

Heinzpeter Hempelmann

DIE WIRKLICHKEIT GOTTES

Band 2:

Theologische Wissenschaft
im Diskurs mit Postmoderne,
Religionsphilosophie
und Anthropologie



neukirchener
theologie

Heinzpeter Hempelmann

Die Wirklichkeit Gottes

Band 2:

Theologische Wissenschaft im Diskurs
mit Postmoderne, Religionsphilosophie
und Anthropologie

herausgegeben von Thomas Pola

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2015

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Niederkrüchten

DTP: Thomas Pola

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2846-5 (Print)

ISBN 978-3-7887-2847-2 (E-Book-PDF)

www.neukirchener-verlage.de

Inhalt

<i>I Postmoderne</i>	1
<i>Einleitung von Heinzpeter Hempelmann</i>	3
1,1 Wir haben den Horizont weggewischt (F. Nietzsche). Das Evangelium verkündigen unter den Bedingungen der Postmoderne	7
Theologische Beiträge 30 (1999), S. 32-49	
1,2 Lernen vom zu uns gekommenen Gott. Philipper 2,5-11 und die Folgen	27
Kristina Büchle / Reinhold Krebs / Marc Nagel (Hg.): Junge Gemeinden. Experiment oder Zukunftsmodell. Einsichten – Ansichten – Aussichten, Stuttgart 2009, S. 100-107	
1,3 Kenotische Partizipation. Philosophisch begriffene Postmoderne als theologische Herausforderung	35
Martin Reppenhausen, Michael Herbst (Hg.): Kirche in der Post- moderne. Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung Bd. 6, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 51-86	
1,4 Das Kriterium der Milieusensibilität in Prozessen postmoderner Glaubenskommunikation. Religionsphilosophische, ekklesiologische und institutionelle Gesichtspunkte	67
Matthias Sellmann / Gabriele Wolanski (Hg.): Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen, Würzburg 2013, S. 13-52	
1,5 Vielfalt in der Kirche? Unterschiedliche Milieus und Mentalitäten der Kir- chenmitglieder als Problem, Herausforderung und Chance	97
Bisher unveröffentlicht	

1,6	Der Spur des heruntergekommenen Gottes folgen. Mission im Milieu und wie sozialwissenschaftliche Forschung dabei helfen kann	121
	Heinzpeter Hempelmann / Michael Herbst / Markus Weimer (Hg.): Gemeinde 2.0. Frische Formen für die Kirche von heute, Neukirchen-Vluyn 2011, S. 35-61	
	<i>2: Religionsphilosophie und (-theologie)</i>	145
	<i>Einleitung von Heinzpeter Hempelmann</i>	147
2,1	Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Problem der Toleranz	151
	Theologische Beiträge 23 (1992), S. 193-213	
2,2	Christus allein. Skizze der Voraussetzungen und biblisch-theologi- schen Begründungszusammenhänge einer exklusivis- tischen Religionstheorie	175
	Salzburger Theologische Zeitschrift 4. Jg. (2000), S. 112-126	
2,3	Replik. Antwort auf G. Paul, M. Bongardt und P. Schmidt- Leukel	191
	Salzburger Theologische Zeitschrift 4. Jg. (2000), S. 136-141	
2,4	Toleranz gegenüber dem Fremden. Wie wir Angehörigen anderer Religionen begegnen können	199
	Theologische Beiträge 26 (1995), S. 136-164	
2,5	Dialog unter Ausschluß der Wahrheit? Die postmoderne Demontage des Wahrheitsbegriffs als Rahmen gegenwärtiger Dialog-Konzepte	233
	OJC-Freundesbrief Nr. 161, Heft 2/1996, Reichelsheim, S. 65-80	
2,6	Dialog contra Mission	259
	Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne, hg. von Ralph Pechmann/Martin Reppenhagen, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 124-147	

2,7	Intolerante Toleranz. Hans Küns „Projekt Weltethos“ als Prokrustesbett religiöser Geltungsansprüche	287
	Theologische Beiträge 33 (2002), S. 4-21	
2,8	Religion als Evangelium – Evangelium als Religion? Überlegungen zu einem schwierigen Verhältnis	309
	ichthys 26 (2010), S. 14-31	
2,9	Gottes Ohnmacht in der Welt als spezifische Weise seines Herrschaftswirkens. Eine biblisch-trinitarische Bestimmung. Die Schwach- heit Gottes ist stärker als die Menschen (1 Kor 1,25) ..	329
	Theologische Beiträge 22 (1991), S. 293-319	
	<i>3: Anthropologie und Eschatologie</i>	359
	<i>Einleitung von Heinzpeter Hempelmann</i>	361
3,1	Emanzipation und Selbstverwirklichung aus philoso- phischer und aus biblischer Sicht	365
	Theologische Beiträge 16 (1985), S. 71-96	
3,2	„Du wirst ein Segen sein!“ – Von der Kreuzessignatur des Segens	395
	Theologische Beiträge 28 (1997), S. 129-141	
3,4	Wie die Welt funktioniert. Das „Konzept Segen“ im Kontext (post-)moderner Lebenswelt	411
	Theologische Beiträge 38 (2007), S. 194-211	
3,5	Endphase der Endzeit? Erdbeben – und was die Bibel dazu sagt	431
	Bisher unveröffentlicht	
3,6	Weltgericht contra Liebe Gottes? Sieben Antworten auf sieben Einwände	455
	Bisher unveröffentlicht	

3,7	Die Geschichte von dem Gott, der es verdient, Liebe genannt zu werden	477
	Bisher unveröffentlicht	
4:	<i>Epilog. Erkennen ek merous</i>	499
	Erkennen ἐκ μέρους. Lebens- und Denkbewegungen	501
	Bisher unveröffentlicht	
5:	<i>Anhang</i>	513
5,1	Verzeichnis der Schriften von Heinzpeter Hempelmann (2014)	515
5,2	Register	541
	Bibelstellen	541
	Begriffe und Namen	548
	Hebräische und griechische Wörter.....	574

1 Postmoderne

1 Postmoderne

Einleitung von Heinzpeter Hempelmann (2014)

Postmoderne ist einerseits ein philosophischer Begriff, andererseits Bezeichnung einer Mentalität, die in unserer Gesellschaft mit Moderne und Prämoderne koexistiert und konkurriert. Die Aufsätze „Wir haben den Horizont weggewischt“ (1,1) und „Kenotische Partizipation“ (1,3) beziehen sich auf die philosophische, die Beiträge „Vielfalt in der Kirche?“ (1,5) und „Der Spur des heruntergekommenen Gottes folgen“ (1,6) wenden sich, ausgehend von der philosophischen Bestimmung, Postmoderne als Mentalität¹ zu. Im Fokus stehen die postmodernen Lebenswelten („Milieus“), um diese wahr- und ernstzunehmen: einerseits ins Bewusstsein kirchlich-theologischer Öffentlichkeit zu rücken, als Phänomene *sui generis*, die nicht nur eine Verfallserscheinung darstellen, andererseits als Herausforderung zu werten, die theologisch und kulturell noch einmal ganz andere Antworten von Kirchen und Christen verlangt. Die noch einmal ganz andere Erschließung des Evangeliums durch eine missionstheologisch zu bestimmende Kontextualisierungsaufgabe – für Deutschland! – kann Kirche und Theologie enorm befruchten und vitalisieren.

