

Epilog:

Die bleibende Herausforderung der Postmoderne-Diskussion

Das rasend-unbedachte Zersplittern und Zerfasern aller Fundamente, ihre Auflösung in ein immer fließendes und zerfließendes Werden, das unermüdliche Zerspinnen und Historisieren alles Gewordenen durch den modernen Menschen, die grosse Kreuzspinne im Knoten des Weltall-Netzes – das mag den Moralisten, den Künstler, den Frommen, auch wohl den Staatsmann beschäftigen und bekümmern; uns soll es heute einmal erheitern, dadurch dass wir dies alles im glänzenden Zauberspiegel eines philosophischen Parodisten sehen, in dessen Kopfe die Zeit über sich selbst zum ironischen Bewußtsein, und zwar deutlich »bis zur Verruchtheit« (um Goethisch zu reden), gekommen ist.
Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*

Vermutlich ist Paulus der erste Mensch, der prinzipiell in Eile lebte, weil es ihm darauf ankam, in der vermeintlich kurzen Frist seinen universal verstandenen Missionsauftrag zu erfüllen. Im Inhalt der Mission liegt für ihn die umstürzende Neuheit jedes Lebens nach Christus. Wie weit die epochemachende Gewalt dieses Einschnitts reicht, wird nicht zuletzt daran deutlich, daß auch die gegenwärtigen Gerüchte von einer *Postmoderne* ohne die paulinische *Postantike* gegenstandslos wären. Ohne den großen Wurf des Paulus gäbe es kein Christentum als Weltreligion, und ohne dieses nicht die Periodisierung der Geschichte, deren Auflösung heute die Gemüter bewegt.

Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus*

»Postmoderne« – mehr als nur ein heuristischer Begriff?

Schon am Ende des Ersten Hauptteiles wurde die Frage nach dem Ertrag der Postmoderne-Diskussion und dem Erklärungswert des Begriffs Postmoderne gestellt. Dabei wurde deutlich, daß zwar ein weitgehender Konsens darin besteht, daß sich im Laufe des 20. Jahrhunderts ein fundamentaler Wandel in den Grundüberzeugungen der westlichen Kultur ereignet hat, daß aber, weil diese Veränderungen sehr unterschiedlich bestimmt werden, auch ganz unterschiedliche Konsequenzen daraus gezogen und eine Vielzahl divergierender Konzepte abgeleitet werden, so daß sich der Begriff »Postmoderne« nicht mehr präzise bestimmen läßt und seine Bedeutungen zunehmend verschwimmen oder sich sogar gegenseitig ausschließen.¹ Im Rückblick auf die theologische Postmoderne-Diskussion kommt man zu einem ähnlichen Ergebnis: Daß nach dem Ersten Weltkrieg mit der »dialektischen Theologie« und der Theologie Karl Barths eine grundlegende Neuorientierung der Theologie einsetzte, die sich in deutlicher Abgrenzung zur Theologie des 19. Jahrhunderts vollzog, ist zumindest in der theologischen Postmoderne-Diskussion nicht umstritten, doch wird dann zum einen die Frage nach den Konsequenzen dieses Umbruchs sehr unterschiedlich beantwortet, und zum anderen ergeben sich dadurch auch sehr unterschiedliche Perspektiven für die Theologie der Gegenwart.

Von daher stellt sich im Hinblick auf die gesamte Postmoderne-Diskussion die Frage, ob »Postmoderne« wirklich mehr als ein heuristischer Begriff sein kann, der auf eine »Bestimmungskrise« verweist, »wo eine alte Signatur nicht mehr greift, eine neue aber noch nicht eindeutig in Sicht ist.«² Der Vorteil des Begriffs »Postmoderne« gegenüber anderen Gegenwarts-

1 Vgl. dazu: Erster Hauptteil, V. 9.

2 W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 319.

bezeichnungen (z. B. postindustrielle Gesellschaft, Freizeitgesellschaft, Informationszeitalter etc.) liegt sicher darin, daß dieser Terminus nicht nur einzelne Teilaspekte der Gegenwart bezeichnet, sondern – in der Auseinandersetzung mit und in der Abgrenzung zur Moderne – darauf angelegt ist, partikuläre Perspektiven zu überwinden und übergreifende Strukturen sichtbar zu machen. Zugleich ist dieser Vorteil aber auch ein Nachteil: Die Weite verhindert eine deutliche Profilierung, so daß Postmoderne zu einem Passpartout-Begriff wird, in dessen Rahmen sich (fast) Beliebigen einordnen läßt. Und auch die Definitions- und Abgrenzungsversuche verschiedener Theoretiker der Postmoderne waren nur bedingt erfolgreich: So hat zwar der publizistische Erfolg von Welschs Buch *Unsere Postmoderne Moderne* im deutschsprachigen Raum für eine weitgehende Festlegung der Postmoderne- auf eine Pluralismus-Diskussion gesorgt – weswegen auch die theologische Postmoderne-Diskussion in diesem Raum fast ausschließlich von der Pluralismusthematik geprägt ist –, andererseits aber auch eine Polarisierung und Polemisierung der Diskussion bewirkt, welche besonders deutlich an der Pluralismuskritik Koslowskis abzulesen ist.³ Ebenso wird im englischen Sprachraum immer noch über die Frage nach der »wahren« Postmoderne debattiert: Während die einen »Postmoderne« nach wie vor mit der »Dekonstruktion« identifizieren oder sogar gleichsetzen, wird diese von Charles Jencks nicht als »post«- sondern als »spät«-modern und von David Griffin als »ultra«-modern bezeichnet.⁴

