

²² Siehe K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch (Freiburg i.B. 1961) 28.

²³ P. Davies, *God and the New Physics* (London 1983) IX; siehe auch: St. Hawking, *Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums* (Reinbek 1988), 161. 218; J.D. Barrow/F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford 1986) 677.

²⁴ Die gründlichste Studie über dieses Material, der ich für das folgende sehr viel zu verdanken habe, ist M. Midgley, *Science and Salvation. A Modern Myth and its Meaning* (London 1992).

²⁵ J.D. Barrow/F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, aaO. 658.

²⁶ K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, aaO. 425.

²⁷ P. Atkins, *The Creation* (Oxford 1987) 127; W. Day, *Genesis on Planet Earth: The Search for Life's Beginning* (East Lansing 1979) 392; F. Dyson, *Time without End: Physics and Biology in an Open Universe*, in: *Review of Modern Physics* 51 (1979/3) 454. Hervorhebung im Zitat von N. Lash.

²⁸ M. Midgley, aaO. 223.

²⁹ Kohelet 1,9.

³⁰ D. MacKinnon, *Absolute and Relative in History: A Theological Reflection on the Centenary of Lenin's Birth*, in: *Explorations in Theology* 5 (1979) 59.

³¹ AaO. 64, 59. Hervorhebung vom Autor.

³² P. Teilhard de Chardin, *The Salvation of Mankind*, in: *Science and Christ* (London 1968) 141.

³³ Milbank, *Theology and Social Theory*, aaO. 1, 6.

³⁴ AaO. 433; siehe auch: H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1: *Schau der Gestalt* (Einsiedeln 1961); N. Lash, *Believing Three Ways*, aaO. 63.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

NICHOLAS LASH

1934 in Indien geboren; seit 1978 Inhaber des Norris-Hulse-Lehrstuhls für Theologie an der Universität Cambridge. Veröffentlichungen u.a.: *His Presence in the World* (1968); *Change in Focus* (1973); *Newman on Development* (1975); *Voices of Authority* (1976); *Theology on Dover Beach* (1979); *A Matter of Hope: A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx* (1981); *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God* (1988); *Believing Three Ways in One God: A Reading of the Apostels' Creed* (1992). Anschrift: University of Cambridge, Faculty of Divinity, The Divinity School, St. John's Street, Cambridge, CB2 1TW, England.

John E. Thiel

Pluralismus und theologische Wahrheit

Eine Weise, wie man Pluralismus deuten kann, ist, daß man dabei an die bloße Tatsache kultureller Verschiedenheiten denkt, und zwar unter Einbeziehung von Verschiedenheiten in der intellektuellen Kultur der Weltansichten und Wahrheitsansprüche. Wenn diese Deutung auch nicht falsch ist, muß sie doch als minimalistisch und ziemlich unangemessen betrachtet werden. Denn so gesehen, gäbe es keine Kultur, die man nicht als pluralistisch

beschreiben könnte. Kulturen weisen im allgemeinen ein gewisses Bewußtsein für Begrenzungen auf, welche den Unterschied zwischen ihren eigenen Ansprüchen auf Sinngebung und den Ansprüchen anderer oft mit ihnen konkurrierender Kulturen markieren. Überdies bieten sogar Kulturen, die an herkömmliche Ideen und Verhaltensweisen gebunden sind, einigen Spielraum für unterschiedliche Weisen, wie ihre Ideen vertreten und ihre Verhaltensweisen konkret gestaltet werden. Die Unangemessenheit einer solchen Deutung des Begriffs liegt darin begründet, daß sie weder den Stellenwert, den Verschiedenheiten oder Pluralität in neuerer Zeit erlangt haben, noch die Auswirkung des Pluralismus auf alle Dimensionen des modernen Lebens in Rechnung stellen, auch und vielleicht ganz besonders die sehr verschiedenen Weisen, in denen wir uns auf die Wahrheit berufen.

Als ein modernes Phänomen wird der Pluralismus am besten verstanden als die Anerkennung der Relativität von Wahrheitsansprüchen. So verstanden, ist Pluralismus zuallererst eine Art Sinnperspektive angesichts von Verschiedenheit. Während eine vormoderne Mentalität dazu neigt, ihre Methoden und Glaubensüberzeugungen als universal gültig und daher alles davon Verschiedene als befremdlich oder gar falsch zu betrachten, akzeptiert eine moderne Mentalität die Geschichtlichkeit von Wahrheitsansprüchen innerhalb einer pluralistischen Welt.

Pluralismus führt oft zu dem Bewußtsein, daß die Verschiedenheit der Sitten, Gesetze, Institutionen, Morallehren, Religionen und anderen Bindungen, denen man bei einzelnen Personen, in bestimmten Gesellschaften oder weltweit begegnet, keinen universalen Standpunkt liefern kann, von dem aus man die Wahrheit der vielen Ansprüche und Praktiken beurteilen kann. Dieses Bewußtsein selbst, wie es Gestalt annimmt in modernen und postmodernen Ideologien, die so verschieden sind wie der politische Liberalismus, der demokratische Sozialismus, der Feminismus und der dekonstruktive Kritizismus, fördert die Vervielfachung von Wahrheitsansprüchen und bestärkt damit noch die Mentalität, aus der Pluralismus entsteht.

Obwohl die Theologiegeschichte eine große Vielfalt von Denkstilen, Ansätzen und Methoden aufweist, ist es dennoch bis in die neueste Zeit schwierig, in der Theologie von Pluralismus zu sprechen, und dies vermutlich auch nur im Sinn einer seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur Kenntnis genommenen Tatsache. Mittlerweile betrachten wir es als selbstverständlich, daß die Begriffe Prozeßtheologie, Transzendentaltheologie, narrative, feministische, afroamerikanische, asiatische, hispanische und hermeneutische Theologie (um nur einige wenige zu nennen!) Bezeichnungen sind, die auf besondere theologische Brennpunkte und Strategien hinweisen und einen tatsächlich reichhaltigen Pluralismus sichtbar machen. Aber diese und andere moderne und postmoderne Zugänge zur Theologie sind in erster Linie Ausdrucksformen der Mentalität des Pluralismus, eines Bewußtseins der Relativität des Wissens der Theologie ne-

ben anderen Formen des Wissens sowie eine Anerkennung der Geschichtlichkeit der Wahrheitsansprüche der Theologie selbst. Wie es schon für die Kultur im allgemeinen gilt, so bestärkt und fördert die pluralistische Mentalität auf seiten derjenigen, die an der Kultur der Theologie Anteil haben, die Vervielfachung von Sinndeutungen, wie sie zu einem Charakteristikum der modernen Geschichte dieser Disziplin geworden ist.

