

Postmoderne Dogmatik?

Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion

Von Walter Kasper

I

Während in der gegenwärtigen deutschsprachigen Theologie Grundlagendiskussionen rar geworden sind und, wo sie geführt werden, meist zu langweiligen Grabenkämpfen in einem bewegungslosen Stellungskrieg zwischen Konservativen und Progressiven oder zu Nachhutgefechten längst geschlagener Schlachten werden, scheint die theologische Szene in den Vereinigten Staaten munter in Bewegung geraten zu sein. Man diskutiert dort unbefangener und meist weniger politisiert als bei uns die Aporien, ja die Krise, in welche die moderne Theologie geraten ist, und sucht nach Auswegen, die nicht restaurativ in eine praekritische Epoche zurück-, sondern in eine postkritische bzw. postliberale und postmoderne Phase weiterführen sollen.¹

Die Krise der modernen historischen Exegese wird in der von Childs, Sanders, Frei u.a. kraftvoll angeregten Diskussion thematisiert.² Einen analogen, höchst bemerkenswerten Vorstoß auf der Ebene der systematischen Theologie hat der lutheranische Systematiker und engagierte Ökumeniker an der Yale-University George A. Lindbeck unternommen. Sein knappes, aber dichtes Buch *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*³ wurde inzwischen in der renommierten Zeitschrift der nordamerikanischen Dominikaner *The Thomist* zum Gegenstand einer ausführlichen Diskussion.⁴

Die kirchen- und theologiepolitische Brisanz dieser Debatte für die katholische Theologie wird auch dadurch deutlich, daß Richard J. Neuhaus in seinem viel Aufsehen erregenden Buch *The Catholic Moment*⁵, in dem er als Luthera-

1 Vgl. dazu P. Koslowski/R. Spaemann/R. Löw (Hrsg.), *Moderne oder Postmoderne?* Weinheim 1986; W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne.* Weinheim 1987.

2 Vgl. dazu *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), H. 4: Kanonischer Text – »ganzheitliche« Exegese? Alfons Deissler, dem diese Zeilen gewidmet sind, hat sich schon längst zuvor um einen Brückenschlag zwischen biblischer und systematischer Theologie bemüht und sich um eine mit dem Instrumentarium der historischen Kritik durchgeführte theologische Auslegung der Hl. Schrift verdient gemacht.

3 Philadelphia 1984.

4 Vgl. *The Thomist* 49 (1985), S. 392-472.

5 R.J. Neuhaus, *The Catholic Moment. The Paradox of the Church in the Postmodern World.* San Francisco 1987.

ner kenntnisreich und engagiert über Situation und Zukunft der katholischen Kirche und Theologie vornehmlich in Nordamerika schreibt, Kardinal Joseph Ratzinger u.a. unter Bezugnahme auf G. Lindbeck zur Leitfigur einer solchen nicht vor-, sondern nachkritischen und nachmodernen Theologie macht und damit gegen von ihm als liberal eingestufte Positionen im gegenwärtigen amerikanischen Katholizismus Stellung bezieht. Stellungnahmen dieser Art brachten dieser Richtung den auch in der deutschen Diskussion, etwa von J. Habermas, geäußerten Vorwurf des Neokonservatismus⁶ bzw. der Neoorthodoxie und des Neokonfessionalismus⁷ ein. Solche Abstemplungs- und Abwiegelungsstrategien tragen jedoch zum wirklichen Verständnis und zur konstruktiv weiterführenden Diskussion der nun einmal vorhandenen Sachprobleme nichts bei; aus durchsichtigen Interessen heraus verhindern bzw. verzögern sie eine fällig gewordene Diskussion.

II

George Lindbeck geht aus von den Schwierigkeiten, in welche die ökumenischen Lehrgespräche geraten sind. Diese Schwierigkeiten sind nach ihm auf ein Verständnis kirchlicher Lehre zurückzuführen, welche diese vor allem unter kognitivem Aspekt betrachtet. Lindbeck spricht auch von einem propositionellen Lehrverständnis, in welchem bestimmte Sätze (*propositions*) Wahrheitsansprüche, die sich auf objektive Realitäten beziehen, erheben. Unter dieser Voraussetzung scheint eine ökumenische Annäherung nur möglich, wenn die eine oder die andere Seite ihren Wahrheitsanspruch aufgibt.

