

# **Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft**

## **1. Einführende Überlegungen**

Als ich im Jahr 1991 mein Studium der Katholischen Theologie begann, versicherte uns mein damaliger Bonner Dogmatikprofessor bereits in meiner ersten Vorlesung, dass es spätestens in zwanzig Jahren mit der konfessionellen Theologie an Universitäten im deutschen Sprachraum vorbei sei. So begann ich mein Studium in dem Gefühl, zu einer aussterbenden Spezies zu gehören und mit einer gewissen Halsstarrigkeit dem Zeitgeist trotzen zu müssen. Mein Gefühl war, als Student einer konfessionell ausgerichteten Theologie nicht wirklich in unsere Zeit zu passen. Dennoch war ich so sehr von der Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugt, dass ich bereit war, für ein tieferes Verständnis und für das Bezeugen seiner Wahrheit alle nur denkbaren Diskriminierungen und Schwierigkeiten auf mich zu nehmen. Sollte unsere Zeit nicht fähig sein, die christliche Botschaft zu verstehen, so müsse sie eben verändert werden, und sollte es keine zeitgemäße Philosophie geben, die bei der Glaubensverantwortung von Hilfe sein kann, so müsse man eben eine neue Philosophie erfinden oder eine alte wiederbeleben.

Zugleich gab es einen nagenden Zweifel in mir, der einerseits diese mich so erfüllende Gewissheit in Frage stellte und zugleich ein wichtiger Motor für mein theologisches Arbeiten wurde. Ich war zwar begeistert von den mir präsentierten theologischen Denkfiguren und Systemen und verschlang Buch um Buch mit wachsender Begeisterung; auf der anderen Seite war mir aber klar, dass ich mich womöglich genauso begeistert in die Schriften des Advaita Vedanta vertieft hätte, wenn ich in Indien groß geworden wäre, oder in das Studium des Koran oder muslimischer Philosophen, wenn ich in einem arabischen Land das Licht der Welt erblickt hätte. Zumindest erschien mir die Wahrscheinlichkeit recht hoch, dass mich auch die Theologie einer anderen Religion in ihren Bann ziehen

könnte, wenn ich die entsprechenden Verstehensvoraussetzungen mitbrächte und in einem anderen Umfeld groß geworden wäre.

Diese Vermutung raubte mir den Schlaf. Wie konnte ich Vertrauen in die eigene Wahrheit haben, wenn es doch offenkundig ganz andere, meinem Zugang widersprechende Wege zur Wahrheit gab, die ebenso erfolgversprechend und verheißungsvoll sind und die ich nicht einmal verstehen konnte? Vielleicht steckt neben dem faszinierten Erleben anderer religiöser Traditionen in diesem Erschrecken ein wichtiger Antrieb für mich auf dem Weg zur Komparativen Theologie.

Ich könnte mir gut vorstellen, dass mein eben erwähnter Bonner Dogmatikprofessor auch heute noch die Studierenden mit demselben Hinweis vom baldigen Verschwinden der konfessionellen Theologie begrüßt, ohne dass ihm aufgefallen ist, dass er jetzt seit zwanzig Jahren sagt, dass in zwanzig Jahren alles vorbei ist, und ohne dass er aufhörte, die derzeitige Verfasstheit konfessioneller Theologie für alternativlos zu halten. Auch heute noch suchen viele Verantwortliche der Religionen ihr Heil darin, sich in Gegensatz zum Empfinden und Denken unserer Zeit zu setzen. Die Kirche etwa wird dann zur Kontrastgesellschaft ausgerufen und christliche Identität darin begründet, gegen den Strom zu schwimmen. Gleichzeitig gibt es in allen Konfessionen und Religionen verstärkt Bestrebungen, sich der eigenen Identität und des eigenen Glaubens zu vergewissern, indem man sich von anderen Glaubensstandpunkten abgrenzt und sie abwertet – ein Phänomen, das gegenwärtig vor allem in der Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum wechselseitig zu beobachten ist. Paradoxe Weise hat gerade dieses oft auch Gewalt implizierende Bedürfnis nach Abgrenzung dazu geführt, dass im politischen und gesellschaftlichen Bewusstsein wieder viel deutlicher verankert ist, wie wichtig Theologie eigentlich ist. Religion wird spätestens seit dem 11. September 2001 wieder als ein Faktor gesellschaftlicher Entwicklungen verstanden, den man ernst nehmen und verstehen muss, wenn man an einer positiven Zukunft der Menschheit interessiert ist.

Die Frage ist nur, wie das geschehen kann. Bisher werden die konfessionellen Theologien kaum als Instanz wahrgenommen, die ein friedlicheres Zusammenleben der Religionen begleiten und fördern können. Auch profitieren konfessionelle Theologien kaum von der seit einigen Jahren wachsenden Debatte um die postsäkulare Gesellschaft. Religionen spielen zwar eine zunehmend größere Rolle in der Wahrnehmung unserer Zeit, aber das bedeutet nicht, dass auch den großen Kirchen und

Glaubensgemeinschaften eine wichtige Rolle zukommt. Und es bedeutet auch nicht, dass konfessionelle Theologien wieder in der Breite der Gesellschaft und der wissenschaftlichen Community akzeptiert werden.

