

Die Methodik Komparativer Theologie als Chance für den muslimisch-christlichen Dialog

von Klaus von Stosch, Paderborn

Dr. Klaus von Stosch ist Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik sowie Vorsitzender des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn. Er wurde mit einer Arbeit zur Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft im Fach Dogmatik in Bonn promoviert (2001) und hat sich zum Handeln Gottes in der Welt in Münster im Fach Fundamentaltheologie habilitiert (2005). In den letzten Jahren hat er sich in seiner Forschung auf den muslimisch-christlichen Dialog und die Komparative Theologie konzentriert.

In der gegenwärtigen religionstheologischen Auseinandersetzung erscheint mir die Methodik der Komparativen Theologie als einer der aussichtsreichsten Wege, um den Dialog der Religionen mit neuem Leben zu erfüllen und ihn für die theologische Forschung und das Zusammenleben der Religionen fruchtbar zu machen.¹ In meinem nachfolgenden Artikel will ich verdeutli-

¹ Bei diesem Text handelt es sich um die verschriftlichte Fassung eines Vortrags, den der Autor in der CIBEDO-Werkstatt „Theologie im Angesicht des Islam“ am 20.10.2012 in Köln gehalten hat.

chen, mit welcher Methodik die Komparative Theologie vorgeht und wie diese für den muslimisch-christlichen Dialog fruchtbar gemacht werden kann.²

1 Mikrologische Wende

Komparative Theologie ist wesentlich charakterisiert durch ihre mikrologische Vorgehensweise bzw. durch ihre Hinwendung zum Einzelfall. Hinter dieser methodischen Wendung liegt die Einsicht, dass eine religiöse Überzeugung wie „Gott ist die Liebe“ bei unterschiedlichen Sprechern und in unterschiedlichen Zusammenhängen sehr verschiedene Dinge bedeuten kann. Viel hängt davon ab, was die jeweilige Person unter Liebe versteht und in welchen Sprachspielkontexten sie diesen Satz äußert. Daher kann man den Wahrheitsgehalt religiöser Überzeugungen nicht kontextunabhängig verstehen und diskutieren. Entsprechend geht es Komparativer Theologie nicht um eine allgemeine Theorie über Religionen und ihre Wahrheitsgehalte.

² Vgl. STOSCH, Klaus von: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 6), S. 193–215. Mein nachfolgender Beitrag nimmt viele Einsichten aus diesem Buch teilweise wortgleich auf, aktualisiert sie und wendet sie auf den muslimisch-christlichen Dialog an.

Sie will auch nicht Religionen miteinander vergleichen. Vielmehr geht es ihr um eine behutsame Betrachtung ausgewählter Details in genau bestimmten Fällen.³ 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 die Untersuchung genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessioneller Texte, konkreter Rituale, klar umgrenzter Glaubensinhalte, bestimmter theologischer Konzeptionen jeweils in unterschiedlichen Religionen oder Kulturen, aber in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen.⁴ Jeder Vergleichsakt hat dabei seine eigene interne Logik und offenbart gerade durch diese Bindung ans Konkrete interes-

³ Vgl. CLOONEY, Francis X.: *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Malden (MA)/Oxford 2010, S. 15. Das Buch liegt inzwischen auch in einer deutschen Übersetzung vor, die in den Beiträgen zur Komparativen Theologie erschienen ist.

⁴ Vgl. KNITTER, Paul F.: *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll (NY) 2004, S. 207.

sante Einsichten für die Theologie insgesamt. Fortschritt kann in dieser Form von Theologie also nur durch sehr spezifische Forschungsbemühungen erzielt werden, nicht durch allgemeine Relationierungen, wie sie bisher in der Theologie der Religionen so gerne diskutiert werden. Entsprechend legen Vertreter der Komparativen Theologie wie Francis X. Clooney oder James L. Fredericks immer nur Detailstudien zum buddhistisch-christlichen oder hinduistisch-christlichen Gespräch vor, ohne dadurch die Religionen insgesamt miteinander vergleichen zu wollen.⁵

Mit Blick auf die großen Streitfragen zwischen Islam und Christentum kommt also aus der Perspektive Komparativer Theologie alles darauf an, auch diese mikrologisch anzugehen. Wenn man beispielsweise die christliche Rede von Jesus Christus als dem Sohn Gottes in das muslimisch-christliche Gespräch einbringen will, darf man nicht allgemein die Position des Islam oder des Korans mit der des Christentums vergleichen, sondern muss die jeweiligen Ansichten theologisch kontextualisieren. Liest man den Koran – wie viele muslimische Reformtheologen heute – historisch-kritisch, so kann man seine Absagen an die Gottessohnschaft Jesu Christi auch als Absage an monophysitische und damit häretische Spielarten der Christologie verstehen und aus dem Koran heraus eine eigene Christologie entwickeln, bei der nicht von vornherein klar ist, ob sie einer christlichen Perspektive widersprechen muss.⁶ Um hier klarer zu sehen, braucht es auch wieder die Wahl einer bestimmten christlichen Christologie, die insbesondere dann, wenn sie sich vom jüdisch-christlichen Dialog hat bereichern lassen, durchaus offen für eine Würdigung der koranischen Darstellung Jesu als des Wortes Gottes sein kann.⁷ An dieser und eigentlich allen anderen gro-

ßen Streitfragen des muslimisch-christlichen Gesprächs scheint mir viel dialogische und komparative theologische Arbeit vonnöten, weil die Auseinandersetzung mit diesen Fragen jahrhundertlang von einer apologetischen Haltung geprägt war, die oft zu schnell und zu leicht Differenzen markiert hat. Hier kann die Haltung der Freundschaft und Empathie, die die Komparative Theologie prägt und prägen soll, neue Ergebnisse hervorbringen, denen man gespannt entgegenblicken darf.

Blickt man auf die bisherigen Bemühungen Komparativer Theologie, wird schnell deutlich, dass hier religiöse Texte den Mittelpunkt des jeweiligen Arbeitens darstellen. Clooney hält etwa gerade die religiöse Praxis des Kommentierens für absolut zentral und betont, wie kreativ und innovativ das gemeinsame Lesen religiöser Texte über Religionsgrenzen hinweg sein kann.⁸ Hier muss man im theologischen Gespräch zwischen Muslimen und Christen ein großes Defizit feststellen. Zwar werden Methoden wie das *Scriptural Reasoning* überaus erfolgreich an der Basis eingesetzt, aber man sucht vergeblich nach wissenschaftlichen exegetischen Kommentaren muslimischer Theologen zu einzelnen Büchern der Bibel. Auch umgekehrt sind es eher Islamwissenschaftler, die in der westlichen Tradition den Koran verstehend erschließen, während sich christliche Theologinnen und Theologen kaum an exegetische Einzelaussetzungen mit koranischen Texten heranwagen. Wie befruchtend wäre es doch für die wissenschaftliche Arbeit und den interreligiösen Dialog, wenn mehr Theologen der beiden Religionen in einer Haltung freundschaftlicher Verbundenheit kommentierend und exegetisierend mit den Schriften der jeweils anderen Religion im Original arbeiten würden!