Nach den notwendigen Differenzierungen zur Frage der Möglichkeit einer sinnvollen Rede von Postmoderne am Ende des Ersten Hauptteiles⁵ und in Abgrenzung zu jeglichen exklusiven Besitzansprüchen auf den Begriff Postmoderne – die nur zu unsachlichen und polemischen Debatten führen und die wohl in erster Linie diskursiven Machtinteressen dienen dürften –, wird man zu dem Ergebnis kommen müssen, daß es für die Zukunft fruchtbarer sein dürfte, sich auf die Sachthemen zu konzentrieren, anstatt sich in überhitzten Debatten um die »richtige« Definition des Terminus Postmoderne zu streiten.⁶ Vor allem aber in der Theologie ist wenig damit gewonnen, bestimmten Theologien (oder Theologen) das Etikett postmodern aufzudrücken – oder zu verweigern –, denn schließlich sagt eine solche Etikettierung noch nichts über die Qualität einer Theologie aus. Sinnvoller – und der Sache der Theologie angemessener – dürfte es dagegen sein, zunächst danach zu fragen, welche Herausforderungen sich aus der Postmoderne-Diskussion für die Theologie und die kirchliche Praxis ergeben, um dann in einem zweiten Schritt die Frage nach den möglichen Konsequenzen für Theologie und Kirche zu stellen. Denn in der Postmoderne-Diskussion werden durchaus Themen erörtert, die – das hat der Zweite Hauptteil gezeigt – für die Theologie von belang sind und über die die Theologie nicht einfach hinwegsehen kann. Darum zum Schluß – als Rückblick und Ausblick – einige zusammenfassende Stichpunkte zur bleibenden Herausforderung der Postmoderne-Diskussion für die Theologie.

3 Vgl. dazu: Erster Hauptteil, IV. 3

4 Vgl. dazu: Erster Hauptteil, V. 9; Zweiter Hauptteil, II. 4.

5 Vgl. dazu: Erster Hauptteil, V. 8.

6 So auch Wolfgang Welsch: »Als unglücklich wurde der Terminus von Anfang an bezeichnet, als mißverständlich wurde er erwiesen, als verzichtbar dargetan. Man muß nicht auf den Ausdruck, sondern auf die Sache achten.« W. WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*, S. 319.

Die Herausforderung der Pluralismuskussion

Die große Anziehungskraft der philosophischen und soziologischen Pluralismusanalysen liegt gewiß darin, daß sie eine überzeugende Darstellung der Situation in den westlichen Gesellschaften anbieten. Unbestreitbar ist, daß durch die »Plurireferentialität von Wirklichkeit«, die Vielfalt individueller Orientierungsmuster und Weltanschauungen die Leitbilder des »guten Lebens« immer vielfältiger und unbestimmter werden und daß es dadurch für das Individuum auch immer schwierig wird, einen sinnhaften Lebenszusammenhang zu entwickeln und eine eigene, nicht vorgegebene Identität aufzubauen.⁷ Und wohl kaum bestreitbar ist ebenfalls, daß auf der institutionellen Ebene durch die Ausdifferenzierung der Gesellschaft die sozialen Bänder und Lebenswelten zerfallen und dadurch eine Atomisierung der Gesellschaft eintritt, die eine kollektive Zielbestimmung schwierig macht.⁸ Die Herausforderungen, die sich aus dieser Situation für Theologie und Kirche ergeben, liegen – das hat die theologische Pluralismuskussion gezeigt – zum einen darin, daß die christliche Religion »unnachgiebig in ein Konkurrenzverhältnis hineingezogen«⁹ wird, theologische Wahrheitsansprüche »in den Bereich eines *partikularen Sprachspiels* verwiesen«¹⁰ werden und die religiöse und weltanschauliche »Monopolstellung des Christentums«¹¹ unwiderruflich verloren geht, und zum anderen darin, daß die Pluralismuskussion das Bewußtsein für den innerchristlichen Pluralismus, die Vielfalt der christlichen Überlieferungen und Traditionen aber auch der gegenwärtigen theologischen Positionen und deren kirchliche Ausprägungen schärft.¹²

