

# Komparative Theologie als interreligiöse Streitkultur

## Chancen und Grenzen von Dialog und Vergleich

---

*Klaus von Stosch*

### 1. Vom Fehlen interreligiöser Streitkultur in Dialog und Vergleich

Wenn Menschen unterschiedlicher Religionen zusammentreffen, um in den Dialog über ihren Glauben zu kommen, versuchen sie normalerweise Streit zu vermeiden. Dahinter steckt die Erfahrung, dass es im Streit oft nur darum geht, Recht zu behalten und auf diese Weise durch den Streit eine unangenehme apologetische Atmosphäre aufkommt. Hinzu kommt, dass gerade andere Religionen oft so fremd sind, dass der Streit voreilig ist und man eigentlich besser erst einmal zu verstehen versuchen sollte, was die andere überhaupt meint. Schließlich ist es so, dass Streit leicht in Gewalt umschlagen kann. Gerade in Gesellschaften, die sich leidvoll an solche religiös verstärkten, gewaltsamen Auseinandersetzungen erinnern, gilt der Streit aus verständlichen Gründen als Tabu.

So habe ich im Libanon, das ja durch einen langen grausamen Bürgerkrieg entlang der Religionsgrenzen immer noch traumatisiert ist, erlebt, wie behutsam die Menschen im interreligiösen Dialog miteinander umgehen. Oft geht es einfach nur um den Dialog des Lebens, um das gegenseitige Verstehen und Zugehen aufeinander. Kontroverse Punkte werden ausgeklammert und die Konsensbereiche zwischen den Religionen werden betont. Theologisches Streiten über Religionsgrenzen hinweg ist verpönt, und ich wurde immer wieder davor gewarnt, Dissensbereiche zwischen den Religionen auch nur anzusprechen, geschweige denn einer diskursiven Auseinandersetzung zuzuführen.

Auch beim Dialog auf Gemeindeebene in Deutschland erlebe ich es immer wieder, wie der Dialog zur Konsenssuche wird und theologische Dissensbereiche tunlichst vermieden werden, um ja nicht in Streit zu geraten. Wenn sich die Feststellung eines Dissenses nicht vermeiden lässt, darf man auf keinen Fall für die eigene Position eintreten, weil dies als Missionierung verstanden wird und oft schon in der Präambel interreligiöser Dialoginitiativen ausgeschlossen wird.

Ich will dieses Fehlen einer interreligiösen Streitkultur an dieser Stelle nicht bewerten. In der Tat kennen wir ja sicher alle Momente des Streitens zwischen Menschen verschiedener Religionen, die einfach nur unangenehm sind und letzt-

lich nur darin bestehen, auf der eigenen Wahrheit zu beharren. Der französische Philosoph Jean-François Lyotard hat das schöne Wort vom Widerstreit für Streitigkeiten eingeführt, die argumentativ nicht gelöst werden können, weil die Streitenden weltanschaulich so weit voneinander entfernt sind, dass ihnen gemeinsame Urteilsregeln fehlen, die einen Streit erst sinnvoll machen.<sup>1</sup> Ein Widerstreit ist eine Diskurskonstellation, der nur Machtverhältnisse offenlegt und keine Aussicht hat, durch den zwanglosen Zwang des besseren Argumentes entschieden zu werden. Widerstreit lähmt und führt uns unsere eigene Ohnmacht vor Augen. Und natürlich sind religiöse Menschen immer in der Gefahr, sich in solchen Situationen des Widerstreits zu verfangen. Von daher will mein Text natürlich nicht für die Provokation von Situationen des Widerstreits werben, weil ich durchaus auch aus eigener Erfahrung weiß, wie wenig damit geholfen ist, unvereinbare Positionen gegeneinander in Stellung zu bringen und wie gefährlich eine solche Situation ist, wenn ein Machtgefälle zwischen den Diskutierenden besteht. Allerdings gibt es auch nach Lyotard ja das Phänomen des Rechtsstreits, der eben durchaus argumentativ entschieden werden kann, weil genügend gemeinsame Diskursregeln zwischen den Streitenden zur Verfügung stehen.<sup>2</sup> Wir werden gleich auf diesen Fall zurückkommen.

An dieser Stelle will ich nur erst einmal darauf aufmerksam machen, dass der interreligiöse Dialog bisher in den seltensten Fällen eine produktive Streitkultur ausgebildet hat. Das sieht mit der Kultur des interreligiösen Vergleichens nicht anders aus. Denn Komparatistik wird in Religionszusammenhängen meistens als Religionswissenschaft verstanden und die Religionswissenschaft klammert die religiöse Wahrheitsfrage schon aus methodischen Gründen aus ihren Fragestellungen aus.<sup>3</sup> Zumindest werden sich ReligionswissenschaftlerInnen bemühen, ihre »spezifischen Glaubensüberzeugungen nicht in die wissenschaftliche Arbeit einfließen zu lassen.«<sup>4</sup> Dadurch ist dann aber auch ein Streit um den eigenen Glauben von vornherein ausgeschlossen. Streit über theologische Fragen findet schon aus methodischen Gründen nicht statt. Eine Streitkultur, die auch den eigenen Glauben diskursiv ins Gespräch bringt, ist damit in der religionswissenschaftlich verfahrenenden Komparatistik von vornherein ausgeschlossen.

