

Der Glaube und seine Gründe

Neue Beiträge zur Religiösen Epistemologie

herausgegeben von

Martin Breul und Klaus Viertbauer

Mohr Siebeck

MARTIN BREUL, geboren 1986, ist gegenwärtig Vertreter der Professur für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie an der TU Dortmund.
orcid.org/0000-0002-9814-2917

KLAUS VIERTBAUER, geboren 1985, ist gegenwärtig Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholischen Universität Eichstätt.
orcid.org/0000-0003-2294-6721

ISBN 978-3-16-161169-8 / eISBN 978-3-16-161335-7
DOI 10.1628/978-3-16-161335-7

ISSN 1616-346X / eISSN 2568-7425 (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen aus der Minion gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Inhalt

MARTIN BREUL / KLAUS VIERTBAUER

Einleitung	1
------------------	---

Zur epistemischen Relevanz religiöser Erfahrung

EVA SCHMIDT

Religiöse Erfahrung: Inhalt, epistemische Signifikanz und Expertise	11
---	----

HANS JULIUS SCHNEIDER

Über den Erkenntnisanspruch religiöser Erfahrungen	33
--	----

Diskurstheorie und Pragmatismus

MARTIN BREUL

Kommunikative Vernunft und rationale Glaubensverantwortung. Potenziale und Probleme einer diskurstheoretisch formatierten religiösen Epistemologie	51
--	----

KLAUS VIERTBAUER

Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas	73
---	----

Hermeneutik und Postanalytische Philosophie

MARTIN DÜRNBERGER

Dynamische Heilsgewissheiten. Postanalytische Impulse zur Eigenart religiösen Glaubens	93
---	----

HARTMUT VON SASS

Von der Begründung zur Explikation. Eine Revision religiöser Epistemologie	115
---	-----

Transzendentalphilosophie

AARON LANGENFELD

Ein Denken, das sich schmutzig macht. Versuch über Theologie
als antielitäre Epistemologie 141

SASKIA WENDEL

Theologie – rationale Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu 159

Analytische Religionsphilosophie und Theologie

SEBASTIAN GÄB

Realismus und Mysterium: Ein Plädoyer für religiöse Skepsis 187

GEORG GASSER

Analytische Modelle zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen 207

Postmoderne und Poststrukturalismus

PATRICK BECKER

Die Erfahrung des (ganz) anderen. Zu einem kultursensiblen Umgang
mit (religiösen) Überzeugungen 233

ANNE WEBER

„Postmoderne“ Anfragen an „moderne“ religiöse Epistemologien.
Denkversuche zwischen Verständigung, Widerstreit und *différance* 259

Autorinnen- und Autorenverzeichnis 285

Namenregister 287

Die Erfahrung des (ganz) anderen

Zu einem kultursensiblen Umgang mit (religiösen) Überzeugungen

PATRICK BECKER

Von Anbeginn an stellte sich das Christentum dem (rationalen) Diskurs. Zunächst mögen eher die Verteidigung gegen Vorbehalte der nichtchristlichen Umgebung, später die präzise Formulierung der eigenen Überzeugung und danach die Ausformulierung sicherer Argumente für den eigenen Glauben im Vordergrund gestanden haben. Leitend war allerdings immer der Gedanke, dass der christliche Glaube nach innen und außen kommunizierbar und verantwortbar ist. Daher ist der Ansatz der Aufklärung, die Vernunft als eine Instanz zur Beurteilung von (religiösen) Überzeugungen heranzuziehen, in der Theologie weitgehend konsensfähig, auch wenn die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft über die Jahrhunderte unterschiedlich ausfiel.

Die Bereitschaft und Fähigkeit zum Diskurs setzen eine klare Bestimmung der eigenen Weltanschauung voraus. In modernen Gesellschaften werden allerdings Identitäten und mit ihnen Überzeugungen zunehmend fluide. Sie werden durch äußere Entwicklungen unter Druck gesetzt und durch die globale Vernetzung relativiert. Die Grenzen zwischen verschiedenen Kulturen, Gruppen und auch Überzeugungen werden fließend, der und die einzelne wird nicht mehr in eine gesellschaftlich vorgegebene, klar abgrenzbare Weltanschauung hineingeboren. Das Ergebnis sind Patchwork-Zugehörigkeiten und „Verbuntungen“¹: Die einzelne Person kann nun verschiedene Weltanschauungen in sich vereinen und wird die eigene Identität nicht mehr unbedingt durch Rekurs auf ein eindeutig und klar abgegrenztes Glaubenssystem ausprägen. Auch die Gegenbewegung, bei der mittels proklamierter Eindeutigkeit die Komplexität der Welt reduziert wird, ist als Phänomen der – sie selbst ablehnenden – Moderne zu beobachten.

Letztere hat aktuell im Rahmen des Verschwörungsdenkens Popularität und Wirkmächtigkeit gewonnen. Das Verschwörungsdenken bietet eine Deutung des Weltgeschehens und damit ein Erklärungsmodell, das klare Aussagen über die Vergangenheit, die Gegenwart und auch die Zukunft ermöglicht. Es ist also hoch

¹ Der Begriff „Verbuntung“ wird von Paul Zulehner zur Beschreibung der aktuellen weltanschaulichen Situation benutzt: ZULEHNER, PAUL, Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970–2010, Ostfildern: Schwabenverlag 2011.

funktional im Umgang mit der modernen Situation.² Allerdings widerspricht es dem wissenschaftlichen Konsens sowie (in der Regel) dem gesellschaftlichen Mehrheitsdenken und erscheint in dieser Hinsicht dysfunktional. Der Widerspruch entsteht aber nicht, weil die entsprechenden wissenschaftlichen Diskurse abgelehnt werden. Im Gegenteil zeichnen sich Verschwörungssysteme in der Regel „durch eine verblüffende Nähe zu wissenschaftlichem Denken und Argumentieren aus“.³

Offensichtlich misslingt hier der Rekurs auf eine gemeinsame Vernunft, mittels der von allen aus den gewonnenen Daten ein gleicher Schluss gezogen werden könnte. ‚Die‘ Vernunft erscheint hier gerade nicht als geeignete Urteilsinstanz, weil sie mit unterschiedlichen Interessen und Gewichtungen benutzt wird. Daraus lässt sich ableiten, dass auch das, was mit ‚Vernunft‘ bezeichnet wird, und die Kriterien, die zur Beurteilung von Aussagen entwickelt werden, zeit- und kulturgebunden und damit nicht absolut sind. Weltanschauungen sind demnach der Vernunft vorgängig, wer mit letzterer erstere bewerten will, steht in der Gefahr des Zirkelschlusses. Das erschwert nicht nur den Diskurs zwischen verschiedenen Gruppierungen, sondern relativiert auch den Wert der ausgefeilten Argumentationsgänge, die die christliche Theologie entwickelt hat, zumindest für die Kommunikation nach außen.

Der Stellenwert der Vernunft bei der Herausbildung und Bewertung von Weltanschauungen wird zudem von der Hirnforschung und der Evolutionsbiologie auf einer grundsätzlichen Ebene hinterfragt. Beide zeigen die enge Verwobenheit aller unserer bewussten Gedanken mit vorbewussten und evolutiv tief verankerten emotional aufgeladenen Prozessen auf. Eckart Voland attestiert dem Menschen ein Rationalitätsbedürfnis, das aber den vorrational getroffenen Entscheidungen nachläuft. Seiner Meinung nach wird der Einfluss der Vernunft auf das menschliche Denken und Handeln systematisch überschätzt.⁴ Nur woher kommen dann unsere Weltbilder?

Diese Frage ist für die Theologie virulent. Auch Klaus von Stosch argumentiert, dass Weltbilder nicht Ergebnis eines rationalen Diskurses seien: Gottesbeweise vermögen den Atheisten genauso wenig überzeugen, wie der religiöse Mensch sich durch logische Schlüsse vom Glauben abbringen lässt.⁵ Religiöse Überzeugungen verlören sich schließlich nicht in einzelnen Argumentationssträngen,

² BUTTER, MICHAEL, „Nichts ist, wie es scheint“. Über Verschwörungstheorien, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2018, 103–114.

³ BUTTER, MICHAEL u. a., Verschwörungdenken in Geschichte und Gegenwart. Zur Einführung, in: *Im Dialog* 3 (2020), 5–24, hier: 11.

⁴ VOLAND, ECKART, Evolutionäre Ethik. Moral (fast) ohne Metaphysik, in: Becker, Patrick/Die-wald, Ursula, Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 193–205, hier: 197.

⁵ STOSCH, KLAUS VON, Was sind religiöse Überzeugungen? in: Joas, Hans (Hg.), Was sind religiöse Überzeugungen?, Göttingen: Wallstein 2003, 103–146, hier: 107.

sondern böten eine umfassende Deutung der Lebenswirklichkeit. Friedo Ricken sekundiert, dass Weltanschauungen nicht vorrangig abstrakt-theoretisch zu erfassen seien.⁶ Sie stellen eine sinnerfüllte Lebenspraxis dar und sind daher primär existenziell ausgerichtet. Ihre Basis sind die grundlegenden Erfahrungen des Menschen, die seine Bedingtheit umfassen und eine Deutungsebene nötig machen, die die einzelne Person übersteigt.

Auf diesem Befund baue ich die folgenden Ausführungen auf: Zunächst werde ich ein Modell zum Verhältnis von Überzeugungen und der Vernunft entwickeln, das die Beschränktheit der menschlichen Vernunft aufnimmt, ohne ihre grundsätzliche Relevanz in Frage zu stellen. Sie muss dazu im zweiten Schritt in ihren Erfahrungskontext gestellt werden. Daher wird der Erfahrungsbegriff für die in diesem Beitrag entwickelte theologische Epistemologie eine grundlegende Rolle einnehmen und erfährt eine ausführlichere Beschäftigung. Da der Horizont der individuellen Erfahrung durch das soziale Umfeld gesetzt wird, werde ich im dritten Schritt auf dieses eingehen. Ich werde mich hier mit der ‚postmodernen‘ Gesellschaft und ihren Konsequenzen für eine theologische Epistemologie auseinandersetzen. Dabei stellt sich zwangsläufig die Frage nach Kriterien zur Bewertung von Überzeugungen, mit der ich mich im vierten Schritt des Beitrags beschäftigen werde. Abschließend sollen Konsequenzen für eine erfahrungs- und damit kultursensible Theologie formuliert werden.