Um den Schwierigkeiten dieses traditionellen Paradigmas zu entgehen, hat die moderne – im amerikanischen Kontext: die liberale – Theologie seit Schleiermacher ein nicht-informatives und nicht-diskursives Modell entwickelt, das Lindbeck als »experimental-expressive« bezeichnet. Danach werden in den kirchlichen Lehren primäre religiöse Erfahrungen – *inner feelings, attitudes or existential orientations* –, welche als universal und allen gemeinsam vorausgesetzt werden, nachträglich objektiviert. Eine solche Konzeption ermöglicht offenkundig nicht nur das Gespräch zwischen den Konfessionen, sondern auch unter den Religionen. Es ist eng mit K. Rahners Theorie von den anonymen Christen oder mit B. Londergan's Theorie, wonach allen Religionen die unbedingte Liebe zu Gott zugrunde liegt, verbunden. Dieses moderne (letztlich modernistische) Paradigma ermöglicht zugleich den Dialog mit der

6 Vgl. J. Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: ders., *Kleine politische Schriften* III. Frankfurt 1981, S. 444-464.

7 D. Tracy, Lindbeck's New Program for Theology: A Reflection, in: *The Thomist* 49 (1985), S. 465-467.

modernen Welt, weil es an die universale religiöse Dimension im Menschen, mit P. Tillich gesprochen: an das, was uns unbedingt angeht, anknüpfen kann. Auch in diesem Modell verweisen Lehraussagen auf etwas von ihnen verschiedenes, freilich nicht wie im ersten Modell auf eine objektive Realität, sondern auf die Erfahrungen der menschlichen Subjektivität. Daß diese Erfahrungen jedoch bei Christen, Buddhisten, Atheisten usw. universal dieselben sind, obwohl sie sich so verschieden, ja teilweise gegensätzlich äußern, scheint Lindbeck eine unrealistische und letztlich mythologische Voraussetzung zu sein. Diese These ist für ihn ein Produkt der Moderne, ein typisch kartesianischer Standpunkt. Sie übersieht die unterschiedliche Funktion, welche die religiösen Aussagen im Symbolsystem der jeweiligen Religion haben.

Lindbeck bevorzugt deshalb ein drittes Paradigma, das er als »cultural-linguistic« bzw. als »regulative approach« oder als »rule theory« bezeichnet. Damit knüpft er an inzwischen freilich nicht mehr ganz so neue anthropologische, soziologische, linguistische und religionswissenschaftliche Theorien an, wonach Religionen Regel- bzw. Symbolsysteme darstellen, welche eine bestimmte gemeinschaftliche Lebensform bestimmen und interpretieren. So wird nach der Sprachspieltheorie Wittgensteins, auf die sich Lindbeck u.a. bezieht, der Sinn der Sprache durch den Gebrauch der Sprache bestimmt. Die Sprache drückt hier nicht eine ihr vorausgehende Erfahrung aus, vielmehr gilt umgekehrt, daß die Sprache die Erfahrung erst ermöglicht und gewissermaßen konstituiert. Eine Sprache bzw. eine Religion ist eine Art Apriori, ein Rahmen oder Medium, welches das Ganze des Lebens und des Denkens regelt. So haben auch Dogmen bzw. theologische Lehren nicht eine expressive, sondern primär eine regulative und performative Bedeutung, sie bringen die Realität, indem sie von ihr sprechen, zustande.

Lindbeck sucht diese Umstellung von innerem und äußerem Wort durch verschiedene Hinweise theologisch zu begründen. So verweist er auf das paulinische Wort von der *fides ex auditu*, auf die *regula fidei* bei Irenäus und Tertullian, das reformatorische *sola Scriptura* im Sinn der sich in der Verkündigung selbst auslegenden und zur Geltung bringenden Schrift. Wichtiger ist ihm aber, die Leistungskraft seines Modells für das interreligiöse und interkonfessionelle Gespräch zu testen und seine Erklärungskraft anhand der trinitarisch-christologischen und der mariologischen Dogmen wie des Infallibilitätsdogmas zu erweisen.

Im Verlauf der Untersuchung zeigt sich immer deutlicher, daß für Lindbeck nicht das moderne experimental-expressive, sondern der Wahrheitsgehalt des traditionell propositionellen Modells das Problem ist. Deshalb widmet er dem Verhältnis von Religion und Wahrheit einen eigenen Exkurs. Dabei hält er am primär innersystematischen oder innertextuellen Sinn von Dogmen fest, d.h. Dogmen weisen primär nicht auf eine vorausliegende andere, objektive oder subjektive Wirklichkeit hin, sie haben ihren Sinn vielmehr in ihrem Gebrauch.