Die traditionellen Formen des Selbstverständnisses der Theologie als der Wissenschaft von der göttlichen Offenbarung (im Katholizismus) oder als der Exegese des offenbarten Wortes Gottes (im Protestantismus) konnten immer auf ihre eigene qualifizierte Stellung innerhalb des Pluralismus verschiedener Positionen zählen. Einerseits hatte die christliche Theologie in neuerer Zeit mit den Ansprüchen anderer Religionen und mit der unentrinnbaren Tatsache zurecht kommen müssen, daß die historisch-kritische Interpretation solcher Ansprüche genauso auf die eigenen Ansprüche angewandt werden kann. Andererseits hatte die Theologie mit ihrem eigenen inneren Pluralismus zu tun, nicht nur in Form der methodischen Unterteilung ihrer Aufgabe in besondere Unterdisziplinen, sondern auch in Form ihrer Verkündigung als der eigentlichen Weise, wie die Theologie für ihre Ansprüche auf die Wahrheit bezüglich Gott, Christus und Menschheit eintreten kann.

Dieser innere Pluralismus hat größere Konsequenzen für die Theologie gehabt als ihre Bemühungen, sich den Herausforderungen durch die nichtchristlichen Religionen zu stellen. Das theologische Problem des religiösen Pluralismus betrifft die Beziehung zwischen den Wahrheitsansprüchen anderer Traditionen und kann – wenigstens grundsätzlich – angesprochen werden ohne Infragestellung der Annahme, daß die traditionellen Ansprüche der Theologie in sich stimmig sind. Der innere Pluralismus der modernen Theologie jedenfalls stellt eine Herausforderung des klassischen Verständnisses ihrer Wahrheitsansprüche dar und macht eine tiefgreifende Revision ihres Selbstverständnisses als wissenschaftliche Disziplin dringend notwendig.

Traditionellerweise hat die Theologie ihre altehrwürdigen Ansprüche als universal gültig

betrachtet, als Ausdrucksformen einer absoluten und rettenden Wahrheit, die im Sinne des bekannten Satzes des Vinzenz von Lérins «überall und immer und von allen» geglaubt worden ist. Im inneren Pluralismus der Theologie in der Neuzeit spiegeln sich jedoch die von partikulären Interessen bestimmten besonderen Brennpunkte und Strategien wider, mittels derer ihre Wahrheit der Kirche und der Welt dargeboten wird.

Das hat dazu geführt, daß die moderne Theologie den Anspruch auf «Universalität», der in der früheren Geschichte dieser Disziplin immer vertreten wurde, oftmals abschwächt. Tatsächlich hat die moderne Theologie ihre verblüffendsten Einsichten in die Bedeutung des Evangeliums oft so dargeboten, daß sie es vermieden hat, eine Gesamtschau der christlichen Wahrheit zu bieten; statt dessen hat sie die Heilige Schrift und die Tradition mehr auf regionale (d.h. auf einen bestimmten Wirklichkeitsbereich bezogene) Wahrheiten erforscht, die etwas aussagen zu sehr speziellen Fragen, Problemen oder Erfahrungen. Mit regionalen Wahrheitsansprüchen meine ich Glaubensüberzeugungen, die Ausdrucksformen partikulärer Erfahrungen, Begleitumstände und Blickweisen sind, mögen sie nun bestimmt sein durch den besonderen Charakter einer Kultur, einer Ethnie, einer gesellschaftlich geprägten Geschlechtsrolle oder einer persönlichen Erfahrung.

Dies läßt rasch an die feministische, die afroamerikanische und die asiatische Theologie denken: lauter Beispiele von Interpretationen, die den Wertvorstellungen einer regionalen theologischen Wahrheit verpflichtet sind. In ihrem Licht zeigt sich aber, daß auch andere moderne Zugänge zur Theologie, die sich weiterhin für eine universal gültige Darstellung der christlichen Wahrheit einsetzen – z.B. die verschiedenen Formen von Transzendentaltheologie – regionale Ausdrucksformen des christlichen Glaubens sind, die an partikuläre historisch-kulturelle Erfahrungen gebunden sind und besondere Prägungen durch Ethnie und Nationalität und vielleicht sogar durch die Zugehörigkeit der Theologietreibenden zu einem der beiden Geschlechter mit ihren sozial bestimmten Rollen aufweisen.

Bildet der innere Pluralismus der modernen

Theologie eine Wasserscheide hinsichtlich der Art und Weise, wie theologische Wahrheitsansprüche bestehen oder angemeldet werden können? Haben regionale Wahrheitsansprüche als unvermeidliche Ausdrucksformen geschichtlichen Bewußtseins die Gültigkeit oder sogar die Möglichkeit universaler theologischer Ansprüche verdrängt? Oder kann die Theologie auch weiterhin Ansprüche auf universale Wahrheit erheben und sich dennoch zugleich den Pluralismus zu eigen machen, der doch schon ihren modernen fachlichen Arbeitsstil kennzeichnet? Wir können bei der Behandlung dieser Frage damit beginnen, daß wir die Auffassungen von Universalität erkunden, auf die sich das Christentum in seiner klassischen Zeit verpflichtet hatte.

Klassische Begriffe von Universalität

Wir können zwei weitgefaßte Begriffe von Universalität in der christlichen Tradition unterscheiden, die deren klassisches Verständnis des Wesens theologischer Erkenntnis beeinflussen haben: die erkenntnistheoretische Universalität und die kirchliche Universalität.

Die *erkenntnistheoretische* Universalität spiegelt die in der christlichen Tradition (und weithin auch in der westlichen Kultur bis heute) vertretene Ansicht, gültige Erkenntnis gründe sich auf abstrakte Wesensbegriffe oder Universalien, die jenseits von Raum und Zeit existieren und an welchen jeder einzelne Erkenntnisakt – theologischer oder anderer Art – Anteil hat. Der Platonismus ist die einflußreichste Ausdrucksform dieser Ansicht, aber auch der Stoizismus teilt diese Vorstellung. Durch derartige noetische Teilhabe an dem, was der Platonismus die übersinnliche «Form» oder das *eidos* oder was der Stoizismus den *lógos spermatikós* nannte, erhält die Erkenntnis einen universalen Charakter, welcher dem räumlich-zeitlichen Charakter der Sinneserfahrung unzugänglich bleibt.

