

JÜRGEN WERBICK

Westfälische Wilhelms-Universität, Münster

Katholisch-Theologische Fakultät

DIE WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE HERAUSFORDERUNG DER THEOLOGIE DURCH DIE POSTMODERNE

TEOLOGIA WOBEC NAUKOWO-TEORETYCZNYCH WYZWAŃ ZE STRONY POSTMODERNIZMU

ABSTRACT

W klimacie ponowoczesności teologia natrafia na wyzwania, które ogniskują się wokół jej tezy o istnieniu prawdy i roszczeniu do jej poznawania. Za G. Vattimo ponowoczesność daje się scharakteryzować jako „osłabienie myślenia” i „osłabienie istnienia”. Wobec łatwej krytyki ponowoczesnego nihilizmu prowadzonej z pozycji teologicznych Vattimo podsuwa myśl, że „słabe myślenie” jest właściwe chrześcijańskiej wierze w kenozę Boga, ale też podtrzymuje przekonanie o zobowiązaniu do prawdy w procesie interpretacji. W kontekście poszukiwań G. Vattimo oraz w dyskusji z poglądami R. Rorty’ego artykuł zmierza do tezy, że religijne świadectwo, pozbawione „mocnej metafizyki”, może wyrażać swoją racjonalność przez „rozumną służbę”, która broni bliźniego przed odzierającą go z godności grą sił, wynikłą z ponowoczesnej redukcji etosu na rzecz pragmatyki.

(red.)

From the perspective of postmodernity, theology encounters challenges which are centered around its argument for the existence of truth and its claim that truth is the subject of theological cognition. After G. Vattimo, postmodernity can be characterized as a ‘weak thought’ and ‘weak being’. Against the easy criticism of postmodern nihilism, staged from the site of a theological position, Vattimo suggests that ‘weak thought’ is appropriate of the Christian belief in the kenosis of God, but he also upholds the conviction of the commitment to the truth in the process of interpretation. In the context of G. Vattimo’s philosophical exploration and in analysis of the views of R. Rorty, the article seeks to claim that religious witness, devoid of ‘strong metaphysics’, can express its rationality by ‘sensible service’, which protects one’s neighbor against stripping him or her of dignity by free play of forces, resulting from postmodern reduction of ethos in favor of pragmatism.

1. Postmoderne als wissenschaftstheoretische Positionierung

Postmoderne: das Stichwort wird eher eine Atmosphäre als eine klar abgrenzbare Position ansprechen. Man hat etwas definitiv „hinter sich“ und kann nicht mehr zu dem zurück, was durch den „garstigen Graben“ des *Post* nun von uns

getrennt ist: die Ausrichtung auf die eine Wahrheit, auf Wesens-Erkenntnis, auf den Monoperspektivismus einer allgemein-gültigen, universal verbindlichen Vernunft, die Illusion eines direkten Zugang zu dem, was etwas in Wahrheit – als es selbst – ist. Die „Postmodernen“ sehen es vor sich und nehmen es sich vor: Hochschätzung des Pluralen und Kontingenten, das Ernstnehmen des Anderen in seinem Anderssein, den „Abschied vom Prinzipiellen“ (Odo Marquard¹), von allgemeingültigen, starken Begründungen. *Jean-François Lyotard* hat dieser vielfältig empfundenen und beschriebenen Atmosphäre eine Theorie gegeben: Pluralismus ist nicht nur Konsequenz, sondern – *horribile dictu* – *Prinzip*. Er ist elementar mit der Nicht-Rückführbarkeit des Anderen auf das Eine gegeben. Das Andere und die Anderen sind dem Einen – dem Subjekt – heterogen; sie durchbrechen seinen Aneignungs- und Assimilationsdrang. Im „Widerstreit“² gegen das Eine können und sollen sie ihr Eigensein und Anderssein behaupten, ihre „Absolutheit“, ihr Nicht-eingebunden-Sein ins Eine und seinen Identitätswillen. Nicht am Einen, das im Anderen „bei sich selbst“ und auf sich selbst bezogen ist, orientiert sich „postmodernes Wissen“³, sondern am Ereignis, das sich dem Identifikationsdrang des Subjekts entzieht, ihm ab-solut entzogen bleibt, sich eben nicht identifizieren lässt als das aufs Eine Bezogene. In der Sprache des Einen ist es nicht darstellbar, und es fordert gebieterisch, als das Nicht-Einzuordnende *anerkannt* zu werden. Das nicht-übersetzbare Eigene muss in je eigenen Diskursen zur Geltung kommen dürfen, die eben nicht einfachhin in die Ich-dominierten Diskurse übersetzt werden können. Den Metadiskurs, die Metaregeln, Metasprachspiele oder Metaerzählungen, die allem seine Bedeutung zuweisen könnten, gibt es nicht (mehr) und darf es nicht geben. Die Nicht-Übersetzbarkeit verhindert die Machtergreifung eines absoluten Sinn-Subjekts, lässt sie am Sich-Entziehen des absolut Anderen scheitern.

Die Denker der Postmoderne finden zusammen in der *prinzipiellen* Ablehnung des Identitäts- und Wesensdenkens; sie treffen sich darin etwa mit Adornos (und Horkheimers) Negativer Dialektik.⁴ Postmodern-prinzipieller Pluralismus denkt die Subjektivität jeder „Objektivität“ mit, denkt subversiv-selbstkritisch um des Anderen willen. Er entlarvt die sich selbst absolut setzenden Mono-Perspektiven als Bemächtigungs-Perspektiven, in denen *Definitions-macht* durchgesetzt wird. *Omnis determinatio est negatio* (Spinoza⁵); Definitions-macht ist die Macht, folgenreich zu negieren: Was der eigenen Einordnung am *so* Definierten nicht entspricht, wird bedeutungslos, ja unsichtbar gemacht. Wissen mobilisiert

¹ Vgl. O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1981 (insbesondere die gleichnamige Einleitung, 4–22).

² Vgl. Lyotards Hauptwerk: *Der Widerstreit*, dt. München 1987 und Saskia Wendels Kommentar: *Zeugnis für das Undarstellbare – oder für den Gott Jesu Christi? Eine theologische Antwort auf J.-F. Lyotard*, in: P. Hardt – K. von Stosch (Hg.), *Für eine schwache Vernunft?*, 36–56, hierzu 36ff.

³ Vgl. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*. Ein Bericht, Wien 1999.

⁴ Vgl. Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Tiedemann, Bd. 6, 7–400.

⁵ Vgl. B. Spinoza, *Opera*, hg. von C. Gebhard, Bd. 4, Heidelberg 1925, 240.

Definitionsmacht, gehorcht dem Bedürfnis, das Andere anzueignen, es zu „inkorporieren“. Vergewisserungsdiskurse folgen expansionistischen, ja imperialistischen Logiken der Eroberung und der Unterwerfung. Diskursanalysen⁶ decken die Macht-Bedürfnis-Wissenskomplexe auf: als *Dispositive*, die eben nicht sein lassen, worauf sie sich beziehen und was die jeweiligen Diskurse thematisieren, sondern über es disponieren. Die Konstruktionen, in denen Diskurs-Mächtige Definitionen und Einordnungen durchsetzen, sind zu *dekonstruieren*; Dekonstruktion bereitet der Gerechtigkeit – dem Gerechwerden – den Weg, der Gerechtigkeit für die Diskurs-Unterworfenen, für die Definierten.⁷ Dekonstruktion schwächt die Konstruktionen und Definitionen zugunsten des durch Konstruktion Funktionalisierten oder Wegdefinierten. Gerechwerden hieße mehr und anderes wahrnehmen, es vorkommen lassen; hieße Schwächung eines Denkens, dessen innere Dynamik sich in Unterwerfung und Aneignung realisiert; hieße Zulassen und Geltendmachen immer weiterer Perspektiven.

