
auch, dass Komparative Theologie nur zu schlüssigen Ergebnissen führen könne, wenn auf allen Seiten die gleichen emotionalen, juristischen und aufklärerischen Voraussetzungen gegeben seien. Wo das nicht der Fall sei, wo es an Nüchternheit fehle, bestehe die Gefahr, dem „Faszinosum“ der Andersartigkeit zu erliegen.

WAHR ODER TOLERANT?

Zum Grunddilemma
der Theologie der Religionen

Klaus von Stosch

Wie ist es in widerspruchsfreier Weise möglich, einerseits dem Selbstverständnis religiöser Menschen folgend die in vielen religiösen Traditionen verankerten Ansprüche auf Wahrheit und Verbindlichkeit ernst zu nehmen, andererseits aber religiöse Pluralität und Andersheit anders als negativ und defizitär zu bewerten? Wie ist es möglich, nicht nur eine Haltung der Duldung und Toleranz, sondern echter Wertschätzung und Anerkennung von Andersheit im Verhältnis von Menschen unterschiedlicher Religionen in Bezug auf die jeweiligen religiösen Traditionen zu erreichen? Mit diesen Fragen scheint mir gerade nach der durch den 11. September 2001 neu geweckten öffentlichen Sensibilität für das Verhältnis der Religionen und ihrer Wahrheitsansprüche zueinander das dringendste religionsphilosophische und theologische Grundproblem der Gegenwart benannt zu sein.

In meinem Beitrag möchte ich zunächst die gängigen Antwortversuche auf die genannten Fragen in der gegenwärtigen religionstheologischen Diskussion skizzieren (1.), um dann im Anschluss an die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins die Komparative Theologie als Ausweg aus den zuvor aufgewiesenen Aporien vorzustellen (2.) und wissenschaftstheoretisch zu profilieren (3.). Mein systematisches Ziel ist dabei die Begründung der Möglichkeit einer globalen Koexistenz der Religionen, die einerseits religiöse Wahrheitsansprüche wahrt und andererseits nicht nur Toleranz, sondern wirkliche Wertschätzung von Andersheit und Pluralität ermöglicht.

1. Lösungsangebote aus der Perspektive der Theologie der Religionen

„Theologie der Religionen“ ist eine Sammelbezeichnung für bestimmte Behandlungsweisen einer ganzen Reihe verschiedener Problembereiche, die alle mit der Frage zusammenhängen, wie die Vielfalt von Religionen theologisch bewertet werden soll. Als ihr Grunddilemma will ich den doppelten Wunsch kennzeichnen, sowohl andere Religionen bzw. zumindest ihre Anhänger in ihrer Andersheit wertzuschätzen als auch an der Wahrheit des eigenen Unbedingtheitsanspruchs festzuhalten. Im Anschluss an Perry Schmidt-Leukel unterscheide ich mit dem Atheismus, dem Exklusivismus, dem Inklusivismus und dem Pluralismus vier verschiedene Grundmodelle der Theologie der Religionen¹, die ich nun im Hinblick auf ihre Leistungsfähigkeit zur Beschreibung und Lösung des soeben benannten Grunddilemmas jeder Religionstheologie untersuchen möchte:

- 1) Dabei braucht der Atheismus sicherlich nur der Vollständigkeit halber erwähnt zu werden, da er dadurch, dass er keiner religiösen Tradition Wahrheit zubilligt, keine der beiden Grundkomponenten des Dilemmas einholen kann und deshalb als Problemlösung nicht in Betracht kommt.
- 2) Ebenfalls erübrigt sich hier eine Behandlung des Exklusivismus, da dieser davon ausgeht, dass nur der eigenen Tradition (und ihren Anhängern) Heil und Wahrheit zukommt und der es insofern gar nicht erst versucht, Anhänger anderer Religionen in ihrer Andersheit anzuerkennen.
- 3) Um ein Festhalten der beiden Pole des oben beschriebenen Grunddilemmas bemühen sich lediglich der Inklusivismus und der Pluralismus, die hier deshalb allein ausführlicher diskutiert werden sollen. Der Inklusivismus bzw. Superiorismus hält nämlich nicht nur – wie der Exklusivismus – daran fest, dass der eigenen religiösen Tradition Heil und Wahrheit in unüberbietbarer und unerreichbarer Weise zukommt, sondern er geht außerdem

davon aus, dass auch in anderen religiösen Traditionen Heil und Wahrheit vorhanden sind und ihnen gegenüber deshalb Wertschätzung angebracht ist.