Die jüdisch-christliche Schöpfungslehre ergänzt diese erkenntnistheoretische Universalität, indem sie für eine ganzheitliche Sicht der Wirklichkeit eintritt, in der Gott sowohl die Quelle des Seins als auch das Ziel des Strebens nach Erkenntnis ist, wobei nun die göttlichen

Gedanken an die Stelle der platonischen oder stoischen noetischen Ideale treten. Da die klassische Theologie Gott als das unmittelbare Objekt ihres Erkenntnistrebens behauptet, wird der universale, allgemeingültige Charakter ihrer Erkenntnis um so mehr als selbstverständlich angenommen.

In der Vorstellung einer *kirchlichen* Universalität spiegelt sich die in der Tradition seit den ersten christlichen Jahrhunderten anzutreffende Überzeugung wider, daß die Wahrheit der Kirche «katholisch» ist. Dieses Verständnis von einem Glauben, der sich dadurch auszeichnet, daß er für würdig befunden worden ist, in die alten Credotexte aufgenommen zu werden, fördert noch die oben beschriebenen erkenntnistheoretischen Auffassungen. Die Wahrheit der Kirche ist universal, allgemeingültig, weil sie im Geheimnis Gottes, das nicht an Raum und Zeit gebunden ist, beschlossen liegt. Es ist aber wichtig, zu vermerken, daß dieses kirchliche Zeugnis ebenso einen räumlich-zeitlichen Charakter hat. Die Universalität der Kirche kommt vor allem in ihrer Glaubenslehre zum Ausdruck, also in dem, was die Mitglieder der Kirche in den verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten in ihrem Herzen glauben und durch ihren Willen verwirklichen. Aussagen über die Allgemeingültigkeit des kirchlichen Lehrens fügen zwar den kirchlichen Glauben in eine globale Perspektive ein, aber diese wird dann doch wieder zeitlich näher bestimmt mit Hilfe der kontinuierlich von einer Generation von Gläubigen zur nächsten weitervermittelten Glaubensüberzeugungen; und räumlich wird sie näher bestimmt aufgrund der geographischen Ausdehnung der Kirche über verschiedene Gebiete. Der Auftrag der Kirche, das Evangelium unter allen Völkern zu verbreiten, wird erleichtert durch ein solches räumlich-zeitliches Verständnis von Universalität, das kurz und bündig in der oben zitierten Formel des Vinzenz von Lérins zum Ausdruck kommt. In dem Maße, wie die Theologie eine Disziplin im Dienst der Kirche ist, ist ihre klassische Aufgabe davon bestimmt, daß sie verantwortlich dafür ist, die Universalität der Kirche durch ihre eigenen Wahrheitsansprüche zu vertreten und zu verkünden.

Dieses Verständnis von Universalität wurde

in der Neuzeit einer grundlegenden Revision unterzogen. Tatsächlich ist im Fall der erkenntnistheoretischen Universalität nur wenig von der alten Position übriggeblieben. Die nachhegelsche Philosophie hat die klassische Tradition der christlichen Metaphysik in Frage gestellt, besonders ihre erkenntnistheoretische Ansicht, daß ungeschichtliche Universalien einschließlich der Allgemeingültigkeit der Annahme der Existenz Gottes die eigentlichen Objekte der Erkenntnis seien. Die Erkenntnisphilosophien in den hermeneutischen Denkbahnen Heideggers, Gadammers und Ricoeurs sind geschichtlich ausgerichtet: Sie sind der Ansicht, was als Wahrheit zähle, sei das Ergebnis kultureller Erfahrungen. Die Erkenntnistheorien in den radikal historizistischen Denkbahnen Nietzsches, Foucaults und Derridas treiben diese geschichtliche Ausrichtung noch weiter bis zur Ablehnung aller umfassenden Bedeutung, Teleologie und Universalität in den Ergebnissen von Erkenntnis. Ob diese Erkenntnistheorien nun revisionistisch oder radikal sind, alle verstehen sie Erkenntnisakte als etwas, das hinsichtlich Handhabung, Objekt und Anspruch regional ist.

Dieser erkenntnistheoretische Ansatz, der Erkenntnis regional oder kontextgebunden versteht, steht seit langem ausdrücklich auf der Tagesordnung der Philosophie des 20. Jahrhunderts, die, allgemein gesprochen, als «*nicht-fundamentalistisch*» beschrieben werden kann. In den Fußspuren von Peirce, James und Dewey haben zeitgenössische amerikanische Pragmatiker wie Willard Van Orman Quine, Richard Rorty und Donald Davidson nuancierte philosophische Argumente gegen die platonische, besonders die cartesianische, Erkenntnislehre vorgebracht, die sie für *fundamentalistisch* halten. Fundamentalistische Erkenntnislehren, so argumentieren sie, setzen ein erstes Prinzip, das als «Fundierung» des ganzen Gebäudes der Erkenntnis dienen soll, voraus. Ob diese «Fundierung» der Erkenntnis die Form von Descartes' «klaren und deutlichen Ideen» oder von Lockes vorgegebener Sinneserfahrung oder von Kants transzendentalen Kategorien des Verstandes annehmen – immer beruft man sich auf sie als unmittelbar gerechtfertigte Glaubensüberzeugungen, deren Gewißheit grundlegend für das größere Corpus der Er-

kenntnis ist, dessen Wahrheitsanspruch sie rechtfertigen sollen. Fundierungen des Erkennens werden kraft ihres bloßen Wesens als universale Echtheitsgarantien ihrer Wahrheitsansprüche gesetzt. Sie sind nach der Überzeugung derjenigen, die sie verteidigen, die eigentlichen Voraussetzungen aller Erkenntnis. Als nicht auf dem Weg der Schlußfolgerung gewonnene Wahrheit liefern diese Fundierungen der Erkenntnis einen Ausgangspunkt für die logische Deduktion oder Steighilfen für den denkerischen Kletterversuch, auf dem Weg über Folgerungen zu zügiger Erkenntnis zu gelangen.