Aber Komparative Theologie darf sich nicht auf exegetische Studien beschränken. Texte sind eben nur ein Teil von Religion. Auch theologische Systeme und Ideen können und sollten mehr miteinander ins Gespräch gebracht werden. Zudem ist es dringend an der Zeit, auch die Kunst, Musik und (profane) Literatur als Quellen religiöser Inspiration und als für die Komparative Theologie bedeutsame Symbolsysteme zu entdecken. Gerade die ästhetische Gegebenheitsweise der Offenbarung im Islam verspricht solchen dialogischen Denkbewegungen reiche Frucht.⁹

Die Einbeziehung nicht textlich strukturierter Symbolsysteme in die Komparative Theologie und die Ausweitung der Forschung auf andere Texte als die klassischen sind trotz der dadurch entstehenden zusätzlichen Komplexität des Unternehmens Komparativer Theologie nicht zuletzt aus ideologiekritischer Sicht von Bedeutung. So betont beispielsweise Peter C. Phan völlig zu Recht, dass die ausschließliche Konzentration auf die klassischen Texte religiöser Traditionen die Gefahr in sich birgt, die Dominanz bestimmter sozialer und religiöser Klassen und ihrer Lesarten der traditionellen Texte widerzuspiegeln.¹⁰ Entsprechend sei eine Ergänzung der Forschungsmethoden erforderlich, um weniger akademisch orientierte Methoden und in der klassischen Theologie nicht so präzente Gegenstandsbereiche in die Forschung einzubeziehen – „so wie Gedichte, Tanz, Kunst, Meditation, mündliche Überlieferung und soziales Handeln.“¹¹

5 Vgl. FREDERICKS, James L.: *Faith among Faiths: Christian Theology and Non-Christian Religions*, New York/Mahwah (NJ) 1999, S. 169.

6 Vgl. als erste muslimische Annäherung an das Thema AYUB, Mahmoud: *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue*. Ed. by Irfan A. Omar, Maryknoll (NY) 2007, S. 111–183.

7 Vgl. STOSCH, Klaus von: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, S. 255–291.

8 Vgl. CLOONEY, Francis X.: *Reading the World in Christ*, in: D’COSTA, Gavin (Hrsg.): *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (NY) 1990, S. 63–80, hier S. 70.

9 Vgl. zu ersten Hinweisen zur Kunst STOSCH, Klaus von: *Komparative Theologie und Kunst*, in: BREDECK, Michael/NEUBRAND, Maria (Hrsg.): *Wahrnehmungen. Theologie – Kirche – Kunst. FS Josef Meyer zu Schlochtern*, Paderborn u. a. 2010 (PaThSt Bd. 51), S. 137–150; und zur Literatur HOFMANN, Michael/STOSCH, Klaus von (Hrsg.): *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*, Paderborn u. a. 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 4).

10 Vgl. PHAN, Peter C.: *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, Maryknoll (NY) 2003, S. 171.

11 Ebd., S. 172.

Leider kann man aber auch bei Phan oder dem auch auf diesem Gebiet sehr sensiblen Robert C. Neville noch keine systematischen Versuche erkennen, das Projekt Komparativer Theologie von der bisherigen Textzentrierung zu lösen. Hier dürften in der nächsten Zeit erhebliche Forschungsanstrengungen vonnöten sein, um Komparative Theologie auf eine breitere Basis zu stellen. Vielleicht könnte es hier helfen, ähnlich wie Fredericks die Komparative Theologie stärker aus dem konkreten interreligiösen Dialog heraus zu führen. Auf diese Weise kann auch deutlich werden, dass man nicht erst Philologe in einer neuen Sprache werden muss, um interessante Ergebnisse in der Komparativen Theologie erzielen zu können. Man kann auch einfach Komparative Theologie dialogisch entwickeln, jeweils von den anderen lernen und im Gespräch mit ihnen neue Fragestellungen und Denkanstöße entwickeln. Dieses Vorgehen hat den Vorzug, dass es insofern ganzheitlicher ansetzt, als es gewissermaßen das theologische Endprodukt vom anderen her in den Blick nimmt, in dessen Theologie ja nicht nur Texte, sondern auch Rituale und die unterschiedlichsten Praxisformen einfließen. Zudem hilft es gegen die Gefahr, den anderen besser verstehen zu wollen als er sich selbst und ihm seine eigenen religiösen Texte erklären zu wollen. Der oder die andere bleibt die Autorität, die mir ihre Religion und ihr Symbolsystem deutet.

2 Anthropologische Wende

Wichtig ist, dass bei der mikrologischen Vorgehensweise nicht vergessen wird, dass man Theologie betreibt und der Wahrheitsfrage in einer Weise auf der Spur bleibt, die den Menschen in seinen Nöten, Ängsten und Fragen ernst nimmt. Daraus folgt der zweite methodische Grundsatz Komparativer Theologie: Komparative Theologie geht von zentralen Fragestellungen der Menschen unserer Zeit aus. Sie will Orientierung bei tatsächlich gestellten Fragen geben.

Auch Komparative Theologie unterschiedlichste Beispiele aus verschiedenen Symbolsystemen zusammenträgt, darf die Auswahl dieser Beispiele nicht beliebig sein. Sie hat sich an theologischen Problemen zu orientieren und die Sinn-, Heils- und Wahrheitssuche der Menschen, aber

auch deren religionskritische Infragestellung im Blick zu behalten. Sonst droht Komparative Theologie eine Spielwiese für detailversessene Sonderlinge zu werden, die akribisch nach persönlichem Gutdünken ausgewählte Sachverhalte miteinander vergleichen. Genauso wenig, wie es ausreicht, allgemeine Lehren von Religionen auf einer Metaebene zu vergleichen und so der mikrologischen Fokussierung zu entgehen, ist es weiterführend, auf eine systematisierende Gesamtschau zu verzichten und so zu einem interreligiösen Skurrilitätensammler zu werden. Man sollte eben die zu vergleichenden religiösen Traditionen so gut kennen, dass man entscheiden kann, welche Detailfragen von übergeordnetem Interesse sind und Klarheit in der eigenen Orientierungssuche bringen können.

An dieser Stelle kann der *linguistic turn* in der Philosophie von exemplarischer Bedeutung sein. In den Anfängen der sprachanalytischen Philosophie dachten manche Philosophen, es sei schon Philosophie, wenn man einen richtigen Sachverhalt über ein sprachliches Phänomen festhält. So wie es aber noch keine analytische Philosophie ist, wenn man irgendeine beliebige Beobachtung über unseren Sprachgebrauch macht, ist es keine Komparative Theologie, wenn man in willkürlich ausgewählter Weise zutreffende Beobachtungen zum Vergleich religiöser Traditionen macht. Eine Problemfokussierung ist in beiden Disziplinen unerlässlich und die von Wittgenstein immer wieder propagierte „*übersichtliche Darstellung*“¹² kann nur gelingen, wenn man sich bei Beispielen und Fragestellungen vor einer einseitigen Diät hütet¹³ und sich von tatsächlich bestehenden Problemen leiten lässt.

Deshalb ist es wichtig, dass in der Komparativen Theologie aus den verschiedenen religiösen und nichtreligiösen

giösen Traditionen heraus erst einmal Fragen und Probleme formuliert werden. Dabei kommt der Religionskritik eine große Bedeutung zu. Sicher wird man niemals einen einheitlichen Fragenkanon für alle Komparativen Theologien der Welt aufstellen können. Aber man sollte doch jeweils in konkreten Forschungsbemühungen gemeinsame Probleme identifizieren und die bearbeiteten Beispiele dann mit Blick auf ihre Lösungskompetenz für diese Probleme übersichtlich darstellen.