„Wir haben den Horizont weggewischt“ (F. Nietzsche). Das Evangelium verkünden unter den Bedingungen der Postmoderne“ (1,1) stellt einen Programmaufsatz² dar. Postmoderne bedeutet philosophisch und also im Kern der Sache den Verlust der Möglichkeit einer 2500 Jahre im Abendland unterstellten metaphysischen Orientierung an *der* Wahrheit, *der* Vernunft etc. Friedrich Nietzsche als Vorreiter und Vordenker der Postmoderne sieht, wie die neuzeitliche und moderne

¹ Vgl. Heinzpeter Hempelmann: Prämodern, Modern, Postmodern. Warum „ticken“ Menschen so unterschiedlich? Basismentalitäten und ihre Bedeutung für Mission, Gemeindearbeit und Kirchenleitung, Neukirchen-Vluyn 2013.

² Die Aussagen entfalte ich weiter in einer Tetralogie „Wie die wahre Welt zur Fabel wurde“, von der bisher zwei Bände erschienen sind und ein dritter im Mai 2015 veröffentlicht wird. In der Reihenfolge des Erscheinens: „Was sind denn diese Kirchen *noch* ...?“ Christlicher Wahrheitsanspruch vor den Provokationen der Postmoderne, Wuppertal 2006 (2. Aufl. 2008) [= Bd. 4]; „Wir haben den Horizont weggewischt“. Die Herausforderung: Postmoderner Wahrheitspluralismus und christliches Wahrheitszeugnis, Wuppertal 2008 [= Bd. 1]; „Stürzen wir nicht fortwährend?“ Diskurse über Wahrheit, Dialog und Toleranz, Witten 2015 [= Bd. 2].

Vernunft sich autodestruktiv gegen sich selbst wendet und ihre unkritisch vorausgesetzten Orientierungen zersetzt. Sein Nihilismus besteht in nichts anderem als in der Frage, ob wir nicht *grund-los* die Singularität *der* Wahrheit, *der* Vernunft, *des* Guten und Schönen, *des* Gerechten/*der* Gerechtigkeit unterstellen. Diese Fixsterne am philosophischen Orientierungshimmel sind aber die Begriffsgötter, die philosophische Reflexion „getötet“ hat; sie bedeuten einen *Horizontverlust*, der nun das Individuum vor die Aufgabe stellt, nach dem Verlust des traditionell Absoluten, nun selber „etwas Absolutes“ zu sein. Wir erleben seit etwa 30 Jahren, was diese Einsichten lebensweltlich bedeuten; wie Individualisierung und Pluralisierung zu Megatrends werden und dem entsprechend sich gesellschaftliches Leben fragmentiert und lebensweltlich segmentiert. Fraglich ist natürlich vor allem, was diese Entwicklungen für herkömmliche Theologie und traditionelle Kirche, Glaube im altbekannten Gewand und Zeugnis bedeuten.

Wenn sich die christliche Theologie über bald 2000 Jahre im Gegenüber zur abendländischen Metaphysik und ihren Denkformen entfaltet hat, was resultiert dann für sie aus dem Ende der Metaphysik? Wie kann sie neue, alternative Aussage- und Explikationsmöglichkeiten gewinnen, etwa wenn jedes Reden von *der* Wahrheit verdachtshermeneutisch und ideologiekritisch nur als Versuch der Dominanz und der Durchsetzung der eigenen individuellen Wahrheit (miss-)verstanden werden kann? (1,4 Das Kriterium der Milieusensibilität in Prozessen postmoderner Glaubenskommunikation) Wie ist das Evangelium unter postmodernen Rahmenbedingungen zu kommunizieren? Können wir „Lernen vom zu uns heruntergekommenen Gott“ (1,2)? Der dreieinige Gott erkennt uns, indem er sich zu uns herunterlässt, sich auf uns einlässt, so sehr, dass er wird wie wir. Er äussert sich, indem er sich entäussert. Der Blick in die Mitte des Evangeliums – auf's Kreuz Jesu Christi – zeigt, wie Gott selber kommuniziert: *indem er sich mitteilt* und indem er Teil hat, ja Teil wird unserer Lebenswirklichkeit; indem er sich aussetzt und riskiert – bis zur Dahingabe seines Todes – aus Liebe. Nichts anderes heisst Mensch-Werdung des Sohnes Gottes. Dieses in Phil 2,5ff beschriebene Kommunikationskonzept des lebendigen Gottes bedeutet: Gott selbst verzichtet auf den Gottes- und den Urteilsstandpunkt; er erkennt nicht, indem er etwas abstrakt auf einen, *seinen* Begriff bringt, sondern indem er sich auf das, was er erkennen will, einlässt, ja es kennen*lernt*; er wendet sich uns zu, indem er seine – göttliche – Identität preisgibt. Diese „kenotische Partizipation“ (1,3) kann Vorbild werden. Sie kann Kirche und Theologie anleiten, sich auf die ganz andere, die ihr fremde postmoderne Lebenswelt und Mentalität einzulassen: im Verzicht auf einen Urteilsstandpunkt, in konkreter Hinwendung zu dem, den ich erreichen

möchte, und mit der Bereitschaft, sich im Prozess der Kommunikation auch selber verändern zu lassen.

Wenn sie „der Spur des heruntergekommenen Gottes“ folgt (1,6), wird Kirche ihre traditionelle Identität, ihre institutionelle und mentale Beheimatung aufgeben; sie wird auf einen Begriff dessen verzichten, was ihr ganz gegensätzlich und fremd zu sein scheint, und gerade so Distanz überwinden; sie wird fähig, sich hinzuwenden, hinzugehen, aus ihrer traditionellen Identität auszuwandern und das Evangelium auch in postmodernen Zusammenhängen zu kontextualisieren.

Vor welchen Herausforderungen Volks-Kirche heute steht, wenn sie sich auf dieses Programm des lebendigen Gottes einlässt, beschreibt „Vielfalt in der Kirche“ (1,5). Wie kann Kirche eins sein, wenn sich die Fragmentierungen und Segmentierungen der Gesellschaft, deren Teil sie ist, in ihr spiegeln? Muss sie nicht Milieukirche, Kirche in unterschiedlichen Lebenswelten werden, wenn sie nicht nur Kirche für wenige Milieus, die traditionsorientiert-konservativ-bürgerlichen Lebenswelten sein will; muss sie nicht missionarische Volkskirche sein, wenn sie Kirche wirklich für alle sein will und sich Menschen aus allen Lebenswelten unter ihren Mitgliedern finden? Postmoderne fordert fruchtbar heraus.

