

Plurale Welt – plurale Theologie?

Zur Frage von Einheit und Vielfalt theologischer Denkformen¹

von Thomas Fornet-Ponse

In diesem Beitrag wird angesichts sehr unterschiedlicher und zuweilen konträr erscheinender Positionen und Begründungsfiguren nach dem Verhältnis von Einheit und Vielfalt differierender Rationalitätstypen und Denkformen gefragt, aber auch nach dem Charakter dieser Unterschiede. Dazu wird auf der Basis der Verhältnisbestimmung von „Kirche“ und „Welt“ des II. Vatikanums an verschiedenen Beispielen gezeigt, wie eine plurale Welt plurale und nicht einfach miteinander zu vereinbarende Rationalitätstypen und Denkformen provoziert. Abschließend wird dafür plädiert, die Einheit vor allem in der Kommunikation über die Differenzen und gegenseitigen Anerkennung zu sehen.

Blickt man auf die gegenwärtige Lage der nicht nur deutschsprachigen katholischen Kirche und Theologie, lässt sich bei vielen Themen unschwer eine Vielzahl unterschiedlicher, bisweilen sogar konträr scheinender Positionen und Begründungsfiguren finden. Ein gutes Beispiel sind die verschiedenen Themen, die im Rahmen des synodalen Wegs diskutiert werden. Da die jeweils vertretenen Positionen beanspruchen, den gängigen Kriterien (wissenschaftlicher) Argumentation wie intersubjektive Nachvollziehbarkeit, logische Stringenz und Widerspruchsfreiheit zu genügen, können die Unterschiede nicht einfach durch verwendete „gute“ oder „schlechte“ Argumente erklärt werden. Vielmehr können Erkenntnisressourcen und ihre Relevanz unterschiedlich gewichtet, aber auch differierende Ausgangspunkte und Voraussetzungen gewählt werden, die auf unterschiedlichen Rationalitätstypen oder Denkformen basieren (können).² Wenn aber die Unterschiede zum Teil fast

¹ Vielen Dank an die wertvollen Hinweise aus dem Begutachtungsprozess.

² In der Diskussion über die Vielfalt der gegenwärtigen katholischen systematischen Theologie werden unterschiedliche Begriffe verwendet. So ist sowohl die Rede von „Stilen“, „Rationalitätstypen“ oder „Denkformen“. Vgl. *Martin Dürnberger; Aaron Langenfeld; Magnus Lerch; Melanie Wurst (Hg.)*, *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (ratio fidei 60)*, Regensburg 2017. Kruck und Valentin identifizieren mit dem Begriff des Rationalitätstypus „eine ‚Ausprägung‘ bzw. ‚Form‘ oder ‚Figur‘ (typus) ‚der Vernunft‘ bzw. ‚des Verstandes‘ (ratio). Diese Ausprägung oder Form der Vernunft oder des Verstandes kann insofern vielfältig sein, als diese eine Vernunft bzw. der eine Verstand aufgrund von unterschiedlichen Bedingungen zur Anwendung kommt. Diese Bedingungen sind als Voraussetzungen erkenntnistheoretische Prämissen oder Perspektiven der Betätigung der Vernunft bzw. des Verstandes.“ Vgl. *Günter Kruck; Joachim Valentin*, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Rationalitätstypen in der Theologie (QD 285)*, Freiburg i. Br. u. a. 2017, 7–15, hier 7. Der Begriff „Denkform“ wird (in Anlehnung an Kant) verwendet und darunter ist „*ein durch Aktualisierung von Gehalt, geschichtlich gewordenes und am Gehalt selbst gewonnenes und durch ihn allererst ermöglichtes Kategoriensystem* zu verstehen“ (*Magnus Striet*, *Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses*, in: Harald Wagner (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom ‚differenzierten Konsens‘ (QD 184)*, Freiburg i. Br. u. a. 2000, 59–80, hier 69). Die Vermutung liegt nahe, dass die unterschiedliche Begrifflichkeit ihrerseits schon mit den unterschiedlichen Stilen, Rationalitätstypen oder Denkformen zusammenhängt.

unüberwindbar erscheinen – wieso verstehen sich ihre Vertreterinnen und Vertreter noch als Teil einer Gemeinschaft? Ist es nur Trägheit, die sie daran hindert, die aus solchen inhaltlichen Differenzen folgende Konsequenz einer Trennung zu ziehen? Oder gehen sie zumindest implizit von einem Verständnis (kirchlicher) Einheit aus, das mit solchen Differenzen vereinbar ist? Worin besteht diese Einheit, wenn schon keine Einigkeit darüber bestehen dürfte, welche Bedeutung neuen Einsichten und Kontexten für die bestehenden Traditionen und deren mögliche Reform zukommt? Aus fundamentaltheologischer Perspektive kann über diese Fragen zum Verhältnis von Einheit und Vielfalt hinaus auch nach dem Charakter der Unterschiede gefragt werden – wie kommt es zu unterschiedlichen Rationalitätstypen und Denkformen; und ist diese Vielfalt deskriptiv oder normativ?

Diesen Fragen wird im Folgenden nachgegangen, indem zunächst kurz die Position des II. Vatikanums skizziert wird, wonach die Auseinandersetzung mit „der Welt“ von konstitutiver Bedeutung für das Selbstverständnis von Kirche und Theologie ist. Dabei lässt es sich nicht vermeiden, zwischen dem „Innen“ der Kirche wie ihrem Glaubensleben in Gottesdienst und Seelsorge und ihrem „Außen“ wie anderen Konfessionen oder Religionen zu unterscheiden, wohl wissend, dass sie sich in einem engen Wechselverhältnis befinden. Anschließend wird an ausgewählten Beispielen gezeigt, wie eine plurale Welt plurale und nicht einfach miteinander zu vereinbarende Rationalitätstypen und Denkformen provoziert. Abschließend geht es um die Frage nach deren Einheit.

1. Das II. Vatikanum und die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt

Zu den entscheidenden Weichenstellungen des II. Vatikanums gehört die Grundperspektive, Kirche und Welt, Dogma und Geschichte, Natur und Übernatur nicht dualistisch als Gegensätze aufzufassen, sondern eine wechselseitige Beziehung anzunehmen. „Die anderen in der eigenen Zeit werden zum Fundament des Begriffs vom Glauben“³. Dies zeigt der innere Zusammenhang der Konzilstexte, da zwar vordergründig jeweils ein Fokus auf dem inneren Leben der Kirche oder ihrer äußeren Sendung liegt, beide aber nicht zu trennen sind und miteinander wechselwirken. Die Logik einer klaren Unterscheidung zwischen Innen und Außen wird auch dadurch aufgehoben, dass anstelle der räumlichen Metaphorik eine Zeichen- und Lichtmetaphorik verwendet wird. Diese ermöglicht es, „die Welt-Kirche-Relation als eine konstitutive Dimension von Kirche [zu] denken, ohne ihre Differenz und mit ihr die Relation selbst einzuziehen“⁴. Die Zeichenmetaphorik legt eine Selbstverständlichkeit der Bedeutung nahe, die vom Konzil selber nicht vertreten wird. Denn in GS 11 heißt es, die Zeichen der Zeit seien zu identifizieren und zu interpretieren. Daher

³ *Hans-Joachim Sander*, Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: Gotthard Fuchs; Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Münster 1997, 85–102, hier 87.

