

POSTMODERNE DOGMATIK?

Überlegungen zu einer Grundlegendiskussion im Anschluß an einen
Vorschlag von George A. Lindbeck

Von Markus Knapp

1984 hat der lutherische Theologe George A. Lindbeck ein Buch mit dem Titel »The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age« veröffentlicht. Darin schlägt er ein neues Interpretationsmodell für die christliche Dogmatik vor. Lindbecks Buch ist in den USA auf ein äußerst lebhaftes Interesse gestoßen, auch im katholischen Raum; so wurde es etwa in der Zeitschrift »The Thomist« ausführlich diskutiert.¹

Nach Lindbeck legen vor allem zwei Problemaspekte einen Paradigmenwechsel in der Dogmatik nahe. Zum einen ist es das ökumenische Gespräch zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen, in dem sich immer wieder zeigt: Es gibt in vielen Punkten eine grundsätzliche sachliche Übereinstimmung der Dialogpartner, ohne daß diese deshalb die Auffassungen ihrer jeweils eigenen konfessionellen Tradition aufgeben bzw. für falsch halten.² Damit stellt sich aber die Frage, ob es ein Verständnis kirchlicher Dogmen geben kann, das deren bleibende Identität bei einem gleichzeitigen Wandel ihrer Bedeutung als möglich erscheinen läßt; denn nur unter dieser Voraussetzung wird einerseits die Gesprächssituation verständlich sowie andererseits die Perspektive eines dogmatischen Konsenses zwischen den christlichen Konfessionen denkbar, ohne daß eine von ihnen ihrer eigenen Tradition abschwören muß.³ — Der zweite Problemaspekt, der

¹ The Thomist 49 (1985), 392–472 mit Beiträgen von W.C. Placher, C.E. O'Neill, J.J. Buckley, D. Tracy.

² Vgl. G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: The Westminster Press 1984, 15. Ich zitiere dieses Buch im folgenden als ND.

³ Die Fragestellung Lindbecks steht damit, wie er selbst weiß und andeutet (vgl. ND 9), im Zusammenhang mit dem, was vor allem in der katholischen Theologie unter dem Stichwort »Dogmenentwicklung« diskutiert worden ist. Auch deren Problem »besteht im Grunde in der Aufgabe, die Selbigkeit der späteren, »entfalteten« Glaubensvorlage mit der in Christus ergangenen apostolischen Vorlage der Offenbarung als grundsätzlich möglich und in den einzelnen Fällen als wirklich identisch nachzuweisen« (K. Rahner/K. Lehmann, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, in: *MySal* 1, 727–782, hier 728). Diese grundsätzliche Problemstellung umgreift auch die stärker auf den ökumenischen Dialog zugeschnittene Fragestellung Lindbecks. Denn auch »alle Theorien der Dogmenentwicklung und der Dogmengeschichte sind nichts anderes als die Versuche einer genaueren Antwort auf diese Frage, wie wirklich die neue Wahrheit die alte sein kann« (Rahner/Lehmann 732). Vgl. zur Frage einer Dogmenentwicklung vor allem die Beiträge von K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, in: *Schriften zur Theologie*, Band I, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967⁸, 49–90; ders., *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*, in: *Schriften zur Theologie*, Band IV, Einsiedeln/ Zürich/Köln 1967⁵, 11–50. Eine gute Zusammenfassung der Diskussion bietet A. Ganoczy, *Einführung in die Dogmatik*, Darmstadt 1983, 57–107. Zu unterschiedlichen Frageansätzen in der evangelischen und der katholischen Theologie vgl. etwa J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen — Geisteswissenschaften, Heft 139), Köln/Opladen 1966, 8–15; K. Beyschlag, *Grundriß der Dogmengeschichte*. Band I: Gott und Welt, Darmstadt 1988², 46–56.

nach Lindbeck den von ihm anvisierten Paradigmenwechsel in der Dogmeninterpretation nahelegt, ist eine Diskrepanz beim Verständnis von Religion im dominanten theologischen Paradigma einerseits, in den nichttheologischen Disziplinen, etwa der Sozialwissenschaft, andererseits.⁴ So droht der Theologie die Gefahr der Isolation.

Hinzu kommt für Lindbeck dabei noch ein anderer Gesichtspunkt. Nach seiner Auffassung bleibt nämlich das theologische Verständnis eines Dogmas immer abhängig vom Verständnis dessen, was Religion ist. Defizite in dieser Hinsicht haben daher zwangsläufig auch solche beim Dogmenverständnis zur Folge.⁵ Deshalb ist es auch im Interesse einer im Kontext der zeitgenössischen Kultur nachvollziehbaren Dogmeninterpretation notwendig, die genannte Diskrepanz beim Religionsverständnis ernstzunehmen. Worin besteht aber diese Diskrepanz genauerhin?