1,1 „Wir haben den Horizont weggewischt“ (F. Nietzsche)

Das Evangelium verkünden unter den Bedingungen der Postmoderne*

I. Was ist Postmoderne? Friedrich Nietzsches Ansage des Todes Gottes als Geburtsstunde postmoderner Philosophie

a) „Der tolle Mensch“

„Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittag eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!‘ – da dort gerade viele von denen zusammenstanden, die nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verlorengegangen?, sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind?, sagte der andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? Ausgewandert? – so schrien und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ‚Wohin ist Gott?‘, rief er, ich will es euch sagen. Wir haben ihn getötet, – ihr und ich. Wir alle sind seine Mörder. Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und Unten? Irren wir durch ein unendliches Nichts? ... Ist es nicht kälter geworden? ... Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? ... Gott ist todt! Gott *bleibt* todt!“¹.

* Vortrag an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, gehalten am 10. 6. 1994.

¹ F. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft (1882), Aphorismus 125, in: ders.: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA), hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York und München 1980, Bd. 3, 480f.

b) „Gott ist tot“: Verlust des Horizontes

Dieser berühmte Text aus der „Fröhlichen Wissenschaft“ ist mit Recht als „Geburt der Postmoderne in der Philosophie“ bezeichnet worden (Gianni Vattimo)². Der tolle Mensch, den der Philosoph Friedrich Nietzsche hier gegen Ende des 19. Jahrhunderts auftreten läßt, – dieser tolle Mensch ist verrückt – und zwar buchstäblich! Er erscheint seiner Zeit verrückt, weil er [33] seiner Zeit ent-rückt ist. Friedrich Nietzsche weiß, daß seine Ansage des Todes Gottes von seinen Zeitgenossen noch nicht verstanden werden kann. Darum läßt er einen tollen Menschen auftreten. In prophetischer, nahezu hell-sichtiger Weise sagt er an, was uns heute als punktgenaue Diagnose unserer geistigen Situation erscheint.

Der Horizont ist verschwunden; das, woran man sich orientieren kann, was für alle Gültigkeit hat – Nietzsche spielt auf die Sonne als astronomische Bezugs-Größe an –, all das gibt es nicht mehr. Orientierung ist nicht mehr möglich. Das Allgemeine, die für alle Individuen geltenden ethischen und weltanschaulichen Koordinaten, sind nicht mehr da: Sie sind jedenfalls nicht mehr als allgemeingültig erkennbar: „Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Stürzen wir nicht fortwährend?“ Daß wir stürzen, ist spürbar, aber es ist doch schon gar nicht mehr zu sagen, wohin: Rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Nietzsche bringt diesen Verlust des Allgemeinen, des für alle gegebenen Horizontes auf einen theologischen Nenner: „Gott ist tot“. Es ist nicht allein, noch nicht einmal primär der Tod des christlichen Gottes, an den Nietzsche hier denkt. Mit Gott sind vielmehr alle Allgemeinbegriffe der abendländischen Metaphysik und Ethik gemeint, einschließlich der Werte und Ideale der Aufklärung und Moderne.³ Der Tod Gottes ist der Tod des Allgemeinen, des für alle gegebenen Horizontes.

Aber, so könnte man nun gegen Nietzsche einwenden, dieses für alle Verpflichtende, von allen Anerkannte hat es doch nie gegeben! Ist die ganze Geistesgeschichte nicht ein einziger Beleg dafür, daß Menschen darum gestritten haben, was gültig ist, allgemeingültig ist? Wann denn haben alle Menschen an Gott, speziell den christlichen Gott geglaubt? Im Sinne Nietzsches muß man antworten: Dieser Befund ist richtig; aber er trifft nicht den Kern der Diagnose. Gerade indem Menschen früher darum gestritten haben, was denn allgemein

² Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie, in: W. Welsch (Hg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, (233-246) 236.

³ Vgl. D. Henke: Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion, Pfullingen 1981, 47ff.

gilt, was Wahrheit und d. h. für alle wahr ist, haben sie doch genau dieses Allgemeine, dieses Wahre, dieses Richtige an sich vorausgesetzt; sie haben um einen Horizont gewußt, der sie umgrenzt und ihnen Orientierung gibt. Genau dieses Allgemeine, diesen Horizont, – wenn man so will: „Gott“ kann man heute aber gar nicht mehr denken.

Nietzsche würde weiter antworten: Das ist ja gerade der Punkt, daß früher noch *gestritten* wurde um die Wahrheit – unter Voraussetzung der einen Wahrheit, die zwar nicht unbedingt schon alle anerkennen, die aber im Prinzip alle einsehen können müssen. Heute scheint euch doch schon dieser Streit um die eine Wahrheit überholt zu sein, eben weil ihr nur individuelle, persönliche Wahrheiten kennt und die übergreifende Wahrheit, die für alle gültige ethische und weltanschauliche Orientierung gar nicht mehr denken könnt! Empfindet ihr es nicht zu Recht als „Unverschämtheit“, als nicht zu rechtfertigende Einmischung eines anderen Individuums, wenn [34] jemand euch sagt: So oder so sollst du dich verhalten? Das und das ist richtig? Muß das nicht jeder selbst wissen? Ist da nicht jeder sein eigener Horizont? Was oder wer wollte da noch etwas überindividuell Allgemeingültiges oder allgemein Verpflichtendes behaupten?

c) Das Individuum als „etwas Absolutes“: Triumph der Individualität nach dem Verlust des Allgemeinen

Wir haben den Horizont weggewischt. Gott ist tot. Es zeugt von diagnostischem Tief- und Weitblick, wenn Nietzsche in einem anderen Text als Konsequenz formuliert und gleichzeitig fordert: „Das Individuum“ ist „etwas Neues“, „etwas Absolutes“.⁴ Wo Gott tot ist, da tritt an seine Stelle das Individuum; wo der allgemeine Horizont fehlt, da triumphiert der individuelle. Da wird das Individuum, sein Selbstentwurf, sein Wille zum Absoluten. Neu ist dieser Begriff des Individuums deshalb, weil er nicht mehr im Gegensatz, im Gegenüber zum Allgemeinen gedacht wird. Ihm fehlt sozusagen das Wider-Lager.

Wo es kein *Gegenüber* von Gott und Mensch, kein Verhältnis von Allgemeinem und Individuellem mehr gibt, da wird der Mensch zu Gott; da wird das Individuelle zur Verpflichtung, zur einzig möglichen, weil einzig bleibenden Zielsetzung. Da wird der Mensch sich selbst letzter Zweck; da wird das Individuelle zum Allgemeinen.

Ich möchte nun im Folgenden belegen, inwiefern wir es in der von Nietzsche angesagten Postmoderne mit einem Einschnitt zu tun haben, der in seiner philosophischen und theologischen Bedeutung gar nicht überschätzt werden kann. Es sind die vier Größen: Kritik, ratio-

⁴ Der Wille zur Macht, hg. von P. Gast (Kröner; Bd. 78), 512, Nr. 767.

nale Erkenntnis, Vernunft und Wahrheit, also die theoretischen Leitwerte der Aufklärung und Moderne, an denen ich zeigen möchte, daß das heute noch weithin für selbstverständlich und gültig gehaltene Fundament moderner Lebensorientierung bereits mehr als brüchig geworden ist.

