

KOMPARATIVE THEOLOGIE ALS HERAUSFORDERUNG  
FÜR DIE THEOLOGIE DES 21. JAHRHUNDERTS

Klaus von Stosch, Paderborn

Stichwort und Anliegen einer komparativen Theologie ist in der religionstheologischen Debatte der Gegenwart zunehmend präsent.<sup>1</sup> Besonders umstritten ist dabei der Anspruch komparativer Theologie, eine Alternative zur herkömmlichen Modellbildung in der Theologie der Religionen zu bieten. Komparative Theologie will ja – zumindest der hier vertretenen Interpretation zufolge – ausdrücklich über den anhaltenden Streit zwischen einer inklusivistischen und einer pluralistischen Theologie der Religionen hinausführen und durch eine andere Konfiguration der Fragestellung in der Religionstheologie neue Erkenntnisgewinne auf diesem schwierigen Terrain ermöglichen. Die Frage ist, ob die hier angezielte Überwindung der klassischen Ausrichtung der Religionstheologie überhaupt möglich ist und ob komparative Theologie nicht eher eine Ergänzung als eine Alternative zur Modellbildung in der Theologie der Religionen darstellt. Aber auch abgesehen von dieser Frage fällt auf, dass der Begriff der komparativen Theologie immer noch sehr schillernd ist und aus sehr unterschiedlichen Interessen heraus gefüllt wird. Es ist deswegen höchste Zeit, Begriff, Anliegen, Methode und Ziele der komparativen Theologie zu präzisieren. Eben dies möchte ich im Folgenden versuchen und dadurch verdeutlichen, inwiefern die komparative Theologie tatsächlich eine sinnvolle Alternative zur traditionellen Modellbildung in der Theologie der Religionen darstellt.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist meine in einer früheren Ausgabe dieser Zeitschrift ausführlich begründete Diagnose eines Grunddilemmas der herkömmlichen Modellbildungen in der Theologie der Religionen<sup>2</sup>. Dieses Dilemma ist in meinen Augen darin begründet, dass christliche Theologie einerseits schon aus trinitätstheologischen Gründen in der Lage sein muss, Andersheit als Andersheit anders als negativ zu beurteilen, dass sie andererseits aber nicht die im Christusereignis begründeten Unbedingtheitsansprüche aufgeben kann. Während der Pluralismus diese Unbedingtheits- und Wahrheitsansprüche in unzulässiger Weise relativiert, vermag der Inklusivismus (und natürlich erst recht der Exklusivismus) Andersheit nicht als Andersheit wertzuschätzen. Die Debatte ist an dieser Stelle nach wie vor festgefahren, und beiden Lagern gelingt es jeweils erfolgreich nachzuweisen, worin die Unzulänglichkeiten des jeweils anderen Lagers bestehen, ohne die Unzulänglichkeiten der eigenen Position überwinden zu können<sup>3</sup>.

### 1. Anliegen, Grundlegung und definitorische Bestimmung komparativer Theologie

Eine Reihe von Vertretern der komparativen Theologie sehen an dieser Stelle die Möglichkeit, mit den Mitteln der komparativen Theologie einen Ausweg aus dem beschriebenen Grunddilemma zu finden. Sie gehen dabei davon aus, dass bereits die Ausgangsfrage in der Modellbildung der Theologie der Religionen falsch gestellt ist. P. Schmidt-Leukel formuliert diese Frage so: „Gibt es unter den Religionen P?“, wobei P definiert ist als „Vermittlung/ Bezeugung heilshafter Erkenntnis/ Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit“<sup>4</sup>. Diese Frage setzt voraus, dass Religionen so etwas wie Wahrheits- bzw. Erkenntnis- und Offenbarungscontainer darstellen, die man daraufhin untersuchen kann, wie gut sie gefüllt sind. Diese Ansicht ist aus mehreren Gründen verfehlt.

<sup>1</sup> Vgl. etwa R. Bernhardt, *Ende des Dialogs?* Zürich 2005, 275-280; C. Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005, 104-107; N. Hintersteiner (Hg.), *Naming and thinking God in Europe today*, Amsterdam-New York 2007, bes. 465ff.; P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, Gütersloh 2005, 87-95.

<sup>2</sup> Vgl. K. v. Stosch, *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?* In: ZKTh 124 (2002) 294-311.

<sup>3</sup> Vgl. die entsprechende Diagnose einer Sackgasse in der Theologie der Religionen bei J. Fredericks, *Faith among faiths*, Maryknoll-New York 2004, 8: „By *impasse* I mean that the proponents of the pluralistic approach have been successful in exposing the inadequacies of more traditional views of Christianity in relation to other religions, but, at the same time, their critics have also been successful in exposing the inadequacies of the pluralists. In this book, I wish to recommend comparative theology as a way to get beyond this impasse.“

<sup>4</sup> Schmidt-Leukel (s. Anm. 1) 66.

Zunächst einmal sind alle religiösen Traditionen derart vielfältig, dass es nicht gelingen kann, auch nur eine einheitliche Grundbedeutung der wichtigsten Glaubenssätze innerhalb einer Religion festzusetzen. Es ist einfach sehr merkwürdig von einer religiösen Tradition und ihrem Wahrheitswert zu sprechen, wenn zu dieser Quäker genauso gehören sollen wie tridentinische Katholiken<sup>5</sup>. Viel wichtiger ist aber ein anderer Punkt, der nicht mit der großen Bandbreite innerhalb der Religionen zu tun hat, sondern mit Struktur und Status religiöser Überzeugungen.

Glaubende machen mit ihren religiösen Sätzen nämlich nicht einfach nur Aussagen über die Wirklichkeit, sondern lassen ihr Leben von religiösen Glaubenssätzen, Symbolen und Normen regeln; sie lassen sich in ihren durch Zeichensysteme strukturierten Handlungen von religiösen Regeln leiten. Interessant an dieser auf den ersten Blick trivialen Einsicht ist, dass das im Glauben Gemeinte oft erst vor dem Hintergrund des im Glauben Gelebten verständlich wird. Was der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu Christi eigentlich bedeutet, zeigt sich oft erst, wenn ich sehe, in welche Praxis er eingebettet ist. Wird er auf praktischer Ebene zur Ausübung von Gewalt und zur Ausgrenzung Andersdenkender verwendet, hat er eine andere Bedeutung als wenn er sich in einer friedensstiftenden Praxis auswirkt und von ihr getragen wird.

Die Bedeutung von Aussagen über die Wirklichkeit und auch die Bedeutung von Aussagen über Gott ist also abhängig von unseren in unserer Praxis verwurzelten Weltbildern. Zudem ist es diese Praxis, in der die Gewissheit lebensleitender und weltbildkonstitutiver Überzeugungen verwurzelt ist. Bedeutung und Gewissheit religiöser Überzeugungen wurzeln also in einer kulturell unterschiedlich gegebenen praktischen Dimension, die man in den Blick nehmen muss, will man die Bedeutung religiöser Überzeugungen verstehen.

Wie bereits Keith Ward in seiner philosophischen Grundlegung der komparativen Theologie völlig zu Recht aufzeigt, kann man zur näheren Erläuterung dieses Gedankens auf Wittgensteins Spätphilosophie, insbesondere auf seine Notizen in *Über Gewissheit* verweisen<sup>6</sup>. Laut Ward gelingt es Wittgenstein in dieser Schrift überzeugend aufzuweisen, dass Gewissheit nicht als mentaler Zustand, sondern als basale Handlungsweise zu verstehen ist<sup>7</sup>, so dass sich auch die Deutung und Gewissheit religiösen Sprechens erst ausgehend von basalen Handlungsweisen erschließt. Bevor man also über Konvergenzen und Divergenzen im Gespräch der Religionen entscheiden kann, braucht es die Beobachtung der Praxis des Anderen. Zudem ist die Einsicht darin unabdingbar, wie der jeweilige Glaube mit dieser Praxis zusammenhängt und in dieser verwurzelt ist. Dabei muss die Selbstauskunft des Anderen nicht unbedingt geeignet sein, um die Bedeutung des von ihm Gemeinten und Geglauten adäquat auszusagen. Denn gerade für die Weltbildebene, die sog. „framework beliefs“, gilt, wie Ward zu Recht festhält, dass sie oft stumm und unbewusst mitgeglaubt werden und all unser Denken und auch unsere Glaubensinhalte prägen, ohne dass einem das im einzelnen Denkkakt bewusst sein muss.

