

# Postmoderne Theologie?

## Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie

Saskia Wendel

Theologie und Postmoderne meiden sich gegenseitig wie der Teufel das Weihwasser – und dies notwendigerweise: Zu groß scheinen die Unterschiede, zu obskur der Versuch, beide miteinander ins Gespräch zu bringen. Dies jedenfalls ist die Einschätzung, die mehrheitlich über das (Nicht-)Verhältnis zwischen theologischem und postmodernem Denken zu hören ist, und zwar sowohl von theologischer als auch von postmoderner Seite. Mittlerweile mehren sich allerdings Stimmen, die dieser strikten Trennung von Postmoderne und Theologie widersprechen.<sup>1</sup> Ein Austausch zwischen theologischem und postmodernem Denken könnte für beide von erheblichem Nutzen sein, statt dessen entwerfe man jedoch Zerrbilder von der jeweils anderen Seite: Durch feuilletonistische Verstellungen sei der Begriff „Postmoderne“ zu einem Synonym für Beliebigkeit und Willkür verkommen. Umgekehrt identifizierten postmoderne Ansätze ebenso undifferenziert Theologie mit einem metaphysischen Denken, woraus dann in letzter Konsequenz das Verdikt gegen die Theologie resultiere. Aufgrund dieser Einschätzung versuchen manche Theologinnen und Theologen, eine Verbindung zwischen beiden Diskursen herzustellen. Daraus ist ein neuer theologischer Ansatz entstanden: die „postmoderne Theologie“. Ausgehend von einer Bestimmung des Begriffs „Postmoderne“ möchte ich das postmoderne Anliegen und dessen Herausforderung an die Theologie skizzieren, theologische Implikationen postmoderner Ansätze wie auch Vermittlungsversuche von theologischer Seite vorstellen sowie eine eigene Einschätzung zum Verhältnis von Theologie und Postmoderne formulieren.

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. R. M. Bucher, *Die Theologie in Moderne und Postmoderne: Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des theologischen Diskurses*, in: H.-J. Höhn (Hg.), *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen*. Paderborn u. a. 1992, 35–57; J. Valentin, *Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung*, in: W. Lesch/G. Schwind (Hg.), *Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*. Mainz 1993, 13–26; J. Wohlmuth, *Theologie – Postmodern?* In: R. Hoeps/Th. Ruster (Hg.), *Mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie. Theologische Passagen. Zum 65. Geburtstag von Hans Jorissen*. Würzburg 1991, 144–160.

## 1. Was ist „Postmoderne“? – Klärung einer Begriffsverwirrung

Eine Diskussion der Postmoderne-Rezeption in der Theologie verlangt zunächst eine präzise Definition dessen, was unter dem Begriff „Postmoderne“ überhaupt zu verstehen ist, ist doch die Auseinandersetzung mit der Postmoderne durch eine Begriffsverwirrung und durch einen undifferenzierten und etikettierenden, teilweise sogar unzutreffenden Gebrauch des Terminus „Postmoderne“ bestimmt. Zum einen fungiert „postmodern“ häufig als Bezeichnung einer neuen Epoche „nach der Moderne“, und zum anderen als Synonym für Eklektizismus, Ästhetizismus, Relativismus, Individualismus. In seinem ursprünglichen Kontext, der nordamerikanischen Literaturdebatte und dann in der Architektur und der Bildenden Kunst<sup>2</sup>, kommt dem Begriff zwar durchaus jene feuilletonistische Bedeutung zu, im philosophischen Kontext erfährt er jedoch eine entscheidende Veränderung: Einerseits meint der Ausdruck „Postmoderne“ keine Bezeichnung für eine sich von der Moderne ablösende Epoche, sondern, so der postmoderne Protagonist Lyotard, eine „Radikalisierung“ der Moderne mit deren eigenen Mitteln, ein „Redigieren“<sup>3</sup> und „Durcharbeiten“<sup>4</sup>, das Tendenzen aufgreift und weiterentwickelt, welche bereits in der Moderne vorhanden sind.<sup>5</sup> Andererseits steht zwar in der postmodernen Philosophie das Votum für Pluralität und Heterogenität im Zentrum, daraus resultiert allerdings kein Votum für Beliebigkeit und Willkür<sup>6</sup>, und deshalb muß man mit Wolfgang Welsch zwischen einem „diffusen Postmodernismus“ und einem „präzisen Postmodernismus“ unterscheiden.<sup>7</sup> Ich möchte im folgenden die Grundthesen der postmodernen Philosophie kurz zusammenfassen und orientiere mich dabei an den beiden Hauptvertretern postmoderner Philosophie, Jacques Derrida und Jean-François Lyotard.

(1) Die postmoderne Philosophie kritisiert ein Denken, das nach einem letzten Grund, einem Ursprung, fragt, sei es in ontologischer, erkenntnistheoretischer oder in ethischer Perspektive, und das diesen alles (be-)gründenden Ursprung – Derrida bezeichnet ihn auch als Zentrum<sup>8</sup> – mit einem ebenso allumfassenden Einen und Allgemeinen identifiziert. Diese zumeist sprachphilosophisch motivierte und formulierte Kritik an der Vorstellung eines letzten und identischen Ursprungs verbindet sich mit einer Kritik eines Denkens der

<sup>2</sup> Vgl. hierzu ausführlich W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim, 3. durchges. Auflage 1991, 9–43.

<sup>3</sup> J.-F. Lyotard, *Die Moderne redigieren*, in: W. Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*. Weinheim 1988, 204–214, hier: 204.

<sup>4</sup> Ebd., 206.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 205.

<sup>6</sup> Lyotard beispielsweise grenzt sich explizit von einem Beliebigkeits-Postmodernismus ab. Vgl. J.-F. Lyotard, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?* In: Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne*, 193–203, hier: 193 und 197 f.

<sup>7</sup> Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 2.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. J. Derrida, *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, in: P. Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart 1990, 114–139, hier: 114 ff.

Präsenz; beide, die Vorstellung eines identischen Ursprungs und diejenige der Präsenz, machen für die Postmoderne die abendländische Metaphysik aus.<sup>9</sup> Dementsprechend betont auch Lyotard – ausgehend von der Kantischen bzw. Aristotelischen Trennung der Vernunftvermögen, von Wittgensteins Sprachspiel-Theorie sowie der Sprechakttheorie –, daß es keine einheitliche Sprache, sondern nur eine Vielzahl prinzipiell heterogener Sprachspiele gibt, die nicht auf ein „Meta-Sprachspiel“ bzw. eine „Metaerzählung“ zurückzuführen seien.<sup>10</sup> Gehe man aber von der Vorstellung einer Identität der Sprache bzw. der Sprachspiele aus und ordne diese einer allgemeinen „Metaregel“ und einem „Metadiskurs“ unter, zerstöre man die prinzipielle Heterogenität und Inkommensurabilität der Diskursgenres, zerstöre man Pluralität durch die „transzendente Illusion“ einer letzten, alles umfassenden Identität, die sich mit der Illusion der Präsentationsmöglichkeit verknüpft.<sup>11</sup> Die Folge dieses illusionären Denkens von Identität und Präsenz ist die Ausgrenzung all dessen, was nicht Zentrum, nicht Eines, nicht Ursprung, nicht Präsenz, nicht gesprochenes Wort ist, die Ausgrenzung des Anderen, der Differenz, der Absenz, der Schrift, und daraus resultiert ein hierarchisches, oppositionales Denken.<sup>12</sup>

(2) Entsprechend zum Denken eines letzten Grundes hinterfragt die Postmoderne auch die Vorstellung eines letzten Zieles. Insbesondere Lyotard kritisiert das „in blutige Sackgassen“<sup>13</sup> führende Fortschrittsdenken der Moderne, welches sich aus dem Ideal der Versöhnung speise, das sich wiederum aus der Vorstellung einer letzten Identität ableite, und genau dies bedeute die Zerstörung von Heterogenität und Pluralität. Das Denken des Einen und das Denken der Versöhnung sind also für Lyotard zwei Seiten einer Medaille; sie entspringen der transzendentalen Illusion von Identität und Präsenz, für die „der Preis des Terrors zu entrichten (...)“<sup>14</sup> ist. Für Lyotard resultiert aus dieser Kritik am Fortschrittsdenken eine radikale Absage an alle Hoffnungs-, Versöhnungs-, und Utopievorstellungen.

(3) Als herausragendes Beispiel metaphysischen Denkens gilt der Postmoderne die neuzeitliche Subjektphilosophie: Das „ego cogito“ fungiere als identisches Zentrum, und daraus folge die Unterordnung und Unterwerfung des Objekts unter die Verfügungsgewalt des Subjekts. Das Subjekt macht sich selbst

<sup>9</sup> Vgl. Derrida, *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel*, 116. Für Derrida läßt sich dies auf ein metaphysisches Sprachverständnis übertragen, das sowohl die Existenz eines die Sprache strukturierenden Zentrums behauptet wie auch die Möglichkeit der Präsentation. So führt das metaphysische Denken laut Derrida zur Zentrierung des gesprochenen Wortes, zum Phono- bzw. Logozentrismus. Vgl. J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Phänomen des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Frankfurt am Main 1979, 163; vgl. auch ders., *Grammatologie*. Frankfurt am Main 1974, 24.

<sup>10</sup> Vgl. z. B. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien 1986, 36 ff.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu z. B. J.-F. Lyotard, *Moralités postmodernes*. Paris 1993, 147; ders., *Présentations*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France today*. Cambridge 1983, 116–135, hier: 121.

<sup>12</sup> Vgl. J. Derrida, *Limited Inc. a, b, c*. Baltimore 1977, 236.

<sup>13</sup> J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*. München 1987, 296.

