Gott?*, S. 89. »Für Viele ist die Gottesfrage von der biblisch-christlichen Überlieferung abgekoppelt: Sie fragen noch nach Gott, aber die christlichen Antworten fallen ihnen nicht mehr ein«. A.a.O., S. 9.

75 A.a.O., S. 68. Besonders charakteristisch für diese funktionalisierte, von christlichen Glaubensinhalten abgelöste Frage nach Gott ist hier die Äußerung eines Gymnasiasten, den Nipkow als Beispiel zitiert: »In einer Welt voller Elend, Verzweiflung, Unmenschlichkeit und Konkurrenzkampf braucht jeder Mensch etwas, an das er glauben kann, auf dem seine Wünsche und Hoffnungen beruhen. Diese ›Funktion‹ nimmt mehr und mehr Gott ein. Man spricht zwar von der immer größer werdenden Gottlosigkeit auf unserer Welt, doch insgeheim suchen doch viele Menschen die Hilfe Gottes. Wenn die Mittel und Möglichkeiten der Menschen nicht mehr genügen, sucht man Gott, ob ›er‹ nun existiert oder nicht (...) Diese ›Funktion‹ Gottes gilt nicht nur für unsere christliche Religion. Sie läßt sich beliebig [!] auf andere Religionen mit anderen ›Göttern‹ übertragen. Und gerade weil Gott oft die letzte Hoffnung eines Menschen ist, kann man nie sagen, ›er‹ sei sinnlos. Die Frage der Existenz Gottes sei hier dahingestellt – seine große Bedeutung in dieser Welt ist aber unbestreitbar«. A.a.O., S. 70-71. Vgl. dazu auch: K. E. NIPKOW: *Ökumenisches Lernen*, S. 314; K. E. NIPKOW: *Die Gottesfrage bei Jugendlichen*, S. 236-247. Eine »Psychologisierung religiöser Erfahrung« stellt auch Michael Krüggeler fest. Vgl. M. KRÜGGELER: *Inseln der Seligen*, S. 119.

76 TH. R. STEININGER: *Konfession und Sozialisation*, S. 63.

77 Ebd.

78 K. GABRIEL: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, S. 195. Vgl. auch: E. FEIFEL – W. KASPER (Hrsg.): *Tradierungskrise des Glaubens*.

79 K. LÜSCHER: *Familie und Familienpolitik im Übergang zur Postmoderne*, S. 33.

halte gesucht werden.⁸⁰ Damit ist auch eine Fragestellung gewonnen, die als ein Bezugspunkt für die nun folgende Beurteilung der Beiträge zur theologischen Postmoderne-Diskussion herangezogen werden kann.

4. Die Kritik der theologischen Pluralismus-Diskussion

Daß die synchrone und diachrone Pluralität innerhalb des Christentums ein »zwar weithin hingenommenes, in seiner Radikalität nicht aber hinlänglich realisiertes Phänomen« zu sein scheint, ist eine These Rainer Buchers.⁸¹ Ungeachtet dessen, ob man diese Einschätzung teilt oder nicht,⁸² erzeugt die allgemeine Postmoderne-Diskussion, vor allem aber die durch Wolfgang Welsch inszenierte Pluralismuskonversation, eine erhöhte Sensibilität für den ethischen, ästhetischen, religiösen und schließlich auch für den theologischen und kirchlichen Pluralismus: Das Problem, wie Vielheit und Einheit zusammengedacht werden können, wird von den meisten Theologen ebenso wahrgenommen wie das Problem der Ausdifferenzierung und Desintegration der theologischen Disziplinen und Diskurse. Darüber hinaus besteht bei den Theologen ein grundsätzliches Einverständnis darüber, den allgemeinen Pluralismus als unhintergehbare Verfassung der Gegenwart zu affirmieren und die *Vielfalt theologischer Entwürfe* als unterschiedliche Ausgestaltungen des *einen christlichen Glaubens* anzuerkennen.

Das Verhältnis von christlichem Glauben und kulturellem Pluralismus

Rainer Bucher entwickelt eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von pluralistischer Kultur und christlichem Glauben ausschließlich aus der theologischen Perspektive: Das affirmative Verhältnis des christlichen Glaubens sowohl zum gesellschaftlichen als auch zum theologischen und kirchlichen Pluralismus wird von Bucher über den christlichen Gottesbegriff – »wo Menschliches absolut (Christus als zweite göttliche Person), aber auch Göttliches relativ (Jesus als Gottes unüberbietbarer Christus) zu denken ist« – begründet. In diesem Gottesbegriff sieht er ein mögliches Modell, wie angesichts der modernen Totalitarismen Einheit und Vielheit zusammengedacht werden können, ohne daß Einheit totalitär und Vielheit zur Beliebigkeit wird. Und weil die christliche Theologie gegen die permanent drohende Gefahr der Totalisierung immer auf der »Nichteliminierbarkeit der Einheit zugunsten der Vielheit

80 Rainer Volp sieht das Problem in der evangelischen Kirche vor allem dadurch begründet, daß sie sich in der Moderne mehr und mehr aus der Kunst zurückgezogen hat und unfähig war, eine eigenständige »religiöse Kultur« zu entwickeln. R. VOLP: *Lebenskunst und Kunstbetrieb*, S. 66-68.

81 R. M. BUCHER: *Die Theologie in postmodernen Zeiten*, S. 188.

82 Im Hinblick auf die Fülle der in Anm. 130 aufgeführten Literatur zur Pluralismusthematik in Theologie und Kirche scheint jedoch eine solche Einschätzung fragwürdig. Zumindest Karl Rahner hat das Problem des theologischen Pluralismus schon 1969 klar formuliert: Der Hinweis auf die theologische Schulbildung, die es schon immer gegeben hat, täuscht über die wahren Probleme des theologischen Pluralismus hinweg: »Bevor man erkennt, daß gewissermaßen aus einer quantitativen Häufung dieses Pluralismus von früher in einem qualitativen Sprung ein ganz anderer Pluralismus entstanden ist, sieht man an dem eigentlichen Problem und an der neuen Schwierigkeit, die für die Kirche und die Wahrung ihres einen Bekenntnisses entstanden ist, vorbei«. K. RAHNER: *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, S. 12. Hinter diesem Problembewußtsein bleibt allerdings Hans Urs von Balthasar zurück: Das Pluralismusproblem »war seit Anfang des Christentums aktuell, und das heutige Pluralismusproblem ist letztlich nur eine neue Variante davon«. H. U. VON BALTHASAR: *Die Wahrheit ist symphonisch*, S. 41.

oder der Vielheit zugunsten der Einheit bestanden«⁸³ hat, stellt sich für Bucher die Frage, ob im christlichen Gottesbegriff jene »Widerstandsreserven« liegen, »welche moderne Zeiten im Stadium ihrer postmodernen Selbstreflexion, Theologie und Kirche aber zur Kritik ihrer eigenen Totalitarismen benötigen«.⁸⁴ Die entscheidende Frage für die »Praxis der Kirche« sieht Bucher darin, wie sie die Unbedingtheit des Glaubens »an den Gott Jesu Christi konkret realisiert: ob sie diese als interne wie gesellschaftliche Pluralitätsreduktion meint verstehen zu müssen« oder ob sie »die in der unbedingten Liebe Gottes garantierte Annahme des Menschen« als »totalitätskritische« und »anti-totalitäre« Praxis verstehen kann.⁸⁵

Im christlichen Gottesbegriff, darin wird man Bucher zustimmen müssen, liegen sicher antitotalitäre Widerstandsreserven gegenüber der »Verabsolutierung des Relativen und Vorläufigen«,⁸⁶ doch es bleibt fraglich, ob sich die konkreten Probleme des theologischen und kirchlichen Pluralismus *allein* über den Rückgriff auf den christlichen Gottesbegriff, die trinitätstheologische Dialektik von Einheit und Vielheit und die schöpfungstheologisch begründete Vielfalt des Menschlichen lösen lassen. Hinsichtlich der oben formulierten Problemstellung fragt es sich aber auch, ob es ausreicht, die Herausforderung der Postmoderne-Diskussion *allein* darin zu sehen, »wie es mit der Pluralität in der Theologie selber steht«,⁸⁷ ohne die Probleme, die sich aus einer immer weiter pluralisierenden Kultur für den christlichen Glauben ergeben, ebenfalls zu thematisieren und im Zusammenhang zu diskutieren.

Diogenes Allen sieht die Herausforderung der Postmoderne-Diskussion vor allem darin, daß, nachdem die tragenden Säulen der Moderne ins Wanken geraten sind und darum eine Orientierung für die Menschen in einer pluralistischen Kultur immer schwieriger wird, dem christlichen Glauben eine neue Rolle zur individuellen und kollektiven Identitätsfindung zukommt. Es fragt sich aber, ob der Orientierungslosigkeit der Menschen in einer pluralistischen Kultur mit dem *bloßen Hinweis* auf die Möglichkeit Gottes begegnet werden kann,⁸⁸ denn die Postmoderne-Diskussion zeigt ja gerade, daß das Orientierungsvakuum nach dem Ende der modernen Metaerzählungen nicht *zwangsläufig* zu einer Suche nach religiöser Orientierung führt. Auch wenn der Verlust des Vertrauens in das Erklärungsmonopol der modernen Wissenschaften vielleicht zu einer stärkeren Hinwendung zu religiösen Sinn-Angeboten führt, so kann doch die These, der Verlust der modernen säkularen Glaubensüberzeugungen biete neue Chancen für den christlichen Glauben, nur dann wirklich überzeugen, wenn gleichzeitig auch plausibel aufgezeigt wird, *wie* der christliche Glaube in eine multiperspektivische und multireligiöse Kultur hinein vermittelt werden soll.

Für Sigurd Daecke ist es die prinzipielle Pluralität der Postmoderne, die Probleme für den christlichen Glauben mit sich bringt: Während die synkretistische, aus den unterschiedlichsten Elementen zusammengesetzte Religiosität etwa der New Age-Bewegung durchaus in das pluralistische Schema paßt, läßt sich die »Absolutheit des kirchlichen Bekenntnisses«, der christliche Glaube an einen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat, nicht einfach in den Plura-

83 R. M. BUCHER: *Die Theologie in postmodernen Zeiten*, S. 189.

84 A.a.O., S. 190.

85 A.a.O., S. 190-191.

86 A.a.O., S. 191.

87 R. M. BUCHER: *Die Theologie in Moderne und Postmoderne*, S. 54.

88 D. ALLEN: *Christian Belief in a Postmodern World*, S. 4.

lismus einpassen.⁸⁹ Deswegen formuliert er die Frage, ob wir uns entscheiden müssen zwischen dem christlichen Glauben wie ihn Theologie und Kirche verstehen und »der Selbstbefriedigung durch eine gefällige esoterische und gnostische Religiosität, die ein jeder sich individuell aus dem vielfältigen Angebot zusammenstellt.«⁹⁰ Eine mögliche Antwort auf diese Frage sieht er in einer grundlegenden *theologischen* Neuorientierung: Um die Einseitigkeiten und Verengungen der modernen Theologie und die daraus entstandene »Isolierung des christlichen Glaubens gegenüber den Religionen und Weltanschauungen, gegenüber Naturwissenschaften und Medizin« zu überwinden, müssen die Lehre von der Schöpfung und vom Geist wieder aus dem Schatten der Christologie hervortreten.⁹¹ Diesem Anliegen schließt sich auch Hans-Martin Barth an: »Die postmoderne Herausforderung könnte seitens der evangelischen Theologie erst einmal aufgenommen werden durch Entwurf und Erprobung« einer postmodernen, umfassenden und integrativen Hermeneutik, »die sich ihres genuin reformatorischen Ansatzes erinnert und sowohl die Wirklichkeit des Sakraments als auch die Erfahrung und den Lebensvollzug von Gemeinde in den Auslegungsvorgang einbezieht.«⁹² Von der »christologischen Konzentration« ausgehend soll die evangelische Theologie eine »Theologie der Geschöpflichkeit« und der »Wirksamkeit des Geistes« entwickeln, um bestimmte Engführungen der modernen Theologie zu überwinden.⁹³

Die Strategie, die Daecke und Barth hier entwickeln, zielt darauf ab, durch Ausweitung und Vervielfältigung der theologischen Themen, Methoden und Diskurse zu einer ganzheitlichen Sicht des Menschen und der Wirklichkeit zu gelangen, die gegen die modernen Gegensätze von »Vielfalt ohne Einheit« (Relativismus) und »Einheit ohne Vielfalt« (Totalitarismus) eine die »Vielheit bewahrende Einheit« und eine »nach Einheit strebende Vielfalt« setzt.⁹⁴ Doch trotz der sympathischen Formeln bleiben auch bei diesem Lösungsversuch Fragen offen, die einer weiteren Klärung bedürfen: Zunächst muß gefragt werden, *wie* die Einheit des christlichen Glaubens angesichts der vielfältigen, konkreten Ausgestaltungen des Christlichen in den Blick kommen kann, und dann müßten auch Kriterien zur Unterscheidung von authentischen und nicht-authentischen Interpretationen christlichen Glaubens benannt werden, wenn der Methodenpluralismus nicht in Beliebigkeit aufgehen soll. Das durchaus zu begrüßende Programm einer umfassenden Ausschöpfung der Dimensionen christlichen Glaubens mittels einer »integrativen Hermeneutik« steht überdies – wie die philosophischen Ganzheitlichkeitskonzeptionen – in der Gefahr, »Ganzheitlichkeit« lediglich aus der kumulativen Perspektive zu betrachten, ohne daß deutlich gemacht werden kann, *wie* sich diese verschiedenen Dimensionen zu einem »Ganzen« zusammenfügen lassen.⁹⁵ Was ist, wenn sich die verschiedenen Interpretationen des christlichen Glaubens nicht einfach harmonisieren lassen, sondern in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen oder sich

89 S. M. DAECKE: *Glaube im Pluralismus*, S. 630.

90 Ebd.

91 A.a.O., S. 632.

92 H.-M. BARTH: *Der Protestantismus und die Pluralitätskonzeption der Postmoderne*, S. 110.

93 A.a.O., S. 112.

94 S. M. DAECKE: *Glaube im Pluralismus*, S. 631.

95 Das dem »gegenwärtigen Harmoniebedürfnis« entgegenkommende gleichberechtigte Nebeneinander aller Methoden und Positionen ohne Kriterien zur Wahrheitsfindung kritisiert auch: H. M. MÜLLER: *Die Postmoderne und die Konfessionen*, S. 374.

nem Spannungsverhältnis zueinander stehen oder sich sogar widersprechen?⁹⁶ Wie kann der Konflikt der Interpretationen dann gelöst werden?