⁴ *Benedikt Gilich*, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (Religionskulturen 8), Stuttgart 2011, 396.

kann mit Sander der wechselseitige Bezug von Kirche und Welt als semiotisches Geschehen beschrieben werden, insofern vor allem in den Zeichen der Zeit der Welt Signifikanz für die Kirche zukommt und die Kirche durch die Interpretation im Lichte des Evangeliums der Welt Signifikanz erschließt. Damit kommt der Kirche-Welt-Relation konstitutive Bedeutung für beide Größen zu. Ist diese Relation mithin als theologischer Erkenntnisort neuer und eigener Qualität ernst zu nehmen, muss die Kirche damit rechnen, Neues über sich selbst zu lernen, wenn sie sich mit den Zeichen der Zeit auseinandersetzt.⁵ Seinen prägnantesten Ausdruck findet dies in *Gaudium et spes*, wo die Ekklesiologie pastoral ausgerichtet wird und die Wechselwirkung von Heilsgeschichte und jeweiligem Kontext ekklesiologische Autorität erhält. Die Relevanz des Außen für die Kirche wird mit einer Basisstrategie entwickelt, die Sander wie folgt beschreibt:

„Die Kirche äußert sich ‚ad extra‘ auf der Basis der Solidarität mit allen Menschen ihrer eigenen Zeit. Das Volk Gottes begreift sich im Kontext der humanen Situation, in der sich die Menschen heute selbst befinden. Damit wird das Außen dieser Zeit zu einer Entdeckungsgröße für die Darstellung des Innen des Glaubens; für diese Struktur steht material der Verweis auf die Zeichen der Zeit.“⁶

Wie sich das Konzil den Problemen der profanen Gesellschaft widmet und als moralische Instanz für die gegenwärtige Situation anbietet, zeigen programmatisch die Eröffnungssätze der Konstitution:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“
(GS 1)

Dieser Perspektive entsprechend können *Gaudium et spes* und *Lumen gentium* als zwei sich ergänzende und miteinander verschränkte Kirchenkonstitutionen gelesen werden. So wird in LG 1 die Kirche als Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschen untereinander vor Gott verstanden, während GS 1 formuliert, nichts wahrhaft Menschliches sei der Gemeinschaft der Christi nachfolgenden Jüngerinnen und Jünger fremd. „Mit der Dogmatischen Konstitution über die Kirche wird deshalb das Innen als Merkmal der Außendarstellung und mit der Pastoralen Konstitution über die Kirche das Außen als Eigenschaft des Innenzugangs begriffen.“⁷ Nur wenn beide zusammengesehen werden, erfolgt weder die konstitutionelle Bestimmung der Kirche ohne Berücksichtigung der menschheitlichen Probleme der jeweiligen Zeit noch vernachlässigt die Außensicht der Kirche die von ihrer eigenen Tradition und Gemeinschaft gestellten Themen. Dementsprechend gewinnt die So-

⁵ Vgl. *Hans-Joachim Sander*, In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zumuten. Der prekäre Ort der Dogmatik heute, in: *SaThZ* 7 (2003) 51–61.

⁶ *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann; Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. IV. Kommentare*, Freiburg 2005, 581–886, hier 624.

⁷ *Sander*, Kommentar (wie Anm. 6), 590.

ziologie eine hohe Bedeutung für die Theologie, da sie dazu beiträgt, der in GS 36 genannten Autonomie der irdischen Wirklichkeiten Rechnung zu tragen sowie die Zeichen der Zeit zu interpretieren.⁸ Angesichts unterschiedlicher Herausforderungen folgt aus dem pastoralen Charakter der Zeichen der Zeit ein Pluralisierungsfaktor für die theologische Auseinandersetzung mit der Geschichte. In Verbindung mit der Bedeutung des Kontextes für die jeweilige Interpretation der Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums sind unterschiedliche Sichten der Dinge und Wahrnehmungen der Welt zu berücksichtigen, da das Evangelium unterschiedlich gelesen wird. Dies kann zu Sprachverwirrungen und Unverständnis führen. „Nicht nur die Zeichen der Zeit sind plural, – auch die Deutehorizonte sind es.“⁹

Ist die Situationserkenntnis somit immer vorläufig und zeitgebunden, gilt diese Geschichtlichkeit und Perspektivität ebenso für Entscheidungen der Kirche. Insofern die Kirche um den kontingenten Charakter der eigenen Erklärungen weiß, verändert das Konzil die traditionelle „Lehrauffassung, derzufolge sich ein Konzil als ein außerordentliches Organ des kirchlichen Lehramtes innerhalb des Koordinatensystems absoluter und zeitloser Wahrheit bewegen müsse und deshalb seine Lehraussagen für alle Ewigkeit gültig sein müssten.“¹⁰ Impliziert dies zumindest die Möglichkeit einer diachronen Pluralität konziliarer Aussagen – die unschwer an Fragen z. B. im Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen gezeigt werden kann –, gilt dies auch für theologische Aussagen und dort nicht nur diachron, sondern auch synchron. Da es sich bei dieser Relativität zum eigenen Kontext und Deutehorizont um unterschiedliche Perspektiven auf die göttliche Offenbarung und deren Vermittlung handelt, bedeutet dies keinen Relativismus, sondern entspricht einem Perspektivismus.

Während das Konzil dies an der Auseinandersetzung mit dem Atheismus sowie der Haltung zu anderen Konfessionen und Religionen demonstriert und auch die Bedeutung nicht-theologischer Wissenschaften wie der Soziologie herausgestellt hat, geht es im Folgenden um einige für die Fundamentaltheologie relevante Aspekte: Interdisziplinarität, Pluralität theologischer Denkformen und Interkulturalität. Es ist zwar möglich, sich auch auf der Basis eines einzigen Rationalitätstypus bzw. einer Denkform mit denen anderer Disziplinen und Kulturen auseinanderzusetzen. Aber wenn die gerade herausgestellte Wechselwirkung von „Innen“ und „Außen“ ernst genommen wird, verändert und pluralisiert sich Theologie entsprechend den unterschiedlichen Rationalitäten, mit denen sie sich beschäftigt – es gibt also eine Pluralisierung der Rationalitätstypen. Dies bedeutet ein klares Plädoyer, Theologie interdisziplinär und interkulturell zu konzipieren.

⁸ Ansgar Kreuzer, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet* (ITS 75), Innsbruck – Wien 2006, 326.

⁹ Hans Waldenfels, *Zeichen der Zeit*, in: Mariano Delgado; Michael Sievernich (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg i. Br. u. a. 2013, 101–119, hier 107.

¹⁰ Norman Tanner, *Kirche in der Welt: Ecclesia ad extra*, in: Guiseppe Alberigo; Günther Wassilowsky (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*. Bd. IV. *Die Kirche als Gemeinschaft*. September 1964 – September 1965, Mainz 2006, 314–448, hier 314.

2. Plurale Welt: Von Rationalitäten und Kulturen

2.1 Fundamentaltheologie als interdisziplinäres Unterfangen

Die Interdisziplinarität folgt aus der Vielfalt des theologischen Fächerkanons sowie der Aufgabe der Fundamentaltheologie, sich „auf der Türschwelle“¹¹ mit dem Verhältnis von „Innen“ und „Außen“ zu beschäftigen. So unterschiedlich dieses „Außen“ sein kann, so unterschiedlich sind die methodischen Perspektiven darauf und die fächerspezifischen Rationalitätstypen und -standards – von naturwissenschaftlichen Blickwinkeln über soziologische bis hin zu kulturwissenschaftlichen.