2. Schwächung des Denkens – *Pensiero devole*

Schwächung des Denkens meint Schwächung seines Zugriffs aufs Gegebene; Schwächung der Möglichkeiten, sich des Gegebenen und des Subjekts zu vergewissern – Schwächung des Selbstbewusstseins, das Gegebene „objektiv“ identifizieren zu können. *Gianni Vattimo* sieht in dieser Schwächung einen „der typischen Inhalte der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, die unser nächstliegendes Erbe darstellt“. Sie besteht „recht eigentlich [in der] Negation stabiler Seinsstrukturen [...], denen sich das Denken zuwenden sollte, um sich in ungefährdeten Sicherheiten zu ‚gründen‘.“⁸ Die „Moderne“ wird Vergangenheit mit jener durchgreifenden Schwächung der Begründungen, in denen sich das Denken noch auf ein stabiles Seinsgefüge bezogen und in es eingelassen wissen konnte. Gegebenes und Sich-gegeben-Sein erscheinen als Grund-los *kontingent*, als relativ zu kontingenten geschichtlichen oder sozialen Bedingungen und durch sie bedingt. Das absolut Grund-lose Sich-Geben, Sich-in-dieser-Weise-Öffnen, Sich-in-dieser-Weise-zugänglich-Machen, beraubt das Subjekt der Möglichkeit, das radikale Kontingente – das sich ihm so und nicht anderes Gebende – aus einem umgreifenden Seinszusammenhang heraus verständlich zu machen und in seinem „Sinn“ zu erläutern. Es ist, was es von sich her ist. Das Subjekt kann nur von ihm ausgehen und möglicherweise etwas mit ihm anfangen. Es kann nicht hinter sein kontingentes Gegebenes zurückgreifen und sich dessen vergewissern, wie das Gegebene genommen werden *muss*.

⁶ Das diskursanalytische Vorgehen ist mit dem Namen *Michel Foucault* verbunden. Foucault hat sich allerdings nie zu den Postmodernen zählen lassen wollen.

⁷ Vgl. J. Derridas Diktum: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit“ (ders., *Gesetzeskraft*. Der „mystische Grund der Autorität“, dt. Frankfurt a. M. 1991, 30).

⁸ G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, dt. Stuttgart 1990, 7.

Die Schwächung des Wissenszugriffs korrespondiert der Schwächung des Seins des Seienden: Die reine Faktizität des Gegebenen macht das Faktische zum Zufälligen, zersetzt die Solidität eines Faktums, das als solches auf sein Warum hin befragbar und begründend festzustellen wäre. Vattimo beschreibt den lange schon sich abzeichnenden Übergang von der Moderne zur Postmoderne „als Geschichte eines ‚langen Abschieds‘, einer endlos langen Schwächung des Seins“, in der die Metaphysik im wahrsten Sinn des Wortes Gegenstandslos wird: die absolute Vor-Gegebenheit los wird, von der her sie alles Gegebene in seinem Warum begreifen oder zu begreifen versuchen könnte.⁹ Das Sein des Gegebenen kommt – so Vattimo mit Heidegger – als „etwas“ zur Sprache, „das sich wesentlich entzieht und dessen Sich-Entziehen auch darin offenbar wird, dass sich das Denken nicht mehr als Widerspiegelung objektiver Strukturen betrachten kann, sondern nur als riskante Interpretation von Ererbtem, von Appellen, von Ursprüngen.“¹⁰

Die Schwächung der Begründungsmöglichkeiten, welche die Warum-Frage zunehmend hilflos macht und sie auf nicht mehr in Gründen zu verankernde Kontingenzen verweist, sucht mehr und auch die „harten“ Wissenschaften heim. Der Perspektiven-Monismus der „beobachtenden“ Naturwissenschaften büßt seine Legitimation ein, da auch ihm die eindeutige Identifizierung der Fakten aus ihren Gründen abhanden kommt. So verwandelt sich der modernen Wissenschaft „die Welt in den Ort, wo es keine Fakten (mehr) gibt, nur Interpretationen.“¹¹ „Realität“ lässt sich auch hier nicht als jene Instanz fixieren, an der das Wissen sich auszurichten hätte, der es zu *gehorschen* hätte. Fakten-Gehorsam wird sinnlos, wenn die Beobachtung das Gegebene nicht mehr als Ich-unabhängige Instanz vergewissern kann, wenn es die reine Beobachter-Perspektive nicht mehr gibt, weil Beobachtung immer schon durch Teilnahme „unterwandert“ ist und das Teilnehmen sich als durch und durch historisch bedingt erfährt.

Der Grundlosigkeit und Kontingenz des Gegebenen entspricht die „nihilistische“ Abkehr von einer Vergewisserungs-Konstellation, in der als prinzipiell feststellbar galt, was das Gegebene ist und wer der ist, dem es gegeben ist. Wo Kontingenz als radikal erfahren und radikal gedacht wird, da muss man sie als Grundlose voraussetzen und kann nur mit dem Gegebenen – mit der kontingenten Selbstgegebenheit wie mit dem ebenso kontingent mir Widerfahrenden – *anfangen*, etwas anfangen, was hoffentlich ein paar Schritte in eine mehr oder weniger verlässliche Zukunft führt: Riskante Interpretationen statt gesicherte Fakten sind der Stoff, aus dem postmodernes Wissen – allenfalls – geschneidert ist; Interpretationen, die sich ihres durch und durch relativen Ausgangs- und Einsatzpunktes bewusst sind, sich dessen bewusst sind, dass sie deshalb eigentlich auch gar nicht

⁹ Vgl. G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, dt. Frankfurt a. M. 1997, 30. Schon Nietzsche hatte eine ähnliche Sentenz geprägt: „[...] nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen.“ Und die Konsequenz: die Wirklichkeit ist immer wieder „anders *deutbar*, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne ‚Perspektivismus‘“ (Nachgelassene Fragmente Ende 1886–Frühjahr 1887, KSA 12, 315).

¹⁰ G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, dt. Stuttgart 1997, 42.

¹¹ Ebd., 47.

anfangen, sondern immer nur fortsetzen können, was in seinem Anfangenhaben nicht mehr einzuholen ist. Dann aber erweist sich Vattimos Nihilismus-Parole als durchaus Ernst zu nehmen. Grundlosigkeit „begründet“ Relativismus, bringt die Zufälligkeit des Ortes mit sich, an dem man weitermachen muss und vielleicht auch weitermachen kann, ohne sich groß mit der Frage aufzuhalten, woher man kommt und was kommt, woran man gerade „weiter-strickt“ und wohin es führen soll, wohin es mit mir und mit uns gehen soll.

3. Über die Metaphysik hinaus – und die Theologie?