Wie Daecke sieht auch Hans Joachim Türk die entscheidende Frage darin, ob eine »konsequent gedachte und gelebte Pluralität mit der Unbedingtheit und Verbindlichkeit des christlichen Glaubens vereinbart werden« kann oder ob sich diese beiden Optionen gegenseitig ausschließen.⁹⁷ Der christliche Glaube, so der Lösungsversuch Türks, soll zwar »weder im Fundamentalismus versteinern« noch sich als ein »Mosaiksteinchen« in die bunte Vielfarbigkeit der Postmoderne einebnen lassen, doch es fragt sich, ob der Hinweis, daß sich der christliche Glaube dem »Markt aller Möglichkeiten« ungeschützt stellen muß, nicht faktisch einer solchen Einebnung gleichkommt.⁹⁸ Und auch die an sich richtige Feststellung, daß sich der christliche Glaube nicht einfach »mit dem Geist einer bestimmten Zeitepoche identifizieren« kann, sondern jeweils neu »aus dem Eigenen heraus« unterscheiden, annehmen und verwerfen muß, wird dann problematisch, wenn keine Richtlinien bestimmt werden, nach denen unterschieden, angenommen und verworfen werden muß.⁹⁹ Türk betont ferner, daß der christliche Glaube als solcher weder modern noch postmodern ist und daß er darum Elemente beider »Epochen bzw. Geistesarten in kritischer Läuterung« annehmen oder abweisen muß,¹⁰⁰ doch Rendtorff, Bucher und Tracy weisen darauf hin, daß der christliche Glaube nicht so unabhängig von beiden Epochen steht, daß er dies aus der kritischen Distanz heraus einfach so tun könnte.¹⁰¹

Im Unterschied zu Türks Gegenüberstellung von christlichem Glauben und kulturellem Pluralismus, macht auch Tracy deutlich, daß es keine von einem historischen Standort unabhängige Interpretation des christlichen Glaubens gibt, weil jede Interpretation der christlichen Botschaft durch die Situation des Interpreten mit bestimmt ist.¹⁰² Mit seiner Methode der »wechselseitig kritischen Korrelation« zwischen der christlichen Botschaft und der gegenwärtigen Situation bietet Tracy darüber hinaus ein hermeneutisches Modell an, das nicht nur eine theoretische Aufarbeitung des Pluralismusproblems bietet, sondern auch einige der oben formulierten Desiderate löst. Der hermeneutische Ansatz ermöglicht es Tracy, das Problem des Pluralismus viel radikaler, nämlich von seinen Ursprüngen her, in den Blick zu bekommen: Weil jede Erfahrung und jedes Verstehen hermeneutisch ist und weil jeder Weg zur Realität, zur Wahrheit, zum Wissen immer durch die radikale Pluralität unterschiedlicher Sprachen und die Ambiguität all unserer Geschichten bedingt ist, kann es nicht nur einen absoluten Standpunkt geben, sondern muß es *notwendig* eine Vielzahl unterschiedlicher Interpretationen der Wirklichkeit und der Wahrheit geben.¹⁰³ Und weil es eben darum weder

96 In dem von der *Arnoldshainer Konferenz* verabschiedeten Papier *Pluralismus in der Kirche* wird das Problem deutlicher gesehen: »Das später erwachende historische Bewußtsein erstreckt sich mit seinen Auswirkungen auch auf das Verständnis der biblischen Texte und der dogmatischen Traditionen der Kirche. Die Folgen sind in Spannung zueinander stehende Interpretationen des christlichen Glaubens und eklektische Aneignung seiner Wirkungsgeschichte«. THEOLOGISCHER AUSSCHUSS DER ARNOLDSHAINER KONFERENZ: *Pluralismus in der Kirche*, S. 83.

97 H. J. TÜRK: *Postmoderne*, S. 15.

98 A.a.O., S. 129.

99 Ebd.

100 A.a.O., S. 132.

101 Vgl. R. M. BUCHER: *Die Theologie in postmodernen Zeiten*, S. 189; T. RENDTORFF: *Religion in der Postmoderne*, S. 310-311.

102 Vgl. D. TRACY: *Abschließende Gedanken zur Konferenz*, S. 237.

Wirklichkeit und der Wahrheit geben.¹⁰³ Und weil es eben darum weder *den* christlichen Glauben noch *die* gegenwärtige Situation gibt, kann die Aufgabe des Theologen nur darin bestehen, beide Konstanten in einer »wechselseitig kritischen Korrelation« jeweils neu zu interpretieren, um zu einer möglichst *angemessenen* Interpretation der christlichen Botschaft für die heutige Zeit zu gelangen.¹⁰⁴ Wenn aber der kulturelle wie der theologische Pluralismus nicht zu einem bloßen Nebeneinander beliebiger Möglichkeiten verkommen soll, müssen Kriterien für eine »relative Angemessenheit« einer Interpretation entwickelt werden, die den Vergleich mit anderen Optionen ermöglichen und eine Überprüfung auf Kohärenz oder Inkohärenz einer jeden Option erlauben.¹⁰⁵ Die Entwicklung einer solchen Kriteriologie und ein möglicher Konsens über die Angemessenheit einer Interpretation ist für Tracy aber nur über das »Gespräch« möglich, weil in einer Situation der radikalen Pluralität eine Metaposition zur Beurteilung der Angemessenheit einer Interpretation nicht zur Verfügung steht.¹⁰⁶

Auch wenn Tracy keine konkreten Kriterien benennt und die Methode der »wechselseitig kritischen Korrelation« lediglich ein formales System zur Regelung von Interpretationsprozessen bleibt, kann dieses hermeneutische Modell doch als das im Vergleich tragfähigste Konzept angesehen werden, weil es erstens eine theoretische Durchdringung des Pluralismusproblems bietet, zweitens eine hermeneutisch-sprachphilosophische Begründung des theologischen Pluralismus liefert,¹⁰⁷ drittens eine differenzierte Verhältnisbestimmung von christlichem Glauben und kulturellem Pluralismus ermöglicht und viertens durch die Gesprächskonzeption auch eine Beziehung zwischen den verschiedenen Interpreten bzw. Interpretationen herzustellen vermag. Aber auch an Tracy sind Fragen zu richten, da sein hermeneutisches Modell allein auf demokratisch und pluralistisch verfaßte Systeme zugeschnitten zu sein scheint, in der jede der Konfliktparteien auf ein Macht- oder Interpretationsmonopol freiwillig verzichtet, weil sie um die Relativität der eigenen Positionen weiß.¹⁰⁸ Welche wirksamen Widerstandsreserven aber bietet Tracys Modell dann noch, wenn der »Konflikt der Interpretationen« überhaupt

103 Vgl. D. TRACY: *Theologie als Gespräch*, S. 114-116, 121.

104 Die Bestimmung dieser Relation als »wechselseitig kritische« erlaubt es, sowohl mögliche Verzerrungen in der christlichen Botschaft zu kritisieren als auch Kritik an den gegenwärtigen Verhältnissen zu üben. Allerdings muß hier kritisch zurückgefragt werden, ob die beiden Konstanten wirklich gleich gewichtet werden dürfen: »Then modernity would function critically insofar as it searches through the plurality of historical interpretations of Scripture until it finds the one which suits it. The critical function of modernity would then apply to scriptural interpretations without dissolving the normative function of Scripture itself«. T. PETERS: *David Tracy*, S. 302. Hans Küng betont gegenüber Edward Schillebeeckx, der ähnlich wie Tracy von einer »kritischen Korrelation zwischen den beiden Quellen der Theologie« (»der christlichen Erfahrungstradition« und »unseren heutigen Erfahrungen«) ausgeht (E. SCHILLEBEECKX: *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, S. 62), ebenfalls die Normativität der spezifisch christlichen Erfahrungen. Vgl. H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 147-151.

105 Vgl. D. TRACY: *Theologie als Gespräch*, S. 132.

106 A.a.O., 142.

107 Der *Ursprung* der theologischen Pluralität im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte wird in der Tradition überwiegend schöpfungstheologisch begründet: Der Pluralismus in allen Dimensionen menschlichen Daseins wurzelt in der *Kreatürlichkeit*, in der *Geschichtlichkeit* und in der *Freiheit* des Menschen. Pluralismus »ist der Index der Kreatürlichkeit: nur in Gott ist alles eins; im Endlichen ist der Antagonismus der Wirklichkeiten unaufhebbar«. K. RAHNER: *Pluralismus*, Sp. 566. Vgl. auch: A. LÄPPE: *Aufbruch der Glaubensverkündigung*, S. 29-30; H. U. VON BALTHASAR: *Die Wahrheit ist symphonisch*, S. 49-51.

108 Tracy scheint sich dieser Problematik bewußt zu sein, wenn er schreibt: »Nur ein ausführliches Gespräch zwischen allen Religionsinterpreten, die den Interpretationsanforderungen nachkommen und sich der mannigfaltigen Interpretationskonflikte über Religion wie auch Interpretation bewußt sind, dürfte so etwas wie einen verantwortbaren Konsens erzielen«. D. TRACY: *Theologie als Gespräch*, S. 141-142.

nicht zugelassen wird, wenn eine Partei die andere aufgrund ihrer überlegenen Macht zu verdrängen oder gar zu eliminieren versucht, wie dies immer wieder von seiten des Vatikans mit unliebsamen Theologen passiert? Wie also soll mit totalitären, traditionalistischen oder fundamentalistischen Positionen umgegangen werden, die ihre partikularen Standpunkte verabsolutieren und sich dem Dialog, dem »Gespräch« über die Angemessenheit einer theologischen Interpretation, verweigern, weil sie davon ausgehen, daß sie *allein* die richtige Interpretation haben? Damit ist dann auch die Frage nach dem Umgang mit dem innertheologischen Pluralismus aufgeworfen, die nun im folgenden Abschnitt behandelt werden soll.

Der theologische Pluralismus und die Einheit des Glaubens

Daß die neuzeitliche Theologie eine so erstaunliche Ausdifferenzierung des theologischen Diskurses und eine derartige Pluralisierung des Wissens einleitete, daß die »Einheit der Theologie« zu einem »Nicht-Thema« wurde, ist ebenfalls eine These Rainer Buchers.¹⁰⁹ Doch das »aporetische Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander«¹¹⁰ ist nur die äußere, formale Seite der modernen Differenzierungsstrategie; die inhaltliche Seite, so Bucher weiter, »ist das zentrale theologische Problem selbst: die Gottesfrage«,¹¹¹ denn gerade die in der Moderne entwickelte historisch-kritische Exegese »hat den Gottesbegriff in seiner diachronen Vielfalt durch die Offenbarungsgeschichte hindurch sichtbar gemacht«.¹¹² Und neben der diachronen betonen Tracy und Rendtorff auch die synchrone Pluralität innerhalb des Christentums, die die christliche Religion von Anfang an begleitet hat und die in keine Diachronik hinein aufzuheben ist: Die Perspektive des Pluralismus schafft ein Bewußtsein für die Diversität schon der neutestamentlichen Schriften,¹¹³ dann aber auch für die Vielfalt christlicher Traditionen in der Kirchengeschichte und schließlich für die verschiedenen Formen gegenwärtiger Theorie und Praxis.¹¹⁴

109 R. M. BUCHER: *Die Theologie in postmodernen Zeiten*, S. 188.

110 E. JÜNGEL: *Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander*, S. 38. Vgl. dazu ebenfalls: K. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, S. 18-20.

111 R. M. BUCHER: *Die Theologie in Moderne und Postmoderne*, S. 55.

112 R. M. BUCHER: *Die Theologie in postmodernen Zeiten*, S. 188. Martin Honecker sieht die Ursache des theologischen Pluralismus vor allem darin, daß auch in Theologie und Kirche das »Ende der Meta-Erzählungen, das Ende der großen, einen Leitideen und Leitmotive gekommen« ist: »in der Exegese hat die historisch-kritische Methode das Monopol der Auslegung verloren«; an deren Stelle ist ein Pluralismus unterschiedlichster Methoden getreten, so daß ein »einheitliches Schriftverständnis« nur noch als Postulat existiert; in der systematischen Theologie hat sich der Verdacht erhärtet, daß »auch der Rückgriff auf Jesus Christus als die Offenbarung des einen Wortes Gottes« keinen »Ausweg aus der Pluralität« bietet, weil das Offenbarungsverständnis selbst pluralistisch geworden ist. M. HONECKER: *Popanz Postmoderne*, S. 265.

113 Vgl. zum Spannungsverhältnis von Einheit und Vielfalt im Neuen Testament und den Problemen, die sich daraus für das Schriftverständnis und die Ekklesiologie ergeben: E. KÄSEMANN: *Begründet der Neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*; E. KÄSEMANN (Hrsg.): *Das Neue Testament als Kanon*; K. HAENDLER: *Schriftprinzip und theologischer Pluralismus*; H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 87-109; H. LÖWE: *Über Pluralismus und Pluralität in der Kirche*; HEINRICH SCHLIER: *Einheit der Kirche*; THEOLOGISCHER AUSSCHUSS DER ARNOLDSHAINER KONFERENZ: *Pluralismus in der Kirche*; O. FUCHS: *Zwischen Wahrhaftigkeit und Macht*.

114 Vgl. D. TRACY: *The Analogical Imagination*, S. 254, 447-448; T. RENDTORFF: *Religion in der Postmoderne*, S. 321. Ingolf Dalferth bringt das Problem folgendermaßen auf den Punkt: »Keine theologische Konzeption ist unter den Bedingungen der Gegenwart noch in der Lage, übergreifende, allgemein verbindliche und akzeptierte kollektive Deutungsmuster unserer Wirklichkeit an die Hand zu geben. Die Vielfalt ist längst schon irreversibel geworden, auch in der Theologie«. I. U. DALFERTH: *Kombinatorische Theologie*,

Die Anerkennung des theologischen und kirchlichen Pluralismus zeichnet alle Beiträge der am Pluralismuskurs beteiligten Theologen aus. Dabei läßt sich auch ein bemerkenswerter Konsens zwischen den evangelischen und den katholischen Theologen feststellen, der gerade darum nicht selbstverständlich ist, weil (1.) Protestantismus und Katholizismus im 19. Jahrhundert ein sehr unterschiedliches Verhältnis zur Moderne entwickelt haben und weil es (2.) auch heute sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche immer wieder Bestrebungen gibt, den kirchlichen und theologischen Pluralismus zu tilgen:

1. Während der Protestantismus »eine grundsätzlich positive Haltung zu den als modern bezeichneten Bestrebungen in Wissenschaft und Kultur«¹¹⁵ einnahm, mit der historisch-kritischen Methode »frühzeitig analog und durchaus konvergent«¹¹⁶ sein eigenes »Projekt der Moderne« formulierte und damit die Ausdifferenzierung und Pluralisierung seines eigenen Theoriesystems selbst vorangetrieben hat, hat der Katholizismus »eine geschlossene Abwehrfront gegen nahezu sämtliche geistigen und politischen Grundpositionen der Aufklärung und deren Verwirklichungsformen aufgebaut«.¹¹⁷ Durch »die neuscholastisch-thomistische Renaissance« wurde ein »innerkirchlicher Zentralismus zum Blühen gebracht«, der auch eine verstärkte »Uniformierung der Theologie und der Glaubensverkündigung« bewirkte.¹¹⁸ Doch weil die katholische Kirche durch die Kirchengeschichte ihre diachrone und durch die eigene Missionstätigkeit ihre synchrone Pluralität so »nachdrücklich nahegebracht bekam«, haben diese zentralistischen und uniformierenden Tendenzen, so Bucher, den »pluralisierenden Lauf der Kirchen- und Theologiegeschichte« nicht wirklich aufhalten können.¹¹⁹

S. 5. Die Pluralität kirchlicher Gruppierungen zeigt sich exemplarisch auf den Kirchentagen. Vgl. dazu: A. FEIGE: *Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland*, S. 328-339; A. FEIGE – I. LUKATIS: *The Religio-political Functions of the Present-day ›Kirchentags‹ in West-Germany in the Context of Post-modern Societies*, TH. R. STEININGER: *Konfession und Sozialisation*, S. 65-66.

