

Dogmatik nach der Moderne.

Berechtigung und Grenzen postmodernen Denkens für die Theologie

von Michael Stichelbroeck

Die Kritik der philosophischen Postmoderne an den für die Neuzeit bestimmend gewordenen Totalitätsansprüchen der instrumentellen Vernunft und des autonomen Subjekts führen zum Entwurf eines pluralen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses, das die prinzipielle Unverfügbare des Seins betont. Die philosophische Postmoderne begründet ihre Annahmen durch den Verweis auf die radikale Absenz des Absoluten und die Auflösung des Subjekts und seiner Wirklichkeitsmächtigkeit. Stichelbroeck hebt – unter Rückgriff auf klassische philosophische und theologische Kategorien – hervor, dass das plurale Paradigma der Postmoderne auch unter Wahrung von Offenbarung und Personalität gedacht werden kann.

Wie fordert „postmodernes“ Denken die Theologie heraus? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit möchte ich zu einer Verständigung über die geistige Weichenstellung der philosophischen Postmoderne gelangen. Ausgehend von einer Präzisierung des Begriffs „Postmoderne“ (1.) werden hier drei Leitgedanken postmoderner Philosophie skizziert (2.). Daran schließe ich eine Würdigung des Anliegens dieser Denkrichtung an, diskutiere ihre bleibenden Herausforderungen für die Theologie und frage danach, ob das Anliegen der Postmoderne nicht auch anders einzulösen wäre (3.).

1. Was ist Postmoderne?

1.1. Zum Begriff

Der Begriff „postmodern“ selbst ist unscharf und disparat. Er steht oft feuilletonistisch für alles Willkürliche und Beliebige in Kultur und Gesellschaft, für das bunte Vielerlei des Inkongruenten. Für viele drückt er – als Epochenbegriff – einen neuen Zeitabschnitt nach der Moderne aus.¹

Der Begriff entstammt der nordamerikanischen Literaturdebatte Ende der 50er Jahre.² Von dort fand er Eingang in die Architektur, die bildende Kunst, ja die gesamte Kultur. „Postmodern“ verweist generell auf eine Mehrsprachigkeit innerhalb eines Werkes. „Postmoderne Phänomene liegen dort vor, wo ein grundsätzlicher Pluralismus von Sprachen, Modellen und Verfahrensweisen praktiziert wird ...“³ Auf eine Formel gebracht könnte man sagen: Postmoderne ist die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.

¹ Vgl. *Saskia Wendel*, Postmoderne Theologie?. In: Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie. In: Klaus Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 193–214, hier 194.

² Vgl. *Wolfgang Iser*, Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Berlin 1994, 1–46, hier: 7.

³ Ebd., 11.

Hier wird „postmodern“ nicht feuilletonistisch als Synonym für „Beliebigkeit“ verstanden,⁴ sondern in seiner philosophischen Bedeutung verwendet. Diese benennt die Verstärkung einer Tendenz, die bereits in der Moderne angelegt war, nämlich Individualisierung und Diversifikation⁵, und dies unter gleichzeitiger Ausschaltung der für die Neuzeit typischen Uniformierung. Die philosophische Postmoderne⁶ stellt damit einen Kerngedanken der modernen Philosophie seit der Aufklärung zur Disposition: dass nämlich die vielfältigen Aspekte der Wirklichkeit allein dem Kriterium der Vernunft zu unterstellen sind.⁷ Dies soll unten (2.1.) entfaltet werden. Zunächst wird hier die nicht unproblematische Rezeption postmodernen Denkens in der Theologie behandelt.

1.2. Zum Problem der Rezeption postmodernen Denkens in der Theologie

Verschiedentlich wurde angemerkt, dass die Postmoderne der Theologie einen Daseinsraum bieten könne. Problematisch erschien aber, dass es wirkliche oder vermeintliche Engführungen in der Kirche selbst waren, die man durch postmoderne Konzepte korrigieren wollte.⁸

In der Theologie bemühte man sich bei der Rezeption der Postmoderne zunächst, dem Religiösen in jener Nische einen neuen Lebensraum zu geben, der durch die Dezentralisierung der Vernunft und die Legitimierung anderer Formen von Rationalität entstanden ist. Dass der Status der Vernunft in der postmodernen Philosophie als prinzipiell plural eingestuft wird, lässt mit dem Glauben auch andere Themen der Tradition wieder diskussionsfähig werden. Diese theologische Rezeption wird kontrovers beurteilt.⁹ Es scheint, dass manche nicht den Punkt der Auseinandersetzung der Vertreter der philosophischen Postmoderne erreicht haben.

»

⁴ Vgl. ders., Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Wolfgang Welsch (Hg.), a.a.O., 193–203, hier: 193; 197f. Auch Welsch unterscheidet zwischen einem „diffusen“ und „präzisen“ Postmodernismus. Vgl. ders., *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin ⁵1997, 2.

⁵ Vgl. *Jean-François Lyotard*, *Die Moderne redigieren*. In: Wolfgang Welsch (Hg.), a.a.O., 204–214, hier: 205.

⁶ Als Vertreter der philosophischen Postmoderne wären vor allem Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Umberto Eco, Gianni Vattimo, Massimo Cacciari, Dietmar Kamper und (mit Einschränkung) Wolfgang Welsch zu nennen.

⁷ Vgl. *Klaus Hedwig*, *Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne*. In: *IKaZ* 19 (1990), 307–318, hier: 307.

⁸ Dafür typisch ist u.a. auch *John D. Caputo*, *Philosophy and Prophetic Postmodernism: Towards a Catholic Postmodernity*. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 74,4 (2000) 549–568. In diesem Beitrag ist die Konzeption der Postmoderne bereits transformiert.

⁹ Vgl. *George A. Lindbeck*, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. Gütersloh 1994; vgl. *David Tracy*, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993; vgl. ders., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981; vgl. ders., *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, San Francisco 1988. Auch die Systematiker Kevin Hart und Marc C. Taylor haben es unternommen, eine postmoderne Theologie zu entwerfen. Vgl. *Kevin Hart*, *The Trespass of the Sin. Deconstruction, Theology and Philosophy*, Cambridge 1989; vgl. *M.C. Taylor*, *Erring. A postmodern A–Theology*, Chicago/London 1984.

2. Grundzüge der philosophischen Postmoderne

Grundzüge der philosophischen Postmoderne sollen anhand von Themen entfaltet werden, die den Status des Wissens, das Denken der Präsenz, die Transzendenz des Absoluten und die menschliche Person betreffen. Orientierungspunkte sind die beiden Hauptvertreter der französischen Postmoderne: Jacques Derrida und Jean-François Lyotard.