Für die oben genannten Pragmatiker sind foundationalistische Erkenntnislehren jämmerlich unzulänglich. Schon die Tatsache, daß sich in der Philosophiegeschichte die verschiedensten Arten von «Fundierungen» der Erkenntnis – sowohl vergeistigte als auch erdverbundene – als unmittelbar erfahrene Gewißheiten ausgegeben haben, macht die foundationalistischen Ansprüche zunichte. Angesichts dieser Anomalität zeigt sich von vornherein, daß jede Erkenntnisfundierung das Produkt eines blinden Glaubens des Philosophen ist, ein Ausdruck der eiteln Hoffnung, daß das Geschäft der Rechtfertigung unserer Glaubensüberzeugungen mit dem Erreichen einer allgemein zugänglichen und zweifelsfreien Wahrheit zum Abschluß gebracht werden kann.

Wie Rorty zu verstehen gibt, ist Fundamentalismus eine Art von *Fundamentalismus* für den Wahrheiten «mehr aufgrund ihrer Ursachen und nicht so sehr aufgrund der für sie gelieferten Argumente gewiß sind»¹. Für nichtfoundationalistische Philosophen gibt es in Erfahrung oder Erkenntnis keine Evidenz dafür, daß es universale, allgemeingültige Ursachen für das Erkennen gibt. Unser Erkennen ist holistisch. Um Quines Metapher zu gebrauchen: Seine Wahrheitsansprüche sind ein kompliziertes Gewebe von untereinander in Beziehung stehenden Glaubensüberzeugungen ohne vorherbestehende Fundierungen, die unsere Argumente stützen, revidieren oder zunichte machen². Die Wahrheit dieses Erkennens ist weder feststehend noch endgültig, sondern relativ und einem fortwährenden Prozeß unterworfen. Eine natürliche Konsequenz dieser Auffassung, die unter heutigen Philosophen

den Rang eines Axioms gewonnen hat, ist, daß Wahrheitsansprüche keinen universalen, sondern nur einen regionalen Wert haben. Sinn oder Bedeutung gedeiht nur in besonderen konkreten Zusammenhängen, die bestimmt sind durch solche Variablen wie hintergründige Überzeugungen, Sprache und Gewohnheit. In dieser nichtfoundationalistischen Sicht ist Erkenntnis an von uns selbst geschaffene Koordinatensysteme gebunden, deren unendliche Zahl von Eigentümlichkeiten jede Universalität, an welcher der klassischen philosophischen Tradition so sehr gelegen war, zunichte macht.

Da sich im Begriff der *kirchlichen Universalität* die Annahmen einer erkenntnistheoretischen Universalität spiegeln, hat die nichtfoundationalistische Kritik selbstverständlich wichtige Konsequenzen für unser Verständnis der Katholizität der Kirche. Überdies sehen wir uns hinsichtlich der räumlich-zeitlichen Vielgestaltigkeit kirchlicher Universalität zumindest vor die Notwendigkeit einer Revision gestellt, insofern die heutige Kritik uns deren Grenzen bewußt macht und die für einen Regionalismus plädierenden Stimmen in der Kirche sich immer lauter vernehmbar machen. Edward Farley z.B. beschreibt die dem traditionellen Verständnis kirchlicher Universalität innewohnende Tendenz zur Verzerrung, indem er vermerkt, wie sehr das Kennzeichen der Katholizität in der von menschlicher Sünde gezeichneten Geschichte allzuoft verabsolutiert worden ist³. In der räumlichen Dimension kommt es zu einer solchen Verzerrung, wenn ein spezieller Ort mit seiner Kultur, seinen Sitten und Wertvorstellungen als weltweit normativ für die Ausdrucksgestalt und Praxis des Glaubens erklärt wird. In der Zeitdimension kommt es zu einer solchen Verabsolutierung, wenn eine spezielle Phase der Kirchengeschichte mit ihrem Weltbild, ihren Ansichten und ihrer Sprache zu etwas gemacht wird, das keine neue Interpretation zuläßt, und wenn dies als normativ für alle späteren Zeiten erklärt wird. In beiden Fällen ist ein solches Universales nur ein Vorwand, mit dessen Hilfe das Regionale, Bereichsbezogene seine Macht zu sichern sucht, indem es die partikuläre Beschränktheit seiner Ansprüche verschleiert.

Auf derselben Linie kommt es durch neuere Entwicklungen im Verständnis der kirchlichen Sendung zur Verkündigung des Evangeliums dazu, daß in die traditionelle räumlich-zeitliche Darstellung der Katholizität der Kirche vorsichtige Revisionen eingebracht werden. Paul Lakeland hat bemerkt, daß die Kirche sich vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil als eine auf Erfolg ausgerichtete Institution verstanden hat⁴. In diesem Modell wurde das, was die Mission zu leisten hatte, als das weltweit zu betreibende Gewinnen und Festhalten von Bekehrten verstanden.

Dieser strategische Begriff von einer räumlich-zeitlichen Universalität wurde in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums nicht mehr betont. Diese entwickelten vielmehr eine Ekklesiologie, welche die *communio* betonte, und so bereiteten sie den Weg zu einem Blick auf die Mission der Kirche, der von örtlichen Situationen bestimmt war und Dialogbereitschaft bekundete. Diese Betrachtungsweise zeigte sich z.B. bei den christlichen Basisgemeinden Lateinamerikas und in der allortigen wachsenden Aufmerksamkeit für die regional verschiedenen Voraussetzungen für die Rezeption des Glaubens.

Überdies führte die vom Konzil in der Erklärung *Nostra aetate* bekundete Hochachtung vor der Wahrheit der anderen Religionen dazu, daß ebendieses Konzil eine Ekklesiologie entwickelte, welche das traditionelle Verständnis der räumlich-zeitlichen Universalität, das Katholizität einfach mit der institutionellen Kirche gleichsetzte, abschwächte. Diese Neubewertung wiederum ermutigte die Missionstheologie zu einer größeren Feinfühligkeit für das Problem der Inkulturation und für die Herausforderung zu einer sinnvollen Predigt des Evangeliums in besonderen kulturellen Situationen.

Diese Veränderungen im Verständnis der erkenntnistheoretischen und kirchlichen Universalität können dem Aufkommen des Pluralismus in der Erkenntnistheorie und im Glauben der Kirche zugeschrieben werden. Nach dem altherwürdigen Verständnis des Augustinus und in ihrer zu höchster Professionalität entwickelten Ausgestaltung ist Theologie *«fides quaerens intellectum»*, Glaube, der auf der Suche nach Verstehen ist. Sie ist eine Disziplin, die

den Glauben der Kirche auslegt, indem sie sich auf die von der Philosophie vorgeschriebenen Regeln des geordneten Denkens beruft. In beiderlei Hinsicht, was also Glaube und Logik betrifft, ist die Theologie mit dem Pluralismus des geschichtlich bedingten Bewußtseins und mit den Konsequenzen dieses Pluralismus für ihre Wahrheitsansprüche konfrontiert.