Unter Umständen kann die Praxis eines Menschen beweisen, dass er ganz anderen Gewissheiten traut als es von seinen Lippenbekenntnissen her den Anschein hat. So kann etwa ein bedeutender Repräsentant, der sich mit dem christlichen Glauben brüstet, in Wirklichkeit ein angstzerfressener Mensch sein, der seiner eigenen befreienden Botschaft auf existentieller Ebene so sehr misstraut, dass er sie an vielen Punkten gar nicht mehr versteht. In seinem Weltbild und im Weltbild eines jeden Menschen gibt es diese still wirksamen Elemente des eigenen Weltbildes, die einem nicht bewusst sind und die oft erst durch die Konfrontation mit dem Anderen deutlich werden. Eben diese Konfrontation oder besser: dieses Sich-dem-Anderen-Aussetzen ist die Grundlage dafür, um die eigenen blind befolgten Weltbildelemente reflektieren und in ihrem Wahrheitsanspruch richtig verstehen und verantworten zu können.

Es kommt in der komparativen Theologie also viel darauf an, die stumm vorausgesetzten Elemente des fremden oder des eigenen Weltbildes neu zu entdecken. Oft ist dies eine schwierige Aufgabe, aber diese Aufgabe ist nach Ward geradezu konstitutiv für die Theologie überhaupt<sup>8</sup>. Denn im theologischen Nachdenken über religiösen Glauben geht es gerade darum, unbewusste Elemente ans Licht zu heben und die vorgefassten Meinungen über den eigenen Glauben einer kritischen Prüfung zu unterziehen, um so zu einer kohärenten Gesamtposition zu kommen, die die

<sup>5</sup> Vgl. K. Ward, Truth and the diversity of religions. In: Religious Studies 26 (1990) 4.

<sup>6</sup> Vgl. zur ausführlicheren Erarbeitung und Erläuterung dieser Grundgedanken K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, Regensburg 2001, 90-136.

<sup>7</sup> Vgl. K. Ward, Religion and revelation, Oxford 1994, 9.

<sup>8</sup> Ward spricht von „a hard and fallible task“, um sich dieser „tacit beliefs“ bewusst zu werden (ebd., 14). Theologie insgesamt definiert er als „the articulation of tacit framework beliefs“ (ebd., 15).

Tiefendimensionen des eigenen und des fremden Glaubens aufarbeitet und einer diskursiven Praxis und damit auch der Wahrheitsfrage zugänglich macht.

Natürlich stellt der Blick auf die Tiefengrammatik religiöser Rede und damit auf die verborgenen, stumm in der Praxis gesetzten Eckpfeiler religiösen Glaubens kein Patentrezept zur Lösung interreligiöser Streitigkeiten dar und führt nicht immer dazu Alterität zu würdigen. Die Bemühungen komparativer Theologie können durchaus zur Folge haben, dass ich meine, am Widerspruch zu den regulativen Sätzen des Anderen festhalten zu müssen. Aber oft genug werden sie dazu beitragen, dass ich erkenne, wieso ich das mir zuerst fremd oder gar abstoßend erscheinende Bekenntnis des Anderen aufgrund seiner Einbettung in seiner Praxis wertschätzen kann. Komparative Theologie kann durch Verlebendigung starrer Bekenntnisse zur Verflüssigung interreligiöser Fronten beitragen.

Sie macht die Wertschätzung der anderen Religion aber nicht zum Selbstzweck und darf auch nicht auf ihre religionstheologische Dimension reduziert werden. Neben ihrem soeben skizzierten religionstheologischen Anliegen geht es ihr nämlich auch um eine inhaltliche Neubestimmung systematischer Theologie insgesamt. Ihr Versuch, die Kerntexte und Kernüberzeugungen der eigenen Tradition im Licht fremder Traditionen und Weltbilder zu sehen und sich neu anzueignen<sup>9</sup>, stellt eine unverzichtbare Dimension apologetischer bzw. fundamentaler Theologie dar. Entsprechend bestimmt F. Clooney die Aufgabe der komparativen Theologie als *fides quarens intellectum* in einer Welt der Vielfalt der Religionen<sup>10</sup> und stellt sie damit ganz in die Tradition der Fundamentaltheologie. Man könnte vielleicht sagen: In einer globalisierten Welt ist fundamentale Theologie nicht ohne Inanspruchnahme komparativer Theologie möglich.

## 2. Vorgehensweise, Ziele und Grenzen komparativer Theologie

Worin genau besteht nun komparative Theologie? Ist einfach jede Theologie, die sich bewusst in die Vielfalt der Welt der Religionen und Weltanschauungen hinein artikuliert als komparative Theologie zu kennzeichnen? Ist am Ende vielleicht jede systematische Theologie komparative Theologie?

So weit würde ich nicht gehen. Vielmehr schlage ich vor, aus der soeben angedeuteten philosophischen Grundlegung heraus einige methodische Charakteristika komparativer Theologie abzuleiten, die es erlauben, diese Tätigkeit genauer zu spezifizieren. Dabei ist natürlich die methodische Praxis zu berücksichtigen, die sich in den letzten Jahren in der komparativen Theologie entwickelt hat. Mit dieser methodischen Spezifizierung will ich nicht bestreiten, dass es in einem weiteren Sinne fast schon immer so etwas wie komparative Theologie gegeben hat<sup>11</sup>. Aber im Sinne eines *terminus technicus* sollte der Begriff komparativer Theologie m.E. Unternehmungen vorbehalten bleiben, die die folgenden methodischen Grundsätze beachten.

### a) Zur Methodik komparativer Theologie

**(1) Komparative Theologie ist wesentlich charakterisiert durch ihre mikrologische Vorgehensweise bzw. durch ihre Hinwendung zum Einzelfall.**

<sup>9</sup> Vgl. Clooneys Definition der komparativen Theologie „as the rereading of one's own tradition in light of other traditions“ (*H. Nicholson*, A correlational model of comparative theology. In: *The journal of religion* 85 (2005), 191; vgl. *F. Clooney*, Reading the world in Christ. In: *D'Costa, Gavin* (Hg.), *Christian uniqueness reconsidered. The myth of a pluralistic theology of religions*, Maryknoll-New York 1990, 64: „I will describe the practice of comparative theology as the dialectical activity of reading and rereading the Bible and other Christian texts in a new context formed by non-Christian texts“).

<sup>10</sup> Vgl. *F. Clooney*, The emerging field of comparative theology. In: *Theological Studies* 56 (1995) 521.

<sup>11</sup> So betont etwa *R. Neville*, dass komparative Theologie nichts Neues ist, sondern bereits allen geglückten großen theologischen Entwürfen zu Grunde liegt, die interreligiöse Anfragen thematisieren – wie etwa in der Aufnahme neuplatonischer, aristotelischer und islamischer Konzeptionen durch Thomas von Aquin (vgl. *R. Neville*, *Behind the masks of God*, Albany-New York 1991, 4). Die theologischen Denkbewegungen der Christen im 8./9. Jh. im Mittleren Osten, die in der Welt des Islam zu Hause waren und die angingen, ihre christlichen Überzeugungen im Idiom der islamisch geprägten religiösen Kultur zu artikulieren, sind vielleicht ein noch überzeugenderes Beispiel komparativ theologischen Bemühens (vgl. *N. Hintersteiner*, Intercultural and interreligious (un)translatability and the comparative theology project. In: *Hintersteiner* [Hg.] [s. Anm. 1] 471, mit Verweis auf *S. Griffith*, *The church in the shadow of the mosque*, Princeton 2007/ im Erscheinen). Erste Versuche, die komparative Theologie als akademische Disziplin zu etablieren, gab es allerdings erst im 19. Jahrhundert (vgl. *N. Hintersteiner*, a.a.O., 465-468).