Gegen diese Vermeidung von Streit bei Dialog und Vergleich ist zunächst einmal gar nichts einzuwenden. Dadurch wird im Dialog die Chance des gegenseitigen Verstehens erhöht, und beim Vergleich entsteht die Möglichkeit einer Ur-

---

1 Vgl. Lyotard, Jean François: Der Widerstreit, 1989, S. 9.

2 Vgl. Lyotard, Jean François: Der Widerstreit, 1989, S. 27.

3 Vgl. Mohn, Jürgen: Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft, 2009, S. 273.

4 Tworuschka, Udo: Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie, 2001, S. 131.

teilsenthaltung, die viele Phänomene erst angemessen zu sehen erlaubt. Doch die Chancen, die durch die Streitvermeidung entstehen, implizieren zugleich Grenzen, die uns oft nicht bewusst sind und die in diesem Artikel im Mittelpunkt stehen. Wir verlieren durch die methodische Sistierung des Streits die Möglichkeit, eine interreligiöse Streitkultur auszubilden und durch das Streiten zu lernen. Hier könnte die Komparative Theologie Abhilfe schaffen und zu einer Kultivierung von Dissensbereichen zwischen den Religionen beitragen. Ja, vielleicht könnte man Komparative Theologie insgesamt als interreligiöse Streitkultur verstehen. Um die Produktivität der lustvollen Arbeit an Unterschieden zu verstehen, ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, welche Chancen im Streit liegen, wenn er in eine Streitkultur eingebettet wird.

## 2. Plädoyer für das Streiten *in religiosis*

Im Unterschied zum Konflikt bezeichnet die Soziologie den Streit als eine friedliche Bearbeitung von Dissensbereichen<sup>5</sup> und hat das Streiten bisher vergleichsweise wenig erforscht.<sup>6</sup> Zumindest eine Beobachtung ist eindeutig: Um streiten zu können, braucht es Regeln, die den Streit leiten und die von den Streitenden anerkannt werden. Es braucht gewissermaßen Präsuppositionen des Argumentierens, die von allen respektiert werden müssen, damit der Streit diskursiv ausgetragen werden kann. Daraus lässt sich folgern, dass der Streit als artikulierter Dissens »selbst ein hohes Maß an konsensuellen Übereinkünften [benötigt]. Um streiten zu können, ist es zwingend erforderlich, bestimmte Prinzipien als unstrittig anzuerkennen.«<sup>7</sup> Wenn beispielsweise Christen gegenüber Muslimen und Juden die Trinitätslehre als monotheistisch verteidigen, erkennen sie implizit an, dass es gut ist, nur an einen Gott zu glauben, sodass im Streit um die richtige Auslegung eines konkreten Monotheismus die Grundidee des Monotheismus von allen Streitenden anerkannt wird.<sup>8</sup> Und wenn darum gerungen wird, wie Gott als Liebe zu denken ist, besteht ein Konsens darüber, dass Liebe ein anstrebenswertes Ideal ist.<sup>9</sup> Schon diese Beispiele machen deutlich, dass der genannte Konsens immer nur zwischen konkret Streitenden existieren kann, nicht zwischen Religionen insgesamt oder gar zwischen allen Menschen. Denn natürlich gibt es auch heute noch viele Menschen, die dem Monotheismus kritisch gegenüberstehen oder die dem Wert der Liebe misstrauen. Aber jeder Streit braucht sprachliche und sachliche Gemeinsamkeiten,

---

5 Vgl. Orlich, Max: Don't be nice, 2008, S. 100.

6 Vgl. Dennaoui, Youssef/Witte, D.: Streit und Kultur, 2008, S. 210.

7 Vgl. Dennaoui, Youssef/Witte, D.: Streit und Kultur, 2008, S. 219.

8 Vgl. Tatars, Muna/von Stosch, K.: Trinität, 2013.

9 Vgl. von Stosch, Klaus: Nachdenken über das Geheimnis der Liebe, 2016.

um ausgetragen werden zu können und so kann jeder Streit auch gegen den Strich auf diese gemeinsamen tragenden Grundlagen hin befragt werden. Erst wenn der Rechtsstreit in den Widerstreit umschlägt, werden auch diese Gemeinsamkeiten in Frage gestellt und es wird unmöglich, eine produktive Kultur des Streitens zu entwickeln.