Pluralismus in der Theologie und das Dilemma allgemeingültiger Wahrheit

Die erkenntnistheoretischen Einsichten unserer besten Philosophen und unbestreitbare Entwicklungen in unserer Ekklesiologie zeigen: Die Wahrheit des Geistes und des Herzens gedeiht in den besonderen, partikulären Situationen unseres Lebens und in der Art und Weise, wie diese mit anderen zusammen gelebt werden. Wie könnten aber dann Wahrheitsansprüche anders als partikulär sein? Diese Frage ist nicht beunruhigend für die oben erwähnten nichtfundamentalistischen Philosophen, die froh sind, allgemeingültige Wahrheitsbegriffe hinter sich lassen zu können, und die es statt dessen vorziehen, hochbewertete Ansprüche eher *«sinnhaltig»* statt *«wahrheitshaltig»* zu nennen, damit nicht schon die Terminologie als trojanisches Pferd für fundamentalistische Anschauungen dienen könne. Diese Frage ist auch nicht beunruhigend für Sozialwissenschaftler, deren Disziplinen ja als historizistische Versuche zur Erklärung des Pluralismus geboren worden sind. Theologen aber praktizieren eine seit langer Zeit bestehende Disziplin zur Interpretation einer universalen, allgemeingültigen Offenbarung im Dienst der universalen Kirche, die aber dennoch, so wie sie heute praktiziert wird, um ihrer eigenen Verständlichkeit willen die Kritik an Allgemeingültigkeitsansprüchen nicht einfach ignorieren kann. Einige historische Beobachtungen sollen als Einleitung unserer Bemühung dienen, auf den verbleibenden Seiten konstruktiv auf diese schwierige Frage zu antworten.

Im frühen 19. Jahrhundert begannen Theologen, von der menschlichen Erfahrung als einer eigenen Quelle theologischer Erkenntnis

zu sprechen. Dies stellte eine veränderte Praxis dar gegenüber den vormodernen Methoden der Theologen, die (als Katholiken) Schrift und Tradition oder (als Protestanten) die Schrift allein für die einzig autoritativen Quellen der Theologie gehalten hatten. Das heißt natürlich nicht, daß die klassischen Theologen sich in ihrer theologischen Reflexion nicht auf ihre eigene und anderer Menschen Erfahrung berufen hätten. Sie verstanden aber Erfahrung nicht als eine besondere wahrheitshaltige Quelle, die eine angemessene theologische Reflexion gläubig gelten lassen müsse. Trotz oft heftigen Widerstands (vor allem von seiten der katholischen Neuscholastik und des Antimodernismus) sind erst moderne Theologen für diese Anschauung eingetreten, und zwar mit dem Ergebnis, daß sie zu einem Axiom für die Praxis ihrer Disziplin geworden ist⁵.

In den beiden letzten Jahrhunderten waren Theologen zumeist geneigt, von der aus Erfahrung gespeisten Quelle der Theologie als von etwas Universalem, Allgemeingültigem zu sprechen, als von etwas, das irgendwie mit den Grundvoraussetzungen menschlicher Erfahrung oder mit dem überwiegenden Teil der allgemeinen Erfahrung der Kirche verbunden sei. Schleiermachers Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, Rahners vorreflexive Erfahrung des absoluten Geheimnisses und die Beschreibungen des *sensus fidei* von Newman bis zur Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils sind Beispiele dafür. Aber die bloße Tatsache, daß man begann, die Erfahrung ganz selbstverständlich als eine der wahrheitshaltigen Quellen der Theologie zu behandeln, bedeutete, daß ihr eigenes Wesen und die Art und Weise, wie man sich autoritativ auf sie berief, zum Thema wurde. Obgleich es in der Menschheitsgeschichte nicht an solchen fehlt, welche die Überzeugung vertreten haben, es gebe allgemeingültige Dimensionen der Erfahrung, so ist Erfahrung doch unbestreitbar und auf eine sehr dramatische Weise etwas Partikuläres, sowohl was die Weise betrifft, wie sie subjektiv gemacht wird, als auch bezüglich der Weise, wie wir ihre Bedeutung für unser Leben messen. Wenn Theologen diese Partikularität zu einem Wert für ihre Interpretation von Schrift und Tradition machten, dann ergaben sich daraus parti-

kulärere theologische Wahrheitsansprüche und sogar das Entstehen kritischer theologischer Gattungen - z.B. feministische, asiatische, hispanische und afroamerikanische Theologien -, die sich der ausdrücklichen Darstellung ihrer Erfahrungen widmen. Der moderne theologische Pluralismus ist dann also eine Funktion der Überzeugung, daß regionale Erfahrungen uns Wahrheiten zu sagen haben, welche die christliche Botschaft in einem Brennpunkt bündeln, und die darum - Hand in Hand mit Schrift und Tradition - normativ sind.

Diese partikulär orientierten theologischen Wahrheitsansprüche stehen oft in einer unbehaglichen Beziehung zu Ansprüchen auf kirchlich allgemeingültige Wahrheit oder zu (vormodernen oder modernen) theologischen Stilen, die universal orientiert sind. Regionale Theologien entdecken partikuläre Ereignisse und Situationen im Leben besonderer Völker, in denen sich entweder die Realität der Sünde oder aber auch die befreiende Kraft von Gottes Gnade verleiblichen kann, und sie bestehen darauf, daß theologische Wahrheit daran gemessen werden muß, wie weit sie in Verhältnissen, die nach christlicher Praxis schreien, wirksam werden können. Aus ihrem vom Kontext bestimmten Blickwinkel fürchten regionale Theologien, daß unkritische Berufungen auf allgemeingültige Erfahrung oder auf die traditionellen kirchlichen Ansprüche auf Katholizität allzu leicht die historischen, kulturellen und existentiellen Besonderheiten verkennen, welche die Art und Weise gestalten, wie das Evangelium ausgelegt, gepredigt und in die Tat umgesetzt wird. Sie vermuten darin ausschließlich theoretische Zugänge zur Theologie, die ihren Ausgangspunkt bei Wahrheitsansprüchen haben, die vorgeblich die Erfahrungen aller sind, während sie in Wirklichkeit nur die Erfahrung weniger sind.