<sup>14</sup> Lyotard, *Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?*, 203.

zum alles umfassenden und dadurch alles verschlingenden Grund.<sup>15</sup> Lyotard stellt dagegen heraus, daß das Subjekt der Sprache nicht über- oder vorgeordnet, sondern lediglich deren Bestandteil als bestimmte Funktion innerhalb verschiedener Sätze ist<sup>16</sup>: Weder kann es unbezweifelbares Prinzip sein, gibt es doch keine ersten oder letzten Sätze und damit Prinzipien<sup>17</sup>, noch sei es etwas Einheitliches: „ebensowenig wie es eine Sprache gibt, gibt es ein Subjekt.“<sup>18</sup>

Darüber hinaus bedeutet das Ideal des sich seiner selbst gewissen, autonomen Subjekts der Postmoderne zufolge nichts anderes als das Ideal der totalen Präsenz und Verfügbarkeit seiner selbst, eine Selbst-Präsenz, die besonders im Akt des Sprechens zum Ausdruck komme: „Was bedeutet ‚Bewußtsein‘? Meist gerade in der Form des ‚Meinens‘ läßt es sich, mit allen seinen Modifikationen, nur als Selbst-Gegenwart, als Selbst-Wahrnehmung der Gegenwart denken. Und was für das Bewußtsein gilt, gilt hier für die sogenannte subjektive Existenz überhaupt.“<sup>19</sup> Das autonome Subjekt macht sich zum Herrn seiner selbst und zum Herrn des Anderen seiner selbst, es macht sich zum Zentrum der Sprache, der Erkenntnis, des Seins schlechthin.<sup>20</sup> Für Lyotard impliziert denn auch das mit dem Subjektbegriff verknüpfte Freiheitsverständnis im Sinn von Emanzipation, Aktivität und Autonomie die Vorstellung von Selbstermächtigung, Unabhängigkeit von und Verfügungsgewalt über das Andere, ja letztlich Herrschaft

<sup>15</sup> Vgl. hierzu auch M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main <sup>8</sup>1989, 389 ff. und 404 ff.

<sup>16</sup> Vgl. Lyotard, *Der Widerstreit*, 128. Zum Eingebundensein des Subjekts in die Sprache bzw. den Diskurs und zur These, daß das Subjekt nicht Ursache, sondern vielmehr Resultat des Diskurses ist, vgl. auch die Subjekt-Kritik Michel Foucaults, z. B. in: M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main 1983, 78–90; ders., *Sexualität und Wahrheit 2: Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt am Main <sup>3</sup>1983, 9–21.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu ausführlich Lyotard, *Der Widerstreit*, 108 ff.

<sup>18</sup> J.-F. Lyotard, „Nach“ Wittgenstein, in: Ders., *Grabmal des Intellektuellen*. Graz u. a. 1985, 68–74, hier: 73.

<sup>19</sup> J. Derrida, *Die différance*, in: Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion*, 76–113, hier: 96.

<sup>20</sup> Von dort aus formuliert z. B. Luce Irigaray ihre feministische Kritik am Subjektbegriff. Das neuzeitliche Subjekt sei unter der Vorgabe scheinbarer Geschlechtsneutralität ein genuin männliches Subjekt, das das Weibliche als „Anderes“ marginalisiere, sich unterordne und letztlich auslösche. Die Frau als weibliche Andere fungiere lediglich als Spiegel des im identifizierenden Akt zu sich selbst kommenden, sich seiner selbst gegenwärtigen männlichen Subjekts. „Ort“ dieser Auslöschung ist die vom „Gesetz des Vaters“ und von der „phallischen Logik“ geprägte symbolische Ordnung des Diskurses. Symbol des nach Identität und Präsenz strebenden Subjekts ist der Phallus. Demgemäß spricht Irigaray auch von einem „Phallogozentrismus“ des traditionell abendländisch-metaphysischen Denkens. Vgl. hierzu vor allem L. Irigaray, *Speculum – Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt am Main 1980; dies., *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin 1979.

Eine ganz andere Richtung der feministischen Kritik am Begriff des Subjekts schlägt Judith Butler ein. Für sie ist nicht nur der Begriff „Subjekt“ fragwürdig geworden und damit auch die feministische Rezeption der Subjektphilosophie, wie sie etwa von Simone de Beauvoir vertreten wurde, sondern auch – im Gegensatz zu Irigaray – ein ontologisches Verständnis von „Geschlecht“. Die Vorstellung von Geschlechtlichkeit als ontologischer bzw. biologischer Größe ist für Butler nichts anderes als substanzzontologische Metaphysik, und demgemäß ist es für sie unmöglich, überhaupt von einem genuin „Weiblichen“ bzw. „Männlichen“ auszugehen. Vgl. hierzu z. B. J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main 1991; dies., *Körper von Gewicht*. Berlin 1995.

über das Andere wie über das mit dem souveränen Subjekt identifizierte Selbst.<sup>21</sup>

(4) Die postmoderne Philosophie plädiert für ein Denken, das die Dignität des Anderen, Differenten, Pluralen, Unverfügbaren, ins Zentrum seines Reflektierens stellt. Dabei kennen sowohl Lyotard als auch Derrida ein Absolutes, das jedoch weder durch Einheit und Ursprünglichkeit gekennzeichnet ist noch durch die Möglichkeit der (Re-)präsentation. Das Absolute ist undarstellbar, un-nennbar, undefinierbar, es ist ‚jenseits des Seins‘, und deshalb kommt ihm die Funktion eines Ursprungs nicht mehr zu. Lyotard identifiziert es mit dem pluralen, heterogenen Ereignis, das sich in der Pluralität der einzelnen (Satz-)Ereignisse zeigt<sup>22</sup>; Derrida bezeichnet es als „différance“<sup>23</sup>, ein Ausdruck für den differentiellen, nicht-ursprünglichen und nicht-präsentischen Charakter des Absoluten.<sup>24</sup> Die *différance* ist zudem als radikale Absenz kein gegenwärtig Seiendes oder Wesen<sup>25</sup>, sie zeigt sich als Spur „(...) die (...) nie sich vergegenwärtigen kann, die Spur, die selbst nie auftreten: erscheinen und sich als solche in ihrem Phänomen offenbaren kann. (...) Als stets differierende stellt die Spur sich nie als solche dar. Sie erlischt, wenn sie auftritt, wird stimmlos, wenn sie ertönt (...)“<sup>26</sup>

(5) Das radikal absente Absolute ist das Legitimationskriterium für die ethische Forderung, Pluralität, Andersheit und Unverfügbarkeit zuzulassen und sich in einer Haltung der Empfänglichkeit und des Gehorsams unter den Primat und die verpflichtende Gabe des Ereignisses zu stellen.<sup>27</sup> Damit ist die Postmoderne nicht relativistisch, im Gegenteil: Für Lyotard besitzt das Absolute Gesetzescharakter, es verpflichtet absolut, das Ereignis und damit es selbst in den Einzelereignissen geschehen zu lassen. Dementsprechend kann sich die ethische Haltung niemals kommunikativ vermitteln, sondern nur als Gabe des Absoluten in

<sup>21</sup> Vgl. hierzu: J.-F. Lyotard, *Die Beschlagnahme*, in: Ders./E. Gruber, *Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“*. Düsseldorf/Bonn 1995, 7–25; ders., *Der Gehorsam*, in: Ders., *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*. Wien 1989, 279–303.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 175 ff.; ders., *Der Widerstreit*, 230; ders./J. L. Thébaud, *Au Juste. Conversations*. Paris 1979, 144 ff. u. 167.

Auch Gilles Deleuze entfaltet gemeinsam mit Félix Guattari am Beispiel des „Rhizoms“ die Vorstellung eines Denkens, das nicht mehr auf Identität abzielt. Vgl. G. Deleuze/F. Guattari, *Rhizom*. Berlin 1977.

<sup>23</sup> Vgl. zur Verschiebung von „différence“ zu „différance“ ausführlich Derrida, *Die différance*, 77–84.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 89.

<sup>25</sup> Ebd., 103.

<sup>26</sup> Ebd., 105. Insofern unterscheidet sich der feministische Ansatz Irigarays von demjenigen Derridas, denn Irigaray geht von einem zwar verborgenen, sich ständig entziehenden und daher nicht definierbaren, aber dennoch existierenden weiblichen Wesen aus, das sich in einem genuin weiblichen Begehren manifestieren kann. Butler kritisiert denn auch diesen Irigarayschen Ansatz als metaphysisches Substanzdenken.

<sup>27</sup> Vgl. zur Ethik z.B. Lyotard/Thébaud, *Au Juste*; J. Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I*. München 1993. Vgl. zur postmodernen Ethik Lyotards ausführlich: S. Wendel, *Jean-François Lyotard. Ästhetisches Ethos*. München 1997; zur Ethik Derridas: M. Wetzlar/J.-M. Rabaté (Hg.), *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*. Berlin 1993.

einem nichtreziproken Verhältnis gehorsam empfangen werden.<sup>28</sup> Lyotard wie Derrida kennzeichnen diese Haltung der Unterwerfung unter und der Empfänglichkeit für das Absolute als Freiheit jenseits autonomer Subjektivität und Emanzipation; Lyotard wählt hierfür den Namen „infantia“ als Modell einer „guten Freiheit“ im Sinne von Gehorsam und Unterwerfung unter die Gabe der absoluten Verpflichtung im Gegensatz zur „bösen Emanzipation“ der Autonomie und der bloßen Wahlfreiheit.<sup>29</sup>

## 2. Die Postmoderne – eine „Zumutung“ für die christliche Theologie?

Die genannten Thesen postmoderner Philosophie sind nicht nur für den innerphilosophischen Disput von Bedeutung; sie sind auch für den theologischen Diskurs relevant, stellen sie doch zentrale Elemente traditioneller christlicher Theologie in Frage.