Problematisch erscheint jedoch eine theologische Adaption der Postmoderne-Diskussion, die sich bereitwillig der postmodernen Kritik der säkularen Moderne anschließt, um sich dann entweder selbst als »Remedium vor den ungewollten Folgen des Projekts Aufklärung«¹³ zu empfehlen oder um von der Prämoderne direkt in die Postmoderne überzuwechseln, weil man ohnehin nie ein positives Verhältnis zur Moderne hat finden können.¹⁴ Die Theologie muß sich dann des Verdachtes erwehren, daß sie die Postmoderne nicht um ihrer selbst willen verteidigt, sondern – so der Philosoph Carl-Friedrich Geyer – »einen anderen (vormodernen) Diskurs zu etablieren« versucht, um die Postmoderne von »hinten« aufzurollen: Die »Verteidiger traditionellen Christentums« »übertragen die These vom Verlust der Verbindlichkeit, ein beliebtes postmodernes Etikett, einseitig auf die Überwindung der Vernunftvergottung, der

7 Vgl. F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 20-22.

8 Vgl. J. F. LYOTARD: *Das postmoderne Wissen*, S. 52-54.

9 TH. STEINIGER: *Konfession und Sozialisation*, S. 62.

10 Ebd.

11 W. CH. ZIMMERLI: *Religion, Wissenschaft und Technik*, S. 198.

12 Nach Peter Berger läßt sich der Pluralismus »als eine Herausforderung mit sehr positiven Möglichkeiten betrachten«: »Er bietet die Gelegenheit, den Glauben als lebendige Möglichkeit neu zu erleben, in einer reineren Form, wie sie in den Selbstverständlichkeiten einer traditionellen Ordnung eben nicht oder nur sehr selten vorkommt«; und in der Auseinandersetzung mit Pluralismus »bietet sich uns die Gelegenheit, immer wieder das Wagnis des Glaubens zu üben, aber auch die Freude zu erleben, daß der, an den wir glauben, in all diesem Durcheinander immer schon da ist«. P. L. BERGER: *Wenn die Welt wankt*, S. 15.

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

14 Symptomatisch für die letztere Gefahr sind die Versuche Reinhard Frielings, George William Rutlers und Joe Hollands Papst Johannes Paul II. für postmodern zu erklären. Vgl. R. FRIELING: *Der »postmoderne« Papst*, S. 1-2; G. W. RUTLER: *Beyond Modernity*, S. 190-208; J. HOLLAND: *The Cultural Vision of Pope John Paul II*, S. 95.

Diktatur des Allgemeinen, und sehen im Auseinandertreten des einen Diskurses in eine Vielzahl von Diskursen gerade auch eine Möglichkeit für den religiösen Diskurs, z. B. in der Gestalt der Theologie«. ¹⁵ Hermann Krings hat gegenüber derartigen vor- und antimodernen Restaurationsbestrebungen betont, daß man erst dann postmodern werden wollen sollte, »wenn man die Moderne (...) in einem Prozeß geistig-konstruktiver Auseinandersetzung und Aufarbeitung *realisiert* hat«, denn der »Versuch, postmodern zu werden, lediglich um den üblen Folgen einer desorientierten Moderne zu entgehen, wird scheitern«. ¹⁶

Für Theologie und Kirche ergibt sich im Zusammenhang der Pluralismuskonzeption zunächst die Frage, wie konsequent gedachte und gelebte Pluralität mit der Unbedingtheit und Verbindlichkeit des christlichen Glaubens vereinbart werden kann, dann aber auch die Frage, wie mit dem innerkirchlichen und innertheologischen Pluralismus umgegangen werden soll, und schließlich die Frage, wie Theologie und Kirche diese Situation bewältigen können, ohne in einen »erneuten theologischen oder ekklesiologischen Totalitarismus« ¹⁷ zurückzufallen. Oder mit den Worten des Religionssoziologen Franz-Xaver Kaufmann formuliert: Die grundlegende Herausforderung der Postmoderne-Diskussion für den christlichen Glauben besteht darin, »ob und wie das Christentum als Element einer pluralistischen und plurireferentiellen Kultur noch jene Gottes- und Heilserfahrung zu vermitteln vermag, die Inhalt seiner Botschaft ist«. ¹⁸

Ein Konsens der theologischen Pluralismus-Diskussion, der wohl unter den meisten Theologen Zustimmung finden dürfte, besteht darin, daß eine Antwort auf die Herausforderung der Postmoderne nicht im Rückzug in ein »ekklesiales Reservat« ¹⁹ oder ein theologisches und kirchliches Getto liegen kann und auch nicht in einem »Rückzug in die Vormoderne«, wie er einmal im protestantischen Fundamentalismus sichtbar wird, der durch ein einheitliches, wörtliches Schriftverständnis und die »Einigung auf unantastbare fundamentale Glaubenswahrheiten« den Pluralismus in Theologie und Kirche zu überwinden versucht, und dann auch im katholischen »Traditionalismus«, der auf die »postmoderne Vielfalt zunehmend mit der Forderung nach Uniformität« und »Zwangmaßnahmen« reagiert. ²⁰