Ein gutes Beispiel für die notwendige Interdisziplinarität in einer klassischen fundamentaltheologischen Fragestellung ist die *demonstratio religiosa*, worin nicht nur der Phänomenbereich der Religionen, sondern auch die anthropologischen Voraussetzungen des „religiösen Aktes“ analysiert werden. Schon bei der Frage, ob der Mensch ein *homo religiosus* oder Religiosität eine mittlerweile nicht mehr nötige evolutionäre Adaption bzw. ein Nebenprodukt anderer kognitiver Adaptionen ist,¹² sind mehrere Disziplinen zu berücksichtigen. Dies sind insbesondere Paläoanthropologie, kognitive Archäologie¹³ und Evolutionsbiologie, die ihrerseits für die Erschließung der Quellen und deren Interpretation naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Methoden verbinden. Sie setzen sich mit den für ein religiöses Bewusstsein notwendigen kognitiven Voraussetzungen wie der Fähigkeit zur Symbolisierung, Kreativität, Sprache, Selbst- und Transzendenzbewusstsein auseinander und belegen die enge Verbindung der Fähigkeit, Symbole zu verwenden, mit der Menschheitsentwicklung. So stellt sich die Frage nach den kognitiven Fähigkeiten, die zu ihrer Erstellung nötig waren, bei Werkzeugen ebenso wie bei Artefakten ohne instrumentellen Nutzen. Dazu gehören repräsentationale Darstellungen wie Höhlenmalereien oder Elfenbeinfigurinen, aber auch Musik und Bestattungen. Gerade letztere sprechen für die Fähigkeit zur Symbolisierung und für ein Transzendenzbewusstsein, da manche Begräbnisrituale sich nur plausibel deuten lassen, wenn der Tod als Übergang zu einer anderen Daseinsform verstanden wurde.¹⁴ Die allmähliche Entstehung solcher Artefakte spricht dafür, dass die Voraussetzungen für religiöses Bewusstsein erst im Laufe der Zeit entstanden sind und vermutlich seit mindestens ca. 40.000 Jahren vorliegen. Dies unterstreicht die Bedeutung der Frage nach der Evolution von Religion bzw. Religiosität. Denn die evolutionsbiologische Perspektive legt zunächst nur eine Abhängigkeit der Religiosität von der Gehirnentwicklung nahe:

¹¹ Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn u. a. 2005, 98.

¹² Vgl. z. B. Pascal Boyer, *Und Mensch schuf Gott*, Stuttgart 2004; Daniel Dennett, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*, Frankfurt a. M. 2016.

¹³ Vgl. Colin Renfrew; Paul Bahn, *Basiswissen Archäologie. Theorien. Methoden. Praxis*, Darmstadt 2009, 260–268.

¹⁴ Trotz der zu beobachtenden weiteren Entwicklung der kulturellen Fähigkeiten sieht Parzinger keinen grundlegenden Unterschied zwischen dem *Homo sapiens* des Jungpaläolithikums von vor 40.000 Jahren und dem heutigen Menschen. Zudem sei die kulturelle Evolution in Grundzügen vollzogen. Vgl. Hermann Parzinger, *Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift*, München 2015, 62 und ausführlich zum archäologischen Befund über die früheste bekannte Kunst Nicholas J. Conard; Claus-Joachim Kind, *Als der Mensch die Kunst erfand. Eiszeithöhlen der Schwäbischen Alb*, Darmstadt 2019.

„Vermutlich trat religiöses Verhalten bei *Homo sapiens* und Neandertaler im Zuge des Anwachsens des Stirnhirns – des präfrontalen Kortex – auf. Diese Hirnregion im Frontallappen steht mit biografischen Erinnerungen, Vorausplanung, Abwägung und Impulskontrolle in Zusammenhang. Die Fähigkeit, sein eigenes Leben zu reflektieren, wirft offenbar die Frage nach dessen Sinnhaftigkeit auf.“¹⁵

Ebenfalls relevant – vor allem für die Frage der Hominisation – sind die Fragen, wann sich Ich- und Transzendenzbewusstsein des Menschen herausgebildet haben.¹⁶ Da die bislang bekannten Evidenzen sowohl theistisch als auch religionskritisch gedeutet werden können, ist es für die Theologie wichtig, sich mit Methodik und Argumentation der beteiligten Wissenschaften auseinanderzusetzen, um den hypothetischen Charakter der religionskritischen Deutung herausstellen zu können. Welche Herausforderungen künftig durch Entwicklungen im Bereich der Robotik oder im so genannten Transhumanismus für diese Fragen und damit für die Theologie entstehen werden, lässt sich zwar konkret kaum absehen, sie werden aber gravierend sein.¹⁷

Neben diesen eher anthropologischen Fragen sind in der *demonstratio religiosa* weitere Fragen zu diskutieren, bei denen primär auf Philosophie und Religionswissenschaft und deren jeweilige Rationalitätstypen (beispielsweise eine in der Regel objektivierende Perspektive auf Religion) zurückgegriffen bzw. eingegangen werden muss. Dies ist zunächst die Grundfrage nach einem philosophischen Begriff von Religion bzw. danach, was überhaupt unter „Religion“ zu verstehen sei. Darüber hinaus ist insbesondere die Auseinandersetzung mit religiöser Vielfalt sowohl diachron im Blick auf die Menschheitsgeschichte als auch synchron hinsichtlich der gegenwärtigen religiösen Pluralität einschließlich des Atheismus zu nennen. Ferner die Beschäftigung mit den verschiedenen Formen der Religionskritik und des Atheismus. Eine weitere Ergänzung bietet die soziologische Perspektive beispielsweise bezüglich der Fragen, in welchen Aspekten sich religiös geprägte Gesellschaften von atheistisch geprägten unterscheiden oder nicht oder welche gesellschaftlichen Faktoren Religiosität bzw. das religiöse Leben von Menschen beeinflussen.

Wie dieses Beispiel der *demonstratio religiosa* zeigt, sind viele Fragestellungen der Fundamentaltheologie so komplex, dass sie nur in der Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften seriös bearbeitet werden können. Will die Fundamentaltheologie der Wechselwirkung von „Innen“ und „Außen“ gerecht werden, muss sie in der Lage sein, die Argumente und Rationalitäten der anderen Wissenschaften, die Erkenntnisse über das „Außen“ gewinnen, nachzuvollziehen und darauf zu antworten. Da dies eine einzelne Person leicht überfordern kann, liegt eine weitere Spezialisierung, damit verbundene stärkere Arbeitsteilung und Zusammenarbeit nahe. Diese anderen Wissenschaften werden mithin Erkenntnisorte für eine interdisziplinär arbeitende Fundamentaltheologie.

¹⁵ Michael Blume, Homo religiosus, in: Gehirn und Geist 4 (2009) 32–41, hier 40. Vgl. ferner ders., Evolutionsgeschichte der Religion – Glauben stärkt Kooperation und Reproduktion, in: Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 29 (2008) 21–38; Rüdiger Vaas; Michael Blume, Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität, Stuttgart 2009.

¹⁶ Vgl. Ulrich Lüke, Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution. Bewusstsein. Freiheit, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 134–166.

¹⁷ Vgl. z. B. Benedikt Paul Göcke; Frank Meier-Hamidi (Hg.), Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg i. Br. u. a. 2018.