Aus dem Primat der Pluralität und Heterogenität beispielsweise folgt zum einen in bezug auf die Gotteslehre die Kritik an einer Vorstellung von Gott als einem identischen, allumfassenden und alles gründenden Ursprung, sei es als Schöpfer der Welt, sei es als Quelle der Wahrheit, sei es als moralischer Gesetzgeber. Zum anderen resultiert aus der Pluralitätsthese offenbarungstheologisch die Unmöglichkeit, von einer Letztgültigkeit der Offenbarung zu sprechen, gibt es doch keine „letzten Sätze“, mithin auch keine „letzte“ Gewißheit. In letzter Konsequenz fällt damit die Möglichkeit eines universalen Bekenntnisses, weil dieses Bekenntnis sowohl die Möglichkeit von Allgemeinheit und Universalität des zu Bekennenden voraussetzt wie auch die Möglichkeit eines „consensus fidelium“; jene Konsensmöglichkeit wird jedoch gerade von der Postmoderne bestritten. Zwar kennt auch die Postmoderne etwas Absolutes und quasi Universales, dieses Absolute ist jedoch bekanntlich radikal entzogen, nicht benennbar und bar jeden materialen Gehalts. Es zeigt sich nur in radikaler Pluralität, widersteht jedem Konsens, und genau dies macht ein universales Bekenntnis mit materialem Gehalt unmöglich.

Darüber hinaus impliziert die postmoderne Kritik an einem Denken der Präsenz und das Votum für die radikale Absenz und Transzendenz des Absoluten die Unmöglichkeit, Inkarnation zu denken, bedeutet doch die Inkarnation gerade auch die Präsenz Gottes im „Fleisch“ und damit in der Immanenz und Kontingenz des Seienden. Gott wird Mensch, das heißt: Er wird begreifbar, berührbar, kommt nahe. Ein radikal entzogenes Absolutes dagegen darf sich gerade nicht direkt präsentieren, sondern kann sich lediglich als Spur in der Pluralität der Ereignisse zeigen. Das Absolute kann so gesehen nie „Fleisch werden“, es

<sup>28</sup> Lyotard, *Der Widerstreit*, 190 f.; zur Nichtreziprozität der Gabe und dementsprechend auch der Nichtreziprozität der ethischen Beziehung vgl. auch Derrida, *Falschgeld*, 22 f.

<sup>29</sup> Vgl. Lyotard, *Die Beschlagnahme*, 11 f.

bleibt rein formal, verharrt in absoluter Transzendenz „jenseits des Seins“, jenseits des Materialen.

Dementsprechend ist das Absolute, von dem auch die Postmoderne ausgeht, niemals personal zu denken, da Personalität an die raumzeitliche Dimension des Seins geknüpft ist. Ein „jenseits des Seins“ wird jedoch nie personal gefaßt werden können. Darüber hinaus gehört zur Personalität die Möglichkeit von Beziehung, Kommunikation, Nähe dazu, fällt jedoch diese Möglichkeit – und die Postmoderne stellt diese Möglichkeit wechselseitiger Beziehung zugunsten einer prinzipiellen Heterogenität und Asymmetrie in Frage – dann fällt auch die Möglichkeit der Personalität. Das bedeutet: Nicht erst die postmoderne Kritik des Subjektbegriffs, sondern bereits die Kritik des Präsenzdenkens kippt die Vorstellung eines personal gefaßten Absoluten.

Aus der Kritik des Fortschrittsdenkens schließlich resultiert die Unmöglichkeit einer visionären Vorstellung von Versöhnung, Erlösung, Befreiung; mit den Utopien verschwindet auch die Hoffnung der basileia-Botschaft als Ziel und „Fülle“ der Geschichte, verschwindet die Zusage, daß Leid und Unrecht nicht das letzte Wort haben. Die christliche Befreiungsbotschaft basiert postmodern gesehen auf einer linearen Geschichtsvorstellung und stößt daher ins Leere.

Die postmoderne Philosophie erscheint so als „Zumutung“ für das theologische Denken, das die altbekannten „Zumutungen“ der Religionskritik sogar noch radikalisiert, da für die Postmoderne auch die klassischen Religionskritiken von Feuerbach, Marx oder Nietzsche in quasi umgekehrter Perspektive dem Denken verhaftet bleiben, das die Postmoderne als metaphysisch charakterisiert. Jedoch gibt es auch Einwände gegen diese Einschätzung, die die von der Postmoderne ausgehende „Zumutung“ nicht als Destruktion christlich-theologischen Denkens begreifen, sondern vielmehr als Chance zur Transformation traditioneller Theologie. Die Postmoderne, so die These, bedeutet lediglich das Ende einer onto-theologisch bzw. metaphysisch ausgerichteten Theologie, die Gott zu einem höchsten Seienden bzw. Wesen hypostasiert habe, nicht jedoch das Ende der Theologie als solcher. Als Beleg jener These dient die Rezeption der jüdischen Mystik und der negativen Theologie bei Derrida und Lyotard.

### 3. Von der „Theologie in der Postmoderne“ zur „Postmodernen Theologie“

Sowohl Lyotard als auch Derrida beziehen sich in ihrer Kritik des Präsenzdenkens und ihrem Votum für die Nichtdarstellbarkeit des Absoluten auf Elemente der jüdischen Religion und der *theologia negativa* etwa des Areopagiten, Meister Eckharts oder Angelus Silesius'.<sup>30</sup>

Lyotards Auffassung des Absoluten beispielsweise im Sinne radikaler Absenz und Transzendenz trifft sich mit der Vorstellung des Göttlichen in der jüdischen

<sup>30</sup> Vgl. z. B. J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Wien 1989.

Mystik: Es ist dort als „En Sof“ gedacht, als verborgenes, unaussprechliches Geheimnis.<sup>31</sup> Als solches unterliegt es dem Bilderverbot.<sup>32</sup> Lyotard identifiziert das Absolute bekanntlich mit einem unbedingten Sollen, das mich ruft, daher spricht er auch von einer Stimme, die mich in Anspruch nimmt. Diese Stimme ist jedoch eine stimmlose Stimme, jenseits von Sein und Zeit; sie unterliegt dem Verbot der bildlichen Darstellung.<sup>33</sup> Dennoch bleibt die Möglichkeit einer negativen Darstellung des Absoluten als Spur seiner selbst: Die Stimme tritt nicht unmittelbar, sondern nur vermittelt in die Geschichtlichkeit ein, ohne dadurch ihre Transzendenz und ihre radikale Absenz zu verlieren. Sie „verkörpert“ sich, ohne sich zu präsentieren.

Eine solche Spur ist der Buchstabe der Schrift, „Miqra“.<sup>34</sup> Eine andere Spur des Absoluten ist JHWH, der unaussprechliche Name des Namenlosen, der gerade in seiner Unaussprechlichkeit Spur des Namenlosen sein kann, insofern er auf das „Daß“ des Absoluten hinweist, dessen „Was“ undarstellbar und unerkennbar ist.<sup>35</sup> „Jüdisch“ ist nun für Lyotard die Anerkennung des Bilderverbots und die Haltung der Offenheit und Unvollendetheit wie auch die Haltung der „infantia“, der Empfänglichkeit, des gehorchenden Hörens auf die Stimme des Absoluten, die als Schrift-Spur ruft.<sup>36</sup> Diese Haltung der Empfänglichkeit fällt für Lyotard mit der Haltung der Erinnerung zusammen: Dem Absoluten gehorchen bedeutet, sich seines Rufes, der als Spur ergeht, zu erinnern.<sup>37</sup> Niemals könne man sich jedoch sicher sein, die Stimme wahrhaftig zu hören, es bleibt immer ein Rest von Sinn, ein Geheimnis: Erlösung steht aus.<sup>38</sup>

Für Derrida sind sowohl Dionysius Areopagita als auch Meister Eckhart Kronzeugen für die radikale Transzendenz und damit für die Unsagbarkeit und Undarstellbarkeit des absoluten Geheimnisses, welches jenseits des Seins und damit jenseits eines Ortes ist.<sup>39</sup> Von dort her stellen, so Derrida, Dionysius wie Meister Eckhart die Frage: Wie kann ich über das unaussprechliche Geheimnis sprechen ohne es auszusagen? „Wie nicht sprechen?“<sup>40</sup> Nur das negative, apophatische Sprechen, so Derrida, sei diesem nicht-sprechenden Sprechen adäquat.<sup>41</sup>

<sup>31</sup> Vgl. hierzu G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main 1980, 27 ff. und 227.

<sup>32</sup> Vgl. zum folgenden auch ausführlich: S. Wendel, *Absenz des Absoluten. Zur Bedeutung des Bilderverbots bei Jean-François Lyotard*, erscheint in: M. Rainer/H.G. Janßen (Hg.), *Jahrbuch Politische Theologie*. Band II: Bilderverbot. Münster 1997, 142–155.

<sup>33</sup> Vgl. J.-F. Lyotard, *Von einem Bindestrich (D'un trait d'union)*, in: Ders./Gruber, *Ein Bindestrich*, 27–51, hier: 49.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 27.

<sup>35</sup> Vgl. Lyotard, *Der Widerstreit*, 72 ff.; ders., *Korrespondenz. Jean-François Lyotard an Eberhard Gruber*, in: Ders./Gruber, *Ein Bindestrich*, 99–122, hier: 102. Im Gegensatz zu Lyotard impliziert die Undarstellbarkeit des Absoluten für Derrida dessen Namenlosigkeit. Vgl. Derrida, *Die différance*, 109 f.

<sup>36</sup> Vgl. z.B. J.-F. Lyotard, *Heidegger und „die Juden“*. Wien/Böhlau 1988, 33.

<sup>37</sup> Vgl. J.-F. Lyotard, *Anamnèse*, in: *Hors Cadre* 1991, 107–114, hier: 109.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 135.

<sup>39</sup> Vgl. Derrida, *Wie nicht sprechen*, 48.

<sup>40</sup> Ebd., 46

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 47 f.