1. Unterschiedliche Verständnisweisen von Religion

Nach Lindbeck lassen sich, natürlich in vereinfachender, idealtypischer Form, drei verschiedene Verständnisweisen von Religion unterscheiden:

(a) Ein erster Theorietyp⁶, den Lindbeck als vorliberal bezeichnet, stellt den kognitiven Aspekt von Religion in den Vordergrund. Diese wird dann im Sinne einer Philosophie oder der vormodernen Wissenschaft verstanden. Die lehrhaften Elemente der Religion beinhalten daher in dieser Sichtweise informative Sätze bzw. Wahrheitsansprüche in bezug auf objektive Wirklichkeiten. Nach Lindbeck ist dieses Verständnis der Religion in der traditionellen Orthodoxie vorherrschend, es zeigt sich aber z. B. auch im Religionsbegriff vieler Vertreter der analytischen Philosophie im anglo-amerikanischen Raum. Die Schwierigkeit dieses Religionsverständnisses sieht Lindbeck in erster Linie darin, daß auf seiner Basis ein Konsens im ökumenischen Dialog nur möglich erscheint, indem sich eine bestimmte Ausprägung der Lehre allgemein durchsetzt, die anderen hingegen verworfen werden. Denn wenn Dogmen als ontologische Aussagen verstanden werden müssen, sind sie entweder wahr oder falsch; ein Wandel ihrer Bedeutung bei gleichzeitiger Bewahrung eines identischen Gehalts bleibt undenkbar.⁷

(b) Als zweiten Theorietyp⁸ unterscheidet Lindbeck das liberale Religionsverständnis, als dessen Protagonisten er in erster Linie Daniel Friedrich Schleiermacher sieht. Es ist nach seiner Meinung heute zum dominierenden Verständnis von Religion und daher auch ihrer lehrhaften Aussagen geworden. Danach drückt sich in den einzelnen Religionen in unterschiedlicher Weise eine gemeinsame Grunderfahrung aus. Lindbeck spricht deshalb von einem »experiential-expressive model«. Lehrhafte Aussagen sind dann zu verstehen als Symbole eines inneren Gefühls oder einer existentiellen Orientierung. Diese Symbole bezeichnet Lindbeck als »noninformative and nondiscursive«, sie beinhalten also keine

⁴ Vgl. ND 25.

⁵ Vgl. ND 7.

⁶ Vgl. ND 16.

⁷ »There is no significant sense in which the meaning of a doctrine can change while remaining the same« (ND 17). Vgl. auch ND 78.

⁸ Vgl. ND 16.31 f.

eindeutigen, definitiven Aussagen über die Tiefenerfahrung des menschlichen Selbst, sondern interpretieren diese, und zwar durchaus auf höchst unterschiedliche Weise. Dies ist möglich, weil die innere Selbsterfahrung vorreflexiv bleibt und sich daher ein erheblicher Interpretationsspielraum für diese an sich gleiche Grunderfahrung eröffnet.⁹ Dogmen sind dann aber für eine Religion nicht entscheidend; ihr Erfahrungsgehalt muß daher immer wieder in unterschiedliche Kontexte hinein übersetzt und dabei neu interpretiert werden. In diesem Interpretations- und Übersetzungsprozeß können Dogmen ihre Bedeutung wandeln oder auch völlig bedeutungslos werden. So wird bei diesem Religionsverständnis eine bleibende Identität lehrhafter Aussagen zweifelhaft.

An dieser Stelle sei kurz erwähnt, daß es nach Lindbeck auch den Versuch gibt, die beiden bisher skizzierten Verständnisweisen von Religion miteinander zu verbinden, d. h. sowohl eine kognitive als auch eine erfahrungsbezogene Dimension zur Geltung zu bringen.¹⁰ Dieses Bestreben zeigt sich nach Lindbeck vor allem bei ökumenisch engagierten Katholiken. Er nennt im besonderen Karl Rahner und Bernard Lonergan. Lindbeck behandelt diesen Versuch jedoch nicht als einen eigenständigen, sondern ordnet ihn den beiden erstgenannten Theorietypen zu.¹¹