In der Regel gibt es beim interreligiösen Streit aber durchaus einen gemeinsamen Boden, der sich aus dem Streiten rekonstruieren lässt. Im Mittelalter bestand dieser gemeinsame Boden stark in Grundannahmen griechischer Philosophie. Heutzutage dürfte dieser gemeinsame Boden für viele in der freiheitlich demokratischen Grundordnung liegen. Auch hier lässt sich nichts verallgemeinern. Aber man kann feststellen, dass sich rekursiv aus dem jeweiligen Streit rekonstruieren lässt, welche Gemeinsamkeiten den Streit möglich machen und kulturell einhegen. »Der Streit bringt Regeln, Regelmäßigkeiten, Rituale, symbolische und normative Codes sowie soziale Ordnungskonfigurationen hervor.«<sup>10</sup> Gerade wenn Streit im Rahmen universitärer Studien ausgetragen wird, darf man davon ausgehen, dass Grundregeln diskursiver Auseinandersetzung beim Streiten beachtet und vorausgesetzt werden. Von daher dürften die Präsuppositionen des Argumentierens tatsächlich normativen Charakter für theologisches Nachdenken über Religionsgrenzen hinweg haben – zumindest, wenn dieses Nachdenken im universitären Kontext stattfindet. Nicht umsonst ist die *quaestio disputata*, also die Streitfrage, eine grundlegende Denkfigur theologischen Nachdenkens schon seit der Scholastik, und es ist sehr zu hoffen, dass sie auch interreligiöse Forschung zu beflügeln vermag.

Natürlich macht Streit immer auch Grenzen sichtbar. Aber gerade diese Grenzen ermöglichen Selbstreflexion und sie helfen, »Kultur nicht zwangsläufig mit dem Begriff der Identität verknüpfen zu müssen«<sup>11</sup>. Vor allem rufen aber Grenzen danach, überschritten zu werden und lassen auf diese Weise das TheologInnenherz höher schlagen. Denn das Transzendieren von Grenzen ist einer der typischen Anknüpfungspunkte, die die moderne Theologie an säkulare Diskurse heranträgt, um die Gottesfrage thematisierbar zu halten. Auch in interreligiösen Zusammenhängen ist das Transzendieren scheinbar unveränderlicher Sprachspielgrenzen ausgesprochen aufschlussreich. In der Avantgarde war gerade die Bewegung des Transzendierens immer Quelle des Streits,<sup>12</sup> sodass der Streit noch enger an theologische Bestimmungen herangerückt wird, als man das zunächst ahnt. Streit erscheint so als Begleiterscheinung des Überschreitens von Grenzen und damit des Versuchs, sich auf Gott auszurichten – ein Gedanke, der ja auch der Bibel nicht fremd ist (vgl. etwa Mt 10,34). Entsprechend verweist Susanne Krahe darauf, dass

10 Vgl. Dennaoui, Youssef/Witte, D.: Streit und Kultur, 2008, S. 225.

11 Orlich, Max: Don't be nice, 2008, S. 97.

12 Vgl. Orlich, Max: Don't be nice, 2008, S. 99.

die christliche Glaubensweise »immer anstößig, ärgerlich, als Gegenentwurf angelegt« war und zu Widerspruch provozierte.<sup>13</sup> Und die Bibel erzählt immer wieder von persönlichen Konflikten (wie bei Kain und Abel oder bei Saul und David) sowie von Konflikten um Recht, Ordnung und Tradition (wie den Streit um den Elternsegen bei Esau und Jakob, oder den Streit von Jesus mit der Syrophönizerin). Auch der Streit um Glaubensfragen und der Streit mit Gott hat in der Bibel Raum, wenn man etwa an das Buch Ijob denkt.<sup>14</sup> D.h., Streiten in all diesen Facetten kann durchaus hilfreich sein und im Glauben weiterführen.

Streit – so zeigt die Auseinandersetzung mit der Avantgarde aber auch<sup>15</sup> – ist zudem ein Motor der Theorieentwicklung und kann von daher auch in der Theologie das Reflexionsniveau steigern. So scheinen mir buddhistische Einsprüche gegen das dualistische Denken im Westen bestens geeignet zu sein, um die christliche Reflexion auf das Gott-Welt-Verhältnis auf ein höheres Niveau zu heben, wie man beispielsweise an den Debatten um den Monismus in der Gegenwart sehen kann.<sup>16</sup> Und der Streit um die rechtliche Dimension des Glaubens zwischen Islam und Christentum wirkt offenkundig schon jetzt als Motor für die Theorieentwicklung in beiden Religionen.<sup>17</sup>

Streit kann also offensichtlich beflügeln – auch *in religiosis*. Er macht uns nicht nur auf die eigene Begrenztheit und Kontingenz aufmerksam, sondern hilft uns auch, die eigene Herangehensweise an die Welt besser verstehen und einordnen zu können. Unter Umständen kann er dazu beitragen, blinde Flecken der eigenen Grammatik zu erhellen. In jedem Fall erhöht er die Reflexivität des eigenen Weltzugangs und hilft so der diskursiven Vermittlung des Glaubens.