Regionale Theologien bieten sodann nicht nur konstruktive Interpretationen der Bedeutung der Schrift und der Tradition für unser heutiges Leben als Christen, sondern sehen ihre Aufgabe auch darin, Kritik zu üben an theologischen Ansprüchen auf Allgemeingültigkeit, die tatsächlich nur partikuläre, wenn auch einflußreiche Darstellungen kirchlicher Meinung sind.

Und dennoch bestreiten regionale Theologien grundsätzlich keineswegs den Anspruch auf Katholizität, wie sie in den grundlegenden Aussagen der Glaubensbekenntnisse der Kirche artikuliert ist. So etwas zu tun, würde bedeuten, den christlichen Glauben auf Erfahrungen zu reduzieren, die allzu partikulär wären, um der Heilsverheißung des Evangeliums treu zu bleiben; und die theologische Deutung dieser Erfahrungen würde auf Beurteilungen reduziert, die genauso gut von wertorientierten Anwendungen der Gesellschaftswissenschaften geliefert werden könnten. Regionale Theologien, die der christlichen Tradition treu sind, verstehen ihre Kritik an unechten Ansprüchen auf Allgemeingültigkeit als eine Erschließung ebendieser Tradition mittels einer legitimen Entwicklung von deren Lehraussagen. Nach ihrem Verständnis liegt der Wert regionaler Wahrheiten nicht in deren verengter Sicht, sondern in ihrer Eignung, die ganze Weite der Möglichkeiten der Begegnung des Menschen mit Gott im Leben der Kirche aufzudecken.

Hier stoßen wir auf das, was wir das Dilemma der Universalität nennen könnten, ein Dilemma, das im besonderen Charakter der modernen Theologie gründet. Einerseits hat es die Anerkennung der Erfahrung als Quelle der Theologie ermöglicht, daß die Wahrheit regionaler Erfahrungen einen Grad normativer Geltung für die Theologie erreicht hat, den sie nach den klassischen Regeln nicht besessen hat. Diese Entwicklung war verantwortlich für einen Pluralismus von theologischen Aussagen, da die regionalen Interpretationen der christlichen Botschaft die partikulären, besonderen Züge menschlicher Erfahrung und ihres Anspruchs, Wahrheit zu erschließen, widerspiegelten. Dieser Pluralismus von Aussagen, der sich im Aufkommen unterschiedlicher kritischer Zugänge zur Theologie im Laufe der letzten Phase unseres Jahrhunderts äußert, hat wiederum die Ansätze regionaler Theologie als vorgeblich allgemeingültige Ansätze ausgegeben. Andererseits kann sich eine Theologie, die sich der regionalen Begrenztheit ihrer Ansprüche bewußt ist und sie richtig wertet, auch nicht von einem Engagement für die universale Wahrheit dispensieren, wenn sie nicht die wesentlichen Wahrheitsansprüche

der Schrift und der Tradition preisgeben will, an denen der christliche Glaube festhält. Dieses Dilemma ist eine andauernde Belastung für die moderne Theologie, da ihre partikularistischen und ihre universalistischen Pole bestimmend sind für die Interessen der untereinander gespaltenen theologischen Lager oder Lehrautoritäten, deren jedes die Unternehmen der anderen argwöhnisch beobachtet.

*Der regionale Charakter universaler,
allgemeingültiger Ansprüche*

Als theologisches Problem weist das Dilemma der Universalität alle Kennzeichen eines unlösbaren dialektischen Rätsels auf. Wie das philosophische Problem des Einen und des Vielen nimmt es Gestalt an, wenn zwei von beiden Seiten her definierte Grenzbegriffe jeder für sich Anspruch auf Vorrang erheben, der aber sogleich wieder vom Anspruch der Gegenseite in Frage gestellt wird, wobei aber doch jeder den Wert des anderen für seine eigene Verstehbarkeit voraussetzt. Obwohl dieses Problem in der Theologie zum ersten Mal auftritt, gibt es Anzeichen dafür, daß es ein Dauerproblem ist, angesichts dessen Theologen einfach resignieren könnten. Wenn sich aus diesem Dilemma auch nie eine eindeutige Antwort auf die Frage nach der eigenen Praxis der Theologie ergeben wird, so wird uns seine Erkundung doch ermöglichen, uns – vielleicht sogar mit guten Ergebnissen – mit den Themen Autorität und Normativität in der theologischen Interpretation abzumühen.

Wie oben schon angemerkt wurde, erheben gläubige Christen universale Wahrheitsansprüche aufgrund eben dieses ihres Glaubens und ihrer Praxis. Theologische Reflexion auf diesen Glauben und diese Praxis – in welcher Stilform sie uns auch begegnen mag – widersprüche daher sich selbst, wenn sie den Standpunkt verträte, daß nur regionale und nicht auch universale Wahrheitsansprüche mit Autorität auftreten könnten – eine immer wiederkehrende Furcht derjenigen, die der Ansicht sind, Theologie sei eigentlich bloß die Wiederholung von Aussagen der Schrift und der Tradition. Regionale Theologien setzen solche universalen, allgemeingültigen Wahr-

heitsansprüche voraus, mögen sie nun in der Schrift, in der kirchlichen Lehre oder in persönlichen Bekenntnissen zum Ausdruck kommen, und zwar als Glaubensüberzeugungen, die den Hintergrund bilden für die eher partikulären Einsichten in deren Gehalt.

Selbst der kritische Blick, mit dem Vertreter regionaler Theologien universale Wahrheitsansprüche behaupten, ist eigentlich von ihrer Suche nach einer echten Katholizität geleitet, einer Katholizität, die imstande ist, die besonderen Interessen, die sie in ihren theologischen Aussagen betonen, mit einzubeziehen. Während besonders sensible Vertreter nichtfundamentalistischer *Philosophien* den Begriff einer universalen, allgemeingültigen Wahrheit als grundlose Phantasie ablehnen könnten, können kontextorientierte *Theologen* dies nicht, da für sie die allgemeingültigen Wahrheitsansprüche der Schrift und der Tradition hart neben den besonderen Einsichten ihrer Unternehmungen stehen. Diese erkenntnistheoretische Ironie, daß des Christentums partikulärer Zugang zur Wahrheit die Behauptung universalen, allgemeingültiger Wahrheitsansprüche mit sich bringt, spiegelt den grundlegenden Charakterzug des christlichen Glaubens selbst wider. Wenn man diese Ironie als kanonische Regel der theologischen Interpretation versteht, dann verträgt sie sich ziemlich gut mit der Kontextorientierung eines nichtfundamentalistischen Verständnisses von Erkenntnis.