Die Einsicht in die Sprachspielabhängigkeit der Bedeutung religiöser Überzeugungen<sup>12</sup> zwingt dazu, das Gespräch zwischen unterschiedlichen religiösen Überzeugungen in konkreten Beispielen und Zusammenhängen zu führen. Da eine religiöse Überzeugung wie „Gott ist die Liebe“ bei unterschiedlichen Sprechern und in unterschiedlichen Zusammenhängen sehr verschiedene Dinge bedeuten kann, lässt sich dieser Satz nur angemessen verstehen, wenn er in bestimmte Sprachspiele eingebettet und so in den Dialog eingebracht wird. Von daher kann komparative Theologie nie zu einer allgemeinen Theorie über Religionen und ihre Wahrheitsgehalte führen<sup>13</sup>. Vielmehr geht es ihr um eine behutsame Betrachtung ausgewählter Details in genau bestimmten Fällen<sup>14</sup>. Denn die Bedeutungen zentraler religiöser Überzeugungen sind innerhalb der jeweiligen Traditionen heterogen und können nur durch diese Bindung an bestimmte Fälle und Sprachspiele sinnvoll miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Komparative Theologie ist also erkennbar an ihrer Konzentration auf den interreligiösen und interkulturellen Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, klar umgrenzter Glaubensinhalte, bestimmter theologischer Konzeptionen jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen<sup>15</sup>. Jeder Vergleichsakt hat dabei seine eigene interne Logik und offenbart gerade durch diese Bindung ans Konkrete interessante Einsichten für die Theologie insgesamt<sup>16</sup>.

**(2) Komparative Theologie bemüht sich den Blick auf das Eigene vom Anderen aus in die eigene Theologie einzubeziehen.**

Voraussetzung dafür ist natürlich eine detaillierte Kenntnis nicht nur der eigenen, sondern auch der theologischen Position des bzw. der Anderen. Diese Kenntnis kann sich der komparativen Theologin nur erschließen, wenn sie nicht nur aus der (religionskundlichen) Außenperspektive die theologische Position ihrer Gesprächspartnerin zu verstehen versucht, sondern diese von innen, also aus der konfessorischen Theologie ihrer Gesprächspartnerin heraus, in den Blick nimmt. Im Idealfall sollte eine komparative Theologin deshalb mehrere Theologien studiert haben und in der Lage sein, sich zwischen konfessorischen Innenansichten hin- und herzubewegen. Jedenfalls muss sie sich in der fremden religiösen Tradition fast ebenso gut wie in der eigenen bewegen können und sich durch den Dialog mit den entsprechenden Andersgläubigen eine adäquate Innenansicht der Anderen erschließen<sup>17</sup>. Verzichtet sie auf die Bezugnahme auf die Innensicht der Anderen, wird auch die Bedeutung der fremden Glaubenselemente nicht klar. Denn die Sachaussagen der Anderen sind nur richtig verstanden, wenn sie eingebettet werden in ihr Weltbild.

Natürlich ist ein solches Sich-hinein-Versetzen in die theologische Position der Anderen äußerst schwierig und das Ergebnis dieser Tätigkeit ist nicht voraussehbar<sup>18</sup>. Dennoch bleibt sie unverzichtbar, will komparative Theologie die Bedeutung fremder Überzeugungen angemessen würdigen. Hermeneutisch steht sie dabei vor demselben Problem, vor dem jede apologetische Theologie steht, die sich das Ziel setzt, die eigenen Ansprüche auch über die Grenzen der eigenen Sprachspiele hinaus verständlich machen zu wollen<sup>19</sup> – eine Aufgabe, der sich eine Theologie, die noch von Wahrheit sprechen will, schlechterdings nicht entziehen darf. So wie die katholische Fundamentaltheologie seit Melchior Cano immer wieder die Bedeutung der *loci alieni* als Erkenntnisquelle der Theologie betont und sich deshalb immer schon die Mühe gemacht hat, sich in das Denken autonomer Philosophie und

<sup>12</sup> Vgl. Stosch (s. Anm. 6).

<sup>13</sup> Vgl. F. Clooney, *Hindu God*, Oxford 2001, 14: „Working by examples also has the advantage of making it clear that I am not attempting a general theory about theology and religion nor about Christianity and Hinduism in order to explain everything, all at once.“

<sup>14</sup> Clooney spricht wörtlich von einer „careful consideration of some details of a few particular cases“ (ebd., 15). Entsprechend bittet er dann auch konsequenterweise darum, dass jegliche Kritik an seinen Überlegungen ebenso wie seine Darstellung in Form von Beispielen vorgetragen wird (vgl. ebd.). Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang auch Clooneys Kritik an Dupuis' zu stark apriorisch angelegter Religionstheologie (vgl. ebd., 23).

<sup>15</sup> Vgl. P. Knitter, *Introducing theologies of religions*, Maryknoll-New York 2004, 207: „They (komparative Theologen; Vf.) generally try to limit themselves to comparing specific texts, concrete rituals, focused beliefs, particular theologians, limited contexts, or historical periods.“

<sup>16</sup> Vgl. Hintersteiner (s. Anm. 11) 484, mit Verweis auf Clooney: „Each act of comparison bears its own internal logic and reveals intriguing insights into Christian theology.“

<sup>17</sup> Vgl. Hintersteiner (s. Anm. 11) 478, mit Verweis auf Clooney: „To understand and evaluate a religious text of another tradition requires a reader to become deeply and holistically engaged in that tradition.“

<sup>18</sup> Vgl. Knitter (s. Anm. 15) 208, mit Verweis auf F. Clooney, *Theology after Vedanta*, Albany 1993, 4-10, 33-35, 153: „Clooney describes the experience of a comparative theologian ... as an extended and laborious, but also engaging and exciting, process of passing over personally into the world of another religion, exploring that world, letting its symbols and stories seep into one's imagination, and then passing back to one's own religion to see what might happen. It's not an undertaking whose steps one can plan or whose fruits one can know in advance. ... The Christian returns home with new questions, new awareness, new sensitivities, new insights and so can draw new riches out of old treasures.“

<sup>19</sup> Vgl. Stosch (s. Anm. 6) 307-320.

Geschichtswissenschaft hineinzudenken, so wird sie im heutigen interreligiösen und interkulturellen Kontext nicht umhin können, auch die religiöse und kulturelle Selbst- und Weltdeutung des anderen als *locus alienus* in das eigene Streben nach Erkenntnis einzubeziehen<sup>20</sup>.

Komparative Theologie betreiben heißt also – so eine Formulierung bei J. Fredericks – herauszugehen aus dem Sessel der eigenen Tradition und in die fremde Welt des Anderen hineinzufinden, um sich von den dort gefundenen Wahrheiten verwandeln und bereichern zu lassen<sup>21</sup>.

**(3) Komparative Theologie hat die angeblichen semantischen Gehalte der verschiedenen religiösen Traditionen dadurch zu überprüfen, dass sie sie auf die ihnen zugrunde liegende regulative Ebene hin durchsichtig macht.**

Komparative Theologie wird geleitet von der Einsicht, dass der kognitive Gehalt religiöser Überzeugungen erst richtig verstanden wird, wenn man ihn auf die ihm zugrundeliegende Tiefengrammatik befragt. Ein wesentlicher Teil der Methodik komparativer Theologie besteht also darin, den Zusammenhang zwischen regulativ-expressiver und enzyklopädischer Ebene religiöser Überzeugungen zu klären. Auf diese Weise kann komparative Theologie auf funktionale Äquivalenzen und regulative Gleichwertigkeit jenseits semantischer Verschiedenheit hinweisen<sup>22</sup>.

**(4) Komparative Theologie hat sich je neu dem interreligiösen Dialog zu öffnen und von ihm korrigieren zu lassen.**

Der vielfältige, lebendige Dialog mit spezifischen Traditionen, Personen und Theologien ist Grundlage und Korrektiv komparativer Theologie. Komparative Theologie ist keine Theologie für den Dialog, sondern aus dem Dialog heraus<sup>23</sup>. Sie ist von daher ein kooperatives Unternehmen, in das es Anhänger und Anhängerinnen anderer Religionen einzubeziehen gilt<sup>24</sup>. Es ist nicht auf Texte zu beschränken, sondern braucht auch den konkreten Dialog mit Menschen anderer Weltbilder, um einen adäquaten Zugang zur eigenen und fremden Weltbildebene entwickeln zu können<sup>25</sup>.