Geht man allerdings der Frage nach, welche konkreten Strategien für den Umgang mit dem kulturellen und gesellschaftlichen Pluralismus entwickelt werden, so drängt sich im Rückblick auf die theologische Pluralismuskonzeption doch die Frage auf, ob das Spannungsverhältnis zwischen dem Unbedingtheitsanspruch des christlichen Glaubens und einer pluralistischen, multiperspektivischen Gesellschaft durch einen Rückgriff auf die Trinitätstheologie, den Hinweis, daß sich der christliche Glaube dem Markt der Möglichkeiten ungeschützt stellen muß, oder allein durch eine integrative Hermeneutik wirklich gelöst wird. ²¹ Neben der

15 C.-F. GEYER: »*Neue Mythologie*« versus *Religion und Wissenschaft*, S. 101.

16 H. KRINGS: *Zur Modernitätskritik der Kirchen*, S. 134-135.

17 M. HONECKER: *Popanz Postmoderne*, S. 266.

18 F.-X. KAUFMANN: *Religion und Modernität*, S. 23.

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

20 M. HONECKER: *Popanz Postmoderne*, S. 265. Ähnlich auch Hartmut Löwe: »Wer neue christliche Lebensstile und veränderte Überzeugungen des Glaubens nicht mit den aus der Geschichte überkommenen vermittelt, ist ursächlich beteiligt an der Entstehung eines neuen Fundamentalismus als voreilige Antwort auf einen nicht mehr bewältigten Pluralismus«. H. LÖWE: *Zwischen allen Stühlen*, S. 652.

21 Vgl. Zweiter Hauptteil, IV. 4.

theologischen Klärung des Verhältnisses von christlichem Glauben und gesellschaftlichem Pluralismus, die in der theologischen Pluralismuskonversation einen breiten Raum einnimmt, wären dann allerdings auch überzeugende Vorschläge wünschenswert, wie in einer pluralistischen, multikulturellen, multireligiösen und weitgehend von den Medien beherrschten Öffentlichkeit der christliche Glaube angemessen vertreten und der Gefahr einer Marginalisierung des Christentums entgegengewirkt werden kann. Oder anders gesagt: Eine bleibende Herausforderung der Postmoderne-Diskussion besteht darin, daß in der Theologie und in den Kirchen intensiver als bisher darüber nachgedacht werden müßte, mit welchen strukturellen Veränderungen Theologie und Kirche auf die veränderten Rahmenbedingung der »Postmoderne« reagieren können. Dies erscheint besonders vor dem Hintergrund der zu beobachtenden Informatisierungs- und Globalisierungstendenzen (den Migrationsbewegungen, der zunehmenden Mediatisierung etc.) dringlich, die auch für Theologie und Kirche Herausforderungen mit sich bringen, mit denen sie bisher nicht konfrontiert waren.

Hinsichtlich des innerchristlichen Pluralismus besteht ebenfalls ein weitgehender Konsens darin, daß es *notwendig* eine Vielzahl unterschiedlicher Interpretationen nicht nur der Wirklichkeit, sondern auch der christlichen Botschaft geben muß, weil erstens jede Erfahrung und jedes Verstehen hermeneutisch ist, zweitens jeder Weg zur Realität, zur Wahrheit und zum Wissen immer durch die Pluralität unterschiedlicher Sprachen und Erfahrungen bedingt ist und deswegen drittens auch weder einfach *der* christliche Glaube noch *die* gegenwärtige Situation als fixe, handhabbare Größen gegeben sind.²² Und weil die diachrone und synchrone Pluralität somit ein unhintergebares und konstitutives Merkmal der christlichen Religion ist, stellt sich die Frage nach dem Umgang mit der Vielfalt unterschiedlicher Theologien, kirchlicher wie individueller Glaubensweisen. Zwei Richtlinien bestimmen dabei die Diskussion: Einerseits wird immer wieder darauf hingewiesen, daß eine theologische Rezeption der Postmoderne nicht zu einem zusammenhanglosen Nebeneinander der verschiedenen Positionen und zu einem theologischen »Anything goes« führen dürfe, andererseits darauf, daß in der Situation der Postmoderne weniger die Fähigkeit gefragt sei, »einen theologischen Standpunkt als den einzig wahren und zulässigen, den ›richtigen‹ Standpunkt unbeirrbar behaupten und durchsetzen zu können, als vielmehr das Vermögen, unterschiedliche Sichtweisen und Ansprüche abzuwägen und dialogisch aufnehmen zu können.«²³