2.1. Die Absage an den Totalitätsanspruch der wissenschaftlichen Vernunft und die Pluralitätsthese

Das postmoderne Denken bricht mit den Einheitsobsessionen der Moderne.¹⁰ Als solche gelten ihm alle Verabsolutierungen einer bestimmten Rationalität oder eines Diskurses, besonders der technisch-szientistischen Vernunft. Den Bezugspunkt bildet hier der Wissenschaftsbegriff der Neuzeit, den wir in nuce bei Bacon (um 1214–1292), vom Anfang des 16. Jahrhunderts dann durchgehend haben: Es ist ein Typus von Wissensgewinnung, der operativ, produktiv, technisch inventiv und beherrschend ist. Er ermöglicht dem Wissenschaftler, in die kategorial geöffneten, dynamischen Strukturen der Dinge einzugreifen. Die Postmoderne thematisiert die epistemische Gewalttätigkeit, die dieser Wissenschaftsbegriff heraufbeschworen hat.

Sie wendet sich dabei gegen alle Uniformierungstendenzen der Neuzeit, wie z. B. die Subsumierung aller unter ein Sittengesetz (paradigmatisch etwa bei Kant). Das Einheitsdenken sei totalitär. Es führe zum Terror.¹¹ Nach der Auffassung von Derrida, Lyotard und M. Foucault und hänge die traditionelle Wissenschaft an einem „Willen zur Macht“¹², der sich unerbittlich in der starren „Ordnung“ der Lebensformen, in der „Legitimation“ von Diskursen und ganz allgemein in der Insistenz auf „Wahrheit“ durchsetzte.¹³ Daraus resultieren überzogene Ansprüche und Mechanismen der Ausgrenzung und Unterdrückung.¹⁴ Dagegen tritt die Postmoderne nicht nur für eine plurale Gleichzeitigkeit verschiedener Optionen ein. Sie behauptet auch eine plurale Rationalität.

Modernes Wissen – „modern“ im Sinne der Neuzeit, nicht des 20. Jahrhunderts – hatte die Form der Einheit. Diese Einheit war durch den Rückgriff auf große Metaerzählungen zustande gekommen: die Emanzipation der Menschheit und der moderne Fortschritts-

¹⁰ Vgl. *Wolfgang Welsch*, Perspektiven für das Design der Zukunft. In: *Ästhetisches Denken*, Stuttgart 1998, 201–218, 214. Für die Architektur vgl. auch ders., *Unsere postmoderne Moderne*, 90.

¹¹ Vgl. *Axel Honneth*, Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne. In: *Merkur* 38/8 (1984), 900f.

¹² Man bezieht sich damit auf Nietzsche, bei dem der Wille zur Macht charakteristisch wird für den Übermenschen, der interessanterweise am Paradigma des Kindes orientiert bleibt, nicht des unschuldigen Kindes, sondern des Kindes mit seinen ungehemmten Triebstrukturen.

¹³ Vgl. *Lyotard*, *Der Widerstreit*, 262: „Es existiert keine Diskursart, deren Hegemonie über die anderen gerecht wäre. Der – scheinbar metasprachliche – philosophische Diskurs ist selbst ein Diskurs zur Erforschung seiner Regeln nur dadurch, dass er weiß, dass es keine Metasprache gibt.“ Vgl. dazu auch *Hedwig*, a.a.O., 313.

¹⁴ Vor allem Michel Foucault wollte zeigen, wie die bürgerliche Gesellschaft das Wahnsinnige ausgegrenzt und in Psychiatrien verbannt hat, um die darin verborgenen gewalttätigen Wünsche nicht wahrhaben zu müssen. Vgl. *Foucault*, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/M., 1973; vgl. ders., *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt, M./Berlin/Wien 1976.

glaube, die Teleologie des Geistes (im Idealismus) und die Hermeneutik des Sinns (im Historismus). „Postmoderne bedeutet, dass man den Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr schenkt.“¹⁵ Der Rückgriff auf Meta-Erzählungen stellt eine transzendente Illusion dar. Meta-Erzählungen gehören einem Projekt an, das gescheitert ist.

Nun setzt man auf ein Projekt, in dem das Wissen sich subversiv gegen sich selbst richtet und die gängigen Paradigmen der Wissenschaft abbaut.¹⁶ Die Postmoderne im strengen Sinn suspendiert damit entscheidende Voraussetzungen des Wissens, die weder von der Tradition noch von der Philosophie der Neuzeit in Frage gestellt wurden. Es gibt keine metalogischen Diskurse mehr. Auf die logische Absicherung des Wissens muss verzichtet werden. Die Isomorphie zwischen den Strukturen der Wirklichkeit und den Operationen des Denkens wird aufgelöst.¹⁷

Aus der Ablehnung einer verbindlichen Form von Rationalität entwickelt Lyotard seine These von der absoluten Heterogenität der Diskursarten und Sprachspiele. Diese sind feststehende, autonome Gebilde.¹⁸ Eine Metaregel ist unmöglich.¹⁹ Das Ganze ist nur in der Differenz und nur plural einlösbar.²⁰ Die hier verfolgte Pluralität weist jeglichen Ausschließlichkeitsanspruch in die Schranken. Sie widersetzt sich der Erhebung eines Partikularen zu einem vermeintlich Absoluten. Als partikular gilt aber jede Art von Rationalität. Das Denken der Differenz behauptet sich gegen alle universalistischen Begründungen.²¹ Jenseits einer angestrebten Legitimierung durch eine positiv zu beantwortende Sinnfrage setzt die Postmoderne heterogene Orientierungen, Denktypen und ästhetische Selbstentwürfe²² frei, die es dem Menschen gestatten, sich in einer Pluralität von Lebensweisen zu entwerfen und auszuleben.²³

Der Totalitätsanspruch der wissenschaftlichen Vernunft wie überhaupt die gängigen Paradigmen des aufklärerischen Rationalismus, wie sie einem typisch neuzeitlichen Denken entsprungen sind, erfahren bei den Philosophen der Postmoderne eine erhebliche Zurückstufung. Dadurch können die Grenzen des bloß Kognitiven und Funktionalen be-

¹⁵ Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1986, 14.

¹⁶ Dafür können wieder die Werke des frühen Foucault (vor „Geschichte der Sexualität“ III) auf gesellschaftlicher Ebene als Beispiel dienen.

¹⁷ Man kann hier schon fragen: Ist die Vernunftkritik, die hier betrieben wird und die einen Abbau der Vernunft bedeutet, nicht widersprüchlich? Vgl. Jürgen Habermas, *Zwischen Heine und Heidegger. Ein Renegat der Subjektphilosophie?*. In: Ders., *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M., 1985, 121–125; vgl. ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1985.

¹⁸ Vgl. Lyotard, *Grabmal des Intellektuellen*, Graz/Wien 1985, 86: „All die Forschungen der wissenschaftlichen, literarischen, künstlerischen Avantgarden gehen seit hundert Jahren dahin, die gegenseitige Inkommensurabilität der Spracharten aufzudecken.“

¹⁹ Vgl. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, 44.

²⁰ Vgl. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 39.

²¹ Vgl. ebd., 182.