**(5) Schon aufgrund dieser dialogischen Offenheit ist sich die komparative Theologin in ihrem Vorgehen immer der eigenen Verwundbarkeit und der Reversibilität bzw. Fallibilität ihrer Urteile bewusst.**

Diese auch christologisch begründbare Verwundbarkeit<sup>26</sup> hängt im Kern mit der Sprachspielgebundenheit allen Sprechens und Denkens zusammen. Sie geht allerdings noch über eine auch in anderen philosophischen und religionstheologischen Zusammenhängen begründbare allgemeine hermeneutische Selbstrelativierung im Rahmen eines eschatologischen Vorbehaltes oder dem Zugeständnis einer epistemischen Ambivalenz der Wirklichkeit hinaus. Aus den oben angedeuteten Einsichten Wittgensteins heraus kann man nämlich konstatieren, dass wir wichtigen Teilen unserer religiösen Tiefengrammatik blind folgen. Darüber hinaus ist der Zusammenhang zwischen der in der religiösen Rede vorausgesetzten regulativen Ebene und der durch sie strukturierten kognitiven Ebene in doppelter Weise kontingent und damit in besonderer Weise der menschlichen Fallibilität, aber auch der menschlichen Freiheitsgeschichte ausgesetzt<sup>27</sup>. Am Ende kommen kann man mit komparativer Theologie also nie. Aber gerade darin liegt – so die völlig berechnete Diagnose von J. Fredericks – keine Schwäche, sondern eine Stärke dieses Unternehmens<sup>28</sup>. Komparative Theologie wird aber natürlich nicht nur durch ihre Methode, sondern auch durch ihre Ziele definiert, so dass ich im Folgenden auf diese zu sprechen kommen will.

<sup>20</sup> Vgl. die entsprechenden Fortschreibungen hin zu modernen *loci alieni* bei P. Hünermann, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003.

<sup>21</sup> „Doing theology comparatively means crossing over into the world of another religious believer and learning the truths that animate the life of that believer. Doing theology comparatively also means coming back to Christianity transformed by these truths, now able to ask new questions about Christian faith and its meaning for today.“ (J. Fredericks, *Buddhists and Christians*, Maryknoll-New York 2004, xii) Der religiös Andere helfe mir neue Fragen zu stellen und bereichere so unseren Weg zu Christus (vgl. ebd.): „I propose that Christians get up out of the armchair and cross over into another religious tradition.“ (ebd., xiii)

<sup>22</sup> So kann man beispielsweise trotz beträchtlicher Unterschiede zwischen Bhartrhari und Bonaventura auf der Ebene expliziter Theorien der Offenbarung feststellen, dass beide im Zusammenhang ihrer historischen Zusammenhänge sehr ähnliche Dinge tun und übereinstimmende Anliegen haben. Vgl. D. Carpenter, *Revelation, history, and the dialogue of religions*, Maryknoll-New York 1995, 176: „they are in fact *doing* some very similar things, relative to their own respective historical contexts“.

<sup>23</sup> Es geht also um „a theology of dialogue“ statt einer „theology for dialogue“ (M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*. In: *The Month* 28 [1994] 270-274, 325-330). Vgl. Clooney (s. Anm. 10) 522.

<sup>24</sup> Vgl. K. Ward, *Religion and community*, Oxford 2000, 339: „Comparative theology is a co-operative enterprise. It is a way of doing theology in which scholars holding different world-views share together in the investigation of concepts of ultimate reality, the final human goal, and the way to achieve it.“

<sup>25</sup> Vgl. Knitter (s. Anm. 15) 210: „The comparativists want people to avoid working only with books. It’s impossible, they say, into a deep comparison with another tradition without getting to know and appreciate and perhaps love some of the followers of that tradition.“

<sup>26</sup> „For to be *loyal* to Christ, one must be *vulnerable* to others.“ (Knitter [s. Anm. 15] 209, mit Verweisen auf Fredericks und Clooney)

<sup>27</sup> Vgl. Stosch (s. Anm. 6) 268-274.

<sup>28</sup> Vgl. Fredericks (s. Anm. 3) 179.

b) Ziele komparativer Theologie

Es sollte aus den bisherigen Überlegungen hinreichend klar geworden sein, dass komparative Theologie nicht nur auf ihre religionstheologischen Anliegen reduziert werden darf, sondern dass es ihr auch ganz unabhängig davon um Erkenntnis und um eine Weiterentwicklung der Theologie insgesamt geht. Ihre leitende Einsicht besteht in dem Gedanken, dass oft erst durch Konfrontation mit dem Fremden die Entdeckung neuer Aspekte des Eigenen möglich wird<sup>29</sup>. Zum einen geht es der komparativen Theologie also um ein besseres Verstehen und Begründen der eigenen Theologie, indem durch das Sich-Aussetzen gegenüber dem Fremden die blinden Flecken des Eigenen bewusst und diskursiv verhandelbar werden.

Manche komparative Theologen, wie z.B. J. Fredericks sehen in diesem besseren Verstehen der eigenen Theologie sogar das eigentliche Ziel dieser Disziplin<sup>30</sup>. Komparative Theologie ist in Fredericks' Augen nichts anderes als der Versuch eines Neuverstehens des eigenen Glaubens im Licht fremder Traditionen und dient somit primär dem tieferen Verstehen der eigenen religiösen Tradition<sup>31</sup>. Das beste Beispiel für einen solchen Neuentwurf systematischer Theologie aus der Perspektive komparativer Theologie stellt die vierbändige komparative Theologie von K. Ward dar. Sie liefert eine Interpretation des christlichen Glaubens, die sich erkennbar im Hauptstrom christlicher Tradition bewegt, die sich aber durch den Blick auf nicht-christliche Traditionen modifizieren und bereichern lässt<sup>32</sup>. Die Auseinandersetzung mit anderen religiösen Traditionen führe bei derartigen Entwürfen – so J. Fredericks – zu einer Bereicherung des eigenen Denkens, so dass von daher am Ende nicht nur der eigene Glaube, sondern die Welt insgesamt profitiere<sup>33</sup>.

Um dem Eindruck vorzubeugen, dass durch eine solche Zielsetzung eine Instrumentalisierung anderer Traditionen vorgenommen wird und es beim Dialog mit dem Anderen eigentlich nur um die Erkenntnis des Eigenen geht, betont Fredericks, dass es ihm in seinem theologischen Tun nicht nur um Toleranz, sondern um interreligiöse Freundschaft und damit um Wertschätzung anderer Traditionen geht<sup>34</sup>. Heute sei ein geschichtlicher Punkt erreicht, wo im interreligiösen Dialog nicht nur Toleranz, sondern Freundschaft angestrebt werden müsse<sup>35</sup>. In der Tat scheint es mir unerlässlich zu sein, an dieser Stelle das Hauptziel komparativer Theologie zu verorten. Letztlich geht es ihr um Würdigung der Wirklichkeit und damit um eine adäquate Wahrnehmung und Wertschätzung des religiös Anderen.

Um dieses Ziel erreichen zu können, bedarf es an vielen Stellen des Abbaus von Vorurteilen oder falschen Bildern, die man sich über den Anderen gemacht hat. Von daher zielt komparative Theologie auch auf Aufklärung und Wissensvermittlung über den Anderen. Dabei verfolgt sie gewissermaßen ein therapeutisches Interesse, da sie von einem falschen Denken und darin begründeten Aggressionen und Gewaltressourcen heilen will. Die Beispiele werden deshalb etwa bei F. Clooney bewusst so gewählt, dass sie herkömmliche Vorstellungen über die Theologien der unterschiedlichen religiösen Traditionen korrigieren und so neue Sichtweisen auf das Fremde freisetzen<sup>36</sup>.

Das wichtigste Ziel der komparativen Theologie liegt in der Vermittlung der Anliegen von Pluralismus und Inklusivismus in der Theologie der Religionen<sup>37</sup>. Dabei wird die Versöhnung der beiden Anliegen nicht auf der Modellebene erreicht, sondern jeweils am Einzelfall den Grundmotiven beider Konzeptionen Rechnung getragen: dem Bedürfnis nach Anerkennung von Andersheit und dem nach Treue zum Eigenen. Welches Streben in dem jeweiligen Einzelfall handlungs- und urteilsleitend

<sup>29</sup> Vgl. Fredericks (s. Anm. 3) 143.

<sup>30</sup> Vgl. Fredericks (s. Anm. 3) 169: „the real goal of the exercises (komparative Anstrengungen im Blick auf Hinduismus und Buddhismus; Vf.) was to gain a better understanding of the meaning of Christianity“.

<sup>31</sup> Vgl. Fredericks (s. Anm. 3) 139f.: „Comparative theology is the attempt to understand the meaning of Christian faith by exploring it in the light of the teachings of other religious traditions. The purpose of comparative theology is to assist Christians in coming to a deeper understanding of their own religious/ tradition.“

<sup>32</sup> Vgl. Ward (s. Anm. 23) 340, der seinen Entwurf bezeichnet als „an interpretation of Christian faith that remains recognizably mainstream, while being modified by its response to both critical and complementary insights from non-Christian traditions“.