Diese allgemeinen Richtungsanzeiger markieren einen Weg zwischen Beliebigkeit und Totalitarismus, doch ergeben sich aus der Postmoderne-Diskussion weitere konkrete Fragen, deren Klärung für die Zukunft von Theologie und Kirche nicht unwichtig sein dürften, vor allem dann, wenn die These Rainer Buchers, daß Pluralität ein in Theologie und Kirche »zwar

22 Vgl. Zweiter Hauptteil, I. 4.

23 M. HONECKER: *Popanz Postmoderne*, S. 266. Ähnlich auch Thomas Steininger: »Religiös-kirchliche Sozialisation bedeutet unter den Bedingungen der Postmoderne den endgültigen Abschied von verordneter Christlichkeit. Das eigentliche Problem ist hierbei nicht die Sorge um die Qualität der Inhalte eines postmodern-christlich geglaubten Glaubens, der Frage also, ob das, was sich in den Vorstellungen und Positionen Jugendlicher und junger Erwachsener zeigt, überhaupt noch christlich sei, sondern die Frage, wie eine sinnvolle und handlungsorientierte Hilfe aussehen kann, die die postmoderne *Kernerfahrung* radikaler Pluralität ernst nimmt und sie weder diskriminiert noch verdrängt. Gefordert ist eine *kommunikative* Kompetenz, die sich am Leitbild der Emanzipation und Herrschaftsfreiheit orientiert und sich einer diffusen ›Anything goes‹-Postmodernität entgegenzustellen vermag, *ohne* selbst antipluralistisch zu werden«. TH. STEININGER: *Konfession und Sozialisation*, S. 71.

weithin hingenommenes, in seiner Radikalität nicht aber hinlänglich realisiertes Phänomen«²⁴ zu sein scheint, zutreffen sollte:

- Welche Strategien, Qualitäten und Tugenden sind erforderlich, um in einer Situation des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus einerseits die christliche Botschaft angemessen zur Sprache bringen zu können und andererseits die Sackgassen des Fundamentalismus und der völligen Profillosigkeit zu vermeiden?
- Wie kann trotz aller notwendigen disziplinären und diskursiven Ausdifferenzierung und Spezialisierung das zusammenhanglose Nebeneinander oder Gegeneinander verschiedener theologischer Richtungen vermieden werden?
- Wo liegen die Grenzen des theologischen Pluralismus? Wer entscheidet in einer hermeneutischen Konfliktsituation anhand welcher Kriterien, ob eine bestimmte theologische Interpretation noch dem Gegenstand der Theologie angemessen ist?
- Wie soll mit traditionalistischen oder fundamentalistischen Positionen innerhalb der Kirche umgegangen werden, die ihre partikularen Standpunkte verabsolutieren, sich dem Dialog verweigern oder zu einem Kreuzzug gegen eine andere Partei oder einzelne Personen innerhalb der Kirche aufrufen?

Daß diese Fragen nach wie vor auf eine Lösung warten, zeigen nicht nur die theologischen Auseinandersetzungen um Frieden und (Ab-)Rüstung in den fünfziger und achtziger Jahren²⁵ und die sich periodisch wiederholenden Diskussionen um den Ausschluß bestimmter Gruppen von den Kirchentagen,²⁶ sondern auch die Debatten um die Legitimität von Lehrzuchtverfahren in der evangelischen und katholischen Kirche.²⁷

Die Herausforderung der Dekonstruktion

Wenn ein Berufsfachschüler in der schon im vorhergehenden Kapitel erwähnten Untersuchung von Karl Ernst Nipkow *Erwachsenwerden ohne Gott?* zu dem Schluß kommt, »Gott«, das ist ein Wort nichts anderes«,²⁸ dann ist dies nicht nur ein Beleg dafür, daß die Dekonstruktion keineswegs nur ein akademisches Sandkastenspiel²⁹ ist, sondern auch dafür, daß das, was die Dekonstruktion auf sprach-theoretischer Ebene behandelt, sich längst in breiten Bevölkerungsschichten durchgesetzt hat: der Verdacht nämlich, daß die religiöse Sprache immer selbstreferentiell bleibt, daß sie immer nur wieder auf sich selbst und nicht auf eine irgendeine »dahinterliegende« Wirklichkeit verweist. »Gott«, das ist eben *nur* ein Wort – nicht mehr.

24 R. M. BUCHER: *Die Theologie in postmodernen Zeiten*, S. 187.

25 Vgl. dazu: B. KLAPPERT – U. WEIDNER (Hrsg.): *Schritte zum Frieden*.

26 Vgl. dazu: B. AFFELD – L. V. PADBERG: *Umstrittener Kirchentag*.

27 Vgl. dazu: W. JENS (Hrsg.): *Um nichts als die Wahrheit*; N. GREINACHER – H. HAAG (Hrsg.): *Der Fall Küng*; E. DREWERMANN: *Worum es eigentlich geht*; H.-J. RICK (Hrsg.): *Dokumentation zur jüngsten Entwicklung um Dr. Eugen Drewermann*; H. SCHMOLL: *Frauenblut, Männerblut*; H. MEESMANN: *Vom Blut der Frauen und der Männer*.