- 115 H. M. MÜLLER: *Die Postmoderne und die Konfessionen*, S. 367. Daß sich jedoch auch im deutschen Protestantismus – vom amerikanischen Fundamentalismus ganz zu schweigen – bis auf den heutigen Tag eine nicht unbedeutende Minderheit der Moderne verweigert hat, sollte dabei nicht unerwähnt bleiben. Die Publikationen der *Konferenz Bekennender Gemeinschaften* belegen eindrücklich die antimoderne Einstellung bestimmter Gruppen innerhalb der evangelischen Kirche: Gegen »die Unterwanderung der Kirche« durch den »modernistischen Zeitgeist« (AUFRUF DER BEKENNTNISBEWEGUNG »KEIN ANDERES EVANGELIUM« ZUR PASSIONS- UND OSTERZEIT 1970, S. 124), den »Einbruch der Irrlehrenflut eines theologischen Modernismus« (W. KÜNNETH: *Das Bekenntnis der Väter und unser Bekenntnis*, S. 100) und die »ideologische Verseuchung vitaler Bereiche öffentlicher Verantwortung« wird zu einem »zweiten Kirchenkampf« aufgerufen (R. BÄUMER – P. BEYERHAUS – F. GRÜNZWEIG (Hrsg.): *Geleitwort*, S. 13), um »eine Angriffsfront gegen die Entstellung der christlichen Botschaft und der christlichen Lebensformen zu bilden« (AUFRUF DER BEKENNTNISBEWEGUNG »KEIN ANDERES EVANGELIUM« ZUR PASSIONS- UND OSTERZEIT 1970, S. 125).
- 116 T. RENDTORFF: *Religion in der Postmoderne*, S. 312. Vgl. auch: T. RENDTORFF: *Die Religion in der Moderne*, S. 273-290.
- 117 E.-W. BÖCKENFÖRDE: *Kirche und modernes Bewußtsein*, S. 118.
- 118 A. LÄPPE: *Aufbruch der Glaubensverkündigung*, S. 24-25. Vgl. zum Antimodernismus in der katholischen Kirche auch: J. MAUSBACH: *Der Eid wider den Modernismus und die theologische Wissenschaft*; H. MYNAREK: *Das Verhältnis von Religion und Kirche zur Aufklärung*, S. 197-215; F. PADINGER: *Die Enzyklika »Pascendi« und der Antimodernismus*; H. KÜNG – N. GREINACHER (Hrsg.): *Katholische Kirche – wohin?*; N. TRIPPEN: *Theologie und Lehramt im Konflikt*.
- 119 R. M. BUCHER: *Die Theologie in postmodernen Zeiten*, S. 188. Daß sich die katholische Kirche allerdings bis Mitte des 20. Jahrhunderts gegenüber nahezu allen geistigen und politischen Grundüberzeugungen der Moderne verschlossen hat, wird von Bucher zu wenig betont. Ernst-Wolfgang Böckenförde, den Bucher hier zitiert, sieht die Probleme der katholischen Kirche bei der Anerkennung individueller und kollektiver Freiheit schärfer: »Weder Theologie noch kirchliches Lehramt haben sich bisher um eine Aufarbeitung des Wi-

2. Nachdem sich die Katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil in vielen Bereichen der Theologie einer grundlegenden Neuorientierung geöffnet hatte und die vor »jener Zeit mit allen Mitteln unterdrückte alte katholische Pluralität der Theologien«¹²⁰ wieder sichtbar geworden war,¹²¹ zeigten sich schon bald nach dem Konzil die ersten Tendenzen, den Pluralismus einzuschränken: So warnte *Papst Paul VI.* 1972 vor einer »Zweideutigkeit in Sachen des Pluralismus, den man für die freie Deutung der Lehren und das ungestörte Nebeneinanderbestehen widersprüchlicher Auffassungen« beanspruche und mit dem man die »Auflösung des kirchlichen Lehramtes« beabsichtige.¹²² Und auch die von einer *Internationalen Theologenkommission* im Auftrag der *Kongregation für die Glaubenslehre* erstellte Studie *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (1973)¹²³ ordnet die als prinzipiell legitim anerkannte Pluralität der verschiedenen Theologien dem »Glauben der Kirche« unter. Ebenso verfährt die *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*¹²⁴ vom 24. Mai 1990, die die Theologie bzw. den Theologen unter das kirchliche Lehramt zu knechten versucht. Doch auch in der evangelischen Kirche polemisieren bestimmte Gruppen in scharfer Form gegen den theologischen und kirchlichen Pluralismus. So heißt es in dem *Aufruf der Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium« zur Passions- und Osterzeit 1970* unter anderem: »Die Kirchenleitungen dürfen nicht mehr alles geschehen lassen und den peinlichen Eindruck erwecken, als ob auch die Kirche zu einer pluralistischen Gesellschaft geworden sei, in der jeder nach eigenem Ermessen verkündigen und lehren kann, was er will«, denn »die echte Treue zu Schrift und Bekenntnis verbietet

derspruchs zwischen der lehramtlich ausgesprochenen Ablehnung der Religionsfreiheit bis zum Ende des 19. Jhs., die dem Topos des Vorrangs der objektiven Wahrheit vor der Freiheit folgte, und ihrer naturrechtlich begründeten Anerkennung durch das Zweite Vatikanische Konzil bemüht. Offenbar herrscht die Meinung vor, darüber lasse man am besten Gras wachsen«. E.-W. BÖCKENFÖRDE: *Kirche und modernes Bewußtsein*, S. 125.

120 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 130.

121 Hier sind vor allem die Dokumente »*Gaudium et Spes*«, »*Lumen Gentium*«, »*Nostra Aetate*« und »*Ad Gentes*« zu nennen. Beispiele für die Anerkennung der theologischer Vielfalt finden sich aber auch in den Reden Papst Paul VI. unmittelbar nach dem Ende des Konzils. Vgl. dazu: PH. DELHAYE: *Einheit des Glaubens*, S. 141-165.

122 Papst Paul VI. in seiner *Ansprache an das Kardinalskollegium* vom 23. Juni 1972. Zitiert nach: PH. DELHAYE: *Einheit des Glaubens*, S. 149.

123 Nachdem in These VI die Kirche als das »umfassende Subjekt, in dem die Einheit der neutestamentlichen Theologien wie die Einheit der Dogmengeschichte gegeben ist« bestimmt wurde, wird in These VII der »Glaube der Kirche« als Maßstab zur Unterscheidung zwischen »wahrem und falschem Pluralismus« definiert, um dann in These VIII das »Recht« und die »Pflicht« der Kirche zu formulieren, jede »mit dem kirchlichen Glauben unvereinbare« Darstellung der christlichen Lehre aus der Kirche zu eliminieren. Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, S. 36, 42, 48.

124 Die *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen* verschärft noch die Forderung nach Übereinstimmung des Theologen mit dem kirchlichen Lehramt: »Wenn das Lehramt der Kirche unfehlbar und feierlich ausspricht, eine Lehre sei in der Offenbarung enthalten, ist die Zustimmung mit theologalem Geist gefordert« (Nr. 23). Und selbst »bei an sich nicht irreformablen Dingen« muß die loyale Zustimmung »die Regel« sein (Nr. 24). Doch schlimmer noch: Das »subjektive Gewissen« (Nr. 28) des Theologen soll sich in »schweigendem und betendem Leiden« (Nr. 31) der kirchlichen Autorität fügen, denn »der theologische Pluralismus ist nur in dem Maße berechtigt, wie er die Einheit des Glaubens in seiner objektiven Bedeutung wahrht« (Nr. 34). Unerträglich schließlich ist die Drohung, daß der Theologe »die Verbindung mit Christus unwiderruflich aufs Spiel« setzt, wenn er sich »von den Hirten trennt, die die apostolische Überlieferung lebendig halten« (Nr. 38). SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, S. 14-19.

eine falsche Toleranz gerade um der Wahrheit und auch um der Liebe willen.«¹²⁵ Diese »Liebe« zur Wahrheit wird dann – im Hinblick auf den »überbordenden Pluralismus« der evangelischen Kirchentage – in der Forderung konkret, »solche Referenten gar nicht erst einzuladen, deren Lehre nicht dem biblischen Evangelium von Jesus Christus und den Bekenntnissen der Reformation gemäß ist.«¹²⁶

Angesichts der synchronen Pluralität in Theologie und Kirche und der »anhaltenden fundamentalistischen und fideistischen Widerstände«¹²⁷ gegen den kirchlichen und theologischen Pluralismus stellt sich nun in der Tat die Frage, wie die Einheit des christlichen Glaubens, die im Neuen Testament immer wieder angemahnt wird¹²⁸ und an der die christliche Tradition immer festgehalten hat,¹²⁹ mit der Vielfalt der konkreten Ausgestaltungen des christlichen Glaubens zusammengedacht werden kann.¹³⁰

Zunächst fällt auf, daß sich alle Theologen gegen einen »postmodernen« Pluralismus der Beliebigkeit aussprechen – sowohl hinsichtlich des gesellschaftlichen als auch des theologischen Pluralismus. Die theologischen Bestimmungen zur »Einheit des Glaubens« bleiben dann jedoch zumeist abstrakt und werden theologisch wie strategisch kaum konkretisiert. Exemplarisch ist dies bei Bucher zu beobachten, der die Dialektik von Einheit und Vielheit durch den Rückgriff auf den trinitarischen Gottesbegriff zu lösen versucht. Doch mit einer Relationsbestimmung von Einheit und Vielheit ist die von Bucher selbst formulierte Aufgabe,

125 AUFRUF DER BEKENNTNISBEWEGUNG »KEIN ANDERES EVANGELIUM« ZUR PASSIONS- UND OSTERZEIT 1970, S. 125.

126 W. KÜNNETH – R. SCHEFFBUCH: *Erklärungen zu Kirchentagen*, S. 274. Walter Künneth weiter: »Der Kirchentag ist massiv durch einen kirchlich-theologischen »Pluralismus« gekennzeichnet. Dieser Begriff stellt kein billiges Schlagwort, sondern ein für die Kirche Jesu Christi auf Erden geradezu tödliches Phänomen dar«. W. KÜNNETH: *Weshalb ein »Nein« zum Kirchentag 1973?*, S. 277. Zu den Theologen, die nicht eingeladen werden sollen, gehören Ernst Käsemann, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Dorothee Sölle, Heinz Zahrnt, Dietrich Stollberg, Walter Hollenweger und Albert van den Heuvel. Vgl. a.a.O., S. 278-285. Vgl. auch: W. KÜNNETH: *Wider den Strom*, S. 66-68. Ernst Käsemann hat hierzu das Notwendige gesagt: Die Gemeindefrömmigkeit »öffnet sich zwar gerade auch im pietistischen Bereich dem technischen Zeitalter ohne Hemmung, ist jedoch historisch und theologisch im 18. Jahrhundert stehengeblieben«. E. KÄSEMANN: *Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung*, S. 281.

127 R. M. BUCHER: *Die Theologie in postmodernen Zeiten*, S. 188.

128 Vgl. Röm 12, 16; 15, 1-13; 1 Kor 1, 10-17; Eph 4, 1-16; Phil 1, 27 - 2, 4.

129 Vgl. dazu: L. BOUYER: *Die Einheit des Glaubens und die Vielheit der Theologien*, S. 167-176; O. KARRER: *Einheit im Glauben*, Sp. 757-758; K. PÖNNIGHAUS: *Pluralismus*, S. 977; THEOLOGISCHER AUSSCHUSS DER ARNOLDSHAINER KONFERENZ: *Pluralismus in der Kirche*, S. 84-86; H. VOLK: *Einheit der Kirche*, Sp. 754-755.

130 Das Problem von Einheit und Vielheit wäre hier sowohl in bezug auf die Theologie als auch die Kirche in vielerlei Hinsicht zu differenzieren. Aus Platzgründen muß jedoch auf eine umfassende Behandlung des Themas verzichtet werden. Vgl. zu den verschiedenen Dimensionen des theologischen und kirchlichen Pluralismus neben der schon zitierten Literatur: W. BÖHME (Hrsg.): *Wie pluralistisch darf die Kirche sein?*; M. J. COALTER – J. M. MULDER – L. B. WEEKS: *The Pluralistic Vision*; J. B. COBB, JR.: *Christ in a Pluralistic Age*; E. JÜNGEL: *Kirche im Sozialismus – Kirche im Pluralismus*; C. KEMPER – K. KREMKAU (Hrsg.): *Pluralität und Einheit der Kirche in der heutigen westlichen Gesellschaft*; K. KOCH: *Christliche Identität im Widerstreit heutiger Theologie*; H. LÖWE: *Über Pluralismus und Pluralität in der Kirche*; H. LÖWE: *Zwischen allen Stühlen*; H. MAY – K. LORENZ (Hrsg.): *Pluralismus und Profil*; J. MEHLHAUSEN: *Pluralismus, pluralistische Gesellschaft*; W. RIESS: *Glaube als Konsens*; D. RÖSSLER: *Die Einheit der Praktischen Theologie*; THEOLOGISCHER AUSSCHUSS DER ARNOLDSHAINER KONFERENZ: *Pluralismus in der Kirche*; M. M. THOMAS: *Risking Christ for Christ's Sake*; H. MAY: *Streit um Wahrheit und Wirklichkeit*; H. KREMERS: *Die leidige Vielfalt*.

daß die Theologie »ihr eigenes Pluralitätsproblem theologisch aufzuarbeiten« habe, noch nicht ausreichend geleistet.¹³¹

Bei Allen und Türk kommt das Problem des innerchristlichen Pluralismus nicht in den Blick, und Barth und Daecke versuchen das Problem durch eine »integrative Hermeneutik« zu lösen, bei der allerdings – darauf wurde oben schon hingewiesen – offen bleibt, wie sich die verschiedenen Teile zu einer »Einheit« zusammenfügen lassen. Und auch bei Rendtorff, der das Problem des Pluralismus primär mit der innerchristlichen Ökumene gegeben sieht, bleibt die Lösung schematisch und formelhaft: Wegen der »Gleichzeitigkeit des bleibend Verschiedenen«, dem in keine Diachronik hinein aufzuhebenden synchronen Pluralismus, kann das einzig sinnvolle Programm der Ökumene »Einheit in der Verschiedenheit« nicht aber »Einheit statt Verschiedenheit« sein.¹³²

Tracy weist zunächst darauf hin, daß »jede verantwortungsbewußte pluralistische Einstellung« mit der »lobenswerten Affirmation von Pluralität beginnt, keineswegs jedoch schon damit endet«.¹³³ Denn wo immer der Pluralismus »lediglich zur passiven Reaktion auf mehr und mehr Möglichkeiten« führt, verdient er Mißtrauen, weil ein solcher Pluralismus die bequeme Verwirrung verschleiert, »in der man versucht, die Lust an der Differenz zu genießen, ohne sich je auf eine bestimmte Vision der Hoffnung und des Widerstandes festzulegen«.¹³⁴ Deswegen ist es die Aufgabe einer jeden Wissenschaftsgemeinschaft – also auch der theologischen – »Kriterien für jedes Urteil von relativer Angemessenheit« zu entwickeln und durch das »Gespräch« auf einen »verantwortbaren Konsens« hinzuarbeiten.¹³⁵ Doch wird dieses hermeneutische Unternehmen wahrscheinlich nicht zu einer totalen Einheitlichkeit der Theologie führen, denn »wie im Fall der Interpretation der heutigen Erfahrung« wird sich auch kaum eine auf einer »partikularen Interpretation der christlichen Botschaft« beruhende Position durchsetzen.¹³⁶ Dennoch kann die hermeneutische Aufgabenbestimmung der Theologie das »Verständnis von *Theologie als einer Forschungsgemeinschaft, die auf einem gemeinsamen Engagement beruht*, verstärken« und den *de facto* Grundkonsens, der trotz der Unterschiedlichkeit der heutigen Theologien schon besteht, deutlich machen.¹³⁷

Damit entwickelt Tracy ein prozessuales Verfahren, in welchem der hermeneutische Grundkonsens (die wechselseitig kritische Korrelation zwischen der christlichen Botschaft und der gegenwärtigen Situation) ein »Gespräch« zur Evaluierung von Kriterien für die »relative Angemessenheit« einer theologischen Position ermöglicht. Sind diese Kriterien dann ge-

131 R. M. BUCHER: *Die Theologie in Moderne und Postmoderne*, S. 56-57.

132 T. RENDTORFF: *Religion in der Postmoderne*, S. 321. Konrad Raiser hat im Hinblick auf die »Schwierigkeiten, Einheit und Vielfalt in ihrer Spannung gleichzeitig festzuhalten«, die Frage gestellt, ob man in der ökumenischen Diskussion »wegen des mißverständlichen und statisch-abstrakten Charakters« nicht besser auf den Begriff »Einheit der Kirche« verzichten und statt dessen lieber von »Gemeinschaft« reden sollte: »Die biblische Vorstellung der ›Gemeinschaft‹ in ihrer vertikalen Dimension als Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes durch Jesus im Heiligen Geist, wie in ihrer horizontalen Dimension als solidarisches Miteinanderteilen des Lebens ist geeigneter, der ökumenischen Bewegung Orientierung zu geben«. K. RAISER: *Ökumene im Übergang*, S. 120-121.