2.2 Vielfalt fundamentaltheologischer Rationalitätstypen

Neben der Interdisziplinarität ist in der gegenwärtigen Fundamentaltheologie eine hohe innerdisziplinäre Vielfalt zu beobachten.¹⁸ Diese verdankt sich den jeweils vorausgesetzten Rationalitätstypen oder Denkformen, die von der Transzendentalphilosophie über die Differenzhermeneutik bis hin zur analytischen (Religions-)Philosophie reichen. Die jeweiligen Vertreterinnen und Vertreter greifen auf die Denkform zurück, die ihrer Ansicht nach am sinnvollsten oder hilfreichsten ist, den sich gegenwärtig stellenden Herausforderungen in der Theologie zu begegnen bzw. anschlussfähig an wissenschaftliche und gesellschaftliche Diskurse zu sein. Als „unterschiedliche Ausprägungen der Vernunft bzw. des Verstandes“ gehen sie unterschiedlich mit dem Problem um, dass die Vernunft bzw. der Verstand sich Gottes nicht bemächtigen kann, und geben „so doch eine unterschiedlich reflektierte Auskunft über Gott“¹⁹. Diese Auskünfte sind nicht ohne Weiteres miteinander zu vereinbaren, sondern können auch zu sich widersprechenden Aussagen führen, wie schon die unterschiedlichen Positionierungen im Feld der theologischen Erkenntnislehre zeigen. Indem sich diese theologische Vielfalt der Auseinandersetzung mit verschiedenen philosophischen Ansätzen verdankt, spiegelt sich in ihr die philosophische Pluralität. Eine darüber hinaus gehende Auseinandersetzung mit „der Welt“ ist den einzelnen Rationalitätstypen und Denkformen in unterschiedlicher Weise eingeschrieben, von denen drei Beispiele kurz skizziert seien – ohne damit weitere phänomenologische oder anerkenntnistheoretische Ansätze unter diese subsumieren zu wollen.

So gehen manche analytischen Theologien auf der Grundlage der analytischen Religionsphilosophie von allgemeingültigen Standards der Vernunft aus (auch wenn im Rahmen einer reformierten Erkenntnistheorie die Annahme einer allgemeinen neutralen Ausgangsposition als problematisch zurückgewiesen wird), denen auch religiöse Überzeugungen entsprechen müssen. Dementsprechend werden die existierenden religiösen Überzeugungen auf ihre Gültigkeit und Voraussetzungen hin untersucht. Dies geschieht explizit in einem gläubigen Rahmen, denn „der Glaube als Gegenstand des eigenen Nachdenkens erfolgt vom Standpunkt des Glaubens aus und wird dadurch auch selbst ein Aspekt dieses Glaubensvollzugs – ein Glaube, der nach Einsicht sucht.“²⁰ Mit diesem Fokus auf die Rechtfertigung und das Suchen von Gründen erscheint analytische Theologie primär (aber nicht nur) als ein apologetisches Unterfangen, das dazu dient, überlieferte – z. B. lehramtliche – Aussagen auf ihre Argumentation und Plausibilität zu überprüfen.²¹ Das „Außen“ kommt somit vor allem in Form der kritischen Anfragen in den Blick.

¹⁸ Vgl. besonders *Kruck; Valentin*, Rationalitätstypen (wie Anm. 2) und *Dürnberger; Langenfeld; Lerch; Wurst*, Stile (wie Anm. 2).

¹⁹ Beide Zitate: *Kruck; Valentin*, Einleitung (wie Anm. 2), 9.

²⁰ *Georg Gasser; Klaus Viertbauer*, Die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie hin zur analytischen Theologie, in: *Georg Gasser; Ludwig Jaskolla; Thomas Schärfl* (Hg.), Handbuch für Analytische Theologie (STEP 11), Münster 2017, 5–33, hier 28.

²¹ Zu beachten ist allerdings der fünfte Imperativ der analytischen Theologie nach Michael Rea, wonach die begriffliche Analyse als eine „Erkenntnis- und Rechtfertigungsquelle für die Formulierung von Argumenten oder Gegenargumenten zu benutzen“ sei. (Vgl. *Thomas Schärfl*, Analytisches Denken im Kontext, in: *Gasser; Jaskolla; Schärfl*, Handbuch (wie Anm. 20), 35–72, hier 52.) Der Fokus scheint hier aber mehr auf den Argumenten als auf den Positionen zu liegen, für die Argumente und Gegenargumente zu finden sind. Vgl. zudem zur Frage, ob das

Dagegen argumentieren differenztheoretische Ansätze auf der Linie postmoderner Philosophien, indem ein überzogenes Identitätsdenken kritisiert und Verstehen als Differenzgeschehen wahrgenommen wird, wozu die Differenz zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten als konstitutiv für die Artikulation der Vernunft gilt. Dementsprechend tritt Vernunft nur im Plural auf und müssen die Wissensformen der Theologie ebenfalls in einem Plural gedacht werden. Mit Rekurs auf das christologische Dogma von Chalkedon wird für eine Theologik plädiert, die mit der Andersheit Gottes Ernst mache und die Offenbarungstheologische Grundspannung aufnehme, wonach Gott immer zugleich nah und verborgen bleibe.

„Cusanisch gesprochen: *aliud – non aliud*. Es ist eine solche Hermeneutik der Differenz, die fundamentaltheologisch als eine Theologie des Geheimnisses alles Sprechen von Gott mitzubestimmen hat. Nicht zuletzt als Kritik eines zu sicheren, eines überzogenen theologischen Identitätsdenkens.“²²

Die Beziehung zum Außen gehört mit dem Fokus auf die pluralen Erscheinungsformen der Vernunft und deren Ursachen zwingend zu einem solchen Rationalitätstyp.

Ein moderner Rationalitätstypus wiederum wird von denjenigen gewählt, die eine transzendentalphilosophische Argumentation vertreten, die vom Subjekt her die Möglichkeitsbedingungen des Verstehens der Inhalte untersucht und diese Inhalte auf das Subjekt zurückführt. Sehr präsent im deutschsprachigen Diskurs ist der Rekurs auf freiheitstheoretisches Denken, wonach Freiheit beispielsweise im Gefolge Kants und Fichtes „sowohl als regulatives Prinzip theoretischer als auch als Postulat praktischer Vernunft auszuweisen“²³ ist und mit dem Selbstbewusstsein koinzidiert. Als Prinzip aller einzelnen Vernunftvermögen und damit als Möglichkeitsbedingung etwa von Willens- und Entscheidungsfreiheit ist sie unbedingte und in ihrem Vollzug und ihrer Realisierung bedingt. Der Ausgangspunkt beim Subjekt erfordert zwar nicht zwingend eine Auseinandersetzung mit dem „Außen“ jenseits gestellter kritischer Anfragen, schließt eine solche aber auch nicht aus.

Die Pluralität der vertretenen fundamentaltheologischen Ansätze folgt somit aus der Auseinandersetzung mit dem Außen der philosophischen Pluralität, bietet unterschiedliche Perspektiven auf das Innen und ermöglicht verschiedene Umgangsweisen mit dem Außen und seinen Anfragen. Insofern die verschiedenen Ansätze wie die ihnen zugrunde liegenden Philosophien jeweils eigene Stärken und Schwächen haben und spezifische Akzente setzen, kann nicht ohne Weiteres eine bestimmte Denkform als für die Theologie unpassend zurückgewiesen werden; vielmehr bedarf es dieser Pluralität.

Außen in der analytischen Theologie überhaupt sinnvoll in den Blick kommt, das differenzierte Bild bei *Christoph Amor*, Ist die analytische Religionsphilosophie geschichtsvergessen und hermeneutisch blind?, in: Gasser; Jaskolla; Schärfl, Handbuch (wie Anm. 20), 73–102.

²² *Gregor Hoff*, Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz, Innsbruck – Wien 2005, 40.

²³ *Saskia Wendel*, In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, Regensburg 2020, 25. Vgl. auch *Thomas Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. u. a. 2001.