<sup>33</sup> Vgl. Fredericks (s. Anm. 20) 115: „Let Christianity be enriched by the truth and goodness of Buddhists and Muslims, Confucians and Daoists, Sikhs and Jains, Jews and Hindus. These religious believers have stories to tell. Christians have much to learn. The world will benefit.“

<sup>34</sup> Vgl. Fredericks (s. Anm. 3) 172-177.

<sup>35</sup> Vgl. Fredericks (s. Anm. 20) xi: „The religious solidarity called for today requires Christians to go beyond tolerance in order to look on their neighbors who follow other religious paths with the esteem and gratitude reserved for faithful friends and cherished teachers.“

<sup>36</sup> Vgl. Clooney (s. Anm. 13) 15.

<sup>37</sup> Vgl. Danz (s. Anm. 1) 221.

wird, kann sehr verschieden sein und ist nicht noch einmal auf der Ebene der Modellbildung in eine Gesamtposition zu vermitteln.

### 3. Abgrenzungen

#### a) Komparative Theologie und Religionswissenschaft

Anders als die vergleichende Religionswissenschaft beschäftigt sich komparative Theologie weniger mit psychologischen, soziologischen oder historischen Elementen religiöser Überzeugungen, sondern fragt nach ihrer Bedeutung und Rationalität und stellt auf dieser Basis die Wahrheitsfrage<sup>38</sup>. Zugegebenermaßen ist die bei dieser Abgrenzung unterstellte Ausklammerung der Wahrheitsfrage in der modernen Religionswissenschaft nicht mehr ganz unumstritten. Dennoch gilt in religionswissenschaftlicher Sichtweise in der Regel, dass religiöse Wahrheit

„für eine empirisch sich verstehende Religionswissenschaft immer nur in ihrer historischen Bedingtheit und damit als Relation innerhalb eines Religionssystems gegeben [ist] und damit im gewissen Sinne ‚relativ‘, weshalb es ihr auch unmöglich ist, ‚religiöse Entscheidungshilfe‘ zu leisten.“<sup>39</sup>

Komparativer Theologie geht es dagegen nicht nur um die Beschreibung, sondern um die Bewertung von Religion bzw. von bestimmten religiösen Überzeugungen in konkreten Zusammenhängen. Sie prüft Rationalitätsstandards und fragt nicht nur nach der Bedeutung und Leistungsfähigkeit, sondern auch nach der Wahrheit religiöser Überzeugungen. Dabei setzt sie sich dem philosophischen Diskurs aus, versucht aber gleichzeitig die Innenansichten religiös Glaubender adäquat zur Geltung zu bringen. Gerade weil sich die oben genannte regulative Funktion religiöser Rede nur sprachspielbezogen klären lässt, kann sie Entscheidungshilfen nicht auf einer religionsphilosophischen Metaebene anbieten, sondern muss verschiedene Binnenperspektiven füreinander durchsichtig machen und hinsichtlich einer extern begründeten Kriteriologie miteinander vergleichen.

#### b) Komparative Theologie und Theologie der Religionen

Damit ist auch schon der Hauptdifferenzpunkt zur herkömmlichen Form der Theologie der Religionen benannt. Wie diese stellt auch die komparative Theologie die Wahrheitsfrage. Sie stellt diese aber nicht für Religionen als Ganze, sondern im Blick auf bestimmte religiöse Überzeugungen in konkreten Sprachspielkontexten. Statt eine „große Erzählung“ (Lyotard) über das Verhältnis der Weltreligionen zueinander zu konstruieren oder auf einer Metaebene ein Supersprachspiel zu begründen<sup>40</sup>, geht es ihr darum, in begrenzten Experimenten des Vergleichs Klarheit zu gewinnen<sup>41</sup>. Diese Klarheit entsteht jeweils aus Handlungen heraus und nicht durch eine metatheoretische Verständigung<sup>42</sup>.

Von daher ist es nicht zutreffend, dass komparative Theologie und Theologie der Religionen zusammen gehören wie zwei Seiten einer Medaille. Leider wird hier ein grundlegender philosophischer Unterschied in der Herangehensweise an Religionen immer wieder verharmlost. So postuliert etwa S. Rettenbacher die Versöhnbarkeit beider Unternehmungen und behauptet, dass komparative Theologie mehr den Praxisaspekt und die Theologie der Religionen mehr den

<sup>38</sup> Vgl. Ward (s. Anm. 7) 40: „Comparative theology differs from what is often called ‚religious studies‘, in being primarily concerned with the meaning, truth, and rationality of religious beliefs, rather than with the psychological, sociological, or historical elements of religious life and institutions.“

<sup>39</sup> R. Flasche, Vom „Absolutheitsanspruch“ der Religionen. In: B. Köhler (Hg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. FS G. Wießner, Wiesbaden 1998, 20.

<sup>40</sup> Zur Kritik eines solchen Vorgehens bei Lyotard vgl. K. v. Stosch, Zeugnis für das Undarstellbare als Zeugnis für den Gott Jesu Christi? Für eine Theologie jenseits vorschneller Oppositionen. In: Ders./ Peter Hardt (Hg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne, Ostfildern 2007, 57-65, hier 61f.

<sup>41</sup> Vgl. Fredericks (s. Anm. 20) 99.

<sup>42</sup> Die traditionellen Ansätze in der Theologie der Religionen „think of religious diversity as a theoretical problem to be solved. Comparative theology, in contrast, is a process or practice, not a theory. Before Christians can fully understand themselves and the role of their religion in the history of the world’s many religions, we must first learn *about* non-Christians. Even then, the job of comparative theology has only begun. After learning *about* non-Christians and their religions, we will then ready to learn *from* them.“ (Fredericks [s. Anm. 3] 9)

Theorieaspekt betone, beide aber zusammengehörig und aufeinander verwiesen seien<sup>43</sup>. Denn komparative Theologie führe, „wenn sie gewissenhaft betrieben wird, unweigerlich zur Fragestellung der Theologie der Religionen“<sup>44</sup>. Eben diese Angewiesenheit der komparativen Theologie auf die Theologie der Religionen betont auch P. Schmidt-Leukel, wenn er auf der Unausweichlichkeit der Wahrheitsfrage und damit auch auf der von ihm propagierten Modellbildung beharrt<sup>45</sup>. Dabei übersieht er ebenso wie Rettenbacher, dass die von ihm geforderte Entscheidung bezüglich der Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Religionen angesichts der Verwurzelung der Bedeutungsebene der Wahrheitsansprüche in partikulare Grammatiken schlichter Unsinn ist. Schmidt-Leukels fast schon dogmatisches Beharren auf dem Pluralismus liegt daran, dass er auf philosophischer Ebene nicht bereit ist, den Schritt vom metaphysischen zum internen Realismus zu vollziehen<sup>46</sup>. Er verstellt sich damit aus philosophischen Gründen jede Möglichkeit, die eigenen Intuitionen in widerspruchsfreier und orthodoxer Weise zu kommunizieren.

Gibt er den von ihm propagierten metaphysischen Realismus und vor allem die bei ihm unterstellte Adäquationstheorie der Bedeutung auf, wird sofort deutlich, dass die religionstheologische Urteilsbildung nicht auf Modellebene stattfinden kann, weil die Bedeutung der von religiösen Sprechern verwendeten Zeichen je nach Sprachspielkontext differieren. Statt einer Grundentscheidung für eines der religionstheologischen Modelle befürwortet deswegen auch der gegenwärtige Papst völlig zu Recht zumindest zunächst „eine phänomenologische Untersuchung ... , die nicht schon gleich über den Ewigkeitswert der Religionen befindet und sich damit eine Frage auflädt, über die eigentlich nur der Weltenrichter entscheiden kann“<sup>47</sup>. Bedenkt man die oben gemachten philosophischen Ausführungen zur Eruiierung der Bedeutung religiöser Überzeugungen, wird deutlich, dass es nicht nur um eine gegenwärtige, sondern um eine auf Dauer erforderliche Zurückhaltung geht, die die für eine Modellbildung in der Theologie der Religionen erforderliche religionenübergreifende Perspektive konsequent verweigert und stattdessen unterschiedliche Binnenperspektiven anhand von Einzelfällen miteinander ins Gespräch bringt.

