

Wege aus dem Fundamentalismus.

Komparative Theologie als Einübung

Klaus von Stosch

1. Kennzeichen des Fundamentalismus

Nicht nur im Islam, sondern auch im Christentum ist in allen Konfessionen eine stärker werdende Zuwendung zu fundamentalistischen Positionen zu beobachten.¹ Als christlich fundamentalistisch bezeichnet man gewöhnlich Standpunkte, die durch zwei unterschiedliche Bewegungen gekennzeichnet sind.² Zum einen geht es im Fundamentalismus um eine Bewegung der Abwehr gegen alles, was in der Moderne die Fundamente des christlichen Glaubens gefährdet. Zum anderen geht es darum, dieser Bedrohung etwas entgegenzusetzen, das nicht durch die kritischen Fragen der Moderne ins Zwielicht gerückt werden kann. Als dieses Fundament wird gewöhnlich die Bibel ins Feld geführt, die wörtlich als Wort Gottes verstanden der historischen Kritik enthoben wird. Hinzu kommen meistens der Glaube an die biologisch zu verstehende Jungfräulichkeit Mariens, an das stellvertretende Sühnopfer Jesu am Kreuz, an die leibliche Auferstehung und an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi.

Nur wer diese fünf fundamentalen Wahrheiten bekennt und nicht durch metaphorische Auslegung relativiert, gilt als Christ. Menschen, die nicht sagen wollen, dass Jesus für ihre Sünden am Kreuz gestorben ist oder die die Jungfräulichkeit Mariens symbolisch deuten wollen, gelten nicht mehr als Christen und müssen neu bekehrt werden. Überhaupt spielt Mission für Fundamentalisten eine große Rolle. Sie bestehen darauf, dass allein in Jesus Christus und im kompromisslosen Bekenntnis zu ihm Heil und Wahrheit

1 In den ersten beiden Abschnitten dieses Textes nehme ich einige Formulierungen auf aus von Stosch, *Fundamentalismus – Ein eigenwilliges Kind der Moderne?*

2 Vgl. zum Folgenden Bernhard, *Gewissheitsdefizite*.

zu finden ist, so dass alle Nichtchristen und alle lauen Christen in der Hölle landen werden. Kirche darf sich ihnen zufolge an keiner Stelle an den Zeitgeist anpassen, sondern muss immer gegen den Strom der Zeit schwimmen und eine Art Kontrastgesellschaft bilden.³

Als besonders schlimm am Strom der Zeit gilt ihnen die breite gesellschaftliche Anerkennung von Homosexualität, die weit verbreitete Billigung nichtehelichen Zusammenlebens, die Auflösung traditioneller Rollenzuweisungen bei Mann und Frau, die Straffreiheit von Abtreibung und viele andere Formen moralischen Wertewandels. Diese Moralisierung christlichen Glaubens geht einher mit einer radikalen Ablehnung jeglicher historischen Rückfrage nach den Urkunden christlichen Glaubens. Die wissenschaftliche Hinterfragung der Entstehungsgeschichte und der Autorität der Bibel erscheint ihnen als Sündenfall des modernen Christentums. Die Bibel soll nicht mehr länger mit den Augen der Welt, sondern die Welt mit den Augen der Bibel angeschaut werden.⁴ Nur wer aus der biblischen und christlichen Perspektive auf die Welt schaut, sieht richtig. Entsprechend wird dann die Evolutionstheorie Darwins als unbiblisch abgelehnt und auch sonst wird gegen alle wissenschaftlichen Erkenntnisse polemisiert, die dem christlichen Schöpfungs-glauben zu widersprechen scheinen. Dabei kommt ein ausgesprochen vernunftfeindlicher Grundzug zum Vorschein, der aus der Perspektive des Sündenfalls die Vernunft für teilweise blind hält und deshalb dazu einlädt, diese aus der Perspektive des Glaubens zu reinigen.⁵

Ein weiterer Grundzug fundamentalistischer Auffassungen besteht in der Betonung der richtenden und strafenden Seite Gottes. Der modernen Theologie wird vorgeworfen, den christlichen Glauben weichzuspülen und einseitig die Liebe Gottes zu betonen. Da-

3 Vgl. zur Kritik der Auffassung der Kirche als Kontrastgesellschaft Höhn, *Fremde Heimat Kirche*, 36–60.

4 Zur Verwandtschaft dieser Konzeption mit postliberalen Theologien vgl. von Stosch, *Offenbarung*, 65–70.

5 Zu einer rationalen Verteidigung der christlichen Konzeption von Sündenfall und Ursünde vgl. von Stosch, *Streit*.

bei gehe die Strenge Gottes verloren, dessen Herrschaft man sich bedingungslos zu unterstellen habe. Die Liebe Gottes wird als exklusiv in Anspruch nehmend gedeutet und nicht als Freisetzung, sondern als Aufforderung zum Gehorsam verstanden.