Vattimos Nihilismus-Option scheint sich direkt gegen religiöse Optionen und so auch gegen die christliche, zumal gegen deren kirchliche wie metaphysisch-theologische Verarbeitungen zu richten. Der onto-theologische Gott der Theologie und der Metaphysik: muss er nicht als der zur absoluten Person hypostasierte letzte Seins-Grund aller „starken Strukturen“ gelten, der dem Begründungsdenken einen letzten Halt und den äußersten Vergewisserungs-Rahmen zu geben verspricht? Wären biblisch-christlicher Glaube und Theologie auf das metaphysische Grund-Denken festgelegt, so müsste sich Vattimos Nihilismus-Option tatsächlich gegen sie richten: gegen einen metaphysischen Fundamentalismus, der seine normativen Ansprüche im Geltendmachen starker Seinsstrukturen fundiert. Die traditionelle katholische Naturrechtslehre wäre dafür ja ein klassisches Beispiel. Sie schafft normative Fakten, die nur als solche gelehrt werden müssen und auch gelehrt werden können, weil sie ja als solche naturrechtlicher Theorie zuverlässig und objektiv gegeben sind. Die Lehrinhalte des Glaubens erscheinen einem metaphysischen Fundamentalismus überhaupt wie natürlich-übernatürliche Fakten, die durch Vernunft und Offenbarung bekannt gemacht und als glaubwürdig verkündigt werden.

Der Widerstand gegen die Schwächung starker Seins-Strukturen, die sich im zutreffenden Wissen und Glauben abbilden würden, ist nach Vattimo ebenso zwecklos wie innerhalb der christlichen Überlieferung selbst unangebracht. Ist es denn nicht die Kenosis, die Schwächung Gottes selbst, die die christliche Gottesverkündigung ausmacht? Die Botschaft von der Menschwerdung des Gottessohnes scheint doch genau dem ontologischen Kerngedanken Heideggers zu entsprechen, wonach „sich die Schwächung der starken Strukturen wie ein roter Faden durch die Seinsgeschichte zieht“, weshalb dieser Gedanke wie eine „Transkription der christlichen Lehre“ erscheinen kann.¹² Gott steht neutestamentlich-christlich nicht für die letzte Überhöhung und Verstärkung der „Eindrücklichkeit des Seins“, wie sie von politischen und kirchlichen Autoritäten auferlegt, eingeschärft und geltend gemacht wird; er ist nicht mehr der bedrohlich-befremdliche, überwältigende Herr-Gott, sondern – im Mensch gewordenen Gottessohn – der Freund, der die Menschen für die von ihm selbst gelebte Kenosis gewinnen will, für eine dienende

¹² G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 29.

Liebe, die nicht überwältigt, sondern stärkt.¹³ Gerade darin liegt nach Vattimo ein entscheidender Grund für die neue Aktualität des Christlichen, „dass in seiner Lehre die Interpretation ‚vorgesehen‘ ist, dass der universelle interpretative (kenotische) Charakter der Seinsgeschichte vorgesehen ist.“¹⁴ Gottes Kenose ist unvereinbar mit der Unterwerfung des Menschen unter überwältigende, normative Vor-Gegebenheiten, die man nur zur Kenntnis zu nehmen und denen man Folge zu leisten hätte, die in diesem Sinne ihre Herrschaft über das Erkennen, Glauben und Fühlen der Menschen aufrichten. Gott gibt sich liebend hinein in die Bewegung des Dienens, die Menschen zur Auslegung und zu schöpferischer Fortsetzung herausfordert, dazu inspiriert, verstehend und handelnd zu interpretieren, was ihnen dieser „schwache“ Impuls zur Anknüpfung an das ihnen Zugekommene und zu seiner Fortsetzung bedeuten kann.

Christentum ist Interpretation, Eingehen auf die Bewegung der Kenosis: „das Wesen der Offenbarung reduziert auf die christliche Liebe und der ganze Rest anheimgegeben der Unbestimmtheit der verschiedenen geschichtlichen Erfahrungen“, in denen die Liebe situativ verstanden werden und in den konkreten geschichtlichen Kontext hinein Gestalt gewinnen will;¹⁵ Gott nicht mehr „als der Gipfel der objektiven Weltordnung“¹⁶, sondern als der Ausgangspunkt einer Bewegung, die in der Postmoderne ein gewisses Bewusstsein ihrer selbst erlangt haben mag, der liebend-freundschaftlichen Hingabe ans kontingent Widerfahrende. Vattimos postmoderne, geradezu „nihilistische“ Wiedergewinnung des Christlichen gilt nur einem postmodernen Christlichen, das Dogmen und Mythologien als natürlich-übernatürliche Sachverhaltsbehauptungen leichten Herzens hinter sich gelassen und die kenotische Bewegung als sein Eigentliches, als den unendlich fruchtbaren Impuls zur Auslegung wiedergewonnen hat.

Die Schwächung zugunsten des kontingent Widerfahrenden, ihm Raum geben, es als es selbst gelten lassen: darin trifft sich Vattimos Postmoderne-Plädoyer mit Lévinas', Derridas und Lyotards Pathos des unterbrochenen, ent-machteten Subjekts. Es verbindet die genannten Denker (mehr oder weniger), dass sie das Göttliche als Inbegriff oder Ur-Ereignis einer uneinholbaren Kontingenz (an-)deuten, das den Menschen nur in der Brechung des Pluralen, je neu Wahrzunehmenden und Auszulegenden zugänglich wird und sich jeder Vereinnahmung entzieht. Aber gerade so bleibt es das Göttliche, der unbedingt-aposteriorische, an-archische, nicht ableitbare Anfang (Emmanuel Lévinas), von dem man nur ausgehen, auf den man nur eingehen kann.

Gott, der Unvermittelte, das absolute Ereignis der Kontingenz, das sich in der Kontingenz des Anderen ereignet und mich in Anspruch nimmt, dem mir Gegebenen unbedingt gerecht zu werden, es nicht in meine Aneignungs-Perspektive hereinzuholen: diese religiös-theologische Artikulation der Herausforderung,

¹³ Vgl. ebd., 41 bzw. 48.

¹⁴ Ebd., 74.

¹⁵ Ebd., 86; vgl. 89.

¹⁶ Ebd., 92.

der sich das „moderne Subjekt“ in der Situation der Postmoderne ausgesetzt erfährt, fand in den europäischen Postmoderne-Diskursen eine erstaunliche Resonanz. Die traditionell weniger „Metaphysik-anfällige“ angelsächsische Diskussion sieht weniger Anlass, sich auf solche (krypto-)theologische Artikulationsmuster zu beziehen. Sie bringt das radikale Ausgeliefertsein der Erkenntnis an das Kontingente eher undramatisch, aber eben deshalb umso herausfordernder zum Ausdruck. Das sei an einigen Äußerungen von *Richard Rorty* zur Sache nachgezeichnet, auf die auch Gianni Vattimo sich bezogen hat.