28 K. E. NIPKOW: *Erwachsenwerden ohne Gott*, S. 70.

29 So jedenfalls: L. I. SWEET: *Straddling Modernism and Postmodernism*, S. 164.

Zweifelsohne besteht die Stärke der dekonstruktiven Theologie – wie der Dekonstruktion insgesamt – darin, daß sie die Problematik menschlicher Sprache – insbesondere ihres Referenzcharakters – zu erhellen weiß. Darüber hinaus dürften die grundlegenden Axiome der dekonstruktiven Theorie, die überwiegend auf den lange etablierten Forschungen der Linguistik und Sprachphilosophie beruhen, auch nicht zu bestreiten sein, doch heißt dies noch nicht, daß man deswegen auch alle Konsequenzen der dekonstruktiven Theologie mitvollziehen muß. Ein Problem der dekonstruktiven Theologie, das eine breite Rezeption dieser »Theologie« erschwert, ist sicherlich, daß sie lediglich in einem parasitären Verhältnis zu den übrigen theologischen Diskursen steht und sich als unfähig erweist, wenn es darum geht, etwas Relevantes für die gegenwärtige Situation zu sagen: Die dekonstruktiven Analysen theologischen Sprechens und Interpretierens führen am Ende doch immer wieder zu dem gleichen Ergebnis, daß sich nämlich der Zusammenhang zwischen den theologischen Aussagen und der Wirklichkeit, die sie zu repräsentieren beanspruchen, nicht verifizieren läßt. Damit scheint jedoch auch schon die dekonstruktive Aufgabe erschöpft zu sein, und es stellt sich die Frage, was wir tun sollen, nachdem wir die frohe Botschaft der Leere gehört haben: Rückzug in einen pessimistischen oder heiteren Nihilismus, der gelernt hat, »sich von der krankhaften Leidenschaft für die Wahrheit zu befreien«,³⁰ oder in einen fröhlichen Karnevalismus, der sich in originellen Kostümierungen, wechselnden Masken und fröhlichen Feiern ergeht, oder aber weiterhin der Transzendenz, der Bedeutungs- und Sinnhaftigkeit, der kreativen und verändernden Kraft der Sprache vertrauen? Eine Theologie, die sich von »Gott« angesprochen weiß und die darum auch von »Gott« reden muß, wird jedenfalls entschieden die letzte Möglichkeit wählen.

Das Hauptproblem der dekonstruktiven Theologie – zumindest in ihrer radikalsten Spielart, Taylors A/Theologie – besteht jedoch darin, daß sie die Unentscheidbarkeit der Frage nach einem extralinguistischen Referenten transzendentaler Signifikate nicht wahr, sondern negativ beantwortet, und daß sie auf den Wahrheitsbegriff der metaphysischen Tradition fixiert bleibt, auch wenn sie diesen als illusionär kritisiert und daraufhin nicht nur das Konzept »Wahrheit«, sondern auch alle anderen transzendentalen Begriffe verabschieden zu müssen meint. Ihre sprachtheoretische Skepsis und ihre Fixierung auf den Wahrheitsbegriff der metaphysischen Tradition verunmöglichen es der dekonstruktiven Theologie außerdem, einerseits die Sprache selbst als Geschehen von Wahrheit zu denken und andererseits – unabhängig von dem Wahrheitsgehalt der Sprache – die pragmatische Funktion der Sprache in den Blick zu bekommen: ihre kreative und transformative Kraft, ihren Anrede- und Ereignischarakter.

Doch trotz aller Vorbehalte fordert die Dekonstruktion ihrerseits die Theologie heraus, sich über den Charakter theologischer Rede ebenso Rechenschaft abzulegen wie über die Möglichkeiten und Grenzen theologischer Hermeneutik:

- Auch wenn die These, daß durch den Bruch des Kontraktes zwischen Wort und Wirklichkeit eine sinnvolle Verbindung von theologischer Rede und der Welt, die sie zu deuten versucht, abhanden gekommen sei und dies zu einer »Krise der Bedeutung« in der theologischen Sprache geführt habe,³¹ so pauschal vielleicht nicht zutrifft, so kann doch die Frage nach dem Bedeutungsgehalt theologischer Rede nicht von der Hand gewiesen werden. Da-

30 U. ECO: *Der Name der Rose*, S. 624.

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

bei ist der Dekonstruktion insofern zuzustimmen, daß die theologische Sprache nicht den Anspruch erheben kann, die göttliche Wirklichkeit abzubilden oder in einer 1:1 Entsprechung zu spiegeln. Die Aufgabe der theologischen Sprache muß vielmehr darin gesehen werden, das Evangelium von Jesus Christus immer wieder neu so ansprechend zur Sprache zu bringen, daß es für die Angesprochenen zu einem alles verändernden Ereignis werden kann.³²