Dennoch anerkennt Lindbeck auch ein gewisses Recht der klassischen ontologischen Theorie der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*.

Sein Versuch, beide Aspekte zu verbinden, ist freilich nicht ganz eindeutig. Seine hauptsächliche Antwort: Propositionelle Aussagen sind *second-order-statements*; sie sind ein Diskurs über *first-order-statements* und d.h. über den primär intendierten Gebrauch der religiösen Sprache. Die innere Begründung für diese These liegt für Lindbeck offensichtlich darin, daß die religiöse Sprache performative Sprache ist, welche die Wirklichkeit, welche sie bezeichnet, auch hervorbringt und sie als hervorgebrachte auch bezeichnet. Daneben spielt aber auch ein anderer Gesichtspunkt eine Rolle. Die performativ hervorgebrachte Korrespondenz impliziert nach ihm eine analoge Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit. Im Verständnis dieser Analogie unterscheidet Lindbeck aber den *modus significandi* von der *res significata* so sehr, daß dies auf eine agnostische Thomasinterpretation hinausläuft. Ausdrücklich geht es ihm nicht um das, was Gott in sich selbst ist, sondern um das, was er für uns ist und bedeutet.

Letztlich haben Dogmen also eine praktische und nicht eine theoretische Bedeutung. Ihre Legitimation besteht in ihrer Performanz. Sie müssen sich darin als praktisch nützlich erweisen, daß sie das Leben der kirchlichen Gemeinschaft adäquat deuten. Die Theologie sollte deshalb nach Lindbeck der Forderung widerstehen, den Glauben universal verständlich zu machen. Lindbeck ist offensichtlich mehr an der Integrität des Glaubens als an der Universalität seiner Vermittlung interessiert. Genauer gesagt: Dem Glauben kommt eben in seiner nicht übersehbaren Besonderheit eine kulturgestaltende Kraft zu.

III

Selbstverständlich weiß Lindbeck selbst und nicht erst seine Kritiker, daß seine drei Paradigmen Vereinfachungen darstellen. Nur so wird verständlich, daß er sich auch auf klassische Vertreter der propositionellen Theorie, auf Aristoteles und Thomas berufen kann, wie er umgekehrt zugibt, daß zwei wesentliche Vertreter der zweiten Richtung, Karl Rahner und Bernard Lonergan, nicht so eindimensional denken wie seine Darstellung des experimental-expressiven Modells unterstellt, daß ihr Denken vielmehr zweidimensional strukturiert ist und ein Wechselverhältnis von Erfahrung und Sprache kennt.

An diesem Punkt setzt die Kritik von D. Tracy, des Hauptvertreters dieser zweiten Richtung in der gegenwärtigen nordamerikanischen katholischen Theologie an.⁸ Tracy macht mit Recht geltend, daß für die neuere hermeneutische Wendung der Theologie, ebenso für die politische Theologie die Abkehr

8 Ebd., S. 462-467. Zu Tracy's Position vgl. meine Besprechung, in: ThQ 164 (1984), S. 74-76.

vom transzendentalen Subjektstandpunkt geradezu kennzeichnend ist. Die hermeneutische Theologie, der sich Tracy selbst zurechnet, geht im Anschluß an H.G. Gadamer (den Lindbeck an keiner Stelle nennt) und an P. Ricoeur (den er wenigstens einmal nennt) ähnlich wie Lindbecks kulturell-linguistischer Ansatz nicht von subjektiven Erfahrungen, sondern von vorgegebenen Texten, Symbolen und dergleichen aus, um sie dann im Blick auf die Situation auszulegen. Der eigentliche Unterschied zwischen Tracys und Lindbecks Ansatz besteht deshalb weniger in der Umkehr von innerem und äußerem Wort, von Erfahrung und Sprache, sondern darin, daß die hermeneutische wie die politische Theologie die Texte innerhalb eines heute weithin säkularisierten Verstehenshorizontes auf ihre Allgemeinverständlichkeit hin auslegen, während Lindbeck auf ihre Performanz, man könnte auch sagen: ihre Selbstevidenz und -plausibilität vertraut.