4. Solidarität statt Objektivität?

Rortys Konzept kann weniger der Selbstbezeichnung als der Sache nach postmodernistisch genannt werden. Es ist eine radikal durchgeführte Theorie des Ausgeliefertseins allen Wissens an pure Kontingenz. In diesem Sinne macht Rorty programmatisch

„geltend, wir sollten uns gleichmütig mit der Tatsache abfinden, dass alle unsere Urteile durch historische Zufälligkeiten bedingt sind, die dafür gesorgt haben, dass wir über dieses Vokabular und nicht über jenes verfügen, dass diese Überzeugungen dem Common sense zu entsprechen scheinen und nicht jene, dass diese Wünsche als normal wirken und nicht jene. Diese kontingenten Umstände zu akzeptieren würde dazu beitragen, dass wir mit der Formulierung von Theorien der ‚Wahrheit‘ oder der ‚Erkenntnis‘ Schluss machen, also keine Theorien mehr aufstellen, die den Gedanken nahelegen, wir könnten dem durch solche Zufälligkeiten aufgezwungenen Ethnozentrismus irgendwie entkommen. Allgemeiner formuliert, es würde uns helfen, die Hoffnung hinter uns zu lassen, die Philosophie werde irgendwie eine Verbindung herstellen zwischen uns und einer ahistorischen, absoluten Instanz.“¹⁷

Das zunächst befremdliche Stichwort „Ethnozentrismus“ soll zum Ausdruck bringen, dass jede Theorie von den kontingenten und als solchen nicht mehr zu objektivierenden Bedingungen ausgehen muss, die *je unsere* Sicht der Dinge prägen – je unsere Perspektive determinieren, ohne dass wir uns zu irgendwelchen als Perspektiven-übergreifend geltend gemachten Kriterien des „Überzeugenden“ anders ins Verhältnis setzen könnten, als eben von den uns bestimmenden „ethnozentrischen“ Überzeugungen aus. Rorty misstraut dem für die Moderne wissenschaftstheoretisch so basalen „Streben nach ‚Allgemeingültigkeit‘“ und nimmt den Vorwurf des Relativismus achselzuckend zur Kenntnis;¹⁸ er bekennt sich zur radikalen Kontextgebundenheit des Denkens und fasst diese mit *William James* pragmatisch. Das Wahre für ihn deshalb allenfalls „das Gute im Hinblick auf unsere Überzeugungen, und zwar das Gute aus bestimmten, angebbaren

¹⁷ R. Rorty, Vorwort zu: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, dt. Stuttgart 1988, 5–9, hier 5.

¹⁸ Vgl. ebd., 6–9.

Gründen“.¹⁹ Wahrheitsorientierung kann nur bedeuten, dass man am jeweils Besseren orientiert bleibt und so Raum gibt „für verbesserte Überzeugungen“, damit „neue Belege, neue Hypothesen und [gegebenenfalls] ein vollständig neues Vokabular zum Vorschein kommen können.“ Der „Wunsch nach Objektivität“ richtet sich deshalb nicht auf die höchstmögliche Objekt-Angemessenheit einer Überzeugung, auch nicht darauf, „den Beschränkungen der eigenen Gemeinschaft zu entkommen“. Er ist einfach der Wunsch „nach möglichst weitgehender intersubjektiver Übereinstimmung“, nach der diskursiven Anbahnung einer möglichst erfolgreichen Zusammenarbeit mit möglichst vielen kooperativen Partnern.²⁰

Rorty identifiziert sich mit der pragmatistischen Auffassung – bzw. mir der von ihm den Pragmatisten zugeschriebenen Auffassung –, man soll „die herkömmliche Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung fallenlassen [...], wenn sie als Unterscheidung zwischen Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Wahrheit als empfehlendem Ausdruck für hinlänglich gerechtfertigte Überzeugungen gedeutet wird.“ Allenfalls in diesem Sinne – „dass jeder von uns diejenigen Überzeugungen als wahr empfiehlt, an die zu glauben er für gut befindet“²¹ – kann dem Epitheton wahr ein Sinn beigelegt werden; das schließt natürlich ein, dass man auf der Basis der als wahr empfohlenen Überzeugungen zu möglichst weit reichenden Solidaritäten kommen will und sich für „bessere Ideen“ offen hält, die mehr und „bessere“ Kooperation ermöglichen können.

Ethnozentrismus: Man geht von den eigenen Überzeugungen aus und sucht von hier aus die Basis der Übereinstimmungen möglichst zu arrondieren und in den Wissens- bzw. Projekt-Kooperationen so weit wie möglich zu kommen. Man verzichtet auf die unmögliche Meinung, unparteiliche Meinungen seien die besten, weil objektivsten, und räumt ein, „dass wir nicht auf [einem] neutralem Boden stehen können, der nur vom Lumen naturale der Vernunft sein Licht empfängt“²²; auf einem Fundament, das mit der Ausweisung objektiver Kriterien als solches gesichert und mit der methodischen Anwendung dieser Kriterien in Anspruch genommen werden könnte. Gegen diese als illusionär qualifizierte Vorstellung führt Rorty *Putnams* und *Quines* Konzept ins Feld, „wonach Forschung nicht die Anwendung von Kriterien auf Einzelfälle, sondern das unaufhörliche Neuweben eines Glaubensnetzes“ sei. So könnten wir auch wissenschaftlich nur über den auf unsere „mitgebrachten“ Überzeugungen fokussierten Ethnozentrismus hinausgelangen, indem wir Annahmen einer anderen „Kultur“ oder Ethnie „mit Überzeugungen, die wir schon haben, zusammenzuweben versuchen“ und sie auf diesem Weg überprüfen. Und entsprechend ist der Mensch nach Rortys Radikal-Pragmatismus „ein mittelpunktloses Netz von Überzeugungen und Wünschen, dessen Vokabular und Meinungen durch die historischen Umstände determiniert ist“ und bestenfalls hie und da erfolgreich nach außen weitergeknüpft werden

¹⁹ Ebd., 6; die als James-Zitat markierte Passage ist von Rorty hier nicht nachgewiesen.

²⁰ Vgl. ders., *Solidarität oder Objektivität?*, a.a.O., 11–37, hier 14f.

²¹ Ebd., 16.

²² Ebd., 18.

kann.²³ Wollte man das radikal-pragmatische Wissens- und Forschungsverständnis zusammenfassend ins Bild bringen, könnte man von einem „Rationalitätsbegriff des kriterienlosen Sich-durchwurstelns“ sprechen, dem es um Ermöglichung solidarischer Praxis gehe – darum also, „Experimente der Zusammenarbeit“ auf den Weg zu bringen.²⁴ Die Solidarität sei „unser einziger Trost“; wir bräuchten allerdings auch keinen anderen, denn Solidarität bedürfe „keiner metaphysischen Stützung“, auch keiner objektiven Begründung in einer allgemeingültigen Rationalität. Vielmehr seien die „letzten Überbleibsel des Begriffs der ‚transkulturellen Rationalität‘ über Bord zu werfen.“²⁵

5. Zwischen Ethnozentrismus und Universalismus

Rortys forcierte Positionierungen unter dem Vorzeichen eines radikalisierten Pragmatismus scheinen genau die Fragen und Probleme aufzuwerfen, die man kontinentaleuropäisch fast automatisch mit dem Stichwort *Postmoderne* verband. Sie forcieren eine Alternative, die man schärfer kaum bestimmen könnte, die Alternative *Ethnozentrismus vs. Theozentrik*; und sie wollen plausibel machen, dass man sich rationalerweise für den Ethnozentrismus und gegen die Theozentrik, damit auch für einen radikal pluralistischen Kontextualismus und gegen den Universalismus entscheiden muss, da jeder Universalismus – wie versteckt auch immer – einen Gottesgesichtspunkt impliziere.