Eine wichtige Hilfestellung für die Verknüpfung komparativ-theologischer Forschung mit tatsächlichen theologischen Problemen kann Komparative Theologie auch durch den Dialog mit theologischen Strömungen wie der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie erhalten. Derartige theologische Richtungen können Komparative Theologie dafür sensibilisieren, die Nöte Marginalisierter und Benachteiligter in den Blick zu nehmen und sensibel zu werden für die Schattenseiten der eigenen Theorien.¹⁴ Statt sich die Problemorientierung also von den gesellschaftlich Mächtigen oder von einem unbewusst von Machtkonstellationen herführenden Fasziniertsein für eine fremde Kultur vorgeben zu lassen, ist es wichtig, die eigene Agenda auch mit Blick auf die an den Rand Gedrängten zu entwickeln. Bei einer Zentrierung auf klassische Texte der religiösen Traditionen wird man darauf achten müssen, wie sich diese Traditionen auf Außenseiter und Marginalisierte auswirken.¹⁵

Daher kann und will Komparative Theologie keine wertneutrale Metatheorie sein, sondern sie stellt sich bewusst und parteilich in den Dienst des Menschen und dabei besonders in den Dienst der Marginalisierten. Geprägt

¹² WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen I*, in: DERS.: *Werkausgabe Bd. I. Neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a. M.* ⁹1993, S. 225–485, Nr. 122.

¹³ Vgl. *ebd.*, S. 593: „*Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten – einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen.*“

¹⁴ Vgl. STOSCH, Klaus von/TATARI, Muna (Hrsg.): *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum*, Paderborn u. a. 2012 (*Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 5*).

¹⁵ Vgl. VOSS ROBERTS, Michelle: *Gendering Comparative Theology*, in: CLOONEY, Francis X. (Hrsg.): *The New Comparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation*, London/New York 2010, S. 109–128, hier S. 127.

sind die für diese Parteinahme ins Feld geführten Werte jeweils aus der je eigenen religiösen Tradition. Ist das übergeordnete Ziel des theologischen Diskurses aber die Lösung eines brennenden religionsübergreifenden Problems, so werde ich den religiös anderen als Partner im Einsatz für die Marginalisierten entdecken und ihn nicht mehr so sehr als Konkurrenten auf dem Markt der Religionen sehen: „Im gemeinsamen Einsatz aber ist man primär an der Stärke des Bundesgenossen interessiert, nicht an seiner Schwäche.“¹⁶

Der muslimische Befreiungstheologe Farid Esack schildert immer wieder bewegend, wie der gemeinsame Einsatz religiös motivierter Menschen im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika zu einer neuen Wahrnehmung im Umgang der Religionen untereinander geführt hat.¹⁷ Natürlich ist es auch legitim, sich an theologischen Problemen abzuarbeiten. Aber auch hier ist es hilfreich, den religiös anderen als Mitstreiter und nicht als Gegner anzusehen. Wichtig ist, dass eine solche Problemlösung nur aus der Mitte der jeweiligen theologischen Traditionen möglich ist, wenn sie nachhaltig auf die beteiligten Glaubensgemeinschaften wirken soll. Daher ist es unerlässlich, den hierzu erforderlichen traditionsgebundenen Reflexionen einen angemessenen Ort in der Komparativen Theologie zu geben, dabei aber auch den Reflexionen des je anderen Raum zu geben.

3 Aufbrechen in die Welt des anderen: der Dialog als Quelle der Theologie

Der Name „Komparative Theologie“ ist insofern etwas missverständlich, als es der Komparativen Theologie gar nicht so sehr auf das Vergleichen ankommt. Vielmehr geht es darum, eine Reise in die Welt andersreligiöser Menschen zu machen und bereichert durch diese Reise und bereichert durch den Dialog mit Menschen ande-

rer Kulturen und Religionen die eigene Religion neu und besser zu verstehen. Diese Reise geht vom Eigenen aus, bemüht sich aber, den Blick auf das Eigene vom anderen aus in die eigene Theologie einzubeziehen. Dafür gilt es, sich methodisch der Perspektive Andersgläubiger auszusetzen und sie kennenzulernen, um sie dann für das eigene Denken fruchtbar zu machen. Komparative Theologie räumt zugleich auch dem anderen den Raum ein, meine Perspektive in seine 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 im Gespräch mit der konfessorischen Theologie ihrer Gesprächspartnerin, in den Blick nimmt. Nicht selten wird in der Komparativen Theologie deshalb davon gesprochen, dass eine komparative Theologin im Idealfall nicht nur die eigene, sondern auch die Theologie des Dialogpartners studiert haben sollte. Manche Vertreter der Komparativen Theologie sprechen an dieser Stelle von dem Ideal, die andere Theologie so gut zu lernen wie eine zweite Muttersprache. Robert C. Neville geht sogar so weit, Theologen abzuverlangen, dass sie auch die erfahrungsmäßigen Grundlagen mehrerer Religionen nachempfinden müssen.¹⁸ Daher legt sich der Gedanke nahe, dass man von mehreren religiösen Traditionen spiritueller affiziert sein müsste, um Komparative Theologie betreiben zu können.

Aber kann man eine solche Affiziertheit erlernen? Braucht es nicht eine akademisch nicht vermittelbare Form von Sensibilität, um tatsächlich in die Theologie einer anderen Religion einzutauchen und ein fremdes Weltbild nachzuvollziehen? Wird hier nicht eine Besonderheit mancher besonders freier Geister zur Norm für ei-

ne neue Form von Wissenschaft erhoben, die sich auf diese Weise von vornherein von dem Anspruch verabschiedet, im religiösen Mainstream der Religionen anzukommen? So fragt Christiane Tietz völlig zu Recht, ob es machbar ist, „ganz in das Weltbild und die philosophischen Positionen des anderen einzusteigen“¹⁹, und sie fügt hinzu: „Wir können nicht einfach entscheiden, durch eine andere Religion berührt und ergriffen zu werden. Deshalb sollte dies auch nicht als akademische Methode gefordert werden. Und wenn richtig ist, dass wir zwar nicht vollständig, aber bis zu einem gewissen Grad verstehen können, wodurch der andere berührt wird, auch ohne selbst davon berührt zu werden, dann muss das existentielle Teilnehmen und Berührtwerden durch die Religion des anderen auch nicht als akademische Methode gefordert werden.“²⁰

Das Hineingehen in die Perspektive des anderen, das Einschlüpfen in die fremde Perspektive, das Gehen in seinen Schuhen wird mir nie ganz gelingen.²¹ Daher scheint es mir realistischer zu sein, von vornherein nicht zu fordern, eine gleichwertige Kompetenz in mehreren Religionen zu erreichen. Hilfreicher scheint mir der niederschwelligere Gedanke an Komparative Theologie als Ergebnis eines interreligiösen Dialogs, in dem ich wirklich vom anderen zu lernen bereit bin und bei dem ich wirklich versuche, mich dem anderen zu öffnen. Wichtig ist es allerdings, diese Einschränkung nicht als Vorwand zu verwenden, um sich davon zu dispensieren, den anderen wirklich verstehen zu wollen. Bleibt man in dem oben erwähnten Bild, so kann man nicht fordern, die Sprache des anderen wie seine Mutter-

16 WERBICK, Jürgen: *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Münster 2011 (*Religion – Geschichte – Gesellschaft* Bd. 49), S. 189.