²² Vgl. Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a. M. 2000, 123ff: „Das Subjekt der Lebenskunst trifft die Wahl, mit der es über die Komposition seiner Existenz entscheidet.“

²³ Vgl. ebd., 33: „Das Ende der großen, vereinheitlichend-verbindlichen Meta-Erzählungen gibt dem Faktum und der Vielzahl begrenzter und heteronomer Sprachspiele, Handlungsformen und Lebensweisen Raum.“

wusst gemacht werden.²⁴ Dass der Abbau des Wissens und der Ratio indes tiefer reicht, zeigt ein anderes Stichwort:

2.2. Die Kritik am Denken der Präsenz

Sie wurde vor allem von Jacques Derrida thematisiert, der sich mit seiner Methode der „Dekonstruktion“ zuerst auf die Sprache richtet, in der die Metaphysik seit 2000 Jahren das „Sein“ ausgesprochen hat.²⁵ Die direkte Kommunikation unter Menschen verlangt das „okkulare Gegenüber, die über den Blick versicherte leibliche *Anwesenheit* des Gesprächspartners. Die Sprache in ihrer phonetischen Artikulation unterstellt immer die *Präsenz*, die einen Grundzug der Metaphysik anzeigt: dass nämlich der Sinn des Seins – wie Heidegger interpretiert – im *Anwesen* bestehe. „... *der logos findet in der phone sein Zuhause. Dort geht es ihm besser als anderswo.*“²⁶

Die Philosophen der Postmoderne, besonders Derrida, gehen bei *ihrer* Ortung von Präsenz und Abwesenheit zurück auf Heidegger. Bekannt sind dessen Interpretationen²⁷ zur ἀλήθεια, die das Verhältnis von Sein und Anwesenheit zuerst problematisiert haben: Das Sein wird verstanden als *Un-verborgenheit*, als ein echtes Erscheinen von Wahrem, d.h. ein Sich-Zeigen, aber auch als ein Sich-Verbergen. Seine Analyse des Seinsbegriffs ist doppelt fundiert: Zum einen in seiner *Platon-Kritik*, zum anderen in seiner Anknüpfung an Aristoteles. Für Heideggers ist dabei die vorsokratische Konzeption der *physis* leitend, die er als „ein von sich her aufgehendes Walten“ der Natur versteht, als ein lichthaftes „Erscheinen“, das aber zugleich und unlöslich damit verbunden auf die „Verbergung“ (*lethe*) bezogen bleibt. Diese gespannte Struktur ist für die erstanfängliche ἀλήθεια kennzeichnend. Dagegen habe Platon die Wahrheit auf das Sehen der *idea*, auf den Anblick dessen, was „gegenwärtig“ gegeben ist, restringiert, ohne die Herkunft des *eidos*, die *lethe*, zu bedenken. Die Wahrheit sei damit unter das „Joch“ (*zugon*) der Idee gestellt worden, denn das optische Aussehen, das *eidos*, das geschaut wird, liefert den einzigen, weil gegenwärtig *anwesenden* Aspekt des Seienden, dessen verborgener Sinn „vergessen“ worden sei – daher die einseitige Festlegung auf den Gegensatz von Sein und Schein.

Das Problem der Zeitlichkeit, die in der Gegenwart oder im Anwesen des *eidos* beschlossen liegt, ist von Aristoteles unter einem anderen Aspekt ausgearbeitet, aber – wie Heidegger meint – nicht gelöst worden: Aristoteles hatte in *Perihermeneias* die Substantive von den Verben mit ihren Flexionen unterschieden. Die Besonderheit der Verben ist,

²⁴ Vgl. Peter Koslowski, Die Baustellen der Postmoderne. In: Ders./Robert Spämann/Reinhard Löw (Hg.), *Moderne oder Postmoderne*. Weinheim 1986, 1–18, hier 11.

²⁵ Die Metaphysik hat das Sein als „Präsenz“ bestimmt. Damit hat sie das Sein des Seienden als „anwesend“ missverstanden. Vgl. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1976, 85. Derrida will dagegen eine Differenz setzen, die älter ist als das Sein selbst – „eine noch unvordenklichere Differenz“ als der Unterschied zwischen Sein und Seiendem. Vgl. ebd., 84: „Eine solche différence würde uns – schon und wiederum – eine Schrift zu denken geben ohne Anwesenheit und Abwesenheit, ohne Geschichte, Ursache, arche oder telos, welche die gesamte Dialektik, Theologie, Teleologie und Ontologie vollkommen derangierte.“

²⁶ Vgl. Derrida, ebd., 229.

²⁷ Diese Interpretationen, die (beide) einer „Hermeneutik der Gewalt“ folgen, finden sich zunächst in „Sein und Zeit“ (1927), später in „Platons Lehre von der Wahrheit“ (1931/1940). Heidegger sagt, dass „die Auslegung notwendig Gewalt brauchen“ muss. Vgl. ders., Einführung in die Metaphysik, Tübingen²1957, 124.

dass sie die Zeit mit aussagen.²⁸ Ein Verb konnotiert das *Jetzt*, das aktuelle Zeitmoment.²⁹ Das Jetzt weist eine doppelte Seinsweise auf, die eine doppelte Interpretation nach sich zieht. Das *nyn* zeigt sich dem Bewusstsein in der Sukzession der einzelnen Zeitmomente laufend anders (*heteron*), obgleich es sachlich immer dasselbe (*to auto*) bezeichnet: Nämlich das Ding, das als Substanz (*ousia*) im Wechsel der Zeitverläufe selbst nicht wechselt, sondern immer „jetzt“ gegeben ist und sich in der Abfolge der Zeitmomente durchhält. Für Heidegger ist damit ein temporales Anwesen des Seienden mitgedacht³⁰, in dem aber die gleichursprüngliche Abwesenheit, der Entzug oder die Verbergung des Seins selbst, ungedacht bleibt.

Damit werde von Platon, aber auch von Aristoteles und der Tradition der Sinn des Seins (oder das „Sein“ des Seienden) an das Kriterium des Jetzt gekoppelt: Das, was „ist“, ist immer „jetzt“. Wenn wir „sein“ sagen, so liege darin eine Fixierung auf den aktuellen Zeitabschnitt. Das *Anwesen* macht die Dinge zu einem Vorhandenen und Zuhandenen.³¹ Sogar die Ewigkeit werde am Leitfaden des Jetzt als *nunc stans* interpretiert. Die Strategie Heideggers ist, bei Platon und Aristoteles die ungedachte Zeitlichkeit als den Horizont des Seins freizulegen, derart, dass das Sein in der Zeit sich lichten und entziehen, sich entbergen und verbergen kann und damit seiner Wahrheit – der *a-letheia* als Un-verborgenheit – zurückgegeben wird.