133 D. TRACY: *Theologie als Gespräch*, S. 132. Tracy beruft sich hier auf: W. JAMES: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*.

134 D. TRACY: *Theologie als Gespräch*, S. 131-132.

135 A.a.O., S. 132, 141-142.

136 D. TRACY: *Hermeneutische Überlegungen im neuen Paradigma*, S. 98.

137 A.a.O., S. 101.

wonnen, können in einem zweiten Schritt auch inhaltliche Übereinstimmungen erzielt werden.¹³⁸ Dieses Verfahren erlaubt es nicht nur, den theologischen Pluralismus zu affirmieren und zugleich Grenzen der Pluralität aufzuzeigen, sondern auch, Einheit und Vielfalt so aufeinander zu beziehen, daß Pluralismus nicht zur Beliebigkeit und Einheit nicht zur Totalität führt: Indem die verschiedenen Entwürfe durch die Gesprächskonzeption aufeinander bezogen werden, wird dem zusammenhanglosen Nebeneinander einzelner Positionen ebenso eine Absage erteilt wie der Verabsolutierung einzelner partikularer Standpunkte oder Theologien. Außerdem wird die Wahrheitsfrage nicht von der theologischen Tagesordnung suspendiert, sondern vielmehr in die Suche nach Kriterien zur Beurteilung der »relativen Angemessenheit« einer Interpretation eingebunden.

Freilich bleiben auch hier Fragen offen: Neben den oben formulierten Fragen nach den diskursorganisatorischen Voraussetzungen dieses hermeneutischen Verfahrens wären vor allem Konkretisierungen hinsichtlich möglicher Kriterien zur Beurteilung der »relativen Angemessenheit« von Interpretationen der christlichen Botschaft wünschenswert.¹³⁹ Problematisch erscheint auch der Begriff »relative Angemessenheit« selbst, denn wenn *alle* Interpretationen der christlichen Botschaft immer nur »relativ« adäquat sein können, wird dann nicht jeder *Status confessionis* unmöglich, weil eine bestimmte Lehre dann auch nur als »relativ« inadäquat bezeichnet werden kann?¹⁴⁰ Ist die Bezeichnung einer bestimmten Theologie als »relativ« inadäquat nicht selbst ein »inadäquates« Mittel, wenn – wie in der Theologie der »Deutschen Christen« – die zwei Konstanten der Theologie so interpretiert werden, daß aus dem jüdischen Jesus der Evangelien eine arische Erlösgestalt wird?

138 A.a.O., S. 97. Karl Rahner hat allerdings nachdrücklich betont, daß die Vergewisserung der Einheit des Bekenntnisses nicht bloß durch »eine Feststellung der Gleichheit begrifflicher Bewußtseinsinhalte« geschieht, sondern sich in der »leibhaftigen Gemeinschaft« konkretisiert: »Konkretes Tun (im weitesten Sinn) ist als gemeinsames nicht nur die Konsequenz einer im voraus schon ergriffenen gemeinsamen Überzeugung, sondern die Weise, in der eine solche gemeinsame Überzeugung sich vollzieht und zu sich selber und ihrer Gewißheit kommt. In der Pluralität der Theologien ist somit die Aufrechterhaltung der Einheit des Bekenntnisses und die Vergewisserung darüber auch (nicht nur!) davon abhängig, daß Gemeinsamkeit und Einheit vollzogen werden, die nicht einfach bloß in der Dimension des begrifflichen Wortes als solchen liegen«. K. RAHNER: *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, S. 30-31.

139 Das Votum der *Arnoldshainer Konferenz* zu den Chancen und Grenzen des *Pluralismus in der Kirche* versucht in sehr vorsichtiger Weise, Kriterien für die Grenzen des Pluralismus zu formulieren: »Ein Kriterium für die Legitimität pluraler Glaubensaussagen wird es sein, daß in ihnen bei aller Unterschiedlichkeit der Denkweise, Begrifflichkeit und Vorstellungswelt die Kontinuität des Glaubens über die Jahrhunderte und Kontinente hinweg gewahrt bleibt. Wo alte, zentrale Aussagen christlicher Theologie übergangen, in ihrer Substanz umgedeutet und entleert oder nur oberflächlich interpretiert und rezipiert werden, liegt die Vermutung nahe, die Grenze des Pluralismus sei überschritten«. THEOLOGISCHER AUSSCHUSS DER ARNOLDSHAINER KONFERENZ: *Pluralismus in der Kirche*, S. 89. Doch auch hier bleibt die Frage offen, *wer* anhand *welcher* Kriterien entscheiden soll, ob eine Glaubensaussage die Substanz des christlichen Glaubens wahr oder nicht wahr.

140 Vgl. dazu kritisch: T. PETERS: *David Tracy*, S. 301-302. Auch die *Arnoldshainer Konferenz* fordert, daß Grenzüberschreitungen, »durch die der Glaube in seiner Substanz preisgegeben oder entstellt wird«, nicht schweigend von der Kirche hingenommen werden dürfen: »Soll die Berufung auf den Auftrag ihres Herrn glaubwürdig bleiben, kann sie sich der Aufgabe nicht entziehen, mit der Christus-Botschaft unvereinbare Auffassungen festzustellen und abzuweisen«. THEOLOGISCHER AUSSCHUSS DER ARNOLDSHAINER KONFERENZ: *Pluralismus in der Kirche*, S. 91. Es werden allerdings keine Aussagen darüber gemacht, auf *welche* Art und Weise die Grenzüberschreitungen abgewiesen werden sollen.

5. Die Kritik der dekonstruktiven Theologie

Während in der theologischen Postmoderne-Diskussion ein weitgehender Konsens über die Chancen und Grenzen des kulturellen und innertheologischen Pluralismus zu beobachten ist, werden sowohl die sprachphilosophischen Prämissen als auch die theologischen Folgerungen der dekonstruktiven Theologie – vor allem aber Taylors dekonstruktive A/Theologie – leidenschaftlich kritisiert. Um zu einer angemessenen Beurteilung dieser Diskussion zu gelangen, erscheint es zunächst notwendig, die berechtigten Anliegen und kritischen Intentionen der dekonstruktiven Theologie gegen eine allzu vorschnelle Kritik zu verteidigen, um dann allerdings auch einige grundlegende Bedenken gegen die dekonstruktive Theologie zu formulieren. Eigens zu behandeln sein werden dann Lindbecks kulturell-linguistisches Modell religiöser Symbolbildung und Timms Projekt einer Ästhetisierung der Religion.

Berechtigte Anliegen und kritische Intentionen der dekonstruktiven Theologie

Man muß nicht gleich – wie John Caputo – bezüglich Taylors Analyse des dezentrierten modernen Selbst von einer Art »post-strukturalistischer Bergpredigt«¹⁴¹ reden, doch hat Caputo damit einen wesentlichen Aspekt von Taylors Gedankengang im ersten Teil seines Buches erfaßt: Taylors »Erzählung« vom »Tode Gottes« in der Moderne, der das »Verschwinden des Selbst«, das »Ende der Geschichte« und das »Schließen des Buches« nach sich zog, dient Taylor nicht nur als Ausgangsbasis für seine dekonstruktive A/Theologie, sondern ist zugleich auch als Kritik der Selbst-Überschätzung, Selbst-Behauptung und Selbst-Verwirklichung des modernen Menschen und seines Wunsches, Zeit und Raum zu beherrschen, zu lesen. Die kritische Stoßrichtung der Dekonstruktion wie der dekonstruktiven Theologie besteht darin, die Selbsttäuschungen und Illusionen des modernen Menschen, seiner vermeintlichen Selbst-Sicherheit – als Voraussetzung seiner Weltbemächtigung – mit sprachphilosophisch-psychologischen Mitteln zu kritisieren: Wenn es keine volle Transparenz des Selbst gibt, welche als Grundlage für eine theoretische und praktische Beherrschung der Welt dienen könnte, wenn jede Theorie des Subjektes mit der Theorie der Sprache so verknüpft ist, daß die eine Theorie zur Interpretation der anderen wird und wenn das Subjekt nicht in einer unmittelbaren Relation zum Objekt steht, dann hängen alle Wahrnehmungen der Wirklichkeit und der Wahrheit von den sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten einer bestimmten Kultur ab, dann wird jede *gesicherte* Ausgangsbasis für das Denken *a priori* unmöglich und dann ist der Traum des modernen Rationalismus, daß die Sprache dem Subjekt ein wahrhaftiges Abbild der Natur liefern kann, ausgeträumt.¹⁴²

141 J. D. CAPUTO: *Book Reviews*, S. 110-111. Taylors dekonstruiertes Selbst, das als sich nicht selbst besitzendes »Nicht-Selbst« ohne festen Grund in sich selbst leben muß, deckt sich durchaus – darin muß man Caputo recht geben – mit dem christlichen Gedanken des auf Gott angewiesenen Selbst, doch darf man dabei nicht übersehen, daß Taylor dieses Selbst nicht auf Gott rückbezieht, sondern den Menschen, der Gott ermordet hat und der nun ziellos durch das Labyrinth der Zeit irrt, zum Ausgangspunkt seiner dekonstruktiven Theologie macht.

142 CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. 40; CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 52; R. P. SCHARLEMANN: *Introduction*, S. 4-6.

Auf diese Weise radikalisiert die Dekonstruktion aber nicht nur die lange Tradition neuzeitlicher Vernunftkritik,¹⁴³ sondern bestreitet damit auch die theoretische Basis aller exklusiven Wahrheitsansprüche und totalitären Weltanschauungen. Auch wenn die Dekonstruktion die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen »gut« und »böse« negiert, ist sie dennoch – Griffin¹⁴⁴ weist darauf hin – von der Leidenschaft besessen, das moderne Projekt progressiver Weltaneignung der Kritik zu unterziehen. Darum konvergiert die Moderne-Kritik der Dekonstruktion durchaus mit den philosophischen Modernitätsdiagnosen von Spaemann, Hübner und Koslowski und auch denen von Cobb, Griffin, Peters und Küng, doch wird aus dieser Kritik eine völlig andere ethische Haltung abgeleitet: Für den modernen Menschen, der Gott ermordet hat und der nun zwischen den zerstreuten Ereignissen ziellos umherirren muß, kann es keinen wirklichen Grund für Hoffnungen und Erwartungen mehr geben; darum kann das losgelöste, seines Ursprungs beraubte, dezentrierte und entleerte »post-moderne« Selbst auch nur mit dem Wunsch nach Herrschaft, Besitz, Macht und Konsum brechen und sich in ein groteskes, frivoles, karnevalistisches Spiel mit wechselnden Identitäten und festlichen Feiern verwickeln lassen, aus dem dann die Freude am Sich-Selbst-Verlieren und eine »Ethik des Widerstandes«, in der alle Maximen immerwährend negiert werden, erwächst.¹⁴⁵

Ob man diese auf Nietzsches Kritik der »modernen Ideen«¹⁴⁶ basierende Theologie deswegen als post-modern bezeichnen will oder nicht, hängt in der Tat – Cobb weist darauf hin – davon ab, ob man den Begriff Moderne mit der Aufklärung, mit dem Bekenntnis zur Vernunft und mit einer positiven Zukunftserwartung gleichsetzt oder ob man die Tradition der Vernunftkritik der Moderne selbst zurechnet: Im ersten Fall wird man die dekonstruktive Theologie als postmodern bezeichnen müssen, im zweiten Fall wird man jedoch in der dekonstruktiven Theologie einen radikalisierten Modernismus sehen müssen.¹⁴⁷

Auch wenn man die extremen Folgerungen von Taylors dekonstruktiver A/Theologie nicht mitzuvollziehen gewillt ist, so sind doch die Problemanzeigen der dekonstruktiven Theologie zur Problematik theologischer Sprache nicht von der Hand zu weisen – selbst wenn diese nicht so neu sind wie die Vertreter der Dekonstruktion bisweilen glauben machen wollen.¹⁴⁸ Denn wenn es richtig ist, daß es keinen nicht-sprachlich vermittelten Zugang zu den »Dingen an sich« gibt,¹⁴⁹ daß die Sprache nicht als »Spiegel der Natur« angesehen werden kann, daß die Sprache nicht die objektive Realität abbildet, sondern sie zuallererst konstituiert, konstruiert und imaginiert,¹⁵⁰ und wenn dann auch die Konsequenz richtig ist, daß alle Worte immer wieder nur auf andere Worte verweisen und darum auch der Referent *theologi-*

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

144 Vgl. D. R. GRIFFIN: *Postmodern Theology and A/theology*, S. 39, 57-58 (Anm. 60).

145 M. C. TAYLOR: *Erring*, S. 141-148, 150-154, 158-168; M. C. TAYLOR: *Disfiguring*, S. 318. John Thiel bemerkt dazu, daß Taylors A/Theologie auch zugleich eine A/Anthropologie ist, weil er dem »Tode Gottes« auch den »Tod des Selbst« folgen läßt. Vgl. J. E. THIEL: *Imagination and Authority*, S. 150.

146 F. NIETZSCHE: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 17.

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

148 So ist der metaphorischen Charakter *jeder* Sprache nicht erst von der Dekonstruktion entdeckt worden, sondern spätestens seit Nietzsches Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* bekannt. Vgl. dazu: B. ALLEMANN: *Die Metapher und das metaphorische Wesen der Sprache*, S. 30-31; E. JÜNGEL: *Metaphorische Wahrheit*, S. 115-118.