Wissenschaftstheoretisch fruchtbar sind diese Zuspitzungen, wenn man die angeschärften Alternativen als Pole in einem Kraftfeld versteht, die zueinander in Spannung stehen und deshalb auch im wissenschaftstheoretischen Diskurs nur spannungsreich aufeinander bezogen werden können. Die Kontextgebundenheit des Denkens bindet dieses ans selbst Erfahrene, an die eigenen Interessen, nimmt es Ernst als je meine/je unsere Selbstvergewisserung und Praxisreflexion. Der Kontextualismus will zur Geltung bringen, dass wir in unserem Denken stets „von dem Punkt ausgehen müssen, an dem wir uns befinden“,²⁶ und andere Konzepte und Beiträge überhaupt nur unter dem Gesichtspunkt würdigen können, ob wir an sie anknüpfen – etwas mit ihnen anfangen – können. Wir werden nur etwas mit ihnen anfangen können, wenn sie uns bei unserem Streben nach einem erfüllten Leben und bei dem Versuch, seine Bedingungen und Dimensionen zu verstehen, nach unserer eigenen Einschätzung weiterbringen. Von dem Punkt ausgehen, an dem wir uns befinden, heißt zunächst, von mir oder von uns ausgehen und alles auf die Überzeugungen zu beziehen, die ich darüber hege, was mir für das Erreichen eines erfüllteren Lebens zuträglich ist bzw. was uns in unserem ge-

²³ Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, 103.

²⁴ Vgl. Solidarität oder Objektivität?, 24f. bzw. ders., Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, ebd., 111.

²⁵ Ebd., 30.

²⁶ R. Rorty, Solidarität oder Objektivität?, a.a.O., 26.

meinsamen Streben nach erfüllterem Leben als hilfreich erscheint. Wir verbünden uns gleichsam mit anderen Überzeugungen, wenn wir der Überzeugung sein können, dass sie bündnisfähig sind. Was dabei entstehen kann, sind nicht etwas Bündnis-*Systeme*, sondern eher – um im aktuellen wissenschaftspolitischen Slang zu bleiben – Bündnis-*Cluster*. Sie sind ja nicht durch Prinzipien-konforme Strukturen geordnet, sondern kontingent erreicht worden; und man wird sehen, wie weit die Vernetzungen entwickelt werden, wie weit die Solidarität gestärkt werden kann, die man bei den „Experimenten der Zusammenarbeit“ auf ihre Belastbarkeit hin ausprobiert. Wir sollten uns – so Rorty – „den menschlichen Fortschritt nicht als das Zusteuern auf einen für die Menschheit irgendwie im Voraus eingerichteten Ort denken, sondern als eine Möglichkeit, interessantere Dinge zu tun und interessantere Personen zu sein.“²⁷

Aber zeigt sich nicht doch ein interessantes Defizit, wenn Überzeugungen nicht mehr möglichst zutreffend, sondern möglichst interessant sein sollen, uns zu interessanteren Projekten befähigen und zu interessanten Menschen machen sollen? In der fortwuchernden Forschungspraxis mögen sich das Kriterium des Interessanten und die Strategien des Interessant-Machens als äußerst erfolgversprechend erwiesen haben. Insofern mag es ein Ruf zur Ernüchterung und zur Ehrlichkeit sein, wenn Rorty den Weg erfolgreichen Interessantmachens als den Königsweg zum Wissensfortschritt identifiziert und bejaht, wenn er damit zugleich alle Versuche achselzuckend auf sich beruhen lässt, mehr zu wollen als bloße Wissens- und Kooperations-Agglomerationen. Solche Versuche sind uninteressant. Das genügt, um sich Interessanterem zuzuwenden. Man muss sich nicht dafür rechtfertigen, etwas interessant zu finden, anderes eher langweilig. Wenn man Rortys Bemerkungen hier zum semantischen Nennwert nimmt, wird mit seiner Option für das jeweils Interessantere – für das sich vielleicht auch mehr Bündnispartner mobilisieren lassen – nicht nur „die Verbindung zwischen Wahrheit und Rechtfertigungsmöglichkeit unterbrochen“,²⁸ sondern mit der Wahrheitsorientierung auch die Verpflichtung zur Rechtfertigung einer Überzeugung drangegeben oder aber auf rhetorische Strategien reduziert, die es ermöglichen, interessante Leute für eine interessante Kooperation zu gewinnen.

Hinter Rortys saloppen Formulierungen mag nicht nur die Neigung zu ironischer Entmystifizierung hehrer Ideale stecken, sondern womöglich eine Denk-Konsequenz, die jeglichen Kompromiss mit irgendwelchen als universalistisch unterstellten Verpflichtungen des Denkens verweigert. Diese postmoderne Universalismus-Verweigerungs-Strategie schlägt sich programmatisch auf die Seite der „Demokratie“ und ihrer Solidarisierungspotentiale, die ja offenkundig vom Handlungsfähigwerden durch Interessenkoalitionen gespeist werden und normative Regulierungen allenfalls zur ideologischen Verallgemeinerung der gefundenen Konsensbasis in Anspruch nehmen. Sollte man nicht gleich die Logik von Bündnis-Clustern zum Modell nehmen und alle Versuche normativer Rechtfertigung

²⁷ Ebd., 23.

²⁸ Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, a.a.O., 84.

als das eliminieren, was man im demokratischen Prozess nun wirklich nicht mehr braucht: als ideologischen Überbau? Zumindest dies wäre aber im Blick zu behalten: Pragmatisch-interessenorientierte Konsenserzeugung zur Erprobung gemeinsamer Projekte gerät regelmäßig in die Krise, wo nicht nur Kooperationspartner gefunden werden müssen, sondern Kriterien einer „gerechten“ Lastenverteilung, Kriterien, nach denen allen Beteiligten eben nicht Selbstverwirklichung im gemeinsamen Projekt in Aussicht gestellt werden kann, sondern Selbstzurücknahme und Verzicht abverlangt werden müssen.

Man kann das als bloßes Motivationsproblem „managen“ und die normativen Bestände einer Gesellschaft so einzusetzen versuchen, dass man möglichst zu einem politisch realisierbaren Kompromiss kommt. So hätte man sich wohl am pragmatistischen „Ideal“ des bestmöglichen Weiterkommens oder auch nur Durchwurstelns orientiert. Aber sollte man sich und anderen nicht doch gelegentlich die Frage vorlegen, ob man in die „richtige Richtung“ weiterkommt und weiterwurstelt? Man kann auch diese Frage noch im radikal-pragmatistischen Konzept abarbeiten, indem man darauf hinweist, dass es zur Organisation von stabilen Konsensen hinzugehört, neben den kurzfristigen auch die mittel- und langfristigen Erfolgsperspektiven zum Thema diskursiver Einigung zu machen. Aber gerade damit handelt man sich die nun doch prinzipielle Frage ein, ob es vernünftig ist, sich nur an Erfolgskriterien und Erfolgsaussichten zu orientieren – und seien sie noch so langfristig dimensioniert. Ist es vernünftig, die von den Konsensen der Mehrheit Benachteiligten und Marginalisierten zu vernachlässigen, selbst wenn man sich gut begründete Hoffnungen darauf machen könnte, dass diese Vernachlässigung auch mittel- und langfristig nicht zu höchst unerwünschten Nebenfolgen führen wird? Pragmatistisch wird man zurückfragen, ob nicht jede Vernachlässigung relevanter Faktoren sich irgendwann rächen wird und deshalb zumindest vorsichtshalber in die langfristig projizierte Erfolgsbilanz eingerechnet werden muss. Aber man wird nachfragen dürfen, woher man denn beim aufmerksamen Blick auf geschichtliche Entwicklungen diesen „Optimismus“ nehmen soll; ob er nicht doch nur in der liberalistischen Ideologie der unsichtbaren Hand begründet ist, die bei der klugen Verfolgung der Eigeninteressen auf allen Seiten das gemeinsame und langfristige Interesse am Wohlergehen der Menschen am besten aufgehoben, von dieser unsichtbaren Hand hinter den sichtbaren Antagonismen der Interessen- und Leistungskonkurrenz am besten durchgesetzt sieht.