Doch diese Chancen des Streits ändern nichts an den Problemen und Verwerfungen, die durch Streit entstehen können. Von daher kommt es gerade in interreligiösen Begegnungen darauf an, den Streit gepflegt auszutragen, indem eine interreligiöse Streitkultur entwickelt wird. An dieser Stelle scheinen mir Methoden und Haltungen der Komparativen Theologie hervorragend geeignet zu sein, um eine solche Streitkultur zu inspirieren. Von daher will ich im Folgenden versuchen, zunächst die Methoden und dann im vierten Abschnitt die Haltungen der Komparativen Theologie auf ihren Wert für eine interreligiöse Streitkultur hin zu befragen.

---

13 Vgl. Krahe, Susanne: Aug: um Auge, Zahn um Zahn?, 2005, S. 10.

14 Vgl. zur ausführlichen Schilderung dieser Dimensionen das Buch von Krahe insgesamt.

15 Vgl. Orlich, Max: Don't be nice, 2008, S. 116.

16 Vgl. Nitsche, Bernhard/von Stosch, K./Tatari, M.: Gott – jenseits von Monismus und Theismus?, 2017.

17 Vgl. Ralston, Joshua B.: Law and the rule of God, 2020.

### 3. Die Methodik Komparativer Theologie als Lernfeld interreligiöser Streitkultur

Komparative Theologie ist entscheidend charakterisiert durch die sogenannte mikrologische Wende, also durch den Versuch die theologische Auseinandersetzung auf Einzelprobleme zu fokussieren. Zugleich empfiehlt sie, diese Einzelprobleme so auszuwählen, dass sie Probleme aufnehmen, die den Menschen unter den Nägeln brennen und deren Lösung zum Wohl des Menschen von zentraler Bedeutung ist.<sup>18</sup> Beide Aspekte sind von größter Bedeutung auch für das Anliegen einer interreligiösen Streitkultur. Denn Streit kann nur produktiv werden, wenn er auf ein überschaubares Feld begrenzt ist. Wir alle kennen sicher Streitsituationen, in denen immer neue Vorwürfe hervorgeholt werden, sodass der Streit ausufert und unbeherrschbar wird. Als Streitender fühlt man sich dann oft wie im Kampf mit Hydra, dem vielköpfigen Ungeheuer der griechischen Mythologie, dem immer zwei neue Köpfe nachwachsen, wenn man einen abgeschlagen hat. Von daher ist die mikrologische Wende auch für eine interreligiöse Streitkultur von zentraler Bedeutung. Wenn die Trinitätslehre diskutiert wird, führt es nicht weiter mitten in der Debatte über den Zölibat zu sprechen oder die Kreuzzüge zu problematisieren, auch wenn sicher alle drei Themen in einer Auseinandersetzung mit dem Christentum thematisiert werden können. Es ist nur eben wichtig, sich auf überschaubare Themen zu verständigen und andere Themen für ein anderes Mal aufzuheben, wenn die Auseinandersetzung gepflegt und lösungsorientiert vorstattengehen soll.

Die Auswahl von echten Problemen, die beide Seiten als Problem anerkennen, kann zudem dazu führen, aus der Falle der Rechthaberei herauszuführen. In der Komparativen Theologie begibt man sich gerne in eine Position der Schwäche, die gar nicht behauptet, alle Probleme bereits gelöst zu haben. Für einen Streit scheint das alles andere als eine optimale Ausgangsbedingung zu sein, weil Streit oft so verstanden wird, dass es dabei um Gewinnen und Verlieren geht. Aber wenn der Streit Dinge klären soll, kann es durchaus helfen, auch die eigenen Schwächen offen auszusprechen und zu erleben, wie diese in einem Streit wirken, der an der Klärung von Sachfragen orientiert und nicht auf Sieg oder Niederlage fokussiert ist. Hilfreich kann ein solcher Streit gerade dann sein, wenn alle Streitenden bereit sind, die eigenen Schwächen offen einzugestehen und den Streit als Chance zu sehen, Probleme offenzulegen und gemeinsam an ihnen zu arbeiten. Oft kann es der Theologie ja nur darum gehen, Probleme offenzuhalten und kontroverse Diskurskonstellationen zu stabilisieren. Von daher wird beim Streiten viel darauf ankommen, diesen nicht rein agonal zu verstehen, sondern als Ringen um die Sache zu kultivieren und dabei voneinander zu lernen.