Auf diese Analysen bei Heidegger bezieht sich Derrida, dessen Auffassung der Schrift (*écriture*) über Heidegger noch hinausgeht: Die *Schrift* erhält den Vorzug, weil sie den Blick auf die unzähligen Verästelungen freigibt.³² Sie bietet mehr Möglichkeiten, die *Différance* (mit *a* geschrieben) hervortreten zu lassen. So zeigt sich, dass der Sinn nie präsent, sondern immer verschoben und verstreut ist. Der Text ist nur eine dauerhafte „Spur“.³³ Er entzieht sich aber „jeder hermeneutischen Frage, die ihres Horizontes sicher ist“.³⁴ Die *Différance* ist unhintergebar.³⁵ Daraus folgt, dass Interpretation nie abzuschließen ist, dass Wahrheit nie präsent zu sein vermag, sondern immer schon eine Streuung darstellen muss. Das Sein west in den vielfachen „Spuren“, „Bahnen“ und „Rissen“

²⁸ Aristoteles, Perihermeneias 16 b; vgl. Thomas von Aquin, In Perihermeneias III, lectio 17, n. 83: „Verbum autem est quod consignificat tempus...“ Ebd. 18: „Dico vero quoniam consignificat tempus; ut cursus (valetudo) quidem omen est, currit (valet) autem verbum: consignificat enim *nunc esse*.“

²⁹ Vgl. Aristoteles, Phys. IV, 219b 1.

³⁰ Vgl. Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 21957, 46: „‘Sein’ besagt im Grund für die Griechen Anwesenheit“.

³¹ Hier warnt Heidegger: „Verfängen wir uns nicht in der Abstraktion des Infinitivs ‘sein’.“ Vgl. ebd., 53. Das schlechte Dasein der Dinge ist für Heidegger etwas Leeres. Er sieht das Dasein der Dinge als sinnlich erfahrbare Faktizität in Zeit und Raum an. Man wird die Hermeneutik der Rezeption vorsichtig und genau analysieren müssen.

³² Die Sprache als Schrift konstituiert einen (verräumlichten) Verweisungszusammenhang. Darin kann der Sinn nur in einem Verschieben und ständigen Aufschieben gefunden werden: jedes Element verweist jetzt nach später und früher. Die Bedeutung der Spur ist niemals präsent.

³³ Die graphische Spur (so das Aleph im Hebräischen) ist an sich selbst leblos und bedeutungslos. In ihren verschiedenen Interpretationen gewinnt sie verschiedene Bedeutungen.

³⁴ Vgl. Derrida, Spurs. Nietzsche's Styles/Éperons. Les Styles de Nietzsche, Chicago/London 1979, 126.

³⁵ Die *différance* dient dazu, herauszufinden, dass wir in der Epoche jenseits fester unveränderlicher Bedeutung sind. Sie richtet sich gegen das Ursprungsdenken der Metaphysik. Vgl. ders., Die *différance*, 33.

nur als Abwesendes an. Es ist zu Asche verbrannt und nach allen Richtungen hin zerstreut.³⁶ Die Kritik am Denken der Präsens führt zu einem weiteren wichtigen Eckdatum:

2.3. Der radikalen Absenz des Absoluten

Obwohl Derrida und Lyotard nicht von theologischem Interesse geleitet werden, ist ihnen eines gemeinsam: Die Berufung auf ein radikal absentes und transzendentes Absolutes, das immer ohne Bild bleibt.

Vom Absoluten haben wir nur eine Spur, die selbst ohne Verweischarakter ist: „*Als stets differierende stellt die Spur sich nie als solche dar ... Sie erlischt, wenn sie auftritt, wird stimmlos, wenn sie ertönt.*“³⁷ Anders als in der negativen Theologie ist das Absolute „ohne Sein noch Wesen noch Grund“.³⁸

Lyotard führt das Absolute im Kontext der Ethik ein, indem er eine absolute Verpflichtung des moralischen Gesetzes postuliert. Dabei kennt Lyotard keine materiale Ethik. Es handelt sich dabei um eine undarstellbare und unbestimmbare und damit im letzten leere Verpflichtung.³⁹ Das Absolute, von dem er spricht, ist radikal entzogen und transzendent. Es ist unnennbar, unbestimmbar und kann sich nie in einem Abbild ausdrücken.⁴⁰ Die Affinität zur jüdischen Tradition ist unübersehbar.

Lyotard verbindet seine Überlegungen zur Absenz des Absoluten denn auch mit Deutungen der jüdischen Mystik, wie sie sich auch bei Levinas und Derrida finden, besonders mit der Vorstellung des Göttlichen als *En-Sof*, das weder Attribute noch Bestimmungen hat. Man kann hier auch an das alttestamentliche Bilderverbot, an den unaussprechlichen Gottesnamen JHWH denken.⁴¹ Jenes nicht darstellbare Absolute ist jedoch – anders als im Judentum – nicht Gott. Es ist nicht identisch mit einem Gesetzgeber oder mit einem absoluten Wesen, das mich ruft. Es bleibt Stimme⁴² und Ereignis der Verpflichtung als solches, d.h. die Absolutheit des Ereignisses, das mich verpflichtet.⁴³ Es gibt höchstens eine „Spur“ – Zeichen des transzendenten Absoluten in der Immanenz –, in der es negativ zur „Darstellung“ kommt.⁴⁴ Mehr nicht. Denn das Absolute kann sich nie in der Immanenz vergegenwärtigen.⁴⁵ Daher gibt es auch keine realsymbolische Vermittlung des Absoluten durch ein Zeichen, das die bezeichnete Wirklichkeit in sich birgt.⁴⁶

³⁶ Vgl. *Derrida*, *Feu de la cendre*, Paris 1987. Dahinter steht die Erfahrung von Auschwitz.

³⁷ Vgl. *Derrida*, *Die différance*, 105.

³⁸ Vgl. *Derrida*, *Wie nicht sprechen?*, 104.

³⁹ Vgl. *Lyotard*, *Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis*, Wien 1989, 30.

⁴⁰ Vgl. *Lyotard*, *Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit*. In: Ders., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin 1985, 98.

⁴¹ Vgl. *Lyotard*, *Von einem Bindestrich*. In: Ders./E. Gruber, *Ein Bindestrich – Zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“*, Grenoble 1993, 27; 49; vgl. ders., *Der Widerstreit*, 72ff.

⁴² Vgl. ebd., 46.

⁴³ Vgl. *Wendel*, *Absenz des Absoluten. Die Relevanz des Bilderverbots bei Jean-Francois Lyotard*. In: Michael J. Rainer/Hans-Gerd Janßen, *Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie, Bd.2, Münster 1997, 142–155, hier 144.*

⁴⁴ Beispiele dafür sind der Buchstabe der Schrift, „Miqrā“, der „Name“, der auf das Dass des Absoluten hinweist, ohne sein Was zu benennen. Vgl. *Lyotard*, *Von einem Bindestrich*, 28f.

⁴⁵ Vgl. dazu auch *Derrida*, *Die Différance*, 104ff; vgl. *Wendel*, *Ästhetik des Erhabenen – ästhetische Theologie? Zur Bedeutung des Nicht-Darstellbaren bei Jean François Lyotard*. In: Walter Lesch/Georg Schwind

2.4. Die Auflösung des Subjektes

Das autonome, seine eigene Welt setzende und seiner selbst mächtige Subjekt der neuzeitlichen Moderne ist – zurecht – suspekt geworden. Das postmoderne Denken schraubt die aus der Subjektphilosophie kommenden Ansprüche autonomer Freiheit stark zurück.