Diese Kennzeichnungen sollten genügen, um zu verdeutlichen, dass fundamentalistische Auffassungen nicht nur ein gesellschaftliches Randphänomen sind, sondern auch in unserer Gesellschaft und unseren Kirchen an Einfluss gewinnen. In charismatischen Bewegungen innerhalb und außerhalb der etablierten Kirchen geht der Fundamentalismus oft mit einer Wiederentdeckung des Charismas des einzelnen Gläubigen einher, so dass gerade in den Pfingstkirchen Fundamentalismus zu einem verstärkten kirchlichen Pluralismus, einem demokratischeren Laien-Priestertum und vermehrter freier Meinungsäußerung von Christen ohne formal-theologische Bildung führt. Fundamentalismus ist also ein sehr schillerndes Phänomen und kann sehr unterschiedliche Folgen für die Verfasstheit von Kirche und den Blick auf die Gesellschaft haben. Es wäre von daher ungerecht, dem christlichen Fundamentalismus generell eine Tendenz zum Rechtsextremismus zu unterstellen.

Dennoch ist es unbestreitbar, dass es innerhalb des christlichen Fundamentalismus auch Vertreterinnen und Vertreter der rechten Ränder des politischen Spektrums gibt und einige der Beiträge dieses Sammelbandes zeigen ja, wie sich aus fundamentalistischen Auffassungen rechtsextreme entwickeln können.⁶ Ich möchte in diesem Beitrag aber den Fundamentalismus nicht kritisieren, weil ich ihn als ideologischen Nährboden rechtsextremer Gesinnung ansehe, sondern Wege andeuten, wie auch fundamentalistische Christen zu einer Wertschätzung von Andersheit kommen, wenn sie Haltungen der Komparativen Theologie erlernen. Bevor ich dies näher ausführe, will ich noch ein wenig über die Ursachen des Fundamentalismus nachdenken.

6 Vgl. dazu die Beiträge von Strube, Pieck, Söderblom, Busch in diesem Band.

2. Ursachen und Stärken des Fundamentalismus

In psychologischer Perspektive wird der Fundamentalismus oft als eine Vergewisserungsstrategie verstanden, die aus einer tiefen existenziellen Unsicherheit resultiert.⁷ Viele Menschen fühlen sich verunsichert durch eine Welt, in der eine schwer zu übersehende Vielfalt an Meinungen und Wertorientierungen existiert. Alles Fremde wird von ihnen als bedrohlich empfunden. Die eigene Identität wird nicht positiv bestimmt, sondern durch Abgrenzung gegenüber den Anderen und nicht selten durch ihre Abwertung. Besonders empfänglich für den Fundamentalismus sind in dieser Perspektive Menschen, denen die Kraft zu einer positiven Bestimmung der eigenen Identität fehlt, die also an einem Mangel an Selbstachtung leiden. Eng damit zusammen hängen oft Erfahrungen fehlender Zuwendung durch Andere, die dann durch Abwertung der Anderen kompensiert werden. In Gemeinschaften, die klar und hierarchisch strukturiert sind und die einen hohen Grad an Verbindlichkeit und Kontrolle aufweisen, finden solche Menschen Halt und Orientierung. Hierzu gehört dann eine klare geistige und moralische Richtungsvorgabe, die nicht durch Kompromisse und Ungenauigkeiten verwässert wird und sich klar nach außen hin abgrenzt.

Gewöhnlich wird in dieser Sichtweise Fundamentalismus als Krisenphänomen gedeutet, das letztlich in einem Gewissheitsmangel gründet. Der lautstarke Verteidiger des Auferstehungsglaubens weiß dieser Deutung zu Folge selber nicht, wie er sich eine leibliche Auferstehung eigentlich vorstellen soll und ob er diesem Glauben wirklich Vertrauen schenken darf. Der leidenschaftliche Gegner der „Homoehe“ ist sich seiner eigenen sexuellen Orientierung nicht sicher, unterdrückt in sich eine eigene homosexuelle Veranlagung oder überträgt eigene sexuelle Nöte auf andere. Der Anwalt der Irrtumslosigkeit der Schrift oder der Strenge Gottes ist selbst von Zweifeln zerfressen, die er durch Aggression verdrängt.