- Die Dekonstruktion kann überzeugend darlegen, daß die Sprache des christlichen Glaubens wie jede religiöse Sprache einen durch und durch metaphorischen Charakter hat. Doch statt daraus nun die Konsequenz zu ziehen, den Gottesbegriff der theistischen Tradition durch einen rein intralinguistischen zu ersetzen, gilt es vielmehr, die metaphorische Redeweise als »eine besondere Weise eigentlicher Rede« zu begreifen und eine »theologische Metaphorologie« auszuarbeiten, die – darin wird man Eberhard Jüngel zustimmen müssen – »sowohl für die Dogmatik als auch für die Praktische Theologie ein dringendes Desiderat« ist.³³
- Mit George Steiner ist darauf hinzuweisen, daß die Zweifel der Dekonstruktion dort gerechtfertigt sind, »wo sie die Möglichkeit einer systematischen, erschöpfenden Hermeneutik bestreiten, wo sie bestreiten, daß Interpretation jemals zu einer stabilen, nachweisbaren Einzigartigkeit der Bedeutung gelangen kann.«³⁴ Und weil darum auch alle theologischen Interpretationen – darin ist David Tracy recht zu geben – immer nur relativ angemessen, vorläufig und niemals endgültig sein können,³⁵ muß die Theologie nach Kriterien für die Angemessenheit einer theologischen Interpretation suchen, wenn sie nicht der theologischen Beliebigkeit das Feld überlassen will.

Die Herausforderung der Ganzheitlichkeits-Diskussion

Das Stichwort »Ganzheitlichkeit« wird in der Postmoderne-Diskussion immer wieder gegen die Einseitigkeiten, Verengungen und Exklusivitätsansprüche der Moderne, aber auch gegen diejenigen Postmoderne-Konzeptionen, die der fröhlichen Beliebigkeit eines zusammenhanglosen Pluralismus das Wort reden, angeführt: In der philosophischen Postmoderne-Diskussion geht es in erster Linie um eine Kritik der instrumentellen Vernunft und des exklusiven, empirisch-naturwissenschaftlichen Erfahrungstyps der Moderne, dem ein »ganzheitliches Bewußtsein« entgegengesetzt werden soll, das andere Dimensionen menschlicher Erfahrung (religiöse, intuitive, mythische) als gleichberechtigt anerkennt; in der soziologischen geht es vor allem um die Frage, wie die Ausdifferenzierung, Fragmentierung und Zersplitterung der modernen Gesellschaft überwunden werden kann, und in der theologischen wird zum einen unter Rekurs auf die in der Moderne verdrängten organischen und kosmologischen Traditionen nach einer neuen, integrativen Synthese der verschiedenen Wissensformen des Menschen gesucht, und zum anderen wird neben einer »integrativen Hermeneutik«, die sowohl die Zersplitterung der theologischen Disziplinen als auch die Fixierung auf die historisch-kritische Exegese überwinden soll, auch eine

32 Vgl. dazu: E. JÜNGEL: *Metaphorische Wahrheit*, S. 156.

33 A.a.O., S. 153, 157.

34 G. STEINER: *Von realer Gegenwart*, S. 218.

35 Vgl. D. TRACY: *Theologie als Gespräch*, S. 141-142.

Exegese überwinden soll, auch eine Schwerpunktverlagerung von einem individualistischen Heilsverständnis zu einem umfassend-ganzheitlichen Heilsverständnis verlangt.

Somit bilden die verschiedenen Holismustheorien eine Gegenbewegung zu den Pluralismuskonzeptionen und der Dekonstruktion, und insofern sie einen radikalen, unversöhnlichen Pluralismus der Beliebigkeit und des »alles ist erlaubt« kritisieren, bilden sie auch ein wichtiges Korrektiv zu diesen Postmoderne-Theorien. Das Problem der Holismustheorien besteht aber darin, daß sie nicht konkret und schlüssig aufzeigen können, *wie* die verschiedenen heterogenen Diskurse, der Pluralismus, die Fragmentierung und Zersplitterung der Gesellschaft oder die Ausdifferenzierung der theologischen Diskurse zu einem harmonischen »Ganzen« werden können und *wie* eine Integration der verschiedenen Wissensformen des Menschen gelingen kann. Von daher wäre zu überlegen, ob man nicht besser auf den Begriff »Ganzheitlichkeit« verzichtet und stattdessen von einem »umfassenden Denken« oder einem »mehrdimensionalen Denken« sprechen sollte. Diese Termini sind zwar auch nicht präziser, immerhin aber nicht so problembeladen wie der Begriff »Ganzheitlichkeit«. Die Konzepte »Ganzheitlichkeit« und »Pluralismus« müßten dann auch nicht gegeneinander ausgespielt oder in Gegensatz zueinander gebracht werden: Wie in den Gesprächsmodellen von Habermas, Welsch und Tracy vorgesehen, könnten die verschiedenen Sprachspiele oder die verschiedenen Erfahrungsmöglichkeiten des Menschen in einem dialogischen Prozeß so aufeinander bezogen werden, daß durch Übergänge und Grenzüberschreitungen ein mehrdimensionales, umfassendes Beziehungsnetz entsteht, das einem zusammenhanglosen Pluralismus der Beliebigkeit ebenso entgegenwirkt wie einer totalisierenden Ganzheitssetzung, die das möglicherweise inkommensurable kommensurabel zu machen versucht. Die Erprobung und praktische Durchführung solcher Strategien stellt nicht nur eine Herausforderung für die ästhetischen, wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen, sondern in gleicher Weise auch für die theologischen und kirchlichen Kommunikationsprozesse dar.