149 Vgl. R. P. SCHARLEMANN: *Deconstruction*, S. 187.

150 Vgl. CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. 65.

scher Sprache immer nur *in* und *als* Sprache gegeben ist,¹⁵¹ so ergeben sich daraus weitreichende Konsequenzen für die theologische Rede von Gott: Die Theologie muß sich mit dem gegen sie erhobenen »Verdacht« auseinandersetzen, daß ihr Gebrauch der Sprache ein Spiel von Signifikanten ist, das keinen bestimmbareren Bezug zu einem Referenten außerhalb ihres eigenen Sprach-Spieles besitzt, sondern vielmehr als selbstreferentielles System immer nur wieder auf sich selbst verweist.¹⁵² Oder anders gesagt: Die Theologie muß sich mit dem »Verdacht« auseinandersetzen, daß ihre Rede von Gott immer metaphorische Rede ist und bleibt, daß es keinen Zugang zu »Gott an sich« gibt, daß sie nicht Spiegel der göttlichen Welt ist und darum auch keine direkte Relation zwischen theologischen Sätzen und der Realität, die sie zu *re*-präsentieren beanspruchen, bestimmt werden kann.¹⁵³ Diese von der dekonstruktiven Theologie formulierten Problemstellungen sind alles andere als nebensächlich, und man kann Theodore Jennings nur beipflichten, daß von den Antworten auf die Frage, wie wir noch länger bedeutungsvoll von Gott reden können, das ganze Unternehmen der Theologie abhängt.¹⁵⁴ Um so wichtiger ist es dann, die systematisch-theologischen Schlußfolgerungen, die die dekonstruktive Theologie aus ihren sprachphilosophischen Prämissen ableitet, aufmerksam zu beobachten.

Einwände gegen eine »Theologie der Abwesenheit Gottes«

Die einzelnen Entwürfe dekonstruktiver Theologie unterscheiden sich sowohl hinsichtlich ihrer sprachtheoretischen Grundlagen als auch hinsichtlich ihrer theologischen Konsequenzen grundlegend. Während Winquist und Scharlemann nur den *unmittelbaren Zugang* zu »transzendenten Signifikanten« bestreiten und den kritischen Impuls der dekonstruktiven Strategie darin sehen, daß diese die metaphorischen Wurzeln theologischer Sprache offenzulegen versucht und damit jeder definitiven Festlegung der Bedeutung theologischer Texte entgegenarbeitet, ist Taylors Ansatz viel radikaler: Ausgehend vom Tod des transzendenten Gottes im Denken des modernen Menschen entwickelt Taylor eine rein intratextuelle, dekonstruktive A/Theologie, die jede transzendente Dimension theologischer Sprache bestreitet und die darum Gott auch allein in der Sprache suchen muß, was dann letztlich zu einer Apotheose der »Schrift« oder des »Schreibens« führen muß. Während Scharlemann und Winquist die Unentscheidbarkeit der Frage nach einer »hinter« der Sprache verborgenen Realität wahren,¹⁵⁵ setzt Taylor »Gott« und »Schrift« gleich und hebt damit die fundamentale Differenz, die zwischen

151 Vgl. CH. E. WINQUIST: *The Surface of the Deep*, S. 65; R. P. SCHARLEMANN: *The Being of God When God Is Not Being God*, S. 104.

152 Vgl. CH. E. WINQUIST: *The Surface of the Deep*, S. 56.

153 Vgl. CH. E. WINQUIST: *Body, Text, and Imagination*, S. 49-50. »The task of theology has been distorted if we understand it to be the establishment of an objective science about God, faith, doctrine, or any other religious phenomenon. Religious language is symbolic because it participates in the determination of the emergent subject-superject. It is part of the becoming of the reality to which it refers«. CH. E. WINQUIST: *The Transcendental Imagination*, S. 84.

154 Vgl. TH. W. JENNINGS: *Beyond Theism*, S. 3.

155 Es lassen sich allerdings auch bei Winquist Tendenzen feststellen, jegliche Realität jenseits der theologischen Sprache zu bestreiten: »The most elaborate theological constructions are empty of everything but their own material presence«. CH. E. WINQUIST: *Epiphanies of Darkness*, S. 79; »Theology is one of the most consistent and self-conscious examples of representational discourse without an external reference«. A.a.O., S. 99.

Welt und Gott, zwischen dem *Wort* »Gott« und Gott selbst besteht, unzulässigerweise auf.¹⁵⁶ Man kann diese von Taylor vertretenen Auffassungen, daß es keine »transzendentalen Signifikate«, daß es nichts außerhalb der Sprache gibt, mit Derrida als »Dummheiten« (»stupidities«)¹⁵⁷ bezeichnen, oder aber darauf hinweisen, daß die Frage nach einem extralinguistischen Referenten transzendentaler Signifikate *weder endgültig verifiziert noch falsifiziert* werden kann und deswegen »Gott« auch nicht notwendig auf die kreative oder produktive Kraft im »Schreiben« reduziert werden muß.¹⁵⁸

Trotz aller Beteuerungen Taylors, sich *zwischen* Glauben und Unglauben, *zwischen* Theismus und Atheismus zu bewegen, wird man wohl mit Tracy, Caputo, Griffin und Cobb zu dem Urteil gelangen müssen, daß Taylor letztlich nur den modernen humanistischen Atheismus verschärft, indem er die Kritik der Selbst-Bewußtseins-Illusionen des modernen Menschen zum Ausgangspunkt seiner Theologie macht und daraus dann einen radikal immanenten, sprachphilosophisch fundierten Nihilismus ableitet: Das seiner Selbst-Gewißheit beraubte Nicht-Selbst irrt nun ohne »ariadnischen Faden« durch das sprachliche Labyrinth des endlos gesponnenen Textes, in dem es keinen Anfang und kein Ende, keine Hoffnung und keine Erlösung mehr gibt, sondern nur die »Wüste« der inneren Leere.¹⁵⁹

Taylors A/Theologie ist allerdings nur eine – wenn auch die radikalste – Spielart dekonstruktiver Theologie. John Cobbs Kritik an der dekonstruktiven Theologie ist dagegen viel grundsätzlicher: Die Dekonstruktion richtet ihre ganzen Bemühungen auf den Nachweis, daß die Sprache die Wirklichkeit nicht einfach abbildet, doch ist diese Problematik – so Cobb – eher peripher, weil die Sprache in erster Linie eine pragmatische Funktion hat.¹⁶⁰ Natürlich darf auch danach gefragt werden, ob ein Satz wahr ist, ob er der Wirklichkeit entspricht oder nicht, aber auch unabhängig von der Beantwortung dieser Frage besteht zwischen den Sätzen und den Erwartungen, die diese aufgrund des Anredecharakters der Sprache erzeugen, ein enger, referentieller Zusammenhang.¹⁶¹ Cobb räumt ein, daß Verstehen in der Tat immer nur annäherungsweise gelingt, doch gerade deswegen kommt es nicht so sehr darauf an, ob die Sprache eine letzte Wahrheit ausdrückt, sondern ob sie die den Menschen umgebende Matrix menschlicher und nichtmenschlicher Ereignisse in für ihn sinnvoller Weise zu beschreiben vermag.¹⁶² Mit Cobb sind also weniger die sprachphilosophischen Grundeinsichten der de-

156 Jüngel weist darauf hin, »daß für den christlichen Glauben nur dann von Gott geredet wird, wenn dabei eine fundamentale Differenz von Gott und Welt mitgesagt ist« (E. JÜNGEL: *Metaphorische Wahrheit*, S. 145). Diese fundamentale Differenz aber wird von Taylor aufgehoben, und folglich bringt seine Theologie auch nicht »Gott« sondern nur »Welt« zur Sprache. Vgl. dazu auch: E. JÜNGEL: *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*, S. 130-131.

157 J. DERRIDA: *Deconstruction and the other*, S. 123.

158 Vgl. zum Problem von Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit religiöser Rede von Gott: I. U. DALFERTH: *Religiöse Rede von Gott*, S. 502-507.

159 Diese »Wüste« müssen wir nach Taylor auch nicht erst aufsuchen, weil sie uns immer schon dort erwartet, wo wir gerade sind: »We need not travel to find the desert, for it always approaches us where we are, to dislocate us from within. In the desert that has become our world, there is only exile – chronic exile – without beginning and without ending. Beginning never begins and ending never ends. Thus, all time is the meantime of the always already, and all space is the nonsite of the between that is no where. Forever under way in the absence of the Way, every arrival is a departure and every location is a dis-location«. M. C. TAYLOR: *Disfiguring*, S. 319.

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

161 Ebd.

162 A.a.O., S. 210.

konstruktiven Theologie zu kritisieren als vielmehr die Konsequenzen, die daraus gezogen werden. Letztlich entscheidet sich alles daran, ob aus dem metaphorischen Charakter theologischer Sprache, aus der Anwesenheit des abwesenden Gottes im Wort »Gott«, die »reale« Abwesenheit Gottes wie bei Taylor oder die »reale« Anwesenheit Gottes in eben diesem Wort wie bei Scharlemann gefolgert wird. Oder anders gesagt: Es kommt darauf an, ob das Wort »Gott« als bloßes Wort, als »leere Chiffre«, als Tod (des transzendenten) Gottes verstanden wird oder als diejenige Realität, in der Gott zur Welt und zur Sprache kommt, ohne daß dadurch allerdings die Differenz zwischen Gott und Schrift aufgehoben wird.¹⁶³ Darauf, daß eine Entscheidung für die eine oder die andere Option einen fundamentalen Akt des Mißtrauens bzw. Vertrauens in die Transzendenz der Sprache impliziert, wurde schon in der Kritik am Ende des Ersten Hauptteiles hingewiesen.¹⁶⁴

Winquists und Taylors Folgerungen aus dem metaphorischen Charakter der Sprache basieren letzten Endes auf Nietzsches Abwertung der Wahrheit als einem beweglichen »Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen«¹⁶⁵, mit dem dieser gegen den traditionellen Begriff der Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei* polemisierte. Folglich wird dann auch bei Taylor – wie bei Nietzsche – Wahrheit zur Metapher degradiert, als Illusion entlarvt und schließlich verabschiedet. Diese Konsequenz ist jedoch nicht zwingend, denn diese die Wahrheit herabsetzende Einsicht kann auch »positiv« gewendet werden, weil die Metapher selbst »als Geschehen von Wahrheit« gedacht werden kann.¹⁶⁶ Wenn man nämlich mit Eberhard Jüngel »der Metapher den Wert eigentlicher Redeweise nicht abzusprechen bereit ist«, sondern die metaphorische Rede vielmehr als »besonderes Genus eigentlicher Rede« versteht, kann die Metapher selbst als die Realität aufgefaßt werden, in der Gott zur Sprache kommt; dann markiert das Wort »Gott« eben nicht die Abwesenheit des Bezeichneten, nämlich Gottes selbst, sondern dessen Gegenwart in dem Wort, das den Menschen eben dort anspricht, »wo er die Freiheit gewinnen kann, Gott zu vertrauen«, denn »Gott läßt sich so entdecken, daß sich im Ereignis des Entdeckens auch schon Gottvertrauen einstellen kann«.¹⁶⁷ Gegen den negativen Theismus der Dekonstruktion, gegen das »Evangelium« von der Abwesenheit Gottes, das die Apostel der Leere zu verkünden versuchen, kann eine Theologie, die das Vertrauen in die Transzendenz der Sprache eben darum nicht verloren hat, weil sie sich von dem Wort »Gott«

163 Vgl. zur Problematik religiöser Sprache auch die Beiträge in den Sammelbänden: R. P. SCHARLEMANN – G. E. M. OGUTU (Hrsg.): *God in Language*; R. P. SCHARLEMANN (Hrsg.): *Naming God*.

164 Vgl. Erster Hauptteil, V. 5.

165 F. NIETZSCHE: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, S. 374.

166 E. JÜNGEL: *Metaphorische Wahrheit*, S. 140. Beda Allemann hat gegen Nietzsches »skeptizistische Sprachtheorie« eingewendet, daß die »Wirklichkeit zwangsläufig« verfälscht wird, wenn man »den fundamentalen metaphorischen Vorgang zwischen den Dingen einerseits, den Worten andererseits ansetzt«, denn dann sind »die wirklichen Dinge und Sachverhalte« »überhaupt nie angemessen zu erfassen«, weil die einzelnen Worte lediglich als isolierte Zeichen betrachtet werden. »Die Bedingung der Möglichkeit von Sprache«, so Allemann weiter, liegt vielmehr darin, »daß die Wörter ungetrennt von ihren Bedeutungen zueinander in Beziehung treten können. In diesem Bereich, in dem, was sich zwischen den Wörtern und im Rahmen einer Wortsequenz abspielt, findet die fundamentale Übertragung statt. In diesem Vorgang wird die immer schon vorhandene Bedeutung der Wörter aktualisiert und präzisiert, so daß sie einen sinnvollen Zusammenhang ergeben. In diesem Vorgang scheint mir die entscheidende metaphorische Qualität der Sprache zu liegen«. B. ALLEMANN: *Die Metapher und das metaphorische Wesen der Sprache*, S. 42.

167 E. JÜNGEL: *Metaphorische Wahrheit*, S. 108, 133, 149-150. Vgl. zu den notwendigen Differenzierungen hinsichtlich der »Möglichkeit metaphorischer Rede von Gott im Horizont des christlichen Glaubens« und zum Anredecharakter der Sprache: A.a.O., S. 145-153.

angesprochen weiß, auch weiterhin die Geschichte des zur Welt kommenden Gottes, die »von der Geschichte des zur Welt gekommenen Gottes her zur Sprache zu bringen«¹⁶⁸ ist, erzählen.

Postliberale Theologie: Rückzug ins konfessionelle Getto?

Lindbecks kulturell-linguistisches Modell religiöser Symbolbildung wendet sich wie die dekonstruktive Theologie gegen ein kognitiv-propositionalistisches Verständnis der Dogmen, das die religiösen Lehrsätze als informative Propositionen oder als Wahrheitsätze über eine objektive Realität auffaßt. Doch im Unterschied zur Dekonstruktion richtet sich Lindbecks primäres Interesse nicht auf die Untersuchung der theologischen Sprache selbst, sondern auf die Frage nach den sprachlichen Voraussetzungen religiöser Erfahrung. Erklärter Gegner von Lindbecks »postliberaler« Theologie ist dann auch die gesamte moderne liberale Theologie (von Schleiermacher über Tillich bis zu Tracy), die – so Lindbecks These – die Lehrsätze einer Religion als äußere Objektivierungen einer allen Menschen gemeinsamen inneren Erfahrung versteht.¹⁶⁹ Lindbeck versucht dagegen aufzuzeigen, daß die Symbolbildung der Religionen gerade erst die Bedingung der Möglichkeit religiöser Erfahrung ist und eben nicht die nachträgliche Objektivierung einer vorreflexiven religiösen Erfahrung.¹⁷⁰

Die pauschale, schematische und undifferenzierte Beschreibung »liberaler« Theologie hat Lindbeck viel Kritik eingebracht. Gegen Lindbeck wird vor allem der Verdacht geäußert, daß er aus Schematisierungsgründen das »Feindbild« der »liberalen Theologie« künstlich aufbaut, um dann sein Modell um so deutlicher von dieser Position abheben zu können. Daß Lindbecks Beschreibung des erfahrungsbezogen-expressiven Modells religiöser Symbolbildung schon auf Schleiermacher so nicht zutrifft, macht Brian Gerrish deutlich,¹⁷¹ und David Tracy sieht das Problem von Lindbecks Beschreibung des erfahrungsbezogen-expressiven Modells primär darin, daß die Kritik auf die meisten seiner Adressaten gar nicht zutrifft, weil diese den romantischen Erfahrungsbegriff der liberalen Theologie selbst problematisiert haben.¹⁷² Dieser Kritik zufolge besteht das Manko von Lindbecks *The Nature of Doctrine* darin, daß seine Konstruktion des erfahrungsbezogen-expressiven Modells vielleicht auf einige *Religionswissenschaftler* zutreffen mag,¹⁷³ die die konkreten Lehrsätze einer bestimmten Religion wirklich als Ausdruck einer allen Menschen gemeinsamen, allgemeinen und universalen religiösen Erfahrung verstehen, nicht aber auf die meisten der von ihm genannten *Theologen*, die Lindbeck zudem auch völlig undifferenziert der liberalen Theologie zuordnet.