- 4) Anders als der Inklusivismus besteht der Pluralismus darauf, dass Heil und Wahrheit zumindest in den anderen Weltreligionen *in gleichwertiger Weise* vermittelt wird wie in der eigenen Religion. Dem Pluralismus geht es also in erster Linie um eine genuine Wertschätzung religiöser Vielfalt. Zumindest in seinen gemäßigten Formen bemüht er sich aber dabei, eine relativistische Einebnung des eigenen Wahrheitsanspruchs zu vermeiden.

Bei einer oberflächlichen Betrachtung könnte man den Pluralismus für die überzeugendste Lösung des Grunddilemmas der Theologie der Religionen halten. In seiner gängigsten, u.a. von John Hick und Perry Schmidt-Leukel vertretenen Variante behauptet er, dass jede Wahrnehmung und Erfahrung Gottes lediglich eine Aspektwahrnehmung darstellt und insofern nur perspektivisch und kontextabhängig das WIRKLICHE in den Blick nehmen kann. Dabei ist allerdings zu beachten, dass jede Aspektwahrnehmung des WIRKLICHEN ZWAR nur einen Aspekt desselben ins Licht rückt und deshalb einer anderen Aspektwahrnehmung diametral widersprechen kann, dass sie nach Hick aber nichtsdestoweniger eine Wahrnehmung des WIRKLICHEN selbst darstellt. Wir nehmen das WIRKLICHE nur eben nicht in seinem Ansich-Sein, sondern als etwas Bestimmtes wahr.

Hicks pluralistische Hypothese besteht also im Kern in der Behauptung, dass das WIRKLICHE an sich ein einziges ist, das aber von den verschiedenen religiösen Traditionen authentisch auf verschiedene Weise erfahren wird. Diese verschiedenen Erfahrungsweisen des WIRKLICHEN an sich sind die Grundlage für unsere personalen und nichtpersonalen Gottesvorstellungen, die für Hick alle als prinzipiell gleichberechtigt erscheinen.

Trotz aller Sympathie, die man auf den ersten Blick mit Hicks Ansatz haben könnte, ist überdeutlich, dass er eine Reihe kaum zu lösender Probleme mit sich bringt. Das gravierendste Problem scheint mir in der Wahrheitsfrage zu lie-

gen. Was kann wörtliche Wahrheit bei der Rede über das WIRKLICHE noch bedeuten, wenn ich zugebe, dass die Rede über das WIRKLICHE *an sich* gar nicht wörtlich wahr sein kann? Und wie kann mich eine wörtlich zugegebenermaßen unzureichende Rede über das WIRKLICHE *an sich* zu einer adäquaten Handlungsdisposition gegenüber dem WIRKLICHEN *an sich* bringen bzw. wie soll ich eine solche Adäquatheit auch nur erkennen, wenn alle Rede über das WIRKLICHE *an sich* per definitionem unzureichend ist? Wieso sollte ich mich von etwas unbedingt verpflichten lassen, von dem ich explizit zugebe, dass es mir nur innerhalb meines Horizontes als wahr erscheint, während es *an sich* nur insofern wahr ist, als es bestimmte Handlungsdispositionen in mir weckt?

Von daher kann ich mich bezüglich der Wahrheitsproblematik nur Kreiners Kritik anschließen, wenn er festhält:

„Das Postulat eines ‚Real *an sich*‘ erscheint wie eine (im schlechten Sinn) metaphysische Adhoc-Hypothese, die das pluralistische Grundanliegen angesichts der Tatsache divergierender Wahrheitsansprüche retten soll, aber kaum überzeugend retten kann. Denn es bleibt letztlich unbegreiflich, wie ein transzendentes Wesen α authentisch als ϕ erfahren werden kann, obwohl α *an sich* nicht ϕ ist. Darüber hinaus bleibt ebenso unbegreiflich, wie die Beschreibung von α als ϕ eine adäquate Handlungsdisposition gegenüber α evozieren soll, obwohl doch α *an sich* gar nicht ϕ ist“².