Der Nicht-Ort als Ort/Statt Gottes „ohne Sein noch Wesen noch Grund“<sup>42</sup> ist das Ereignis, das die Apophasis vorschreibt.<sup>43</sup> Ein Modus dieses nicht-aussagenden, nicht-definierenden Sprechens ist für Derrida das Gebet als ein Sprechen, das sich – im Bewußtsein der Transzendenz des Absoluten – ganz in die Haltung der Empfänglichkeit stellt.<sup>44</sup>

So sehr Derrida Gedanken der negativen Theologie aufgreift, so deutlich grenzt er sich jedoch auch von der Theologie ab: Auch die negative Theologie gehe immer noch von einer „Hyper-Essentialität“<sup>45</sup> aus, die mit Gott identifiziert werde, und ver falle so erneut der Onto-Theologie.<sup>46</sup> Ebenso wendet sich Lyotard gegen eine theologische Vereinnahmung seiner Überlegungen zur Transzendenz und Nicht-Darstellbarkeit des Absoluten, insbesondere gegen eine christlich-theologische Vereinnahmung. Das Absolute ist für ihn nicht mit Gott im Sinne eines absoluten Wesens oder einer Person identisch. Die Verpflichtung selbst ist das Absolute, Ruf ohne Rufendes, Stimme ohne Sprechendes. Darin liegt für ihn ein grundlegender Unterschied zwischen der abendländisch-ontotheologischen Weise, Gott zu denken (als All-Eines bzw. als Ursprung) und dem jüdischen Denken: „(...) wenn es ein Denken gibt, für das die Frage nach dem Ursprung nicht entscheidend ist, so das Denken ‚der Juden‘. (...) das Denken ‚der Juden‘ läßt sich weder durch Monotheismus noch durch Schöpfungsglauben charakterisieren. (...) Wenn dieser Gott anders ist, so nicht darum, weil er ein anderer Gott, sondern darum, weil er anders ist als das, was in der griechisch-christlichen Tradition Gott genannt wird. Anders als Gott, da ‚anders als Sein‘ (Levinas).“<sup>47</sup>

Zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“ gibt es folglich eine unüberwindbare Lücke, und beide widerstreitenden „Diskursgenres“ können niemals zu einer gemeinsamen „jüdisch-christlichen“ Tradition verbunden werden.<sup>48</sup> Zum einen verbietet die Vorstellung der radikalen Absenz des Absoluten die Möglichkeit dessen direkter Präsentation; für das Christentum impliziert aber der Inkarnationsgedanke gerade diese Möglichkeit: Das Unsichtbare und Unnennbare verkörpert sich, wird sichtbar und benennbar in Jesus Christus. Außerdem verschließe das „Ein-für-allemal“ der Offenbarung und der Erlösungstat Gottes in Jesus Christus die grundlegende Offenheit und Unvollendetheit sowohl von Offenbarung als auch Erlösung. Das letztlich Trennende ist somit der christliche Glaube an die Einzigartigkeit Christi, an die letztgültige und unüberbietbare Inkorporation des Absoluten.<sup>49</sup> Lyotard wirft also dem Christentum vor, gegen das Bilderverbot verstoßen zu haben und der transzendentalen

<sup>42</sup> Ebd., 104.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., 88.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., 20f. und 75 ff.

<sup>45</sup> Ebd., 17.

<sup>46</sup> Ebd., 19. Vgl. auch ders., *Die différance*, 80f. und 110.

<sup>47</sup> Lyotard, Heidegger und „die Juden“, 93.

<sup>48</sup> Vgl. Lyotard, *Von einem Bindestrich*, 50f.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 38.

Illusion der direkten Präsentation zu verfallen.<sup>50</sup> Daraus resultiere eine autoritäre und imperiale, ja sogar totalitäre Haltung, denn wenn etwas direkt darstellbar ist, dann ist es auch abschließend fixierbar, und dadurch werde Offenheit und Pluralität zerstört. Das „Jüdische“ dagegen versagt sich dem Imperialen aufgrund seines Bruchs mit der Metaphysik der Präsenz des Absoluten und nimmt damit für Lyotard das vorweg, was die postmoderne Philosophie später als ihre „Essentials“ formulieren wird.<sup>51</sup>

Lyotard wie Derrida scheinen also trotz ihrer Rezeption theologischer Traditionen die Kluft zwischen Postmoderne und christlicher Theologie zu bestätigen; dennoch gibt es mittlerweile neben bibeltheologischen und exegetischen Entwürfen auch einige systematisch-theologische Ansätze, die die Postmoderne rezipieren. Den Einwand, daß sich postmoderne Philosophen zum Teil explizit gegen eine theologische Rezeption ihrer Ansätze aussprechen, suchen die Vertreterinnen und Vertreter einer postmodern ausgerichteten Theologie durch die These zu entkräften, daß das Verdikt gegen eine Theologisierung postmodernen Denkens auf einem Mißverständnis beruhe. Die Postmoderne identifiziere Gott zum einen mit einem höchsten Wesen und setze zum anderen das Göttliche mit einer absoluten Identität gleich, verstehe Gott also monistisch. Werde dieses postmoderne Mißverständnis durchbrochen, dann könne durchaus ein postmodern-theologischer Ansatz formuliert werden. Ich möchte am Beispiel dreier

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 45.

<sup>51</sup> Vgl. hierzu ausführlich: S. Wendel, Ein Bindestrich zwischen Prämoderne und Postmoderne. Jean-François Lyotards Überlegungen zu „Jüdischem“ und „Christlichem“, in: Orientierung 11/1996, 124–127.

Anders als ihre männlichen postmodernen Mitstreiter votiert Luce Irigaray dafür, in die Einschreibung des Weiblichen in die symbolische Ordnung auch die Theologie mit einzu-beziehen. Frauen müßten sich, so Irigaray, die theologische Tradition aneignen, ansonsten könnten Frauen nicht zu sich selbst, zu ihrer Identität und ihrem Begehren finden, denn: „Keine Konstitution von Subjektivität, noch einer menschlichen Gemeinschaft ist je ohne Mitwirkung des Göttlichen gewonnen worden. (...) Wenn die Frauen keinen Gott haben, können sie nicht kommunizieren, auch nicht untereinander. (...) Um Frau zu werden, um ihre weibliche Subjektivität zu erfüllen, braucht die Frau einen Gott, der die Vollendung ihrer Subjektivität darstellt. (L. Irigaray: Göttliche Frauen, in: Dies., Genealogie der Geschlechter. Freiburg 1989, 93–120, hier: 103 f.) Ausgehend von Feuerbachs These, daß sich der Mensch als Gattungswesen qua Unendlichkeit der Vernunft konstituiere, und daß „Gott“ (als hypostasierte unendliche Vernunft) als vollkommener Spiegel des menschlichen Identifikationsprozesses fungiere, propagiert Irigaray die Notwendigkeit eines weiblichen Gottes, einer weiblichen Trinität als Spiegel für die weibliche Identitätsfindung: „Gott ist der andere, den wir unbedingt brauchen, um zu werden. (...) Ein weiblicher Gott steht noch aus.“ (Ebd., 111). Von dort her sind vor allem in der italienischen Frauenbewegung Überlegungen zur Notwendigkeit einer erneuten Inkarnation Gottes – diesmal in einer Frau – entstanden: Ist die Geschlechterdifferenz für das Menschsein konstitutiv, ist das Geschlecht also eine ontologische Größe – und das ist für Irigaray und andere Differenztheoretikerinnen der Fall, dann muß quasi das Göttliche noch einmal die „zweite Menschennatur“, nämlich „Frauennatur“, annehmen, hat es doch bislang in Jesus von Nazareth, so die These, nur „Mannesnatur“ angenommen. Vgl. hierzu die Ausführungen Luisa Muraros zur Vileminischen Häresie in: L. Muraro, Vilemina und Mayfreda. Die Geschichte einer feministischen Häresie. Freiburg 1987. Vgl. hierzu auch: A. Cavarero, Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz, in: Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona (Hg.), Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz. Wien 1989 (Reihe Frauenforschung Band 11), 65–102, hier: 87–94.

theologischer Ansätze, die sich explizit als postmodern bezeichnen, diese Verbindung von Postmoderne und Theologie kurz vorstellen, und zwar am Beispiel der theologischen Ansätze Kevin Harts, Mark C. Taylors und des katholischen Theologen David Tracy.

Hart kennzeichnet Derridas dekonstruktiven Ansatz als negative Theologie, die die Onto-Theologie kritisiere und zugleich eine neue Art von Theologie entwickle, die nicht auf dem Primat der Präsenz vor der Absenz beruhe, und die sich vom Ideal der Letztbegründung verabschiede.<sup>52</sup> Es gelte, das Göttliche als das ganz Andere zu begreifen, das sich jeder Hypostasierung zu einem höchsten Seienden, höchstem Wesen, Ursprung usw. widersetze. Von dort aus versucht Hart, postmodern-dekonstruktive Ansätze mit der mystischen Tradition des Christentums zu verbinden und führt dabei auch Kant und Heidegger als Beispiele für solch eine Verbindung philosophisch-metaphysikkritischen und mystischen Denkens an.<sup>53</sup>

Taylor formuliert eine postmoderne A/Theologie, einen postmodernen A/Theismus in dem Sinne, daß, will man die Onto-Theologie durchbrechen, auch mit einer theistischen Gottesvorstellung gebrochen werden müsse. Nur so könne das Paradigma eines herrschaftlichen Gottes verlassen werden.<sup>54</sup> Taylor parallelisiert den theistischen Gottesbegriff mit dem neuzeitlichen Subjektbegriff, und die postmoderne Subjektkritik schließe daher die Kritik des traditionellen Theismus mit ein<sup>55</sup>: Der theistische Gott muß wie das autonome Subjekt „getötet“ werden, und erst aus diesem quasi a/theistischen Tod Gottes könne eine andere Gottesvorstellung erwachsen. Ebenso müsse sich die Theologie von der Vorstellung einer Abschließbarkeit, Letztgültigkeit verabschieden, die mit der Vorstellung eines allmächtigen und allwissenden Gottes korrespondiere. Schließlich plädiert Taylor dafür, die Pluralität der Texte, Schriften, als Ort der Verkörperung Gottes, genauer: des transzendenten logos anzusehen: Der „Text-Korpus“ ist quasi „Corpus Gottes“, und da diese „Inkarnation“ weder zeitlich noch räumlich lokalisierbar ist, da sie sich nicht geschichtlich ereignet, ist diese Verkörperung niemals abschließbar, sondern ereignet sich immer wieder neu, in jedem Text, in jeder Schrift-Spur des absolut transzendenten göttlichen logos.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Vgl. K. Hart, *The trespass of the sign. Deconstruction, theology and philosophy*. Cambridge 1989, 74 f. Vgl. zur Verknüpfung von Dekonstruktion und negativer Theologie auch W. Lesch, *Wer hat Angst vor Dekonstruktion? Jacques Derridas Herausforderung der Theologie*, in: Lesch/Schwind (Hg.), *Das Ende der alten Gewisheiten*, 27–47, hier: 31 ff. Vgl. auch: H. Coward/T. Foshay (ed.), *Derrida and Negative Theology*. New York 1992.