(c) Der dritte Theorietyp, den Lindbeck ausführlich behandelt, betrachtet Religionen gewissermaßen »von außen«. Sie werden verstanden wie Kulturen, die man aus einer Beobachterperspektive wahrnimmt. Dadurch rücken die Aspekte in den Vordergrund, durch die Religionen einer Sprache und der mit ihr verbundenen Lebensform ähneln. Lindbeck bezeichnet deshalb diesen Theorietyp als einen »cultural-linguistic approach«. ¹² Nach ihm ist das die heute in der Anthropologie, der Soziologie und der Philosophie dominierende Betrachtungsweise. Bei ihr steht das Besondere der einzelnen Religionen im Blickpunkt und nicht wie beim experiential-expressive approach das, was allen Religionen gemeinsam ist.¹³ Zudem ändert sich hier gewissermaßen die Blickrichtung: Religion wird nicht mehr vom Einzelnen, seiner Erfahrung aus zu verstehen versucht; Ausgangspunkt ist jetzt vielmehr eine bestimmte Religion als ein umfassendes Interpretationssystem, das in Texten und Riten verkörpert ist.¹⁴ Als solche ist sie dem Einzelnen vorgegeben wie eine Sprache, die er erlernen möchte. Er muß sich in dieses Bezugssystem einer Religion hineinbegeben, indem er sich ihre Gedankenwelt aneignet und die entsprechenden Praktiken einübt. In dieser Sichtweise sind daher die kognitiven Aspekte einer Religion immer mit einer bestimmten Lebensform verbunden. Ein solches umfassendes Interpretationssystem strukturiert die Selbstwahrnehmung und die Welterfahrung

⁹ Zugespitzt schreibt Lindbeck: »There is thus at least the logical possibility that a Buddhist and a Christian might have basically the same faith, although expressed very differently« (ND 17).

¹⁰ Vgl. ND 16.24 f.

¹¹ Die Auseinandersetzung Lindbecks mit diesem Versuch bleibt unbefriedigend. So gesteht er zwar zu, daß »this outlook has advantages over one-dimensional alternatives« (ND 16). Angesichts dessen ist es aber nicht verständlich, warum dieser Ansatz dann doch den beiden Theorietypen subsumiert wird, die er eigentlich überwinden will, und seine eigenständige Bedeutung nicht eingehender diskutiert und beachtet wird.

¹² Vgl. ND 17 f.32–41.

¹³ »One can in this outlook no more be religious in general than one can speak language in general. Thus the focus is on particular religions rather than on religious universals and their combinations and permutations« (ND 23).

¹⁴ Vgl. ND 32 f.

des religiösen Menschen, nicht umgekehrt.¹⁵ Dabei erhalten auch die Dogmen einer religiösen Gemeinschaft ihre Bedeutung: Sie werden verstanden als verbindliche Regeln religiöser Diskurse und Handlungszusammenhänge.¹⁶ Die Implikationen eines solchen postliberalen oder postmodernen Dogmenverständnisses, wie Lindbeck es auch nennt, seien nun etwas eingehender erörtert.

2. Postliberales Dogmenverständnis

Lindbeck verweist darauf, daß das Verständnis von Dogmen als Regeln keineswegs neu ist; im Gegenteil, der Begriff *regula fidei* reicht in die älteste Tradition der Kirche zurück.¹⁷ Das Besondere, Weiterführende seines eigenen Vorschlags sieht Lindbeck daher auch nicht im Verständnis der Dogmen als verbindlichen Regeln innerkirchlicher Diskurse, sondern darin, daß er Dogmen *ausschließlich* diese Funktion zuerkennen möchte.¹⁸ Was bedeutet das?

Wie bereits gesagt, sind Religionen nach Lindbeck zu verstehen als umfassende Interpretationssysteme; sie verkörpern sich in bestimmten kanonischen Texten, Riten und Lebensformen, mit deren Hilfe sie die jeweilige Gegenwart deuten. Wie bei einer Sprache läßt sich auch bei der Religion als einem Interpretationssystem unterscheiden zwischen dem Vokabular und der Grammatik. Während das Vokabular — d. h. im Fall der Religion: Erzählungen, Riten, Symbole usw. — sehr variabel und veränderbar ist, bleibt die Grammatik weitgehend konstant; sie ist gewissermaßen die Tiefenstruktur, die festlegt, wie eine Sprache funktioniert. Die als Regeln verstandenen Dogmen gehören nach Lindbeck zur »Grammatik« einer Religion; sie bestimmen, welche Bedeutung einzelne Aspekte und Bestandteile des religiösen Interpretationssystems haben bzw. in welchem Verhältnis diese zueinander stehen.¹⁹

¹⁵ »Instead of deriving external features of a religion from inner experience, it is the inner experiences which are viewed as derivative« (ND 34).

¹⁶ Vgl. etwa ND 18.