17 Vgl. ESACK, Farid: *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford 1997.

18 Vgl. NEVILLE, Robert C.: *Behind the Masks of God. An Essay Toward Comparative Theology*, Albany (NY) 1991, S. 159.

19 TIETZ, Christiane: *Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie*, in: BERNHARDT, Reinhold/STOSCH, Klaus von (Hrsg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009 (*Beiträge zu einer Theologie der Religionen* Bd. 7), S. 315–338, S. 323.

20 Ebd., S. 324.

21 Vgl. KNITTER, Paul F.: *Introducing Theology of Religions*, S. 217: „One of the moccasins remains our old one. In passing over, part of us stays behind.“

sprache zu lernen, aber man sollte trotzdem versuchen, sie zu verstehen. Schon mit nur leidlichen Kenntnissen in einer fremden Sprache kann man anfangen, in ihr zu denken und zu träumen, wenn man bereit ist, an der Lebensform von Menschen dieser fremden Sprache teilzunehmen und sich ihnen auszusetzen. Entsprechend sollte man bereit sein, an der Lebensform von Menschen anderer Religionen teilzuhaben und sich auch von ihren lebensstragenden Prinzipien affizieren zu lassen. Deshalb ist das Ziel einer Freundschaft über Religionsgrenzen hinweg in der Komparativen Theologie so wichtig. Denn erst Freundschaft öffnet mir Wege des Verstehens in der Fremde. „*Interreligiöse Freundschaften helfen Christen der Tendenz zu widerstehen, Angst vor dem Fremden zu entwickeln.*“²² Freundschaft kann helfen, das Fremde in einem freundlichen Licht zu sehen. Durch Freundschaft wird die fremde Religion eine lebendige Realität, sie bekommt ein Gesicht und man kann sich ihr leichter und gerechter zuwenden.²³

Freundschaft lässt sich allerdings ebenso wenig methodisch verordnen, wie das Affiziertsein durch die Religion der anderen. Methodisch anleiten kann man aber zu einer Haltung der Gastfreundschaft.²⁴ Hier geht es darum, der anderen einen Ort in meinem Denken einzuräumen. Bei der Tugend der Gastfreundschaft ist es geboten, der anderen zu ermöglichen, sich bei mir wie zu Hause zu fühlen. Eben diese Haltung lässt sich einüben. Es geht dann darum, die andere in meiner Theologie so zu porträtieren, dass sie sich durch mich richtig verstanden fühlt. Sie sollte den Eindruck gewinnen, dass ich ihre leitenden theologischen Anliegen nachvollziehen und ohne jede Abwertung würdigen kann. Das bedeutet nicht, dass ich mir diese Anliegen zu eigen machen muss. Aber

es bedeutet, dass ich mein Denken so umgestalte, dass die andere in ihm sein darf, wie sie ist. Ich sollte sie eben würdigen, wie sie sich selbst versteht, und nicht, wie sie mir aus der Perspektive meiner Religion erscheint. In der Freundschaft wird eine solche Würdigung der Andersheit der anderen zum tragenden Moment der Beziehung; in der Gastfreundschaft lässt sie sich einüben.

Um der Binnenperspektive der anderen einen Ort in meinem Denken geben zu können, ist es unverzichtbar, mich auch in diese Perspektive einzufühlen, gewissermaßen in diese Perspektive „einzuschlüpfen“, wie Reinhold Bernhardt das ausdrückt.²⁵ Natürlich ist ein solches Sich-Hineinversetzen in die theologische Position der anderen äußerst schwierig und das Ergebnis dieser Tätigkeit ist nicht voraussehbar. 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 wollen²⁶ – 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 Geschichtswissenschaft hineinzudenken, so wird Theologie insgesamt im heutigen interreligiösen und interkulturellen Kontext nicht umhinkönnen, auch die religiöse und kulturelle Selbst- und Weltdeutung des anderen als mögli-

chen *locus alienus* in das eigene Streben nach Erkenntnis einzubeziehen.²⁷

Komparative Theologie betreiben heißt also – so eine Formulierung bei Fredericks – herauszugehen aus dem Sessel der eigenen Tradition und in die fremde Welt der anderen hineinzufinden, um sich von den dort gefundenen Wahrheiten verwandeln und bereichern zu lassen.²⁸ Dabei muss sie sich immer darüber im Klaren sein, dass die andere das gleiche Recht hat, sich auch in mich hineinzufühlen und auch aus ihrer Perspektive meine Wahrheiten zu würdigen. Sie hat sich damit einem mutual inklusiven Verstehensprozess auszusetzen, in dem sie immer neu die Perspektive der anderen in ihrer Eigenheit zu würdigen versucht, ohne darauf verzichten zu können, sie vom Eigenen aus verstehen zu wollen. Eben dieses Verstehen vom Eigenen aus sollte sich aber so vollziehen, dass die andere sich von mir richtig gewürdigt fühlt. Entsprechend kann Komparative Theologie nicht auf den Dialog verzichten, in dem allein ich fragen kann, ob die andere sich richtig wahrgenommen fühlt. Und umgekehrt möchte auch ich versuchen, der je anderen einen Ort in meinem Denken zu geben.

Um diese Herausforderung an Beispielen aus dem muslimisch-christlichen Dialog zu verdeutlichen, kann man auf die Frage nach der Autorenschaft des Korans verweisen. Wenn ich beispielsweise als Christ sage, dass Muhammad etwas sagt, wenn ich meine, dass im Koran etwas Bestimmtes ausgesagt wird, nehme ich eine Perspektive ein, die den meisten Muslimen die Gastfreundschaft im eigenen Denken verweigert. Aus muslimischer Sicht ist es eben nicht Muhammad, sondern Gott, der im Koran spricht. Diese Sicht werde ich mir als Christ nicht ohne Weiteres zu eigen machen können. Dennoch kann ich vermeiden, von Muhammad als Autor des Korans

22 FREDERICKS, James L.: *Faith among Faiths*, S. 176 (eig. Übers.).

23 Denn „*Christianity exists not in books but rather in the actual lives of Christian believers. The same is true of all religions*“ (ebd.).

24 Vgl. STOSCH, Klaus von: *Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des interreligiösen Dialogs. Untersuchungen im Anschluss an Catherine Cornille*, in: *Ethik und Gesellschaft* 2/2011.

25 Vgl. BERNHARDT, Reinhold: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 2), S. 164 f.

26 Vgl. STOSCH, Klaus von: *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001 (*ratio fidei* Bd. 7), S. 307–320.

27 Vgl. die entsprechenden Fortschreibungen hin zu modernen *loci alieni* bei HÜNERMANN, Peter: *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.

28 Vgl. FREDERICKS, James L.: *Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity*, Maryknoll (NY) 2004, S. xii.

zu sprechen, und einfach die Formulierung verwenden „der Koran sagt ...“, wenn ich eine Aussage des Korans wiedergebe. Dieser Formulierung bräuchte auch ein Muslim nicht zu widersprechen, so dass ich seiner spezifischen Sicht auf diese Weise Raum in meinem Denken einräume. Ich mache mir seine Sicht nicht zu eigen. Aber ich halte mich für seine Wahrheit offen und sortiere den anderen nicht in herabwürdigender Weise in mein Denken ein.

Umgekehrt würde ich auch von Muslimen erwarten, mich als Christ und nicht nur als „Mann des Buches“ zu würdigen. Denn ich verstehe mich von Christus und nicht von einem Buch her. In diesem Anspruch werde ich nicht ernst genommen, wenn ich auf diese Weise vereinnahmt werde. Ich kann zwar durch das Hineingehen in das muslimische Denken diese Zuschreibung als Würdigung verstehen, aber ich muss dafür meine eigene Perspektive hintanstellen. In einem mutual inklusiven Verstehensprozess dagegen geht es darum, die je eigenen Ansprüche und Würdigungen so zu formulieren, dass die je andere in mein Denken ohne Abwertung der jeweiligen Autointerpretation einbegriffen wird.