### c) Komparative Theologie als konfessionelle Theologie?

Ein solches Gespräch kann eine komparative Theologin (bzw. ein komparativer Theologe) nur kompetent anleiten, wenn sie in unterschiedlichen religiösen Traditionen zu Hause ist. Sie müsste also im Idealfall mindestens zwei konfessionell gebundene Theologien studieren und soviel philosophische Grundkenntnisse haben, dass sie die dabei gewonnenen Einsichten mit einer religionsextern gewonnenen Kriteriologie konfrontieren kann. Ort der komparativen Theologie müssten neu zu schaffende theologische Fakultäten sein, die unterschiedliche konfessionelle Theologien (vor dem Hintergrund philosophischer, religionswissenschaftlicher, soziologischer und kulturgeschichtlicher Analysen) mit komparativen Theologien ins Gespräch bringen.

Dabei bewegen sich komparative Theologen natürlich nicht in einem luftleeren und konfessionsfreien Raum. Ihre Fragestellungen sind nur weltbildbezogen möglich und tragen bei allem

<sup>43</sup> Vgl. S. Rettenbacher, Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 89 (2005) 192f.; S. Duffy, A theology of the religions and/or a comparative theology? In: Horizons 26 (1999) 106. Ähnlich klingt auch die Behauptung von R. Bernhardt, der ebenfalls von einer Komplementarität von komparativer Theologie und mutualem Inklusivismus auszugehen scheint (Bernhardt [s. Anm. 1] 279). Da der mutuale Inklusivismus bei ihm allerdings strikt hermeneutisch verstanden wird und ausdrücklich die Festlegung auf eine der klassischen Grundpositionen der Modellbildung in der Theologie der Religionen vermeidet, wird man in diesem Fall festhalten dürfen, dass sich diese Form des Inklusivismus und die komparative Theologie tatsächlich nicht ausschließen.

<sup>44</sup> Rettenbacher (s. Anm. 42) 193. Besonders wenig überzeugend ist, wenn Rettenbacher behauptet, dass Inklusivismus oder Pluralismus im Sinne vorläufiger Hypothesen auch nach Wittgenstein möglich seien (vgl. ebd., 194). Dabei geht es Wittgenstein bei seinem Kampf gegen Theorien in der Philosophie nicht nur um einen Kampf gegen Weltabschlussdeutungen, sondern auch um die Hybris, die bereits darin steckt, die zentralen Probleme der Philosophie überhaupt auf der Metaebene lösen zu wollen, auch wenn diese Inanspruchnahme nur hypothetisch geschieht. Vgl. v. Stosch (s. Anm. 6) 73-90.

<sup>45</sup> Vgl. Schmidt-Leukel (s. Anm. 1) 91f.

<sup>46</sup> Vgl. H. Putnam, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1995, 15-106; Stosch (s. Anm. 6) 161-166.

<sup>47</sup> Benedikt XVI., Glaube – Wahrheit – Toleranz, Freiburg-Basel-Wien <sup>4</sup>2005, 16; vgl. ebd., 44: „Müssen wir unbedingt eine Theorie erfinden, wie Gott retten kann, ohne der Einzigkeit Christi Abbruch zu tun? Ist es nicht vielleicht wichtiger, diese Einzigkeit von innen her zu verstehen und damit zugleich auch die Weite ihrer Ausstrahlung zu erahnen, ohne daß wir sie im einzelnen definieren können?“ Natürlich sollen diese Zitate nicht unterstellen, dass Benedikt Anhänger der komparativen Theologie ist. Sie legen aber die Vermutung nahe, dass er durchaus sensibel für die Probleme einer inklusivistischen Theoriebildung ist und lassen erwarten, dass das katholische Lehramt durchaus offen für Weiterentwicklungen der religionstheologischen zu komparativ theologischen Fragestellungen auftreten wird.



Verweis auf rationale Standards immer wieder konfessorischen Charakter. Deshalb sehen eine Reihe von Vertretern der komparativen Theologie diese als Disziplin innerhalb der konfessionell gebundenen Theologie unserer herkömmlichen konfessionell ausgerichteten theologischen Fakultäten. In diesem Sinne betont etwa J. Fredericks die Verwurzelung der komparativen Theologie in der christlichen Tradition<sup>48</sup>. Und F. Clooney betont, dass Theologie immer komparativ *und* konfessionell zu sein habe.

Allerdings sieht Clooney sie als nicht nur in der christlichen Tradition beheimatet an, sondern betont, dass die unterschiedlichen Perspektiven religiöser Denker verschiedener Religionen in einer gemeinsamen Theologie zu artikulieren sind, so dass die jeweils konfessionell gebundenen Perspektiven in einem übergreifenden Dialog in derselben Disziplin der Theologie ausgetragen werden. Aufgrund des gemeinsamen Ringens um die Wahrheit entstehe so ein interreligiöser Diskurs, der zur Ausbildung der Gruppe der komparativen Theologen führe<sup>49</sup>. Diese Gruppe trage dafür Sorge, dass sich Theologie insgesamt interreligiös vollziehe. Dieser Gesamtvollzug ändere jedoch nichts daran, dass eine bestimmte Theologin (bzw. ein bestimmter Theologe) jeweils konfessionell gebunden und in ihrem Bemühen apologetisch ausgerichtet sei<sup>50</sup>. Bei aller apologetischen Ausrichtung können die Anfragen anderer religiöser Traditionen und die Auseinandersetzung mit ihnen, die die komparative Theologie prägen, auch die einzelne Theologin und ihr Bekenntnis verändern<sup>51</sup> und müssen sie verändern können, wenn sie sich wirklich nur der Suche nach der Wahrheit verpflichtet weiß.

Von daher fragt sich, ob das konfessorische Element, das komparative Theologie wie jede Theologie prägt, wirklich durch die Bindung an eine bestimmte Konfession eingeholt werden muss. Zum einen ist es so, dass das genaue Studium mehrerer religiöser Traditionen, wie es die komparative Theologie verlangt, dazu führen kann, dass man Elemente der eigenen Religion verwirft, und etwas Neues entsteht, was den konfessionellen Vorgaben der gängigen Religionen widerspricht. Trotz dieses Widerspruchs, die den jeweiligen Theologen in seiner Tradition zum Ketzer machen, könnten seine Denkbewegungen, die im Sinne einer globalen Theologie neue Verbindungen zwischen religiösen Traditionen aufzeigen, eine ausweisbare Rationalität haben und zu einem wichtigen Erkenntnisfortschritt der Wissenschaft führen – ja aus apriorischer Sicht ist es vielleicht nicht einmal unwahrscheinlich, dass die letzte Wirklichkeit am Adäquatesten beschreibbar wird, wenn man die Vorgaben einer bestimmten Konfession verlässt und sich von den Innenansichten mehrerer religiöser Denksysteme befruchten lässt.

Zum anderen liegt es – wie oben bereits ausgeführt – in der Natur von Weltbildern und religiösen Deutungssystemen, dass große Teile des Systems für diejenigen, die dem System anhängen, nicht erkennbar sind. Von daher braucht es komparative Theologen, die nicht konfessionell gebunden sind und so schonungslos den Finger in die Wunden konfessionell gebundener Theologie legen<sup>52</sup>.

Der Oxforder Vordenker der komparativen Theologie Keith Ward fordert deshalb zwei Typen der Theologie der Zukunft: Die konfessionelle Theologie, die sich der Erkundung einer bestimmten Offenbarungsbehauptung aus konfessorischer Perspektive widmet, und komparative Theologie, die nicht als Apologetik eines bestimmten Glaubens verstanden wird, sondern als „intellektuelle Disziplin, die Ideen über den letzten Wert und das Ziel menschlichen Lebens erforscht, so wie diese in verschiedenen religiösen Traditionen wahrgenommen und ausgedrückt wurden“<sup>53</sup>. Komparative und konfessionelle Theologie müssen sich nicht wechselseitig ausschließen, sondern bleiben aufeinander verwiesen<sup>54</sup>. Aber die mögliche Zugehörigkeit der komparativen Theologin zu einer bestimmten religiösen Tradition sollte sie nicht an ihrer wissenschaftlichen Vorgehensweise hindern – eine Vorgabe, die leichter eingelöst werden könnte, wenn komparative Theologie nicht nur an Lehrstühlen in konfessionell gebundenen theologischen Fakultäten angesiedelt würde.