Problematisch an dieser sicher nicht ganz falschen Diagnose ist, dass der Fundamentalismus auf diese Weise als pathologisch eingestuft wird. Im Grunde erscheinen Fundamentalisten als kranke

7 Vgl. hierzu Bernhardt, Gewissheitsdefizite, 123–132.

Menschen, die sich ihre eigenen Sorgen und Ängste nicht eingestehen. Vielleicht ist diese Einschätzung teilweise richtig. Sie widerspricht jedoch der Selbstwahrnehmung von Fundamentalisten und erfasst deshalb nur einen Aspekt des Phänomens.

Fundamentalisten erleben nicht etwa ein Gewissheitsdefizit, sondern eher einen Gewissheitsüberschuss.⁸ Oft resultiert dieser Überschuss aus einer religiösen Erfahrung. Sicher kann man diese Erfahrung psychologisch wieder irgendwie als Kompensationserfahrung deuten. Aber gerade bei der Frage einer angemessenen Reaktion der Kirche auf den Fundamentalismus sollte man diese Stärke des Fundamentalismus nicht übersehen: Gerade in den Pfingstkirchen erleben wir, wie Christen neu die Wirksamkeit des Heiligen Geistes zu erfahren meinen, wie sie aufgrund eigener Erfahrungen meinen, glauben und Gott trauen zu dürfen. Wenn man diese Erfahrung nur als Krisensymptom und nicht auch als Stärke sieht, nimmt man die positive Kraft des Fundamentalismus nicht ernst genug. Seine eigentliche Stärke besteht also in seiner Verankerung im Erleben der Menschen. Damit steht der Fundamentalismus interessanterweise gar nicht so sehr im Gegensatz zur Moderne, wie er es selber meint und wie er es gerne hätte, sondern erweist sich eigentlich als ein Kind von ihr. Denn nichts liebt der moderne Mensch so sehr wie eine Bestätigung der eigenen Vorstellungen durch eigene Erfahrungen.

Der Fundamentalist ist allerdings ein eigenwilliges Kind der Moderne. Denn auch seine Erfahrungen sind natürlich – wie alle Erfahrungen – zwiespältig und unterschiedlich interpretierbar. Die Moderne wird nicht müde genau dies zu betonen und untergräbt dadurch die Wurzel des Fundamentalismus. Deshalb kämpft der Fundamentalist so sehr gegen die Moderne. Er will nicht an sich herankommen lassen, dass auch sein Erleben, dass auch seine Deutungen der Welt kritisch in Frage gestellt werden können und noch einmal einer kritischen Prüfung ausgesetzt werden müssen. Die eigene Deutung bzw. die Deutung des Erlebten in der eigenen Gruppe wird als einzig mögliche Deutung propagiert und gegen jeden Zweifel in Schutz genommen, indem Zweifel schlicht igno-

8 Vgl. Werbick, Die Angst.

riert oder aber verteufelt werden. Der offen Zweifelnde wird dämonisiert und aus der Glaubensgemeinschaft entfernt. Wenn Jesus am Kreuz zweifelt und schreit, dann – so der Fundamentalist – zweifelt er gar nicht, sondern betet einen Vertrauenspsalm. „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ – solche Worte im Munde des Gottmenschen bringen den Fundamentalisten in arge Verlegenheit, aber er hat auch hierauf, wie auf alles, eine fertige Antwort, die man nicht weiterentwickeln muss. Wahrheit hat für ihn etwas sehr Statisches und Starres. Dies ist aus christlicher Sicht sicher die Schwäche des Fundamentalismus, da ein recht verstandenes Christentum ja in die lebendige Wahrheit und Liebe Gottes hineinführt und damit einlädt in das dynamische Beziehungsgeschehen, das das Wesen Gottes ausmacht. Nur im Mitgehen dieser Dynamik in der Geschichte und damit auch in der Moderne erschließt sich Wahrheit, nicht im Hinausgehen aus ihr. Und deswegen kann es den Glauben in der Moderne nur mit und nicht gegen den Zweifel geben.⁹