Wenn ich ausdrücklich festhalte, dass meine Wahrnehmung der Wahrheit *an sich* so beschränkt ist, dass auch jede dieser Wahrnehmung widersprechende Aussage genauso wahr sein kann wie mein Urteil, fragt sich nicht nur, wie in diesem Zusammenhang noch von Wahrheit geredet werden kann, sondern auch, wieso mich ein mit so viel Unsicherheit behaftetes Urteil zu unbedingtem Engagement veranlassen sollte³.

Darüber hinaus wird ein Pluralismus Hickscher Prägung dadurch erschwert, dass er umfassende Revisionen des Selbstverständnisses religiöser Menschen fordert (z.B. im

Christentum eine für nur wenige Christen hinnehmbare Depotenzierung der Christologie) und dadurch für viele religiöse Menschen inakzeptabel ist. Es wäre deshalb zu überlegen, ob der religiöse Dialog wirklich mehr voraussetzen kann als das Zugeständnis der Wahrheitsfähigkeit des Anspruchs des Anderen und ob er beim pluralistischen Versuch der Transzendierung der eigenen Partikularität nicht ungewollt zu einer sublimen Unterwerfung fremder Partikularitäten führt, da der notwendige Streit um das rechte Gottesbewusstsein immer schon zugunsten der eigenen pluralistischen Theorie vorentschieden ist. Insofern gelingt es dem Pluralismus nicht, das oben beschriebene Grunddilemma einzuholen und eine überzeugende Lösungsperspektive aufzuzeigen.

Man könnte deshalb versucht sein, das oben genannte Modell des Inklusivismus oder Superiorismus aufzunehmen und einer Religion Höchstgeltung zuzubilligen und alle anderen von dieser Religion aus zu bewerten – ein Weg, der nicht erst seit Hegel auch von philosophischer Seite immer wieder beschritten worden ist.

Im Christentum hat Karl Rahner eine interessante und sehr einflussreiche Spielart eines solchen inklusivistischen Modells entwickelt. In seiner Theorie vom „anonymen Christentum“ besteht er einerseits ganz traditionell darauf, dass es kein Heil an Jesus Christus vorbei geben könne, dass Jesus Christus also das Heil aller Menschen aller Zeiten sei. Andererseits geht er vom schon in 1 Tim 2,4 bekannten allgemeinen Heilswillen Gottes aus, der nicht anders denn als wirklichkeitsschaffende Tatsache gedacht werden könne. Wenn Gott wirklich das Heil aller Menschen wolle, müsse es – mindestens für die Menschen, die noch nie von Jesus Christus gehört haben – eine Möglichkeit geben, auch ohne explizite Beziehung zu Jesus Christus ihr Heil zu wirken. Da es Heil aber nicht an Jesus Christus vorbei geben könne, müsse es für diese Menschen, die Möglichkeit einer anonymen bzw. impliziten Beziehung zu Jesus Christus geben. Rahner kann dabei darauf verweisen, dass diese Möglichkeit auch in der Gerichtsrede Jesu (Mt 25, 31-46) vorausgesetzt ist, insofern dort deutlich wird, dass Jesus Christus

unthematisch und unbewusst in jedem Akt tätiger Nächstenliebe geliebt wird. Die Praxis der Nächstenliebe kann also nicht von der Gottesliebe getrennt werden und muss deshalb schon für sich genommen als heilswirksam angesehen werden.

Das Grundproblem dieser Konzeption besteht jedoch in ihrer grundsätzlichen Unfähigkeit, Andersdenkende in ihrer Andersheit anders als negativ zu bewerten. Eine Heilchance und damit eine positive Wertung der Angehörigen anderer Religionen ergibt sich für den Inklusivismus nur dadurch, dass er sie nicht mehr in ihrer Andersheit würdigt, sondern als defizitäre bzw. anonyme Verwirklichungen des Eigenen wahrnimmt. Damit widerspricht sie aber der christlichen Trinitätslehre, die ja gerade Andersheit als Andersheit als Grund der Einheit Gottes ausweist und von daher wertschätzt. Darüber hinaus fragt sich, ob das Gebot der Nächstenliebe hinreichend ernst genommen wird, wenn ich grundsätzlich unfähig bin, Letztorientierungen des Anderen, die von dem Eigenen abweichen, wertzuschätzen. Denn: „Die Götter anderer Menschen verachten heißt diese Menschen verachten, denn sie und ihre Götter gehören zusammen“⁴.