1. Zur Rolle der Vernunft im Umgang mit (religiösen) Überzeugungen

Wenn verschiedene, sich gar widersprechende Überzeugungen beurteilt werden sollen, liegt die Suche nach einem ihnen übergeordneten, objektiven Maßstab nahe. Sie korreliert mit der Sehnsucht der Menschen nach Eindeutigkeiten, nach sicheren Urteilen, nach ‚der‘ Wahrheit. Nicht zuletzt das eingangs benannte Verschwörungsdenken legt allerdings offen, dass Überzeugungen je eigene Rationalitäten besitzen, die Außenstehende nicht unbedingt zu überzeugen vermögen und vielleicht von ihnen nicht einmal verstanden werden. Der Rekurs auf ‚die‘ Vernunft funktioniert also nicht, um ein allgemein gültiges Urteil zu fällen. Es fehlt nämlich der archimedische Punkt, von dem aus ein Urteil gefällt werden könnte, das die eigenen Überzeugungen hinter sich ließe und damit absolut objektiv wäre.⁷

Das bedeutet nicht, dass verschiedene Überzeugungen unverstehbar und damit unkritizierbar nebeneinanderstünden. Es ist Jürgen Habermas Recht zu geben,

⁶ RICKEN, FRIEDO, *Religionsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 2003, 18; DERS., *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart: Kohlhammer 2007, bes. 125–136.

⁷ Damit ist ein Kernproblem der (Post-)Moderne benannt, das sich aktuell durch Effekte der sozialen Medien verstärkt, wenn Personen nur im eigenen sozialen Umfeld verbleiben und dabei durch die selektive Auswahl der Meldungen die bereits bestehende Meinung verstärkt wird.

dass aus der erfahrenen Vielfalt nicht abgeleitet werden darf, dass keine Übersetzungen möglich wären. Eine derart verstandene Inkommensurabilität von Sprachspielen wird durch die alltägliche Praxis widerlegt, in der die Verständigung auch zwischen Kulturen und über Zeiten hinweg funktioniert. Gleichwohl ist nicht ersichtlich, woher die „Kontexttranszendenz der Bewertungsstandards von Äußerungen oder Handlungen“⁸ stammen soll, die Martin Breul als zentrales Element des diskurstheoretischen Ansatzes von Habermas einfordert. Die Übersetzungsleistung in der Verständigung umfasst nämlich ein kreatives Element, das in einem laufenden Interpretationsprozess situiert ist und nur auf der Basis des eigenen kulturellen Standpunkts aus möglich ist.

Urteile über und Bewertungen von Überzeugungen basieren daher selbst auf dem eigenen Weltbild. Wenn die 1998 von Papst Johannes Paul II. vorgelegte Enzyklika „Fides et ratio“ das berühmte Bild von Glauben und Vernunft als zwei Flügel entwirft, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebe, dann beinhaltet das zum einen den sympathischen Gedanken eines Miteinanders und gegenseitigen Korrektivs. Es übersieht aber die enge Verwobenheit: ‚Glaube‘ und ‚Vernunft‘ lassen sich nicht trennen und gegenüberstellen.

In diesem Beitrag wird daher ein anderes Modell grundgelegt, das Glaube und Vernunft in gegenseitiger Abhängigkeit und rückgekoppelt an die Erfahrungen eines Menschen sieht: Jeder Mensch besitzt demnach ein Weltbild (also einen religiösen oder wie auch immer gearteten Glauben), innerhalb dessen er bzw. sie steht. Die Vernunft und die von ihr angewandten Kriterien sind Teil dieses Weltbildes und damit kontingent. Sowohl das Weltbild als auch die Vernunft sind zeit- und kulturgeprägt, indem sie den Deutehorizont für die gemachten Erfahrungen darstellen und zugleich von diesen und damit der sozialen Situiertheit des Individuums beeinflusst sind.

Gleichwohl ist die Vernunft eine kritische Instanz, die konkrete Handlungen und auch das Weltbild selbst hinterfragen kann. Sie mag, wie es Eckart Voland behauptet, nachlaufend sein, aber dabei kann sie als veränderungsmächtige Reflexionsinstanz genutzt werden. Sie greift dazu auf die Erfahrungen zurück, die das Weltbild prägen und zugleich den Reflexionsrahmen für es stellen. So ergibt sich eine gegenseitige Bedingung und Abhängigkeit von Vernunft, Rationalität und den Erfahrungen, die sich als Spirale bildlich darstellen lässt, und eben nicht das Bild von zwei gegenseitig und erfahrungs-unabhängigen Flügeln (Abbildung 1).

⁸ BREUL, MARTIN, Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (ratio fidei 68), Regensburg: Friedrich Pustet 2019, 96. Es ist auch nicht ersichtlich, worin konkret derartige Standards bestehen sollten. So scheidet die folgende Aussage bereits an der europäischen Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte: „Die basalen Einsichten in die Freiheit, Gleichheit und Würde aller Personen sind nicht spezifisch westliche Werte, sondern sind immer schon in Anspruch genommene Voraussetzungen kommunikativer Handlungen und verständigungsorientierter Diskurse.“ (Ebd., 205)

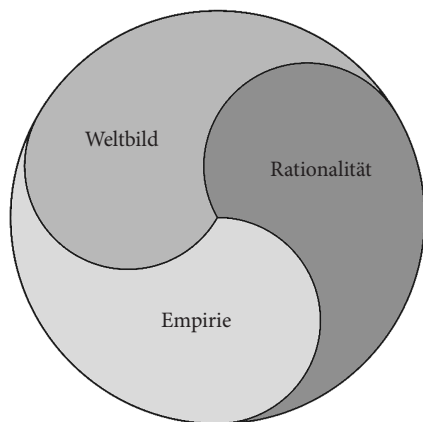


Abbildung 1: Die Vernunft des Menschen eingebettet in eine Spirale gegenseitiger Abhängigkeit mit seinen Überzeugungen/seinem Glauben und seinen sozial gefassten Erfahrungen: Das Weltbild gibt Rationalitätsvorstellungen vor, mit denen der Mensch an die Welt herantritt und dabei wiederum Erfahrungen macht, die von der Vernunft im sozialen Kontext reflektiert werden können und die das Weltbild beeinflussen.

Übereinstimmung mit dem diskurstheoretischen Ansatz von Jürgen Habermas besteht in diesem Modell darin, dass die kritische Instanz der Vernunft im sozialen Miteinander entwickelt und diskursiv entfaltet wird. Es kann mit Habermas von einer Gleichursprünglichkeit von Vergesellschaftung und Individuierung ausgegangen werden.⁹ Das Ziel ist daher eine Rechtfertigungspraxis: „Die Rechtfertigung des Glaubens“, erläutert Martin Breul, „ist dann nicht die Sammlung theoretischer Evidenzen für ein geschlossenes Weltbild, sondern die diskursive Plausibilisierung religiöser Praktiken und Überzeugungen, die aus der Lebenswelt stammen“¹⁰.

2. Erfahrungsbezug religiöser Überzeugungen

In der Logik des gerade entwickelten Modells gewinnt der sozial gefasste Erfahrungshorizont des Menschen einen zentralen Wert für sowohl das Verständnis als auch die Reflexion religiöser Überzeugungen: „Der Glaube als personaler Akt eines Grund-Vertrauens auf Gott, wie er sich durch Jesus Christus offenbart hat, kann nicht durch eine von außen herangetragene Lehre begründet und dann ebenso weitgegeben werden, sondern setzt entsprechende persönliche Erfahrun-

⁹ HABERMAS, JÜRGEN, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, Bd. 2, 7–169; vgl. BREUL, Diskurstheoretische Glaubensverantwortung, 87.

¹⁰ BREUL, Diskurstheoretische Glaubensverantwortung, 165.

gen voraus, um als wahr erkannt werden zu können¹¹, erläutert Paul Weß aus christlicher (und leicht auf andere Religionen übertragbarer) Perspektive.

Damit stellt sich als erstes die Frage, welcher Art diese Erfahrungen sein können, um eine religiöse Sinndeutung hervorzurufen bzw. zu plausibilisieren. Hierzu legt Martin Dürnberger im Rückgriff auf Hans-Joachim Höhn Überlegungen vor, die die grundlegende Grammatik religiöser Erfahrungen erhellen.¹² Dürnberger stellt zwei Typen von Erfahrungen gegenüber, die in ihrem Zusammenspiel eine religiöse Antwort evozieren: Auf der einen Seite steht das „Widerfahrnis eines *malum* (...), das kategorisch nicht sein soll und uns in seinem Nicht-sein-Sollen unbedingt angeht“¹³. Das *malum* kann in der Gestalt von Schuld und Leid auftreten, die beide durch eine Unverfügbarkeit gekennzeichnet sind und nicht wieder vollumfänglich zum Guten verändert werden können. Auf der anderen Seite sieht Dürnberger die Erfahrung eines *bonum*, das ebenso nicht nivelliert und damit schlecht gemacht werden kann.

Wenn das *malum* als auch das *bonum* in diesem starken Sinne erlebt werden, dann entziehen sie sich der Operationalisierbarkeit und übersteigen aktuelles Handeln und Denken. Das dann „von der Vernunft nicht auflösbare Ineinander und Zugleich beider Erfahrungen (...) entzündet [die Frage], was es mit einem Leben und einer Welt als Ganzer auf sich hat und haben kann, in der beides präsent und beides drohend möglich ist: nicht wieder gut zu machendes Übel und nicht wieder schlecht zu machendes Gutes“¹⁴.

An dieser Stelle muss betont werden, dass die Erfahrung von Schlechtem und Gutem nicht automatisch religiös werden lässt, denn diese kennzeichnet jedes menschliche Leben. Mit ihnen steht jeder Mensch vor der Notwendigkeit, seine Erfahrungen sinndeutend zu verarbeiten. Hierzu müssen ihm von seinem Umfeld Deutekategorien zur Verfügung gestellt sein. Der Vorgang der Sinndeutung wird daher einerseits von den konkreten individuellen Erfahrungen selbst als auch dem im sozialen Gefüge zur Verfügung gestellten Deutungshorizont geprägt. Eine hoch intensive Unverfügbarkeitserfahrung etwa nach einem schweren Unfall mag auch eine im atheistischen Umfeld situierte Person religiös werden lassen wie auch eine in einem religiösen Umfeld aufgewachsene Person ohne intensiver Erfahrungen religiös antworten kann. Völlig unvermittelt tritt allerdings keine Deutung auf, da nicht zuletzt eine gewisse Sprachfähigkeit vorhanden sein muss.