Dennoch ist es gerade aus pastoraler Sicht wichtig, den Fundamentalismus nicht pauschal abzuwerten, sondern wahrzunehmen, dass er auf real existierende Nöte aufmerksam macht und zudem auch eine Stärke zu bieten hat, die die Kirchen bitter nötig haben. Dies ist vor allem die Stärke, den eigenen Glauben aus eigenem religiösen Erleben zu gestalten und eine gemeinsame Sprache der Deutung dieser Erfahrungen zu lernen. Christen sind viel zu oft sprachlos im Gebet und im Miteinander. Es fällt ihnen schwer, von ihren Glaubenserfahrungen zu sprechen, tastend im Gespräch mit anderen nach dem Fundament zu suchen, das sie trägt. Von Fundamentalisten können sie lernen, wie wichtig es ist, einen erfahrungsgesättigten Glauben zu haben und in eine Sprachschule des Glaubens einzutreten. Die Suchbewegungen, in die ein christlicher Glaube eintreten muss, um in der Moderne angemessen artikulierbar zu sein, können also durchaus positive Impulse aus dem Fundamentalismus ziehen, ohne sich dessen Apodiktizität zu Eigen zu machen. Wenn es Kirche gelingt behutsam, aber authentisch, tastend, aber ohne falsche Kompromisse, erfahrungsbezogen, aber in

9 Zur Rehabilitation des Zweifels vgl. v. Stosch, Religiöser Glaube.

großer Sensibilität für die Zwiespältigkeit und Missverständlichkeit eines solchen Bezugs, von Gott und seiner Selbstoffenbarung in Christus zu reden, kann sie Orte bieten, die aus fundamentalistischen Verengungen hinausführen. Sie wird dann – anders als es das fundamentalistische Weltbild möchte – eine große Vielzahl unterschiedlichster Deutungen des Christentums und Antworten auf die Liebe Gottes bieten. Und gerade in dieser Vielfalt wird sie hinweisen auf einen Gott, der jeden Einzelnen einlädt, auf je eigene Weise von der Liebe Gottes in dieser Welt Zeugnis abzulegen.

3. Grundhaltungen Komparativer Theologie als Strategien zur Pazifizierung des Fundamentalismus

Geht man die einzuübenden Grundhaltungen Komparativer Theologie durch, wie ich sie immer wieder im Anschluss an Catherine Cornille expliziert habe¹⁰, so wird man feststellen, dass sie alle dazu geeignet sind, fundamentalistische Einstellungen aufzuweichen und zu verflüssigen und ihr Gewaltpotenzial zu zähmen. Ich will drei von diesen Haltungen exemplarisch herausgreifen, um ihr pazifizierendes Potenzial zumindest anzudeuten. Bei den folgenden Explikationen ist zu bedenken, dass Komparative Theologie nach meinem Verständnis immer aus einer konfessorischen Haltung heraus betrieben wird und die eigenen Geltungs- und Wahrheitsansprüche ernst nimmt. Nur so kann sie der erfahrungsgesättigten Selbstwahrnehmung der Fundamentalisten gerecht werden und sie zur Reflexion der eigenen Position einladen.

3.1 Demut

Demut ist eine Tugend, die alle religiösen Menschen hochschätzen und die fest in die christliche Tradition eingeschrieben ist. Im Blick auf die Wertschätzung von Andersheit kommt alles darauf an, diese Tugend nicht nur Gott gegenüber einzuüben, sondern auch im

¹⁰ Vgl. etwa v. Stosch, *Komparative Theologie*, 155–168. Einige der nachfolgenden Passagen sind wörtlich aus diesem Text übernommen.

Blick auf die eigene Gotteserkenntnis anzuerkennen. Auch wenn man glaubt, dass Gott selbst sich in der eigenen Tradition offenbart hat, so trägt man diesen Schatz seiner Gegenwart doch – mit Paulus gesprochen – in „zerbrechlichen Gefäßen“ (2 Kor 4,7). Nie wird es dem Menschen gelingen, das Unbedingte als Unbedingtes in all seinen Dimensionen zu erfassen, so dass der Mensch zeit seines Lebens immer Lernender bleibt – auch im interreligiösen Dialog. In epistemischer Hinsicht ist jeder Mensch so sehr durch seinen kulturellen und lebensweltlichen Hintergrund geprägt, dass die Begegnung mit anderen Kulturen und Lebensformen immer helfen kann, die eigene Wahrheit neu und tiefer zu verstehen. Angesichts des im Christentum fest verankerten eschatologischen Vorbehaltes und angesichts der Fallibilität allen menschlichen Urteilens ist jedes Glaubenszeugnis immer auch vorläufig und verbesserungsfähig. Von daher kann ein Christ bzw. eine Christin die eigene Glaubenslehre und die eigene doktrinale Gestalt des Glaubens bzw. sein Erkennen und Verstehen dieser Gestalt immer nur in einer Haltung der Demut äußern – im Wissen um dessen Vorläufigkeit und Brüchigkeit.