Verzichtet Komparative Theologie auf die Bezugnahme zur Innensicht der anderen, wird auch die Bedeutung der fremden Glaubenselemente nicht klar. Denn die Sachaussagen der anderen sind – wie man religionsphilosophisch im Gefolge der Spätphilosophie Wittgensteins leicht zeigen kann²⁹ – nur richtig verstanden, wenn sie eingebettet werden in ihr Weltbild. Daher braucht es eine eigene Würdigung der jeweiligen religiösen Binnenperspektiven, weil nur so Verstehen über Religionsgrenzen hinweg Wirklichkeit werden kann. Und ein solches Verstehen ist die Voraussetzung, um überhaupt in einen sachlich angemessenen Dialog über Wahrheitsansprüche eintreten zu können.

Gelegentlich wird behauptet, dass die Methodik, mit der über diese Wahrheitsansprüche in der Theologie gestritten wird, spezifisch christlich sei. Ja Theologie im Allgemeinen sei ebenso wie die Komparative Theolo-

gie im Besonderen ein genuin christliches Projekt, das nur von Christen betrieben werde. Ich kann allerdings nicht sehen, was an der Methodik der Komparativen Theologie, wie sie hier entwickelt wird, spezifisch christlich sein sollte.³⁰ Sicherlich wird man zugeben müssen, dass die Methoden und die Ausdrucksweise Komparativer Theologie deutlich westlich geprägt sind und erkennbar im Erbe westlicher Wissenschaftstradition stehen. Auch ist es so, dass die meisten Vertreter Komparativer Theologie einen christlichen Hintergrund haben. Aber nicht nur Clooney läßt Angehörige anderer Religionen immer wieder ein, aus ihrer jeweiligen Perspektive heraus Komparative Theologie zu betreiben. Der Grund, warum dieser Einladung bisher so wenige Personen anderer Religionen gefolgt sind, dürfte – wie Parimal Patil zu Recht festhält – nicht so sehr theologischer oder ideologischer, sondern vielmehr rein institutioneller Natur sein: Denn hinduistische Intellektuelle, die an der Komparativen Theologie teilnehmen könnten, müssten im Jargon westlichen Denkens beheimatet sein; das sind aber nur Indologen, Religionsgeschichtler oder andere historisch arbeitende Wissenschaftler, bei denen die normativen Fragen der Theologie verpönt sind.³¹ Angesichts dieser Beobachtung ist es hochinteressant mitzuverfolgen, wie sich die neu entstehende Islamische Theologie an deutschen Universitäten zu verorten beginnt. Ohne bereits ein endgültiges Urteil fällen zu können, kann man

30 Vgl. in dieser Stoßrichtung CLOONEY, Francis X.: *Comparative Theology*, S. 11: „While I write from a Christian perspective, there is nothing essentially Christian about Comparative Theology as I describe it.“

31 Vgl. LOCKLIN, Reid B./NICHOLSON, Hugh: *The Return of Comparative Theology*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010), S. 477–514, S. 500 f., mit Verweis auf PATIL, Parimal G.: *A Hindu Theologian's Response: A Prolegomenon to 'Christian God, Hindu God'*, in: CLOONEY, Francis X.: *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford u. a. 2001, S. 185–195, hier S. 188.

schon jetzt erkennen, dass einige muslimische Theologen, wie etwa Muna Tatars, Tuba İşik oder Hamidch Mohagheghi, bewusst die Herausforderung einer an westlichen akademischen Standards geschulten eigenen Islamischen Theologie annehmen und sich entsprechend auch in den Diskurs Komparativer Theologie einbringen.³² Die Entwicklung der Islamischen Theologie in Deutschland scheint entsprechend noch stärker als die Entwicklungen in den USA auf eine Adaptierbarkeit der Grundgedanken Komparativer Theologie in nicht-christlichen Kontexten hinzudeuten. Wie immer man diese Entwicklung einschätzt, kann man jedenfalls feststellen, dass Komparative Theologie keineswegs eine spezifisch christliche Angelegenheit ist und dass der Export westlicher Wissenschaftskultur vielleicht nicht die schlechteste Idee ist, die die Moderne hervorgebracht hat.

Nach meinen Erfahrungen am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften in Paderborn ist es jedenfalls problemlos möglich, gemeinsam mit Muslimen an der wissenschaftlichen Etablierung Komparativer Theologie zu arbeiten. Der Reiz einer solchen sich religionsübergreifend entwickelnden Komparativen Theologie besteht nicht zuletzt darin, dass die Theologien der verschiedenen Religionen so der Öffentlichkeit ein Zeugnis geben können, „wie man verantwortlich und eben nicht nur apologetisch mit knappen Sinnressourcen und mit den offenen Grenzen von Begründungsmöglichkeiten umgeht; [... und] wie die Dynamik agonalkompetitiver Diskurse durch die Bereitschaft

32 Alle drei haben je einen eigenen Sammelband in der Reihe „Beiträge zur Komparativen Theologie“ herausgegeben. In diesen Sammelbänden hat sich im Übrigen eine ganze Reihe von islamischen Theologen der Gegenwart – von Tariq Ramadan bis zu Enes Karic – zu Wort gemeldet, so dass man durchaus von einer Naisance der Komparativen Theologie in der neu entstehenden Islamischen Theologie in Deutschland sprechen kann. Auch die rege Teilnahme von Muslimen am neuen Promotionsstudiengang in Komparativer Theologie an der Universität Paderborn scheint mir in diese Richtung zu deuten.

29 Vgl. STOSCH, Klaus von: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, S. 168–193.

gezhämt wird, selbst nicht geteilte Überzeugungen evaluativ zu würdigen.“³³ Sich dem anderen auszusetzen und sich in ihn hineinzufühlen, um ihn zu würdigen, bedeutet im Übrigen kein pauschales, auf der Metaebene behauptetes pluralistisches Gleichheitsgebot: „Das Fremde schätzen lernen bedeutet nicht, ihm pauschal Gleichwertigkeit zuzubilligen. Es bedeutet, konkret wahrzunehmen, wie man das mir Wichtige auch anders wichtig nehmen kann, so dass ich meine Weise des Wichtignehmens genauer einordnen und dabei doch zugleich die andere Weise des Wichtignehmens wertschätzen kann.“³⁴

Gerade wenn dieses Wichtignehmens der anderen gelingt, man sich über Religionsgrenzen hinweg nahekomm und sich von dem Reichtum der religiösen Tradition des anderen berühren lässt, besteht die Gefahr, die religionsexternen Perspektiven nicht ernst genug zu nehmen. Deswegen muss auch dieser Gefahr methodisch begegnet werden.