Dieser kontextorientierte Blick auf Wahrheitsansprüche wiederum ermöglicht es uns, die regionalen Dimensionen der universalen, allgemeingültigen Tradition, welche die Theologie für maßgebend hält, zu erkennen. Die Allgemeingültigkeit der Tradition bleibt unlösbar gebunden an eine Fülle regionaler Positionen, nicht bloß in dem Sinne, daß eine Tradition partikuläre Einsichten umschließt wie das Ganze seine Teile, sondern in einer viel fundamentaleren Hinsicht, daß dasjenige, das wir als eine Tradition behaupten, eine hoch bewertete Sicht auf etwas ist, das ursprünglich den Rang von regionalen Wahrheitsansprüchen hatte. Die Wahrheitsansprüche der universalen, allgemeingültigen Tradition sind – um eine visuelle Metapher zu Hilfe zu nehmen – die Ausdrucksformen von Glauben im Rückblick. Ihre Allgemeingül-

tigkeit als christlicher Glaube ist nur sichtbar aus dem Blickwinkel derzeitigen christlichen Engagements, von dem her auf die Vergangenheit geblickt wird. Das gegenwärtige Engagement wird beurteilt aus seiner Kontinuität mit dem Engagement, welches frühere Gläubige eingegangen sind, und dieses Urteil wird unter die Artikel des Glaubens eingereiht.

Vor ihrer im Rückblick geschehenden Einreihung unter die Glaubensartikel waren diese Ansprüche auf christliche Allgemeingültigkeit zunächst nur regional. Das Evangelium nach Johannes z.B. war ursprünglich der Ausdruck des Glaubens einer christlichen Gemeinde, die im Streit mit anderen christlichen Gemeinden lag. Und sosehr das Konzil von Nikaia in seiner Atmosphäre auch ein Reichskonzil war, so war es für die anwesenden Bischöfe doch nur ein regionales Konzil. Der im 13. Jahrhundert lebende Theologe Petrus Olivi brachte fragwürdige Argumente zugunsten der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes vor, die sich aber später als von großem Einfluß auf die Verkündigung des betreffenden Dogmas im 19. Jahrhundert erwiesen. Solch eine historische Beschreibung der Auswirkungen der Tradition mindert aber keineswegs den Wert ihrer universalen Ansprüche für die Kirche. Der Vorzug einer solchen Beschreibung liegt darin, daß sie zeigt, wie die universalen, allgemeingültigen Wahrheitsansprüche in der Tradition ihre Stellung auf induktive Weise erlangen.

Die produktive Rolle regionaler Wahrheiten in der universalen, allgemeingültigen Tradition der Kirche anzuerkennen, hat wichtige Konsequenzen für die heutige Theologie. Zu sagen, daß die Theologie verantwortlich sei für die universale Wahrheit der christlichen Tradition, bedeutet zugleich, daß die Theologie verantwortlich ist für die Anmeldung von Wahrheitsansprüchen, die ursprünglich in ihrem Horizont nur regional waren, die dann aber im Glauben als etwas erkannt wurden, das einen größeren Wert für eine größere Zahl von Gläubigen hat. Die Regionalität solcher Ansprüche mag in vormodernen Zeiten verdunkelt worden sein durch eine unkritische Auffassung von erkenntnistheoretischer und kirchlicher Universalität, in der regionale Wahrheiten verborgen blieben und nicht in

ihrem eigenen Wert erkannt werden könnten. Die qualifizierte Autorität, welche die moderne Theologie der Erfahrung zuerkennt, eröffnet jedoch die Möglichkeit, daß regionale Wahrheitsansprüche deutlicher hervortreten und hoch bewertet werden wegen ihres Beitrags zur christlichen Gesamtschau sowohl in der bereits rezipierten Tradition als auch in der weitergehenden Aufgabe der Theologie, dem Glaubensverständnis zu mehr Klarheit zu verhelfen. Eine Konsequenz dieser Anerkennung ist, daß alle Mitglieder der Kirche verantwortlich dafür sind, solche Wahrheiten zu erkennen und empfänglich zu werden für ihre Ansprüche als potentiell authentische Erschließung des Evangeliums. Theologen sind zusätzlich verantwortlich dafür, daß solche Wahrheiten herausgearbeitet werden mittels theologischer Untersuchungen, die neue Einsichten in die universale Tradition der Kirche bringen.

Ein weiterer Grund dafür, daß regionale Wahrheitsansprüche theologisch hoch bewertet werden sollten, ergibt sich aus unserer Analyse der Tradition. Wenn die kirchliche Vergangenheit beweist, daß manchen regionalen Wahrheiten mit der Zeit universale Hochschätzung zuteil wird, dann könnte die regionale Wahrheit unserer eigenen Zeit, vor allem, wenn sie theologisch formuliert wird, als die Wahrheit der universalen Tradition einer künftigen Zeit betrachtet werden. Dieser potentielle Aspekt in jedem regionalen Wahrheitsanspruch bedeutet nicht, daß solche Ansprüche theologisch privilegiert seien aufgrund dessen, wie sie eines Tages beurteilt werden könnten. Regionale Wahrheitsansprüche besitzen grundsätzlich *potentiell* theologische Autorität und nicht schon tatsächlich. Aber dieses potentielle Moment in regionalen Wahrheitsansprüchen bedeutet gewiß, daß Theologien, deren Ansprüche einen weiteren Horizont haben, nicht ausdrücklich privilegiert sind einfach deswegen, weil sie unmittelbar darstellen, was derzeit die universale Tradition ist.