2.3 Herausforderungen durch Interkulturalität

Ein anderes Außen, nämlich das der verschiedenen Kulturen und ihrer jeweiligen Rationalitätstypen, fordert eine Theologie wie die christliche sehr heraus. Denn ihr ist durch ihre Überzeugung, eine konkrete Person sei die vollständige Offenbarung Gottes, die Frage der Vermittlung eines partikularen Entstehungszusammenhangs mit der Behauptung universaler Geltung und der Übersetzung in andere partikuläre Kontexte inhärent. Wie groß diese Herausforderungen sein können, sei am Beispiel der andinen Philosophie erläutert, da diese sich durch die Vereinbarkeit von Gegensätzen und die Betonung des „Sowohl-als auch“ auszeichnet und mithin tiefgehende Unterschiede zu im europäischen und angelsächsischen Raum weitgehend vorherrschenden Überzeugungen aufweist.²⁴

Sie beginnen mit der Übersetzungsproblematik des Begriffs „Gott“. „Das Fehlen einer einheimischen Bezeichnung für ‚Gott‘ hat nichts damit zu tun, dass man keinen Begriff oder keine Vorstellung von dem Göttlichen hätte, sondern mit dem Fehlen einer absolut transzendenten Gottheit.“²⁵ Wenn daher oft von einem Animismus oder Pantheismus geredet wird, der dem Theismus widerspräche, drücken sich darin Fremdbezeichnungen und die Beurteilung aus einer abendländischen Perspektive aus. Am geeignetsten ist die Charakterisierung als Panentheismus.

Noch deutlicher zeigt sich dies bei den konkreten, die andine Philosophie auszeichnenden Prinzipien. Als ihr Grundaxiom bezeichnet Estermann das Relationalitätsprinzip, nach dem alles mit allem verbunden ist und es keine absoluten, also unverbundenen und beziehungslosen, Wirklichkeiten gibt. Im Zentrum stehen die Beziehungen und nicht individuelle Entitäten (Substanzen). So gibt es keine Dominanzen oder voneinander getrennte Polaritäten, sondern gestufte Übergänge zu ihrer Vermittlung und damit diverse Übergangsphänomene. „Ohne Beziehung und Vermittlung gibt es im andinen Verständnis kein Leben.“²⁶ Eine Konsequenz dieses Relationalitätsprinzips ist das Komplementaritätsprinzip. Danach sind jedes Seiende und jedes Geschehen ohne die Beziehung zu einem Gegensatz als Komplement unvollständig und mangelhaft. Im Unterschied zum Widerspruchsprinzip wird hier durch den Gegensatz die Wirklichkeit dynamisiert. „Das wahre ‚Seiende‘, das heißt die Beziehung, ist eine Einheit von Gegensätzen, ein dialektisches oder dialogisches Gleichgewicht.“²⁷ Ein Beispiel dafür sind Sonne und Mond. Das Komplementaritätsprinzip gilt auch für Gott, der nicht als selbstgenügsame Substanz oder absolutes Wesen verstanden wird.

Damit ergeben sich deutlich Spannungen, wenn nicht Widersprüche, zwischen diesem holistischen, interaktionistischen und interrelationalen sowie von Komplementarität gekennzeichneten Charakter des Verhältnisses von Natürlichem und Übernatürlichem zum

²⁴ Vgl. für die folgenden Abschnitte besonders die Werke des im deutschsprachigen Raum wohl besten Kenners der andinen Philosophie: *Josef Estermann*, *Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas*, Ostfildern 2012, 59–76 und 138–155; *ders.*, *Warum der Süden unten ist. Interkulturelle Beiträge zu Dekolonialität und Vivir Bien*, Aachen 2019, bes. 21–36; *ders.*, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt a. M. 1999; *ders.* (Hg.), *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*. 2 Bde., La Paz 2006.

²⁵ *Estermann*, *Apu* (wie Anm. 24), 141.

²⁶ *Estermann*, *Apu* (wie Anm. 24), 68.

²⁷ *Estermann*, *Apu* (wie Anm. 24), 69.

abendländischen Gottesbild. Diese bedeuten nicht nur große Herausforderungen für Versuche, eine christliche andine Theologie zu entwickeln, sondern können auch entsprechend der oben skizzierten Verhältnisbestimmung von „Innen“ und „Außen“ gerade durch diese Kontraste die christliche Gotteslehre auf mögliche Schwächen und Einseitigkeiten aufmerksam machen.²⁸ Zunächst einmal ist die Kategorie der ‚Absolutheit‘, die Beziehungslosigkeit, in der abendländischen Philosophie verbreitet und für den Substanzbegriff wichtig, im andinen Denken jedoch unvorstellbar, weil ein solches Losgelöstsein einem Todesurteil entspräche. „Wenn Gott Quelle und Ausdruck von Leben und Liebe sein soll, kann er oder sie niemals ‚absolut‘ sein, sondern verwirklicht diese Basiseigenschaften nur in einem Netz von Beziehungen.“²⁹ Damit erhält die Trinitätslehre eine erhebliche Bedeutung. Auch die Transzendenz Gottes ist ein Problem für andines Denken, da Gott zwar eine kosmische Ordnungskraft ist, aber es seltsam und nicht wünschenswert wäre, einen Gott zu haben, der die Welt transzendiert.

Eine weitere Ausformung des Relationalitätsprinzips ist das Korrespondenzprinzip. Dieses drückt die enge Beziehung zwischen Mikro- und Makrokosmos, zwischen Großem und Kleinen aus, sodass der kosmischen Ordnung der Himmelskörper, der Jahreszeiten, des Wasserkreislaufs, der klimatischen Phänomene und des Göttlichen der Mensch und seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Beziehungen korrespondieren. Aus der sozialen und ethischen Anwendung des Komplementaritätsprinzips ergibt sich zudem das Reziprozitätsprinzip, wonach jede menschliche oder göttliche Handlung erst dann ganzheitlich final ist, wenn es eine reziproke und komplementäre Handlung des anderen Subjekts gibt.

Somit wirken sich Korrespondenz- und Reziprozitätsprinzip vor allem auf die Vorstellung religiöser Mittler und das Gnadenerständnis aus. Mittlergestalten besetzen die Übergangszone zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen und fungieren als *Chakana*, als Brücke zwischen unterschiedlichen Bereichen und Lebenswelten. Denn die für andine Philosophie wichtigen Übergangszonen verbinden die obere raum-zeitliche Dimension mit der konkreten Lebenswelt, die linke ‚weibliche‘ mit der rechten ‚männlichen‘. Sie sind deswegen prekär, weil eine rituelle und symbolische Begleitung durch den Menschen nötig ist, der selbst ein Übergangsphänomen ist und sich um das Gleichgewicht und die universale Harmonie kümmern muss. Eine Spannung zum abendländischen christlichen Gottes- und Gnadenerständnis ergibt sich dabei aus der Überzeugung, es könne keine Gaben ohne Gegenleistung bzw. symbolischen Preis geben – was umgekehrt eine Anregung christlicher Theologie für die andine Philosophie sein kann.

Solchen Anfragen und Herausforderungen durch zum Teil sehr unterschiedliche Rationalitätstypen anderer Kulturen kann eine Fundamentaltheologie, die der Komplexität des Außen der Welt Rechnung tragen will, produktiv begegnen, indem sie danach fragt, welche eigenen Schwächen durch die Stärken dieser anderen deutlich werden und evtl. bearbeitet werden können.³⁰

²⁸ Dabei kann auf der Linie der Überlegungen von Jacques Dupuis überlegt werden, ob solche Philosophien und die mit ihnen zusammenhängenden Religionen zur göttlichen Offenbarungsgeschichte gehören. Vgl. Jacques Dupuis, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, Salzburg 2010.