<sup>53</sup> Vgl. zu dieser Verbindungsmöglichkeit postmodernen Denkens und christlicher Theologie am Beispiel der Trinitäts- und der Inkarnationslehre auch J. Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*. Mainz 1997.

<sup>54</sup> Vgl. M. C. Taylor, *Erring. A postmodern A/Theology*. Chicago/London 1984. 78 ff. Vgl. zur Möglichkeit einer anti-totalitären, relationalen und geschichtsbezogenen Struktur des christlichen Gottesbegriffs, die die Postmoderne eröffne, auch R. M. Bucher, *Die Theologie in Moderne und Postmoderne*. 35–57, hier: 55 ff.

<sup>55</sup> Vgl. Taylor, *Erring*, 19 f.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 110.

Ein explizites Bekenntnis zu einer postmodern-theologischen Position formuliert auch Tracy<sup>57</sup>, der die postmoderne Kritik an einem Präsenzdenken übernimmt, das Göttliche als unsagbares Geheimnis faßt und es im Anschluß an Derrida mit einer radikalen Differenz identifiziert.<sup>58</sup> Wie Derrida stellt sich Tracy die Frage, wie man über dieses Unsagbare sprechen kann und beantwortet diese Frage im Rekurs auf mystische Ansätze, insbesondere im Rekurs auf die Bedeutung des Schweigens.

Die Kritik des Präsenzdenkens verknüpft Tracy mit einer Kritik an der Vorstellung der Selbstpräsenz und damit mit einer Kritik des autonomen Subjekts: Das Subjekt verliert sich im Text, im Gespräch, in der Sprache, von der wir uns in Anspruch nehmen lassen.<sup>59</sup> Durch diesen Primat der Sprache, so Tracy, sei „das autonome Ich abzubringen von seinen falschen Ansprüchen auf Herrschaft und Gewißheit.“<sup>60</sup> Ergebnis ist das de-zentrierte Ego<sup>61</sup>; jene Dezentrierung des Subjekts läßt sich für Tracy christlich-theologisch im Begriff des Bewußtseins der Sünde fassen: „eine widernatürliche Verneinung der eigenen Endlichkeit und eine wissentliche Ablehnung jeder Abhängigkeit von der *letzten Wirklichkeit*.“<sup>62</sup> Die These vom Primat der Sprache, dem sich das Subjekt zu unterwerfen hat, impliziert für Tracy die erkenntnistheoretische These, daß wir uns und damit auch unser Erkennen immer in einem unabschließbaren hermeneutischen Prozeß befinden, und deshalb kann es auch keine letzte, absolute Gewißheit über etwas und damit auch keine theologische Letztbegründung geben.<sup>63</sup> Ebenso wie es keine letzte Gewißheit gibt, gibt es auch keine reine, vorfindbare Wirklichkeit, sondern lediglich immer schon interpretierte Wirklichkeit.<sup>64</sup> Diese Absage an Wahrheit im Sinne letzter Gewißheit eröffnet für Tracy den Zugang zu einem alternativen Wahrheitsverständnis: Wahrheit im Sinne von Offenbarung, die sich in Sprache vollzieht.<sup>65</sup> Die glaubende Haltung kennzeichnet Tracy dementsprechend nicht als ein letztes und unbezweifelbares Sich-Vergewissern der Existenz seiner selbst wie der Existenz Gottes, sondern als Loslösung von der Ichbezogenheit zur Wirklichkeitsbezogenheit<sup>66</sup> und damit zu einer Haltung der Offenheit für die sich offenbarende Wahrheit, für die

---

<sup>57</sup> Vgl. D. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. Mit einer Einführung von Werner G. Jeanrond.* Mainz 1993, 114 f. Vgl. zum Ansatz Tracys auch: D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism.* London/New York 1981; ders., *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology.* San Francisco 1988; ders., *Dialogue With the Other: The Inter-Religious Dialogue.* Louvain 1990.

<sup>58</sup> Vgl. Tracy, *Theologie als Gespräch*, 79. Vgl. auch ebd., 87 ff.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 33 ff. Vgl. auch ebd., 74 ff.

<sup>60</sup> Ebd., 76.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 87 f.

<sup>62</sup> Ebd., 110. Die Kritik an Präsenzmetaphysik und Subjektphilosophie schließt für Tracy analog zu postmodernen Theorien auch die Kritik an einem Geschichtsoptimismus mit ein. Vgl. ebd., 109 f.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., 40.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 74.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 48 f.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 131.

Gnade<sup>67</sup>, für eine ‚glaubhafte Hoffnung‘ jenseits letzter Gewißheit, einer letzten Hoffnung auf eine letzte Wirklichkeit.<sup>68</sup> Jene Haltung der Offenheit läßt sich durchaus mit Lyotards Votum für die Haltung der Empfänglichkeit, der „infantia“, verknüpfen.<sup>69</sup>

Tracy betont außerdem die Pluralisierung des theologischen Diskurses, die die neugewonnene Dignität des Pluralen ermögliche<sup>70</sup>, stellt jedoch zugleich heraus, daß der theologische Rekurs auf eine letzte Wirklichkeit die Pluralität davor bewahre, zu bloßer Gleichgültigkeit und Beliebigkeit zu verkommen.<sup>71</sup>

#### 4. „Sie können zueinander nicht kommen ...“ – Der ‚garstig breite Graben‘ zwischen Theologie und Postmoderne

Wie ist nun sowohl die postmoderne Philosophie als solche als auch die Verbindung von Postmoderne und Theologie im besonderen zu bewerten? Unbestreitbar hat die Postmoderne der philosophischen Diskussion wichtige Anregungen gegeben, von der auch die Theologie profitieren kann, so z.B. die Kritik an einem überzogenen Denken von Identität und Präsenz und die damit verknüpfte Kritik an der onto-theologischen Tradition wie auch die Kritik an einem ebenso überzogenen Ideal autonomer Subjektivität und eines ungebrochenen Fortschrittsoptimismus'. Daß die Philosophie und die Theologie in den letzten Jahren ihr Augenmerk verstärkt auf die Dignität des Anderen und Pluralen richten, ist auch ein Verdienst der Postmoderne. Dennoch überwiegen die Anfragen an das postmoderne Projekt, die eine Verbindung von postmodernem und theologischem Denken mehr als fragwürdig werden lassen und den Schluß nahelegen,

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 111.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 124.

<sup>69</sup> Damit ergibt sich für die postmodern-christliche Theologie ein Bezug zur jüdischen Tradition. Die Bedeutung jüdischer Traditionen für das postmoderne Denken stellt vor allem Elmar Salmann heraus und sucht von dort aus Verbindungslinien zwischen Theologie und Postmoderne zu ziehen. Vgl. hierzu E. Salmann, *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie.* (Studia Anselmiana 111). Roma 1992, 443–469. Vgl. zum Verhältnis von Judentum und Christentum – unter Berücksichtigung der postmodernern Perspektive – auch J. Wohlmut, *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum.* Paderborn/München/Wien/Zürich 1996.

<sup>70</sup> Vgl. hierzu auch Wohlmut, *Theologie – Postmodern?*, 150. Vgl. zur Möglichkeit der Glaubensvielfalt und des interkulturellen Dialogs auch G. Scobel, *Postmoderne für Theologen? Hermeneutik des Widerstreits und Bildende Theologie*, in: Höhn (Hg.), *Theologie, die an der Zeit ist*, 175–229, hier: 219 ff.

<sup>71</sup> Tracy, *Theologie als Gespräch*, 132.

Inzwischen gibt es auch feministische Theologinnen, die sich um die Integration postmodernen Denkens in die feministische Theologie bemühen und sich dabei neben den postmodernen Philosophen wie Derrida, Lyotard oder Foucault auch auf postmodern-feministische Philosophinnen beziehen. Vgl. hierzu z.B. Sh. D. Welsh, *Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung.* Freiburg/Schweiz 1988; dies., *A Feminist Ethic of Risk.* Minneapolis 1990; M. McClintock Fulkerson, *Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology.* Minneapolis 1994.

daß es sich bei der Postmoderne tatsächlich um eine „Zumutung“ an die Theologie handelt, die es eher zu kritisieren als kritiklos zu rezipieren gilt. Ich möchte dies abschließend an einigen Kernthesen postmodernen und postmodern-theologischen Denkens verdeutlichen. Zugleich möchte ich kurz aufzeigen, wie das postmoderne Anliegen philosophisch und theologisch aufgegriffen werden kann, ohne einen postmodernen Weg zur Einlösung dieser Anliegen beschreiten zu müssen.<sup>72</sup>