II. Verlust der Leitwerte der Moderne

Zwei Vorbemerkungen vorab: (1) In diesem Rahmen ist es selbstverständlich nur möglich, einige Grundzüge zu skizzieren. (2) Schadenfreude ist nicht angebracht. So sehr Aufklärung und Moderne immer wieder Theologie und Kirche zugesetzt haben, so wenig ist der nun zu beschreibende Verlust der sie tragenden Leitwerte ein Grund zur Freude. Wie sich zeigen wird, machen die skizzierten Entwicklungen ein Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums nicht leichter, sondern eher schwerer.

a) Meta-Kritik der Kritik

Ich beginne mit einer Reflexion auf die „Kritik“. „Metakritisch“ ist diese [35] Überlegung, weil sie die „Kritik“ selber einer Kritik unterzieht; weil sie nach deren Recht, Fundament und Legitimation fragt.

1. Kritik als Motor der Moderne

Keine andere Vorstellung hat den Fortschrittsglauben der Aufklärung so beflügelt wie die Möglichkeit der Kritik der Tradition, des bloß Überkommenen und seiner Ansprüche. Keine andere Bewegung hat die Entwicklung in Neuzeit und Moderne mehr „motiviert“ als die kritische Denkbewegung, die alle bloß angemessene Autorität in Frage stellt.

2. Der „Tausel der Moderne“ (W. D. Rehfus)

„Die autonome Vernunft der Aufklärung (und Moderne) akzeptiert nur, was ihrer Kritik standhält. Sie kritisierte den Machtanspruch des Adels hinweg und den Wahrheitsanspruch des Klerus. Schließlich blieb sie allein übrig. So mußte aus der Logik der aufklärerischen Vernunft heraus der Zeitpunkt kommen, an dem sie sich selbst kritisierte. In einem reflexiven Akt kehrte sie sich gegen sich selbst.“⁵ Als Ergebnis dieser selbstkritischen Überprüfung der Kritik als Organon

⁵ W. D. Rehfus (Hg.): Der Tausel der Moderne, Langenfeld 1992, Einleitung. Der Tausel der Moderne, (7-9) 8.

moderner Vernunft spricht der postmoderne Philosoph Wulff D. Reh-fus vom „Tumel der Moderne“⁶.

Die Kritik, die im Namen der Vernunft alles andere „kritisierte“, die alles andere auf seine Grundlagen, Voraussetzungen und auf seine Legitimität hin befragte; die alle Autoritäten niederriß, weil sie nirgendwo auf eine letzte Grundlage, eine letzte Instanz stieß, die sich nicht auch noch in Frage stellen ließ, – diese Kritik wendet sich nun in der Postmoderne gegen sich selbst; befragt sich konsequenterweise auch selbst nach der Legitimität und den Grundlagen ihres Tuns und – muß die Antwort schuldig bleiben; muß vor der Selbst-Kritik kapitulieren; kann den an andere angelegten Kriterien selbst nicht genügen.

3. Voraussetzungen von Kritik. Kritik, auch Kritik lebt von Voraussetzungen:

Erstens von der Voraussetzung, daß Kritik überhaupt sinnvoll und möglich ist. Sinnvoll ist Kritik aber nur, wenn es Sinn macht, die vorfindliche, falsche, zu kritisierende Welt (der Tatsache und Theorien) auf die wahre, ideale Welt hin zu überwinden. Wir sahen schon, daß diese Voraussetzung von Kritik nicht mehr gegeben ist. Wer wollte sich denn heute noch hinstellen und sich anmaßen zu sagen, was diese „wahre Welt“ ist, und daß es Ideale gibt, die nun wirklich für alle gültig seien und die alle anzuwenden hätten, wenn denn Nietzsches Wort gilt: „*Den Zweck des Menschen aufstellen, hieße die Individuen in ihrem Individuellwerden verhindern*“⁷.

[36] Kritik lebt aber noch von zwei weiteren Voraussetzungen, nämlich *zweitens* von der Prämisse, daß es ein letztes Fundament gibt, woraufhin anderes und schließlich auch sie selbst zu befragen ist, und *drittens* von der Voraussetzung der Legitimität, mit der „die Kritik“ als Anklägerin und „die Vernunft“ als Richterin auftritt. Die beiden letztgenannten Voraussetzungen sind ebenfalls nicht haltbar.

b) Das „Münchhausen-Trilemma“ aller Begründungsversuche (H. Albert): Es gibt kein unerschütterliches Fundament

1. Die Frage nach dem „Warum?“

Die klassische Form rationaler Argumentation ist das Begründungsdenken. Auf gut deutsch: es geht um Ursache und Wirkung und die berühmterbüchtigte Warum-Frage. Wir kennen sie wahrscheinlich fast alle; haben sie fast alle schon am eigenen Leib erfahren oder auch

⁶ Ebd.

⁷ F. Nietzsche: Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass, hg. von A. Baeumler, Bd. 2 (Kröner; Bd. 83) 140, Aphorismus 362.

erlitten. Wir erklären einem Kind einen Sachverhalt, und es fragt zurück: *Warum* ist das so? Als engagierte Erziehende, als Onkel und Tanten, Mütter und Väter antworten wir gern: Das ist so, weil ... Wir freuen uns sicher auch noch, wenn das Kind ein weiteres und noch ein drittes Mal, wenn das Kind immer weiter zurückfragt. „Das Kind ist aber aufgeweckt!“ Aber wenn es keine Ruhe mehr gibt, uns womöglich in die Enge treibt, – das geschieht bei konsequentem Bohren sehr schnell – dann verlieren wir irgendwann die Geduld. Hat es denn keinen Respekt vor meiner Autorität? Warum respektiert es nicht, was ich sage? Schließlich kommen wir womöglich nicht nur in Argumentations-, sondern auch in Zeitnot.

Was sich trivial anhört, beinhaltet bereits im Kern die Grundaporien, also Ausweglosigkeiten, in die jedes Begründungsdenken hineinführt. Der Mannheimer Wissenschaftsphilosoph Hans Albert spricht anschaulich vom „Münchhausen-Trilemma“⁸. Wenn wir uns auf das Begründungsdenken, das Denken in Ursache und Wirkung einlassen, dann haben wir nicht bloß ein Di-, sondern ein Trilemma. Dann haben wir nur die Wahl zwischen drei Alternativen, die alle keine sind, weil sie alle gleichermaßen unannehmbar sind. Der Versuch, uns angesichts der Warum-Frage zu rechtfertigen, ähnelt in jedem Fall dem Vorhaben des Baron Münchhausen, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf herauszuziehen, – mit dem einen kleinen Unterschied, daß in der Fabel gelingen kann, was in der Praxis der Wissenschaft unmöglich ist. Wie sehen diese Alternativen, die keine sind, aus?