²⁹ Estermann, Apu (wie Anm. 24), 147.

³⁰ Vgl. z. B. Hans-Joachim Sander, *Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotopie*, in: Hünermann; Hilberath, *Kommentar V* (wie Anm. 6), 186–200, hier 198f.

Wie diese knappen Beispiele zeigen, ist eine Fundamentaltheologie, die ausgehend vom II. Vatikanum das „Außen“ konstitutiv in die eigene Praxis einbezieht, in mehreren Hinsichten vielfältig: Sie bedarf der Ergebnisse anderer Wissenschaften für viele ihrer Fragestellungen und ist daher notwendigerweise interdisziplinär. Sie nutzt philosophische Ansätze als Ausgangspunkt bzw. Grundlage für den eigenen Rationalitätstypus, die sich unterschiedlichen Kontexten verdanken und unterschiedlich mit dem Außen interagieren. Im weltkirchlichen Kontext schließlich setzt sie sich mit Denkformen anderer Kulturen (und Religionen) auseinander. Da sich diese nicht ohne Weiteres miteinander vereinbaren lassen, sondern sich zum Teil auch widersprechen können, stellt sich die Frage nach der Einheit in dieser Vielfalt.

3. Was hält die Theologie zusammen?

Wenngleich die Herausforderung dieser Pluralität für die Einheit der Theologie bei den unterschiedlichen Ansätzen und bei der Interkulturalität offensichtlich groß ist, darf sie auch bei der Interdisziplinarität nicht unterschätzt werden. Denn eine Theologie, die sich mit anderen Wissenschaften und deren Rationalitäten auseinandersetzt und nicht einfach eine Metaebene beansprucht, wird auch in ihrer eigenen Methodik und Denkform von diesen Rationalitäten beeinflusst bzw. kann zumindest nicht ohne Auseinandersetzung mit diesen operieren. Ein einheitsstiftendes Element ist hier durch die Fragestellung – im obigen Beispiel der anthropologische Aspekt der Religionsfrage – gegeben und die Herausforderung besteht vor allem darin, die mitunter sehr unterschiedlichen Perspektiven miteinander zu einem einigermaßen konsistenten Bild zu vereinbaren. Dazu bedarf es der Übersetzung zwischen ihnen, wofür die erkenntnistheoretische Klärung des jeweiligen Geltungsbereichs und Spekulationsgrads der Aussagen wichtig ist – was kann wer worüber begründet aussagen? Naturwissenschaftliche Ansätze der Kognitionsforschung können einigermaßen belastbare Erkenntnisse über die kognitiven Voraussetzungen liefern, die für religiöses Bewusstsein etc. notwendig gegeben sein müssen. Soziologische Forschungen wiederum bieten Einsichten in gesellschaftliche Konsequenzen religiöser Praktiken. Die Deutung dieser Ergebnisse und erst recht ihre theologische Interpretation folgen jedoch einer anderen Rationalität, wie die Diskussion über die Evolution von Religion zeigt. Aus dem gut belegten Zusammenhang von Religion bzw. Religiosität und Evolution z. B. hinsichtlich der notwendigen Gehirnentwicklung kann sowohl die These der Religion als evolutionärer Vorteil als auch die des reinen Nebenprodukts abgeleitet werden. Während die zweite eine deutlich religionskritische Stoßrichtung hat, beweist auch die erste nicht notwendigerweise eine gottgegebene Religiosität des Menschen. Denn Eigenschaften, die zu einer bestimmten Zeit vorteilhaft waren, können diesen Charakter im Laufe der Zeit auch wieder verlieren. Dennoch ist die naturwissenschaftliche Basis von hoher Relevanz für die Theologie. Denn theologische Aussagen über den Menschen als *homo religiosus* müssen mit dieser vereinbar sein, wenn fundamentaltheologisch dafür argumentiert wird, dass die Annahme einer natürlichen Religiosität des Menschen auch gegenwärtig nicht unvernünftig ist. Indem die (Fundamental-)Theologie somit auf die je nach Fragestellung mehr oder weniger vorläufigen Ergebnisse anderer Wissenschaften angewiesen ist und insofern inter-

oder multidisziplinär zu gestalten ist, erhalten ihre eigenen Aussagen zudem zunehmend vorläufigeren Charakter.

Wie groß die Herausforderung unterschiedlicher Denkformen für die Einheit der Theologie ist, zeigt ein Blick in eine frühere Debatte in der Ökumenischen Theologie. Hier wurde (und wird) zuweilen eine „Differenz zwischen unterschiedlichen Denkformen“³¹ angenommen, um für eine die Trennung der Kirchen begründende Grunddifferenz zu votieren.³² Dies kann zwar wenig überzeugen, da die konfessionsinterne Pluralität und Entwicklung von Denkformen übersehen wird, Elemente verschiedener Denkformen sich nicht zwingend ausschließen und auch die trennende Schärfe abstrakter Denkformen nicht überschätzt werden sollte.³³ Für die Fragestellung nach der Einheit der katholischen Fundamentaltheologie jenseits einer sehr abstrakten Bestimmung über ihr Selbstverständnis als gläubige und vernünftige Rede von Gott liefert die große Bedeutung nicht-doktrinaler Faktoren wie (politische) Machtfragen, kulturelle Auseinanderentwicklungen etc. für verschiedene Kirchenspaltungen einen Hinweis darauf, wo diese Einheit zu suchen sein könnte: nämlich in nicht-doktrinalen Faktoren. Die verschiedenen fundamentaltheologischen Denkformen und Rationalitätstypen müssen nicht miteinander harmonisiert werden, da sie sich einem komplexen Außen verdanken. In Aufnahme der vor geraumer Zeit geäußerten Überlegungen zu einer „Ökumene in Gegensätzen“ kann auf die gegenseitige Anerkennung und bleibende Kommunikation bei bestehenden großen Differenzen abgehoben werden.³⁴ In unserem Fall liegt diese gegenseitige Anerkennung insofern vor, als sich die Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen Denkformen bislang zumindest (vielleicht von wenigen Ausnahmen abgesehen) nicht absprechen, Mitglieder der gleichen Kirche zu sein. Zugleich zeigen sie in ihrer Praxis, dass die Basis der Einheit keine einheitlichen Überzeugungen sind, sondern eine gemeinsam gefeierte Liturgie sowie die gemeinsame Kommunikation über ihre unterschiedlichen Überzeugungen.

„Es sind die im Gottesdienst miteinander gesprochenen und vollzogenen Gebete und Gebärden, die Übereinstimmung herstellen – Übereinstimmung nicht zunächst und vor allem hinsichtlich des kognitiven Gehaltes der Glaubenswahrheit, sondern hinsichtlich ihres existentiellen Lebensvollzugs.“³⁵

³¹ *Harding Meyer*, Problemskizze zu einem Studienprojekt, in: André Birmelé; Harding Meyer (Hg.), Grundkonsens – Grunddifferenz. Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente, Frankfurt a. M. 1992, 171–180, hier 173.

³² Vgl. *Karl-Heinz Menke*, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2020 oder mit Blick auf ethische Differenzen *Rainer Maria Woelki*, Ehrlichkeit in der Ökumene. Das Verhältnis von Lutheranern und Katholiken im Reformationsjahr, in: *HerKorr* 71 (10/2017), 13–16.

³³ Vgl. *Thomas Fernet-Ponse*, Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene (*JThF* 19), Münster 2011, 121–143 (Lit.) und für die aktuellere Diskussion *Dorothea Sattler*, Keine Ehrlichkeit in der Ökumene? Replik auf Kardinal Woelkis Kritik, in: *HerKorr* 71 (11/2017) 49–51.