Die christlichen Theologien geraten so immer mehr in die Defensive. Die Zahlen der Studierenden nehmen ab und an immer mehr Hochschulen geraten die Fakultäten unter den Druck, Stellen abbauen zu müssen. Gerade in Deutschland reagieren die Theologien dabei damit, sich unter die Schutzmacht der Kirchen zu begeben. Statt der universitären und gesellschaftlichen Öffentlichkeit die Relevanz des Faches in einer Weise klar zu machen, die die Zahl der Studierenden wieder steigen lässt und durch die Wahrnehmung der religionskritischen Kompetenz der Theologien dazu führt, Theologie als unverzichtbare Instanz bei der Begleitung der Entwicklungsprozesse der Religionen und der Fortentwicklung unserer Kultur anzuerkennen, verteidigt man die aus einer vergangenen Zeit stammenden Pfründen. Doch Pfründen, die in unserer Zeit keinen realen Gegenwert mehr haben, lassen sich nicht dauerhaft verteidigen – auch nicht von den Kirchen, obwohl diese hier mitunter ein sehr beeindruckendes Geschick an den Tag legen.

Theologie im deutschen Sprachraum steht deshalb vor der Aufgabe, sich in mancherlei Hinsicht neu zu erfinden und dabei zwei gegenläufige Tendenzen zusammenzubringen: Einerseits muss sie einen Weg bereiten, die emanzipatorischen, befreienden und friedensstiftenden Potenziale der je eigenen Religion und Konfession fruchtbar zu machen. Sie muss deshalb weiterhin helfen, in der eigenen Tradition zu kritischen Unterscheidungen zu befähigen und die Wahrheitsfrage zu stellen. Sie muss weiterhin konfessionelle und konfessorische Theologie sein, weil sie nur so einladen kann zur Identifikation mit einem bestimmten Standpunkt, der allererst die Voraussetzung dafür ist, sich in der bunten Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Orientierungssysteme zurechtzufinden. Andererseits muss sie eine überzeugende Antwort auf das von mir zu Anfang geschilderte Erleben der Kontingenz der eigenen Glaubensgewissheit und damit auf die Frage nach dem Verhältnis zu anderen Religionen und Weltanschauungen bieten. Eine solche Antwort wird man nicht durch allgemeine, religionstheologische Relationierungen auf Modellebene finden: Es ist weder überzeugend, in superioristischer Weise anzunehmen, dass nur im eigenen Orientierungssystem Wahrheit und Heil in vollem Sinne gegeben sind, noch ist es sinnvoll, in pluralistischer Weise die Hypothese stützen zu wollen, dass auch viele andere wichtige

Orientierungsangebote der Religionen genauso gut wie das sind, auf das ich mein Leben setze. Denn ich kann unmöglich mein Leben für eine bestimmte Wahrheit hingeben und gleichzeitig zugeben, dass zahllose von mir völlig unverstandene Alternativen zu dieser Wahrheit genauso wahr sind. Ebenso wenig aber kann ich die Augen davor verschließen, dass auch in anderen Traditionen und Orientierungssystemen Wahrheiten stecken, für die es sich für sehr ernst zu nehmende Menschen offenkundig lohnt, ihr Leben hinzugeben.<sup>1</sup>

Diese Ambivalenz birgt eine große Gefahr des Abrutschens in den Relativismus in sich und droht, die Entscheidung für eine bestimmte Religion oder ein bestimmtes Denken in einer weltanschaulichen Tradition zu etwas Beliebigem oder Willkürlichem zu machen. Deshalb ist hier ein rationales Bearbeiten des Problems gefordert. Es geht dabei um ein nicht-reduktionistisches Sich-Abarbeiten an dem Problem, das durch die Unbedingtheit heterogener Wahrheitsansprüche entsteht. Eben diese Arbeit am Verstehen und an der Relationierung unterschiedlicher Wahrheits- und Geltungsansprüche kann nur eine Disziplin leisten, die nach der Wahrheit und Rationalität religiöser Tradition fragt. Sie muss also von der Theologie geleistet werden, nicht bloß von der Religionswissenschaft. Zugleich muss diese Bemühung Wahrheitsansprüche anderer religiöser Traditionen positiv in die eigenen Reflexionen zu integrieren versuchen: Sie muss also Komparative Theologie sein und darf sich nicht auf eine konfessionelle Binnensicht beschränken.

Theologie muss an dieser Stelle also beides: Orientierung in einem bestimmten System ermöglichen und damit konfessorische Zugänge zur Wahrheit reflektieren; und sie muss heterogene Orientierungen zusammensehen und in rationaler Weise relationieren. Sie muss also Komparative Theologie sein, eine Theologie, die in der Lage ist, verschiedene religiöse Traditionen zusammenzusehen und bestimmte Fragen aus verschiedenen Blickwinkeln zu beleuchten, ohne aufzuhören, bestimmte konfessorische Wege zur Wahrheit zu suchen.