Damit wird erstens deutlich, dass Überzeugungen sowohl von konkreten individuellen Erfahrungen als auch einem weiteren überindividuellen Erfahrungs-

¹¹ WESS, PAUL, Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum, Münster: Lit 2008, 40.

¹² DÜRNBERGER, MARTIN, Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Postanalytische Epistemologie und Hermeneutik im Gespräch mit Robert B. Brandom, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017, 60–66.

¹³ Ebd., 60.

¹⁴ Ebd., 65.

horizont geprägt sind. Letzterer erweist sich insofern als tragend, als die Deutung der individuellen Erfahrungen immer nur im Kontext der eigenen Situiertheit gelingt. Daher sind Tradition(en), Gemeinschaft und Institutionen wesentlich für die Ausbildung von Überzeugungen. Sie bieten die Plausibilitätsstruktur, innerhalb dessen das Individuum seine Überzeugungen annehmen und ausbilden kann. Im religiösen Kontext kann so die hohe Bedeutung von Gemeinschaft, Kirche (bzw. anderer religiöser Institutionen), Liturgie, Sakramenten, Riten und Gebetspraxis begründet werden.

Zweitens kann mit diesen Überlegungen erklärt werden, dass Menschen unausweichlich eine Sinndimension entwickeln, die den Moment verlässt, um das aktuell Erfahrene deuten zu können. Daher kann jedem Menschen ein Transzendenzbezug zugesprochen werden. Dieser muss allerdings nicht unbedingt die religiöse ‚maximale‘ Transzendenz umfassen, sondern kann auf ‚kleineren‘ Ebenen verbleiben. Der Unterschied dürfte darin liegen, inwieweit die Unverfügbarkeit der beiden Erfahrungstypen gesehen wird.

Dies lässt sich soziologisch in Anlehnung an Thomas Luckmann aufzeigen, der verschiedenartige Formen von Transzendenz unterscheidet.¹⁵ Demnach müsse ‚Transzendenz‘, nicht zwangsläufig an Gott bzw. ein Raum- und Zeit übersteigendes Jenseits – und damit dem maximal ‚großen‘ Horizont – gekoppelt sein. Luckmann denkt Transzendenz von der menschlichen Erfahrungsseite her und unterscheidet daher zwischen großer Transzendenz, die sich auf eine übergreifend-außergewöhnliche Erfahrung bezieht, mittlerer Transzendenz, die sich auf Erfahrungen im Umgang mit anderen Menschen stützt, und kleiner Transzendenz, in denen der Einzelne an räumliche und zeitliche Grenzen stößt. Nach dieser Unterscheidung kann auch dem heute verbreiteten Körperkult von der Tätowierung über die Askese bis hin zur Wellnesskultur ein Transzendenzbezug zugesprochen werden, wenn auch nur in einer ‚kleinen‘ Fassung. Hier wird „das Individuum selbst zum zentralen Gegenstand religiöser Sinnbildung“¹⁶, erklärt Robert Gugutzer.

Die Transformation der modernen Gesellschaft bestehe daher nicht in einer Abnahme von Religiosität, sondern in einer Verschiebung von der großen zur kleinen Transzendenz. Aus der durch die Erfahrung von Gutem sowie Schlechtem evozierten Sinnsuche ergebe sich also nicht mehr zwangsläufig eine ‚Gottes‘sehnsucht. Hubert Knoblauch weitet daher den Begriff der Religiosität aus und integriert neben dem Körperkult auch den Fußball, die Zen-Meditation oder Horoskope. Damit markiert er eine Transformation von Religion, die – gemäß der Säkularisierungs- und der Individualisierungstheorie – das persönliche Erleben als Basis nimmt. Er sieht daher Religion durch Spiritualität ersetzt, das impliziert den Wert-

¹⁵ Zu Luckmanns Religions- und Transzendenzbegriff vgl. KNOBLAUCH, HUBERT, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/New York: Campus 2009, 56–69.

¹⁶ GUGUTZER, ROBERT, Die Sakralisierung des Profanen. Der Körperkult als individualisierte Sozialform des Religiösen, in: Ders./Böttcher, Moritz (Hg.), Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen, Wiesbaden: Springer 2012, 285–309, hier: 288.

verlust der Institutionen bei gleichzeitiger Hochschätzung der subjektiven Erfahrung von Transzendenz.¹⁷

Der soziologische Befund dient an dieser Stelle dazu, die Verwobenheit von langfristigen Dynamiken auf kultureller Ebene mit den konkreten individuellen Erfahrungen sowie die Rolle des sozialen Umfelds und der (religiösen) Institutionen zu beleuchten. Damit werden die eingangs beschriebenen Beobachtungen, dass die rationale Analyse und Argumentation keinen zentralen Stellenwert bei der Ausbildung von Überzeugungen einnimmt, eingeholt. Wichtiger als die Verlautbarung zeitloser Wahrheiten ist demnach die erfahrungsbezogene Arbeit mit Menschen. Christoph Theobald fordert entsprechend, Religion müsse als ein „Begegnungs- und Beziehungsgeschehen verstanden werden“¹⁸ und nicht als fixe und fixierte Botschaft. Überzeugungen entstehen und persistieren nur als ein fluides Geschehen in einer komplexen Dynamik.

Hier setzen die traditionell theologischen Kategorien von Offenbarung und Gnade an, die auf das Geschenk der Erfahrbarkeit des Göttlichen verweisen. Der religiöse Mensch sieht im Lauf der Welt einen tieferen Sinn, aus christlicher Sicht eine „loving hand“¹⁹, die eine „unconditional hope“²⁰ ermöglicht. Dietrich Korsch spricht von der „Präsenz des Transzendenten im Phänomen“²¹. Die Rede von Gott muss „eine Rede vom Menschen sein“, denkt Arne Grøn weiter, was aber nicht bedeute, dass „erstere sich in letzterer auflöst. Im Gegenteil wird (...) unser Maßstab dafür, was es heißt, ein Mensch zu sein, selbst in Frage gestellt“²², wenn der transzendente Horizont ernst genommen wird. Es macht einen Unterschied, ob ich meine Erfahrungen in einen kleinen oder großen Sinnhorizont stelle.

3. Wertschätzung von Pluralität: Das Anliegen der ‚Postmoderne‘

Mit der Betonung der Erfahrungsebene ist das hier vorgelegte epistemologische Konzept bereits theologiegeschichtlich situiert: Wichtige moderne Konzepte zur religiösen Erfahrung wurden im 19. Jahrhundert entwickelt und standen in Kon-

¹⁷ KNOBLAUCH, Populäre Religion, 41.

¹⁸ THEOBALD, CHRISTOPH, Evangelium und Kirche in der Postmoderne. Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 130 (2008), 153–167, hier: 162.

¹⁹ CAPUTO, JOHN D., The Experience of God and the Axiology of the Impossible, in: Hart, Kevin/Wall, Barbara (Hg.), The Experience of God. A Postmodern Response, New York: Fordham University Press 2005, 20–41, hier: 31.

²⁰ CAPUTO, The Experience of God and the Axiology of the Impossible, 33.

²¹ KORSCH, DIETRICH, Dialektik der Transzendenz – Phänomene der Transzendenz, in: Dalferth, Ingolf U./Bühler, Pierre/Hunziker, Andreas (Hg.), Hermeneutik der Transzendenz, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 163–177, hier: 176.

²² Beide Zitate: GRØN, ARNE, Paradox des Denkens – paradoxes Denken, in: Dalferth, Ingolf U./Hunziker, Andreas (Hg.), Gott denken – ohne Metaphysik?, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 79–94, hier: 94.

kurrenz zu idealistischen Konzepten. So ging Hegel in scharfen, geradezu verächtlichen Worten Friedrich Schleiermacher an, der der individuellen Erfahrung einen zentralen konstitutiven Wert einräumte. Dagegen stellte Hegel das Konzept eines überindividuellen Weltgeistes, der sich gerade dadurch auszeichnete, dass er das Individuum mit seinem beschränkten Erfahrungshorizont übersteigt.²³ Es geht hier also um das Grundproblem europäischer Philosophie vom Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen.²⁴

Die Unterschiede in den Antworten sind nicht zuletzt historischen Umständen geschuldet. Wenn eine postmoderne Epistemologie sich auf die Seite des Einzelnen und Konkreten stellt, dann weil in der Moderne die Erfahrung der Differenz übermächtig wurde. Im 19. Jahrhundert nahmen die Reise- und Informationsmöglichkeiten über andere Kulturen und Lebenskonzepte zu. Anstelle des nur einige Kilometer umfassenden Erfahrungshorizonts eines typischen mittelalterlichen Bauern steht nun die Welt offen. Aufgrund von mannigfaltigen Migrationsbewegungen, die seit dem zweiten Weltkrieg zum Teil in Wellen und zum Teil in langsamen Prozessen über Kulturgrenzen hinweg stattfinden, vermischen sich zunehmend Blickweisen und Identitäten. Dies kann zu Identitätskrisen und damit ersten kulturellen Problemen führen, die heftige Gegenreaktionen hervorbringen können. Religiöser Fundamentalismus kann als ein modernes Phänomen verstanden werden, das sich gegen diese Prozesse der kulturellen Infragestellungen wendet.²⁵ Heutiges Verschwörungdenken dürfte auf einem ähnlichen Reflex basieren, die zunehmende Komplexität durch ein geschlossenes System zu ersetzen, das gegen Kritik immunisiert wird und eine klare Freund-Feind-Unterteilung ermöglicht.

a. Ernstnehmen der Differenz

Postmoderne Epistemologien sind umgekehrt durch eine Wertschätzung und daher ein Ernstnehmen der Differenz gekennzeichnet. Für Jean-François Lyotard, der die Bezeichnung ‚Postmoderne‘ 1979 geprägt hat, ist die Wahrheit nur in der Differenz, der Pluralität, dem Widerstreit zu sehen. Das Absolute sei transzendent und absent, die Welt der Erfahrung sei konkret und relativ. Das Absolute existiere also nicht in der Welt, auch nicht als Prinzip, das hinter allem stehe und das es zu finden gelte, denn dazu müsste es wiederum konkret in der Welt realisiert sein.