³⁴ Siehe besonders *Laurentius Klein*, Theologische Alternative zur Konsensökumene, in: *ThQ* 166 (1986) 268–278.

³⁵ *Joachim Negel*, Welt im Modus des Dativs. Zur Phänomenologie der eucharistischen Gabe bei Jean-Luc Marion und Kenneth L. Schmitz (Auch ein Beitrag zur Frage nach der Möglichkeit eucharistischer Gastfreundschaft zwischen den Konfessionen), in: ders., *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie* (*JThF* 26), Münster 2013, 115–161.

Die im Gottesdienst vollzogene existentielle Hingabe birgt eine Gemeinsamkeit, die tiefer geht als unterschiedliche intellektuell-kognitive Überzeugungen.

Mit der vom II. Vatikanum geforderten Öffnung auf das „Außen“ besteht die Möglichkeit, eine hohe Pluralität und damit auch mehr Kontroversen in der Theologie zuzulassen, sodass inhaltliche Gegensätze als in ihrer Unterschiedlichkeit notwendige Perspektiven verstanden werden können, die unter Einbezug eines Außen je etwas eigenes zum Verständnis des behandelten Gegenstandes, der Offenbarung des einen Gottes, beitragen. Dementsprechend kann der Dialog nicht bloß als Mittel, um die Einheit herzustellen, sondern geradezu als ihr Vollzug verstanden werden. Denn die verschiedenen Perspektiven müssen sich miteinander auseinandersetzen und auch gegenseitig kritisieren und korrigieren – beispielsweise, wenn der Eindruck entsteht, in einer Position seien zentrale Glaubensüberzeugungen aufgegeben worden. Damit ist eine solche Gemeinschaft kein Pluralismus, sondern entspricht einem differenzierten Verständnis von Einheit, das also nicht auf größtmögliche Homogenität abzielt. Begründet werden kann ein solches Einheitsverständnis beispielsweise wie in differenztheoretischen Ansätzen mit der chaledonischen Grammatik oder mit einer Philosophie, die die Einheit der Wirklichkeit als dynamische und strukturelle versteht – eine gute Kandidatin dafür ist z. B. die Philosophie der geschichtlichen Wirklichkeit Ignacio Ellacurías. Dieser konzipiert auf der Basis der Überlegungen Xavier Zubiris zur Respektivität des Realen – ein Neologismus für die allem zugrunde liegende Einheit der Wirklichkeit – und mit Bezug auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse die Einheit der innerweltlichen Realität als „eine einzige komplexe und differenzierte physische Einheit in der Weise, dass weder die Einheit die Differenzen noch die Differenzen die Einheit aufheben“³⁶. Alle realen Dinge stehen nicht nur in einer mittelbaren oder unmittelbaren Beziehung zu allen anderen, sondern sind und werden das, was sie sind, nur in Bezogenheit zu anderen. Da sie somit durch ihre Relationalität konstituiert werden, ist die Einheit des Universums keine begriffliche Abstraktion, sondern ein Prinzip der Realität. Es gibt „innerhalb der Einheit Identitäten und Unterschiede [...], wobei die Unterschiede je nachdem Widersprüche, Gegensätze, Verneinungen etc. sein können“³⁷.

Somit erfolgt dieses Plädoyer dafür, dass die Einheit der Theologie in der gemeinsamen Kommunikation und der gegenseitigen Anerkennung besteht, gemeinsam auf dem Weg zu sein, und dass die Pluralität an Denkformen und Deutehorizonten der komplexen und differenzierten Einheit der Realität entspricht, seinerseits schon in einer Denkform bzw. setzt eine solche voraus, die ein solches Einheitsverständnis impliziert. Dies kann ein differenztheoretischer Ansatz oder ein auf Zubiri basierender eher als ein transzendentalphilosophischer oder analytischer.³⁸ Die Behauptung, es ginge nur mit einem bestimmten, wäre aber

³⁶ Ignacio Ellacuría, *Philosophie der geschichtlichen Realität*, Aachen 2010, 29.

³⁷ Ellacuría, *Philosophie* (wie Anm. 36), 31.

³⁸ Wie sich beispielsweise an Formulierungen wie denjenigen Pröppers zeigt: „Das für die Explikation und Vermittlung der durch den erläuterten Grundbegriff bestimmten Glaubenswahrheit geeignete und deshalb heranzuziehende Denken, so lautet nun meine zweite Hauptthese, kann nur das Denken der *Freiheit* und dieses nur *transzendental* sein.“ (Thomas Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. u. a. 2001, 5–22, hier 15.)

nicht nur selbstwidersprüchlich, sondern übersieht auch die Möglichkeiten, die sich in anderen bieten bzw. wie andere weiterentwickelt werden können.

Dies gilt ebenfalls für den Umgang mit jener Pluralität, die sich der Herausforderung der Interkulturalität verdankt. Wie das Beispiel der andinen Philosophie gezeigt hat, bestehen mit dem Relationalitätsprinzip und seinen Ableitungen erhebliche Unterschiede in den grundlegenden Perspektiven der andinen Philosophie zu den vorherrschenden Strömungen angelsächsischer oder europäisch-kontinentaler Philosophie. Da sich aber auch in diesen Traditionen vergleichbare Positionen finden,³⁹ ist nicht von einer völligen Inkommensurabilität der Kulturen bzw. ihrer Denkformen auszugehen. Vielmehr sind in der Auseinandersetzung miteinander jene Gemeinsamkeiten zu finden, die erst das gegenseitige Verstehen ermöglichen, indem versucht werden kann, die zentralen Anliegen der anderen Position in der eigenen Denkform auszudrücken. Damit kann sie kritische Tendenzen gegenüber der jeweils vorherrschenden Wissensform fördern. Wenn es aufgrund eines Mindestmaßes an Kommensurabilität zwischen Kulturen bzw. ihren Denkformen möglich ist, sich gegenseitig zu verständigen und ggf. manche Überlegungen aus einem kulturellen Kontext in einem anderen aufzunehmen, besteht lediglich ein quantitativer Unterschied zur Pluralität der fundamentaltheologischen Denkformen. Dies erlaubt eine vergleichbare Vorgehensweise, die Einheit in der Kommunikationsgemeinschaft zu sehen und nicht in einem abstrakten bzw. allgemeinen, von den einzelnen Positionen unabhängigen Ausgangspunkt zu suchen oder die in einer Denkform geltenden Rationalitätsstandards als für alle gültig zu betrachten. Dies richtet sich gegen die Vorherrschaft westlicher Formen der Wissensproduktion und allgemeiner eine universale Wissensproduktion, die der Kontextualität menschlicher Erkenntnis zu wenig gerecht würden – ohne damit die westlichen Formen als solche zu diskreditieren. Stattdessen wird für ein „global network of local knowledge systems“⁴⁰ der verschiedenen lokalen bzw. indigenen Formen plädiert, womit der Dialektik von universalem und lokalem Wissen begegnet werden kann. Ein interkulturelles Miteinander setzt die Pluralität von Kulturen und ihre Vernetzung voraus und verweist auf die wechselseitigen Vermittlungsprozesse. Dies

„trägt somit der unhintergehbaren Kontextualität des Evangeliums Rechnung, das nie extrakulturell vor einer Kultur steht, sondern nur zwischen disparaten kulturellen Kontexten vermittelt werden kann. Übersetzungsprozesse zwischen unterschiedlichen kulturellen Bedeutungssystemen zeigen sich so als Konstitutiv der bezeugenden Weitergabe des Evangeliums.“⁴¹

³⁹ Estermann nennt dafür beispielsweise den „Pantheismus von Karl Ch. F. Krause und Sergei Bulgakow, die kosmische Relationalität von Gottfried W. Leibniz, die *Coincidencia Oppositorum* von Nikolaus von Kues“. Estermann, Süden (wie Anm. 24), 17.