Zu Recht kritisiert die Postmoderne das Extrem der direkten Präsentationsmöglichkeit des Absoluten und damit auch die Vorstellung totaler Verfügungsgewalt, bietet als Alternative jedoch lediglich das umgekehrte Extrem an: die radikale Absenz und Transzendenz des Absoluten. Hier feiert der traditionelle Dualismus fröhliche Urständ', darf doch das Transzendente niemals in der Immanenz, und das heißt auch: in der sinnlich wahrnehmbaren Welt erscheinen. Auf diese Weise wird in der Tat das undenkbar, was christliche Religion auszeichnet: Inkarnation. In ihrer Extremposition läßt die Postmoderne, die sich doch auch auf Heidegger beruft, einen wichtigen Gedanken von Heideggers Philosophie außer acht: das unauflösliche Wechselspiel von Verborgeneheit und Unverborgeneheit, Nähe und Ferne der Wahrheit des Seins.<sup>73</sup> Ich kann Wahrheit nur in der Weise eines „In-die-Nähe-Kommen zum Fernen“<sup>74</sup> denkerisch erfassen, das heißt: Ich kann niemals über sie verfügen, weil es immer ein Nicht-Präsentierbares gibt, ein Geheimnis. Auf diese Weise wird das Präsenzdenken durchbrochen, ohne daß sich das Nicht-Präsentierbare in radikaler Absenz und Transzendenz verliert. Doch nicht nur im Rückgang auf Heideggers Wahrheitsverständnis läßt sich die postmoderne These von der radikalen Absenz und Transzendenz kritisieren. Es ist nämlich zu vermuten, daß den postmodernen Philosophinnen und Philosophen in ihrer Kritik neuzeitlicher Philosophie ein wichtiges philosophisches Diskussionsfeld der Neuzeit unbekannt geblieben ist, und zwar die Diskussion um die Frage: Wie kann das Absolute, wie kann die Transzendenz in der Immanenz und Kontingenz erscheinen, ohne daß sich das Absolute im Kontingenten auflöst und ohne daß sich umgekehrt das Immanente im Transzendenten verliert? Spinoza z. B. widmete sich der Lösung jener Frage, konnte allerdings keine überzeugende Antwort liefern. Erst Fichte legte in seiner Spätphilosophie einen befriedigenden Lösungsvorschlag vor: Das Absolute tritt nie direkt in die Kontingenz ein, sondern immer nur als Bild, so daß das Sein außerhalb des Absoluten als dessen Phänomen zu begreifen ist. Das Bild ist jedoch weder bloßes Abbild eines Urbildes noch ein neues Sein neben dem Absoluten. Das Absolute ist vielmehr ganz im Bild enthalten, welches die Fülle des Seins in sich birgt, und dennoch tritt nur das Bild in die Immanenz ein, nicht

<sup>72</sup> Vgl. zur Kritik postmodernen Denkens am Beispiel der postmodernen Ethik auch ausführlich: S. Wendel, Jean-François Lyotard. Aisthetisches Ethos. München 1997.

<sup>73</sup> Vgl. z. B. M. Heidegger, Der Spruch des Anaximander, in: Ders., Holzwege. Frankfurt am Main 71994, 321–373, hier: 347; ders., Der Satz vom Grund. Pfullingen 51992, 121 f.

<sup>74</sup> M. Heidegger, Gelassenheit. Pfullingen 101992, 43.

das Absolute selbst.<sup>75</sup> Der Fichtesche Bildbegriff erweist sich so – trotz unbestreitbarer Parallelen zwischen dem Begriff der Spur und demjenigen des Bildes<sup>76</sup> – als tragfähigere Alternative zur klassischen Repräsentationstheorie als der Begriff der Spur, weil er das Wechselspiel von Präsenz und Absenz berücksichtigt. Durch den Rekurs auf ein solcherart neu bestimmtes Verhältnis von Präsenz und Absenz, Transzendenz und Immanenz, ließe sich auch Lyotards Einwand gegen den Inkarnationsgedanken widerlegen: In Jesus Christus präsentiert sich das Göttliche, ohne sich jedoch direkt darstellbar, begreifbar, verfügbar zu machen.<sup>77</sup> Gott tritt in die Sphäre der Sinnlichkeit und Leiblichkeit ein, in die Sphäre des ausgegrenzten „Anderen des Geistes“, und verleiht ihr dadurch eine Dignität, die die Postmoderne in ihrer Ausgrenzung des Leiblichen entgegen aller ihrer Voten für die Anerkennung des Anderen nicht zu denken vermag.<sup>78</sup>

Eine einseitige Perspektive des postmodernen Denkens läßt sich auch hinsichtlich des Primats der Differenz und der Heterogenität ausmachen: Wo es nur absolute Heterogenität gibt, da ist keine Beziehung möglich: Die Differenz degeneriert so zu einem beziehungslosen Isolationismus und bloßen Nebeneinander verschiedener Sprachspiele, zu einem bloßen Gegenüber zwischen einem Ich und dem ihm begegnenden Anderen. Dementsprechend ist wirkliche Kommunikation unmöglich, da es keine dauerhaften und intensiven Beziehungen mehr geben kann.<sup>79</sup> Daraus resultiert letztlich die Unmöglichkeit von ‚Gemeinsinn‘,

<sup>75</sup> Vgl. hierzu J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*. Hamburg <sup>3</sup>1983, 14. Vgl. zum Bildbegriff Fichtes auch: H. Verweyen, *Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichte*, in: A. Halder/K. Kienzler/J. Möller (Hg.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*. Düsseldorf 1987, 116–126; ders., *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. Düsseldorf <sup>2</sup>1991, bes. 240–255 und 259–263.

<sup>76</sup> Vgl. hierzu am Beispiel des Freiheitsverständnisses von Fichte und Levinas meinen Aufsatz: *Bild des Absoluten werden – Geisel des anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas*, in: G. Larcher/K. Müller/Th. Pröpper (Hg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*. Regensburg 1996, 164–173.

<sup>77</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar: „je tiefer Gott sich selbst enthüllt, desto tiefer hüllt er sich in den Menschen hinein.“ (H.U.v. Balthasar, *Gott redet als Mensch*, in: Ders.: *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*. Einsiedeln <sup>2</sup>1960, 73–99, hier: 92). Vgl. zur Kritik an Lyotard auch: J. Wohlmuth, *Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-François Lyotard*, in: G. Riße/H. Sonnemans/B. Theß (Hg.) unter Mitarbeit von A. Thillosen, *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. (FS H. Waldenfels), Paderborn 1996, 513–542, hier: 535–542.

<sup>78</sup> Über den Inkarnationsgedanken hinaus ermöglicht der Bildbegriff auch, sowohl die Welt als ganze als Bild des Göttlichen zu begreifen, ohne in pantheistische Reduktionen zu verfallen, wie auch den Menschen im besonderen als „imago dei“ (Gen 1,27) zu verstehen, ohne dabei die Repräsentationstheorie zu reproduzieren. Theologie wird so eine ästhetische Dimension erhalten, „ästhetisch“ zunächst in einem weiten Sinn, insofern Gott in der Welt sinnlich wahrnehmbar wird, dann aber auch in einem engeren Sinn, insofern auch in Kunstwerken eine Transzendenz aufscheinen kann, sich „Wahrheit ins Werk setzt“ (Heidegger) – sei es ein Werk der Bildenden Kunst, der Musik, der Dichtung. Vgl. zu dieser Verbindungsmöglichkeit von Theologie und Ästhetik auch unten den Beitrag von G. Larcher.

<sup>79</sup> Vgl. auch H. Verweyen, *Maurice Blondels Philosophie der Offenbarung im Horizont ‚postmodernen‘ Denkens*, in: *Archivo Di Filosofia*. Anno LXII – 1994 N. 1–3, 423–437, hier: 436.

verstanden als solidarische Haltung, denn Solidarität setzt genau die Möglichkeit von Beziehung voraus, die die Heterogenitätsthese negiert. Somit entpuppt sich der postmoderne Pluralismus als eine Variante neoliberalen Gedankenguts zunehmender Entsolidarisierung und politischen Desinteresses: Jeder kümmert sich nur noch um sich selbst, um sein ‚Sprachspiel‘, wenn er mit anderen nicht mehr wirklich kommunizieren kann – und braucht.<sup>80</sup> Neben dieser neoliberalen Tendenz postmodernen Denkens ist auch eine neokonservative Perspektive auszumachen, und zwar in der überzogenen und undifferenzierten Kritik am Fortschrittsoptimismus der Aufklärung<sup>81</sup>: Hier werden nämlich nicht nur die Auswüchse und Übersteigerungen des Fortschrittsdenkens sowie eines damit verbundenen Harmonie- und Versöhnungsideals kritisiert, sondern der Gedanke von Versöhnung und der Möglichkeit von Veränderung überhaupt. Daraus kann zum einen als politische Konsequenz die Anpassung an den status quo als „beste aller Welten“ folgen, und zum anderen in theologischer Hinsicht die Negation der Hoffnung auf Versöhnung, Befreiung und damit der Ausfall jeder eschatologischen Perspektive jenseits platter Fortschrittsgläubigkeit.<sup>82</sup>

Auch aus einer anderen Perspektive erweist sich die Heterogenitätsthese als äußerst problematisch: Die Position einer verabsolutierten Differenz ist nämlich nichts anderes als eine bloße Umkehrung der Position einer ebenso verabsolutierten, monistischen Identität, eine Extremposition wird – wie schon im Falle des Präsenz-Absenz-Verhältnisses – durch eine andere Extremposition ersetzt. Als Alternative hierzu wäre das Verhältnis von Identität und Differenz als ein Verhältnis wechselseitiger Verwiesenheit zu denken, ohne daß eines von beiden den Primat hätte, und ohne daß sich Differenz völlig in Identität auflösen oder umgekehrt Differenz ohne ein verbindendes Einheitsmoment auskommen muß.<sup>83</sup> Als Modell eines solchen Verhältnisses kann – neben dem Inkarnationsgedanken – der christliche Trinitätsgedanke angesehen werden, der darüber hinaus den Einwand der Postmoderne gegenüber Theologie und Religion aushebelt,

<sup>80</sup> In dieser Hinsicht ist der Einschätzung von Habermas, daß die Postmoderne ein primär neokonservatives Projekt sei, zuzustimmen. Vgl. J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt?* In: Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne*, 177–192.

<sup>81</sup> Diese Kritik formulierten etwa Horkheimer und Adorno unter der Bezeichnung „Dialektik der Aufklärung“ sowohl differenzierter als auch treffender. Beide verstehen sich – trotz aller Kritik an den Fehlern der Aufklärung – als radikale Aufklärer, und demgemäß kommen bei ihnen auch die unaufgebbaren Errungenschaften der Aufklärung zur Sprache. Vgl. M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main 1969.

<sup>82</sup> Adorno macht auf diese Möglichkeit aufmerksam, einen Begriff von Versöhnung jenseits harmonistischen Fortschrittsdenkens zu formulieren. Vgl. Th. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: Ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt am Main <sup>3</sup>1980, 151–168, hier: 153.