¹⁷ G. Söll schreibt zum Begriff »regula fidei«: »Dieser Terminus entsprach ohne Zweifel dem, was schon in der Heiligen Schrift bzw. im urchristlichen Kerygma an normativen Leitsätzen der Glaubensbotschaft verkündet und vor allem im Rahmen des Taufunterrichts von allen Katechumenen und vollen Kirchenmitgliedern angenommen wurde ... Sowohl seine lateinische wie griechische Fassung (κωνων τῆς πιστεως) hielt im Bewußtsein der Lehrenden und der Hörenden vor allem den allgemein verpflichtenden Weisungscharakter dieser Richtschnur wach und verband mit dem Wissen um den Wahrheitsgehalt des Inhalts der regula fidei das im Dogma mitschwingende normative Element ... Bei der bekannten Reserve vieler Vätertheologen gegen »Dogma« wurde »Regula fidei« ebenso wie »Symbolum« sozusagen zum Sammelbegriff für alle Dogmen und zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit besonders gegenüber der häretischen Gnosis« (Dogma und Dogmenentwicklung, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Band I/5, Freiburg/Br. 1971, 30). Vor allem Irenäus von Lyon und Tertullian benutzen den Begriff (vgl. J. Quasten, Art. »Regula fidei«, in: LThK 8, 1102 f).

¹⁸ Vgl. ND 18 f.

¹⁹ Lindbeck erläutert dies folgendermaßen: »It is not the lexicon but rather the grammar of the religion which church doctrines chiefly reflect. Some doctrines, such as those delimiting the canon and specifying the relation of Scripture and tradition, help determine the vocabulary; while others (or sometimes the same ones) instantiate syntactical rules that guide the use of this material in constructing the world, community, and self, and still others provide semantic reference. The doctrine that Jesus is the Messiah, for example, functions lexically as the warrant for adding the New Testament literature to the canon, syntactically as a hermeneutical rule that Jesus

Wenn sich Dogmen als Regeln im Sinne der Grammatik von Sprachen verstehen lassen, dann müssen sie nach Lindbeck als »second-order propositions« betrachtet werden.²⁰ Das bedeutet aber: Sie selbst sind keine unmittelbaren religiösen Äußerungen, sondern sie machen Aussagen über religiöse »first-order propositions« — seien diese bekenntnishafter, liturgischer oder moralisch-praktischer Art —, indem sie angeben, wie solche first-order propositions im Zusammenhang des jeweiligen religiösen Interpretationssystems richtig verwendet werden.

Ein solches Verständnis dogmatischer Aussagen hat eine weitreichende Konsequenz. Wenn sie nämlich tatsächlich als second-order propositions verstanden werden müssen, dann haben sie selber keinen ontologischen Bezugspunkt; nach Lindbeck sind daher mit ihnen auch keine ontologischen Wahrheitsansprüche verbunden.²¹

An dieser Stelle ist ein möglicherweise naheliegendes Mißverständnis zu vermeiden: Lindbeck behauptet nämlich nicht, daß Religionen überhaupt keine ontologischen Wahrheitsansprüche erheben. Diese sind jedoch nach seiner Auffassung mit den unmittelbar religiösen first-order propositions in Verkündigung, Gottesdienst, Gebet usw. verbunden.²² Ihre ontologische Referenz wächst ihnen dabei aufgrund ihres performativen Charakters zu, d. h. als religiöse Äußerungen sind sie mitkonstitutiv für die Realität, von der sie sprechen.²³ Und genau das gilt nach Lindbeck für dogmatische Aussagen nicht: Sie sind vielmehr theoretische Aussagen in dem Sinne, daß sie sich auf religiöse Äußerungen beziehen, also nicht unmittelbar Bestandteil der religiösen Praxis sind. Daher haben sie keinen performativen Charakter, so daß ihnen auch kein ontologischer Bezugspunkt zukommt.²⁴

Das Fehlen einer ontologischen Referenz bedeutet jedoch keineswegs, daß dogmatische Aussagen nicht wahr oder falsch sein können. Lindbeck unterscheidet nämlich von einem ontologischen Wahrheitsbegriff eine »innersystematische« Wahrheit. Er versteht darunter die Kohärenz einer Aussage sowohl mit dem Gesamtzusammenhang des religiö-

Christ be interpreted as the fulfillment of the Old Testament promises (and the Old Testament as pointed toward him), and semantically as a rule regarding the referring use of such titles as ›Messiah‹ (ND 81).

²⁰ Vgl. etwa ND 80.

²¹ »Just as grammar by itself affirms nothing either true or false regarding the world in which language is used, but only about language, so theology and doctrine, to the extent that they are second-order activities, assert nothing either true or false about God and his relation to creatures, but only speak about such assertions« (ND 69).