2. Das Trilemma

Alternative (1): Unendlicher Regreß

Da ist zuerst der sog. infinite Regreß, die – im Prinzip – unendliche Rückfrage. Wir denken an das Warum, das nicht aufhören will, egal, wie gut die Antwort ist; ganz gleich, wie kompetent der Antwortgeber ist; das War[37]um, das sich nie zufrieden gibt, bei Lichte besehen, sich auch nicht zufrieden geben kann.

Alternative 1 ist – das leuchtet ein – nicht praktikabel. Irgendwann kommt jeder Erkenntnisprozeß an seine Grenzen, weil wir bloß Menschen sind, endlich, mit nur endlicher Kraft, endlicher Zeit, endlich viel Geld. (Kürzlich hat die US-Regierung den Bau eines Teilchen-Beschleunigers gestoppt, der weitere Rückfragen nach Fundamenten der Materie beantworten sollte, aber schlicht zu teuer wurde.)

Alternative 2 ist der Abbruch des Begründungsverfahrens. Diese Weigerung, weiter zurückzufragen ist zwar praktikabel, theoretisch aber genauso inakzeptabel wie „Alternative 1“. Meistens wird ein sol-

⁸ Vgl. zum folgenden H. Albert. Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 11-15.

cher Abbruch theologisch, ideologisch oder weltanschaulich kaschiert.

Typische Formen von Alternative 2 sind etwa – im katholischen Bereich – ein Reden des Papstes *ex cathedra*, oder – im evangelischen Bereich – ein Umgang mit der Bibel als papierenem Papst: In jedem Fall wird die Warum-Frage abgeblockt durch Rückbezug auf eine absolute Autorität, die keine Rückfrage duldet. Oder besser: Natürlich kann man zurückfragen, *hinterfragen*, warum diese Autorität gelten soll. Aber solche Rückfrage zieht in den jeweiligen Gemeinschaften dann freilich Sanktionen nach sich. Um die Sache nicht zu harmlos zu machen: Solch einen Abbruch des Begründungsverfahrens gibt es natürlich nicht nur in sogenannten fundamentalistischen Zirkeln. Er liegt auch dann vor, wenn der kritische Theologe Rudolf Bultmann das Kerygma als theologisch unhinterfragbare Instanz bezeichnet oder wenn sich scheinbar kritisch denkende Menschen auf „*die Vernunft*“ berufen.

Alternative 3: Logischer Zirkel. Die dritte Alternative ist der logische Zirkel: Bei ihm beißt sich die Argumentationsschlange in ihren eigenen Schwanz. Ein *x* wird durch ein *y* begründet; ein *y* durch ein *z*; das *z* wiederum durch ein *x*. Das aber war doch gerade zu begründen. Es wird nun genannt zur Begründung seiner selbst. Bei *x*, *y*, *z* – also bei drei Gliedern – merkt das jeder. Aber was ist, wenn es sich um 10, 20 oder 100 Glieder handelt? Daß solch zirkuläre Argumentation nicht zu Erkenntnisgewinn führt, leuchtet ein.

Als Resümee halten wir fest, daß nicht nur der klassische Kritik-Begriff, sondern auch das traditionelle rationalistische Erkenntnis-Ideal nicht tragfähig ist. Die kritische Rückfrage nach Gründen verlangt Unmenschliches, weil sie nicht beantwortbar ist. Auch die zweite Voraussetzung von Kritik: ein letztes, unerschütterliches Fundament, – ist nicht gegeben. Das einigermaßen ernüchternde Ergebnis muß vielmehr lauten: Rationale Begründungen im klassischen Sinn sind nicht möglich, – ganz gleich, worum es geht.

c) Sprachphilosophische Destruktion „*der*“ – absoluten – Vernunft: Enthronung der Richterin

Vielleicht am schwerwiegendsten und zugleich folgeschwersten ist die Einsicht, daß auch die dritte Voraussetzung von Kritik nicht trägt. Wir er[38]innern uns: Es war der Anspruch auf Legitimität, mit der die Kritik als Anklägerin und die Vernunft als Richterin auftritt.

Sprachphilosophische und wissenschaftstheoretische Reflexionen und Diskussionen haben zu einer umfassenden Entmythologisierung der Redeweise von „*der Vernunft*“ geführt. Zunächst ist zu klären, worin die Wertschätzung der Vernunft begründet war.

I. Apotheose (Vergöttlichung) „der“ Vernunft

Prägend ist bis heute die Vorstellung von der Vernunft als „Gerichtshof“ (I. Kant)⁹. Sie ist die allgemeingültige Instanz, die darum auch von allen Individuen anzuerkennen ist. Wie ein unabhängiges Gericht über den Parteien steht, so hat die Vernunft eine Position über den Individuen. Sie ist deren bedingter Perspektive überlegen und ihren Partikularinteressen nicht unterworfen. Kurz: die Vernunft hat einen über-individuellen Status; sie ist selbst-ständig, auto-nom. Sie kann die Unterwerfung der Individuen verlangen, denn sie ist losgelöst, gereinigt von allen Bedingtheiten, denen diese noch unterliegen. Sind die einzelnen Menschen immer gebunden an einen Ort oder an eine Zeit, so gilt die Vernunft als zeit-los und ort-los, und d. h. als immer und überall gültig. Sie teilt damit Eigenschaften Gottes. Darum besitzt sie quasi göttlichen Status (vgl. ihre Anbetung während der Französischen Revolution). Unterwerfung unter die Vernunft ist höchstes Gebot.

Angesichts der Apotheose, der Vergöttlichung der Vernunft, kann ihre Enthronung in Philosophie und Wissenschaftstheorie in ihrer systematischen Bedeutung und ernüchternden Wirkung kaum überschätzt werden.

2. „Die reine Vernunft“ oder „die Vernunft aus Königsberg“?

(I. Kant, 1724–1804)

Es ist bemerkenswert, daß sich die postmoderne Bescheidenheit zumindest teilweise ergibt im Zuge der Renaissance eines Denkers, der Zeitgenosse Kants, Herders und Goethes war und den diese, den sogar Hegel als ebenbürtig zu akzeptieren mußte.¹⁰ Die Destruktion des Begriffs einer abstrakten Vernunft vollzieht sich zumindest teilweise als Nachvollzug der Argumente, die schon Johann Georg Hamann gegen das Kantische Unternehmen einer Kritik der reinen Vernunft vorgetragen hatte.

Diese „Kritik der reinen Vernunft“¹¹ ist ja eines der besten Beispiele für den Versuch, eine von allen Zufälligkeiten, allen historischen Eierschalen und menschlichen Bedingtheiten gereinigte, eine allgemeingültige, weil abstrakte Vernunft zu etablieren. Johann Georg Hamann, der an diese Vernunft nicht glauben kann, lebt aus den Quellen

⁹ Vgl. I. Kants Erörterungen in seiner Spätschrift „Der Streit der Fakultäten“ (1798).