Aus demselben Grund besitzen regionale theologische Wahrheitsansprüche keine besondere Garantie einzig und allein aufgrund der Möglichkeit, daß sie einmal einen größeren Horizont bekommen werden als sie derzeit

haben. Regionale Wahrheitsansprüche können Autorität aus eigenem Recht haben, selbst wenn sie niemals unter die universalen Wahrheiten der Tradition eingereiht werden. Wenn sie als Beschreibungen von blinden Flecken oder systematischen Verzerrungen in der Tradition dargeboten werden – wie z.B. das Urteil Juan Luis Segundos, daß es in der Kirche eine Neigung gibt, die dogmatische Tradition zu verabsolutieren, oder Rosemary Radford Ruethers Urteil, daß alle theologischen Kategorien der maßgebenden christlichen Traditionen durch Androzentrismus verzerrt seien⁶ –, dann sind solche regionalen Wahrheitsansprüche auf eine kritische Weise formuliert, die sich *als solche* kaum so weiterentwickeln kann, daß sie einmal Bestandteil der universalen Tradition werden könnte. Regionale theologische Wahrheitsansprüche dieser Art bringen eine negative Hermeneutik mit sich, die eine kritische Distanz gegenüber der universalen Tradition bewirkt, sosehr sie auch schließlich deren echte Dimensionen mit verständnisvoller Sympathie beurteilen mag. Der Wert ihrer Wahrheitsaussagen ist kontrapunktisch, und so kann es leicht dazu kommen, daß ihre Einstellung als weltliche Kritik bar jedes kirchlichen Engagements mißverstanden wird. Solche abwertenden Urteile sind aber oft Ausdruck eines prophetischen Glaubens, der eine wichtige Funktion hat für das Verstehen der universalen Tradition, indem er diejenigen, die sich fälschlich auf ihre Wahrheit berufen, identifiziert und die sinnvolle Entwicklung dieser universalen Tradition vorwärtstreibt.

Wege zu einem nichtfundamentalistischen Traditionsverständnis

Der Pluralismus der modernen Theologie in der Art und Weise, wie sie ihre Wahrheitsansprüche anmeldet, mag ein verwirrendes und sogar beunruhigendes Phänomen im kirchlichen Leben unserer Zeit sein, vor allem für eine Tradition, die daran gewöhnt war, echte Katholizität an der von ihren Wahrheitsansprüchen erzeugten Einmütigkeit zu messen. Er stellt aber auch eine Gelegenheit für die Theologie dar, sich zur Repräsentantin der unterschiedlichen Erfahrungen, Hoffnungen

gen und Visionen der Kirche zu machen, der sie dient, und ebenso, auf die Erwartungen der postmodernen Erkenntnistheorien zu reagieren. Da regionale Wahrheitsansprüche in neuerer Zeit von ihren universalistischen Gegenstücken unterschieden worden sind, haben sie eine eigene Integrität und sogar eine eigene Autorität erlangt. Daß all dies für eine altherwürdige Disziplin etwas ganz Neues ist, das erklärt vielleicht, warum regionale Wahrheitsansprüche auf solchen Argwohn stoßen bei denen, die gewöhnt sind, theologische Verantwortung als unkritische Darstellung der universalen Tradition zu verstehen.

Die Anerkennung des regionalen Charakters universalen Wahrheitsansprüche verleiht die Fähigkeit zu einer größeren Wertschätzung der komplizierten wechselseitigen Beziehungen zwischen regionalen und universalen Wahrheitsansprüchen und damit auch für das, was wir den nichtfundamentalistischen Charakter der christlichen Tradition, welche die Theologie für normativ hält, nennen können. In einem solchen Begriffsrahmen wird die autoritative Tradition weder ausschließlich mit Glaubensüberzeugungen identifiziert, die als universal in ihrem Horizont und Geltungsbereich betrachtet werden, noch begegnet man dem unvermeidbaren Problem, was innerhalb dieser Tradition Vorrang habe, mit dem Vorschlag, es gebe eine Hierarchie der Wahrheiten, deren ausschließliche Universalität bereits vorausgesetzt wird. Neuere philosophische Kritik hilft uns verstehen, in welchem hohem Grade ein platonisches oder gar cartesianisches Verständnis von kirchlicher Tradition zu fundamentalistischen Verzerrungen neigt, nach de-

nen eine gewisse Ausdrucksgestalt eines Dogmas oder einer Glaubensüberzeugung oder eine Äußerung des kirchlichen Lehramtes als bestimmend für die Bedeutung von Tradition ist. Durch diesen Reduktionismus in der Glaubenslogik wird der Anspruch der Tradition auf Katholizität ironischerweise zu etwas «Parochialem».

Eine nichtfundamentalistische Auffassung von Tradition würde die universalen und bereichsbezogenen Dimensionen der christlichen Wahrheit als ein einziges Glaubensgewebe betrachten, in dem katholisch-universale und partikuläre Wahrheitsansprüche wechselseitig konstitutiv, wechselseitig revidierbar und gemeinsamer Ausdruck des Pluralismus der Kirche in verschiedenen Zeiten und Kulturen sind. Ein nichtfundamentalistisches Verständnis von Tradition könnte sehr wohl unterscheiden zwischen stärkeren und schwächeren Fäden im Glaubensgewebe oder zwischen dichteren oder lockereren Webweisen in der Art ihrer Verarbeitung. Es würde aber nicht erwarten, daß eine bestimmte Faser des Gewebes den anderen ihren Platz anweisen könnte. Und es würde auch nicht – um bei dieser Analogie zu bleiben – erwarten, daß allein die Autorität universalen, allgemeingültiger christlicher Ansprüche die Integrität und den ganzen Reichtum des Gewebes ausmacht. Eine Theologie, die sich einer so verstandenen christlichen Tradition verantwortlich weiß, würde die Autorität sowohl der universalen als auch der regionalen Wahrheitsansprüche hoch bewerten und so einen modernen Pluralismus auf christliche Weise bejahen, der andernfalls nur als bedrohlich erschiene.

¹ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton NJ 1979) 157.

² W.V. Quine, *On Empirically Equivalent Systems of the World*, in: *Erkenntnis* 9 (1975) 313; W.V. Quine/J.S. Ullian, *The Web of Belief* (New York 1970).

³ E. Farley, *Ecclesial Reflection: An Anatomy of Theological Method* (Philadelphia 1982) 230–236.

⁴ P. Lakeland, *Theology and Critical Theory: The Discourse of the Church* (Nashville TN) 105 f.

⁵ Für eine breitere Darstellung dieser Themen siehe: J.E. Thiel, *Imagination and Authority: Theological Authorship in the Modern Tradition* (Minneapolis 1991).

⁶ J.L. Segundo, *The Liberation of Theology* (Dublin

1977); R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston 1983) 37.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHN E. THIEL

Professor für Religionswissenschaften an der Fairfield University in Connecticut, USA. Veröffentlichungen u.a.: *Imagination and Authority: Theological Authorship in the Modern Tradition* (Minneapolis MN 1991); *Nonfoundationalism*. In der Reihe «Guides to Theological Inquiry» (Minneapolis MN). Anschrift: Fairfield University, Dept. of Religious Studies, Fairfield, Connecticut 06430-7524, USA.