---

18 Vgl. von Stosch, Klaus: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 2012, S. 194-203.

Dieses Moment der Lernens voneinander wird in der Komparativen Theologie dadurch methodisch eingeübt, dass man versucht, in die Position der anderen hineinzugehen.<sup>19</sup> Entsprechend studieren komparative Theologinnen und Theologen nicht nur ihre eigene Theologie, sondern sie studieren auch die fremde Theologie bei der anderen Religion. Natürlich kann das Hineingehen in die fremde Perspektive niemals vollkommen gelingen, wir können nicht um unsere Ecke sehen, wie Nietzsche das so schön gesagt hat.<sup>20</sup> Es ist eine hoffnungslose Neugierde, als jemand anders sehen zu wollen. Aber fremde Theologien sind durchaus erlernbar. Und es ist eine interessante Übung, wenn ein Streit so inszeniert wird, dass beispielsweise die Muslimin die Trinitätslehre verteidigen muss und die Christin für die Anerkennung von Muhammad als Propheten wirbt. Im Streiten für die Position der anderen merke ich erst, ob ich sie richtig verstanden habe, und so kann Streit auch gespielt werden und das Hineingehen in andere Rollen kann als Mittel des Lernens verwendet werden. Ich selbst habe damit in interreligiösen Dialogzusammenhängen ausgesprochen gute Erfahrungen gemacht. Dazu braucht es aber natürlich ein akademisches Lernsetting, wie es durch den Kontext Komparativer Theologie gegeben ist. Durch den Tausch der Rollen wird erlebbar, dass es wirklich darum geht, die jeweilige Position möglichst stark und authentisch zu präsentieren, bevor man sich kritisch mit ihr auseinandersetzt.

Ein vierter Methodenschritt, der im Bereich der Komparativen Theologie gerne angewendet wird, ist die Etablierung der Instanz eines Dritten oder die Instanz vieler weiterer Perspektiven, die die Debattenlage dynamisieren und blinde Flecken des Diskurses minimieren soll. Robert Neville spricht an dieser Stelle von einer kritischen Wolke von Zeugen, die zu befragen sind.<sup>21</sup> Im Hintergrund steht die auch von Habermas aufgestellt Forderung nach einer universalen Diskursgemeinschaft, die zwar nie vollständig realisierbar ist, aber dadurch zumindest angezielt werden kann, dass immer die dritte Position hinzugezogen wird, die einen erzielten Konsens der Streitenden in Frage stellt und noch einmal herausfordert. Auf diese Weise kann vermieden werden, dass ein Streit auf Kosten Dritter geschlichtet wird, indem die Dritten selbst zu Akteuren des Streits werden.

Die Figur des Dritten kann aber auch helfen, unproduktiven Streit zu beenden. Sie kann fehlende Informationen geben, die die Diskurssituation wieder verflüssigen oder Anregungen geben, die neue Aspekte in den Diskurs hineinnehmen und ihn dadurch produktiv wenden. In diesem Sinne kann man zur Figur des Dritten sagen: »Sein Auftritt im Streit bedeutet Übergang, Versöhnung, Unterbrechung,

---

19 Vgl. von Stosch, Klaus: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 2012, S. 204.

20 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, 1999, S. 626.

21 Vgl. Neville, Robert C.: *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie*, 2009, S. 42.

sinnhafte Reduktion von Komplexität, Verlassen des absoluten Gegensatzes.«<sup>22</sup> Die Instanz des Dritten sorgt also dafür, dass der Streit immer wieder in produktive Bahnen gerät, hilft aber zugleich auch, vorschnelle Ergebnisse zu korrigieren und kann den Streit auch wieder neu anfachen. Der Dritte ist also nicht Richter, sondern gewissermaßen Anwalt des Streits, der darauf achtet, dass dieser produktiv bleibt und nicht durch einen faulen Kompromiss beendet wird.

Wenn der Streit zur Ruhe kommt und ein Problem geklärt werden konnte, ist es der Komparativen Theologie immer sehr wichtig, dass diese Ergebnisse auch in die eigene religiöse Community zurückgebracht werden und sie zu einer Veränderung der eigenen Praxis führen. Damit ist neuer Streit vorprogrammiert, weil die eigenen Lernerfahrungen nicht immer anerkannt werden. Oft hilft es deshalb, Streit auch stellvertretend für Religionsgemeinschaften zu führen und Theologinnen und Theologen Mandate zu geben, damit erzielte Ergebnisse dann auch für ein neues Miteinander der Glaubenden verschiedener Religionen genutzt werden können. Entsprechend ist vor dem interreligiösen Streit immer zu klären, ob man in einer solchen Delegation für die eigene Glaubensgemeinschaft zu sprechen versucht oder es letztlich nur um den Streit einzelner Gelehrter geht, der dann ja auch durch die Entwicklung hybrider Glaubensformen gelöst werden kann. Methodisch führt im deutschen Universitätssystem die Mandatierung der Theologien durch ihre jeweilige Glaubensgemeinschaft zur Möglichkeit, auch stellvertretend für andere zu streiten, sodass Ergebnisse eines solchen Streits von mehr als privater Bedeutung sind. Allerdings ist die Möglichkeit solcher Mandatierungen in allen Glaubensgemeinschaften umstritten und so bleibt der Theologie wohl keine andere Möglichkeit, als auch hier immer neu zu erproben, wie weit gefundene Lösungen in der Glaubenspraxis implementierbar sind oder nicht.