²³ JOAS, HANS, Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche, Berlin: Suhrkamp 2020, 35–37.

²⁴ Systematisch entfaltet diese Gegenüberstellung BLACKBURN, SIMON, Wahrheit. Ein Wegweiser für Skeptiker, Darmstadt: WBG 2005. Es lässt sich philosophiegeschichtlich zeigen, dass diese Gegenüberstellung einen Kern der europäischen Debatten ausmacht. An dem Aufweis versuche ich mich in: BECKER, PATRICK, Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in (post-)moderner Zeit, Freiburg im Breisgau: Herder 2017, bes. 68–254.

²⁵ MEYER, THOMAS, Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik, in: Bielefeldt, Heiner/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt: Suhrkamp 1998, 37–66, hier: 37–38.

„Lyotard defines postmodernity in terms of a critique of totality, a critique of the present and a concomitant emphasis on perspectivalism and anti-systemic thinking“²⁶, fasst Jessica Murdoch zusammen. Lyotard wendet sich daher gegen die großen ‚Metaerzählungen‘. Zu diesen ‚Metaerzählungen‘ gehören alle Ideologien, die dem Menschen eine umfassende Weltdeutung ermöglichen und dadurch Sinn, Ziel und so die Handlungsperspektive vorgeben. Darunter fallen etwa die Faschismen des 20. Jahrhunderts, auch die Absolutsetzung eines bestimmten Vernunftbegriffs, und auch religiöse Systeme mit Absolutheitsanspruch. Es wäre allerdings ein großes Missverständnis, darunter Religionen per se fallen zu lassen. Entscheidend ist, dass Religionen sich der Differenz erfahrung stellen, was im religiösen Kontext insbesondere die Differenz von Immanenz und Transzendenz umfasst.²⁷ Ihr Ernstnehmen verhindert jegliches autoritär-absolutistisches Denken.

Das Aufgeben der Metaerzählungen bedeutet, dass an ihre Stelle eine Vielzahl von Diskursen tritt, die eine jeweils eigene Logik, Sprache und auch Rationalität beanspruchen. Die Postmoderne beinhaltet damit die Anerkennung von Pluralität. „Pluralität“, hält der deutsche Philosoph Wolfgang Iser in Übereinstimmung mit Charles Jencks²⁸ und Peter Zima²⁹ fest, „ist der Schlüsselbegriff der Postmoderne. Sämtliche als postmodern bekannt gewordene Topoi – Ende der Meta-Erzählungen, Dispersion des Subjekts, Dezentrierung des Sinns, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, Unsynthetisierbarkeit der vielfältigen Lebensformen und Rationalitätsmuster – werden im Licht der Pluralität verständlich.“³⁰

b. Innerweltlicher Relativismus

‚Pluralität‘ ist zugleich eine Beschreibung der postmodernen Gesellschaft als auch ein normativer Anspruch, um mit der aktuellen gesellschaftlichen Situation umzugehen: Es geht um die Wertschätzung des und der anderen. Sie impliziert eine Offenheit für unterschiedliche kulturelle Bedingtheiten, für andere Lebensentwürfe und Gesellschaftsformen. Die erkenntnistheoretische Position, die damit entfaltet werden kann, kann als Relativismus bezeichnet werden.³¹

Damit soll ausgesagt werden, dass einzelne Aussagen nur innerhalb eines bestimmten Kontextes getroffen werden. Einzelne Sätze zu verstehen, gelingt

²⁶ MURDOCH, JESSICA M., Transcendence and Postmodernity. A Rahnerian Response, in: *New Blackfriars* 92 (2011), 678–690, hier: 679.

²⁷ HOFF, GREGOR MARIA, Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung post-modernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2001.

²⁸ JENCKS, CHARLES, Die Sprache der postmodernen Architektur. Entstehung und Entwicklung einer alternativen Tradition, Stuttgart: DVA ³1988.

²⁹ ZIMA, PETER V., *Moderne/Postmoderne*, Tübingen/Basel: UTB ²2001, 56.

³⁰ WELSCH, WOLFGANG, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin: Akademie Verlag ⁶2002, XVII.

³¹ Ich versuche mich an einer Rehabilitierung des zumeist negativ konnotierten Begriffs ‚Relativismus‘ in: BECKER, *Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit*, 297–310.

daher nur unter Einbezug des jeweiligen Umfeldes. Dieses ‚Umfeld‘ wird durch die eingesetzte Sprache, bestimmte lokale Prägungen, das Anliegen des Individuums, eine aktuelle Stimmung und weitere Faktoren bestimmt – es ist also komplex. Daher ist Kommunikation immer ein kreatives Deutungsgeschehen und entsprechend auch fehlerbehaftet. Dass sie im Großen und Ganzen dennoch gelingt, liegt an der Fähigkeit des Menschen, empathisch zu sein und so andere Situationen einzusehen. Wahrheitsfindung ist daher ein Prozess, der emotional aufgeladen ist und immer auch von einer subjektiven Komponente gekennzeichnet ist. Jede Wahrheit, die innerhalb der Welt formuliert wird, ist in diesem Sinne relativ, als sie auch die Subjektivität der sie formulierenden Person in sich trägt.

Ein letzter objektiver Standpunkt, der auch als solcher sicher erkannt ist, ist innerhalb der Welt nicht erreichbar. Richard Rorty formuliert das so: „Das Mißliche am Anvisieren der Wahrheit ist, daß man, wenn man sie tatsächlich erreichte, nicht wüßte, wann man es geschafft hat.“³² Daraus abzuleiten, dass Rorty ein Wahrheitsverächter wäre, ist allerdings gerade nicht richtig. Rorty führt das gerade Genannte so weiter: „Dagegen kann man sich wirklich das Ziel setzen, immer mehr zu rechtfertigen.“ Es geht ihm also um eine Rechtfertigungspraxis, die nicht durch behauptete sichere Wahrheiten beendet werden würde. Rorty will also wie Habermas den Diskurs. Wenn Armin Kreiner Rorty vorhält, dass seine Erkenntnistheorie alle „universalen Appellationsinstanzen“ abschaffe und daher nur noch „partikulare Gruppeninteressen“ sowie das „Recht des Stärkeren“³³ zulasse, beißt sich das grundsätzlich mit Rortys Projekt einer globalen Solidarität. Aus dem nötigen beständigen Rechtfertigungsprozess für alle Aussagen folgt für Rorty eben nicht die Abschaffung des Miteinanders, sondern im Gegenteil die kultursensible und empathische Auseinandersetzung. Es ist gerade die Pointe postmodernen Denkens, dass in der Wertschätzung des anderen ein hoher moralischer Anspruch liegt, der in der Anerkennung und Wertschätzung von Pluralität begründet ist.³⁴

Gleichwohl ist Kreiner recht zu geben, dass das Ideal einer eindeutigen Wahrheit nicht abgelegt werden darf. Jede Kommunikation unterliegt der Prämisse, dass es eine intersubjektiv fassbare Wahrheit gibt, auch wenn den Beteiligten klar ist, dass sie keinen unverfälschten Zugriff auf sie haben. Die Vereinbarkeit dieser beiden Intuitionen, nämlich dass es eine eindeutige Wahrheit gibt, der Mensch aber nur vermittelt auf sie zugreifen kann, zeigt beispielsweise der interne Realismus von Hilary Putnam auf. Der interne Realismus Putnams versucht, einen

³² RORTY, RICHARD, Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, Wien: Passagen 1994, 80.

³³ Alle drei Zitate: KREINER, ARMIN, Rationalität zwischen Realismus und Relativismus, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2005, 21–35, hier: 31.

³⁴ Daher muss Ernest Gellner entschieden widersprochen werden, für den der postmoderne Relativismus zu einem moralischen Nihilismus führe: GELLNER, ERNEST, Postmodernism, Reason and Religion, London/New York: Taylor & Francis 1992, 71–72.

Mittelweg zwischen – in Putnams Worten – dem klassischen Realismus und dem klassischen Antirealismus einzuschlagen. Den klassischen Realismus charakterisiert Putnam mit den vier Merkmalen Korrespondenz (Wahrheit ist die Übereinstimmung von Satz und Tatsache), Unabhängigkeit (Wahrheit ist unabhängig von unseren Möglichkeiten, sie herauszufinden), Bivalenz (ein Satz ist entweder wahr oder falsch) und Einzigkeit (es existiert nur eine Wahrheit).³⁵ Als klassischen Antirealismus bezeichnet Putnam den Kulturrelativismus, nach dem Wahrheit alleine als Konvention innerhalb einer Gruppe festgelegt wird und daher keinerlei objektiven Anspruch beinhaltet.

Beide Positionen scheitern nach Putnam bereits auf der Ebene der Begriffsbildung. Begriffe besitzen nämlich einerseits keine absolute Bedeutung, sondern werden in verschiedenen Systemen verschieden benutzt. Begriffe sind deshalb relativ, da sie immer in einem System von Annahmen und Voraussetzungen stehen. Hier formuliert Putnam die typisch postmoderne Verwobenheit von Aussagen und ihren Kontexten. Wenn wir uns für ein Begriffssystem entschieden haben, gelten hier andererseits sehr wohl klare Regeln. Innerhalb dieses Systems erheben wir dann einen objektiven Wahrheitsanspruch, der intersubjektiv überprüfbar ist. Dass auch dieser an Grenzen stößt, weil es nicht gelingt, klare Systemgrenzen mit klar definierten Begriffen zu bilden, ändert nichts daran, dass der Anspruch von Objektivität erhoben wird und auch erhoben werden muss, um überhaupt eine gemeinsame Basis für Kommunikation bilden zu können.

c. Transzendente Wahrheit

Putnam vereint daher die Relativität unserer Begriffe und Sätze mit dem Objektivitätsanspruch des Wahrheitsbegriffs, indem er dann von Wahrheit spricht, wenn ein Satz unter erkenntnistheoretisch idealen Bedingungen übereinstimmend rational akzeptiert wird.³⁶ Die Forderung nach idealen Umständen will die objektive Seite aufnehmen: Es gibt eine unabhängige Wahrheit, die wir unter idealen Umständen erfassen könnten. Mit der rationalen Akzeptanz benennt Putnam die subjektive Komponente: Was wir akzeptieren, hängt von vielen äußeren Faktoren ab, ist aber letztlich unsere Entscheidung. Wahrheit und Rationalität sind damit bei Putnam miteinander verwoben, weil die Kriterien zur Bestimmung von Rationalität durch unsere Kultur und insbesondere unsere Werte festgelegt sind. Damit zeigt Putnam, dass zwischen Tatsachen und Werten eine enge Beziehung besteht.³⁷ Allerdings sind Werte und damit die Rationalität nicht beliebig. Es gibt allgemeine Wertvorstellungen und auch eine allgemeine Übereinstimmung bei der Rationa-

³⁵ PUTNAM, HILARY, Repräsentation und Realität, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, 188.