---

<sup>1</sup> Vgl. zur ausführlichen Begründung dieses Standpunktes K. von Stosch: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZKTh 124 (2002) 294–311.

Nur wenn Theologie in all ihren Disziplinen die Transformation von einer konfessionellen Binnensicht zu einem vermittelnden Hin und Her unterschiedlicher Binnen- und Außensichten vollzieht, vermag sie das Gefühl der Angst zu entmachten, das aus der Einsicht in die Kontingenz der Genese des eigenen Wahrheitsanspruchs folgt. Und erst wenn sie es schafft, diese Angst vor der Kontingenz der Vergewisserungsstrategien des eigenen Standpunktes zu überwinden, kann es ihr auch gelingen, sowohl der aus der Kontingenz resultierenden Orientierungslosigkeit als auch der aus dieser Angst entstehenden fundamentalistischen Verdrängung dieser Orientierungslosigkeit wirksam entgegenzutreten. In meinen folgenden Ausführungen will ich mich darauf konzentrieren darzulegen, wie Komparative Theologie methodisch vorgehen muss und wie sie zu organisieren ist, wenn sie die soeben angedeuteten Herausforderungen, vor die unsere Zeit die Theologie stellt, bewältigen will.<sup>2</sup>

## **2. Methodische Grundsätze Komparativer Theologie**

Meine im Folgenden ausgeführten methodischen Grundsätze orientieren sich an der von mir verschiedentlich ausführlich begründeten Einsicht, dass religiöse Überzeugungen erst richtig verstanden werden, wenn man bedenkt, in welche konkreten Sprachspiele und Lebensformen sie eingebettet sind und wenn man dabei die in ihnen gegebene spezifische Verbundenheit regulativ-expressiver und kognitiv-propositionaler Elemente beachtet.<sup>3</sup> Die kognitiven Wahrheitsansprüche der eigenen Religion sind also in ihrer Bedeutung erst dann angemessen explizierbar, wenn ihre Verwurzelung auf der Ebene der Tiefengrammatik bedacht wird – einer Ebene, die oft erst zugänglich wird, wenn man sich einem Gegenüber aussetzt, das in seinem Denken anderen Plausibilitäten und Selbstverständlichkeiten folgt. Von daher braucht es die Reflexion auf den Ande-

---

<sup>2</sup> Zur weiteren Profilierung meines Konzepts vgl. neben dem soeben genannten Aufsatz K. von Stosch: Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, in: ZKTh 130 (2008) 401–422.

<sup>3</sup> Vgl. etwa K. von Stosch: Was sind religiöse Überzeugungen?, in: H. Joas (Hg.): Was sind religiöse Überzeugungen? (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1), Göttingen 2003, 103–146.

ren und von dem Anderen her, um das Eigene verstehen zu können.<sup>4</sup> Hier darf man nun aber nicht beim abstrakten Bedenken des Anderen stehen bleiben, sondern man muss sich dem konkreten Anderen aussetzen. Denn ein Bedenken der regulativen Grundlagen religiöser Überzeugungen ist angemessen nur möglich, wenn religiöse Überzeugungen in einen konkreten Sprachspielzusammenhang eingebettet werden. Daraus folgt der erste methodische Grundsatz:

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

Die Einsicht in die Sprachspielabhängigkeit der Bedeutung religiöser Überzeugungen zwingt im interreligiösen Dialog dazu, das Gespräch zwischen unterschiedlichen religiösen Überzeugungen anhand konkreter Beispiele und Zusammenhänge zu führen. Da eine religiöse Überzeugung wie «Gott ist die Liebe» bei unterschiedlichen Sprechern und in unterschiedlichen Zusammenhängen sehr verschiedene Dinge bedeuten kann, lässt sich dieser Satz nur angemessen verstehen, wenn er als in bestimmte Sprachspiele eingebettet in den Dialog eingebracht wird. Von daher kann Komparative Theologie nie zu einer allgemeinen Theorie über Religionen und ihre Wahrheitsgehalte führen.<sup>5</sup> Vielmehr geht es ihr um eine behutsame Betrachtung ausgewählter Details in genau bestimmten Fällen.<sup>6</sup> Denn die Bedeutungen zentraler religiöser Überzeugungen

---

<sup>4</sup> Vgl. B. Nitsche: *Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive?* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 6), Zürich 2008, 23.

<sup>5</sup> Vgl. F. X. Clooney: *Hindu God, Christian God. How reason helps break down the boundaries between religions*, Oxford 2001, 14: «Working by examples also has the advantage of making it clear that I am not attempting a general theory about theology and religion nor about Christianity and Hinduism in order to explain everything, all at once.»