Die Kritik der Postmoderne am Subjekt ist derart destruktiv, wenn nicht abstrus, dass sie in der Theologie – anders als in der neuen religiösen Esoterik – wohl nicht ernst genommen werden kann. Trotzdem kommt dem Thema eine große Relevanz zu, wie sich am Beispiel der bildenden Kunst und der Literatur zeigt, in denen seit dem vergangenen Jahrhundert eine – aus dem Abbau des Personalen resultierende – fragmentierte Individualität⁴⁷ zutage tritt, während die Wertschätzung, auch die Würde des Individuellen in den gesellschaftlich relevanten Nebenlinien der theologischen Argumentation (Gesellschaftstheorie) immer mehr an Bedeutung gewonnen hat. Menschenwürde und Personrechte sind heute Desiderate, die von der Theologie engagiert eingefordert und verteidigt werden. Aber Rechte haben stets das sittliche Subjekt als Träger der Handlung und – noch grundsätzlicher – die Person als Subjekt der Verantwortung – zur Voraussetzung. Dagegen nimmt die Postmoderne an, dass eine Dekonstruktion der Neuzeit auch deshalb unumgänglich sei, weil der neuzeitliche Subjektbegriff konstitutiv mit Egozentrik, Überheblichkeit und Gewalttätigkeit einhergehe. Der Mensch müsse die Bezugsmittel endgültig verlassen. Die Degradierung habe bereits eingesetzt: durch die Psychoanalyse (die die vorrationalen, sinnlich chaotischen Schichten des Bewusstseins rehabilitiert habe), durch die Linguistik (die den Menschen seinen vorgegebenen Sprachstrukturen ausgeliefert habe), und durch die ethnologischen Befunde, (die die strukturellen Konditionierungen der einzelnen Kulturen – auch einer vermeintlichen Leitkultur – freigelegt haben). Die postmoderne Destruktion geht noch weiter – das Subjekt als solches verschwindet wie eine Spur im Sand des Meeres.

Die postmoderne Kritik am Subjektbegriff ist sprachphilosophisch motiviert: Das, woran der Zweifel scheitert, ist nicht das Cartesische *cogito ergo sum*, sondern das Faktum, dass ein Satz besteht.⁴⁸ Dagegen ist für Lyotard „die Idee des Ichs und der mit ihm verbundenen Erfahrung ... zur Beschreibung der Wirklichkeit nicht notwendig“.⁴⁹ Es sei vielmehr ein Vorurteil, „dass es nämlich den 'Menschen' gibt, die 'Sprache', dass jener sich dieser 'Sprache' zu seinen eigenen Zwecken bedient...“.⁵⁰ Dabei fällt auf, dass in der Pluralität der Sprachspiele, die die Postmoderne zweifellos wiederentdeckt hat, zwar stets

(Hg.). Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzungen mit der Postmoderne, Mainz 1993, 48–72.

⁴⁶ Der Gedanke bildet eine Verschiebung gegenüber der jüdischen Mystik, in der das Symbol Ausdruck einer verborgenen Wirklichkeit ist. Vgl. *Gershom Scholem*, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt/M., 1980, 29f: „Im mystischen Symbol wird eine Wirklichkeit, die in sich selbst, vom Menschen her gesehen, keinen Ausdruck hat, unmittelbar in einer anderen Wirklichkeit transparent.“

⁴⁷ Vgl. *Hans Sedlmayr*, Verlust der Mitte, Salzburg 1951, 118–121.

⁴⁸ Vgl. Lyotard, Der Widerstreit.

⁴⁹ Vgl. ebd., 86.

⁵⁰ Vgl. ebd., 11. Welsch spricht von einer "Subjektverflüssigung" – ein Begriff, der allerdings aufhorchen lässt: Er bedeutet tatsächlich die Auflösung persönlicher Identität. Der postmoderne Mensch ist eine multiple Persönlichkeit, in der die verschiedenen Diskurse und Lebensentwürfe miteinander konkurrieren. Vgl. Welsch, Wege aus der Moderne, 40.

vom „Wissen“, von „Satz-Regelsystemen“ oder von „Diskursarten“ gesprochen wird, ohne dass aber der *Träger* dieses Wissens angegeben würde. Das Subjekt des Wissens und auch der ethischen Akte verschwindet in der Sprache, die in prinzipiell transformierbaren Sätzen, semantischen Verkettungen und Diskursarten ihren Ursprung verloren hat, den die Tradition immer im Subjekt – dem *zoon logon echon* – gelegen sah: „... ebenso wenig wie es *eine* Sprache gibt, gibt es *ein* Subjekt“.⁵¹

3. Postmoderne und der theologische Diskurs – Skizze zu einer Verhältnisbestimmung

Wie ist das Verhältnis von Theologie und Postmoderne einzuschätzen? Seitens der Theologie ist zunächst zu würdigen, dass die Überlegungen der postmodernen Philosophen vor allem den Menschen unserer Zeit betreffen, der in der komplexen Welt von heute keine Sinnzusammenhänge, keine sinnvolle Ordnung der Dinge mehr zu erkennen vermag. Die Philosophie verdeutlicht, dass die Situation des Menschen vom Fragilwerden der Ordnungen und dem Verlust von übergreifenden Zusammenhängen bestimmt ist.

Die Theologie streitet in zumindest schnittmengenartigem Verbund mit der Postmoderne gegen die gerade in unserem Jahrhundert so folgenreich hervorgetretenen Pathologien der Moderne: Sie kritisiert die überwertige *Subjektkonstruktion* der Bewusstseinsphilosophie wie die neuzeitlichen *Dualismen*. Zum anderen beklagt sie die (schon in der Romantik negierten) Verflachungen und Exzesse einer zur instrumentellen Rationalität reduzierten technokratischen *Herrschaftsvernunft*, die sich schließlich gegen den Menschen selbst wenden muss.

Der Fokus der Darstellung konzentriert sich auf drei Momente, in denen das postmoderne Anliegen zu würdigen, aber auch an entscheidenden Punkten zu kritisieren wäre:

3.1. Die Frage nach dem Subjekt

Das aus dem Ideal der totalen Selbst-Präsenz geborene autonome Subjekt macht sich zum Herrn seiner Selbst und des Anderen; es macht sich zum Zentrum der Sprache und des Seins. Es ist entwerfend und die Gegenstände seiner Erkenntnis setzende Vernunft. Der postmodernen Kritik am hypertrophen Subjekt der Neuzeit, das sich als absoluter Souverän, als Herrscher und Meister versteht, zu relativieren, ist sicher zuzustimmen. Sie baut die überzogenen Ansprüche neuzeitlicher Subjektphilosophie ab und führt zu einer Dezentrierung des Subjektes.⁵² Möglicherweise wird hier aber das Kind mit dem Bad ausgeschüttet. Dies geschähe dann, wenn nicht nur die überzogenen Tendenzen der Subjektphilosophie in ihre Schranken gewiesen, sondern der Mensch als Träger von Freiheitsakten selbst zum Verschwinden gebracht würde.