Die Einsicht in die Angemessenheit der hier beschriebenen Demut als Grundhaltung christlicher Theologie braucht nicht auf die typischen Relativierungen christlichen Denkens in der Moderne zu rekurrieren, sondern ergibt sich bereits aus traditionellen Lehren des Christentums, die auch Fundamentalisten geläufig sind: nämlich der Einsicht in das Größersein Gottes und die Vorläufigkeit allen Verstehens.¹¹ Denn sowohl der „Hauch der Unversöhntheit“¹², der bleibend über der christlichen Theologie liegen sollte, als auch die Einsicht in das eigene Nichtwissen, wenn es um eine Wirklichkeit geht, die größer ist als gedacht werden kann¹³, führt zwingend zu einer demütigen Begrenzung der eigenen Absolutheitsansprüche.

Wichtig ist, dass auch das Beharren auf der eigenen Wahrheit gegen die andere nicht der hier geforderten Demut widerspricht, sofern man mit der Möglichkeit rechnet, auch im Widerspruch noch

11 Vgl. Cornille, *The im-possibility*, 31–42.

12 Metz, *Theologie als Theodizee*, 105.

13 Vgl. v. Stosch, *Größer*.

von der anderen zu lernen.¹⁴ Selbst wenn der Glaubensbote gegenüber der anderen Recht haben sollte, kann er schon aus epistemischen Gründen auch durch die andere das Eigene besser verstehen.¹⁵ Denn wie man gerade durch Wittgensteins Analysen religiöser Überzeugungen lernen kann, folgen wir vielen religiösen Regeln und Grundannahmen blind und brauchen das interreligiöse Gespräch, damit die eigenen Positionen als Wahrheit erkannt und geglaubt werden können.¹⁶ Letztlich sei es so – so James Fredericks im Blick auf das Projekt Komparativer Theologie –, dass durch die Untersuchungen dieser Theologie der eigene Glaube in völlig neue Horizonte gerückt werden könne, so dass sich sein Verstehen radikal ändere.¹⁷ Natürlich bergen solche Veränderungen auch verunsichernde Seiten in sich. Aber gerade dadurch, dass der christliche Glaube die Weisheiten fremder Traditionen verarbeitet und würdigt, gewinnt er an Glaubwürdigkeit und wird sein universaler Anspruch verständlich.¹⁸

3.2 Empathie

Eine weitere typisch christliche Tugend, die auch im Umgang mit Andersheit gerade im Bereich der Religionen hilfreich sein kann, ist die Fähigkeit und Bereitschaft zur Empathie mit dem Fremden. Dabei geht es nach Cornille um die „Fähigkeit, nicht nur ein intellektuelles, sondern auch ein erfahrungsgesättigtes Verstehen des anderen zu gewinnen.“¹⁹ Religiöses Verstehen ist kaum denkbar ohne

14 Vgl. Schaeffler, *Pluralistische Religionstheologie*, 248: „Die ‚Exklusion‘ fremder Wahrheitsansprüche führt dann nicht zum Abbruch des Dialogs, wenn mit der Möglichkeit gerechnet wird, auch von derjenigen Position, der man widerspricht, etwas zu lernen.“

15 Vgl. Schaeffler, *Pluralistische Religionstheologie*, 248

16 Vgl. v. Stosch, *Komparative Theologie*, 168–193.

17 Vgl. Fredericks, *Introduction*, xix: „We believe these essays demonstrate that doing theology comparatively is a journey whose secret destinations have only begun to show up on the horizon.“

18 Vgl. J. Cobb, *Beyond ‚pluralism‘*, 91: „The test is whether in fact one *can* integrate the wisdom of alien traditions into one’s Christian version.“

19 Cornille, *The im-possibility*, 5 (eig. Übers.).

Sympathie mit der anderen bzw. ohne von ihr berührt zu werden.²⁰ Dieses Berührtwerden kann nicht nur die Person der Fremden unter Absehung von ihrer Religiosität meinen, sondern muss sie auch in ihren religiösen Dimensionen betreffen. Denn die christlich gebotene Liebe zum Nächsten darf nicht das ignorieren, was ihm am Heiligsten ist. Von daher kann diese Empathie nicht an der Religion und den religiösen Vollzügen der anderen vorbeigehen.