<sup>6</sup> Clooney spricht wörtlich von einer «careful consideration of some details of a few particular cases» (a.a.O., 15). Entsprechend bittet er dann auch konsequenterweise darum, dass jegliche Kritik an seinen Überlegungen ebenso wie ihre Darstellung in Form von Beispielen vorgetragen wird (vgl. ebd.). Bezeich-

sind innerhalb der jeweiligen Traditionen heterogen und können nur durch diese Bindung an bestimmte Fälle und Sprachspiele sinnvoll miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Komparative Theologie ist also erkennbar an ihrer Konzentration auf den interreligiösen und interkulturellen Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, klar umgrenzter Glaubensinhalte und bestimmter theologischer Konzeptionen, jeweils in konkreten Kontexten und historisch genau bestimmten Zeiträumen. Jeder Vergleichsakt folgt dabei seiner eigenen internen Logik und offenbart gerade durch diese Bindung ans Konkrete interessante Einsichten für die Theologie insgesamt.<sup>7</sup> Bei aller Bindung an das Konkrete ist es natürlich nicht möglich, einen Einzeltext zu betrachten, ohne zu berücksichtigen, wie er in das gesamte Denken und die gesamte Theologie seines Verfassers eingebettet ist. Komparative Theologie kann sich deshalb m.E. nicht mit der Analyse bestimmter Textsegmente zufrieden geben, auch wenn sie von solchen konkreten Analysen auszugehen hat. Es ist also auch bei einer mikrologischen Vorgehensweise unvermeidlich, auf das gesamte Weltbild zu reflektieren, das durch einen konkreten Text oder eine konkrete Dialogerfahrung fassbar wird. Man muss sich nur darüber im Klaren sein, dass das dabei greifbar werdende Weltbild nicht das Weltbild *des* Hinduismus oder *des* Islam ist, sondern das Weltbild eines konkreten Hindu, einer Muslima oder eben einer bestimmten theologischen Schule innerhalb einer bestimmten Religion.

Die mikrologische Vorgehensweise steht deshalb nicht im Widerspruch zu einem holistischen Verstehensansatz, der das Einzelne immer im Gesamtkontext einer bestimmten Interpretation der Welt aus der Sicht einer Religion bedenkt. Sie betont lediglich die Unverzichtbarkeit der Einbettung dieses Verstehensansatzes in ein konkretes Weltbild, das nicht einfach mit einer Religion insgesamt gleichgesetzt werden kann.

---

nend ist in diesem Zusammenhang auch Clooneys Kritik an Dupuis' zu stark apriorisch angelegter Religionstheologie (vgl. a.a.O., 23).

<sup>7</sup> Vgl. N. Hintersteiner: Intercultural and interreligious (un)translatibility and the comparative theology project, in: ders. (Hg.): Naming and thinking God in Europe today, Amsterdam/New York 2007, 484, mit Verweis auf Clooney: «Each act of comparison bears its own internal logic and reveals intriguing insights into Christian theology.»

Wichtig ist, dass bei dieser mikrologischen Vorgehensweise nicht vergessen wird, dass man Theologie treibt 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 Grundsatz:

- (2) Komparative Theologie geht von zentralen Fragestellungen der Menschen unserer Zeit aus. Sie will Orientierung bei tatsächlich gestellten Fragen geben.

Auch wenn Komparative Theologie unterschiedlichste Beispiele 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 völlig irrelevante Sachverhalte miteinander vergleichen. So wie von einer analytischen Philosophie noch keine Rede sein kann, wenn irgendeine beliebige Beobachtung über unseren Sprachgebrauch gemacht wird, betreibt man keine Komparative Theologie, wenn man in völlig beliebiger Weise zutreffende Beobachtungen zum Vergleich religiöser Traditionen macht.

Deshalb ist es wichtig, dass in der Komparativen Theologie aus den verschiedenen religiösen und nichtreligiösen 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 im Blick auf ihre Lösungskompetenz hinsichtlich dieser Probleme übersichtlich darstellen.

Zielt der erste methodische Grundsatz also darauf ab, konkrete Dialogpartner und ihre expliziten und impliziten Theologien zu identifizieren (und nicht vermeintlich allgemeingültige Interpretationen von Religionen gegeneinander abzuwägen), geht es im zweiten Grundsatz darum, gemeinsame Fragen und Probleme zu identifizieren. Nur wenn klar ist, wer mit wem bzw. welchem Weltbild spricht, um welches Problem zu lösen, kann Komparative Theologie gelingen. Diese Einsicht führt zum dritten Grundsatz:

- (3) Komparative Theologie geht vom Eigenen aus, bemüht sich aber, den Blick auf das Eigene vom Anderen aus in die eigene Theologie einzubeziehen. Dabei räumt sie auch dem Anderen das Recht ein, meine Perspektive in seine Theologie zu integrieren.