²² Lindbeck kehrt mit seinem Verstehensmodell also die übliche Auffassung um; nach dieser werden Wahrheitsansprüche im eigentlichen Sinne des Wortes vor allem von der offiziellen kirchlichen Lehrverkündigung und auch von der wissenschaftlichen Theologie erhoben. Dagegen verlagert Lindbecks cultural-linguistic approach das Hauptgewicht der Wahrheitsfrage auf die religiöse Alltagspraxis (vgl. ND 69).

²³ »A religious utterance ... acquires the propositional truth of ontological correspondence only insofar as it is a performance, an act or deed, which helps create that correspondence« (ND 65). Lindbeck verweist in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die Sprechakttheorie von John L. Austin; vgl. dazu vor allem dessen Buch: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1972.

²⁴ Wenn ich es recht verstehe, hat Walter Kasper bei seiner Auseinandersetzung mit Lindbeck dessen Unterscheidung zwischen first-order und second-order propositions nicht korrekt wiedergegeben, insofern er nämlich letzteren einen performativen Charakter zuspricht (Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagendiskussion, in R. Mosis/L. Ruppert [Hrsg.], Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie [FS A. Deissler], Freiburg/Br. 1989, 265–274, hier 268).

sen Interpretationssystem als auch mit der ihm entsprechenden Lebensform.²⁵ Wenn dogmatische Aussagen Anspruch auf allgemeine Akzeptanz haben sollen, müssen sie diesem Kohärenzbegriff der Wahrheit genügen. Durch Lindbecks Dogmenverständnis wird daher der Blick sehr viel stärker auf die konkrete Lebenspraxis der Kirche gelenkt²⁶, als das üblicherweise der Fall ist.

Um die Tauglichkeit eines Verständnisses von Dogmen als second-order propositions im Sinne einer Grammatik zu überprüfen, testet Lindbeck es anhand der Definitionen von Nizäa und Chalkedon, der marianischen Dogmen, besonders desjenigen von 1854, sowie der Frage der Unfehlbarkeit. Für ihn zeigt sich dabei, daß ein Verständnis von Dogmen als Regeln in allen Fällen weiterführend ist. So lassen sich nach Lindbeck etwa die Aussagen der Konzilien von Nizäa und Chalkedon in drei regulativen Prinzipien zusammenfassen²⁷: (1) das Prinzip des Monotheismus; (2) das Prinzip, daß Jesus als Mensch in der Geschichte existiert hat; (3) das Prinzip des »christologischen Maximalismus«, d. h. Jesus ist die größtmögliche Bedeutung zuzuschreiben, die allerdings nicht in Widerspruch zu den beiden ersten Prinzipien stehen darf. Wenn diese drei Regeln beachtet werden, ist es nach Lindbeck möglich, den Aussagegehalt der altkirchlichen Dogmen zu bewahren, ohne die ursprünglichen Formulierungen zu übernehmen.²⁸ So zeigt sich noch einmal, daß nach postliberalem Verständnis Dogmen lediglich Sprachregeln beinhalten, aber keine inhaltlich verbindlichen Festlegungen. Lindbeck kann daher auch sagen, daß sie »ökumenisch und religiös neutral« seien²⁹, und nicht zuletzt darin sieht er den Vorzug seines Vorschlags im Hinblick auf den ökumenischen Dialog.

Die drei von Lindbeck unterschiedenen Religionstheorien samt des ihnen jeweils korrespondierenden Dogmenverständnisses lassen sich somit folgendermaßen schematisch miteinander vergleichen:

²⁵ »Utterances are intrasystematically true when they cohere with the total relevant context, which, in the case of a religion when viewed in cultural-linguistic terms, is not only other utterances but also the correlative forms of life« (ND 64).

²⁶ Vgl. etwa ND 107. Mit Recht schreibt daher *W.C. Placher* über Lindbecks Dogmenverständnis: »Doctrines define rules that grow out of a communal praxis« (Revisionist and postliberal theologies and the public character of theology, in: *The Thomist* 49 (1985), 392–416, hier 413).

²⁷ Vgl. ND 94.

²⁸ Nach *Lindbeck* sind daher die Dogmen von Nizäa und Chalkedon »historically conditioned formulations of doctrines that are unconditionally and permanently necessary to maintain Christian identity« (ND 96). Dagegen bezeichnet er das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias als »temporary or reversible«, insofern es nur auf dem Hintergrund der westlichen Tradition der Erbsündenlehre zu verstehen sei. Doch auch unabhängig von dieser augustinischen Tradition hat das Dogma nach Lindbeck einen Sinn; er besteht darin, »that it is irreformably wrong to assert the negative: that Mary was born in original sin« (ND 97).