Neben diesen eher grundsätzlichen Erwägungen ergeben sich aber auch ganz konkrete Impulse aus der Ganzheitlichkeits-Diskussion für die Zukunft von Theologie und Kirche:

- Im Zusammenhang der Postmoderne-Diskussion wird von verschiedenen Seiten die Forderung erhoben, die Exegese der biblischen Texte aus der durch die historisch-kritische Methode bedingten Engführung herauszuholen. Die historisch-kritische Biblexegese soll durch die Integration anderer Methoden erweitert werden, um so zu einem möglichst umfassenden Schriftverständnis zu gelangen. Zur Durchführung einer solchen »integrativen Hermeneutik« müßte dann aber zunächst geklärt werden, inwiefern sich die einzelnen Methoden gegenseitig ergänzen und inwieweit sie miteinander überhaupt kompatibel sind.
- In der Prozeßtheologie und den naturwissenschaftlichen Kosmologie-Diskussionen werden Möglichkeiten deutlich, die in der Moderne vielleicht vernachlässigte kosmische Dimension des christlichen Glaubens neu zur Geltung zu bringen: Weil der göttliche Heilsplan nach dem Neuen Testament nicht nur auf das individuelle Heil, sondern auch auf die universelle kosmische Vollendung zielt, wird eine Schwerpunktverlagerung von einem individualistischen Heilsverständnis – das keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr erweitert werden soll – zu einem umfassenden Heilsverständnis gefordert.
- Damit korrespondiert das Anliegen, im Rahmen einer ökologischen Neuorientierung, die die Natur nicht mehr nur als Um-welt, sondern primär als Mit-welt des Menschen zu den-

ken versucht, die Schöpfungslehre und die Theologie des Heiligen Geistes aus dem Schatten der Christologie herauszuholen, um so die Theologie aus ihrer christologischen Engführung zu befreien.

- Ein wichtiger Impuls der Befreiungstheologie kann darin gesehen werden, daß sie die kollektiven Dimensionen der christlichen Botschaft gegenüber der eher auf das Individuum ausgerichteten modernen Theologie neu akzentuiert, indem sie die politischen und gesellschaftlichen Implikationen des Evangeliums als konstitutiven Bestandteil ihrer Theologie ansieht und indem sie den Schwerpunkt auf das solidarische Eintreten der Christen füreinander – auf den praktischen Vollzug evangeliumsgemäßen Lebens – legt.
- Angesichts der Gleichzeitigkeit von neuen religiösen Bewegungen, die sich neben den etablierten christlichen Kirchen gebildet haben und die offensichtlich eine verbreitete Nachfrage nach »ganzheitlicher« Spiritualität befriedigen, einerseits und der zunehmenden Gleichgültigkeit gegenüber kirchlichen Angeboten andererseits, stellt sich für die Theologie und die Kirchen die schwierige Frage, welche Konsequenzen sich aus dieser Situation für die theologische Arbeit und die kirchliche Praxis ergeben. Theologie und Kirche werden jedoch weder einfach diesen »Trends« nachlaufen noch die damit verbundene Herausforderung ignorieren können.

Inwiefern die unterschiedlichen Ansätze und Vorschläge der theologischen Postmoderne-Diskussion zu tragen vermögen und wirkliche Neuorientierungen in der Theologie ermöglichen können, kann hier nicht abschließend beurteilt werden. Dies wird die Zukunft zeigen. Zu erwarten ist jedoch, daß »Postmoderne« auch weiterhin als ein Suchbegriff zur Kennzeichnung wesentlicher kultureller, gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Veränderungen gebraucht werden wird. Und insofern er diese Signalfunktion hat, bietet die Postmoderne-Diskussion auch für Theologie und Kirche die Chance, sich der gegenwärtigen Situation, in die hinein sie die frohe Botschaft verkünden wollen, zu vergewissern, sich in die laufenden Diskussionen, Debatten und Diskurse einzuschalten und sich so den gegenwärtigen gesellschaftlichen und intellektuellen Herausforderungen zu stellen.