4 Die Instanz des Dritten

Bei mutual inklusiven Verstehensprozessen, wie sie auch der Komparativen Theologie eigen sind, besteht die Gefahr der wechselseitigen Verabredung auf eine Stilllegung bestimmter Probleme. Wenn zwei konfessionelle Innenansichten sich an einem Problem abarbeiten, droht die Gefahr, dass sie das Problem auf der Basis gemeinsam geteilter Grundüberzeugungen trivialisieren und gewissermaßen eine „Gemeinschaft von Schurken“ bilden, wie Franz Kafka das nennen würde. So könnte sich beispielsweise eine Theologenkommission des Vatikans gemeinsam mit wahhabitischen Theologen darauf verständigen, jede Form des Auslebens von Homosexualität als schwere Sünde zu definieren. Ein derartiges Ergebnis könnte nach allen bisher verdeutlichten Regeln der Komparativen Theologie im interreligiösen Dialog erreicht werden. An dieser Stelle scheint es mir wichtig zu sein, eine Kontrollinstanz einzuführen, die noch einmal aus einer Außensicht die Ergebnisse des dialogischen Verständigungsprozesses infrage stellt. Es

33 WERBICK, Jürgen: *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, S. 193.

34 *Ebd.*, S. 190.

geht hier also um eine Instanz des Dritten. Denn der Dritte stört immer, wie Emmanuel Levinas immer wieder zitiert wird.³⁵ Anders als bei einer ausschließlich dialogisch ausgerichteten Theologie würde ich den Versuch einer solchen externen Überprüfung auch als Teil des Bemühens Komparativer Theologie ansehen wollen. Die spannende Frage ist allerdings, wer diese Instanz des Dritten jeweils repräsentieren und in den Prozess wissenschaftlicher Verständigung einbringen kann.

Moderne Theologie tendiert dazu, diese Instanz dadurch gewährleisten zu wollen, dass sie auf die autonome philosophische Vernunft verweist und eine religionsexterne Kriteriologie zu entwickeln versucht. Auch wenn ich metaphysische und subjekttheoretisch orientierte Versuche zur Entwicklung einer solchen Kriteriologie für wenig hilfreich halte, weil sie sich in meinen Augen philosophisch destruieren lassen, meine ich, dass auf einer sehr formalen Ebene eine solche Kriteriologie entwickelt werden kann und sollte, und habe dazu auch bereits verschiedentlich eigene Überlegungen vorgetragen.³⁶

Bei jedem Versuch der Entwicklung religionsexterner allgemein gültiger Kriterien treten allerdings zwei gegenläufige Probleme auf: Zum einen ist diese Kriteriologie notwendig zu pluralitätsfreundlich, da sie bei bestimmten Orientierungsproblemen keine Antwort bietet, sondern gegensätzliche Wahrheitsansprüche als gleichermaßen rational stehen lassen muss. Zum anderen ist sie notwendig zu pluralitätsfeindlich, weil sie in einem einer bestimmten philosophischen Tradition verpflichteten Vernunftverständnis gründet und dadurch Standpunkte aus philosophischen Gründen aussortieren muss, die man eigentlich ernster nehmen muss, als dies die eigene philosophische Herkunft zu tun erlaubt. Gerade im Gespräch mit östlichen Religionen stößt eine Kriteriologie in der Tra-

35 Vgl. etwa HABEL, Torsten: *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Levinas und M. Buber*, Mainz 1994.

36 Vgl. zuletzt STOSCH, Klaus von: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, S. 293–316.

dition westlicher Philosophien schnell an Grenzen. Aber auch der Sufismus lässt sich mit ihren Mitteln nur schwer würdigen.

Der Dritte kann deswegen nicht nur eine abstrakte Philosophie oder Kriteriologie sein, sondern muss zumindest auch der konkrete Dritte sein, der als Kontrollinstanz auf den Dialog der zwei ersten zu schauen vermag. Damit es nun nicht zu einer nur erweiterten Gemeinschaft von Schurken kommt, ist es wichtig, dass dieser Dritte so gewählt ist, dass er ein bleibendes Moment der Kritik bei dem bearbeiteten Problem aufrechterhält. Dieser Dritte kann deshalb ein Atheist oder Agnostiker sein – je nach Gesprächslage ist aber auch einfach ein Angehöriger einer dritten religiösen Tradition hinzuzuziehen, wenn dieser in der behandelten Frage eine hinreichend verschiedene Grundidee hat und diese mit entsprechend religionskritisch geschulten Argumenten vertreten kann. So kann es beispielsweise schon ein großer Fortschritt sein, wenn eine muslimisch-christliche Verständigung die jüdische Perspektive wachhält und am Gespräch beteiligt. Gerade die jüdische Perspektive kann für das muslimisch-christliche Gespräch ungeheuer bereichernd sein, wie ich beispielsweise mit Blick auf das Offenbarungsverständnis an anderer Stelle ausführlicher zu begründen versucht habe.³⁷ Wichtig ist es jedenfalls, dass Forschungseinrichtungen zur Komparativen Theologie institutionell darauf achten, dass jeweils externe Perspektiven anderer Religionen, aber auch verschiedener Kulturwissenschaften in die dialogischen Prozesse der komparativ arbeitenden Theologen eingespeist werden – ein Gedanke, der auch für Dialogbemühungen an der Basis von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

Nur bei einer entsprechenden Sensibilität für die Außenansichten auf das im dialogischen Prozess Erreichte kann sichergestellt werden, dass nicht neue blinde Flecken der über Religionsgrenzen hinweg geteilten Grammatik erkenntnisleitend werden. Nicht umsonst wird deshalb ja auch in der neueren komparatistischen Forschung in ande-

37 Vgl. STOSCH, Klaus von: *Offenbarung, Paderborn u. a. 2010 (UTB: Grundwissen Theologie)*, S. 96–122.

ren Fachbereichen festgestellt, dass schon beim Vergleichen selbst ein dritter Vergleichspunkt helfen kann, um sich vor Einseitigkeiten zu bewahren.³⁸ Dieser dritte Vergleichspunkt und die Instanz des Dritten meinen also keinen privilegierten Standpunkt eines Aufsehers für die Prozesse Komparativer Theologie, der beispielsweise durch einen besonders religionskritischen Philosophen eingenommen wird, auch wenn solche Philosophen in dieser Instanz wichtig sein können. Vielmehr geht es um die Rückbindung der Komparativen Theologie an dialogexterne wissenschaftliche Prozesse, die das jeweils Erreichte je neu kritisch auf die Probe stellen.

Robert C. Neville spricht an dieser Stelle treffend von einer „kritischen Wolke der Zeugen“, die aus sehr unterschiedlichen Ansätzen bestehen kann und die nur insgesamt die Rolle einer kritischen Begleitung komparativ-theologischer Prozesse gewährleisten kann.³⁹ Letztlich wird man niemals alle Mitglieder dieser „Wolke der Zeugen“ zufriedenstellen können.⁴⁰ Wichtig ist aber, dass komparative Theologinnen und Theologen immer neu bereit sind, ihre Ergebnisse je neuen akademischen Infragestellungen anderer Fächer und Religionen auszusetzen und sich an keiner Stelle gegenüber Einsprüchen zu immunisieren versuchen. Darüber hinaus sollte in den komparativen Prozess die aktive Einbeziehung einer für das jeweilige Problem bedeutsamen externen Kontrollinstanz vorgenommen werden.

38 Vgl. MCKEOWN, Elizabeth: *Inside out and in Between: Comparing the Comparativists*, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 20 (2008), S. 259–269, S. 260, mit Verweis auf SMITH, Jonathan Z.: *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago 2004, S. 239.

39 NEVILLE, Robert C.: *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie*, in: BERNHARDT, Reinhold/STOSCH, Klaus von (Hrsg.): *Komparative Theologie*, S. 35–54, S. 42.

40 „Deshalb muss man mit einer gewissen Gelassenheit die Begrenztheit des eigenen Zugangs zum Vergleich in Rechnung stellen und sich vom Anspruch freimachen, jedwede Kritik aufnehmen zu können“, ebd., S. 43.