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/dem Komparativen Theologin/-en nur erschließen, wenn sie/er nicht nur aus der (religionskundlichen) Außenperspektive die theologische Position der/des Gesprächspartnerin/-s zu verstehen versucht, sondern diese von innen, also aus der konfessorischen Theologie der/des Gesprächspartnerin/-s heraus, in den Blick nimmt. Im Idealfall sollte eine/ein komparative/-r Theologin/-e deshalb mehrere Theologien studiert haben und in der Lage sein, sich zwischen konfessorischen Innenansichten hin- und herzubewegen. Jedenfalls müssen sie sich in der fremden religiösen Tradition fast ebenso gut wie in der eigenen bewegen können und sich durch den Dialog mit den entsprechenden Andersgläubigen eine adäquate Innenansicht der Anderen erschließen.<sup>8</sup> Verzicht auf die Einbeziehung der Innensicht der Anderen, wird auch die Bedeutung der fremden Glaubenselemente nicht klar werden können. Denn die Sachaussagen der Anderen sind nur richtig verstanden, wenn sie eingebettet werden in ihr Weltbild.

Natürlich ist ein solches Sich-Hineinversetzen in die theologische Position der Anderen äußerst schwierig und das Ergebnis dieser Tätigkeit ist nicht voraussehbar.<sup>9</sup> Dennoch bleibt sie unverzichtbar, will Kompara-

---

<sup>8</sup> Vgl. a.a.O., 478, mit Verweis auf Clooney: «To understand and evaluate a religious text of another tradition requires a reader to become deeply and holistically engaged in that tradition.»

<sup>9</sup> Vgl. P. F. Knitter: *Introducing theologies of religions*, Maryknoll/New York 2004<sup>4</sup>, 208, mit Verweis auf F. Clooney: *Theology after Vedanta*, Albany 1993, 4–10, 33–35, 153: «Clooney describes the experience of a comparative theologian [...] as an extended and laborious, but also engaging and exciting, process of passing over personally into the world of another religion, exploring that world, letting its symbols and stories seep into one's imagination, and then passing back to one's own religion to see what might happen. It's not an undertaking whose steps one can plan or whose fruits one can know in advance. [...]

tive Theologie die Bedeutung fremder Überzeugungen angemessen würdigen. Hermeneutisch steht sie dabei vor dem Problem, das jede apologetische Theologie betrifft, die sich das Ziel setzt, die eigenen Ansprüche auch über die Grenzen der eigenen Sprachspiele hinaus verständlich zu machen<sup>10</sup> – eine Aufgabe, der sich eine Theologie, die noch von Wahrheit sprechen will, schlechterdings nicht entziehen darf. So wie die katholische Fundamentaltheologie seit Melchior Cano immer wieder die Bedeutung der *loci alieni* als Erkenntnisquelle der Theologie betont und sich deshalb immer schon die Mühe gemacht hat, sich in das Denken autonomer Philosophie und Geschichtswissenschaft hineinzudenken, so wird Theologie insgesamt im heutigen interreligiösen und interkulturellen Kontext nicht umhin können, auch die religiöse und kulturelle Selbst- und Weltdeutung des Anderen als *locus alienus* in das eigene Streben nach Erkenntnis einzubeziehen.<sup>11</sup>

Komparative Theologie betreiben heißt also – so eine Formulierung bei James Fredericks –, herauszugehen aus dem Sessel der eigenen Tradition und in die fremde Welt des Anderen hineinzufinden, um sich von den dort gefundenen Wahrheiten verwandeln und bereichern zu lassen.<sup>12</sup> Dabei muss sie sich immer darüber im Klaren sein, dass der Andere das gleiche Recht hat, sich auch in mich hineinzufühlen und meine

---

The Christian returns home with new questions, new awareness, new sensitivities, new insights and so can draw new riches out of old treasures.»

<sup>10</sup> Vgl. K. von Stosch: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei 7), Regensburg 2001, 307–320.

<sup>11</sup> Vgl. die entsprechenden Fortschreibungen hin zu modernen *loci alieni* bei P. Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003.

<sup>12</sup> «Doing theology comparatively means crossing over into the world of another religious believer and learning the truths that animate the life of that believer. Doing theology comparatively also means coming back to Christianity transformed by these truths, now able to ask new questions about Christian faith and its meaning for today» (J. Fredericks: *Buddhists and Christians*, Maryknoll/New York 2004, xii). Der religiös Andere helfe mir neue Fragen zu stellen und bereichere so unseren Weg zu Christus (vgl. ebd.): «I propose that Christians get up out of the armchair and cross over into another religious tradition» (a.a.O., xiii).

Wahrheiten aus seiner Perspektive zu würdigen. Sie hat sich damit einem mutual inklusiven Verstehensprozess auszusetzen, in dem sie immer neu die Perspektive des Anderen in ihrer Eigenheit zu würdigen versucht, ohne darauf verzichten zu können, sie vom Eigenen aus verstehen zu wollen.<sup>13</sup>

(4) Komparative Theologie braucht die Instanz des Dritten.