Damit weist die Diskussion zwischen Lindbeck und Tracy strukturell in die gleiche Richtung wie die im deutschen Sprachraum unter ganz anderen Voraussetzungen geführte Debatte zwischen dem transzendentalen Ansatz von Karl Rahner und dem Ansatz von Hans Urs von Balthasar, nach dem sich Gottes geoffenbarte Liebe selbst auslegt, selbst imponiert und selbst evident macht.⁹ Insofern ist Tracy im Recht, wenn er die Position von Lindbeck als eine methodisch und wissenschaftstheoretisch reflektierte Form Barth'scher Neorthodoxie bezeichnet.¹⁰ Sie führt freilich nicht, wie Tracy argwöhnt, zu einem Neokonfessionalismus, von dem Lindbeck als Ökumeniker, als der er sich auch im vorliegenden Buch ausweist, weit entfernt ist; wohl aber führt sein Ansatz zu einer Neubewertung der Kirchlichkeit der Dogmatik gegenüber der in der liberalen Theologie einseitig betonten Öffentlichkeit und Weltlichkeit der Theologie. Damit entspricht Lindbecks Anliegen in der Tat in vieler Hinsicht auch einem Grundanliegen, welches Joseph Ratzinger immer wieder geltend macht: das Wir der Kirche als Subjekt des Glaubens und der Theologie.¹¹

An dieser Stelle wird nun freilich eine merkwürdige Inkonsequenz in Lindbecks Darstellung feststellbar. Einerseits will er die Selbstperformanz und -evidenz der kirchlichen Lehre behaupten, andererseits entwickelt er den Begriff der Lehre aber nicht – wie es konsequent wäre – vom biblischen und kirchlichen Gebrauch und Verständnis der Lehre her, sondern sozusagen von außen, aufgrund von anthropologischen, linguistischen, religionswissenschaftlichen Theorien. Sie können zwar *einen* wichtigen Aspekt kirchlichen Lehrverständ-

9 Vgl. die zusammenfassende Darstellung von H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln 1963.

10 Vgl. D. Tracy, a.a.O.

11 Vgl. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München 1982.

nisses, nämlich deren Gemeinschaftscharakter gut verdeutlichen. Andere, für den biblischen und kirchlichen Gebrauch und das Verständnis der Lehre ebenfalls wesentliche Aspekte fallen damit aber fast völlig unter den Tisch.¹² Dazu gehört u.a. ihr Bekenntnischarakter (ὁμολογία) angesichts der eschatologischen Entscheidungssituation (vgl. Mk 8,28 par) sowie der liturgisch-doxologische Charakter. Der letztere Aspekt sieht im Dogma eine vom Hl. Geist getragene und erfüllte liturgische Lobpreisung und Akklamation (vgl. 1 Kor 12,3), welche deshalb bei der Hochform der Liturgie nicht etwa wie eine Satzung verlesen, sondern feierlich gesungen wird. Schließlich kann nicht übergangen werden, daß bereits im Neuen Testament die Lehre (διδασχῆ, διδασκαλία) und die dafür verantwortlichen Lehrer (διδάσκαλος) besonders im Zusammenhang der Taufe (Röm 6,18: τύπος διδασχῆς) eine wichtige katechetische Funktion hatten, was dem propositionellen Verständnis der Lehre ein erheblich größeres Gewicht verleiht, als Lindbeck ihm zugestehen möchte. So wäre seine Theorie in Auseinandersetzung mit dem biblischen und theologiegeschichtlichen Verständnis und Gebrauch kirchlicher Lehre erst noch zu verifizieren und dabei erheblich zu erweitern.

Diese Schwäche ist auf der anderen Seite auch wiederum ein Vorteil der nordamerikanischen Diskussion im Vergleich mit der deutschen. Die dortige Diskussion wird auf beiden Seiten nicht inhaltlich dogmatisch, sondern wissenschaftstheoretisch und methodisch geführt. Weil Lindbecks Argumente folglich formaler und abstrakter sind als die Balthasars und Ratzingers, lassen sie sich auf der akademischen Ebene auch leichter diskutieren und mit denen seiner Kontrahenten vergleichen. Dies soll im folgenden allerdings so geschehen, daß wir die nordamerikanische Diskussion in den deutschen Diskussionskontext zu übertragen versuchen. Dies ist zwar nicht ohne Akzentverschiebungen möglich; nur so kann aber auch die Diskussion dort bei uns fruchtbar werden und vielleicht rückwirkend auch die nordamerikanische Debatte befruchten.

IV

Die neuere wissenschaftstheoretische und hermeneutische Diskussion hat im deutschen Sprachraum inzwischen weithin über den subjektorientierten cartesianisch-kantischen transzendentalen Ansatz hinausgeführt¹³ und die Sprache bzw. die Kommunikationsgemeinschaft als das Apriori von Erkenntnis,

¹² Vgl. G. Söll, Dogma und Dogmentwicklung, in: *Handbuch der Dogmengeschichte* I/5. Freiburg 1971, S. 3-48.