¹⁰ Vgl. die umfangreiche Würdigung des Hamannschen Werkes durch G. W. Hegel (vgl. ders.: Hamanns Schriften, in: ders.: Berliner Schriften 1818–1831, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu edierte Ausgabe, Bd. 11 Frankfurt 1986 [Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 611], 275–352).

¹¹ Erste Aufl. 1781 (= A); zweite Aufl. 1787 (= B).

eines reformatorischen [39] Christentums. Die Inkarnation des Logos bedeutet ihm eine göttliche Wertschätzung der Lokalität und Temporalität des Menschen; hat Gott sich doch selbst in Jesus Christus der Ort- und Zeitgebundenheit unterworfen. Diese göttliche Zuwendung zum Konkreten läßt Hamann skeptisch werden gegen alle Versuche, das Wahre und Richtige jenseits der Wirklichkeit zu suchen, in die hinein sich der dreieinige Gott herabläßt.

Persönliche Verbundenheit mit dem Freund Immanuel Kant hindert nicht die entschiedenste Gegnerschaft in der Sache. Dem Anspruch Kants, ein System reiner Verstandesbegriffe, eine universal gültige Logik der Erkenntnis entworfen oder soll man sagen: *entdeckt* zu haben, begegnet Hamann mit der entlarvenden Redeweise von „der Vernunft aus Königsberg“. Kant war Königsberger und ist sein Leben lang kaum über die Grenzen von Königsberg hinausgekommen. Es ist eben *nicht* die reine Vernunft, wie Kant glaubte, das von allen menschlichen Bedingtheiten gesäuberte, darum absolut und notwendig gültige Erkenntnisinstrumentarium, das er in angestrengter Mühe und in vielfach ausdifferenzierter Begrifflichkeit vorgelegt hat. Es ist vielmehr nur *eine* Vernunft – neben anderen – eben die des Königsbergers Immanuel Kant, eine Vernunft, die sicher mit Gewinn zu studieren ist, die aber eben nicht unbedingt gilt; die doch – Hamann ist hier absolut modern, oder besser: postmodern – ihre Wurzeln nicht verleugnen kann.

3. „Vernunft ist Sprache“ (J. G. Hamann, 1730–1788)

Die metakritische Schlüsseleinsicht Hamanns, mit der er alle Ansprüche eines scheinbar abstrakten, allgemeingültigen Denkens aushebelt, – diese zentrale Einsicht lautet: „Vernunft ist Sprache.“¹² Auch Kants Kritik der reinen Vernunft vollzieht sich nicht sprachlos. Sie bedient sich vielmehr der Sprache, oder besser: *einer* Sprache, der Sprache des Individuums I. Kant. Mit dieser und über diese Sprache bleibt Kant seiner Zeit und ihrem Denken verhaftet, ist er Teil einer geschichtlich bedingten Situation. Aber war es nicht Kants eigene Auffassung, daß Geschichte nicht wahrheitsfähig ist; daß sie zu allgemeinen und notwendigen Einsichten gerade nicht helfen kann? Vernunft ist Sprache: Diese Metakritik ist im Kern ebenso genial wie einfach. Sprache ist nie rein. Vielmehr gilt, daß über die Sprache „Heere von Anschauungen in die Veste des reinen Verstandes hinaufstei-

¹² „Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache“; Sprache ist „das einzige erste und letzte Organon und Kriterium der Vernunft“ (Metakritik über den Purismus der Vernunft, in: ders.: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, hg. von J. Nadler, Bd. III, Wien 1951, [281-289] 284.286).

gen“.¹³ Das Ergebnis ist damals wie heute absolut ernüchternd und Anlaß zu Bescheidenheit: Die Vernunft ist eben nicht der Gott, der absolute Orientierung ermöglichte; sie ist nicht das Mittel, mit dessen Hilfe sich der Mensch über die Niederungen seiner Existenz und Geschichte erheben und am Himmel, am Standpunkt Gottes partizipieren könnte: „kein Thurm der Ver[40]nunft, dess[en] Spitze bis an den Himmel reicht ..., dessen Fahne der irrenden Menge zum Wahrzeichen dienen soll. ... Cartes hat seine Vernunft, Leibniz seine, Newton seine.“¹⁴

Und dann wunderschön Hamanns Antwort: „dies ist d[as] Mittel, wodurch wir dem Himmel nähergekommen sind“, nicht die Vernunft oder eine der vielen Vernünfte, die einander nicht verstehen, sondern: „die Herunterlassung Gottes auf diese Erde“.¹⁵ Diese wegweisende Antwort wird freilich erst im dritten Teil noch weiter zu entfalten sein.

Ich komme zur Reflexion des vierten Leitbegriffs der Moderne, der in der *Postmoderne* zerbrochen ist:

d) *Wahrheit als Illusion*

Nach Luther ist der „natürliche“ Mensch ein „*homo incurvatus in se(ipsam)*“¹⁶, ist er auf sich selbst zurückgekrümmt; ist er auf sich selbst zurückbezogen; ist er und nicht etwa Gott letztes Ziel aller seiner Lebensäußerungen. Wohl kein anderer nicht-christlicher Philosoph der Neuzeit und Moderne trifft so sehr die Pointe des christlichen Sündenbegriffs wie Friedrich Nietzsche, wenn er die „Theorie eines in allem Geschehen sich abspielenden *Macht-Willens*“ entwirft;¹⁷ wenn er die ganze Welt als Ensemble, als Gewimmel, als Mit- oder besser *Gegeneinander* von Willen zur Macht – im Plural – sieht.¹⁸

Nietzsche erreicht eine neutestamentlich-reformatorische Radikalität, wenn er alle Lebensäußerungen – inklusive des Willens zur Erkenntnis der Wahrheit! – von dieser zentralen Bestimmung her versteht. Der Literaturwissenschaftler Nietzsche gebraucht bezeichnenderweise den Begriff der Interpretation, um das Verhalten des Willens zur Macht zu beschreiben, – eines Willens zur Macht, der jeder einzelne

¹³ Ebd., 287.

¹⁴ J. G. Hamann: *Londoner Schriften*. Historisch-kritische Neuedition von O. Bayer und B. Weissenborn, München 1993, 89.

¹⁵ Ebd., 89.

¹⁶ Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, hg. von G. Merz/H. H. Borchardt, München 1968, 187, 264 u. ö.

¹⁷ Vgl. F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA Bd. 5, 313-316.

¹⁸ Vgl. J. Figl: *Interpretation als philosophisches Prinzip*. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin/New York 1982, 81-93.

von uns ist. Der „Wille zur Macht interpretiert“¹⁹, d. h. alles Geschehen in der Welt ist „ein Überwältigen, Herr werden“ und „alles Überwältigen und Herr werden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen.“²⁰ Der Mensch als Wille zur Macht kann gar nicht anders, als nach Herrschaft, auch nach begrifflicher Herrschaft zu streben. Das, was herkömmlich Erkenntnis der Wahrheit heißt, ist nichts anderes als der Versuch, in fortlaufenden Interpretationen als „Überwältigungsprozessen“ alles den eigenen Begriffen, den eigenen Theorien über Gott, Mensch und Welt anzupassen.