Empathie versucht also, sich so sehr für die andere zu öffnen, dass ich mich von ihr und ihrer Religion berühren und affizieren lasse. Das bedeutet nicht, dass ich ihre Religion übernehme oder für wahr halte. Aber es bedeutet, dass ich sie und ihre religiöse Praxis an mich heranlasse, ohne mich zugleich innerlich davon zu distanzieren. Das kann dazu führen, dass ich die ein oder andere religiöse Praxis mitvollziehe bzw. sie teilnehmend beobachte. Ein schönes Beispiel für diesen Versuch und die darin enthaltenen Schwierigkeiten bietet Clooney in seinem einführenden Buch zur Komparativen Theologie. Darin schildert er, wie er sich beim Besuch eines hinduistischen Tempels dabei ertappt, von einer hinduistischen Göttin spirituell affiziert zu sein. In humorvoller und anrührender Weise schildert er, wie er überlegt, ob er sie in seiner Begegnung mit ihr im Tempel angebetet hat.²¹ An dieser Stelle führt ihn das empathische Zugehen auf die andere und die Bereitschaft, ihre spirituellen Suchbewegungen an sich herankommen zu lassen, zu Grenzerfahrungen, die Zusammenhänge und Versöhnungsmöglichkeiten erahnen lassen, die theologisch nicht unbedingt vermittelt werden können.²² An dieser Stelle gilt es Kompara-

20 Vgl. ebd., 138. Pate von Cornilles Überlegungen in der klassischen Hermeneutik sind die Hinweise auf die Bedeutung der Empathie bzw. des Erlebens für das Verstehen bei Dilthey!

21 Vgl. Clooney, *Comparative theology*, 88: „I suppose I might even have worshipped Her, because I was already there, as it were seeing and being seen. But Christians do not worship Goddesses, so I did not. I just stood there, looking.“

22 Ich erinnere mich noch gut, wie bewegend für mich meine erste Teilnahme an einer hinduistischen Zeremonie war. Erst habe ich mich rein beobachtend verhalten und spürte, wie fremd mir die Bewegungen und Gefühle der mich umgebenden Hindus waren. Als ich dann ihre Bewegungen mitvollzogen und mich ihnen geöffnet ha-

tive Theologie zu betreiben, um durch den Prozess des Dialoges dahinzukommen, bestimmte Erfahrungen auch theologisch artikulieren zu können. Denn im Forschen kann es mir immer passieren, dass ich mitten in meiner Forschungsarbeit affiziert werde von dem spirituellen Reichtum der Tradition, die ich untersuche, dass mich die Göttin gewissermaßen anspricht.²³

Natürlich darf man diese Affizierung nicht zur Voraussetzung machen, um Komparative Theologie betreiben zu können und in den interreligiösen Dialog eintreten zu dürfen. Sie bleibt letztlich unverfügbar und kann nicht mittels einer Technik erlernt werden. Solange sie nicht theologisch durchdrungen ist, bleibt sie auch in besonderer Weise angefochten und verwirrend. Aber man wird schon erwarten dürfen, dass sich die Teilnehmenden im interreligiösen Dialog füreinander öffnen und empathisch für die Sehnsüchte und Hoffnungen der je anderen sind – auch und gerade wenn dabei eine spirituelle Ebene erreicht wird. Auch fundamentalistisch eingestellte Christen dürften sich einer solchen erfahrungsoffenen Grundhaltung nicht von vornherein verwehren, wenn die Entscheidung für den eigenen Glauben nicht willkürlich werden soll.

be, überwältigte mich eine Form von spirituellem Erleben, wie ich sie sonst nur von der Wandlung in der Eucharistie kenne. Ich fing innerlich an zu zittern und fühlte mich in unaussprechlicher Weise ergriffen vom Heiligen. Habe ich deswegen die Göttin angebetet? Natürlich nicht, ich bin ja Christ, könnte ich mit Clooney antworten. Auf meine Nachfrage an ihn, warum er diesen Satz geschrieben hat, sagte er mir in einem persönlichen Gespräch: „I thought this was kind of funny.“ Vielleicht kann man sagen, dass Komparative Theologen, die die Haltung der Empathie wirklich ernst nehmen und bereit sind, auch die spirituellen Erfahrungen anderer Religionen an sich herankommen zu lassen, dadurch in eine solch verwirrende neue Sicht auf das Heilige bzw. auf die Wirklichkeit hineinfinden, dass manchmal nur eine selbstironische Distanzierung wieder Mut zum Weitergehen machen kann. Denn offensichtlich werden hier Tabus und Grenzen überschritten, die der eigenen Religion geradezu archetypisch eingeprägt sind.