Die methodisch disziplinierte interreligiöse Streitkultur als solche kann aber als universitäre Lernform auch dann eingeübt und fortgeschrieben werden, wenn ihre Rezeption in den Glaubensgemeinschaften immer neu auf dem Spiel steht. Für die Einübung der interreligiösen Streitkultur scheint mir nicht nur die soeben ausgeführte methodische Disziplinierung wichtig zu sein. Vielmehr scheint es mir auch wichtig zu sein, bestimmte Haltungen zu erlernen, die dem Streiten zugrunde liegen. Diese Haltungen übernehme ich von Catherine Cornille, die sie als Haltungen für den interreligiösen Dialog profiliert hat.<sup>23</sup> Sie scheinen mir aber gerade auch für das Streiten *in religiosis* einschlägig zu sein.

---

22 Dennaoui, Youssef/Witte, Daniel: Streit und Kultur, 2008, S. 224.

23 Vgl. Cornille, Catherine: The impossibility of interreligious dialogue, 2008. Zusammengefasst habe ich Cornilles Überlegungen in von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, 2012, S. 155-168. Im folgenden Kapitel nehme ich Teile dieser Zusammenfassung wieder auf und modifiziere sie leicht, damit sie zum Kontext dieses Aufsatzes passen.

#### 4. Haltungen als Grundlage für die Etablierung einer interreligiösen Streitkultur

Wenn es gelingen soll, produktiv miteinander zu streiten, ist es wichtig, zuallererst eine Haltung epistemischer *Demut* einzunehmen. 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 – und das sollte man auch im Streiten nicht vergessen. 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. Entsprechen kann man schon rein philosophisch begründen, warum wir demütig in das Gespräch der Religionen hineingehen sollten, gerade dann, wenn es zum Streit kommt.

Demut spielt zudem in der christlichen Spiritualität und anderen religiösen Traditionen seit jeher eine große Rolle. Dabei bezieht sie sich Cornille zufolge traditionell meistens nur auf die menschliche Stellung Gott gegenüber und nicht auf die epistemischen Ansprüche des Glaubens. Es geht also oft um Demut der Wahrheit gegenüber, ohne zu bezweifeln, dass man sie habe.<sup>24</sup> Dies ändere sich grundsätzlich erst durch das typisch moderne Bewusstsein von der Gewordenheit und Historizität aller sprachlichen und symbolischen Ausdrucksformen des Glaubens. Im christlichen Glauben sind es aber nicht nur diese geistesgeschichtlichen Entwicklungen, die für eine epistemische und doktrinale Demut sprechen. Vielmehr ergebe sich eine derartige Demut auch aus dem eschatologischen Vorbehalt und der Tradition apophatischer Theologie.<sup>25</sup>

Bei aller berechtigten und notwendigen epistemischen Demut braucht der interreligiöse Dialog auch klare *Standpunkte* und eine gewisse Treue zu der eigenen Tradition. Wenn man nicht gerade heraus die Wahrheit bezeugt, von der man meint ergriffen zu sein, wird Dialog langweilig und Streit unmöglich. Religionen beziehen ihre Kraft ja aus der Einsicht, dass wir es hier mit etwas zu tun bekommen, das uns unbedingt angeht.<sup>26</sup> Diese Unbedingtheit will auch bezeugt werden und erklärt, warum sich Streit *in religiosis* nicht vermeiden, wohl aber kultivieren lässt.

Allerdings macht es einen großen Unterschied, ob ich den anderen von meiner Position überzeugen will, weil ich seine Position für objektiv defizitär halte und keine epistemische Demut kenne, oder ob ich für die eigene Wahrheit eintrete, ohne deswegen schon vorher zu wissen, was dies für das Verhältnis zum anderen

24 Vgl. Cornille, Catherine: The im-possibility of interreligious dialogue, 2008, S. 29f.

25 Vgl. Cornille, Catherine: The im-possibility of interreligious dialogue, 2008, S. 31-42.

26 Vgl. Tillich, Paul: Systematische Theologie, 1966, S. 155.

bedeutet. Denn wenn ich mit dem Verstehen beider Seiten nie zum Ende komme, werde ich auch im Streiten immer um die Fallibilität des eigenen Zeugnisses wissen und entsprechend in einer dialogorientierten und lernbereiten Haltung bleiben.