Weder der Pluralismus noch der Inklusivismus vermögen also das Grunddilemma der Theologie der Religionen zu lösen. Zugleich ist auf modelltheoretischer Ebene aber keine andere, Erfolg versprechende Position möglich. Einen Ausweg aus dem Dilemma bietet deshalb m.E. nur die Aufgabe religionstheologischer Modellbildung zugunsten eines Einzelfälle in den Blick nehmenden, komparativen Vorgehens, wie es sich im Anschluss an einige Einsichten des späten Wittgenstein konturieren lässt.

2. Komparative Theologie als Ausweg aus den Aporien einer Theologie der Religionen

Die entscheidende Einsicht Wittgensteins scheint mir in unserem Zusammenhang zu sein, dass religiöse Überzeugungen nicht aufeinander reduzierbare regulativ-expressive

bzw. grammatische und kognitiv-propositionale bzw. enzyklopädische Elemente haben. Denn – wie Wittgenstein immer wieder zu Recht hervorhebt – religiöse Überzeugungen sind zumindest auch Ausdruck einer bestimmten Haltung der Welt gegenüber; sie haben also eine expressive Dimension. Sie verändern meine Einstellung zur und Wahrnehmung der gesamten Wirklichkeit. Sie haben regulative Bedeutung für die Art, wie ich mit meinen Mitmenschen umgehe, und wie ich mich in meinem Alltag verhalte. Sie stellen Letztorientierungen dar, die im Handeln konkret werden und ohne Praxisbezug überhaupt nicht verstanden werden können. Deshalb wird es ihrer grammatischen Eigenart nicht gerecht, sie wie empirische Hypothesen verifizieren oder falsifizieren zu wollen oder sie hinsichtlich der Wahrheitsfrage auf ihren enzyklopädischen Bedeutungsgehalt reduzieren zu wollen.

Andererseits gilt aber auch, dass religiöse Sätze unaufgebbare kognitive Gehalte haben, die in propositionaler Form artikulierbar sind und die deshalb auch auf der Ebene enzyklopädischer Sätze verortet werden müssen. Regulative und enzyklopädische Elemente sind zumindest bei den grundlegenden religiösen Überzeugungen der monotheistischen Weltreligionen unauflöslich miteinander verwoben und wechselseitig aufeinander verwiesen.

Die Pointe dieser scheinbar trivialen Einsicht besteht für den religionstheologischen Kontext darin, dass die enzyklopädische Bedeutung religiöser Überzeugungen von der Grammatik bzw. dem Weltbild abhängt, in der sie artikuliert werden. Diese Weltbildebene aber besteht aus den soeben benannten regulativ-expressiven Momenten und ist insofern bei religiösen Menschen immer schon religiös imprägniert. Es ist deshalb unmöglich, auch nur die Bedeutung religiöser Überzeugungen zu erheben, ohne auf die Lebensform und die Praxis der sie artikulierenden Menschen zu schauen. Denn nur mit Rekurs auf die (Sprachspiel-) Praxis lässt sich die Bedeutung der grammatischen Sätze erheben. Zugleich kann nur durch Einsicht in die grammatische Rolle religiöser Glaubenssätze die Bedeutung ihrer kognitiv-propositionalen Gehalte adäquat verstanden werden.

Religiöse Überzeugungen sind also so eng mit dem Weltbild religiöser Menschen verwoben, dass ihre Bedeutung erst verständlich wird, wenn deutlich ist, auf welche Weise diese Glaubenssätze das Leben der Gläubigen regeln. Die Bedeutung von Weltbildsätzen erschließt sich nicht durch ihre semantische Analyse, sondern durch die Beachtung der Art, wie sie mit der jeweiligen (Sprachspiel-) Praxis korreliert bzw. in diese eingebettet sind. Die Korrelation zwischen Grammatik und Praxis lässt sich nie bis ins Letzte aufhellen, da kein sprachspielexterner Standpunkt zur Verfügung steht, der die Bezüge eindeutig und vollständig zu sehen erlaubt. Nach Wittgenstein ist es sogar so, dass wir den Regeln meistens blind folgen. Viele Teile meiner Grammatik sind mir also nicht bewusst. Sie bestimmen die Bedeutung meiner religiösen Rede mit, ohne dass sie sich vollständig aufklären ließen.