Bei mutual inklusiven Verstehensprozessen besteht die Gefahr der wechselseitigen Verabredung auf eine Stillstellung bestimmter Probleme. Wenn zwei konfessionelle Innenansichten sich an einem Problem abarbeiten, könnte es passieren, dass sie das Problem auf der Basis gemeinsam geteilter Grundüberzeugungen trivialisieren, dass sie gewissermaßen eine «Gemeinschaft von Schurken» bilden, wie Franz Kafka das nennen würde.<sup>14</sup>

Moderne Theologie tendiert dazu, diese Gefahr abzuwehren, indem sie auf die autonome philosophische Vernunft verweist und eine religionsexterne Kriteriologie zu entwickeln versucht. Auch wenn ich metaphysische und transzendentalphilosophisch 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 doch entwickelt werden kann und sollte. Die Instanz des Dritten kann und sollte bis zu einem gewissen Grad in der Tat mit einer philosophisch autonomen, religionskritischen Instanz bestzt werden.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> In dieser Einsicht liegt eine wichtige Konvergenz zwischen Komparativer Theologie und mutuaem Inklusivismus. Vgl. zum mutualen Inklusivismus R. Bernhardt: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2), Zürich 2006, 206–275.

<sup>14</sup> Vgl. F. Kafka: *Die Erzählungen*, Frankfurt a.M. 1961, 302.

<sup>15</sup> Vgl. meinen eigenen Versuch zur Entwicklung einer solchen Kriteriologie: K. von Stosch: *Das Problem der Kriterien als Gretchenfrage jeder Theologie der Religionen. Untersuchungen zu ihrer philosophischen Begründbarkeit*, in: R. Bernhardt/P. Schmidt-Leukel (Hg.): *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005, 37–57.

Dabei treten allerdings zwei gegenläufige Probleme auf: Zum einen ist diese Kriteologie notwendig zu pluralitätsfreundlich, da sie bei bestimmten Orientierungsproblemen keine Antwort bietet, sondern gegensätzliche Wahrheitsansprüche als gleichermaßen rational stehenlassen muss. Zum anderen ist sie notwendig zu pluralitätsfeindlich, weil sie in einem einer bestimmten philosophischen Tradition verpflichteten Vernunftverständnis gründet und dadurch aus philosophischen Gründen Standpunkte aussortieren muss, die man eigentlich ernster nehmen muss, als dies die eigene philosophische Herkunft zu tun erlaubt.

Der Dritte kann also nicht nur eine abstrakte Philosophie oder Kriteologie sein, sondern muss wiederum 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 aufrecht erhält. 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. Wenn beispielsweise ein Muslim und ein Christ gemeinsam über die Eigenschaften Gottes nachdenken und sich auf eine bestimmte Interpretation des Allmachtsgedankens einigen, wäre ein Buddhist ein ebenso guter dritter Gesprächspartner wie ein Atheist, um den gefundenen Reflexionsstand der beiden Theisten der Kritik zu unterziehen. Wichtig ist in jedem Fall, dass der Dritte mit Mitteln der Vernunft versucht, die im Dialog erzielten Ergebnisse zu hinterfragen.

- (5) Komparative Theologie braucht immer wieder die Rückbesinnung auf religiöse Praxis.

Komparative Theologie wird geleitet von der Einsicht, dass der kognitive Gehalt religiöser Überzeugungen erst richtig verstanden wird, wenn man ihn auf die ihm zugrunde liegende Tiefengrammatik hin befragt. Ein wesentlicher Teil der Methodik Komparativer Theologie besteht also darin, den Zusammenhang zwischen der regulativ-expressiven und der enzyklopädischen Ebene religiöser Überzeugungen zu klären. Auf diese Weise kann Komparative Theologie auf funktionale Äquivalenzen und regulati-

ve Gleichwertigkeit jenseits semantischer Verschiedenheit hinweisen.<sup>16</sup> Hierzu braucht sie immer wieder den Rückbezug auf die Praxis der verschiedenen religiösen Traditionen sowie deren Reflexion und Weiterentwicklung im interreligiösen Dialog.

Der vielfältige, lebendige Dialog mit spezifischen Traditionen, Personen und Theologien ist also Grundlage und Korrektiv Komparativer Theologie. Komparative Theologie ist keine Theologie *für* den Dialog, sondern aus dem Dialog heraus.<sup>17</sup> Sie ist von daher ein kooperatives Unternehmen, in das es Anhänger und Anhängerinnen anderer Religionen einzubeziehen gilt.<sup>18</sup> Es ist nicht auf Texte zu beschränken, sondern braucht auch den konkreten Dialog mit Menschen anderer Weltbilder, um einen adäquaten Zugang zur eigenen und fremden Weltbildebene entwickeln zu können.<sup>19</sup> Dabei ist der Rückbezug und die Rückbesinnung auf die zentralen Elemente der religiösen Praxis in den verschiedenen Traditionen immer wieder unerlässlich.

---

<sup>16</sup> So kann man beispielsweise trotz beträchtlicher Unterschiede zwischen Bhartrhari und Bonaventura auf der Ebene expliziter Theorien der Offenbarung feststellen, dass beide im Zusammenhang ihrer historischen Kontexte sehr ähnliche Dinge tun und übereinstimmende Anliegen haben. Vgl. D. Carpenter: *Revelation, History, and the Dialogue of Religions*, Maryknoll/New York 1995, 176: «they are in fact doing some very similar things, relative to their own respective historical contexts». In ganz ähnlicher Stoßrichtung zielen auch die Überlegungen von Pim Valkenberg in diesem Sammelband darauf ab, auf funktionale Äquivalenzen in bestimmten Interpretationen muslimischen und christlichen Offenbarungsdenkens hinzuweisen.