³⁶ PUTNAM, HILARY, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, 75–76.

³⁷ PUTNAM, HILARY, Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart: Reclam 1997, 139.

lität, sodass für Putnam klar ist, dass hinter Werten und hinter Rationalität ein objektiver Anspruch steht. Wir erheben also den Anspruch auf eine letztgültige Wahrheit, müssen uns aber mit unserer subjektiven Perspektive begnügen.

Auch Rorty verleugnet nicht die Wahrheit ‚an sich‘ und sieht auch die Notwendigkeit, den Anspruch auf Wahrheit zu erheben. Wogegen er sich wendet, ist der *Rekurs* auf die *eine* Wahrheit. Er sieht in der Wahrheitssuche ein praktisches Unterfangen und daher einen nicht abschließbaren Vorgang.³⁸ Kritisch zu sehen ist demnach lediglich, wenn unter Berufung auf die eine Wahrheit Rechtfertigungspraktiken beendet werden sollen.

Diese Anliegen von Putnam und Rorty lassen sich theologisch durch Rekurs auf ein religiöses Kernanliegen einfangen, nämlich die Trennung von Immanenz und Transzendenz. Während säkulare Philosophie von idealisierten Zuständen sprechen muss, die innerhalb der Welt nicht einholbar sind, kann die Theologie diese in Gott aufheben. Gott kann also als Chiffre bzw. ‚Ort‘ des Wahren, Schönen und Guten gelten. Dies integriert die Ausführungen zu Putnam, insofern Gott der ‚Ort‘ ist, an dem die Verwobenheit von Werten und Wahrheitsansprüchen in ihrer gesamten Komplexität zusammenfällt und eins wird. Was innerhalb der Welt nur als ein unabschließbarer Prozess denkbar ist, kann hier jenseits von Raum und Zeit als zusammenfallend gedacht werden.

Damit ergibt sich eine theologisch hoch anschlussfähige Epistemologie, die die absolute Wahrheit transzendent in Gott verankert und immanent von ihrer Unerreichbarkeit spricht (Abbildung 2).

Christlich lässt sich diese Epistemologie mit der Bibel begründen: Die Unerreichbarkeit Gottes ist ein biblischer Topos und wird beispielsweise in Psalm 139 besungen und von Paulus reflektiert (Röm 11,33). Zugleich wird die Frage aufgeworfen, woran die Menschen im Diesseits die Wahrheit der Botschaft erkennen. Im Matthäusevangelium wird vor „Lügenpropheten, die zu euch kommen in Gewändern von Schafen, innerlich aber räuberische Wolfe sind“ (Mt 7,15) gewarnt. Ihre Qualität wird mit schlechten bzw. faulen Bäumen und anderen Pflanzen verglichen, die keine oder böse Früchte bringen. Der gute Baum dagegen werde an seinen „rechten Früchten“ erkannt. Bezeichnend an dieser Stelle ist, dass die Entscheidung für oder gegen eine Botschaft nicht auf inhaltlicher Ebene erfolgt, der Inhalt spielt hier überhaupt keine Rolle. Auch kann kein äußerliches Argument herangezogen werden, da sich die Propheten auf die Lehre Jesu beziehen. Es bleibt also das rein pragmatische Kriterium, das an moralisch aufgeladenen Begriffen festgemacht wird: „An den Früchten sollt ihr sie erkennen“ (Mt 7,15). „The ultimate test of the truth is in deeds, not claims or pretensions,“³⁹ hält Donald Hagner fest.

³⁸ RORTY, RICHARD, *Pragmatism, Davidson and Truth*, in: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press 1991, Bd. 1, 126–150.

³⁹ HAGNER, DONALD A., *Matthew 1–13*, Dallas: Zondervan Academic 1993, 184.

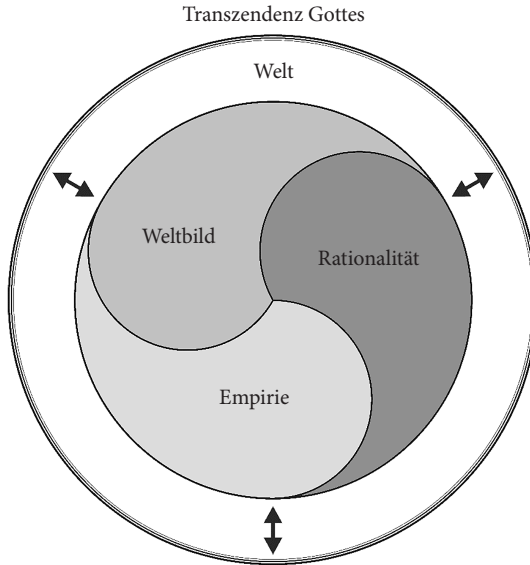


Abbildung 2: Die innerweltliche Abhängigkeit von Weltbildern, Rationalität und der Erfahrungsebene in die sie übersteigende Transzendenz Gottes eingebettet.

4. Kriterien interreligiöser Urteilsbildung

Damit stellt sich die letzte Frage dieses Beitrags, welche Kriterien in einer postmodernen Epistemologie für die Bewertung von religiösen Aussagen herangezogen werden können: Wenn Überzeugungen aufgrund von persönlichen Erfahrungen innerhalb eines konkreten kulturellen Rahmens gebildet, ausgeprägt und plausibilisiert werden, inwiefern kann dann ein überindividueller Wahrheitsanspruch erhoben werden und überhaupt der kulturübergreifende Dialog gelingen? Postmoderne Ansätze sind von Anfang an mit dem Beliebigkeitsvorwurf konfrontiert: wenn Aussagen standpunktabhängig und damit relativ sind, sind sie dann nicht dem objektiven Zugriff entzogen, somit außerhalb des eigenen Sprachspiels bedeutungslos und letztlich nicht sogar inhaltsleer?⁴⁰

Ganz im Gegensatz dazu steht der hohe moralische Anspruch, der gerade ausgeführt wurde: Die hohe Wertschätzung von Pluralität ist von einer Demut gekennzeichnet, die der Überhöhung von Aussagen mit dem, was mit Nietzsche als „schlechte Metaphysik“ gekennzeichnet werden könnte, als Machtattitüde entlarvt. Die Erkenntniskritik postmoderner Philosophie will mitnichten die Meta-

⁴⁰ BECKER, PATRICK/DIEWALD, URSULA, Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch, in: Stimmen der Zeit 227 (2009), 673–684.

physik in dem Sinne abschaffen, dass keine Aussagen über das getroffen werden könnte, was jenseits empirischer Beschaffenheiten zu erkennen wäre. Sie will vielmehr hinterfragen, wenn dies mit Absolutheitsanspruch geschieht. Es werden also nicht Aussagen über das Absolute abgelehnt, sondern Aussagen mit Absolutheitsanspruch.

Daher sind postmoderne Epistemologien nicht religionsfeindlich. Ganz im Gegenteil trifft sich die postmoderne Wertschätzung des ‚anderen‘ mit traditionellen theologischen Grundaussagen. Wenn Gott als der ‚ganz andere‘ gesehen wird, dessen Offenbarung den Menschen als ‚Einbruch‘ in das Gewohnte, als Öffnung nach außen und als Einladung zum Innehalten erreicht, dann gewinnt die postmoderne Betonung der Differenz zum anderen einen tiefen religiösen Gehalt. Es ist damit die Andersartigkeit Gottes, die überhaupt erst die religiöse Sinnstiftung ermöglicht und trägt. Damit wird nichts anderes als die klassische Trennung von Immanenz und Transzendenz herausgestellt. Umgekehrt kann damit ‚schlechte Metaphysik‘ definiert werden, die in der Ignoranz dieser Unterscheidung besteht. Wenn der Mensch genau zu wissen meint, was Gott will, wenn Offenbarung dingfest gemacht wird, immer dann liegt ‚schlechte Metaphysik‘ vor.

a. Demütiger Umgang mit der Kontingenz

Ein erstes Kriterium für religiöse Aussagen ist daher, ob die Andersartigkeit Gottes ausreichend in Betracht gezogen worden ist. Wolfhart Pannenberg fasst dieses Kriterium in die folgenden Worte: „Jeder verständige Versuch, von Gott zu reden“, meint er, „muß mit dem Bekenntnis der unbegreiflichen, weil alle unsere Begriffe übersteigenden Erhabenheit Gottes beginnen und enden.“⁴¹ Karl Rahner schließt sich dem an und stellt zugleich fest, dass die Unbegreiflichkeit Gottes zwar nirgends bestritten und oft mit ausgesagt werde, aber in der aktuellen kirchlichen Lehre und der Theologie „eher als ein Randphänomen“⁴² gehandelt werde. Einen Grund dafür sieht er in der vorherrschenden Vernunftbestimmung, nach der „Erkenntnis erst dann zu ihrem Wesen und Ziel kommt, wenn sie durchschaut und so das Erkannte beherrscht“⁴³. Mit dieser Kritik an einem auf das Be-Greifen des Wesens von etwas ausgerichteten Vernunftverständnis trifft Rahner das postmoderne Anliegen, das der Vernunft eine andere Rolle zuspricht. Daher erweist sich ein postmoderner Ansatz hier als tragfähig im Umgang mit religiösen Aussagen.

⁴¹ PANNENBERG, WOLFHART, *Systematische Theologie*, 3 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988–93, hier: Bd. 1, 365.

⁴² RAHNER, KARL, Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Freiburg im Breisgau: Herder 2009, 209–221, hier: 212.

⁴³ Ebd., 214.