Erst wenn ich anderen Menschen begegne, die in völlig selbstverständlicher Weise anderen Regeln folgen als ich, werden mir wenigstens Teile dieser blind befolgten Grammatik bewusst. Ich kann mich zu ihnen in ein Freiheitsverhältnis setzen und ihre Rationalität prüfen. Entsprechend ist der interreligiöse Dialog die einzige Möglichkeit, nicht nur um den Anderen in seiner Andersheit zu verstehen, sondern auch um die Bedeutung der eigenen religiösen Überzeugungen umfassender zu erkennen (Aufdeckung und Infragestellung der blind befolgten Regeln).

Die Bedeutung der eigenen religiösen Überzeugungen lässt sich also oft nicht unabhängig von der durch Andersgläubige oder Ungläubige herausgeforderten Praxis der Glaubenden feststellen. Um so mehr gilt, dass sich auch die Bedeutung der religiösen Überzeugungen des Anderen erst im Blick auf seine Praxis erheben lässt. Die durch die Konfrontation mit dem Anderen gewonnenen neuen Einsichten in die Bedeutung der eigenen und der fremden Glaubenssätze kann dazu führen, dass sich scheinbar unversöhnliche Gegensätze versöhnen lassen. Was auf oberflächengrammatischer Ebene unversöhnbar erscheint, kann mitunter unter Einbeziehung der tiefengrammatischen Ebene zusammengedacht werden. Der Versuch, z.T. verborgene Zusam-

menhänge zwischen grammatischem Ausdruck des Weltbildes und konkreter Sprachspielebene aufzudecken, kann zwar dazu führen, dass ich meine, am Widerspruch zum Weltbild des Anderen festhalten zu müssen. Aber er kann auch dazu beitragen, dass ich mir vorher verborgene Familienähnlichkeiten und funktionale Äquivalenzen zwischen der Grammatik des Anderen und der eigenen zu entdecken beginne und so merke, dass ich den Anderen in seiner Andersheit wertschätzen kann, ohne ihm die Berechtigung seiner Autointerpretation abzusprechen, da sich die vordergründigen Verschiedenheiten von Auto- und Heterointerpretation vor dem Hintergrund deren sprachspielpraxeologischer Verankerung als überwindbar erweisen.

„Überwindbar“ meint dabei nicht, dass die Verschiedenheit auf enzyklopädischer Ebene geleugnet oder aus der Welt geschafft werden soll. 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 Übereinstimmungen hin durchsichtig gemacht wird. Auf grammatischer Ebene kann es allerdings nicht nur darum gehen, 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 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 Erhaltungsmög-

lichkeiten des gleichen Anspruchs verdeutlichen; die tiefen-grammatische, wenn die befolgten Regeln nicht in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen, sondern unterschiedliche Sprachspielzusammenhänge regeln. 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.

Eine definitive Entscheidung über die Wahrheit einer bestimmten Religion oder eines Weltbildes im Ganzen verbietet sich vor diesem Hintergrund, da sie statt der erforderlichen Hinwendung zum Einzelfall wie ein Ornat ist, „das wir wohl anlegen, mit dem wir aber nicht viel anfangen können, da uns die reale Macht fehlt, die dieser Kleidung Sinn und Zweck geben würde“⁵. Aus wittgensteinscher Sicht geht es also nicht um eine allgemeine modelltheoretische Einordnung und Bewertung religiöser Vielfalt, sondern um den komparativen Blick auf konkrete Religionen oder Weltbilder hinsichtlich genau bestimmter Probleme. Die immer noch weit verbreitete religionstheologische und religionsphilosophische Vogelperspektive wäre zu ersetzen durch die Hinwendung zum konkreten Einzelfall und damit zu spezifischen Feldern der Auseinandersetzung. Allgemein-aussagen über die Wahrheit einer oder mehrerer Religionen wären zu ersetzen durch das Hin- und Hergehen zwischen konkreten religiösen Traditionen angesichts bestimmter Problemfelder, um Verbindendes und Trennendes zwischen den Religionen neu zu entdecken.