Gleichzeitig ist aber wichtig, dass komparative Theologie nicht aus dem konfessorischen Raum der Theologie herausgelöst wird. Auch wenn man in der Perspektive der Wissenschaft nicht einfach

<sup>48</sup> Vgl. *Fredericks* (s. Anm. 20) 98.

<sup>49</sup> Vgl. *Clooney* (s. Anm. 13) 27; *Hintersteiner* (s. Anm. 11) 487.

<sup>50</sup> Vgl. *Hintersteiner* (s. Anm. 11) 482-486.

<sup>51</sup> Vgl. *Clooney* (s. Anm. 13) vi.

<sup>52</sup> Vgl. *Ward* (s. Anm. 7) 44.

<sup>53</sup> *Ward* (s. Anm. 7) 40 (eig. Übers.); vgl. ebd.: „One can therefore distinguish two types of theology. One is confessional theology; the exploration of a given revelation by one who wholly accepts that revelation and lives by it. The other may be termed ‚comparative theology‘ – theology not as a form of apologetics for a particular faith but as an intellectual discipline which enquires into ideas of the ultimate value and goal of human life, as they have been perceived and expressed in a variety of religious traditions.“

<sup>54</sup> Vgl. *Clooney* (s. Anm. 13) 25, der diesen Aspekt bei K. Ward nicht genügend beachtet sieht.

eine bestimmte Tradition als wahr voraussetzen darf, ist doch zugleich klar, dass es keinen Standpunkt jenseits aller Weltbilder gibt, von dem aus man die jeweiligen Wahrheitsbehauptungen prüfen kann<sup>55</sup>. Die komparative Theologin bzw. der komparative Theologe bleibt deshalb verwickelt in das Anliegen konfessorischer Theologie, ohne dass sie sich nahtlos in die bisherigen Organisationsformen wissenschaftlicher Theologie in den deutschsprachigen Ländern einfügt.

#### 4. Komparative Theologie in der Kritik

(1) Der am Häufigsten genannte Kritikpunkt, der in den letzten Jahren gegen die komparative Theologie vorgebracht worden ist, lautet folgendermaßen: **Komparative Theologie kann aufs Ganze gesehen der religionstheologischen Fragestellung nicht entgegen und gerät deshalb früher oder später selbst in das von ihr diagnostizierte Dilemma**. An dieser Stelle gelte es, sich zu entscheiden, statt den eigenen Standpunkt zu verschleiern. Auch komparative Theologie müsse früher oder später Farbe bekennen innerhalb der religionstheologischen Grundmodelle<sup>56</sup>.

Richtig an diesem Vorwurf ist, dass sich – wie R. Bernhardt völlig zu Recht herausstellt – „die abgeblendete Frage nach der systematischen religionstheologischen Relationierung ... in der Urteilsbildung beim Vergleich auf der ‚Elementebene‘ unweigerlich zurück“ meldet<sup>57</sup>. Dies wird von der komparativen Theologie aber auch keineswegs bestritten. Natürlich kann man bezogen auf die von der komparativen Theologie untersuchten Einzelfälle fragen, ob ich die unterschiedlichen Positionen als gleichwertig nebeneinander stehen lassen (Pluralismus) oder ob ich nur vom Eigenen aus das Andere würdigen kann (Inklusivismus) oder ob ich die Position des Anderen sogar gänzlich ablehnen muss (Exklusivismus). Doch diese Urteilsbildung ist erst nach der interreligiösen Begegnung möglich und beschränkt sich auf den jeweiligen Einzelfall. Es ist nicht zu erwarten, dass die Urteile immer gleich ausfallen<sup>58</sup>. Und es ist nicht möglich, die jeweiligen Einzelergebnisse zusammenzuzählen, um dann zu einer religionstheologischen Gesamtposition zu kommen. Von daher wird es nie zu der von Schmidt-Leukel geforderten Entscheidung auf der religionstheologischen Modellebene kommen, weil eine solche Entscheidung die Sprachspielbezogenheit der Bedeutung religiöser Rede nicht ernst nimmt<sup>59</sup>.

(2) In eine ähnliche Stoßrichtung wie P. Schmidt-Leukel zielen solche Kritiker, die bestreiten, dass die komparative Theologie eine Alternative zu Inklusivismus und Pluralismus darstellt, indem sie sie entweder dem einen oder dem anderen Lager zuteilen. In diese Richtung zielt die Kritik von H. Hoping, der meint, meine Position in ihrer **Relativierung des universalen Wahrheitsanspruchs der christlichen Offenbarung** mit der pluralistischen Theologie der Religionen gleichsetzen zu müssen. Hopings Gleichsetzung meiner Position mit dem Pluralismus ist mir allerdings vollkommen unverständlich, weil ich mich wiederholt und eindringlich vom Pluralismus absetze<sup>60</sup>. Er begründet seine Einschätzung damit, dass der „Sprachspielrelativismus“ ebenso „wenig wie eine allgemeine Vernunft ... einen letztgültigen Sinn“ kenne<sup>61</sup>. Mit „Sprachspielrelativismus“ scheint Hoping meine von Wittgenstein inspirierte Position zu meinen, obwohl ich sowohl Wittgensteins als auch meine eigene Position ausführlich und wiederholt vom Relativismus abgegrenzt habe<sup>62</sup>. Wie er darauf kommt, dass ich keine allgemeine Vernunft und keinen letztgültigen Sinn kenne, ist mir unklar. Vielleicht ist er der Auffassung, dass es Vernunft und letztgültigen Sinn nur im Rahmen transzendentalphilosophischer Überlegungen geben kann. In diesem Fall verweise ich auf meine Widerlegung dieser Position<sup>63</sup>. Sein Hauptargument bei seinem Vorwurf scheint die Behauptung zu sein, dass „innerhalb des Wittgensteinschen Sprachspielpluralismus ... Glaubenssätze nur eine

<sup>55</sup> Vgl. Ward (s. Anm. 7) 42.

<sup>56</sup> Vgl. Schmidt-Leukel, Limits and prospects. In: Hintersteiner (Hg.) (s. Anm. 1) 494; Danz (s. Anm. 1) 106.

<sup>57</sup> Bernhardt (s. Anm. 1) 277.

<sup>58</sup> Vgl. Bernhardt (s. Anm. 1) 278.

<sup>59</sup> Wenn man behauptet, dass bereits das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu Christi unausweichlich zum Superiorismus führt, übersieht man, dass dieses Bekenntnis wie alle religiösen Überzeugungen bereits auf semantischer Ebene von seiner regulativen Verortung affiziert ist. Von daher sind hier mehr Deutungsspielräume gegeben als von pluralistischer Seite konzediert wird (vgl. meine Überlegungen zur Christologie im Kontext der Religionstheologie, die demnächst in der MThZ erscheinen).

<sup>60</sup> Vgl. etwa Stosch (s. Anm. 6) 334-345.

<sup>61</sup> H. Hoping, Die Pluralität der Religionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums. In: H. Münk/M. Durst (Hg.), Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute, Freiburg/Schweiz 2003, 132.

<sup>62</sup> Vgl. Stosch (s. Anm. 6) 117-125, 275f.; ders., Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein. In: FZPhTh 49 (2002) 328-346.

<sup>63</sup> Vgl. hierzu ausführlich Stosch (s. Anm. 6) 167-201.

regulative Funktion für die religiöse Praxis“ besitzen<sup>64</sup>. Genau diese Beschränkung auf eine regulative Funktion habe ich wiederholt als Fideismus zurückgewiesen und mich in meiner Wittgensteindeutung von ihr abgegrenzt, so dass mir Hopings Position insgesamt nicht einleuchtet<sup>65</sup>.

(3) Verständlicher ist mir der umgekehrte Vorwurf die komparative Theologie laufe auf einen Inklusivismus hinaus, zumal sich sehr bedeutende Vertreter der komparativen Theologie – wie etwa F. Clooney – ja auch offen zum Inklusivismus bekennen. **Der Kern des Vorwurfs besteht dabei darin, dass auch komparative Theologie nicht dazu in der Lage sei, genuine Andersheit als Andersheit zu würdigen.** Am Ende werde – so etwa die Kritik T. Schärtils – doch nur das der Tiefengrammatik nach Gleiche anerkannt<sup>66</sup>.