Die postmoderne Theologin Jessica Murdoch greift dieses Anliegen Rahners auf. Sie erklärt: „Reason must be understood more fundamentally as precisely the capacity of the incomprehensible, as the capacity of being grasped by – but not by grasping – what is always insurmountable, that is, circumscribable knowledge or certitude.“⁴⁴ Mit dieser Vernunftbestimmung wird der Begrenztheit des immanenten Menschen, der Erfahrungsbezogenheit seiner Vorstellungen und der grundsätzlichen Offenheit allen menschlichen Denkens entsprochen. Damit kann der Gegenüberstellung von Glaube und Vernunft entgegengewirkt werden. Diesen Gedanken sieht auch Karl Rahner: „Wenn wir die Vernunft so beschreiben, sind wir doch auch schon über sie hinausgelangt, haben wir, gerade um ihr Wesen selber ursprünglich zu bestimmen, sie auch auf ein Größeres und Umfassenderes überschritten, weil (...) Wesenserfassung immer letztlich nur in einer Wesensüberschreitung möglich ist“⁴⁵, führt er aus. Den Moment, in dem das gelingt, bezeichnet Rahner mit ‚Liebe‘, in der der Mensch über sich selbst hinausgeht und das Nicht-Durchschaute vertrauend annimmt.

b. Moralische Qualität

Damit kommt ein zweiter Kriterienkomplex in den Blick, der auf einer moralischen Ebene ansetzt. Aus postmoderner Sicht geht es darum, das Leben in seiner Vielfalt wertzuschätzen. Überzeugungen sind demnach für eine Gesellschaft immer dann annehmbar, wenn sie der Freiheit der und des Einzelnen dienlich sind. Mit diesem Kriterium wird einerseits ein Mindeststandard gesetzt: Überzeugungen, die die Entfaltung des Menschen verhindern, sind von einem ‚objektiven‘ gesellschaftlichen Standpunkt aus zu verurteilen. Andererseits ergibt sich daraus ein hoher Anspruch, nämlich Demütigungen zu vermeiden und Mitgefühl zu entwickeln. Richard Rorty entwickelt auf dieser Basis das Ziel einer globalen Solidarität. Er spricht sogar von Fortschritt, wenn eine Annäherung an dieses Ziel gelingt, insofern Freiheit gefördert und Leid minimiert wird.⁴⁶

Mit diesem Ansatz gelingt eine säkulare Begründung von Moral, die zugleich hoch religiös anschlussfähig ist. Schon die Sprache macht auf genuin religiöse Anliegen aufmerksam: Das bisher entfaltete Kriterium eignet sich für die Markierung theologisch negativ zu bewertender ‚Sekten‘. Der Begriff ‚Sekte‘ hat nur innerhalb einer normativen Verwendung einen Wert, und bezeichnet dann lebensfeindliche Gruppierungen, der es nicht um die Entfaltung der einzelnen Gläubigen, sondern um Gehorsam gegenüber den Autoritäten geht und die das

⁴⁴ MURDOCH, *Transcendence and Postmodernity*, 687.

⁴⁵ RAHNER, *Menschliche Sinnfrage*, 217.

⁴⁶ DIEWALD RODRIGUEZ, URSULA, *Art. Moral*, in: Schmidt, Thomas M./Pitschmann, Annette (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler 2014, 224–232, hier: 227–228.

Funktionieren wie wirtschaftliche Gedeihen der Organisation über das Wohl der Anhängerschaft stellt. Die Kopplung individueller Entfaltung mit gruppenübergreifender Solidarität kennzeichnet dagegen die Grundanliegen aller großen Religionsgemeinschaften. So sind ‚Mitgefühl‘ bzw. ‚Liebe‘ beispielsweise nicht umsonst Kernbegriffe des Buddhismus bzw. Christentums, und werden dort jeweils auf die Beziehungsebene des Individuums zu sich, zu den Mitmenschen, zur Umwelt und zum Sinnganzen bezogen.

Fraglos sind damit hehre Grundprinzipien benannt, deren Anwendung im konkreten Fall Schwierigkeiten macht. In der Realität müssen kontextbezogene Urteile gefällt werden, die von kulturellen sowie allgemeinen Rahmenbedingungen und individuellen Befindlichkeiten abhängen. Ob für eine Ordensschwester eine starre Ordnung hilfreich ist oder für eine konfessionell ungebundene Person plurale religiöse Zugehörigkeiten fruchtbar sind, lässt sich nicht pauschal, von oben herab⁴⁷ beantworten. An dieser Stelle erweist sich der postmoderne Ansatz gerade nicht als abgehoben und undurchführbar, sondern realistisch.⁴⁷ Wer meint, einen umfassenden allgemeingültigen Kriterienkatalog für die Qualität von (religiösen) Überzeugungen und Lebensformen vorlegen zu können, wird die eigene Perspektive überhöhen müssen und letztlich bestimmten anderen Lebensumständen Gewalt antun. Allen Bewertungen muss daher eine aufwändige Bestandsaufnahme zugrunde liegen; nicht umsonst werden moralische Fragen in der Wissenschaft kaum mehr unter Rekurs auf Grundmodelle behandelt, sondern vorrangig innerhalb von eigenständigen Bereichsethiken.

Gleichwohl werden sehr wohl Grundpflocke eingeschlagen, die auf allen Menschen gemeinsame Grundbedürfnisse rekurrieren, und die von der Wertschätzung von Diversität ihre Legitimität beziehen: Freiheit, Solidarität und Demut funktionieren als Leitplanken einer moralischen Bewertung, auch wenn ihre konkrete Umsetzung von Kultur zu Kultur und von Individuum zu Individuum unterschiedlich ausfallen mag. Christlich-theologisch sind sie einholbar:

- ‚Freiheit‘ kann als Kernanliegen des Christentums benannt werden: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1), behauptete schon Paulus. Im Johannes-Evangelium heißt es: „Die Wahrheit wird euch befreien“ (Joh 8,32). Wolfgang Beinert spricht daher vom „Mark des Christentums“⁴⁸, das sich als Mitte der Sendung und des Wirken Jesu erweise.

⁴⁷ Auch der bereits zitierte Kritiker einer postmodernen Epistemologie, Armin Kreiner, gesteht zu: „Das pragmatische Kriterium ist [...] vermutlich das wichtigste.“ (KREINER, Rationalität zwischen Realismus und Relativismus, 32.) Auch hält er das erstbenannte Kriterium hoch, wenn er das „Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit“ (ebd. 34) betont. Auf kriteriologischer Ebene stellen sich damit doch wesentliche Gemeinsamkeiten dar.

⁴⁸ BEINERT, WOLFGANG, Christentum und Fundamentalismus, Nettetal: Steyler 1992, 56. Bezeichnender Weise nutzt Beinert den Rekurs auf Freiheit, um christlichen Fundamentalismus zu kritisieren, also genau in dem normativen Sinne, in dem ich es an dieser Stelle eingeführt habe.

- ‚Solidarität‘ dürfte nicht nur von Anfang an zwischen den christlichen Gemeinden bestanden und einen Teil ihrer Überzeugungskraft im Römischen Reich ausgemacht zu haben, sondern ist als Kernbegriff in der aktuellen Sozialethik verankert.
- ‚Demut‘ kann aus spiritueller Sicht als eine Kernhaltung des religiösen Menschen betrachtet werden, insofern der religiöse Mensch die eigene Immanenz und damit Bedingtheit erkennt und annimmt. Sie ergibt sich aus der Beziehung zur großen Transzendenz und ist Folge des Glaubens an diese.

Mit Freiheit, Solidarität und Demut ist ein produktives Spannungsfeld abgesteckt: Während mit ‚Freiheit‘ die Besonderheit des autonomen Individuums eingefangen wird, erfasst ‚Demut‘ dessen Begrenztheit. Mit ‚Solidarität‘ ist eine Klammer gesetzt, die zugleich die Besonderheit des (anderen) Individuums als auch seine Abhängigkeit einbezieht.

c. Umgang mit Kritik

Mit diesen drei Begriffen lässt sich eine Kriteriologie entfalten, die sich an der Lebenspraxis der Menschen in ihrem Umgang miteinander orientiert. Einmal mehr zeigt sich, dass aus postmoderner Sicht der Praxis die entscheidende Rolle in der Urteilsbildung zukommt. Damit tut sich eine dritte Ebene auf, auf der Kriterien benannt werden können, nämlich die Metaebene des Prozesses der Wahrheitsfindung. Zu fragen wäre, ob die Vertreterinnen und Vertreter einer Glaubensüberzeugung grundsätzlich bereit sind, ihre Aussagen nach außen hin darzustellen und sich somit dem Diskurs zu stellen. Gibt es eine auf der im ersten Kriterium benannten Demut basierende Offenheit zum und echte Annahme der und des anderen? Kann „der Strahl jener Wahrheit (...), die alle Menschen erleuchtet“ (Nostra aetate 2) auch in anderen Lebensentwürfen entdeckt werden?

Auch dieses Kriterium besitzt eine hohe praktische Bewandnis, die sich beispielsweise an der Erfassung fundamentalistischer Überzeugungen erweist. Hier liegt eine Politisierung der eigenen Weltsicht vor, die praktisch ihre politische Durchsetzung anstrebt und theoretisch auf einer Absolutsetzung und damit fehlenden Bereitschaft zur kritischen Auseinandersetzung beruht.⁴⁹

Um dem postmodernen Anliegen zu entsprechen, die eigene kulturelle Brille nicht zum alleinigen Maßstab zu machen, ist der Einbezug anderer religiöser Traditionen und insbesondere ihrer Vertreterinnen und Vertreter in die Reflexionen nötig. An dieser Stelle soll nur eine Beobachtung erwähnt sein: Die Analysen von realen geschichtlichen Diskursen um den Wahrheitsgehalt bzw. die Richtigkeit von religiösen Überzeugungen zeigen sowohl spezifische Argumente, die zwischen zwei

⁴⁹ Vgl. BECKER, PATRICK, Fundamentalismus als aktuelle Herausforderung, in: Stimmen der Zeit 232 (2014), 473–482.