<sup>17</sup> Es geht also um «a theology of dialogue» statt einer «theology for dialogue» (M. Barnes: *Theology and the Dialogue of Religions*, in: *The Month* 28 [1994] 270–274, 325–330).

<sup>18</sup> Vgl. K. Ward: *Religion and Community*, Oxford 2000, 339: «Comparative theology is a co-operative enterprise. It is a way of doing theology in which scholars holding different world-views share together in the investigation of concepts of ultimate reality, the final human goal, and the way to achieve it.»

<sup>19</sup> Vgl. Knitter: *Introducing* (s. Anm. 9), 210: «The comparativists want people to avoid working only with books. It's impossible, they say, into a deep comparison with another tradition without getting to know and appreciate and perhaps love some of the followers of that tradition.»

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

Diese auch christologisch begründbare Verwundbarkeit<sup>20</sup> hängt im Kern mit der Sprachspielgebundenheit allen Sprechens und Denkens zusammen. Sie geht allerdings noch über eine auch in anderen philosophischen und religionstheologischen Zusammenhängen begründbare allgemeine hermeneutische Selbstrelativierung im Rahmen eines eschatologischen Vorbehaltes oder des Zugeständnisses einer epistemischen Ambivalenz der Wirklichkeit hinaus. Aus den oben angedeuteten Einsichten Wittgensteins kann man nämlich konstatieren, dass wir wichtigen Regeln unserer religiösen Tiefengrammatik blind folgen. Darüber hinaus ist der Zusammenhang zwischen der in der religiösen Rede vorausgesetzten regulativen Ebene und der durch sie strukturierten kognitiven Ebene in doppelter Weise kontingent und damit in besonderer Weise der menschlichen Fallibilität, aber auch der menschlichen Freiheitsgeschichte ausgesetzt.<sup>21</sup> Ans Ende kommen kann man mit Komparativer Theologie also nie. Aber darin liegt – so die völlig berechnete Diagnose von James Fredericks – gerade keine Schwäche, sondern eine Stärke dieses Unternehmens.<sup>22</sup> Um diese Stärke zu konkretisieren, möchte ich im Folgenden aus den genannten methodischen Grundsätzen Folgerungen für die zukünftige institutionelle Verfasstheit Komparativer Theologie ziehen.

---

<sup>20</sup> Vgl. a.a.O., 209, mit Verweisen auf Fredericks und Clooney: «For to be loyal to Christ, one must be vulnerable to others».

<sup>21</sup> Vgl. Stosch: Glaubensverantwortung (s. Anm. 10), 268–274.

<sup>22</sup> Vgl. Fredericks: Buddhists and Christians (s. Anm. 12), 179.

### 3. Visionen zur institutionellen Verfasstheit Komparativer Theologie

- (1) Die mikrologische Vorgehensweise der Komparativen Theologie verweist diese bleibend auf die konfessionell verankerte und in einen weiten Fächerkanon ausdifferenzierte Theologie.

Eine adäquate Hermeneutik religiöser Überzeugungen ist bleibend verwiesen auf deren binnenkonfessionelle Reflexion und Explikation. Deshalb ist Komparative Theologie schon in ihrem Ansatz auf konfessionelle und konfessorische Theologie verwiesen und kann nicht gegen diese ausgespielt werden. Die Verankerung Komparativer Theologie an den Universitäten richtet sich deshalb nicht gegen die Existenz konfessionell geprägter theologischer Fakultäten und Institute sowie deren Ausdifferenzierung in eine Vielzahl von Spezialdisziplinen, sondern knüpft an diese Existenz an und versucht, sie in neue Strukturen und Zusammenhänge einzubetten.

- (2) Die Orientierung Komparativer Theologie an den Fragen und Problemen der Menschen unserer Zeit und an für unsere Gesellschaft relevanten Fragestellungen macht ihre bleibende Verankerung an den staatlichen Universitäten erforderlich.

Gerade diese Verankerung und die dadurch gegebene Möglichkeit interdisziplinärer Gespräche an den Universitäten bewahrt die Theologien vor einem Abrutschen ins intellektuelle Ghetto und konfrontiert sie an zahllosen Schnittstellen mit den Suchbewegungen der Menschen heute. Der staatliche Schutz der institutionellen Autonomie theologischen Forschens bewahrt die Theologien davor, sich auf Binnenprobleme der eigenen Religionsgemeinschaft zu konzentrieren und gewährt ihnen die Freiheitsräume, die innovatorische Entwicklungen allererst möglich machen. Die stärkere Forderung nach der Einwerbung von Drittmitteln zwingt die Theologie zusätzlich dazu, sich den Fragen unserer Zeit zu öffnen und ihre Relevanz für unsere Gesellschaft an immer neuen Beispielen auch externen Geldgebern unter Beweis zu stellen.