⁴⁰ Vgl. Philip Higgs, Indigeneity and Global Citizenship Education: A Critical Epistemological Reflection, in: Ian Davies (Hg.), *The Palgrave Handbook of Global Citizenship and Education*, London 2018, 209–223, hier 220 und ausführlicher *Boaventura de Sousa Santos*, *Epistemologien des Südens*. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens, Münster 2018.

⁴¹ Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn*. Interkulturalität als theologische Ressource (Religionskulturen 12). Stuttgart 2013, 79f.

Dazu ist noch stärker als bei den behandelten fundamentaltheologischen Denkformen die jeweilige Kontextualität der einzelnen kulturellen Denkformen herauszustellen. Diese kann mit einem Verständnis von Universalität verbunden werden, wonach diese als regulative Idee bzw. als Zielperspektive eines interkulturellen Dialogs fungiert, zu dem die unterschiedlichen kulturellen Philosophien als gleichberechtigte Partner je etwas eigenes beitragen.⁴² Dies impliziert die Möglichkeit, sich auch kritisch zu den anderen Positionen verhalten zu können, insbesondere dann, wenn fundamentale Glaubensüberzeugungen oder die Grundvoraussetzungen eines gelingenden Dialogs durch sie infrage gestellt oder bestritten werden. Auch eine wahrgenommene unzureichende Erklärungsleistung oder Inkonsistenzen können Anlass zur Kritik bieten, wozu beispielsweise die Überlegungen Tapps zur Falsifikationsforderung an eine theologische Theorie aufgenommen werden können. Denn danach kann diese daran gemessen werden, „wie viele Bereiche der objektiven Glaubenslehre oder der Glaubenswelt des Einzelnen sie zu erklären vermag, d.h. wie sie sie in kohärenter Weise in sich selbst, mit ihrer Datenbasis und mit unseren sonstigen Erkenntnissen und Grundüberzeugungen verknüpft“⁴³. Durch den Bezug auf die Glaubenswelt des und der Einzelnen, die sich auch dem jeweiligen Kontext verdankt, gibt es eine legitime Vielfalt solcher Theorien, die sich auf den einen christlichen Glauben beziehen.

Dadurch kommt Interkulturalität als theologische Ressource in den Blick, die dabei hilft, die universale Botschaft des Christentums im je partikularen Kontext zur Sprache zu bringen. Sie spricht dagegen, ein bestimmtes partikulares Zeugnis zu universalisieren und macht den entzogenen und unabgeschlossenen Charakter christlicher Gottesrede deutlich. Eine solche Theologie kann die Unterschiede zwischen den Christentümern produktiv aufgreifen und muss diese nicht aufheben.

„Wenn Theologie als theologische Reflexion der Interkulturalität des Christentums entworfen wird, wenn sie interkulturell und damit differenzsensibel betrieben wird, kann sie der Universalität Gottes im Modus des Entzugs einen Ort in ihren partikularen Gottesreden einräumen und so die offenbarungstheologisch grundgelegte Interpretativität ihrer Wissensform in ihren Sprachformen einholen, ohne die Partikularität ihrer Erkenntnis auszublenden.“⁴⁴

Für eine interkulturell arbeitende Fundamentaltheologie besteht ihre Einheit gerade darin, der komplexen Realität, mit der sie sich auseinandersetzt, gerecht zu werden, indem die unterschiedlichen Perspektiven und Denkformen miteinander in einen produktiven Dialog gebracht werden, ohne einer spezifischen davon eine besondere Rolle zuzuweisen. Hierzu bietet sich angesichts der in diesem Kontext häufig verwendeten musikalischen Metaphern wie Polyphonie oder Orchester eher das Bild einer kollektiv improvisierenden

⁴² Vgl. *Thomas Fornet-Ponse*, *Freiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens*, Aachen 2013, 316–334.

⁴³ *Christian Tapp*, *Wissenschaftliche Theologie. Anforderungen und Grundlinien eines theorie-orientierten Modells*, in: Benedikt Paul Göcke (Hg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1. Historische und systematische Perspektiven*, Münster 2018, 203–225, hier 221.

⁴⁴ *Gruber*, *Theologie* (wie Anm. 41), 208.

Jazz-Combo an.⁴⁵ Diese basiert auf der Gleichberechtigung der Musiker und setzt die Kommunikation miteinander voraus, ohne über die Gültigkeit der jeweiligen Behauptungen schon etwas zu entscheiden.

„Denn so wie ein Instrument ein anderes im Verlauf der Improvisation beeinflusst und möglicherweise dadurch von einer weniger guten zu einer stimmigeren Improvisation führt, kann eine Philosophie im Dialog mit anderen auf eigene Begrenztheiten und Mängel aufmerksam gemacht werden und diese korrigieren.“⁴⁶

Rang- oder Qualitätsunterschiede werden nicht chronologisch oder geographisch begründet, sondern mit allgemein anerkannten (bzw. für einen Dialog notwendigen) Kriterien wie Konsistenz, Kohärenz, Erfahrungsoffenheit und -bezug oder Erklärungspotential. Voraussetzung dafür ist die Bereitschaft zu einem offenen Dialog.

Plurale Welt – plurale Theologie!

Plädiere ich somit dafür, die Einheit der Theologie in den untersuchten Feldern von Pluralität – Interdisziplinarität, Vielfalt verwendeter Denkformen, Interkulturalität – nicht in einer neutralen Metaperspektive zu suchen, sondern in der gemeinsamen Kommunikation und in gemeinsamen Streben danach, die vielfältige Realität zu verstehen und im Licht des Evangeliums zu deuten und zu transformieren, verstehe ich dies als Konsequenz aus der vom II. Vatikanum vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Innen und Außen der Kirche. Wenn das Außen der Kirche konstitutive Bedeutung für ihr Innen und damit ihr Selbstverständnis besitzt, ist die Theologie gefordert, sich mit dem Außen in seiner Komplexität und Pluralität auseinanderzusetzen und wird dadurch selber plural. Diese Pluralität ist keine Schwäche oder ein Zeichen für fehlende Gemeinschaft, wenn es gelingt, die zahlreichen Denkformen miteinander ins Gespräch zu bringen – sie miteinander kollektiv improvisieren zu lassen –, sodass die jeweiligen Perspektiven mit ihren Stärken und Besonderheiten zur Geltung kommen und somit ihren Beitrag zum Verständnis der komplexen Wirklichkeit, der pluralen Welt leisten. Eine plurale Welt benötigt eine plurale Theologie.

In view of very different and sometimes seemingly contrary positions and forms of reasoning, this contribution asks about the relationship between unity and diversity of such types of rationality and forms of thought, but also about the character of these differences. To this end, on the basis of Vatican II's definition of the relationship between "church" and "world," various examples are used to show how a plural world provokes plural types of rationality and forms of thought that are not easily reconcilable. In conclusion, a plea is made to see unity above all in communication about differences and mutual recognition.

⁴⁵ Dies habe ich bereits für ein Verständnis interkultureller Philosophie vorgeschlagen; vgl. *Fornet-Ponse, Freiheit* (wie Anm. 42), 331–334.

⁴⁶ *Fornet-Ponse, Freiheit* (wie Anm. 42), 333.