Ein dritter Punkt scheint mir wichtig zu sein. Streiten ergibt nur Sinn, wenn wir unterstellen, dass wir einander zumindest prinzipiell verstehen können. Denn jede Behauptung einer prinzipiellen Nichtverstehbarkeit oder Unvergleichbarkeit von Religionen würde jede *Verständigung* unmöglich machen.<sup>27</sup> Natürlich lässt sich durch derartige Hinweise die Kommensurabilität unterschiedlicher Lebensformen und Sprachspiele nicht beweisen. Interessant ist allerdings die Beobachtung, dass wir immer wieder versuchen, auch noch so fremdartige Zeichen und Lebensäußerungen zu verstehen. Der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein verweist im Zusammenhang dieses Phänomens auf die gemeinsame menschliche Handlungsweise, die uns offenbar hilft, uns auch in noch so fremde Gebräuche und Lebensformen hineinzudenken.<sup>28</sup> Dabei denkt er an kein festes kulturübergreifendes Handlungsmuster, sondern an je neu sichtbar werdende Anknüpfungspunkte im Handeln, die es uns ermöglichen, zueinander zu finden.

Komparative Theologie wird sich in allen Dialog- und Streitsituationen nie damit zufrieden geben, dass Verstehen unmöglich ist, sondern je neu im Vertrauen auf die gemeinsame menschliche Handlungsweise und über die Grenzen von Sprachspielen und Lebensformen hinweg nach Wegen des Verstehens suchen. Eine Garantie für das Gelingen dieses Unternehmens gibt es nicht. Aber zur Grundhaltung Komparativer Theologie gehört es, dieses Gelingen auch durch Probleme hindurch immer wieder zu suchen. Und deswegen wird sie auch immer wieder nach Wegen suchen, vom Widerstreit zum Rechtsstreit zu finden und diesen kultiviert auszutragen.

Eine vierte Tugend, die für den interreligiösen Dialog und die Komparative Theologie unerlässlich ist, ist die Fähigkeit und Bereitschaft zur Empathie mit dem Fremden. Gerade sie scheint mir beim Streiten oft vergessen zu werden und doch unerlässlich zu sein, wenn das Streiten produktiv werden soll. Religiöses Verstehen ist kaum denkbar ohne Sympathie mit der anderen bzw. ohne von ihr berührt zu werden.<sup>29</sup> Dieses Berührtwerden kann dabei nicht nur die Person der Fremden unter Absehung von ihrer Religiosität meinen, sondern muss sie auch in ihren

---

27 Vgl. Cornille, Catherine: The im-possibility of interreligious dialogue, 2008, S. 95: »Any notion of the radical singularity or the fundamental incomparability of religions would render dialogue superfluous, if not impossible.«

28 Vgl. Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, 1993, S. 225-485, hier Nr. 206.

29 Vgl. Cornille, Catherine: The im-possibility of interreligious dialogue, 2008, S. 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. Das Bemühen um liebevolles Verstehen des anderen hat aber noch eine viel ältere Tradition hinter sich (vgl. nur das *principium caritatis* bei Thomas von Aquin) und wird auch heute immer wieder als Orientie-

religiösen Dimensionen betreffen. 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.

Natürlich darf man eine innerliche Affizierung durch die andere Religion nicht zur Voraussetzung machen, um Komparative Theologie betreiben zu können und in den interreligiösen Dialog oder Streit 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. Wenn eine solche Offenheit und Empathie spürbar ist, wird auch der interreligiöse Streit von dem Suchen nach der je größeren Wahrheit Gottes geprägt sein und niemals die andere Streitpartei herabwürdigen. Streit würde dann um der Sache willen geführt und wäre gerade Zeichen des Respekts füreinander.

In eine ähnliche Richtung weist eine letzte Tugend für den interreligiösen Dialog, auf die Cornille aufmerksam macht: die Gastfreundschaft. Auch sie stünde einer interreligiösen Streitkultur gut an und wird gerne vergessen. Gastfreundschaft versteht Cornille als Einstellung »großzügiger Offenheit für die (mögliche) Gegenwart von Wahrheit in der anderen Religion.«<sup>30</sup> Beim Streit ginge es also darum, offen dafür zu sein, dass die andere möglicherweise in entscheidenden Punkten Recht hat und mir etwas zu sagen hat. Dafür gilt es sich zu öffnen und gewissermaßen eine Willkommenskultur zu entwickeln. Bei dieser Offenheit geht es darum, sich in einer grundsätzlichen Gastfreundschaft 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. Dadurch kann er dann auch beim Streiten vielfältig an meine Überzeugungen anknüpfen und sich zu ihnen verhalten.

---

rungspunkt des interreligiösen Dialogs genannt (vgl. etwa Neuer, Werner: Der ökumenische und der interreligiöse Dialog, 2011, S. 154).