Glaubenssystemen ausgetauscht werden, als auch übergreifende Argumentationstypen, die damit offensichtlich einen Wert jenseits des spezifischen Diskurses haben.⁵⁰

In die erste Kategorie fallen der Rekurs auf die jeweilige eigene Heilige Schrift, auf Übereinstimmung mit den eigenen dogmatischen Setzungen sowie kulturellen Besonderheiten und der Hinweis auf Wunder sowie erfüllte Prophezeiungen. Hier werden Kriterien aus der eigenen Geschichte und Überzeugung gewonnen. In die zweite Kategorie fällt vornehmlich der Bezug auf allgemein kommunizierbare moralische Kategorien. Offensichtlich erweisen sich diese kulturübergreifend tragend für eine Bewertung verschiedener religiöser Systeme bzw. Glaubensausagen. Das stärkt die Behauptung, dass eine säkulare Basis möglich ist, auf der religiöse Überzeugungen bewerten werden können.

d. Korrelation von Erfahrung und Sinnstiftung

Die bisherigen Kriterien setzen entweder auf der Metaebene oder auf den moralischen Folgen einer Weltanschauung an. Es bleibt als letztes der Blick auf die Weltanschauung selbst. Dazu muss die Erfahrungsebene explizit aufgegriffen werden. Es stellt sich hier die Frage, inwiefern religiöse Überzeugungen mit den gemachten Erfahrungen übereinstimmen: Die vorgelegte postmoderne Epistemologie beinhaltet schließlich einen Objektivitätsanspruch. Auch wenn Erfahrungen nur jeweils ein subjektiv interpretierter Zugang an diese Welt darstellen, müssen die auf ihrer Basis getroffenen Aussagen den Anspruch transportieren, mit ‚der Welt‘ übereinzustimmen. Daher können Überzeugungen ebenso daran gemessen werden, inwieweit sie den gemachten Erfahrungen entsprechen und damit plausibel sind. Nicht umsonst wird die Theodizee-Frage als Fels des Atheismus bezeichnet, weil mit ihr der Glaube an Gott in Widerspruch zur allgegenwärtigen Erfahrung von Leid gebracht wird.

Auch aktuelle Entwicklungen in Europa, die durch einen Rückgang von Religiosität gekennzeichnet sind,⁵¹ basieren auf einer tief gehenden und langfristigen Erfahrung, nämlich des Erfolgs von Technik. Er lässt einen innerweltlichen Heilszustand erwartbar und anstrebenswert erscheinen. Daraus erwächst ein innerweltlicher Fortschrittsoptimismus. Dieser wurde zwar wiederum durch einzelne Erfahrungen gedämpft, in denen der technische Fortschritt zum Schaden für die

⁵⁰ Als Grundlage für diese Beobachtung dienen die Aufsätze von BUMBACHER, STEPHAN PETER, Buddhismus versus Daoismus: Argumente einer Jahrhundertdebatte im mittelalterlichen China, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich: Theologischer Verlag zürich 2005, 129–150 und RENZ, ANDREAS, „So eilt in den guten Dingen um die Wette“ (Sure 5,48). Zur Kriteriologie interreligiöser Urteilsbildung im Verhältnis von Christentum und Islam, ebd., 171–209, die die Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Islam sowie zwischen Buddhismus und Daoismus analysieren.

⁵¹ BECKER, PATRICK, Religion in der Krise? Religiöse Pluralität in einer innerweltlich orientierten Gesellschaft, in: Kirschner Martin/Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.), Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche, Freiburg im Breisgau: Herder 2018, 103–120.

Menschheit geführt hat, er dürfte aber insgesamt ein in Europa und der Welt verbreitetes, wenn nicht inzwischen sogar vorherrschendes Paradigma sein.⁵²

Wenn die Basis religiöser Weltdeutung dagegen in der Erfahrung eines innerweltlich unverfügbaren *bonum* und *malum* besteht, bleibt die Frage nach den Orten für diese Erfahrung und nach der Rolle der Religionsgemeinschaft dabei, diese Orte zu schaffen. Worin besteht beispielsweise der Wert des Gebets und von Liturgie, welche Erfahrungen sind damit verknüpft, und inwieweit stützen diese die (christlichen) Glaubensaussagen?

Es wird so die Bedeutungsebene erreicht: Es eröffnet sich nun der dogmatische Blick auf die eigentlichen Glaubensaussagen. Im Christentum gewinnt hier der Rekurs auf die in Jesus Christus offenbarte Wahrheit einen zentralen Stellenwert. Wer sich christlich nennen will, muss sich diesem Kern der christlichen Botschaft stellen. Zu den Aussagen zur Göttlichkeit Jesu Christi selbst können etwa die Reich-Gottes-Botschaft oder auch die Auferstehung als zentrale Bezugsgrößen genannt werden. Damit wird die Frage beantwortet, welche Art von Sinnstiftung das Christentum anbietet.

Für das Verständnis einer Weltanschauung ist dieser Schritt auf die Bedeutungsebene zentral. Allerdings weist Klaus von Stosch zurecht darauf hin, dass dieser christologische Ansatz nicht als Basis für ein Kriterium im interreligiösen Dialog funktioniert, weil damit der Mensch das Unbedingte der Offenbarung eben doch rationalisieren und damit dingfest machen würde – hier greift die dargestellte Demutsforderung.⁵³ Daher besitzt auch die Forderung nach Konsistenz weltanschaulicher Aussagen nur begrenzten Wert. Vollumfängliche Konsistenz ist gemäß der Demutsforderung grundsätzlich in der Welt nicht zu haben, und zwar gerade nicht auf der Weltanschauungsebene, die sich an der Deutung des Ganzen versucht. Religiöse Überzeugungen, die auf den Einbruch der Transzendenz in die Immanenz und damit auf die Erfahrung des ganz anderen rekurrieren, müssen in ihrem Kern eine Inkonsistenz in Kauf nehmen, nämlich den Zusammenfall von Immanenz und Transzendenz. Genau dieser findet sich in christologischen Aussagen, wie sie etwa in den Formeln der frühen Konzilien gefasst wurden.

Um auf der Ebene der Sinnstiftung ein Kriterium für den interreligiösen Dialog zu gewinnen, muss daher wieder auf ihren praktischen Ertrag rekurrert werden: Inwiefern gibt eine Überzeugung Halt, spendet Trost, dient der Kontingenzbewältigung? Diese Fragen fügen sich in den zweiten Kriterienkomplex ein und ordnen sich diesem unter, weil dieser vorgibt, was als gelungene Kontingenzbewältigung verstanden werden kann: Wenn eine Weltanschauung eine Einstellung

⁵² Für Deutschland legt Gert Pickel diesbezüglich anregende Analysen vor in: PICKEL, GERT, Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft – eine Darstellung auf der Basis sozial-empirischer Untersuchungen, in: Thörner, Katja/Thurner, Martin (Hg.), Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, Freiburg im Breisgau: Herder 2016, 179–223, bes. 207.

⁵³ STOSCH, KLAUS VON, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn: Schöningh 2012, 295.

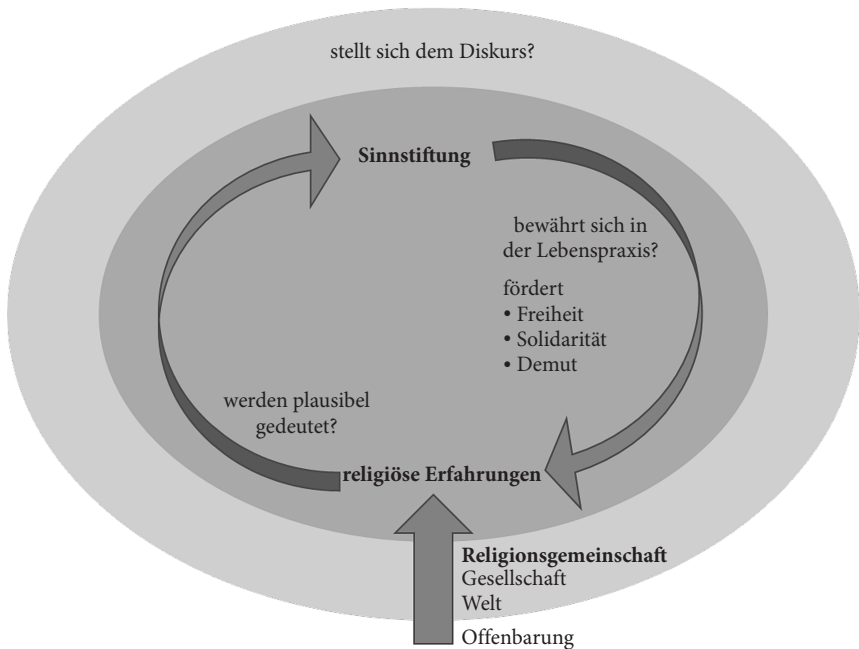


Abbildung 3: Das Individuum erfährt Offenbarung vermittelt über die Welt, Gesellschaft und die Religionsgemeinschaft und deutet diese innerhalb seines Weltbildes sinnstiftend. Kriterien zur Bewertung dieses Weltbildes können ihre Plausibilität und Bewährung in der Lebenspraxis sowie die Diskursfähigkeit der Religionsgemeinschaft erfassen.

fördert, die demütig, solidarisch und freiheitlich orientiert ist, dann dürfte sie auch im Umgang mit den Widrigkeiten und Glücksmomenten des Lebens helfen. Das muss an dieser Stelle als Hypothese formuliert bleiben, da für eine weitere, ausdifferenziertere Kriterienentwicklung empirische Daten hinzuzunehmen wären. Das soll im Rahmen dieses theoretisch argumentierenden religionsphilosophischen Beitrags als Desiderat benannt bleiben.

Immerhin lässt sich auf der Basis dieser letzten Kriterienebene ein Modell für die Bewertung religiöser Überzeugungen entwickeln, das in Abbildung 3 schematisch eingefangen wird.

5. Anforderungen an eine kultursensible Theologie

Im dritten Punkt wurde mit dem Anliegen der Postmoderne ein Habitus entwickelt, der sich aus der positiven Aufnahme von Diversität ergibt. Daraus lassen sich nicht nur Eckpfeiler einer pluralitätsfähigen Epistemologie sowie Kriterien für die Bewertung religiöser Überzeugungen, sondern auch ein Auftrag an die

aktuelle Theologie gewinnen. Eine derartige ‚postmoderne‘ Theologie ersetzt keine traditionellen Ansätze. Sie steht genauso in der Pflicht, die Identität des Christentums bzw. anderer Religionen und Überzeugungen von innen heraus zu verstehen und ihre Aussagen zu analysieren. Auch behalten alle traditionellen Traktate ihre jeweilige Bedeutung.