Die Instanz des Dritten bzw. die „Wolke der Zeugen“ sollte dabei nicht nur außerhalb der eigenen Religion gesucht werden, sondern kann auch durch die Vielfalt innerhalb der eigenen Religion repräsentiert werden. An dieser Stelle kann ich Christiane Tietz nur beipflichten, wenn sie formuliert: „*Komparative Theologie muss ein ökumenisches Unternehmen sein – und, da es überdies auch nicht ‚die‘ lutherische Theologie oder ‚die‘ katholische Theologie gibt, müssen an diesem ökumenischen Projekt viele ‚Insider‘ der einzelnen Denominationen beteiligt sein.*“⁴¹ Denn nur durch die Beteiligung vieler unterschiedlicher theologischer Ansätze aus den verschiedenen Religionen kann die ganze Vielfalt an Verständigungsmöglichkeiten, aber auch die Begrenztheit und Kontingenz jeder erfolgreichen Bemühung verdeutlicht werden. Die Einsicht in die innere Heterogenität der eigenen Glaubensgemeinschaft kann zudem Motor für Verstehensbemühungen mit Blick auf fremde Vorstellungen anderer Religionen sein. Ebenso kann die Erkenntnis von Differenzen in der eigenen Glaubensgemeinschaft auch eine Hilfestellung zur Neubewertung von bleibenden Differenzen zwischen den Glaubensgemeinschaften geben.

5 Rückbesinnung der Komparativen Theologie auf religiöse Praxis

Angesichts der Offenheit, mit der sich die Komparative Theologie der Heterogenität der eigenen Glaubensgemeinschaft und akademischen Anfragen anderer Disziplinen stellt, braucht sie die Rückbindung an die Glaubenspraxis der je eigenen Glaubensgemeinschaft, um nicht zu einem akademischen Glasperlenspiel religiöser Eliten zu werden. Die Verständigungen, die in der Komparativen Theologie über Religionsgrenzen hinweg erzielt werden, sind nur dann von größerem Wert für die Stärkung der Friedenspotenziale von Religionen, wenn die in die Verständigungsprozesse verwickelten Theologinnen und Theologen jeweils in der Praxis ihrer Glaubensgemeinschaft verankert bleiben. Die durch komparative Bemühungen entwickelten Beispielsammlungen und

41 TIETZ, Christiane: *Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie*, S. 331.

Einzelfälle können nur dann ihre paradigmatische Wirkung entfalten, wenn die beteiligten Theologinnen und Theologen immer wieder zeigen, wie sie sich aus ihrer jeweiligen religiösen Praxis heraus legitimieren und so ihre jeweilige Glaubensgemeinschaft repräsentieren können.

Daher ist es gut, wenn Komparative Theologie im Rahmen konfessioneller Theologien betrieben wird und die jeweiligen Verständigungsversuche von klar erkennbaren konfessionellen Standpunkten aus entwickelt werden. Erst durch die auch für Außenstehende nachvollziehbare Rückbindung der eigenen Theologie an die jeweilige Glaubenspraxis und die sich aus dem Glauben gestaltenden Lebensvollzüge wird auch die regulative Dimension der jeweiligen religiösen Überzeugungen verständlich. Denn wie wir in den philosophischen Überlegungen weiter oben gesehen haben, wird Komparative Theologie geleitet von der Einsicht, dass der kognitive Gehalt religiöser Überzeugungen erst richtig verstanden wird, wenn man ihn auf die ihm zugrundeliegende Tiefengrammatik befragt. Und diese Tiefengrammatik lässt sich nicht ohne Rückbezug auf Praxis verstehen.

Ein wesentlicher Teil der Methodik Komparativer Theologie besteht also darin, zu klären, wie bestimmte religiöse Überzeugungen das Leben religiöser Menschen prägen. Denn erst wenn man gewahr wird, wie Religion das Leben prägt und verändert, kann man auch die Bedeutung religiöser Überzeugungen umfassend analysieren. Hierzu braucht sie immer wieder den Rückbezug auf die Praxis der verschiedenen religiösen Traditionen und auf deren Reflexion und Weiterentwicklung im interreligiösen Dialog.

Der vielfältige, lebendige Dialog mit spezifischen Traditionen, Personen und Theologien wird damit noch einmal als Grundlage und Korrektiv Komparativer Theologie erkennbar. Komparative Theologie ist keine Theologie für den Dialog, sondern aus dem Dialog heraus.⁴² Sie ist somit ein kooperatives Unternehmen, in das es Anhängerinnen und Anhänger anderer

42 Vgl. BARNES, Michael: *Theology and the Dialogue of Religions*, in: *The Month* 28 (1994), S. 270–274 und S. 325–330.

Religionen einzubeziehen gilt.⁴³ Sie ist nicht auf die Arbeit an Texten zu beschränken, sondern braucht auch den konkreten Dialog mit Menschen anderer Weltbilder, um einen adäquaten Zugang zur eigenen und fremden Weltbildebene entwickeln zu können. Dabei sind immer wieder der Rückbezug und die Rückbesinnung auf die zentralen Elemente der religiösen Praxis in den verschiedenen Traditionen unerlässlich.

6 Epistemische Demut und Verwundbarkeit

Schon aufgrund ihrer dialogischen Offenheit ist sich die komparative Theologin in ihrem Vorgehen immer der eigenen Verwundbarkeit und der Reversibilität bzw. Fallibilität ihrer Urteile bewusst. Sie braucht deshalb eine Grundhaltung epistemischer Demut den eigenen Geltungsansprüchen gegenüber. Dies ist zunächst einmal erforderlich, um sich dem anderen in der Weise aussetzen zu können, wie wir das bereits weiter oben gefordert hatten. Nimmt Theologie tatsächlich den religiös anderen in seinen Geltungsansprüchen ernst und will sie ihn an sich herankommen lassen, muss sie grundsätzlich verwundbar sein und darf sich nicht gegen seine Ansprüche und Ideen immunisieren. Auch wenn sie die Instanz des Dritten im interreligiösen Gespräch ernst nehmen will, kann sie eine grundsätzliche Verletzlichkeit des eigenen Denkens niemals ausschließen. Robert C. Neville fordert deswegen zu Recht, dass eine Theologie, die sich in einen komparativen Kontext einbringt und jeden ernst nimmt, sich ggf. korrigieren können muss⁴⁴, weil sie immer offen für jede Form von Rückfragen sein muss.⁴⁵ Angesichts der Sprachspielgebundenheit allen Sprechens und Denkens und

ihrer behutsamen mikrologischen Vorgehensweise ist es in den Forschungsprozessen Komparativer Theologie selbstverständlich, dass alle erreichten Resultate vorläufig und reversibel sind und als solche immer neu auf den Prüfstand gehören. Jedes abgrenzende oder versöhnende Urteil gegenüber den Theologien anderer Religionen steht damit unter einem grundsätzlichen Vorbehalt.