⁵¹ Vgl. Hedwig, a.a.O., 315; vgl. Lyotard, "Nach" Wittgenstein, in: Ders., Grabmal des Intellektuellen, 73.

⁵² Ein fragileres Subjekt als in der neuzeitlichen Philosophie finden wir in der Literatur, so etwa bei Joyce, Proust, Musil („Der Mann ohne Eigenschaften“) und Woolf. Vgl. dazu das Lob des schwachen Subjekts bei *Wolfgang Iser*, Unsere postmoderne Moderne, a.a.O., 316: „In ihm kommt die eigentliche Stärke der Rationalität – ihre Vielartigkeit – zum Tragen. Solche Subjekte vermögen mehr zu kennen, weiter zu erfahren, genauer zu berücksichtigen und dann immer noch für anderes empfänglich zu sein.“

Fraglich ist, ob mit dem starken Subjekt der Moderne auch der Ich-Gedanke als solcher verworfen werden muss. Hier wäre zu beachten, dass die Kritik immer schon auf die Selbstpräsenz des Bewusstseins abhebt, auf das „Ich denke“, das „alle meine Vorstellungen begleiten können muss“. Demgegenüber hat die Tradition Personalität nicht aus der Bewusstseinshaften Selbstpräsenz abgeleitet. Man vergleiche nur die Person-Definition des Boethius: *Persona est rationalis naturae individua substantia*. Darin sind die Momente des substantialen Eigenseins und der Individualität (einer Natur) die Grundpfeiler. Weil die postmoderne Kritik keine Differenzierung zwischen Individualität, Personalität und Subjektivität vornimmt, folgt aus der postmodernen Kritik am Subjekt die Unmöglichkeit, an der Personalität des Menschen sowie am Individualitätsgedanken festzuhalten.⁵³ Muss aber die pauschale Preisgabe des Personalen nicht zum Verlust der Dignität des Einzelnen führen? Kann sich die theologische Reflexion damit zufrieden geben? Ist die postmodern anvisierte fragmentierte Individualität überhaupt ohne ein Subjekt zu haben?⁵⁴

Es ist evident, dass die Toterklärung des Subjektes (bzw. die Behauptung, es gebe „keine Tänzer [mehr], sondern nur [noch] den Tanz“⁵⁵.) den christlichen Glauben wegen seines Gottes-, Schöpfungs- und Personenverständnisses im Innersten treffen muss: Personen sind auf unvergleichliche Weise Einzelne. Eine Theorie, die dies nicht gewahrt, würde eine wesentliche Errungenschaft einer anthropologisch gewendeten Theologie in Frage stellen.⁵⁶ Der Mensch als Träger selbstursprünglicher Akte, der mit einer unableitbaren und unhintergehbaren Personalität begabt ist, darf nicht zur Disposition gestellt werden. Heute und in Zukunft wird die entscheidende sozial-kulturelle Relevanz des Christentums darin liegen, gegen die Überzeichnungen und Reduktionismen der Moderne, die sich noch bis in die esoterische Religiosität fortsetzen, zu betonen, dass die Würde des menschlichen Individuums *als solches* unantastbar ist – *weil* der dreipersonale Gott den Menschen im freien Gegenüber-Sein zu sich, also in einer analogen Weise, ebenfalls *als Person* will. Für die Geschichte der Theologie, die den Glauben zu formulieren versucht, war es darüber hinaus von Anfang an wichtig, Christus nicht als ein abstraktes

⁵³ Vgl. *Manfred Frank*, Subjekt, Person, Individuum. In: Ders./G. Rautlet/W.v. Reijen (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/M. 1988, 7–28.

⁵⁴ Vgl. *Klaus Müller*, Das etwas andere Subjekt. a.a.O., 148. In Theologenkreisen wurde die Verabschiedung des abendländischen Subjektgedankens teils überaus positiv aufgenommen, weil man damit die Strategie verband, die Aufarbeitung der Moderne mit ihren Problemfeldern gleich ganz überspringen zu können. Dies ist die andere Seite des eingangs erwähnten Rezeptionsproblems. Mit K. Müller ist aber sehr daran zu zweifeln, ob „ein Gottdenken ohne Subjekt die Sache der Theologie“ wirklich einfacher macht. Vgl. ebd., 138. Müller bezieht sich dabei auf *David Tracy*, *Theologie als Gespräch*. Eine postmoderne Hermeneutik. Mainz 1993, 121–122; *Rupert Lay*, *Das Ende der Neuzeit. Menschsein in einer Welt ohne Götter*, Düsseldorf 1996, 49; *Edward Schillebeeckx*, *Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährlichen Welt*, Freiburg 1987, 15–17, u.a.

⁵⁵ *Fridjof Capra*, *Wendezeit*. München 1996, 97. Auch für viele Bereiche der Philosophie der letzten Jahrzehnte gilt, dass „das Subjekt ... in Verruf geraten [ist]. Seit der Wende zur Sprachphilosophie gilt das subjekttheoretische Paradigma als obsolet. Zwar gibt es Autoren, die es verteidigen, und in Frankreich ist seit einiger Zeit sogar die Rede von einem 'retour du sujet': aber die meisten philosophischen Strömungen (analytische Philosophie, Strukturalismus, Systemtheorie, ja sogar die Kommunikationstheorie) kommen ohne Subjekt aus. Dieses Paradigma, so heißt es, sei erschöpft.“ Vgl. *P. Bürger*, *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt 1998, 9.

⁵⁶ Vgl. *Klaus Müller*, *Das etwas andere Subjekt*, a.a.O., 159.

Prinzip (eines besseren Lebens, einer höheren Sittlichkeit) zu sehen, sondern als *Jemand*, der Adressat der gebethaften Anrede sein kann. Der ältere Begriff der Person sichert gerade auch in der Christologie die Möglichkeit des Bezugs auf ein sich mir erschließendes Du. Damit ist der nächste Fragekreis, der christologische, berührt.

3.2. *Der christologische Fragekreis*

Für die Christologie kann die angenommene und bejahte Pluralität eine Horizonterweiterung bedeuten: Die neuentdeckte Pluralität von Ausdrucksformen und Sprachtypen stellt insofern eine positive Erweiterung dar, als sie den Blick über westeuropäische Frömmigkeitsformen hinaus freigibt. Ist es nicht eine belebende Entdeckung, dass es etwa in Lateinamerika oder Afrika Imaginationen des leidenden Christus gibt, die sich von denen der Europäer stark unterscheiden. M.a.W.: Eine größere Sensibilität für die Pluralität von Ausdrucksformen und Zugängen zum Mysterium Christi lässt inkulturierte Formen der Christologie (z. B. auch in der Befreiungstheologie) als Bereicherung erkennen. Eine solche Offenheit für eine plurale Christologie braucht die dogmatischen Symbole und Definitionen nicht zu umgehen. Sie vermag ihnen sogar eine größere Lebendigkeit zu verleihen.