168 A.a.O., S. 151.

169 G. A. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, S. 21.

170 A.a.O., S. 32.

171 Vgl. B. A. GERRISH: *The Nature of Doctrine*, S. 89-90.

172 D. TRACY: *Lindbeck's New Program for Theology*, S. 462-463. Ebenso auch die Kritik von William Placher: »For thoughtful revisionists, the relations between experience and language are more dialectical than Lindbeck sometimes admits«. W. C. PLACHER: *Revisionist and Postliberal Theologies and the Public Character of Theology*, S. 397.

173 Kenneth Surin ist jedenfalls der Überzeugung, daß Lindbecks Polemik gegen das erfahrungsbezogen-expressive Modell in erster Linie als Kritik einer synkretistischen Religionswissenschaft (John Hick, Wilfred Cantwell Smith) verstanden werden muß, auch wenn sich Lindbeck nicht explizit mit dem »Religiösen Pluralismus« auseinandersetzt. K. SURIN: *Many Religions and the One True Faith*, S. 189-190, 205.

Aber auch Lindbecks linguistisch-kulturelles Modell religiöser Symbolbildung ist nicht ohne Widerspruch geblieben, wobei sich die Kritik weniger auf die Theorie an sich bezieht, sondern auf die Defizite und unreflektierten Probleme dieser Theorie. So gestehen die meisten Kritiker Lindbeck zu, daß seine Ausführungen über die linguistische Natur der Dogmen durchaus erhellend und kohärent sind,¹⁷⁴ doch die theologische Aufgabe ist mit der Untersuchung der Funktion narrativer oder symbolischer Codes noch nicht hinreichend beschrieben, denn neben einer rein grammatikalischen Analyse religiöser Lehrsätze braucht die Theologie auch 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 – darin wird man Tracy zustimmen müssen – von Lindbeck zu wenig reflektiert.¹⁷⁵ Die »Neutralität« von Lindbecks Theorie ist zugleich deren Stärke und deren Schwäche, denn sie gleicht der Neutralität eines Mathematikers oder Formallogikers: sie ist zwar unanfechtbar, aber sie hilft bei den konkreten inhaltlichen Problemen der Dogmeninterpretation nicht weiter.¹⁷⁶

Allerdings wird die religiöse Erfahrung bei Lindbeck nicht einfach durch grammatische Regeln und sprachliche Codes ersetzt und damit die Dialektik zwischen religiöser Erfahrung und den Lehrsätzen einer Religion aufgehoben – wie David Tracy¹⁷⁷ meint –, denn die religiöse Erfahrung wird zwar von Lindbeck sehr wohl den linguistischen Möglichkeiten einer bestimmten Religion nachgeordnet, aber dennoch – so Lindbeck – ist dieses Verhältnis nicht unilateral sondern dialektisch, weil auch andere, nicht aus dieser Religion selbst entstandene Muster der Erfahrung die konkrete Gestalt einer Religion beeinflussen können.¹⁷⁸ Lindbeck hat außerdem gegen die Annahme einer nicht-sprachlichen oder vor-sprachlichen religiösen Erfahrung nichts einzuwenden, denn die Fähigkeit des Menschen zu einer solchen vor-sprachlichen Erfahrung ist gerade die Bedingung der Möglichkeit religiöser Erfahrung, nur daß diese Erfahrung selbst dann eine nicht-reflektierte und nicht-schematisierte Erfahrung ist; sobald aber diese Erfahrung ausgedrückt und beschrieben wird, geschieht dies immer im Medium einer bestimmten Sprache.¹⁷⁹

174 William Placher weist allerdings darauf hin, daß Lindbecks Sicht der religiösen Glaubensüberzeugungen keineswegs neu ist, denn Anthropologen und Soziologen haben die Religion immer als ein System gemeinschaftlicher Sprache und Handlung verstanden. Vgl. W. C. PLACHER: *Revisionist and Postliberal Theologies and the Public Character of Theology*, S. 402.

175 D. TRACY: *Lindbeck's New Program for Theology*, S. 468-469. Lindbecks einseitige Betonung der Grammatik nährt für Dewi Phillips den Verdacht, daß er nur den Schwierigkeiten im ökumenischen Dialog aus dem Weg gehen will: »He seems to think that recognising that doctrinal statements are grammatical statements makes it easier to see, in ecumenical discussions, how there can be doctrinal reconciliation without capitulation«. D. Z. PHILLIPS: *Lindbeck's Audience*, S. 146.

176 Vgl. C. E. O'NEILL: *The Rule Theory of Doctrine and Propositional Truth*, S. 421-422. Ebenso: L. C. BARRETT: *Theology as Grammar*, S. 162-167.

177 D. TRACY: *Lindbeck's New Program for Theology*, S. 464. Ähnlich auch die Kritik von Geoffrey Wainwright: G. WAINWRIGHT: *Ecumenical Dimensions of Lindbeck's »Nature of Doctrine«*, S. 124.

178 Vgl. G. A. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, S. 33. Indem Lindbeck den Einfluß nichtreligiöser Erfahrungen auf die religiöse Symbolbildung zugibt, zeigt er zumindest eine gewisse Offenheit für eine dialektische Verhältnisbestimmung von gegenwärtiger Erfahrung und religiöser Symbolbildung. Tracys Kritik an Lindbeck ist darum in ihrer Schärfe nicht ganz berechtigt. Gleichwohl – darin hat Tracy sicher recht – wird der gegenseitige Einfluß von nichtreligiöser Erfahrung und religiöser Erfahrung in Lindbecks Theorie zu wenig reflektiert.

179 A.a.O., S. 36.

Zu verteidigen ist Lindbeck auch gegen den von Tracy und Rendtorff erhobenen Vorwurf, seine intratextuelle, narrative Theologie führe *zwangsläufig* in die Isolation eines konfessionellen Gettos, weil sie sich sowohl gegenüber allen Übersetzungsversuchen religiöser Erfahrung als auch gegenüber universalen Normen von Vernünftigkeit skeptisch zeigt.¹⁸⁰ Lindbeck, der sich dieser *Gefahr* sehr wohl bewußt ist, weist darauf hin, daß die Spannweite einer intratextuellen Theologie, ihr Interesse an Geschichte, Anthropologie, Psychologie, Soziologie und Philosophie, den Kontakt zu anderen Disziplinen fördert, mit dem Ziel, die eigene Religion besser verstehen zu können.¹⁸¹ Man wird aber mit Bellah noch einen Schritt über Lindbeck hinausgehen müssen, der gegen Lindbecks Inkommensurabilitätsaxiom geltend macht, daß eine intratextuelle Theologie nicht notwendig zu einer sektiererischen Abgeschlossenheit führen muß, wenn Christen mit vielen Sprachen zu sprechen lernen, denn so wie das Erlernen anderer Sprachen möglich ist, kann auch etwas über die Praxis und die Überzeugungen anderer Glaubensrichtungen gelernt werden. Um in einer pluralen, vielsprachigen Welt wahrhaft christlich leben zu können, ist es zunächst notwendig, die christliche Sprache und Praxis stets neu zu entdecken und sich des Ursprungs christlicher Identität zu vergewissern, dann aber auch offen für andere Überzeugungen zu sein, wenn die christliche Botschaft nicht in der Wüste verfallender Traditionen marginalisiert werden soll.¹⁸²

Interessant ist nicht zuletzt auch die Frage, inwiefern Lindbecks kulturell-linguistisches Modell religiöser Symbolbildung mit Lyotards Sprachspielkonzeption konvergiert.¹⁸³ Ohne dies hier bis in die Einzelheiten verfolgen zu können, sei auf einige grundlegende Gemeinsamkeiten hingewiesen. Grundlegend für beide Konzeptionen ist die Einsicht, daß die Standards von Rationalität nicht nur in den verschiedenen Wissensgebieten sondern auch von Epoche zu Epoche so unterschiedlich sind, daß sie nicht in einer generellen Theorie der Vernunft und des Wissens zusammengefaßt werden können. Folglich steht auch kein allgemeiner, allen Sprachspielen gemeinsamer Rahmen für den Vergleich unterschiedlicher Wahrheitsansprüche zur Verfügung, und demgemäß können dann alle Wahrheitsansprüche auch immer nur innerhalb eines bestimmten sprachlichen Systems kategorial angemessen oder »wahr« sein.¹⁸⁴ Auffallend ähnlich sind auch die Konsequenzen, die beide aus dieser Erkenntnis zie-

180 Vgl. D. TRACY: *Lindbeck's New Program for Theology*, S. 465-467; T. RENDTORFF: *Karl Barth und die Neuzeit*, S. 144-145; Ähnlich auch: J. E. THIEL: *Imagination and Authority*, S. 160-161. Walter Kasper verteidigt in diesem Punkt Lindbeck gegenüber Tracy: Lindbecks Theologie führt nicht zu einem neuen Konfessionalismus, wohl aber »zu einer Neubewertung der Kirchlichkeit der Dogmatik gegenüber der in der liberalen Theologie einseitig betonten Öffentlichkeit und Weltlichkeit der Theologie. Damit entspricht Lindbecks Anliegen in der Tat in vieler Hinsicht auch einem Grundanliegen, welches Joseph Ratzinger immer wieder geltend macht: das Wir der Kirche als Subjekt des Glaubens und der Theologie«. W. KASPER: *Postmoderne Dogmatik?*, S. 302.

181 Vgl. G. A. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, S. 129. Ob diese Wissenschaften jedoch nur als Hilfsdisziplinen der Theologie zuarbeiten dürfen oder ob sie als gleichberechtigte Gesprächspartner akzeptiert werden, bleibt bei Lindbeck (wohlweislich?) offen.

182 Vgl. R. N. BELLAH: *Christian Faithfulness in a Pluralist World*, S. 75, 89. Ähnlich auch: M. ROOT: *Truth, Relativism, and Postliberal Theology*, S. 178-180.

183 Vgl. dazu: T. RENDTORFF: *Karl Barth und die Neuzeit*, S. 144-145.

184 Vgl. G. A. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, S. 49, 130; J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 14-16. Lindbeck behauptet allerdings nicht die *prinzipielle* Inkommensurabilität verschiedener Sprachspiele, sondern lediglich die *Möglichkeit* der Inkommensurabilität: »In short, the cultural linguistic approach is open to the *possibility* that different religions and/or philosophies may have incommensurable notions of truth, of experience, and of categorical adequacy«. G. A. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, S. 49 (Hervorhebungen: M. S.).

hen: Für Lyotard ist die Suche nach Konsensen aufgrund der Inkommensurabilität der verschiedenen Sprachspiele ein von vornherein aussichtsloses Unternehmen, und für Lindbeck folgt aus der Inkommensurabilität der religiösen Erfahrungen, daß diese nur innerhalb des sprachlichen Rahmens einer bestimmten religiösen Gemeinschaft adäquat verstanden werden können.¹⁸⁵ Das Problem beider Theorien besteht aber darin, daß ihre Skepsis hinsichtlich der Kommensurabilität der verschiedenen Sprachspiele einen fruchtbaren hermeneutischen Ansatz zum Verständnis anderer Überzeugungen nicht gerade fördert.¹⁸⁶ Gegen die damit drohende Gefahr einer Isolierung und des Rückzugs in die Grenzen des eigenen partikularen Sprachspiels muß Lindbeck und Lyotard die Frage gestellt werden, ob es nicht fruchtbarer wäre, mehr Vertrauen in die Übersetzbarkeit von Erfahrungen und die Erreichbarkeit eines Konsenses zu setzen und ob nicht zumindest der *Versuch* gemacht werden sollte, in Dialogkonzeptionen – wie denen von Habermas, Welsch oder auch Tracy – nach Verständigung und Übereinkunft zu suchen, statt die *Möglichkeit* eines Konsenses in strittigen philosophischen, ethischen oder politischen Fragen *a priori* auszuschließen (Lyotard) oder die Unübersetzbarkeit religiöser Erfahrungen einfach zu postulieren (Lindbeck).

»Aisthesis« als Grundlage postmoderner Theologie?

Mit zeitdiagnostischer Sensibilität nimmt Hermann Timm den gegenwärtigen Sinnenwandel wahr, denn seit Schamanen aus Sibirien »Kurse über körperloses Fliegen« halten, Indianerhäuptlinge »ökologischen Animismus« predigen und Medizinmänner lehren, »was Heilung mit Heil zu tun hat«, beginnen auch die theologischen »Laien« wieder, »sich auf eigene Faust der spirituellen Ressourcen anzunehmen«.¹⁸⁷ Und weil sich mit dem Historischwerden der Religionskritik auch das Loyalitätsgefühl gegenüber der modernen akademischen Theologie und Religionswissenschaft, die einst als Antwort auf die moderne Religionskritik entworfen worden waren, erledigt hat, soll nun – so Timm – die Theologie zu einer ästhetischen Wissenschaft werden, die das Religiöse und das Heilige ästhetisch reinszeniert.¹⁸⁸ Denn nachdem sich das Interesse von der *Erkenntnis*wahrheit auf die *Lebens*wahrheit verlagert hat, ist heute eine Erweiterung des Religiösen über das bloß Kognitive und Moralische hinaus gefordert: Statt »gotteskundlicher Letztbegründung« wird von der Theologie »aisthesis«, unmittelbare Erfahrung im »Sinnenkosmos des Ästhetischen«, »Geistes-Gegenwart«, »sinnvolles Hiersein« erwartet.¹⁸⁹

Timm trifft mit seiner Beschreibung des gegenwärtigen Sinnenwandels sicher eine weit verbreitete Stimmungslage innerhalb der westlichen Kultur, doch es fragt sich, ob diese Ten-

185 Vgl. J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 190-191; G. A. LINDBECK: *The Nature of Doctrine*, S. 129-130.

186 Wolfhart Pannenberg hat an Wittgenstein kritisiert, daß in dessen Sprachspieltheorie das »hermeneutische Problem« unberücksichtigt bleibt, denn nach Wittgenstein versteht man nur, »wenn man an dem betreffenden Sprachspiel schon teilnimmt, an der Lebensform partizipiert, in der die Sprache so gebraucht wird« (W. PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, S. 182). Und weil auf dieser Voraussetzung auch Lyotard und Lindbeck aufbauen, wird der Prozeß einer möglichen Verständigung über die Sprachspielgrenzen hinweg auch bei ihnen zu keinem zentralen Thema.