¹³ Vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt 1973; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf 1976.

Ethik und Wissenschaft entdeckt.¹⁴ Damit ist das idealistische Systemdenken, das von einem absoluten und universalen Ausgangspunkt her entworfen ist, zugunsten vielfältiger geschichtlicher Ansätze, aufgegeben. Dieser postidealistische Umbruch wird letztlich schon in der Spätphilosophie Schellings vollzogen, wo in Auseinandersetzung mit Hegel das dem Denken Unvordenkliche sowie die unableitbare Faktizität der Wirklichkeit wieder entdeckt wurde.¹⁵ Beides hat für die Theologie Konsequenzen: Sie kann und muß sich in dieser postmodernen Situation wissenschaftstheoretisch als primär positive Wissenschaft begreifen, welche von den vorgegebenen Offenbarungszeugnissen, so wie diese in der Kommunikationsgemeinschaft der Kirche überliefert werden, ausgeht. Sie ist kirchliche Glaubenswissenschaft, welche sich an den Sprachregeln der Kirche orientiert und sie expliziert und reflektiert.¹⁶

Soweit ist Lindbecks Kritik an der modernen Theologie und sein eigener Ansatz im deutschsprachigen Horizont voll zu rezipieren. Die Frage ist freilich, ob er nicht das erhebliche Korn Wahrheit, das in der transzendentalen Theologie liegt, übersieht und es ausscheidet, statt es als Teilmoment konstruktiv in sein neues Paradigma einzubringen, wie es ja Kuhns Theorie vom Paradigmenwechsel, auf die er verweist, entsprechen würde. Vor allem H. Krings hat in Auseinandersetzung mit K.O. Apel überzeugend nachgewiesen, daß das kommunikationstheoretische Wahrheitsverständnis als Bedingung seiner selbst Subjekte voraussetzt, welche der Wahrheit fähig sind und die willens sind, sich von der Wahrheit leiten und bestimmen zu lassen.¹⁷ So eingeordnet dient die transzendente Methode nicht der Deduktion von Wahrheit und der Ableitung von Wahrheitsaussagen von einer apriorischen transzendentalen Erfahrung; sie hat vielmehr die Funktion der Reduktion von geschichtlich vorgegebenen Wahrheitsansprüchen auf Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit das, was ist, das sein kann, was es ist. Auf die Theologie angewandt: Die positive Dogmatik setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit die sogenannte natürliche Theologie voraus. Sie geht im Glauben davon aus und will entsprechend rational aufweisen, daß der Mensch als Mensch der Gotteserkenntnis fähig und deshalb von Gottes Offenbarung ansprechbar ist.¹⁸ Sie muß aufzeigen, daß Gott für den Menschen kein unverständliches Fremdwort ist, sondern Grund und Ziel seiner Existenz.

14 Vgl. K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt 1973.

15 Vgl. H.M. Schmidinger, *Nichtidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen*. Freiburg/München 1985.

16 Vgl. M. Seckler, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie IV*. Freiburg 1988.

17 Vgl. H. Krings, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*. München 1980.

18 Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982, S. 92-106; G. Kraus, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*. Paderborn 1987.

Noch wichtiger als die Integration der modernen transzendentalen Theologie in den umfassenderen Rahmen eines postidealistischen und postmodernen Denkens scheint mir aber die Vermittlung des positiv geschichtlichen Ausgangspunktes mit dem traditionellen und auch unaufgebbaren Verständnis der Theologie als Rede von Gott, also der Theologie als der Wissenschaft, deren »Gegenstand« Gott selbst ist, alles andere aber, sofern es in Beziehung steht zu Gott.¹⁹ Eine solche »theologische Theologie« setzt die Vermittlung der traditionellen Korrespondenztheorie der Wahrheit im Sinn der *adaequatio rei et intellectus* mit dem neueren kommunikationstheoretischen Wahrheitsverständnis voraus. Lindbeck versucht diese Vermittlung, kann sie aber nicht überzeugend leisten. Denn wenn Gott der eigentliche »Gegenstand« der Theologie ist, dann haben dogmatische Lehraussagen einen primär propositionellen und doxologischen Charakter, sosehr sie sekundär Konsequenzen für das Verhalten der Christen und der kirchlichen Gemeinschaft haben.