Bereits angedeutet wurde die Wichtigkeit, die Gemeinschaft der Christinnen und Christen sowie ihre Institutionen und Ausdrucksformen zu reflektieren. Die dogmatischen Kerntraktate der Gotteslehre, Christologie und Trinität werden weiterhin für die Bestimmung des christlichen Glaubens und der christlichen Identität im Zentrum bleiben. Mittels eschatologischer und soteriologischer Überlegungen werden nach wie vor die christliche Botschaft und Heilserwartung erfasst. Diese und alle anderen Traktate verlieren deshalb nicht an Wert, weil es Anliegen der Postmoderne ist, die Besonderheit in ihrer jeweiligen inhärenten Logik zu erfassen. Religionspluralistische Ansätze, die die Gemeinsamkeit von Religionen herausstellen, führen eben nicht zur Wertschätzung von Diversität.

Wenn in einer postmodernen Epistemologie die Erfahrung des Individuums herausgehoben wird, dann nicht, um es von der Gemeinschaft abzugrenzen oder über diese zu erheben. Im Gegenteil werden die Erfahrungen immer innerhalb eines kulturellen Rahmens gesehen, den nicht zuletzt die Religionsgemeinschaften gestalten. Aus postmoderner Sicht erwächst eher ein hoher Anspruch an die Religionsgemeinschaften in dieser Aufgabe, die (religiösen) Erfahrungen des Individuums zu plausibilisieren und das Individuum überhaupt religiös sprachfähig zu machen.

Wenn nun aber die gesellschaftliche und kulturelle Situiertheit des Individuums in der globalisierten Postmoderne wesentlichen Anteil an seinen Überzeugungen hat, ergeben sich Anfragen, die in einer postmodernen Theologie besonderes Gewicht erlangen. Sie basieren alle auf der Grundlage, dass allgemeine Aussagen einer Religion und die individuellen Überzeugungen in einem Zusammenspiel stehen, das nur unter Achtung der Kulturgebundenheit beider verstanden werden kann. Daher steht am Ende dieses Beitrags die Anforderung, kulturanalytische Methoden zu generieren, die

- historische Dynamiken und ihre Auswirkungen auf die heutige religiöse Situation,
- die global-lokalen Verschränkungen einzelner religiöser Phänomene,
- polyzentrische Entwicklungen,
- koloniale Abhängigkeiten und post-koloniale Nachwirkungen,
- eurozentrische Wissenskonfigurationen und Religionskonstruktionen,
- indigene Ursprünge und ihre aktuellen Repräsentationen,
- Konstruktionen kultureller (religiöser) Identität im Kontext globalisierender Dynamiken,
- die gesellschaftliche wie politische Rolle religiöser Institutionen und
- den Zusammenhang von Religion und Politik

erfassen. Daraus folgen Analysen, die der Fluidität von Identitätsbildung und der Dynamik religiöser Überzeugungen in der heutigen globalisierten Welt gerecht werden und so weder eine Nivellierung von Unterschieden noch eine Absolutsetzung des Individuums zulassen. Damit kann auch das Christentum in seinen mannigfaltigen Spielarten auf den verschiedenen Kontinenten besser erfasst werden als in einer eurozentristischen Theologie,⁵⁴ was vielleicht nicht zuletzt auch einen Impuls in den traditionellen Traktaten zu geben vermag und damit nicht nur der Theologie einen weiteren Horizont, sondern auch dem Christentum einen zukunftsförderlichen Dienst erweisen kann.

Literatur

- BUMBACHER, STEPHAN PETER, Buddhismus versus Daoismus: Argumente einer Jahrhundertdebatte im mittelalterlichen China, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2005, 129–150.
- BECKER, PATRICK, Religion in der Krise? Religiöse Pluralität in einer innerweltlich orientierten Gesellschaft, in: Kirschner Martin/Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.), Die gegenwärtige Krise Europas. Theologische Antwortversuche, Freiburg im Breisgau: Herder 2018, 103–120.
- BECKER, PATRICK, Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in (post-)moderner Zeit, Freiburg im Breisgau: Herder 2017.
- BECKER, PATRICK, Fundamentalismus als aktuelle Herausforderung, in: Stimmen der Zeit 232 (2014), 473–482.
- BECKER, PATRICK/DIEWALD, URSULA, Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch, in: Stimmen der Zeit 227 (2009), 673–684.
- BEINERT, WOLFGANG, Christentum und Fundamentalismus, Nettetal: Steyler 1992.
- BLACKBURN, SIMON, Wahrheit. Ein Wegweiser für Skeptiker, Darmstadt: WBG 2005.
- BREUL, MARTIN, Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (ratio fidei 68), Regensburg: Friedrich Pustet 2019.
- BUTTER, MICHAEL u. a., Verschwörungdenken in Geschichte und Gegenwart. Zur Einführung, in: Im Dialog 3 (2020), 5–24.
- BUTTER, MICHAEL, „Nichts ist, wie es scheint“. Über Verschwörungstheorien, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2018.
- CAPUTO, JOHN D., The Experience of God and the Axiology of the Impossible, in: Hart, Kevin/Wall, Barbara (Hg.), The Experience of God. A Postmodern Response, New York: Fordham University Press 2005, 20–41.

⁵⁴ Als zwei Beispiele einer derartigen kultursensiblen Vorgehensweise seien die Analysen von Ulrich Engel zur westlich-europäischen Situation und von Kenneth Centeno zum christlichen Glauben auf den Philippinen genannt: ENGEL, ULRICH, Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistergespräch mit Derrida & Co, Ostfildern: Grünewald 2017; CENTENO, KENNETH, Renegotiating the Sacred. A Search towards a New Way of Understanding the Filipino Concept of God, Paderborn: Brill/Schöningh [im Erscheinen].

- CENTENO, KENNETH, *Renegotiating the Sacred. A Search towards a New Way of Understanding the Filipino Concept of God*, Paderborn: Brill/Schöningh [im Erscheinen].
- DI EWALD RODRIGUEZ, URSULA, Art. Moral, in: Schmidt, Thomas M./Pitschmann, Annette (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: J. B. Metzler 2014, 224–232
- DÜRNB ERGER, MARTIN, *Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Postanalytische Epistemologie und Hermeneutik im Gespräch mit Robert B. Brandom*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017.
- ENGEL, ULRICH, *Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistesgespräch mit Derida & Co*, Ostfildern: Grünewald ²2017.
- GELLNER, ERNEST, *Postmodernism, Reason and Religion*, London/New York: Taylor & Francis 1992.
- GRÖN, ARNE, *Paradox des Denkens – paradoxes Denken*, in: Dalferth, Ingolf U./Hunziker, Andreas (Hg.), *Gott denken – ohne Metaphysik?*, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 79–94.
- GUGUTZER, ROBERT, *Die Sakralisierung des Profanen. Der Körperkult als individualisierte Sozialform des Religiösen*, in: Ders./Böttcher, Moritz (Hg.), *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, Wiesbaden: Springer 2012, 285–309.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- HAGNER, DONALD A., *Matthew 1–13*, Dallas: Zondervan Academic 1993.
- HOFF, GREGOR MARIA, *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung post-Modernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2001.
- JENCKS, CHARLES, *Die Sprache der postmodernen Architektur. Entstehung und Entwicklung einer alternativen Tradition*, Stuttgart: DVA ³1988.
- JOAS, HANS, *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- KNOBLAUCH, HUBERT, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2009.
- KORSCH, DIETRICH, *Dialektik der Transzendenz – Phänomene der Transzendenz*, in: Dalferth, Ingolf U./Bühler, Pierre/Hunziker, Andreas (Hg.), *Hermeneutik der Transzendenz*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 163–177.
- KREINER, ARMIN, *Rationalität zwischen Realismus und Relativismus*, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2005, 21–35.
- MEYER, THOMAS, *Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik*, in: Bielefeldt, Heiner/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, 37–66.
- MURDOCH, JESSICA M., *Transcendence and Postmodernity. A Rahnerian Response*, in: *New Blackfriars* 92 (2011), 678–690.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Systematische Theologie*, 3 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988–93.
- PICKEL, GERT, *Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft – eine Darstellung auf der Basis sozial-empirischer Untersuchungen*, in: Thörner, Katja/Thurner, Martin (Hg.), *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*, Freiburg im Breisgau: Herder 2016, 179–223.
- PUTNAM, HILARY, *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart: Reclam 1997.
- PUTNAM, HILARY, *Repräsentation und Realität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.

- PUTNAM, HILARY, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- RAHNER, KARL, Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik, Freiburg im Breisgau: Herder 2009, 209–221.
- RENZ, ANDREAS, „So eilt in den guten Dingen um die Wette“ (Sure 5,48). Zur Kriteriologie interreligiöser Urteilsbildung im Verhältnis von Christentum und Islam, die die Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Islam sowie zwischen Buddhismus und Daoismus analysieren, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2005, 171–209.
- RICKEN, FRIEDO, Glauben weil es vernünftig ist, Stuttgart: Kohlhammer 2007.
- RICKEN, FRIEDO, Religionsphilosophie, Stuttgart: Kohlhammer 2003.
- RORTY, RICHARD, Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, Wien: Passagen 1994.
- RORTY, RICHARD, Pragmatism, Davidson and Truth, in: Objectivity, Relativism, and Truth, Cambridge: Cambridge University Press 1991, Bd. 1, 126–150.
- STOSCH, KLAUS VON, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn: Schöningh 2012.
- STOSCH, KLAUS VON, Was sind religiöse Überzeugungen? in: Joas, Hans (Hg.), Was sind religiöse Überzeugungen?, Göttingen: Wallstein 2003, 103–146.
- THEOBALD, CHRISTOPH, Evangelium und Kirche in der Postmoderne. Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 130 (2008), 153–167.
- VOLAND, ECKART, Evolutionäre Ethik. Moral (fast) ohne Metaphysik, in: Becker, Patrick/Diebold, Ursula, Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 193–205.
- WELSCH, WOLFGANG, Unsere postmoderne Moderne, Berlin: Akademie Verlag ⁶2002.
- WESS, PAUL, Glaube zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum, Münster: Lit 2008.
- ZIMA, PETER V., Moderne/Postmoderne, Tübingen/Basel: UTB ²2001.
- ZULEHNER, PAUL, Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus Religion im Leben der Menschen 1970–2010, Ostfildern: Schwabenverlag 2011.