Ein wichtiger Einwand gegen ein mögliches Zusammengehen von Postmoderne und Dogmatik lässt sich hingegen auch von der Christologie her formulieren: Die Theologinnen und Theologen dürften im Gespräch mit der Postmoderne nicht übersehen, dass es durch deren Begriff eines radikal absenten Absoluten unmöglich wird, Inkarnation zu denken.

Das Bekenntnis des Glaubens geht von der Fleischwerdung des Logos aus, also der Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Zeit und Geschichte von uns Menschen. In Jesus Christus haben wir die tatsächliche Koinzidenz des Göttlichen und Menschlichen. In seiner Person begegnet uns in einem geschichtlich partikularen Punkt das Absolute selbst. Die im Glauben mögliche Identifizierung zwischen dem Menschen Jesus von Nazaret und dem Logos Gottes bedeutet weder, dass das Absolute in der Immanenz der Geschichte aufgeht (mit allen Folgen für einen totalisierenden Herrschaftsanspruch), noch dass das individuell Menschliche sich in der Transzendenz auflöst. Dem steht das „unvermischte und ungetrennte“ der hypostatischen Union entgegen. Dieses bringt m. E. das unverfügbare Zugleich von Selbstpräsenz und bleibender Transzendenz des Göttlichen ungleich besser zum Ausdruck als das Einsammeln von „Spuren“ eines immer entzogenen Göttlichen. Im Vergleich mit der Tradition der negativen Theologie handelt es sich bei solcher Übersteigerung der Transzendenz um eine Verflüchtigung Gottes.

3.3. *Die Pluralität von Rationalitätsformen und die Frage nach der Wahrheit*

3.3.1. Versuch einer Rehabilitierung von Pluralität anhand einer älteren Tradition

Gegen überzogene Totalitätsansprüche von Denksystemen meldet die Postmoderne zu recht eine prinzipielle Skepsis an. Sie gibt wichtige Anstöße zur Wiederentdeckung einer *Pluralität von Rationalitätstypen*, die lange vergessen war.

Typen des denkerischen Ausdrucks können so verschieden sein wie die Leibniz'sche Infinitesimalrechnung von Shakespeares Sonetten. Wer würde beide schon einem einzigen Rationalitätskriterium unterstellen? Bereits die ältere Tradition hat eine solche Pluralität gekannt. Hier sei auf Aristoteles verwiesen, der als erster die verschiedenen Formen sinnhafter Artikulationen unterschieden hat. Für die Rehabilitierung einer Pluralität der Diskurse ist seine kurze Feststellung in *Perihermeneias* überaus wichtig: Dort spricht Aristoteles von der Rede im Sinn der „Aussage“ (Proposition), die wahr oder falsch ist, dann von der „Bitte“, die nicht wahr und falsch ist⁵⁷ und schließlich von den „anderen Arten der Rede“, deren Erörterung in die Rhetorik oder Poetik fällt.⁵⁸ Es ist dabei wichtig zu verstehen, dass und warum das Ziel der rhetorischen Reden wie der *poiesis* nicht primär die Wahrheit ist, sondern – etwa in der Rhetorik – z. B. die Absicht, den Hörer zu bewegen und zu überzeugen oder – wie in der Tragödie – die *katarsis*, d.h. die Reinigung der Seele von störenden Affekten.

Thomas v. Aquin, der diese Stelle eingehend kommentiert hat, unterscheidet fünf Weisen einer logoshaften Artikulation: *enuntiativa*, *interrogativa*, *deprecativa*, *imperativa* und *vocativa* (z.B. „Ach, wie schön“).⁵⁹ Auch für ihn kann Wahrheit im strengen Sinn nur den *enuntiativa*, also den Aussagesätzen zukommen.⁶⁰ In Bezug auf die hier zutage tretende Differenz wird der Logos *pluriform* ausgesagt. Es fällt aber auf, dass Aristoteles und Thomas die Wahrheit nicht gänzlich aus den anderen Redeformen ausschließen. Bei Aristoteles ist es in der Rhetorik die „Glaubwürdigkeit“, die unterstellt wird, und in gewisser Weise die Funktion der Wahrheit übernimmt; bei Thomas folgt der Einsicht des Verstandes eine gewisse „Ordnung“, durch Bitten, bzw. Anordnungen andere zu leiten.⁶¹

Ebenso wie in den Artikulationsweisen des Logos waltet in der Wissenstypik Pluralität. Der Ausgangspunkt für den Erwerb von Wissen und Wissenschaft ist für Aristoteles die Erfahrung, die erste basale Einsichten sammelt und die retrospektiv angelegt ist. Entgehend aus dem Gedächtnis, in dem die vielen, wiederholten Erinnerungen an dasselbe Geschehen aufbewahrt sind, geht sie der „Kunst“ (*technê*) und „Wissenschaft“ (*epistêmê*) voraus. Sie ist *empeiria* – ein elementares, lebensweltlich vertrautes Wissen über den Einzelfall. Für die theoretischen Wissenschaften ist dieses Erfahrungswissen nur ein Umschlagplatz, durch den Kunst und Wissenschaft hindurchgehen, um das Allgemeine (*katholou*) zu suchen. Dagegen gewinnt die *empeiria* in den praktischen Wissenschaften ein ganz anderes Gewicht, denn dort hat sie die Klugheit (*phronêsis*) zu leiten, der es gerade um das Situative und Einzelne geht, das im Handeln zu realisieren ist.⁶²

⁵⁷ *Perihermeneias* 17 a 1ff: „Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σηματικὸς, οὐχ ὡς ὄργανον δὲ ἀλλ' ὡς προείρηται, κατὰ συνθήκην. ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὑπάρχει. οὐκ ἐν ἅπασιν δὲ ὑπάρχει, οἷον ἢ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ' οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψευδής.“

⁵⁸ Die Rhetorik unterscheidet drei Genera der Reden: vor Gericht, der Volksversammlung und während des Festes (*genus iudiciale*, *deliberativum* und *demonstrativum*); entsprechend werden in der Poetik die Formen der künstlerischen Rede unterschieden (Epik, Tragödie, Komödie).

⁵⁹ Vgl. *Thomas von Aquin*, In I Periherm., lectio 7, n. 85.

⁶⁰ Dies gilt nicht für die *imperativa*, *interrogativa*, *deprecativa* und *vocativa*. Sie sind nicht nach diesem Kriterium zu bemessen. Vgl. In I Periherm. lectio 7, n. 85ff.

⁶¹ Vgl. ebd.

⁶² Vgl. *Nikomachische Ethik* 1142 a 23.