Die Zurückgewinnung der metaphysischen Dimension scheint mir deshalb eine der wichtigsten Aufgaben der gegenwärtigen Theologie zu sein. Das gilt auch dann, wenn gegenwärtig noch viele Theologen um die Metaphysik – mit Hegel zu sprechen – einen Bogen wie um einen Pestkranken machen. Doch ohne einen transzendenten Grund und Bezugspunkt sind Glaubensaussagen letztlich entweder subjektive Projektionen oder soziale und ekklesiale Ideologien.

Die Schwierigkeiten, die Hermeneutik auf die ontologische Fragestellung hin zu überschreiten, sind freilich groß. Das wird nicht zuletzt bei H.G. Gadamer's Ansatz deutlich.²⁰ Neuerdings gibt es aber vielfältige Ansätze zu einer Erneuerung nicht der alten Metaphysik, wohl aber der alten metaphysischen Fragestellung.²¹ Im angelsächsischen Sprachraum wäre auf W.V.O. Quine zu verweisen²², den G. Lindbeck erstaunlicherweise ebenfalls nie nennt. In der deutschsprachigen Philosophie haben L.B. Puntel und J. Simon auf die Vereinbarkeit, ja auf die Notwendigkeit der Vermittlung von Korrespondenztheorie und Kommunikationstheorie der Wahrheit hingewiesen.²³ Vor allem R. Spa-

19 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, I, q.1 a.7.

20 Vgl. die Kritik von W. Pannenberg, Hermeneutik und Universalgeschichte, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1967, S. 91-122; K. Lehmann, Art. »Hermeneutik«, in: *Sacramentum mundi* II (1968), S. 862f.

21 Vgl. G. Janoska/F. Kauz (Hrsg.), *Metaphysik*. Darmstadt 1977; W. Oelmüller (Hrsg.), *Metaphysik heute?*. Paderborn 1987.

22 Vgl. dazu vor allem I.U. Dalfert, *Religiöse Rede von Gott*. München 1981.

23 Vgl. L.B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*. Darmstadt 1978; ders., Art. »Wahrheit«, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* III, S. 1649-1668; J. Simon, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*. Berlin 1978; H. Krings, Was ist Wahrheit? Zum Pluralismus des Wahrheitsbegriffs, in: *Philosophisches Jahrbuch* 90 (1983), S. 20-31; W. Kasper, Das Wahrheitsverständnis der Theologie, in: E. Coreth (Hrsg.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*. Düsseldorf 1987, S. 170-193.

mann und seine Schüler haben Entscheidendes geleistet, um eine rein funktionale Religionsbegründung zu überwinden und die metaphysische Fragestellung zurückzugewinnen.²⁴

Nimmt man den positiv geschichtlichen Ansatz bei der sprachlichen Vermittlung der Wahrheit ernst, dann ist es freilich geboten, diese theologisch notwendige Metaphysik nicht »von außen« zu übernehmen, sondern sie aufgrund der Offenbarungszeugnisse und des in ihnen implizierten Wirklichkeitsverständnisses zu entwickeln und dann im Gespräch mit anderen Entwürfen zu bewähren. Die trinitarische Ontologie, wie sie von Hans Urs von Balthasar in genialer Weise entworfen wurde und wie sie im Grunde auch von Karl Barth und protestantischen Theologen, die in seiner Tradition weiterdenken, versucht wird, zeigt die Richtung, in welcher Weise es ohne Aufgabe des positiven Erbes der Moderne in einer postmodernen Epoche theologisch weitergehen könnte.

Begriffe wie »postmodern«, »postliberal« und »postkritisch« sind für die neue Ausrichtung sicherlich nicht mehr als vorläufige Verlegenheits- und bestenfalls Suchbegriffe für eine sich erst in ihren äußersten Umrissen andeutende neue Epoche, die ihren Begriff noch nicht gefunden und sich selbst noch nicht recht begriffen hat. Das ist nicht nur ein Nachteil, sondern auch ein Vorteil, weil es den Theologen die Möglichkeit gibt und die Verpflichtung auferlegt, nach dem Scheitern aller möglichen Genitiv-Theologien (Theologie der Welt, der Entwicklung, der Revolution, der Befreiung u.a.) mit einer aus den eigenen Quellen entspringenden »theologischen Theologie« durch ihren Beitrag gestaltend an der Zukunft mitzuwirken.

24 R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*. Stuttgart 1977; R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München 1981; P. Koslowski (Hrsg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. Tübingen 1985 u.a.