23 Vgl. Clooney, *Comparative theology*, 91.

3.3 Gastfreundschaft

Eine letzte Tugend für den interreligiösen Dialog, die mir im Blick auf die Pazifizierung fundamentalistischer Anschauungen hilfreich zu sein scheint, ist die der Gastfreundschaft. In der Haltung der Gastfreundschaft geht es darum, sich dem Fremden zu öffnen und ihm als Gast ein Wohnrecht im eigenen Denken einzuräumen. Die Bereitschaft, hierzu entsprechende Umräumaktionen im eigenen Denken und Glauben zu vollziehen, geht auf die Bedürfnisse und Eigenarten des jeweiligen Gastes ein. Es geht also nicht darum, ein Gästezimmer abzuspalten, in dem man den Gast für sich lässt, sondern darum, ihn in der eigenen Wohnung ein- und ausgehen zu lassen, und damit zu rechnen, dass er mich in meinem Leben an jeder nur denkbaren Stelle bereichern kann.

Wirkliche Gastfreundschaft – so Catherine Cornille – „beinhaltet die Anerkennung des anderen als des anderen sowie die Offenheit für die Möglichkeit, sich von dieser Differenz verwandeln zu lassen.“²⁴ Dabei sei es einfach, Gastfreundschaft den Ansprüchen gegenüber zu entwickeln, die die andere mit mir gemeinsam hat; letztlich handele es sich hier nur um „eine Zählung der Wahrheit der anderen Religion.“²⁵ Die eigentliche Herausforderung für die Gastfreundschaft stelle die Differenz und Fremdheit des Gastes dar. Hier fordere die Gastfreundschaft dazu heraus, auch in dieser Fremdheit Elemente möglicher Wahrheit zu sehen, von der der Gastgeber bisher kein Wissen und auch noch keinen Verstehenszugang hat. Wenn man einen Gast dazu auffordert, sich in den eigenen Räumen wie zu Hause zu fühlen, dann meint das nicht, dass der andere sich so verhalten soll wie ich und ich ihn nur bei einer solchen Anpassung anerkenne.²⁶ Vielmehr geht es darum, das gemeinsam bewohnte Haus für Gastgeber und Gast so zu gestalten, dass beide sich darin zu Hause fühlen.

24 Cornille, *The im-possibility*, 178.

25 Ebd., 195.

26 Vgl. ebd., 197: „It involves a recognition that there might be elements of truth in the other religion of which one’s own tradition has no previous knowledge or understanding.“

Gastfreundschaft im hier angezielten Sinn beschreibt also eine Haltung, die keine Gegenleistung erwartet und die den Gast nicht bereits vor der Begegnung irgendwie vorverurteilt – weder im positiven noch im negativen Sinne. Der Gast wird um der Menschlichkeit und der christlichen Nächstenliebe willen gut und aufmerksam behandelt, nicht weil ich erwarte, dass er mir etwas Entscheidendes zu geben hat. Natürlich ist es möglich, dass mir im Gast Bedeutsames für mein Leben und Glauben widerfährt. Aber dies ist nicht der Grund dafür, ihn gut und gastfreundlich zu behandeln.

4. Wider die moderne Moralisierung und Pädagogisierung des Glaubens

Ich hatte bereits weiter oben ausgeführt, dass der Fundamentalismus in seinem ausgeprägten Erfahrungsbezug ein typisches Kind der Moderne ist. Auch sein Beharren auf feststehenden moralischen Grundwerten und einer pädagogisierenden Betonung der richtenden Seite Gottes ist typisch modern. War es doch die so oft von Fundamentalisten kritisierte Aufklärung, die versucht hat, Religion in ihren moralisierenden und pädagogisierenden Elementen zu stärken. Der Fundamentalismus versucht also in gewisser Weise, die Ambivalenzen der Moderne zu tilgen und entsprechend jede Form von Ambiguität aus Religion auszumerzen.

Dieses Anliegen ist typisch modern, lässt jedoch die typisch spätmoderne Einsicht in die Aporien dieser Vereindeutigungstendenzen vermissen. Zudem ist es insofern hoffnungslos irrational, als die Bedeutung und die Geltung religiöser Überzeugungen geradezu unausrottbar kontingent und damit auch als wandelbar und unterschiedlich interpretierbar anzusehen sind. Denn als Sätze über die letzte Wirklichkeit können religiöse Überzeugungen im Vorletzten nie abschließend verstanden werden. Als Sätze über eine Wirklichkeit, die größer als all unser Begreifen ist, können sie in ihrer Bedeutung nie abschließend festgelegt werden. Und als Sätze über das Unbedingte kann jeder Ausdruck im Bedingten nur symbolisch und damit missverständlich formuliert sein.