Wenn der Mensch wesenhaft Wille zur Macht ist, dann ist auch das Er[41]kennen der Welt eine Form des Herr-werden-wollens über alles andere. Dieses wird interpretiert, wird erkannt, sofern es sich diese Zurechtmachung, diesen Begriff eines anderen Willens zur Macht gefallen läßt bzw. gefallen lassen muß, weil dieser eben stärker ist. Wahrheit ist eine Illusion, weil sie nur Selbst-Behauptung ist, dem Herrschen-Wollen dient. Gilt der Tradition Wahrheit als Übereinstimmung von Tatsachen und Aussagen über diese Tatsachen, so weist Nietzsche als Wurzel-Grund dieser scheinbaren Objektivität höchste Subjektivität nach. Die scheinbar objektiven Wahrheitsbehauptungen resultieren nicht aus einem abgehobenen Interesse an der Wahrheit, sondern sind Interpretationen, Feststellungen, in denen ich mich zur Macht bringe, Herrschaft ausübe über das, was ich meiner Sichtweise, meiner subjektiven Wahrheit unterwerfe. Da der Mensch diese desillusionierende Sicht nicht aushält, ihr nicht standhält, bildet er dann die Vorstellung einer objektiven Wahrheit.

Der Mensch als Wille zur Macht, auch der Wissenschaftler, kann gar nicht anders, als zu interpretieren, anderes auf seinen Begriff zu bringen, sich auch in sogenannten Prozessen der Erkenntnis der Wahrheit in des Wortes doppelter Bedeutung selbst zu behaupten: d. h. (1) sich selbst durchzusetzen und (2) eben im Akt der interpretatorischen Überwältigungen von anderen *seine* Begriffe von Gott, Mensch und Welt auszusagen, zu *wiederholen*.

¹⁹ Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre, in Friedrich Nietzsche: Werke, hg. von K. Schlechta, Bd. III, 489.

²⁰ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, 314.

III. Christliches Wahrheitszeugnis unter den Bedingungen der Postmoderne

a) Konsequenzen für Theologie, Kirche und Verkündigung: Der christliche Wahrheitsanspruch als Anachronismus

Daß zur Schadenfreude überhaupt kein Anlaß besteht, habe ich schon betont. Es wird jedem klar werden, der sich die Auswirkungen postmodernen Denkens auf die Kirche vergegenwärtigt. Denn auch die Theologie kann ja nicht einfach an den Herausforderungen vorbeisehen, die postmoderne Philosophie für alles Reden von Wahrheit, für alle Erkenntnisansprüche darstellt. Ich deute diese Herausforderungen in vier Punkten an.

1. Es kann keinen Streit mehr geben um die Wahrheit des Evangeliums.

Neuzeit und Aufklärung streiten um Gott und die Wahrheit. Auch die Moderne streitet noch um die Wahrheit. Der Streit geht hier aber noch um die Wahrheit unter Voraussetzung der Wahrheit. Der Streit geht um das Absolute im Bewußtsein und unter Voraussetzung eines Absoluten. An die Stelle dieses Streites um die Wahrheit, auch um die Wahrheit des Evangeliums, der Verkündigung etc. tritt in der Postmoderne die Einsicht, daß es sich um „Wahrheit“ gar nicht zu streiten lohnt; daß ein solcher Streit ja sinnlos ist, weil Wahrheit als überindividuelle, die Einsicht und Anerkennung der einzelnen erzwingende Größe ja gar nicht mehr denkbar ist. Eine inhaltliche Kritik an Kirche und Christentum erübrigt sich. Sie ist gar nicht möglich. [42] Sie würde einen überlegenen, aber doch gar nicht gegebenen Wahrheitshorizont voraussetzen. Kirche, Christentum wird man – wie früher schon Freikirchen und religiösen Sondergemeinschaften – ihren individuellen Ort im gesellschaftlichen Zusammenleben der Postmoderne nicht verweigern. Als ganz bestimmte Form eines Gottesglaubens neben vielen anderen hat dann auch Kirche – freilich nicht als Volks-Kirche – ihr Existenzrecht als individueller Ausdruck der Religiosität eines Teiles der Bevölkerung.

2. Es *kann* keine Kritik mehr geben an inhaltlichen Aussagen des christlichen Glaubens.

Dem entsprechend gibt es einen spezifischen Unterschied zwischen der Christentumskritik in Aufklärung und Moderne einerseits und in der Postmoderne andererseits. Standen vormals inhaltliche Fragen, die den Kern der Glaubensüberzeugungen betrafen, im Mittelpunkt, so stößt man sich heute in der Öffentlichkeit primär an einer privilegierten Position von Kirche und Theologie und an Monopolen, die

man nicht nur für nicht gerechtfertigt hält, deren Position man vielmehr gar nicht mehr verstehen kann. Bestimmte inhaltliche Aussagen des christlichen Glaubens von der Jungfrauengeburt bis hin zur Auferstehung Jesu sind im Zeitalter esoterischer, nahezu alles für möglich haltender Religiosität nicht das Problem. Anfragen richten sich heute eher gegen den privilegierten Status der Kirche in unserer Gesellschaft.

3. Der *Wahrheitsanspruch* des Evangeliums kann gar nicht mehr verstanden werden.

Er *kann* nicht mehr ernstgenommen werden. Denn er wird als solcher gar nicht mehr verstanden; er wird notwendig mißverstanden. Kann christliche Wahrheit, auch und gerade die theologische Lehre, die an einer Kirchlichen Hochschule betrieben wird, etwas anderes sein als Ausdruck institutioneller, dem Selbsterhalt dienender Selbstbehauptung? Muß sich nicht gerade die Kirche fragen lassen, ob ihre Wahrheitsansprüche in der Vergangenheit nicht vielfach Ausdruck von Machtpositionen waren und Herrschaftsinteressen dienten? Natürlich muß sich heute jede gesellschaftliche Gruppe auf ihre Interessen hin befragen lassen. Aber ist die postmoderne Rück-Frage nicht viel radikaler als die frühere herrschaftskritische? Wir werden gefragt: Ist christliches Reden von Wahrheit nicht notwendig ein Ausdruck von Selbst-Erhaltung? Könnt ihr anders, als so zu reden, als euch so zu behaupten?

Die Fragen öffentlicher Geltung und Präsenz von Kirche und Christentum werden in der Postmoderne nicht mehr im metaphysischen Kontext und vor dem Hintergrund letzter, verbindender Orientierungen behandelt, sondern als reine Frage von Macht, oder vornehmer: Von Einfluß und Interessenausgleich!