Wenn man auf die reine Kontingenz – das pure *Aposteriori* – setzt und die Spannung zur Rechtfertigung der jeweils gewählten Versuche, „weiter zu kommen“, aufgrund möglichst universalisierbarer Geltungen auflöst, wird man sich in Nietzsches Konzept des Willens zur Macht wiedererkennen müssen, ohne ihm vermutlich bis in seine Konsequenzen hinein treu bleiben zu können. Die Steigerung des Lebens zum jeweils machtvolleren Leben ist hier nicht mehr rechtfertigungsbedürftig, sondern das alles Rechtfertigende. Die Geltungs- und Rechtfertigungs-Differenz zwischen Machsteigerung und Wahrheit besteht nicht mehr, denn Macht – und liberalistisch-neodarwinistisch gegen Nietzsche gewendet: der Erfolg

als Weg zu mehr Macht – ist kurz-, mittel- und langfristig das einzig Wahre. Wer eine Alternative zu diesem Konzept sucht, kann bei Rorty nicht fündig werden. Er mag sich an andere Postmoderne-Autoren – wie etwa *Gianni Vattimo* – wenden und sie mit der Frage behelligen, wie die Spannung zwischen Kontextualismus und Universalismus rational auszutragen wäre.

6. Wahrheits-Verbindlichkeit?

Rechtfertigungen mit Rekurs auf universale Geltungen (oder Geltungsansprüche) sollen eine Gegeninstanz zur Selbstverständlichkeit der Macht bilden, die keine Rechtfertigung braucht, denn nichts ist in ihrer Logik gerechtfertigter als der Erfolg als Weg zu mehr Macht. Wahrheit ist dann nie nur ein „empfehlende[r] Ausdruck für hinlänglich gerechtfertigte Überzeugungen“ im Blick auf das, was „für uns gut ist“. ²⁹ Sie ist immer auch Epitheton für eine Intuition, die der sich selbst selbstverständlichen Macht gegenüber ein Kriterium des *Selbstverständlicheren* zu formulieren erlaubte. ³⁰ Sie unterstellt die Selbstverständlichkeit der Machtsteigerung der größeren Selbstverständlichkeit eines guten und gerechten Lebens und konzipiert einen Grenzbegriff „menschlichen Gedeihens“, ³¹ auf den hin die Bündnisse zur Humanisierung der Lebensbedingungen und Lebensmöglichkeiten tatsächlich empfehlens-werte Menschen- und Lebens-freundliche „Experimente der Zusammenarbeit“ wagen können. Und sie behauptet, dass solche Experimente nicht nur vor „der Gesellschaft“ und ihrer höchst kontingenten Zustimmungsbereitschaft zu rechtfertigen ist, sondern vor den Idealen und Grenzbegriffen eines guten und gerechten Lebens und des menschlichen Gedeihens, die gewiss selbst nicht ahistorisch gegeben sind, sondern in gemeinschaftlicher Verständigung je neu konkretisiert werden müssen, aber ihre Geltung eben doch nicht dem Erfolg verdanken, mit dem man sie als Motivationsressource zu mobilisieren versteht.

Solche Ideale und Grenzbegriffe werden in Überlieferungszusammenhängen zugänglich, in denen ihre „größere Selbstverständlichkeit“ gegen die Selbstverständlichkeit der reinen Kontingenz – dessen, was sich eben durchsetzt – gemeinschaftlich „gepflegt“ und evaluiert wird; in denen freilich auch immer wieder neu der Versuch gemacht wird, diese größere Selbstverständlichkeit so in die von Alltags-Selbstverständlichkeiten dominierte Lebenswelt hinein zu übersetzen, dass sie hier als eine die Alltags-Selbstverständlichkeiten relativierende und normierende Instanz in Geltung gesetzt werden kann. Gerade religiöse Überlieferungen pflegen semantische Potentiale, welche diese größere Selbstverständlichkeit

²⁹ Vgl. R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, a.a.O., 14 bzw. 16.

³⁰ Es bedürfte einer intensiven, hier nicht zu leistenden Nietzsches-Lektüre, um zu zeigen, dass dieser sich die hier angesprochenen Wahrheits-Problematik keineswegs verheimlicht hat; vgl. Die Skizze in: Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg–Basel–Wien 2010, 856–863.

³¹ Rorty lehnt solche Grenzbegriffe, wie den oben von *Hilary Putnam* aufgenommenen, bekanntlich ab; vgl. *Solidarität oder Objektivität?*, a.a.O., 23.

identifikationsfähig erhalten³² – und setzen sich der Anforderung aus, die Übersetzungsleistungen nicht zu verweigern, ohne die ihre religiöse Semantik nicht dazu beitragen könnte, der größeren Selbstverständlichkeit eine zur Identifikation einladende Prägnanz zu geben.

Diese Übersetzungsleistung hat auch eine rational-diskursive Dimension. Sie muss sich daran bewähren, dass sie eine Perspektivierung des den Menschen als ihre Welt Gegebenen vorschlägt und möglichst konsistent artikuliert, die es rational erscheinen lässt, die Welt und das Leben in ihr als verheißungsvolle Herausforderung anzunehmen und zu gestalten. Vattimo hat dies mit dem Gedanken der *Kenosis* versucht, der nicht nur die „Schwächung des Seins“ als eine Entwicklung begreifen lasse, in die der Mensch sich mit guten Gründen einbeziehen lassen und hineingeben könnte, sondern eben auch als rational zustimmungsfähige Gestalt des Absoluten, die das so geglaubte Absolute menschlich glaubwürdig macht. Der „Preis“ für diesen Übersetzungsvorschlag ist eine radikale Zentrierung des Biblisch-Christlichen auf das Motiv der *Kenosis*, die mit ihrer forcierten Konsistenzanforderung der Vielfalt dieser Überlieferung möglicherweise nicht gerecht wird und semantische Potentiale vorschnell aufgibt, die sich dieser Konsistenzanforderung nicht fügen.

Erstausnlich bleibt, wie entschieden Vattimo im pluralistischen Klima der Postmoderne auf der Wahrheits-Fähigkeit und Wahrheitsverpflichtung der Interpretation besteht. Seine Interpretation des Biblisch-Christlichen will nicht eine unter vielen denkbaren sein, sondern den Sinn des Biblisch-Christlichen in der gegenwärtigen Situation am Ende der Metaphysik und beim Zum-Vorschein-Kommen ihres nihilistischen „Wesens“ verbindlich artikulieren. Die radikale Pluralisierung der Wahrheit wie der regulativen Ideen, die zu einer konsistenten Wahrnehmung von Wirklichkeit anleiten wollen, wird hier nicht so weit getrieben, dass man sich zu dem resignativen Zugeständnis gezwungen sähe, man könne das alles ebenso gut auch ganz anders sehen. Der eingebrachte Vorschlag ist ein Vorschlag. Er stellt sich den Rückfragen und Gegenargumenten. Aber er stellt sich ihnen mit diesem bis zum Erweis des Gegenteils erhobenen Anspruch: Das Gesamt der Wirklichkeit lässt sich vom Gedanken bzw. vom Motiv der *Kenosis* (der Schwächung) her so artikulieren, dass sich daraus der rational-konsistente Anspruch vernommen werden kann, das als Wirklichkeit Gegebene im Sinne dieses Anspruchs anzunehmen und – soweit als menschlich möglich – auf größere Wahrheit und Gutheit hin zu verändern.