187 H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 15.

188 Vgl. a.a.O., S. 15-16.

189 A.a.O., S. 12-13, 16.

denzen wirklich das gegenwärtige Kulturbewußtsein dominieren: So wird zwar auch von der philosophischen und soziologischen Postmoderne-Diskussion her eine Erschöpfung der modernen atheistischen Religionskritik deutlich,¹⁹⁰ doch kann daraus wohl kaum gefolgert werden, daß sich alle Anfragen der Religionskritik einfach erledigt hätten. Die Diagnose einer Wiederkehr des Religiösen und Spirituellen im weitesten Sinne ist zwar ebenfalls ein Indiz für eine Schwerpunkt- und Interessenverlagerung, aber noch kein Argument für das »Historischwerden der Religionskritik«. Außerdem muß in diesem Zusammenhang an Timm die Frage gestellt werden, ob er mit seiner Analyse der »Reinszenierung des Heiligen« nicht die gegenläufige Tendenz einer zunehmenden religiösen Indifferenz völlig ausblendet, denn neben einer verstärkten Nachfrage nach Spiritualität läßt sich – dies wurde oben schon deutlich – auch *gleichzeitig* eine wachsende Distanz und Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Angeboten beobachten.¹⁹¹

Hinsichtlich der theologischen Folgerungen, die Timm aus seiner Gegenwartsanalyse zieht, stellt sich primär die Frage, ob aus der – wohl berechtigten¹⁹² – Kritik an der Vernachlässigung der ästhetischen Dimensionen christlichen Glaubens in der modernen Theologie die Forderung abgeleitet werden kann, den Schwerpunkt theologischer Arbeit von der gotteskundlichen Letztbegründung auf eine anthropokosmologische Reinszenierung des Heiligen zu verlagern. Timms Anliegen einer Erweiterung des Religiösen über das bloß Kognitive und Moralische hinaus verdient durchaus Unterstützung, doch es bleibt fraglich, ob »ästhetisches, *kosmoästhetisches Denken*« als dritte »Reflexionskultur« neben dem »Dogmatischen und Ethischen« wirklich die geeignete Antwort der Theologie auf die Herausforderungen der Postmoderne-Diskussion sein kann:¹⁹³ Denn eine Theologie, die das »ästhetisch-religiöse Themensortiment« als »dominant und obligatorisch« betrachtet,¹⁹⁴ läuft nicht nur Gefahr, die beiden anderen theologischen Diskurse zu marginalisieren, sondern auch ihr kritisches und prophetisches Potential zugunsten einer bloß ästhetischen Theologie zu verspielen, die darum unverbindlich zu bleiben droht, weil die dogmatischen und ethischen Sachprobleme ästhetisch überspielt werden.

6. Die Kritik der »ganzheitlichen« Postmoderne-Konzeptionen

Wie in der philosophischen Postmoderne-Diskussion wenden sich auch diejenigen theologischen Entwürfe, die das Stichwort »Ganzheitlichkeit« aufnehmen, gegen den als einseitig kritisierten Erfahrungs- und Vernunftbegriff der modernen Wissenschaft, welche die religiöse Dimension menschlicher Erfahrung aus ihrem Weltverständnis ausklammert. Primäres Interesse der philosophischen wie der theologischen Postmoderne-Konzeptionen ist dann auch die Versöhnung von wissenschaftlicher Rationalität und religiöser Erfahrung und die Entwicklung

190 Vgl. Erster Hauptteil, V. 6-7.

191 Vgl. dazu das unter Punkt 3 in diesem Kapitel Ausgeführte.

192 So etwa auch: R. BOHREN: *Glaube und Ästhetik*; S. 1; A. GRÖZINGER: *Praktische Theologie und Ästhetik*, S. 16-26; A. GRÖZINGER: *Es bröckelt an den Rändern*, S. 126-142; E. VON WEDEL: *Die vergessene Kultur*, S. 54-63; R. VOLP: *Lebenskunst und Kunstbetrieb*, S. 66-76.

193 H. TIMM: *Das ästhetische Jahrzehnt*, S. 111.

194 A.a.O., S. 12.

eines »ganzheitlichen« Verständnis von Welt und Mensch. Darüber hinaus verstehen sich diese (philosophischen wie theologischen) Postmoderne-Konzeptionen als Opposition gegen die dekonstruktiven und relativistischen Postmoderne-Programme, die – so die Kritik – nicht nur die Prämissen des modernen Denkens zu ihrem relativistischen und nihilistischen Ende führen, sondern auch die moderne Zersplitterung, Entfremdung und Fragmentierung des modernen Menschen wie der modernen Gesellschaft verschärfen.

Die Abhängigkeit der Prozeßtheologie von der Metaphysik Whiteheads

Nach Einschätzung des amerikanischen Theologen Leonard Sweet hat die Prozeßtheologie in den USA (ebenso wie in Europa) nur ein relativ geringes Echo gefunden.¹⁹⁵ Spricht dies an und für sich noch nicht gegen die Prozeßtheologie, so weist dieser Sachverhalt doch auf eine fundamentale Schwierigkeit der Prozeßtheologie hin: auf ihre Abhängigkeit von der spekulativen, neuhegelianischen Metaphysik Alfred North Whiteheads.¹⁹⁶ So führt dann Whiteheads Unterscheidung der zwei Naturen Gottes, der »Urnatur« (in der die »Kreativität einen uranfänglichen Charakter« erlangt) und der »Folgenatur« (die »konsequent aus dem kreativen Fortschreiten der Welt« folgt),¹⁹⁷ David Griffin zu der Annahme eines universalen evolutiven Kreativitätsprozesses, in welchem Gott dann als letzte Aktualisierung der kreativen Energie, die in allen Dingen wirkt, verstanden wird.¹⁹⁸ Und aus Whiteheads Begriff »prehension«¹⁹⁹ folgert Griffin den »panexperientialism«, die Annahme einer alles einschließenden göttlichen Erfahrung in der Natur und die Annahme eines vor- oder nicht-sinnlichen Wahrnehmungsvermögen des Menschen, das wiederum Voraussetzung der Annahme einer allen Menschen gemeinsamen religiösen Erfahrung ist.²⁰⁰

Ein weiteres Problem der Adaption des Prozeßdenkens, wie es Cobb und Griffin präsentieren, besteht für die Theologie darin, daß die Prozeßtheologie sich selbst nicht in erster Linie als *christliche* Theologie versteht, sondern als *philosophische* Theologie, die sich auf keine spezielle Offenbarung oder Tradition beruft, sondern eine möglichst breite Aufnahme religiösen Gedankengutes affirmiert und die für möglichst viele Religionen nachvollziehbar sein soll.²⁰¹ Auf dem »unvorstellbar weiten Feld von Ereignissen«²⁰² droht aber in der Prozeßtheo-

195 Dies gilt nach Leonard Sweet nicht so sehr für die Universitätstheologie, sondern in erster Linie für die kirchliche Theologie, auf die die Prozeßtheologie kaum Auswirkungen gehabt habe. L. I. SWEET: *Straddling Modernism and Postmodernism*, S. 160.

196 Karl Popper hat an Whiteheads Philosophie kritisiert, daß sie sich – wie alle spekulativen neuhegelianischen Philosophien – der »dogmatischen Methode« bedient, das heißt, sie stellt eine »Philosophie ohne Argumente« dar: »Wir können sie annehmen oder ablehnen. Aber wir können sie nicht diskutieren«. K. POPPER: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, S. 291. Darauf, daß Whitehead seine Philosophie selbst als eine spekulative Metaphysik verstanden hat, weist Ingolf Dalferth hin. Vgl. I. U. DALFERTH: *Die theoretische Theologie der Prozeßphilosophie Whiteheads*, S. 127. Vgl. zur Kritik an Whiteheads Gottesbegriff auch: H. KÜNG: *Existiert Gott?*, S. 206-211; M. WELKER: *Universalität Gottes und Relativität der Welt*, S. 130-137.

197 A. N. WHITEHEAD: *Prozeß und Realität*, S. 614, 616.

198 Vgl. D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 4-5, 41, 79, 143.

199 A. N. WHITEHEAD: *Process and Reality*, S. 27-28.

200 Vgl. D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 4-5.

201 Vgl. J. B. COBB, JR.: *Theologie in den Vereinigten Staaten*, S. 209; D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 8-9. »Die Prozeßtheologie ist eine philosophische Theologie«. J. B. COBB, JR. – D. R. GRIFFIN: *Prozess-Theologie*, S. 159.

logie das Christusergebnis als ein Ereignis unter die unendliche Anzahl anderer Ereignisse subsumiert zu werden. Cobb und Griffin, die sich dieser Gefahr allerdings bewußt sind, weisen deswegen darauf hin, daß es auch im Rahmen der Prozeßtheologie möglich ist, Jesus als die entscheidende Offenbarung Gottes an die Menschen zu verstehen: Zum einen kommt in »Jesu authentischen Reden« »eine Existenz zum Ausdruck, die das Göttliche nicht als ein Anderes erlebt«, und zum anderen wird die »Wirksamkeit Christi« in uns erhöht, »wenn wir Jesus als Gottes entscheidende Offenbarung annehmen und daher Gott als schöpferisch-erwidernde Liebe denken«. ²⁰³

Das Problem der Prozeßtheologie – darin wird man wohl Ted Peters zustimmen müssen – besteht jedoch darin, daß Whitehead selbst sein Gottesverständnis ohne Bezug zur christlichen Offenbarung konstruiert hat und dieses Gottesbild darum auch ein rein philosophisches Gottesbild bleibt, das allein zur Abstützung seines metaphysischen Systems dient und nicht, um auf die Gnade Gottes, wie sie sich in dem Sterben und der Auferstehung Jesu Christi offenbart hat, hinzuweisen. ²⁰⁴ Die Prozeßchristologien – so Peters weiter – haben darum das Problem, daß sie wie unnötige Anhänge an einem schon vollendeten metaphysischen System wirken. ²⁰⁵ Von daher wäre mit Michael Welker zu fragen, ob es nicht fruchtbarer wäre, statt eine Fusion von Whiteheads Kosmologie und christlicher Theologie voranzutreiben, die erstens zu einer Überforderung von Whiteheads Theorie und zweitens zu einer Verkürzung der theologischen Rede von Gott führt, der Kosmologie Whiteheads eine »begrenzte Funktion« in der theologischen Arbeit einzuräumen, um der »Verkümmerung sachgemäßen kosmologischen Denkens in der Theologie entgegenzuwirken«. ²⁰⁶

Theologische Bedenken gegen den »natürlichen Theismus«

Gegen die allzu harsche Kritik Carl Raschkes, Griffins »natürlicher Theismus« sei nur wenig mehr als ein Wortgeklingel für eine Art »New-Age Utopie«, angereichert mit dem »Öko-Mystizismus« der kalifornischen Gegenkultur der späten sechziger Jahre, ²⁰⁷ müssen doch Griffins Intentionen zunächst klar gesehen werden: Das exklusive, rationalistische und instrumentalistische Weltbild der Moderne, das zur Ausbeutung und Zerstörung der Natur geführt hat, soll durch einen »natürlichen Theismus« überwunden werden, der das Ziel der Menschheit nicht in einer Beherrschung der Natur – wie der moderne Materialismus – sieht, sondern in einer friedlichen Koexistenz und Symbiose aller Kreaturen. ²⁰⁸ Gegen dieses Unternehmen dürfte kaum etwas einzuwenden sein, und in der Tat ermöglicht Griffins »natürlicher

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

203 J. B. COBB, JR. – D. R. GRIFFIN: *Prozess-Theologie*, S. 104.

204 Vgl. T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 295. Ähnlich auch Ingolf Dalferth: »Erst ihre Theorie der Welt nötigt die Prozeßphilosophie zu ihrer Theorie Gottes. Wie bei Aristoteles ist daher auch bei Whitehead die theoretische Theologie eine systematisch notwendige Konsequenz der Kosmologie. Zum anderen aber nötigt der kosmologische Gebrauch von Whiteheads Selbstreferenz-Metaphysik nicht etwa zur Rede von Gott, sondern zum Rekurs auf ein Prinzip, das er Gott nennt«. I. U. DALFERTH: *Gott*, S. 172.

205 Vgl. T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 295.

206 M. WELKER: *Universalität Gottes und Relativität der Welt*, S. 201.

207 C. A. RASCHKE: *Fire and Roses*, S. 676, 680.

208 Vgl. D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 8, 47.

Theismus«, den ganzen Kosmos als friedliches Miteinander aller Kreaturen zu denken. Doch das Problem von Griffins Metaphysik besteht in deren hypothetischer Begründungsstruktur – in der Annahme einer »theistischen Evolution« und in der Idee des »panexperientialism«, einer alles einschließenden göttlichen Erfahrung in der Natur –, denn die meisten Theologen zeigen sich gegenüber dem Versuch, Gott in der natürlichen Welt zu lokalisieren, ebenso skeptisch wie die meisten Naturwissenschaftler.²⁰⁹ William Dean hat darum gegenüber Griffin geltend gemacht, daß sich das moderne, naturwissenschaftliche Weltbild, das *nicht* von einer alles lenkenden, kreativen Kraft in der Natur ausgeht, nicht so einfach von einer spekulativen Metaphysik ablösen läßt wie sich auch umgekehrt metaphysisch-religiöse Behauptungen nicht einfach durch naturwissenschaftliche Ergebnisse absichern lassen.²¹⁰ So vermag dann auch Griffins Unternehmen, die Ergebnisse der Evolutionstheorie und der modernen Naturwissenschaften aus dem Rahmen des mechanistischen Weltbildes herauszulösen, um sie dann in den Rahmen eines »natürlichen Theismus« wieder einzubauen, weder naturwissenschaftlich noch theologisch zu überzeugen. Gegenüber Griffins Versuch, die negativen Folgen wissenschaftlicher und technologischer Modernisierungsprozesse durch eine spekulativen Metaphysik zu überwinden, wäre theologisch zu fragen, ob sich nicht von der christlichen Schöpfungstheologie her Perspektiven für ein verändertes Verhältnis von Mensch und Natur entwickeln lassen, ohne daß dabei auf ein problematisches philosophisches System zurückgegriffen werden müßte.

Für die christliche Theologie ergeben sich aus Griffins »christlich-natürlicher Theologie« zudem Schwierigkeiten sowohl hinsichtlich der Trinitäts- und Gotteslehre als auch der Christologie: Die Idee einer universalen, alles umfassenden, kreativen Energie, die das grundlegende Prinzip und die »letzte Wirklichkeit« (»ultimate reality«) in allen Dingen ist, wird Gott vorgeordnet, der hier nicht mehr als der alleinige Besitzer kreativer Macht gesehen wird, sondern als »letzte Aktualität« (»ultimate actuality«) dieser kreativen Energie.²¹¹ Der biblische Gott, der nach alttestamentlichem Zeugnis der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs ist und der sich nach dem Zeugnis des Neuen Testaments endgültig in Jesus Christus offenbart hat, droht bei Griffin – aufgrund seiner prozeßphilosophischen Prämissen – zu einem kosmischen Prinzip umgedeutet zu werden: Gott wird dann als die ultimative Aktualisierung der kosmischen Kreativität verstanden, die sich allerdings in ganz besonderer Weise im Leben des Menschen Jesus von Nazareth manifestiert hat – jedoch nicht in einem metaphysischen oder ontologischen Sinn, denn Griffin betont, daß der »natürliche Theismus« Jesus nicht als zweite Person der Trinität auf Erden denken kann und deshalb die Offenbarung Gottes in Jesus vielmehr in seiner Verkündigung suchen muß.²¹² Auch wenn Griffin von daher Jesus als die »höchste Inkarnation« (»supreme incarnation«) und »entscheidende Offenbarung« (»decisive revelation«) Gottes bestimmen kann,²¹³ ist die Christologie doch nicht ein konstitutives Element von Griff-

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

210 Vgl. ebd.

211 Vgl. D. R. GRIFFIN: *God and Religion in the Postmodern World*, S. 41.

212 Vgl. a.a.O., S. 10, 142. »A naturalistic christology could not describe Jesus as a second person of trinity in a human body or, less crudely, as in any manner involving a divine mode of presence or agency that differed metaphysically from that in all other people. Such an interruption of the normal God-world relation is precisely what naturalistic theism rules out«. A.a.O., S. 10.

213 A.a.O., S. 142.

fins »natürlichem Theismus«, sondern – dies sieht Ted Peters zutreffend²¹⁴ – ein nicht-notwendiges Supplement seiner philosophischen Theologie.

Die Befreiungstheologie: Postmodern?