4. Evangelium als Wort Gottes ist nicht mehr „denkbar“.

Es versteht sich im postmodernen Kontext *in* Kirche und Theologie von [43] selbst, daß auch der sich als orthodox verstehende Gottesglaube nur individuell ist. Man kann ja nicht mehr sagen, was wahr und falsch ist. Setzte ein solches Urteil nicht ein Kriterium voraus, über das wir nicht mehr verfügen? Eine Wahrheit, die wir nicht mehr haben; einen Horizont, den wir als Kirche nicht mehr sehen?

Im Lehrzuchtverfahren gegen die württembergische Pfarrerin Jutta Voß war nicht umstritten, daß ihre Auffassungen nicht mit Schrift und Bekenntnis übereinstimmten. Das eigentliche Problem wurde von einer großen Gruppierung in unserer Kirche darin gesehen, *daß überhaupt* solche Verfahren durchgeführt werden. Sie sind anachronistisch, nicht weil wir einen allgemeinen Horizont wahrer Lehre faktisch nicht mehr haben, etwa weil die Christologie umstritten ist oder

das Verständnis des Abendmahles, sondern weil viele Theologen einen solchen Horizont schlicht nicht mehr *denken* können.

Viele, v. a. jüngere Theologen und Theologinnen haben in diesem postmodernen Kontext erhebliche Identitätsprobleme. Sie sollen das Evangelium predigen. Sie sollen und wollen das Wort Gottes sagen. Aber ist der Gang zur Kanzel (und aufs Katheder) denn überhaupt noch zu rechtfertigen, wenn doch *auf* der Kanzel jemand steht, der nicht mehr weiß als die, die *unter* der Kanzel *sitzen*? Wenn doch auch ich als Prediger nur eine individuelle Gottesvorstellung habe; wenn auch ich nur über höchst individuelle religiöse Erfahrungen verfüge? Wenn auch ich nur *meine religiöse Wahrheit* zum Besten gebe? Gibt es nicht viele andere und andersartige? Ist der erhöhte Standort des Kanzelredners als symbolische Repräsentation eines kirchlichen Erkenntnisprivilegs nicht Anmaßung, ja Hybris, schlimmer noch: Ist er nicht ein Anachronismus? Was hier letzten Endes auf dem Spiel steht, ist die Kategorie des Wortes Gottes, die Denkarbeit der Verkündigung von „Evangelium“.

Wie ist auf diese Herausforderungen zu reagieren? Wie ist Stellung zu nehmen?

b) Perspektiven: sieben notwendige Einsichten

Im letzten Teil meines Vortrages möchte ich keine fertigen Antworten liefern, sondern Perspektiven nennen. Diese sollen und können – so hoffe ich – Mut machen, die hier nur skizzierte, weithin aber noch kaum in ihrem Ausmaß begriffene Herausforderung wahrzunehmen und gemeinsam nach Lösungen zu suchen. Ich nenne sieben Gesichtspunkte:

1. Das Evangelium ist „öffentliche Wahrheit“, die alle angeht (L. Newbigin).

Der englische Bischof und Missionstheologe Leslie Newbigin tritt engagiert dafür ein, das Evangelium auch unter den Bedingungen der Postmoderne als „*public truth*“, als öffentliche Wahrheit zur Sprache und zur Geltung zu bringen.²¹

[44] So wenig Gottesdienst eine „Winkelmesse“ sein darf, so wenig kann christlicher Glaube sich damit zufrieden geben, als ein beliebiges religiöses Angebot neben anderen auf dem religiösen Supermarkt der Postmoderne in Erscheinung zu treten.

²¹ Vgl. zu diesem Programm die beiden ins Deutsche übersetzten Veröffentlichungen von [44] Leslie Newbigin. Salz der Erde. Fragen an die Kirchen heute, Neukirchen-Vluyn 1985; ders.: „Den Griechen eine Torheit“. Das Evangelium und unsere westliche Kultur, Neukirchen-Vluyn 1989.

Das Selbstverständnis als eine Wahrheit neben vielen anderen wäre zwar bequem, aber es wäre auch absolut tödlich, – wenn es denn gilt, daß die Verkündigung des Evangeliums und das christliche Wahrheitszeugnis weder in unser Belieben gestellt ist, noch sein Kriterium darin hat, ob und inwieweit es der Befriedigung religiöser Bedürfnisse entgegenkommt.

Das Eintreten für das Evangelium als öffentlicher Wahrheit ist unabdingbar, wenn es denn gilt, daß es nicht unsere Wahrheit ist; wenn es denn gilt, daß wir im Auftrag des Kyrios alle Menschen zu rufen haben εἰς ὑπακοήν πίστεως, zum Gehorsam des Glaubens (Röm 1,5). Das christliche Reden vom Evangelium als öffentliche Wahrheit ist unabdingbar, wenn denn gilt: Es gibt Sachverhalte, die alle angehen, weil sie von überindividueller Bedeutung sind und allgemeine Gültigkeit besitzen. Evangelium als öffentliche Wahrheit bedeutet dann freilich eine Zumutung, weil es Störung, ja Infragestellung des postmodernen Konsenses ist, es gebe nur „Wahrheiten für“; es gebe eben viele Wahrheiten; es gebe Wahrheit nur im Plural; jeder – notwendig individuelle – Horizont habe seine eigene.

2. *Notwendig ist der Streit für den Streit um die Wahrheit.*

Verkündigung des Evangeliums als öffentliche Wahrheit fordert philosophisch die Denkbarekeit von Wahrheit. Zu streiten ist schon und vor allem für den Streit um die Wahrheit. Zu streiten ist darum, daß man um Wahrheit überhaupt streiten darf; daß nicht jede sachliche Auseinandersetzung im Irrgarten persönlicher Wahrheiten, sprich Meinungen, verloren oder im Sumpf einer um sich greifenden Betroffenheitskultur untergeht.

Im Interesse des nach Orientierung und Wahrheit fragenden *Menschen* ist einer Vergleichsgültigung und Auflösung des Wahrheitsbegriffs zu wehren, die sich dort einstellt, wo alle Wahrheiten gleichgültig sind. Notwendig ist für theologisches Arbeiten – horribile dictu – eine philosophische Auseinandersetzung mit Rationalitätskonzepten. Unser Ziel muß es sein, Wahrheit, Vernunft, Erkenntnis zu denken unter Berücksichtigung der metakritischen Einsichten postmoderner Philosophie. Das Evangelium als öffentliche Wahrheit verlangt von uns als Theologen einen neuen, diesen kritischen Anfragen gewachsenen Begriff theologischer Vernunft (vgl. 1Petr 3,15).

3. *Notwendig ist die philosophische Kritik an der Postmoderne als neuem „Horizont“.*

Ein erster Schritt hin zu einem tragfähigen Begriff theologischer Vernunft [45] ist getan, wo wir unterscheiden lernen zwischen Pluralität und Pluralismus. Die viel beklagte Pluralität verschiedenster religiöser und weltanschaulicher Wahrheitsansprüche ist so lange kein wirk-