Auch solche Diskurse über den besten Weg zu mehr Wahrheit und Gutheit gehen vom „Naheliegenden“ aus, von dem, was sich mir/uns als valide erwiesen zu haben scheint und mir/uns einleuchtet. Sie sind insofern – aber auch nur insofern – „ethnozentrisch“. Sie gehen vom Nächstliegenden aus, um zu möglichst weit

³² Ich nehme hier eine Diskussion auf, die *Jürgen Habermas* prominent angestoßen hat (vgl. von ihm: *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, 22–25), ohne dass ich sie hier genauer nachzeichnen könnte; vgl. die Hinweise in meinem Buch. *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg–Basel–Wien 2010, 114ff.

reichender Verständigung in der Sache zu kommen. Genau deshalb bringen die Diskursbeteiligten ihre Vorstellungen vom Ziel der Verständigung ein, damit man beim „Thema“ bleiben und sich dann auch über das Ziel der Verständigungsbe-mühung je neu verständigen, aber auch die jeweils versuchten Annäherungen an dieses Ziel beurteilen kann. Es ist ja gerade nicht so, dass man die Frage, wohin ein Diskurs führen soll und wie weit er gekommen ist, dem kontingenten Weiter-wuchern von Verständigungsnetzen allein überlassen dürfte. Man würde anson-sten dem puren Zufall und zufälligen, wenn auch vielleicht sehr präzis gesteu-erten Einflüssen – etwa auch Unterdrückungs- und Manipulationsstrategien – von vornherein das Feld überlassen. Es ist freilich auch nicht so, dass man an Ziel-vorstellungen und Grenzbegriffen ethnozentrisch festhalten könnte, sie um eines möglichst gezielten Diskurses willen ohne Rücksicht auf Einsprüche und Modifi-kationsversuche festhalten dürfte oder auch nur könnte. Zielvorstellungen, jeweils leitende regulative Ideen, Urteilkriterien und schließlich auch Diskurs-„Bilanzen“ sind selbst im Diskurs zu klären, wenn sie von Diskursbeteiligten problematisiert werden. Das heißt aber nicht, dass sie als rein kontingent gegeben hingenommen werden und man deshalb unterstellen würde, sie könnten genauso gut auch an-ders bestimmt werden. Sie gelten als modifizierbare; eine Modifikation muss gut begründet geltend gemacht und den Diskursbeteiligten zur Beurteilung vorgelegt werden.

Argumente unterstellen sich prinzipiell universalisierbaren Geltungskriterien. Im argumentativen Diskurs wird aber zugleich mit realisiert, dass der Universa-litäts-Status dieser Kriterien strittig sein oder strittig werden kann und es dann nötig wird, noch „universeller“ einleuchtende Kriterien zu finden, um die in ih-rem Allgemeinstatus problematisierten Kriterien beurteilen zu können. Auch der Kriteriendiskurs ist aber nicht nur konsensorientiert. Es geht in ihm nicht nur darum herauszufinden, worauf man sich mit „den meisten“ einigen kann. Kon-sense werden, wenn der Diskurs regelgerecht geführt wird, nur dadurch erreicht, dass man sich in nachvollziehbarer Gewichtung der relevanten Argumente dar-auf verständigt, Sach-angemessene Kriterien erarbeitet zu haben oder anzuwen-den, so dass man die Zuversicht hegen darf, zu Sach-angemessenen Urteilen zu kommen. Diskurse in diesem Sinne von der regulativen Idee der Angemessenheit bestimmt zu sehen, bedeutet keineswegs, einen „Gottesstandpunkt“ für sich zu re-klamieren. Der Diskurs versucht ja nur zu einer gut begründeten Unterscheidung zwischen angemesseneren und weniger angemessenen Behauptungen zu kommen und trifft diese Unterscheidung unter Beteiligung möglichst vieler kompetenter Beurteiler(innen), so dass möglichst viele sachrelevante Perspektiven einbezogen werden können. Die Unterscheidung wird damit nicht zu einer Angelegenheit, die *durch* Mehrheitsentscheidung entschieden wird. Vielmehr gilt beim Austausch von Argumenten die Diskurs-Zuversicht, dass die diskursive Verständigung der beste Weg ist, zu einer triftigen Unterscheidung zwischen *angemessener* und *weniger angemessen* zu kommen. Die Diskurs-Zuversicht verbürgt nicht die Güte, will hei-ßen: die Sach-Angemessenheit, der getroffenen Urteile; sie begründet nicht deren

Geltung und sie löst sich nicht von der Angemessenheitsforderung, der die Argumentierenden in *gemeinsamer* Diskurspraxis nachzukommen versuchen – und rationalerweise nur in ihr nachkommen können.

Wenn aber zutrifft und gegen Rorty ins Feld zu führen ist, dass die regulative Wahrheits-Intuition der Angemessenheit nicht postmodern zugunsten einer regulativen Idee demokratischer „Solidarität“ und Kooperation entsorgt werden kann, so richten sich die Rückfragen über Rorty auch an Vattimo und seine These vom Ende der Metaphysik starker, normativer Strukturen, die als solche objektiv gegebene Kriterien des Angemessenen zu formulieren erlaubten. Vattimos These bleibt im Recht, insofern sie die Verfügbarkeit solcher starken Kriterien in Abrede stellt. Die Unterscheidung zwischen *angemessener* und *weniger angemessen* lässt sich nicht durch Kenntnisnahme „objektiv“ vorgegebener Daten allein treffen; sie ist immer intersubjektiv vermittelt. Aber noch einmal: die intersubjektive Vermittlung ersetzt und begründet nicht als solche das hierdurch vermittelte Urteil. Auf Vattimos These hin gesagt: Die Schwächung der metaphysisch-starken Seinsstrukturen und des auf sie Bezug nehmenden Erkenntniszugriffs hat ihre konkrete Realität in der unumgänglichen intersubjektiven Vermittlung des Angemessenheitsurteils. Und intersubjektive Vermittlung bedeutet immer auch unaufhebbare Kontingenz des jeweils erreichten Vermittlungs-„Ergebnisses“. Man ist nie am Anfang und nie am Ende. Man ist immer dazwischen und herausgefordert, die Verständigung von einem kontingenten Ausgangspunkt aus neu zu erreichen. Das bedeutet nicht, dass die Möglichkeit *angemessenerer* Urteile (im Komparativ) damit untergraben würde; und es bedeutet keineswegs, dass man sich von dem Anspruch, zu möglichst angemessenen, weil gut begründeten Urteilen kommen zu wollen, verabschieden müsste. Vattimo selbst beansprucht mit seiner Deutung der Kenose als der Grunddynamik der Schwächung des Seins höchste Angemessenheit in der Beschreibung dieses Prozesses wie in der Identifikation des wesentlich Christlichen.