<sup>83</sup> Adorno prägte hierfür den Begriff der Konstellation und identifiziert diesen Begriff mit demjenigen des Nicht-Identischen, den er einem Denken absoluter Identität entgegensetzt, und jenes konstellative Nicht-Identische wiederum identifiziert er mit der Wahrheit. Vgl. hierzu z. B. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main <sup>3</sup>1988, 164ff. und ders., *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, in: Ders., *Stichworte*, 11–19, hier: 16.



daß der Gottesglaube notwendigerweise einem identitätslogischen Ursprungsdenken und damit der Onto-Theologie verfallen sei. Nähme man also das Trinitätsdogma wirklich ernst und prüfte es auch auf seine philosophischen Implikationen hin, dann könnte man Ansätze einer philosophischen und theologischen Gotteslehre entwickeln, die sich nicht mehr in den onto-theologischen Fallstricken verfangen.<sup>84</sup>

Zu hinterfragen ist auch die postmoderne Kritik des Subjektbegriffs.<sup>85</sup> Ist ihr in der Kritik an der neuzeitlichen Subjektphilosophie hinsichtlich ihrer hypertrophen Elemente zwar durchaus zuzustimmen, so ist ihr aber hinsichtlich der Gleichsetzung solcher hypertrophen Ansätze mit dem Ich-Gedanken als solchem heftig zu widersprechen. Die postmoderne Philosophie kann als Alternative nur eine Umkehrung dieser Verstellungen anbieten, ohne die Wurzel der Hypertrophie, nämlich ein asymmetrisches Herrschaftsverhältnis zwischen Ich und Anderem, zu thematisieren. An die Stelle der kritisierten Hypertrophie des Subjekts tritt daher lediglich die Hypertrophie des Anderen, für das ich empfänglich, gehorsam sein soll, dessen Geisel ich bin und dem ich mich bedingungslos zu unterwerfen habe. Schon allein die Wortwahl weist darauf hin, daß mit dem Herrschaftsverhältnis nicht gebrochen wird, sondern daß es unter dem Signet „wahre Freiheit“ restauriert wird, diesmal nicht als Herrschaft des Subjekts, sondern als Herrschaft des Anderen. Von dort aus ist es zur Denunziation einer der wichtigsten, unaufgebbaren Errungenschaften der Aufklärung, dem Emanzipationsverständnis, als „böse“ Emanzipation im Vergleich zur „guten“ Freiheit, die nichts anderes als Unterordnung bedeutet, nur noch ein kurzer Weg.

Die Folge dieser pauschalierenden Kritik ist zum einen die völlige Preisgabe des Individualitätsgedankens und damit der Verlust der Dignität des Einzelnen und Besonderen. „Ich“ ist ausschließlich vom Anderen her und auf es hin; Einmaligkeit und Einzigartigkeit, eben Individualität, gibt es – wenn überhaupt – nur in der Übernahme der Geiselschaft, der bedingungslosen Unterwerfung und Unterordnung unter das mich überwältigende absolut Andere. Damit wird Individualität jedoch in letzter Konsequenz aufgelöst. Die Wurzel dieser Auflösung der Individualität liegt in der postmodernen Verwechslung von Freiheit und Emanzipation als Möglichkeit zur Gestaltung des je eigenen Lebens und zur je eigenen Entscheidung mit einem isolationistischen Autonomieverständnis im Sinne vollkommener Selbstbezüglichkeit, Unabhängigkeit (auch von der sinnlichen Wahrnehmung), Selbstursprünglichkeit.

---

<sup>84</sup> Ich verweise hier auf entsprechende Überlegungen Joachim Valentins (vgl. Anm. 68). Vgl. außerdem hierzu aus feministischer Perspektive: E. A. Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*. Düsseldorf 1994.

<sup>85</sup> Vgl. auch K. Müller, *Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne*, erscheint in: ZKTh 2/1998.

Zum anderen folgt aus der postmodernen Subjektkritik die Unmöglichkeit, Personalität zu denken<sup>86</sup>, und zwar aus drei Gründen: Erstens kann es – wie bereits gezeigt – in einem Verhältnis absoluter Heterogenität und Differenz kein wirkliches Beziehungsverhältnis geben, somit auch keine wirkliche Beziehung zwischen Ich und Anderem. Für Personalität ist jedoch gerade diese Beziehungsfähigkeit konstitutiv: Insofern ich mich auf andere beziehen kann, eignet mir Personalität. Zweitens kann es in einem Verhältnis der Asymmetrie zwischen Ich und Anderem ebenfalls keine wirkliche Beziehung, keinen Dialog geben. Auch dies macht Personalität unmöglich. Und drittens schließlich ist Personalität an Individualität gebunden: Gerade weil ich ‚ich‘ bin, kann ich mich auf andere beziehen, ohne daß dieses Bezugsverhältnis zu einer harmonistischen Identität verkommt, gerade Individualität wahrt die Differenz in einem Verhältnis wechselseitiger Beziehung und ist damit Möglichkeitsbedingung der Personalität.<sup>87</sup>

In theologischer Perspektive hat die postmoderne Subjektkritik noch weitere Konsequenzen: Einerseits steht die postmoderne Vorstellung eines anonymen, apersonalen, mich überwältigenden „jenseits des Seins“, das niemals mit der Welt in eine wirkliche Beziehung treten kann, in eklatantem Widerspruch zur christlichen Vorstellung eines personalen Gottes, der Welt nahe, ohne in ihr aufzugehen. Und andererseits läßt sich aus dem Ansatz der Asymmetrie zwischen Ich und Anderem, Immanenz und Transzendenz, Kontingenz und Unendlichkeit, ein Offenbarungsverständnis ableiten, das man als extrinsezistisch bezeichnen kann: Offenbarung wird von außen in einem quasi autoritären Akt aufzuerlegt und der Mensch, an den sie ergeht, zu einem bloß passiven, überwältigten Empfänger reduziert, der sich ihr zu unterwerfen hat; postmoderne Theologien fallen damit in ihrem Rekurs auf das Asymmetriemodell – ob gewollt oder ungewollt – in ein offenbarungstheologisches „Stockwerksmodell“ zurück. Daß und wie Offenbarung aber mit dem aktiven Selbstvollzug menschlicher Vernunft und menschlichen Handelns in Verbindung zu bringen ist, ohne hypertrophe Vorstellungen jener Aktivität zu reproduzieren, bleibt in einem solchen extrinsezistischen Offenbarungsverständnis völlig ungedacht.

Als Alternative zu der postmodernen Auflösung des Ich-Gedankens wäre die unmittelbare Evidenz der Ich-Existenz herauszustellen, die – anders als in der neuzeitlichen Subjektphilosophie – nicht an die Evidenz des „cogito“ gebunden ist, sondern sich im Gewahrwerden der Jemeinigkeit des „eigenleiblichen

---

<sup>86</sup> Solch eine Differenzierung zwischen „Individualität“, „Personalität“ oder „Subjektivität“ findet in der postmodernen Philosophie nicht statt, sondern der Individualitätsgedanke wird ebenso wie der Personalitätsgedanke dem Subjektbegriff subsumiert. Vgl. zur notwendigen Differenzierung von Subjekt, Person und Individuum z. B. M. Frank, *Subjekt, Person, Individuum*, in: Ders./G. Raulet/W.v. Reijen (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt am Main 1988, 7–28.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu z. B. M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*. Frankfurt am Main 1988, 100f.

Spürens“<sup>88</sup> vollzieht, auf das mein Reflexionsvermögen immer schon verwiesen ist. Jene über die Leib-Erfahrung gewonnene Evidenz der Individualität des Ich vollzieht sich auch im Bezug zu anderen, auf die ich in meiner Leiblichkeit hingeordnet bin, und so wird in der Leib-Erfahrung zugleich Personalität evident: Ich bin immer schon, insofern ich bin, auf andere hin, beziehe mich auf andere, bin mit ihnen qua meiner Leiblichkeit verbunden. Diese Verbundenheit zwischen Ich und Anderen impliziert sowohl die Möglichkeit der Erfahrung der Kontingenz meiner selbst, da ich mir nicht selbst Grund sein kann, als auch eine Offenheit des Ich für das ihm begehrende Andere, jedoch eine Offenheit, die nicht in Unterwerfung und Selbstvernichtung mündet. In dieser Offenheit für das Andere wird die Unverfügbarkeit sowohl des Ich als auch des Anderen gewahrt, die niemals in absolute Identität aufzulösende Differenz beider in gegenseitiger Verwiesenheit.<sup>89</sup> Von dort her könnten sich sowohl Überlegungen zur Personalität Gottes jenseits substanzontologischer und damit onto-theologischer Reduktionen wie auch zur Möglichkeit einer nicht-extrinsezistischen Vermittlung von menschlicher Vernunft und Offenbarung anschließen.

Völlig ausgeblendet bleibt in postmodern-theologischen Modellen schließlich das gesamte Feld der Begründungsproblematik des Glaubens. Sieht innerhalb der postmodernen Philosophie zumindest Lyotard z. B. im Bereich der Ethik noch die Notwendigkeit einer Legitimation des ethischen Urteils, fällt dagegen die Frage nach der Möglichkeit einer Legitimation des Glaubens in postmodernen Theologien aus, wie z. B. Tracy offen zugibt: „Daß meine eigene Hoffnung auf dem christlichen Glauben gründet, daß sich Offenbarungen Gottes ereignet haben und daß es Wege zu echter Befreiung gibt, dürfte inzwischen offenkundig sein. Ich halte ein solches Vertrauen für vernünftig, doch ist es an dieser Stelle nicht meine Absicht, mich auf die notwendigerweise breiten Raum beanspruchende Rechtfertigung einzulassen, die diese Option verlangt. (...) Denn ob ich gute Gründe für meine christliche Hoffnung habe, ist eine andere Geschichte als die, die zu erzählen ich hier bemüht war.“<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Vgl. zur Bedeutung des eigenleiblichen Spürens z. B. H. Schmitz, *Der gespürte Leib und der vorgestellte Körper*, in: M. Grossheim (Hg.), *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion*. Berlin 1994, 75–91; G. Böhme, *Der offene Leib. Eine Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung bei Paracelsus*, in: D. Kamper/Ch. Wulf (Hg.), *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Berlin 1989, 44–58.