Für das praktische Wissen kommt es darauf an, das in bestimmten Umständen Richtige herauszufinden. Das situative Wissen kann nicht mit den Standards des theoretischen Wissens gemessen werden. Darum muss die Wissenstypik hier eine andere sein.⁶³ Die anderen *Rationalitätstypen* treten gerade auf praktischen Gebieten hervor: in der Moralsprache, die es primär mit Wollen, Mögen, Ergreifen zu tun hat, im Bereich des kontingent Geschichtlichen und auch in der Äußerung des religiösen Glaubens. Diese Arten der Rede stellen Artikulationsweisen des Logos dar, deren Eigenrecht es anzuerkennen gilt. Sie können nicht alle ihr Maß am Wahrheitskriterium von Aussagen-Sätzen (*enuntiabile*) nehmen.

Die Theologie wird dies nicht unbeachtet lassen, denn sie hat es ja vor allem auch mit solchen Aussageweisen zu tun. Man denke nur an die alten Glaubenssymbole, die im feierlichen Gottesdienst der Kirche in gesungener Form als Gebet vorgebracht werden. Eine auf Pluriformität bedachte Philosophie und Theologie wäre in der Lage, sich um die Integration der Symbolik, des Kultus, der Narration, der Gebetsformen in den Diskurs zu bemühen.⁶⁴ Dadurch würde sie sich von einer neuzeitlichem Denken entspringenden Tendenz zur vorschnellen Verbegrifflichung und Rationalisierung des Glaubens sowie der Kodifizierung sämtlicher Seins- und Lebensbereiche befreien können.⁶⁵

3.3.2. Die ungeklärte Wahrheitsfrage

Weder die Äußerungen in Kunst, Ethik, theoretischer Wissenschaft, noch die diversen anderen Sprachformen der Menschen können einem einzigen (starken) Rationalitätskriterium unterworfen werden. Sie behaupten neben der kategorialen Sprache ihr Eigenrecht. Dies sieht die postmoderne Philosophie m. E. richtig. Trotzdem sind die anderen Sprachformen nicht ganz aus dem Wahrheitsanspruch entlassen. Das gleiche gilt für die von der theoretischen Wissenschaft zu unterscheidenden praktischen und poetischen Wissensformen. Die Wahrheit ist bei ihnen nicht gänzlich verschwunden, sondern nur anders positioniert, ähnlich wie im ethischen Diskurs das Gute nur dann moralisch gerechtfertigt werden kann, wenn es wahrhaft (und nicht nur scheinbar) gut ist. Sittliche Akte z. B. haben eine praktische Wahrheit für sich. Wir sagen von einer im ethischen Sinn guten Handlung, dass sie ganz recht sei und den Menschen selbst recht sein lasse.⁶⁶

In der Auseinandersetzung mit den Philosophen der Postmoderne bleibt das Problem der Wahrheitsfrage bestehen. Dies scheint zunächst ein Problem der postmodernen Diversifikation der Vernunft zu sein. Wo eine universalistische Plattform verbindlich argumentativer Verständigung nicht mehr besteht, liegt eine agonale Gesprächssituation sprachlicher Differenz, Zersplitterung und Zerstreung vor. Im Dialog mit der gegenwärt-

⁶³ Vgl. *Welsch*, *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 280.

⁶⁴ Ich verweise hier nur auf *L.-M. Chauvet*, *Symbole et Sacrament*, Collegeville, Minnesota, 1995; Stijn van den Bossche, *Postmoderne theologie en sacramentologie*. Een onderzoeksproject toegelicht. In: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 13 (1997) 407–425; vgl. auch ders., *Youth, Liturgy and Postmodernity*. In: *Questions liturgiques/Studies in Liturgy* 79 (1998) 79–94.

⁶⁵ Einige gute Perspektiven in dieser Richtung werden bei *Van den Bossche*, *Geen wijn in water veranderen*. De onherleidbare particulariteit van het christelijk geloof. In: *TvT* 38 (1998) 109–119, hier 117ff angegeben.

⁶⁶ Eine ähnliche Brücke hat *W. Welsch* für die Kunst gelegt. Vgl. ders. *Unsere postmoderne Moderne*, a.a.O., 298ff.

tigen Philosophie, Gesellschaft und Kultur müssen wir neu um die Wahrheitsfrage ringen. Setzt man bei der christlichen Glaubensbegründung auf die Inkommensurabilität von Sprachspielen, wie es etwa David Tracy in der Theologie tut, so nimmt man eine Haltung ein, die Saskia Wendel mit jener von *Fischen im Aquarium* verglichen hat, „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“.⁶⁷

Daraus wird deutlich: Der christliche Glaube kann sich mit dem postmodernen Verzicht auf die Frage nach der Wahrheit und verbindend-verbindlichen Werten in keiner Weise zufrieden geben.⁶⁸ Überhaupt steht und fällt die Möglichkeit der Philosophie mit der Axiomatik der Vernunft, durch die dem Denken ein Weg gewiesen ist, der logisch und ontologisch sicher ist.⁶⁹

Fazit: Die Überwindung der hypertrophen Momente des neuzeitlichen Subjektivitätsbegriffs sowie das Anliegen, dort Pluralität und Differenz freizusetzen, wo wir es mit der Absolutsetzung einer bestimmten Art von Rationalität zu tun haben, und damit einem totalitären Identitätsdenken zu wehren, ist ein ernsthafter Anstoß für die Theologie. Die berechtigten Anliegen der Postmoderne wären allerdings anders einzulösen als im Rückgriff auf postmoderne Philosopheme. Das postmoderne Anliegen ließe sich einerseits philosophisch durch eine stärkere Beachtung der Tradition, die genügend Rationalitätstypen bereitstellt, um Pluralität zu begründen, und andererseits theologisch durch eine Auswertung der Trinitätslehre für ein ausgewogenes Verhältnis von Identität und Differenz aufgreifen.

Michael Sticklebroeck, *Dogmatics after the Modern spirit. Rights and limits of post-modern thinking for Theology*

Philosophical Postmodernity's criticism of claims for totality of instrumental reason and the self-governed subject, which have become definitive for modern times, leads to the concept of a pluralistic understanding of truth and reality that accentuates the general unavailability of being. Philosophical Postmodernity justifies its assumptions by referring to the radical absence of the absolute and the dissolution of the subject and its power within reality. Referring to classical philosophical and theological categories Sticklebroeck emphasizes that the pluralistic paradigm of Postmodernity can also be thought of while preserving revelation and personalism.

⁶⁷ Vgl. Wendel, *Postmoderne Theologie?* a.a.O., 212. Anders Stijn van den Bossche, *Geen wijn in water veranderen*, a.a.O., 109: „Fundering van dit verhaal (sc. des christlichen Glaubens) in een voor iedereen toegankelijke werkelijkheid is onmogelijk.“ Vgl. ebd., 110f. Van den Bossche wendet sich zwar gegen einen „al te makkelijke religieuze pluralisme“ der Post-Theologie, findet sich aber damit ab, dass die Lebensbedeutung der christlichen Weltdeutung nach seinem Pluralitätskonzept nur noch von regionaler Geltung sein kann.

⁶⁸ Vgl. Walter Kasper, *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne*. In: StZ 215 (1997), 249–264, hier 258.

⁶⁹ Vgl. Hedwig, *Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne*, a.a.O., 317f.