In derartigen mikrologisch bestimmten Zusammenhängen kann und muss dann auch die Wahrheitsfrage gestellt werden, ohne dass daraus allgemeine Bewertungen einer Religion abgeleitet werden können, weil jede einzelne religiöse Überzeugung je nach Einbettung in ihr individuelles Weltbild und die entsprechenden kulturellen Zusammenhänge eine andere Bedeutung hat. Signum aller Suchbewegungen nach der Wahrheit müsste in dieser Perspektive ein untilgbares Kontingenz- und Formungsbewusstsein sein, das um die Vorläufigkeit und Reversibilität seiner Urteile weiß und aufgrund der regulativen Bedeutung von Glau-

benssätzen eine potentielle Versöhnung scheinbar kontradiktorischer Gegensätze nie ausschließen kann. Entsprechend kann immer wieder versucht werden, festgestellte Differenz durch den Rückbezug auf Praxis im interreligiösen Dialog zu verflüssigen und entweder zu unterlaufen oder als wohltuend erkennbar zu machen.

Ob die Wertschätzung des Anderen in seiner Andersheit im Religions- und Weltbildgrenzen überschreitenden Dialog möglich wird, lässt sich also nicht a priori sicherstellen. Sicher ist nur die immer bestehende Möglichkeit der Würdigung des Anderen und die Revidierbarkeit jeder Abgrenzung, da weder die Autointerpretation noch die Heterointerpretation im Kontext religiöser Überzeugungen anders als auf symbolische Weise regulative Instantiierungen anzeigen kann. Wenn sich Treue zum eigenen Wahrheitsanspruch und Wertschätzung des Anderen auch nach Wittgenstein nicht im Allgemeinen sicherstellen lassen, können sie doch im Rahmen eines mikrologischen Vorgehens immer wieder eingeübt werden. Was aber – so könnte man unter Anspielung auf den Schluss von Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* sagen – allgemeine Theorien nicht sagen können, muss sich eben in der Hinwendung zum Einzelfall zeigen.

3. Zum wissenschaftstheoretischen Status der Komparativen Theologie

Welchen wissenschaftstheoretischen Status muss nun aber eine Disziplin haben, die in der Hinwendung zum Einzelfall Versöhnungsleistungen zwischen den Weltreligionen ermöglichen und zugleich das jeweilige emanzipatorische und friedensstiftende Potential der unterschiedlichen Religionen stärken will? Wie müsste eine Komparative Theologie aussehen, die sich anschickt, die divergierenden Wahrheitsansprüche unterschiedlicher religiöser Traditionen radikal ernst zu nehmen, ohne Dignität und Orientierungskraft der eigenen Tradition in ein Spannungsverhältnis zur Andersheit anderer Religionen zu setzen? Wie kann Iden-

titätsvergewisserung stattfinden, ohne den Anderen herabzuwürdigen? Wie kann am Einzelfall die Wahrheit des Eigenen entdeckt werden, ohne die Wahrheit des Anderen herabzuwürdigen und umgekehrt?

Antworten auf diese Fragen sind nur denkbar, wenn Komparative Theologie der Wahrheitsfrage an keiner Stelle ausweicht. Anders als die Theologie der Religionen stellt sie die Wahrheitsfrage aber nicht für Religionen als Ganze, weil sie die Einsicht beherzigt, dass schon die Bedeutung religiöser Überzeugungen nicht für eine gesamte Religion feststeht. Religionen sind keine Wahrheitscontainer und nicht in der Weise vergleichbar, dass man schaut, in welcher Religion am meisten Wahrheit enthalten ist.

Dennoch stellt sich der komparative Theologe bzw. die komparative Theologin die Wahrheitsfrage. Anders als die vergleichende Religionswissenschaft beschäftigt sie sich weniger mit psychologischen, soziologischen oder historischen Elementen religiöser Überzeugungen, sondern fragt nach ihrer Bedeutung und Rationalität und stellt auf dieser Basis die Wahrheitsfrage⁶. 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.“⁷

Komparativer Theologie geht es dagegen nicht nur um die Beschreibung, sondern um die Bewertung von Religion. 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 re-

ligionsphilosophischen Metaebene anbieten, sondern muss verschiedene Binnenperspektiven füreinander durchsichtig machen und hinsichtlich einer extern begründeten Kriteriologie miteinander vergleichen.