30 Cornille, Catherine: The im-possibility of interreligious dialogue, 2008, S. 177.

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.«<sup>31</sup> Dabei sei es einfach, Gastfreundschaft den Ansprüchen gegenüber zu entwickeln, die der andere mit mir gemeinsam hat; letztlich handle es sich hier nur um »eine Zähmung der Wahrheit der anderen Religion.«<sup>32</sup> Die eigentliche Herausforderung für die Gastfreundschaft stelle die Differenz und Fremdheit des Gastes dar, die gerade im Streit erfahrbar wird. Hier fordere die Gastfreundschaft dazu heraus, auch in dieser Fremdheit Elemente möglicher Wahrheit zu sehen, von der der Gastgeber bisher kein Wissen und zu der er auch noch keinen Verstehenszugang hat. Der Streit würde gerade darauf abzielen, diese Dimensionen benennbar zu machen. 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.<sup>33</sup> Vielmehr bedeutet Gastfreundschaft anzuerkennen, dass mein Haus anders wird, damit die andere darin sein kann als die, die sie in ihrem eigenen Haus ist. Um auf ehrliche Weise zu diesem Zustand zu finden, braucht es auch die Bereitschaft zum Streiten.

Diese fünf Anregungen beanspruchen selbstverständlich keine Vollständigkeit. Sie sind einfach Haltungen, die sich im interreligiösen Dialog und in der Komparativen Theologie bewährt haben. Entsprechend könnte es sich lohnen, sie auch in eine interreligiöse Streitkultur zu implementieren.

## Bibliographie

- Cornille, Catherine: *The im-possibility of interreligious dialogue*. New York 2008.
- Dennaoui, Youssef/Witte, Daniel: *Streit und Kultur. Vorüberlegungen zu einer Soziologie des Streits*. In: Gebhard, Gunther/Geisler, Oliver/Schröter, Steffen (Hg.): *StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart*. Bielefeld 2008, S. 209-227.
- Ders.: *Nachdenken über das Geheimnis der Liebe*. In: Dürnberger, Martin (Hg.): *Leidenschaften*. Salzburger Hochschulwochen 2016. Innsbruck/Wien 2017, S. 11-41.
- Krahe, Susanne: *Aug« um Auge, Zahn um Zahn? Beispiele biblischer Streitkultur*. Würzburg 2005.

---

31 Cornille, Catherine: *The im-possibility of interreligious dialogue*, 2008, S. 178.

32 Cornille, Catherine: *The im-possibility of interreligious dialogue*, 2008, S. 195.

33 Cornille, Catherine: *The im-possibility of interreligious dialogue*, 2008, S. 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.«

- Lyotard, Jean François: *Der Widerstreit*. Übersetzt von Joseph Vogl. Mit einer Bibliographie zum Gesamtwerk Lyotards von Reinhold Clausjürgens. München<sup>2</sup>1989.
- Mohn, Jürgen: Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft. Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses im Christentum (Augustinus) und im Buddhismus (Dōgen). In: Bernhardt, Reinhold/von Stosch, Klaus (Hg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie. Beiträge zu einer Theologie der Religionen*, Bd. 7, Zürich 2009, S. 225-276.
- Neuer, Werner: Der ökumenische und der interreligiöse Dialog. Gemeinsamkeiten und Unterschiede. In: *Kerygma und Dogma* 57 (2011), S. 140-162.
- Neville, Robert C.: Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie. In: Bernhardt, Reinhold/von Stosch, Klaus (Hg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie. Beiträge zu einer Theologie der Religionen*, Bd. 7, Zürich 2009, S. 35-54.
- Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1999, S. 343-651.
- Nitsche, Bernhard/von Stosch, Klaus/Tatari, Muna (Hg.): *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?*, Beiträge zur Komparativen Theologie, Bd. 23, Paderborn 2017.
- Orlich, Max: »Don't be nice. It's the kiss of death«. Streitlust und Streitkultur der Avantgarden. In: Gebhard, Gunther/Geisler, Oliver/Schröter, Steffen (Hg.): *StreitKulturen. Polemische und antagonistische Konstellationen in Geschichte und Gegenwart*. Bielefeld 2008, S. 97-124.
- Ralston, Joshua B.: *Law and the rule of God. A Christian-Muslim Exchange*. Cambridge 2020.
- Tatari, Muna/von Stosch, Klaus (Hg.): *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*. Beiträge zur Komparativen Theologie, Bd. 7, Paderborn 2013.
- Tillich, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. 3. Stuttgart 1966.
- Tworuschka, Udo: Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie. In: *ThLZ* 126 (2001), S. 123-138.
- Von Stosch, Klaus: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. Beiträge zu einer Komparativen Theologie, Bd. 6, Paderborn 2012.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen I*. In: ders.: *Werkausgabe* Bd. 1. Neu durchges. v. J. Schulte. Frankfurt a.M. <sup>9</sup>1993, S. 225-485.