Für Harvey Cox ist das Wiederaufleben der Religion das Hauptkennzeichen der Postmoderne. Doch während der Fundamentalismus als Revolte gegen die Moderne angesehen werden muß, geht die Befreiungstheologie über die moderne liberale Theologie hinaus, indem sie die Trennung zwischen Religion und Politik und den radikalen Individualismus durch ein gemeinschaftliches, ganzheitliches Verständnis des Heils überwindet.²¹⁵ Cox' Definition der postmodernen Theologie als Befreiungstheologie geht jedoch nach Ted Peters und David Griffin deswegen fehl, weil die modernen Konzepte der »Befreiung« und der »Emanzipation« von Cox lediglich erweitert werden.²¹⁶ Zwar bestreiten auch Peters und Griffin nicht, daß von der Befreiungstheologie einige wichtige Impulse – vor allem von ihrem basiskirchlichen Verständnis der christlichen Gemeinde – für eine postmoderne Theologie ausgehen, doch die Befreiungstheologie verdankt ihre grundlegenden Intentionen den unverkennbar modernen Ideen der Gleichheit, der Freiheit und der Brüderlichkeit, und ihr System ist zu einem nicht geringen Teil von den modernen sozialistischen Theoriebildungen beeinflusst.²¹⁷ Die bloße Existenz von Basisgemeinden in Lateinamerika oder anderswo zeugt auch noch nicht *eo ipso* von einem »postmodernen« Bewußtsein, denn – so Ted Peters – die kommunitären Formen dieser Basisgemeinden entspringen zu einem Großteil der langen Tradition monastischen Lebens.²¹⁸ Die Befreiungstheologie, die die politische Abstinenz westlicher Theologie ebenso kritisiert wie deren Individualismus²¹⁹, kann sehr wohl – darin ist Cox recht zu geben – als Korrektiv zu einer westlichen, weißen, universalistischen und nur auf den einzelnen Menschen bezogenen Theologie angesehen werden, kaum aber als *die* »postmoderne« Theologie schlechthin.

Verwirrend sind Cox' Äußerungen hinsichtlich der modernen, liberalen, universalen, weißen, westlichen und männlichen Theologie, die er gegen eine postmoderne, partikuläre, regionale, dezentralisierte und solidarische Theologie ausspielt: Auf der einen Seite fordert er eine »Demodernisierung« des Christentums, die er vor allem in einer Umorientierung vom Geist zum Leib sieht, auf der anderen Seite aber sollen die Errungenschaften der liberalen Theologie (Geschichtsbewußtsein, kritische Sensibilität und begriffliche Klarheit) nicht über Bord

214 Vgl. T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 295.

215 Vgl. H. COX: *Religion in the Secular City*, S. 210-215; H. COX: *Theologien für eine postmoderne Welt*, S. 187-188.

216 Vgl. T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 221; D. GRIFFIN: *Postmodern Theology as Liberation Theology*, S. 92.

217 Vgl. dazu: B. KERN: *Theologie im Horizont des Marxismus*; P. ROTTLÄNDER (Hrsg.): *Theologie der Befreiung und Marxismus*.

218 T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 225. Peters weist hier darauf hin, daß Cox' Paradebeispiel, die Kommune Ernesto Cardenals, sich zunächst ganz in der Tradition der monastischen Lebensweise befand, bis die politischen Dringlichkeiten dieses friedvolle Inselleben unterbrochen haben.

219 Vgl. zur individualistischen »Umdeutung« evangelischer Freiheit im Rahmen des modernen Protestantismus: W. HUBER: *Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne*, S. 57-65.

Bord geworfen werden.²²⁰ Doch wie diese beiden Ansätze zu einer fruchtbaren Synthese finden sollen, bleibt weitgehend offen. Vor allem stellt sich jedoch in diesem Zusammenhang die Frage, ob sich eine postmoderne Theologie im Hinblick auf die zunehmenden wissenschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Globalisierungstendenzen mit Partikularität und Regionalität begnügen kann oder ob nicht der Schwerpunkt vielmehr auf weltweite ökumenische Lern- und Verständigungsprozesse gelegt werden müßte, vielleicht nach dem Vorbild der Ökumenischen Versammlung von Basel »Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung«.²²¹ Einem solchen ökumenischen Prozeß könnte die Befreiungstheologie gewiß wichtige Impulse geben, und so wäre dann an Cox die Frage zu richten, ob es nicht lohnender wäre, den Beitrag der Befreiungstheologie zu einem postmodernen Paradigma von Theologie präzise herauszuarbeiten, statt die Befreiungstheologie zur postmodernen Theologie schlechthin zu erklären.

Christliche Theologie als Rahmen eines ganzheitlichen Lebensmodells

Das grundlegende Problem der Moderne sieht der Lutheraner Ted Peters darin, daß im Weltbild der Moderne eine bedeutungsvolle Einheit von Mensch und Welt verloren gegangen ist: Das menschliche Subjekt wird als autonomes Selbst gedacht, das nur in sich selbst gründet, während die Natur, der ganze Kosmos, als gottlos oder gar sinnlos verstanden wird.²²² Für die Theologie folgert Peters daraus, daß die in der Moderne vernachlässigte kosmische Dimension des christlichen Glaubens neu zur Geltung gebracht werden muß: Ähnlich wie Cox fordert Peters eine Schwerpunktverlagerung von einem individualistischen Heilsverständnis – das allerdings keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr erweitert werden soll – zu einem umfassend-ganzheitlichen Heilsverständnis.²²³

Dabei greift Peters auf den neutestamentlichen Begriff der Königsherrschaft Gottes zurück, dem er eine entscheidende Bedeutung zumißt: Das Symbol des Gottesreiches kann als ganzheitlicher Rahmen des christlichen Glaubens interpretiert werden, denn der göttliche Heilsplan zielt nach dem Neuen Testament auf die universelle kosmische Vollendung und die Integration aller Menschen in diesen Prozeß. Quelle, Kraft und Norm dieses Prozesses ist das Evangelium von Jesus Christus, dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, der jedem von uns versprochen ist, für unsere Zukunft und für die Zukunft des ganzen Kosmos. Symbolisiert auch das Kreuz die Gebrochenheit zwischen Gott und Mensch, so ist doch der auferstandene Christus Symbol der wahren versöhnten Ganzheit. Im Glauben an diesen auferstandenen Christus gewinnt der Mensch An-teil an diesem neuen ganzheitlichen Leben.²²⁴

Der große Vorteil von Peters' »ganzheitlicher« Interpretation des christlichen Glaubens besteht darin, daß er sich nicht von den Zwängen bestimmter philosophischer Systeme abhän-

220 Vgl. H. COX: *Religion in the Secular City*, S. 21, 209, 268. Auch David Griffin beklagt die Inkohärenz von Cox' Postmoderne-Programm. Vgl. D. R. GRIFFIN: *Postmodern Theology as Liberation Theology*, S. 85-92.

221 Vgl. KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hrsg.): *Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung*, S. 36-48, 71-78.

222 Vgl. T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 221.

223 Ähnliche Intentionen verfolgen auch: W. NETHÖFEL: *Theologische Hermeneutik*, S. 248; M. FOX: *Vision vom Kosmischen Christus*, S. 193-231.

224 Vgl. T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 296; T. PETERS: *Toward 2010*, S. 178.

gig macht, sondern auf dem Hintergrund der dogmatischen Tradition das umfassende Verständnis des christlichen Heilsgedankens vor einem »postmodernen« Bewußtseinshorizont neu zur Sprache zu bringen versucht. Doch es stellt sich die Frage, worin eigentlich das »postmoderne« dieses Ansatzes besteht, denn die Dogmatik hat immer an der umfassenden, kosmischen Dimension des Heils festgehalten, auch wenn diese Dimension in der Reformation und der ihr nachfolgenden Tradition zugunsten eines eher individualistischen Heilsverständnisses zurückgetreten sein mag. Peters weist damit auf eine vielleicht vernachlässigte Dimension moderner Theologie hin, doch sagt er damit kaum etwas grundlegend Neues. Dies ist allerdings auch nicht unbedingt Peters' Anspruch, geht es ihm doch nicht darum, das Wasser der Taufe über die Postmoderne zu schütten, sondern darum, aufrichtig danach zu fragen, welche neuen Akzente sich für die theologische Arbeit aus den gegenwärtigen Bewußtseinsveränderungen ergeben, um von daher neue Perspektiven für die Auslegung des Evangeliums zu gewinnen.²²⁵

Eine »kritisch ökumenische Theologie« als Paradigma postmoderner Theologie

Für Küng ist Postmoderne kein ästhetischer oder philosophischer, sondern ein welthistorischer Begriff, der eine Veränderung der globalen Gesamtkonstellation anzeigt, die »Ausdruck eines tiefgreifenden Epocheneinbruchs ist, der bereits mit dem Ersten Weltkrieg einsetzte«.²²⁶ Das heraufkommende Zeitalter der Postmoderne sieht er dabei vor allem durch eine postkolonialistische, postimperialistische und postindustrielle Weltgesellschaft, eine postkapitalistische und postsozialistische Wirtschaftsordnung, eine öko-soziale Marktwirtschaft, eine postideologische, im umfassenden Sinne pluralistische Kultur und durch eine postkonfessionelle und multireligiöse ökumenische Weltgemeinschaft charakterisiert.²²⁷ Aufgrund dieses (welt-)historisch orientierten Postmoderne-Begriffs kommt es Küng – wie Peters – auch nicht so sehr auf die Entwicklung einer post-modernen Theologie, die sich dezidiert von der modernen Theologie absetzt, an, sondern auf eine Theologie, die den veränderten globalen Rahmenbedingungen der postmodernen Gesamtkonstellation Rechnung trägt: eine *kritische ökumenische Theologie*, die sich bei aller ökumenischen Weite beständig auf die biblische Botschaft, das Evangelium von Jesus Christus, das stets der Maßstab aller Theologie sein muß, konzentriert, eine Theologie in »evangelischer Katholizität«, die *zugleich* »traditionell« und »zeitgenössisch«, »christozentrisch« und »ökumenisch«, »theoretisch-wissenschaftlich« und »praktisch-pastoral« ist.²²⁸

Unabhängig davon, ob nun wirklich *alle* der von Küng genannten Parameter die postmoderne Situation bestimmen oder nicht, können Küngs Forderungen an eine Theologie, die den

225 »Our task is not simply to throw baptismal water over postmodernity and use it to chastise and scold every previous school of thought as not having arrived at our *avant garde* level of authentic understanding. Let us, by all means, avoid the temptation to the proud arrogance of the first child in the neighborhood to get the envied new toy. But, with some humility, we must ask honestly what new accents the new consciousness is offering which draw us toward new insight. Then, conserving and enhancing the treasures bequeathed us by the premodern and modern past, we must seek new directions for the explication of the Christian evangel of our time«. T. PETERS: *Toward Postmodern Theology*, S. 296-297.

226 H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 20.

227 Vgl. H. KÜNG: *Religion im Epochenumbruch*, S. 69-76; H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 40-41.

228 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 102, 207, 248.

veränderten Rahmenbedingung der Postmoderne Rechnung trägt, als durchaus richtungsweisend angesehen werden: Gegen alle fundamentalistischen und traditionalistischen Widerstände erfordert die postmoderne Situation eine umfassende Theologie, die sich dem ganzen heutigen »Erfahrungshorizont« stellt, die ihre »Gettamentalität« ablegt und die in »größtmöglicher Toleranz gegenüber dem Außerkirchlichen« die »Herausarbeitung des spezifisch Christlichen« betreibt, die die religiöse Pluralität ernstnimmt und die Herausforderung der anderen Religionen annimmt, die den »interreligiösen Dialog auf allen Ebenen und in allen Formen« praktiziert, um zu einer »konstruktiven Proexistenz« und »friedenstiftenden Kooperation« der Religionen zu gelangen, und die einen intensiven Dialog mit anderen Wissenschaften und – so weit wie möglich – auch mit Literatur und Kunst führt.²²⁹

Grundlage dieser theologischen Aufgabenbestimmung ist Küngs hermeneutisches Modell, das er im Anschluß an Paul Tillichs »Methode der Korrelation«²³⁰ und Tracys Methode der »wechselseitig kritischen Korrelation« entwickelt und in dem er die »wesentlichen Strukturen eines neuen Paradigmas von Theologie« sieht.²³¹ Doch im Unterschied zu Tracys »wechselseitig kritischer« Konkretisierung der zwei Konstanten bestimmt Küng die erste Konstante als den »Horizont« der Theologie (die »gegenwärtige Erfahrungswelt in all ihrer Ambivalenz, Kontingenz und Veränderlichkeit«), die zweite Konstante (die »christliche Botschaft«, »das Evangelium«, »Jesus Christus selber«) aber als »Grundnorm einer kritischen ökumenischen Theologie«.²³²

Diese Definition der zwei Konstanten ist jedoch nicht ganz unproblematisch: Tracy gibt zu bedenken, daß das »Evangelium« (oder »Jesus Christus selber«) als Kriterium nicht *unmittelbar* zur Verfügung steht, sondern immer schon durch die erste Konstante bestimmt und deswegen auch schon immer in den »Konflikt der Interpretationen« involviert ist.²³³ Küng sieht freilich dieses Problem und setzt deswegen auf die historisch-kritische Interpretation des Christuszeugnisses: »Mitte der Schrift, die christliche Botschaft, das Evangelium ist in Person er selber – der von der ersten Christengemeinde als der Christus erfahrene und im Neuen Testament ursprünglich bezeugte lebendige Jesus, wie er steht für Gott und Mensch. Und deshalb ist und bleibt für Christen das – heute historisch-kritisch zu interpretierende – ursprüngliche Zeugnis von diesem Christus, also das Neue Testament, die normierende Norm (>norma normans<) für alle nachbiblische Tradition«.²³⁴ Auch wenn dieses Kriterium nur ein *hermeneutisches* Kriterium, ein immer wieder durch Interpretation erst zu gewinnendes Kriterium sein kann, so präzisiert Küng damit doch gegenüber Tracy das Verhältnis der zwei Konstanten: »Denn wenn biblische und zeitgenössische Erfahrung sich fundamental widersprechen, wenn uns zeitgenössische ›Erfahrungen‹ wie im Dritten Reich wieder einmal von rechts (oder von links) einen ›Führer‹« oder »irgendeine politische ›Heilsbewegung‹ bescheren«, wenn die »kritische Korrelation« also die Gestalt einer »kritischen Konfrontation«

229 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 242; H. KÜNG: *Projekt Weltethos*, S. 169-171.

230 Vgl. Zweiter Hauptteil, I. 4.

231 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 206.

232 H. KÜNG: *Paradigmenwechsel in der Theologie*, S. 72, 75.

233 D. TRACY: *Hermeneutische Überlegungen im neuen Paradigma*, S. 94-98. Unabhängig von Tracy bestimmt Eberhard Jüngel darum auch »das Evangelium von dem in Jesus Christus zur Welt gekommenen Gott« als *hermeneutisches* Kriterium, an dem »sich jede auf Gott berufende Aussage wird messen lassen müssen«. E. JÜNGEL: *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*, S. 131.

234 H. KÜNG: *Theologie im Aufbruch*, S. 151.

»kritische Korrelation« also die Gestalt einer »kritischen Konfrontation« annimmt, sollen die »biblischen Erfahrungen« den Ausschlag »in den entscheidenden letzten und ersten Fragen des Menschen und der Menschheit« geben.²³⁵

235 H. KÜNG: *Paradigmenwechsel in der Theologie*, S. 74-75.