²⁹ ND 9. Vgl. 12.

	vorliberal	liberal	postliberal
Religionsverständnis	cognitive	experiential-expressive	cultural-linguistic
Dogmen beinhalten	informative <i>propositions</i> or truth claims about objective realities	noninformative and nondiscursive <i>symbols</i> of inner feelings or existential orientations	communally authoritative <i>rules</i> of discourse, attitude and action
Dogmen sind	wahr oder falsch	wandelbar	neutral

3. Postmoderne Dogmatik?

Eignet sich das von Lindbeck vorgeschlagene Dogmenverständnis als Grundlage einer postmodernen³⁰ Dogmatik, die sich angesichts der krisenhaften Erscheinungen in der Moderne neu orientiert? Zweifellos nimmt Lindbeck sehr genau wahr, wie sich die Situation des Christentums heute entscheidend verändert: Der Zerfall von Traditionen, die unhintergehbare Pluralität der Lebensformen, das Problematischerwerden universaler Perspektiven und Geltungsansprüche — all das berührt auch den christlichen Glauben ganz wesentlich, so daß es unausweichlich wird, sich neu auf seine Identität im Zusammenhang dieses Wandlungsprozesses zu besinnen.

Lindbeck sieht seinen Vorschlag für ein neues Dogmenverständnis im Zusammenhang mit dieser sich grundlegend wandelnden Situation des Christentums. Die Christen werden in absehbarer Zeit nur noch eine kleine gesellschaftliche Minderheit darstellen, deren Traditionen nicht mehr selbstverständlich weitergegeben werden, so daß sie abbrechen drohen.³¹ In dieser Situation müssen sie das Christentum ganz neu verstehen lernen als ein kohärentes Interpretationssystem, das ihre gesamte Selbst- und Welterfahrung strukturiert. Nur so kann es nach Lindbeck heute seine authentische Gestalt bewahren bzw. wiedergewinnen. Es geht daher *nicht* darum, den christlichen Glauben in immer wieder neue Kontexte hinein zu »übersetzen«, sondern er muß zunächst einmal als ein eigenes

³⁰ Zur Frage der Terminologie schreibt *Lindbeck*: »The type of theology I have in mind could also be called ›postmodern‹, ›postrevisionist‹, or ›post-neo-orthodox‹, but ›postliberal‹ seems the best because what I have in mind postdates the experiential-expressive approach which is the mark of the liberal method« (ND 135 Anm. 1).

³¹ Daher schreibt *Lindbeck* etwa: »When or if dechristianization reduces Christians to a small minority, they will need for the sake of survival to form communities that strive without traditionalist rigidity to cultivate their native tongue and learn to act accordingly« (ND 133f). Auch die *Internationale Theologenkommission* hat jüngst die »gegenwärtige weltweite Traditionskrise als eine der grundlegendsten geistigen Herausforderungen« bezeichnet (Die Interpretation der Dogmen, in: IkaZ 19 [1990], 246–266, hier 247).

Bezugs- und Interpretationssystem zur Geltung kommen. Das Christentum soll nach Lindbeck also gewissermaßen selbstevident sein.³²

Als ein solches Interpretationssystem läßt es sich jedoch nicht in erster Linie theoretisch vermitteln und aneignen; entscheidend ist vielmehr das Erlernen und Einüben einer bestimmten Denk- und Lebenspraxis.³³ Die Dogmen helfen die Kohärenz dieses Interpretationssystems zu sichern, und zwar als formale Sprachregeln, nicht als Inbegriff propositionaler Gehalte. Denn letztere lassen sich immer nur in einer geschichtlich bedingten Sprache aussagen; diese ist jedoch in einer neuen Epoche möglicherweise nicht mehr verstehbar, so daß durch solche propositionalen Festlegungen die Möglichkeiten, die sich wandelnde Wirklichkeit christlich zu interpretieren, erheblich eingeschränkt würden.

Der Vorschlag Lindbecks ist zweifellos in manchem bedenkenswert; das gilt vor allem von seinem Plädoyer für ein »selbstevidentes« Christentum angesichts der gegenwärtigen Traditions- und Orientierungskrise. Vor diesem Hintergrund kommt dem Aspekt der Kohärenz in der Tat eine neue und wichtige Bedeutung zu; und zwar gilt das sowohl im Hinblick auf die christliche Botschaft und Lehre als einen Aussagezusammenhang wie vor allem auch im Hinblick auf die Kohärenz dieses Aussagezusammenhangs mit der christlichen Lebenspraxis.