Die Unterstellung, dass bei dieser Hinwendung zum Einzelfall nur eine bereits vorgegebene Tiefengrammatik zum Vorschein kommen und dadurch genuine Andersheit nicht gewürdigt werden kann, verkennt aber, dass mir selbst die eigene Tiefengrammatik nie vollständig bekannt ist und dass genuine Andersheit in der Tiefengrammatik des Anderen dann als gleichwertig anerkannt werden kann, wenn sie funktional ähnlich leistungsfähig ist. Die Suche nach funktionalen Äquivalenten auf regulativer Ebene ist nicht zu verwechseln mit der von mir nicht behaupteten versteckten Identität kognitiv-propositionaler Gehalte. Die Verschiedenheit dieser kognitiv-propositionalen Gehalte soll von der komparativen Theologie weder geleugnet noch aus der Welt geschafft werden. Vielmehr geht es darum, dass Differenz auf enzyklopädischer Ebene als möglicher Weise versöhnbar stehen gelassen werden kann, wenn sie auf ihre sprachspielpraxeologische Verankerung und damit mögliche tiefengrammatische Äquivalenzen durchsichtig gemacht wird.

Auf grammatischer Ebene kann es allerdings nicht nur darum gehen, Äquivalenzen oder Übereinstimmungen aufzuspüren, sondern oft werden durch die Einsicht in funktionale Äquivalenzen auch wichtige Unterschiede auf der Ebene der Tiefengrammatik erkennbar, die wegen ihrer Verortung auf der regulativen Ebene dennoch in ihrer Unterschiedlichkeit stehen gelassen werden können. Denn es ist natürlich möglich, unterschiedlichen Regeln zu folgen, ohne dass diese Regeln zueinander in Widerspruch geraten, solange sie sich auf unterschiedliche Aspekte der Wirklichkeit und der Praxis beziehen. Es ist also möglich, dass ich dem Anderen sein Regelfolgen lassen kann, ohne dass dadurch die Dignität der eigenen befolgten Regeln in Frage gestellt wird. Unter Umständen kann also sowohl eine enzyklopädische und als auch eine tiefengrammatische Differenz als heilsam erlebt werden: die enzyklopädische, wenn sich funktionale Äquivalenzen auf tiefengrammatischer Ebene aufzeigen lassen, die den scheinbar definitiven Widerspruch als überwindbar erweisen und unterschiedliche Erhaltungsmöglichkeiten des gleichen Anspruchs verdeutlichen; die tiefengrammatische, wenn die befolgten Regeln nicht in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen, sondern unterschiedliche Sprachspielzusammenhänge regeln<sup>67</sup>. Letzteres kann dann heilsam sein, wenn es Dimensionen der Wirklichkeit aufscheinen lassen kann, die im eigenen Regelfolgen und im eigenen religiösen Handeln kaum wahrgenommen werden.

(4) Ein nicht zu unterschätzender Vorwurf gegen die komparative Theologie auf hermeneutischer Ebene besteht in der Behauptung, dass „es **ein unvollziehbarer Gedanke [sei], die Perspektive einer anderen Religion einzunehmen, um dadurch die eigene Religion besser verstehen zu können.**“<sup>68</sup> Richtig an diesem Bedenken ist, dass fremde Religionen erst einmal in der Perspektive des Eigenen wahrgenommen werden<sup>69</sup> und dass es niemals möglich ist, die Perspektive des Anderen vollständig einzunehmen<sup>70</sup>. Natürlich ist es auch nicht möglich, vom Standpunkt der fremden Religion als Ganzer die eigene Religion als Ganze zu betrachten.

Doch darum geht es der komparativen Theologie ja auch nicht. Sie basiert auf der Möglichkeit, dass man sich in ein fremdes Weltbild hineindenken kann. Dies geht manchmal nicht allein vom Schreibtisch aus, sondern braucht mitunter das Mitleben in dem fremden Weltbild. Wittgenstein spricht hier von der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise, die das weltbild-, kultur- und

<sup>64</sup> *Hoping* (s. Anm. 60) 119.

<sup>65</sup> Vgl. *Stosch* (s. Anm. 6) 274f. *Hoping* verweist u.a. genau auf diese Stelle, um das Gegenteil von dem zu belegen, was ich sage.

<sup>66</sup> Vgl. *Th. Schärtil*, Rez. zu von Stosch: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. In: *ThRv* 100 (2004) 49.

<sup>67</sup> Von daher ist es keineswegs immer das Ziel der komparativen Theologie, „verborgene „Familienähnlichkeiten“ mit der Grammatik anderer religiöser Sprachspiele aufzuspüren“ (*H.-J. Höhn*, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn u.a. 2007, 186 Fn. 263).

<sup>68</sup> *Danz* (s. Anm. 1) 233f. (eig. Herv.).

<sup>69</sup> Vgl. *Danz* (s. Anm. 1) 229: „Fremdheit und insbesondere religiös Fremdes wird von Religionen stets in der Perspektive des Eigenen wahrgenommen und thematisiert. Dies hat seinen Grund darin, daß religiöse Systeme selbstreferentielle Totaldeutungen der Wirklichkeit darstellen.“

<sup>70</sup> Vgl. Nietzsches Diktum, wonach man nur um die eigene Ecke sehen kann.

religionsübergreifende Verstehen möglich macht<sup>71</sup>. Oft kann aber auch schon die Lektüre der Zeugnisse solcher Grenzgänge helfen, sich in den Anderen hineinzufinden. Behauptet man hier eine Inkommensurabilität der Weltbilder und damit eine Unmöglichkeit des Verstehens, gerät man in einen aussichtslosen Kulturrelativismus, der der menschlichen Vernunft nicht allzu viel zutraut und Vorwürfen, wie den oben von H. Hoving genannten, das Feld bereitet. Ich kann durchaus versuchen, den Anspruch des Anderen im Rahmen seiner Lebensform zu verstehen und von ihr her zu interpretieren. Kehre ich nach diesem Verstehensversuch ins Eigene zurück, bin ich neu sensibilisiert für bisher blind geglaubte und befolgte Elemente der eigenen Grammatik. Von daher zielt der Vorwurf von C. Danz ins Leere.

(5) Ein letzter Vorwurf gegen meine bisher vorgelegten Überlegungen zur komparativen Theologie besteht darin, dass diese sehr formal bleiben<sup>72</sup> und keine materialen Fragen klären. Dieser Vorwurf ist berechtigt. Ihn kann ich nur durch eine Reihe von Beispielen auszuräumen versuchen, die das Konzept der komparativen Theologie mit Leben füllen<sup>73</sup>. Vom Ansatz und Geist der komparativen Theologie her ausgeschlossen ist allerdings die von Rettenbacher vorgeschlagene Klärung der Frage nach dem Eigentlichen des Christlichen<sup>74</sup>. Denn dieses Eigentliche steht in der komparativen Theologie ja gerade je neu auf dem Spiel und will je neu entdeckt werden. Es lässt sich nicht anders sagen als situations- und sprachspielbezogen und muss deshalb je nach Zusammenhang auf verschiedene Weise verdeutlicht werden.

Betrachtet man die bisherigen Leistungen der komparativen Theologie insgesamt – etwa die Schriften von F. Clooney und K. Ward – lässt sich der Vorwurf einer zu formalen Vorgehensweise nicht aufrecht erhalten, und es wird deutlich, auf wie verschiedene und doch jeweils fruchtbare Weise sich komparative Theologie vollziehen kann. Viele Probleme harren zwar noch der Bearbeitung, aber der Grundansatz scheint mir doch bereits so weit herausgearbeitet zu sein, dass es sich lohnt, die Reichweite komparativer Theologie durch ihre praktische Erprobung auf breiter Front auszuprobieren.

---

<sup>71</sup> Vgl. Stosch (s. Anm. 6) 43-49.

<sup>72</sup> Vgl. Rettenbacher (s. Anm. 42), 190.

<sup>73</sup> Eben an dieser Beispielsammlung will ich in den nächsten Jahren arbeiten. Vgl. als erstes Beispiel K. v. Stosch, Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Koran. In: ZKTh 129 (2007) 53-74.

<sup>74</sup> Ebenso sinnlos wäre es, entsprechend dem Anliegen von C. Danz eine Klärung der Frage nach dem Wesen der Religion als solcher dem Unternehmen der komparativen Theologie vorzuschalten (gegen Danz [s. Anm. 1] 107). Völlig ausreichend scheint mir insofern die oben referierte Reflexion auf Status und Struktur religiöser Überzeugungen zu sein.