Dabei geht dieser hermeneutische Vorbehalt noch über eine auch in anderen philosophischen und religions-theologischen Zusammenhängen begründbare allgemeine hermeneutische Selbstrelativierung im Rahmen eines eschatologischen Vorbehalts oder dem Zugeständnis einer epistemischen Ambivalenz der Wirklichkeit hinaus. Die für mein Verständnis Komparativer Theologie wichtigen religionsphilosophischen Analysen Wittgensteins machen nämlich deutlich, dass wir wichtigen Teilen unserer religiösen Tiefengrammatik blind folgen. Wir lernen unseren Glauben und seine tiefere Bedeutung oft erst richtig kennen, wenn wir uns dem Fremden aussetzen. Hinzu kommt gerade mit Blick auf das Unbedingte, dass ein endliches Wesen mit seinem Verstehen des Unendlichen nie an ein Ende kommen kann. An ein Ende kommen kann man mit Komparativer Theologie also nie. Aber gerade darin liegt – so die völlig berechnete Diagnose von Fredericks – keine Schwäche, sondern eine Stärke dieses Unternehmens.⁴⁶ Denn – so die philosophische Begründung dieser Einsicht bei Neville – je mehr ein theologisches Konzept angesichts seiner Fallibilität offen für Korrekturen ist und je mehr es sich Bewährungen im interreligiösen Feld ausgesetzt hat, je verletzlicher es also ist, desto mehr Vertrauen verdient es.⁴⁷ Denn allein die je neue Bewährung im interreligiösen Dialog und im Streit der Theologien kann ein theologisches Konzept vertrauenswürdig machen.

Die Forderung nach einer Methodologie, die die eigene Position in verwundbarer Weise reformuliert und sich für jede Form des Einspruchs öffnet, lässt sich allerdings nicht nur philosophisch, sondern auch kreuzestheologisch begründen. Immer wieder weisen Clooney und Fredericks darauf hin, dass es etwas mit Christusnachfolge zu tun hat, keine verblüffungsfeste Theologie zu betreiben und eine Form von Verwundbarkeit zum Signum des eigenen religiösen Denkens zu machen.⁴⁸ Komparative Theologie – so werden beide nicht müde zu betonen – birgt Risiken für das eigene Selbstverstehen. Die Bedeutung auch des eigenen Glaubens steht im interreligiösen Dialog immer neu auf dem Spiel. Gerade der muslimisch-christliche Dialog ist für Christen oft deshalb so herausfordernd, weil allein die Entstehung und der bleibende Welterfolg des Islam eine permanente Infragestellung für das Christentum bedeuten. Hier kommt alles darauf an, auf diese Infragestellung hermeneutisch sensibel zu reagieren und sich nicht gegen Kritik zu immunisieren. So wie Gott uns in Christus zeigt, dass er in verletzlicher Weise auf unsere Bedürfnisse reagiert und in ein dialogisches Verhältnis zu uns eintritt, in dem er auch erst nach und nach seine Pläne realisiert, gilt es auch in unserem Zeugnis für ihn empfindsam und verwundbar für den anderen und seine Ansprüche zu sein.

Man kann an dieser Stelle sicher auch die Wunden der Geschichte ins Feld führen, an denen die Theologie krankt und die immer wieder Anlass für interreligiöse Verständigungs-bemühungen waren und sind.⁴⁹ Bereits Johann Baptist Metz hat bekanntermaßen ja immer wieder gefordert, dass die Theologie sich mehr von diesen Wunden affizieren lassen sollte, um die ihr eigene „Verblüffungsfestigkeit“⁵⁰ zu überwinden. Statt sich durch ein theologisches System in der

43 Vgl. WARD, Keith: *Religion and Community*, Oxford 2000, S. 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.“

44 Vgl. NEVILLE, Robert C.: *Ritual and Deference. Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context*, Albany (NY) 2008, S. 133.

45 Vgl. NEVILLE, Robert C.: *The Tao and the Daimon: Segments of a Religious Inquiry*, Albany (NY) 1982, S. 15.

46 Vgl. FREDERICKS, James L.: *Faith among Faiths*, S. 179.

47 Vgl. NEVILLE, Robert C.: *Behind the Masks of God*, S. 50 und DERS.: *Ritual and Deference*, S. 143.

48 „For to be loyal to Christ, one must be vulnerable to others“ (KNITTER, Paul F.: *Introducing Theologies of Religions*, S. 209, mit Verweisen auf Fredericks und Clooney; vgl. zu Clooney auch MCKEOWN, Elizabeth: *Inside out and in Between*, S. 268).

49 Siehe nächste Seite.

50 Siehe nächste Seite.

Gegenwart einzurichten und sich mit der Leidensgeschichte der Welt zu ar-

- 49 Vgl. MARGULL, Hans Jochen: *Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog*, in: DEHN, Ulrich (Hrsg.): *Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religions-theologie und zum interreligiösen Dialog*, Frankfurt a. M. 2008, S. 174–187, S. 179: „Der Genozid an der europäischen Judenheit, der Antisemitismus in der Christenheit, die Ausrottungsmentalität zwischen Kommunismus und Christentum, der westliche Imperialismus, die Geringschätzung, wenn nicht Verachtung der nichtchristlichen Traditionen, die globale Friedensbedrohung, Sünde und Gericht wenigstens für die Christen. Dialoge entstanden an diesen Wunden, mit diesen Wunden, zur Verbindung der Wunden, zur Verhinderung weiterer Wunden.“
- 50 METZ, Johann Baptist: *Theologie als Theodizee?*, in: OELMÜLLER, Willi (Hrsg.): *Theodizee – Gott vor Gericht? Mit Beiträgen von C.-F. Geyer u. a.*, München 1990, S. 103–118, S. 103.

rangieren, gelte es der Theologie zumindest einen „*Hauch von Unverwundbarkeit*“ und „*eschatologische Unruhe*“ zu bewahren.⁵¹ Theologie muss sich deswegen eine Grundempfindsamkeit für den anderen und seine Geschichte bewahren und darf sich nicht gegen ihn und sein Denken und Sehen abschotten.

Ihr Nachdenken gerade angesichts der Leidensgeschichte dieser Welt kann deshalb niemals eine unerschütterbare, als letztbegründet ausgewiesene Verteidigung des eigenen Glaubens sein. Durch ihren Rekurs auf bestimmte Sprachspiele und den Verzicht auf ein universales Kriterium macht sich die hier vertretene Rede von Gott abhängig von der geschichtlich konkreten Haltung der Menschen zum Leiden und zu ihrem Leben und steht auch im interreligiösen Dialog je neu auf dem Spiel. Sie ist nicht verblüffungsfest und kann den Sinn nicht a priori sicherstellen. Die Theologie bleibt so in der zeitlichen Gespanntheit der eschatologischen Hoffnung

51 Ebd., S. 105.

und auf die Rückfrage an Gott verwiesen.

Eine unverwundbare Theologie dagegen wird aus dieser Sicht heraus zu einem Götzen, den es zu zerstören gilt.⁵² Und gerade aus einer christologischen Perspektive heraus kann man die Bereitschaft zur Schwäche als Stärke ansehen und geradezu zum Kriterium des interreligiösen Dialogs machen bzw. als dessen Voraussetzung fordern.⁵³ Daher sind die in diesem Aufsatz vorgestellte Hermeneutik und Methodik der Komparativen Theologie zwar ein schwieriger und anspruchsvoller Weg des muslimisch-christlichen Dialogs, aber aus christlicher Sicht ein lohnender Schritt, der mit viel mehr Mut als bisher riskiert werden sollte.

- 52 Vgl. MARGULL, Hans Jochen: *Verwundbarkeit*, S. 187: „Ist die Unverwundbarkeit, ist ein Unverwundbarer am Ende ein Götze?“
- 53 Vgl. LEHMANN, Karl Kardinal: *Kriterien des interreligiösen Dialogs*, in: *Stimmen der Zeit* 134 (2009), S. 579–595, S. 590.