So wichtig aber der Aspekt der Kohärenz fraglos ist, so liegt doch an dieser Stelle auch der entscheidende Schwachpunkt der Konzeption Lindbecks, und zwar, genauer gesagt, in seiner *Reduktion* des christlichen Wahrheitsanspruchs auf einen Kohärenzbegriff der Wahrheit. Problematisch daran erscheint, daß aufgrund dieser Reduktion der universale Anspruch des christlichen Glaubens faktisch nicht mehr zur Geltung kommt. Das ganze Gewicht liegt dann vielmehr auf der Frage, wie Lehre und Lebenspraxis des Christentums in der je eigenen Gegenwart eine möglichst kohärente Einheit bilden.³⁴ Ein universaler Anspruch hingegen zielt notwendigerweise auf die Wirklichkeit als ganze, nicht nur

³² An diesem Punkt zeigt sich die Nähe Lindbecks zur Theologie Karl Barths besonders deutlich, worauf er auch ausdrücklich selbst verweist; vgl. etwa ND 135, aber auch *ders.*, Theologische Methode und Wissenschaftstheorie, in: ThRv 74(1978), 265–280, bes. 275 ff.

³³ »To become religious — no less than to become culturally or linguistically competent — is to interiorize a set of skills by practice and training. One learns how to feel, act, and think in conformity with a religious tradition that is, in its inner structure, far richer and more subtle than can be explicitly articulated. The primary knowledge is not *about* the religion, nor *that* the religion teaches such and such, but rather *how* to be religious in such and such ways« (ND 35). Ich glaube nicht, daß David Tracy Lindbeck gerecht wird, wenn er ihm entgegenhält, daß die Theologie durch die Entwicklung einer explizit politischen Hermeneutik dieser Intention bereits entsprochen habe (Lindbeck's new program for theology: A reflection, in: *The Thomist* 49 [1985], 460–472, hier 463). Wenn Lindbeck von einem cultural-linguistic approach spricht, geht es ihm um ein Verständnis von Religion als umfassendes Interpretationssystem, das alle Bereiche der Erfahrungswirklichkeit, also auch den politischen, aus seiner eigenen Perspektive deutet. Es geht also nicht um eine »Übersetzung« des religiösen Wirklichkeitsverständnisses in andere Verständnisweisen von Wirklichkeit hinein, sondern, gerade umgekehrt, um das Zur-Geltung-Bringen des religiösen Wirklichkeitsverständnisses in den verschiedenen Bereichen aktueller Wirklichkeitserfahrung, also um die Frage, »how life is to be lived and reality construed in the light of God's character as an agent as this is depicted in the stories of Israel and of Jesus« (ND 121). Zugespißt könnte man daher sagen: Lindbeck geht es nicht um eine politische Hermeneutik des Evangeliums, sondern um eine evangeliumsgemäße Hermeneutik politischen Handelns. Denn: »Religions, like languages, can be understood only in their own terms, not by transposing them into an alien speech« (ND 129).

³⁴ »In short, intelligibility comes from skill not theory, and credibility comes from good performance, not adherence to independently formulated criteria« (ND 131).

auf die jeweilige Gegenwart; diese bleibt vielmehr immer relativ auf das Ganze von Welt und Geschichte hin. Und eine wesentliche Funktion von Dogmen besteht gerade darin, den universalen Anspruch des christlichen Glaubens zur Geltung zu bringen, indem bestimmte *inhaltliche* Aussagen im Hinblick auf die eschatologische Bestimmung der Wirklichkeit als verbindlich festgehalten werden.

Lindbecks Vorschlag, Dogmen lediglich als second-order propositions und nicht als unmittelbare religiöse Äußerungen mit propositionalem Gehalt zu verstehen, bleibt somit unzureichend. Ja, er erscheint geradezu als in sich selbst widersprüchlich, bedeutet er doch beispielsweise, daß das nizänische Glaubensbekenntnis (DS 125 f) sowohl als first-order proposition mit ontologischem Wahrheitsanspruch wie auch als second-order proposition ohne propositionalen Gehalt verstanden werden muß.³⁵ Diese Auffassung ist entscheidend bestimmt durch Lindbecks Verständnis religiöser bzw. theologischer Sprache. Dabei ist sein Hinweis, daß jede Sprache in vielfacher Hinsicht relativ, d.h. abhängig etwa von sozialen Kontexten oder weltbildhaften Vorstellungen ist, zweifellos richtig³⁶, und darin liegt gewiß eine Hauptschwierigkeit jeder Dogmeninterpretation.³⁷ Doch man kann diese Schwierigkeit nicht mit einem Gewaltstreich aus der Welt schaffen, indem man einfach den propositionalen Gehalt der Dogmen in Abrede stellt. Denn die Konsequenz erscheint, wie gesehen, unannehmbar: Auf diese Weise wird der Wahrheitsanspruch des Christentums beeinträchtigt.³⁸