Dies ist nur möglich, wenn Komparative Theologie in unterschiedlichen religiösen Traditionen zu Hause ist. Ein komparativer Theologe bzw. eine komparative Theologin müsste also mindestens zwei konfessionell gebundene Theologien studieren und soviel philosophische Grundkenntnisse haben, dass er/ 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 und religiöse Theologien, 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 Verweis auf rationale Standards immer wieder konfessorischen Charakter. Deshalb sehen eine Reihe von Vertretern der Komparativen Theologien diese als Disziplin innerhalb der konfessionell gebundenen Theologie unserer herkömmlichen konfessionell ausgerichteten theologischen Fakultäten.

Das konfessorische Element Komparativer Theologie muss aber nicht durch die Bindung an eine bestimmte Konfession eingeholt werden. 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 Wirk-

lichkeit 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 in der Natur von Weltbildern und religiösen Deutungssystemen, dass große Teile des Systems für diejenigen, die dem System anhängen, nicht erkennbar sind („Wir folgen den Regeln blind“, so diagnostiziert Wittgenstein). Von daher braucht es komparative Theologen, die nicht konfessionell gebunden sind und so schonungslos den Finger in die Wunden konfessionell gebundener Theologie legen.

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 letzte Ziel menschlichen Lebens erforscht, so wie diese in verschiedenen religiösen Traditionen wahrgenommen und ausgedrückt wurden“⁸. Komparative und konfessionelle Theologie müssen sich nicht wechselseitig ausschließen. Aber die mögliche Zugehörigkeit des komparativen Theologen an eine bestimmte religiöse Tradition sollte ihn nicht an seiner wissenschaftlichen Vorgehensweise hindern – eine Vorgabe, die leichter eingelöst werden könnte, wenn Komparative Theologie nicht an Lehrstühle in konfessionell gebundenen theologischen Fakultäten angesiedelt würden. Sind wir in Nordrhein-Westfalen im 21. Jahrhundert so weit, dass wir die Theologie an unseren Universitäten so weiterentwickeln, dass sie Platz einräumt für Menschen, die versuchen, religiöse Binnen- und Außenperspektiven zusammenzudenken und sich trauen, konfessionelle Vorgaben im Namen wissenschaftlich begründeter Standards hinter sich zu lassen? Wünschenswert wäre es jedenfalls, wenn die an einigen Orten in den USA bereits etablierte Komparative Theologie auch hier bei uns heimisch würde und wenn die

spezifischen Errungenschaften der kontinentaleuropäischen Denktradition für ihr Unternehmen fruchtbar gemacht würden. Man sollte nicht unterschätzen, welche emanzipatorische und friedensstärkende Breitenwirkung von der Theologie ausgehen kann, wenn sie in Fakultäten organisiert ist, in der Theologen der großen Weltreligionen gemeinsam mit Komparativen Theologen um die Wahrheit ringen und nach neuen Verständigungsmöglichkeiten zwischen den Religionen, Weltanschauungen und Kulturen suchen. Vielleicht kann von diesem Tag heute ja ein Impuls in diese Richtung ausgehen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zur Begründung dieser Klassifikation P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 65-97.
- 2 A. KREINER, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*, in: R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie*, Freiburg-Basel-Wien 1996 (QD 160), 118-131, hier: 129.
- 3 Vgl. K.-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995, 109: „Aber die Frage, warum ich mich überhaupt von etwas Bedingtem – z.B. von einem Ereignis, einer Tradition oder dem Menschen Jesus – zu unbedingtem Engagement verpflichten lassen darf und soll, wird nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet.“
- 4 S. RADHAKRISHNAN, *Weltanschauung der Hindu*, Baden-Baden 1961, 42.
- 5 L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1993, Nr. 426.
- 6 „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.“ (K. WARD, *Religion and revelation. A theology of revelation in the world's religions*, Oxford 1994, 40)
- 7 R. FLASCHE, *Vom „Absolutheitsanspruch“ der Religionen – oder: Religiöse Wahrheit und Religionswissenschaft*. In: BÄRBEL KÖHLER (Hg.), *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien*. FS G. Wießner, Wiesbaden 1998, 13-20, hier: 20.
- 8 K. WARD, *Religion and revelation*, 40.