Eben dies ist ja auch der Grund, warum Komparative Theologie darauf besteht, in allen religionsvergleichenden Studien mikrologisch vorzugehen. Damit verweigert sie bereits in ihrer methodischen Anlage jene Allgemeinheitsaussagen und Essentialisierungen, die den Fundamentalismus prägen.²⁷ Zugleich eröffnet sich die Einsicht in die Verletzlichkeit und Reversibilität aller theologischen Rede²⁸, die wiederum in Spannung zum Grundanliegen des Fundamentalismus steht.

Die glaubensregulierende Kraft religiöser Überzeugungen, aber auch ihre Bedeutung im Blick auf die Praxis religiöser Menschen ist also in mehrfacher Hinsicht kontingent und damit begründungspflichtig.²⁹ Doch selbst wenn von fundamentalistischer Seite diese Kontingenzen ignoriert wird, kann man den Fundamentalismus dadurch zu zähmen versuchen, dass man Fundamentalisten dazu einlädt, die oben beschriebenen Grundhaltungen Komparativer Theologie einzuüben. Denn Demut, Empathie und Gastfreundschaft sind grundlegende Tugenden des Christentums von seinen Anfängen an. Und sie legen in einer zeitgemäßen Adaption alle drei eine Deutung nah, die es erlaubt, religiöser Andersheit in einer Haltung liebevoller Aufmerksamkeit zu begegnen.

Verwendete und weiterführende Literatur

- Bernhardt, Reinhold, Gewissheitsdefizite als Fundamentalismusverstärker? In: Ders./Kalisch/von Stosch, *Verwundete Gewissheit*, 119–141.
- Clooney, Francis (Hg.), *The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation*, London-New York 2010.
- Ders., *Comparative theology. Deep learning across religious borders*, Malden/MA-Oxford 2010.
- Cobb, John B. jr., *Beyond „pluralism“*, in: D'Costa (Hg.), *Christian uniqueness*, 81–95.
- Cornille, Catherine, *The impossibility of interreligious dialogue*, New York 2008.

27 Vgl. zur mikrologischen Wende in der Komparativen Theologie v. Stosch, *Komparative Theologie*, 194–199.

28 Zur theologischen und philosophischen Begründung der Verletzlichkeit theologischer Rede vgl. v. Stosch, *Komparative Theologie*, 213–215.

29 Vgl. v. Stosch, *Glaubensverantwortung*.

- D'Costa, Gavin (Hg.), *Christian uniqueness reconsidered. Disputed questions in the theology of religions*, Malden/Mass.-Oxford 2009.
- Fredericks, J, Introduction, in: Clooney, *The new comparative theology*, ix-xix
- Höhn, Hans-Joachim, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg i. Br. 2012.
- Löffler, Winfried/Weingartner, Paul (Hg.), *Knowledge and Belief. Papers to the 26th International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg 2003.
- Metz, Johann Baptist, *Theologie als Theodizee?* In: Oelmüller, *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990, 103–118.
- Oelmüller, Willi (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990.
- Schaeffler, Richard, *Pluralistische Religionstheologie – das Gebot der Stunde? Zur Frage nach Kriterien ihrer Beurteilung und nach möglichen Alternativen*, in: *ThPh* 83 (2008) 243–249.
- v. Stosch, Klaus, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, *ratio fidei* 7, Regensburg 2001.
- Ders., *Religiöser Glaube und Zweifel*, in: Löffler/Weingartner, *Knowledge*, 334–336.
- Ders., *Größer als am Größten? Untersuchungen zum Gottesbegriff Anselms von Canterbury*, in: *ThZ* 62 (2006) 420–432.
- Ders., *Fundamentalismus – Ein eigenwilliges Kind der Moderne?* In: *Kontinente* Heft 3 (2009) 28f.
- Ders., *Offenbarung*, Paderborn u. a. 2011.
- Ders., *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012.
- Ders., *Streit um die Erbsünde?* In: Werbick, *Sühne*, 81–96.
- Werbick, Jürgen, *Die Angst vor dem Verlust der Gewissheiten – und wie Religionen mit ihr umgehen können. Eine Problemskizze*, in: ders./Kalisch/von Stosch, *Verwundete Gewissheit*, 143–165.
- Ders., *Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam*, Paderborn u. a. 2013.
- Ders./Kalisch, Muhammad Sven/von Stosch, Klaus (Hg.), *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum*, Paderborn u. a. 2010.