So wird die Theologie auch künftig nicht umhinkommen, Dogmen als »first-order propositions« zu betrachten und zu erläutern, in denen — wie immer unvollkommen — bestimmte Aspekte der eschatologischen Heilswahrheit, die letztlich ja Gott selber ist, zur Sprache kommen.³⁹ Wenn christliche Dogmatik dadurch in Spannung gerät zu

³⁵ Lindbeck gesteht die Möglichkeit, daß eine dogmatische Aussage als eine first-order proposition verwendet werden kann, ausdrücklich zu; doch in diesem Fall »it either cannot or need not be constructed as a norm of communal belief or practice: it is not being used as a church doctrine« (ND 80).

³⁶ Vgl. etwa ND 82. In anderem Zusammenhang formuliert Lindbeck seine relativistische Auffassung folgendermaßen: »Mit dem Verlust des Vertrauens, das [im Original wohl fälschlicherweise: den] die Aufklärung in die Verrunft und den Fortschritt setzte, konzipiert man die Welten, in denen die Menschen leben, zunehmend als gesellschaftlich, sprachlich und sogar auf Texten aufgebaut ... Wir sind uns in einer noch nie dagewesenen Weise bewußt, in welchem Maße die Menschen und ihre Wahrnehmung der Wirklichkeit gesellschaftlich und kulturell bedingt sind. Nichts kann sich dieser Bedingtheit entziehen« (Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft, in: J. Ratzinger [Hrsg.], *Schriftauslegung im Widerstreit* [QD 117], Freiburg/Br. 1989, 45–80, hier 71).

³⁷ Dabei war sich die Theologie eigentlich immer bewußt, daß keine Sprache der Wirklichkeit Gottes ganz entspricht. Seinen Ausdruck hat dieses Bewußtsein in der Lehre vom analogen Charakter alles Sprechens von Gott gefunden, vor allem durch das IV. Laterankonzil (vgl. DS 806). Lindbeck kommt auf diese Analogielehre nur im Zusammenhang seiner Thomasinterpretation kurz zu sprechen (vgl. ND 66 f). Für ihn selber bleibt sie erstaunlicherweise ohne systematische Relevanz. Zu Lindbecks Thomasinterpretation vgl. C.E. O'Neill, *The rule theory of doctrine and propositional truth*, in: *The Thomist* 49 (1985), 417–442, bes. 432–435.

³⁸ Vgl. dazu auch D. Tracy (Anm. 33), 469 f.

³⁹ In diesem Sinne schreibt auch die *Internationale Theologenkommission*: »Der Glaubensartikel ist eine wirkliche und wahre Erfassung der Wahrheit Gottes; er ist eine lehrhafte Vermittlungsgestalt, welche die bezeugte Wahrheit enthält. Aber eben weil er wahr ist, weist er über sich hinaus und in das Geheimnis der Wahrheit Gottes hinein« (Interpretation [Anm. 31] 257). Das gilt auch und gerade dann, wenn man die Insistenz Lindbecks auf der Kohärenz von Lehre und Lebensform des Glaubens für weiterführend hält. Die Kohärenzforderung muß dann dahingehend präzisiert werden, daß die Praxis des Glaubens vor allem den Heilscharakter der vom Dogma bezeugten Wahrheit erfahrbar macht, so daß das Dogma selbst immer wieder neu als Vermittlung der eschatologischen Heilswahrheit verstehbar wird. Der mit dem Dogma verbundene Wahrheitsanspruch kann daher als

»postmodernen« Tendenzen, universale Perspektiven grundsätzlich in Frage zu stellen⁴⁰, so wird sie diese Spannung auszuhalten haben. Sie kann dabei darauf verweisen, daß gerade heute angesichts der das Überleben der gesamten Menschheit bedrohenden Gefahren die Entwicklung und Begründung universaler Geltungsansprüche unerläßlich erscheint. In diesem Zusammenhang ist dann auch der universale Anspruch der eschatologischen Heilsbotschaft des Christentums zu thematisieren.

ein soteriologischer Geltungsanspruch bezeichnet werden (vgl. dazu meine Habilitationsschrift: Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns [BDS 15], Würzburg 1993, bes. 567–581).

⁴⁰ *Jean-François Lyotard* beispielsweise betrachtet »die Sehnsucht nach dem Ganzen und Einem« als geradezu terroristisch (Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: W. Welsch [Hrsg.], *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 193–203, hier 203).