<sup>89</sup> Vgl. zur Bedeutung der Beziehung zwischen Ich und Anderen vor allem U. Guzzoni, *„Cette immense fortune d'être deux.“*, in: Dies, *Wendungen. Versuche zu einem nicht identifizierenden Denken*. Freiburg/München 1982, 62–70; dies., *In-die-Nähe-Kommen zum Fernen. Denken und Ferne*, in: Dies., *Wege im Denken. Versuche mit und ohne Heidegger*. Freiburg/München 1990, 123–162. Die Entfaltung des Ich-Gedankens jenseits hypertropher Subjekt-Modelle wie auch ebenso jenseits einer postmodernen Hypertrophie des Anderen findet sich auch bei Adorno, der sich trotz aller Kritik an bestimmten Ausformungen des Subjekt-Begriffs gegen dessen vorschnelle Preisgabe ausspricht und von einem ‚qualitativen Subjekt‘ ausgeht, das sich an das Andere ‚anschmiegt‘, ohne sich in ihm zu verlieren. Vgl. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 158 ff.; ders., *Negative Dialektik*, 53.

<sup>90</sup> Tracy, *Theologie als Gespräch*, 161.

Woraus aber, so ist zu fragen, schöpft Tracy seine Gewißheit, daß seiner Hoffnung eine Realität entspricht, ohne dem Feuerbachschen Projektionsverdacht zu erliegen? Wozu ‚erzählt‘ er überhaupt ‚eine Geschichte‘, wenn er keinen Grund dafür angeben kann oder will? Tracy verweigert sich einer Begründung und unternimmt dabei nichts anderes als eine unausgewiesene positivistische Setzung. Diese Position läßt sich als Fideismus bezeichnen, ihr Resultat ist folgendes: Christinnen und Christen bestätigen sich ihre Überzeugungen, zwar unbehelligt, aber ebenso unbeachtet von denjenigen, die dieses ‚Sprachspiel‘ nicht teilen. Sie gleichen Fischen im Aquarium, die sich zum Amusement derer, die ‚draußen‘ sind, im Wasser tummeln, von denen jedoch kein ernsthafter Anstoß ausgehen kann in die Welt außerhalb ihres Glaskastens.<sup>91</sup>

Darüber hinaus läßt sich der fideistischen Position Tracys auch ein philosophischer Einwand entgegenhalten: Tracy erhebt unbestreitbar Geltungsansprüche für seine christliche Position, reflektiert jedoch nicht über seine eigenen Voraussetzungen und Standpunkte, mit denen er in das Argumentationsgeschehen eintritt. Ich habe nämlich immer schon ein Interesse, einen Standpunkt, von dem aus ich argumentiere, und diesen Standpunkt gilt es sowohl offenzulegen als auch rational auszuweisen und damit nachvollziehbar zu machen.<sup>92</sup> Nur so kann ich andere nämlich von meinem Standpunkt überzeugen, und die Absicht der Überzeugung ist eine zweite Voraussetzung für den Eintritt in das Kommunikationsgeschehen. Denn wollte ich nicht *überzeugen*, bräuchte ich meinen Standpunkt auch nicht zu *bezeugen*, und das heißt auch: vernunftmäßig legitimieren. Verweigere ich mich der Explikation meines erkenntnisleitenden Interesses und der Explikation meiner Geltungsansprüche, dann verweigere ich mich letztlich dem Kommunikationsgeschehen selbst.<sup>93</sup> Dem postmodernen Hinweis, daß allein schon das Erheben solcher Geltungsansprüche in Intoleranz führe, die Pluralismus zerstöre, ist entgegenzuhalten, daß wir immer schon Geltungsansprüche erheben, wenn wir uns positionieren. Die Frage ist, wie wir diese Ansprüche explizieren, legitimieren, und wie wir mit ihnen umgehen, ohne daß aus Geltungsansprüchen fundamentalistische Absolutheitsansprüche resultieren, die in der Tat Pluralität und Differenz, kurz: die Andersheit der Anderen, zerstören. Negieren wir allerdings die Möglichkeit und Notwendigkeit der Legitimation unserer Überzeugungen, dann geraten wir in eben jenen Fundamentalismus und Absolutismus, der doch gerade umgangen

<sup>91</sup> Fideistische Argumentationen reproduzieren so – ob gewollt oder ungewollt – die postmoderne Heterogenitätsthese: Es gibt ein besonderes christliches Sprachspiel, das besonderen Regeln unterliegt und nur von denen verstanden und ‚gespielt‘ werden kann, die ihm angehören. So degeneriert das christliche Bekenntnis zu einer gesellschaftlich wie ideologisch irrelevanten Privatbeschäftigung. Selbst die atheistisch motivierte Religionskritik hat dies nicht vermocht: dem Glauben den Stachel gesellschaftlicher Relevanz zu ziehen und ihn auf eine rein bürgerliche Religiosität, auf eine privatistische „Kontingenzbewältigungspraxis“ zu reduzieren.

<sup>92</sup> Zur Interessegeleitetheit der Erkenntnis vgl. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main 1988. Vgl. in fundamentaltheologischer Perspektive hierzu auch Verwey, Gottes letztes Wort, 39–76.

<sup>93</sup> Vgl. dazu auch oben den Beitrag von K. Müller.

werden soll.<sup>94</sup> Von dort her müßte auch die zugegebenermaßen schwierige Frage thematisiert werden, wie der unbestreitbar universale Anspruch des christlichen Bekenntnisses so expliziert und legitimiert werden kann, ohne die ebenso unbestreibare Kontextabhängigkeit solcher Bekenntnisse herabzuwürdigen. Diese Frage ist keine andere als die nach der Möglichkeit einer Identität in Differenz: Wie kann etwas als universal ausgewiesen werden, ohne Differenzen auszulöschen? Wie kann es – erkenntnistheoretisch formuliert – einen Anspruch auf die Möglichkeit einer universal gültigen Wahrheit geben, ohne in einen Absolutheitsanspruch zurückzufallen? Die postmoderne Antwort übersieht erstens die implizite Universalität jeglicher Geltungsansprüche, die auch sie – die Postmoderne bzw. die postmoderne Theologie – erhebt, und zweitens verunmöglicht die postmoderne These eines rein formal gedachten, radikal absenten und transzendenten Absoluten jedes material ausgerichtete Bekenntnis.<sup>95</sup>

Die hier eingeforderte Legitimationsaufgabe der „*Hoffnung, die Euch erfüllt*“ (1 Petr 3,15) ist allerdings keine ausschließlich theoretische Aufgabe. Sie steht in unmittelbarem Bezug zur Praxis, denn zwischen Theorie und Praxis besteht ein Verhältnis der Interdependenz: Mein Handeln ist nie nur unwillkürliches und unmittelbares Tun, sondern immer auch reflektiertes Handeln nach bestimmten Kriterien und Überzeugungen. Umgekehrt ist die Reflexion sowohl immer auf ein bestimmtes Handeln bzw. auf einen bestimmten Handlungskontext bezogen als auch selbst schon ein Handeln. Aufgrund dieser Interdependenz von Theorie und Praxis läßt sich die Legitimationsaufgabe des Glaubens auch als Aufgabe der Bezeugung begreifen: Ich gebe Zeugnis ab von meiner ‚Überzeugung‘, und dieses Zeugnisgeben ist kein rein theoretischer Akt, sondern ein aktives Handeln. Die Begründungsaufgabe mündet so in eine ethische Haltung, und der Verknüpfung von Begründung und Bezeugung entsprechend wird die fundamentaltheologische Aufgabe der Glaubensverantwortung mittels praktischer Vernunft geleistet werden müssen.

Als Fazit dieser Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Postmoderne läßt sich festhalten, daß die Postmoderne zwar – wie bereits mehrfach betont – wichtige Anstöße formuliert hat für eine Theologie jenseits der ‚Onto-

<sup>94</sup> Vgl. auch H. Verweyen, Pluralismus als Fundamentalismusverstärker? In: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, 132 ff. Wie diese Begründungsaufgabe geleistet werden kann – im Rekurs auf eine Letztbegründung oder ohne Letztbegründungsmöglichkeit- und Notwendigkeit, darüber wäre näher zu diskutieren. Ich denke, daß ein Unterschied besteht zwischen einem gleichsam „schwachen“ Aufweis der Vernunftgemäßheit christlichen Glaubens, das heißt dem (nicht-fideistischen) Nachweis, daß die Position des Glaubens nicht vernunftwidrig ist, und zwischen einer vergleichsweise „starken“ Position philosophisch-theologischer Letztbegründung.

<sup>95</sup> Wie eine Alternative zu dieser postmodernen Antwort aussehen könnte, muß hier offen bleiben. Vielleicht wäre eine Anknüpfung an einen „schwachen“ Begriff von Universalität denkbar, wie er etwa bei Adorno oder bei Habermas zu finden ist: ein „universales Wahrheitsmoment“ (Adorno), ein „metaphysischer Rest“ von Unbedingtheit (Habermas), der sich im Konkreten und Kontextuellen zeigt und doch das Konkrete übersteigt.

Theologie', daß sie wichtige Fragen gestellt hat, an deren Beantwortung sich Philosophie und Theologie ‚heranwagen‘ müssen, daß aber die postmodernen Antworten wenig überzeugen können. Zwischen Theologie und Postmoderne klafft daher – trotz einiger Berührungspunkte – ein „Widerstreit“: „Sie können zueinander nicht kommen ...“<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Damit soll jedoch nicht der Heterogenitätsthese das Wort geredet werden: Es kann durchaus unüberbrückbare Differenzen zwischen Diskursgenres geben, jedoch kann dies nicht zum Prinzip erhoben werden, wie dies bei Lyotard der Fall ist.