Würde man die These wagen – Rorty hat sie ja programmatisch und konsequent, Vattimo eher indirekt und inkonsequent vertreten –, die Wahrheitsintuition der Angemessenheit sei das zentrale Merkmal der klassischen Metaphysik und mit ihr zu verabschieden, so hätte man jede Möglichkeit aus der Hand gegeben, ein mir/uns Widerfahrendes als es selbst und um seiner selbst willen gegen den Missbrauch zu schützen, in dem wir auf es zugreifen und unser „Spiel“ mit ihm spielen; ein Spiel womöglich, für das wir sehr viele Bündnisgenossen finden, die sich diskursiv gut über ihre Rollen verständigen und sie legitimieren könnten. Die Wahrheitsintuition der Angemessenheit, die in der klassischen Metaphysik als *Adaequatio*-These formuliert wurde,³³ behält ihre Gültigkeit insofern, als sie jede Erkenntnis auf die regulative Idee der *Würdigung* verpflichtet: Erkenntnis kann ihr Ziel nicht darin haben, herauszufinden, was am Erkannten „gut für mich“ sein könnte. Sie hat sich davon herausfordern zu lassen, zu würdigen, *was es selbst ist*. Nur wenn sie dieser Herausforderung gehorcht, wird sie sich auch zur Erkenntnis

³³ Vgl. die Formel des *Thomas von Aquin*, die Wahrheit als „*adaequatio rei et intellectus*“ fasst (Summa contra Gentiles I 62),

all dessen gerufen sehen, was dem Gegebenen durch den starken, Wirklichkeitsverdrängenden, das Gegebene auf sein Gutsein für uns reduzierenden Erkenntniszugriff zugefügt wird und ihm die Würde vorenthält, es selbst zu sein.

Die Erkenntnis des Nicht-Hinzunehmenden an den falschen Konsensen, am *überwältigend* Selbstverständlichen, braucht den Rückhalt im Selbstverständlichen, das die Kumpanei mit entwürdigenden Selbstverständlichkeiten unmöglich macht und den Blick fürs Schützenswerte schärft. Das Selbstverständlichere beweist seine überführende Kraft, indem es das Nicht-Hinzunehmende aufdeckt, es im Licht der von ihm verweigerten oder sabotierten Würdigung als solches wahrnehmbar macht.³⁴ In die Erfahrungen der Entwürdigung zeichnet sich – wenn es nicht ganz übel kommt – das hier Vorenthaltene als das schmerzlich Entbehrte ein, wird und bleibt die Sehnsucht wach, es möge nicht auf ewig verloren sein. Erkenntnis gehorcht ihrer Wahrheitsverbindlichkeit, wenn sie daran arbeitet, in den Erfahrungen verweigerter Würde das Entbehrte in seiner größeren Selbstverständlichkeit und Verbindlichkeit konkret vorstellbar und bestimmbar wird.³⁵

Die größere Selbstverständlichkeit entspringt nicht einem religiösen Sonderwissen „oberhalb“ der aufs radikal Kontingente sich beziehenden Vergewisserungsdiskurse. Im Wissen ums Selbstverständlichere sind Erfahrungen mit entbehrter und widerfahrener Würdigung aufbewahrt; in *Zeugnissen* aufbewahrt, an denen aufscheinen und begreiflich werden kann, wie solche Erfahrungen auf den Weg zum erfüllten Leben führen können. Religiöse Überlieferungen halten solche Zeugnisse lebendig und pflegen so die Wahrnehmungs-Kompetenz fürs Selbstverständlichere, in dessen Licht das bloß Selbstverständliche seine Überzeugungs- und Überwältigungskraft verliert. Theologien evaluieren methodisch die überführende Kraft des Selbstverständlicheren, wie sie sich in den jeweils repräsentativen Zeugnissen manifestiert. Und nur insoweit sie diese überführende Kraft konkret aufzuweisen vermögen, können sie in Vergewisserungsdiskursen, die den eigenen religiösen Kontext überschreiten, mit guten Gründen dafür werben, die Rationalität „ihrer“ Überlieferung in Erwägung zu ziehen.

Noch einmal tritt hier Vattimos These zur Schwächung der starken Strukturen als entscheidendes Merkmal einer vom Nihilismus und dem Ende der Metaphysik gekennzeichneten Postmoderne in den Blick. Religiöse Zeugnisse und Überlieferungen erweisen – wenn das eben Ausgeführte gültig ist –, ihre „Stärke“ gesamtgesellschaftlich und in Diskurszusammenhängen durch den Dienst, das Licht des

³⁴ Zu diesem das bloß – und falsch – Selbstverständliche seiner Falschheit überführenden, im Glauben wahrgenommenen Selbstverständlicheren vgl. Eberhard Jüngel, Vorwort zu: ders., *Entsprechungen: Gott–Wahrheit–Menschen*. Theologische Erörterungen, München 1980, 7–9, hier 8f.

³⁵ Die neue Politische Theologie sieht die Theologie genau hier in ihr Eigenstes herausgefordert: zu einem Universalismus, welcher der Leiden *aller* gedenkt und sie nicht zum Adiaiphoron werden lässt: der Leiden der Anderen zumal, sogar der Feinde. In diesem Gedenken gründet die Verbindlichkeit, sich die Universalie *Menschsein* unter keiner Bedingung abhandeln, sie auch nicht ethnozentrisch relativieren zu lassen; vgl. J.B. Metz, *Die letzten Universalisten*, in: ders., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997, 156–159.

Selbstverständlicheren zum Leuchten zu bringen, in welchem das falsche, weil unterdrückende Selbstverständliche als solches wahrgenommen werden kann. Darin liegt tatsächlich eine dramatische Schwächung religiösen Selbstbewusstseins. Es versucht, seine Rationalität über einen *vernünftigen Dienst* zu kommunizieren, der den Gesellschaften und den in ihr über die Dimensionen eines „besseren“ und schließlich erfüllten Lebens sich verständigenden Menschen geleistet, zumindest angeboten werden soll. Nicht das Göttliche und die erlösende Beziehung zu ihm als solche, sondern die überführende Kraft der Zeugnisse, in denen die Gottesbeziehung unterdrückende und entwürdigende Selbstverständlichkeiten als solche wahrnehmbar macht, wird zum vorrangigen Thema eine religiösen Selbstvergewisserung, die sich in gesellschaftliche Verständigungsdiskurse eingefügt weiß. Man könnte von einer Schwächung religiöser und insbesondere theologischer Kommunikation von der Selbstzentriertheit hin zur Diakonie sprechen: Die Stärke religiöser Kommunikation kann sich nur noch in der Schwäche eines Dienstes erweisen, der nicht um seiner selbst, sondern um der Anderen willen geleistet wird. Ihnen ist er angeboten, durchaus mit dem Risiko, als nutzlos oder überflüssig zurückgewiesen zu werden: der Dienst in der Nachfolge Jesu, der gekommen ist, damit die Menschen das Leben haben und es in göttlich-unvergänglicher Fülle haben (Joh 10,10).

Słowa kluczowe: postmodernizm, teologia fundamentalna, R. Rorty, G. Vattimo
 Keywords: postmodernism, fundamental theology, R. Rorty, G. Vattimo