Komparative Theologie kann also in hervorragender Weise an die Grundbedingungen der Wissenschaftslandschaft, in der sich Theologie im deutschen Sprachraum vorfindet, anknüpfen. Dennoch sind zu ihrer

Etablierung einige Umstrukturierungen und Neuorientierungen in der Ausrichtung universitärer Theologie erforderlich. Dabei ist vor allem folgender Punkt von Bedeutung, weil mit ihm die universitäre Etablierung Komparativer Theologie steht und fällt:

- (3) Komparative Theologie braucht die konfessionell ausgerichteten Theologien anderer Religionen, die schon um der eigenen Wahrheitsuche willen institutionell an theologischen Fakultäten und Fachbereichen zu verankern sind.

Wenn es wahr ist, dass ich die Bedeutung der eigenen Glaubensgrundsätze in der Begegnung mit dem religiös Anderen neu verstehe, brauche ich den Dialog mit ihm schon bei der kritischen Reflexion der eigenen Wahrheitsansprüche. Wenn es zudem richtig ist, dass sich die religiösen Überzeugungen des Anderen aus der Außenperspektive und ohne Einbeziehung von dessen konfessorischer Binnensicht nicht angemessen verstehen lassen, muss ich dem Anderen – will ich mich ernsthaft mit ihm auseinandersetzen – Räume theologischer Selbstreflexion schaffen. Da Komparative Theologie erst auf der Basis des Studiums mehrerer Theologien möglich ist, braucht es neben der christlichen Theologie noch andere, nichtchristliche Theologien, die in die theologischen Fakultäten einzubeziehen sind.

Natürlich liegt es in der Situation der deutschsprachigen Theologie nahe, diese Räume und die damit verbundenen Lehrstühle in einem ersten Schritt für muslimische Theologie zu fordern, da die Anzahl der Muslime in Mitteleuropa ständig steigt und die erfolgreiche Integration von Muslimen in unsere westlichen Gesellschaften eine der wichtigsten Aufgaben westlicher Demokratien überhaupt ist, wenn sie an einem friedlichen Miteinander der Völker und der Abwehr eines Zusammenpralls der Kulturen interessiert sind. Man wird angesichts des in absehbarer Zeit steigenden weltpolitischen Einflusses von Ländern wie China oder Indien die östlichen Religionen aber nicht vergessen dürfen.

Wünschenswert wäre deshalb meines Erachtens die Einrichtung von Lehrstühlen und Instituten für muslimische Theologie an theologischen oder kulturwissenschaftlichen Fakultäten, die dann auf der Basis der institutionellen Absicherung Komparativer Theologie eng mit den bestehenden christlichen Theologien zusammenarbeiten. In diesem Zusammenhang wird man sicher überlegen müssen, ob die institutionelle Tren-

nung in evangelisch- und katholisch-theologische Fakultäten bleibend sinnvoll ist oder ob man nicht gemeinsame theologische Fakultäten schaffen sollte, die dann in Institute der verschiedenen Religionen und Konfessionen ausdifferenziert würden. Angesichts der mangelnden Auslastung mancher theologischer Fakultäten und der absehbaren Kürzung von Lehrstühlen in diesem Bereich wäre die Frage, ob es bei unterausgelasteten, jedoch relativ gut ausgestatteten, christlichen Fakultäten nicht klug wäre, wenn diese eigene Lehrstühle zur Umwandlung in die Theologie einer anderen Religion (oder zur Umwandlung in Lehrstühle für Komparative Theologie) freigäben, bevor der Staat sie ganz streicht oder anderen Wissenschaftsgebieten zuschlägt. Auf diese Weise könnten neue Studiengänge kreierte, neue Studierende angezogen und der Forderung nach der Errichtung neuer theologischer Lehrstühle könnte Nachdruck verliehen werden.

Die neu errichteten theologischen Lehrstühle wären jedoch nicht nur zur Etablierung neuer Studiengänge zu nutzen, sondern sollten auch die traditionellen konfessionell ausgerichteten theologischen Studiengänge bereichern.

- (4) In allen theologischen Studiengängen und Forschungsbemühungen wäre die Instanz des Dritten abzusichern.

Gerade weil es in der über sich selbst aufgeklärten Moderne nicht mehr ausreichend sein kann, monologisch gewonnene Vernunftkriterien zur kritischen Kontrolle der Ergebnisse komparativ-theologischer Bemühungen einzusetzen, braucht es die oben beschriebene Instanz des Dritten, die den Dialog der konfessionellen Theologien befruchtet und kritisch begleitet. Institutionell könnte diese Instanz durch eigene Lehrstühle oder Ratsstellen für Komparative Theologie abgesichert werden, die einmal dafür sorgen, dass die Perspektiven von Religionsphilosophie, Religionswissenschaft und der an der theologischen Fakultät nicht vertretenen Religionen ins Gespräch einbezogen werden, und die gleichzeitig durch ihre spezifische Doppelkompetenz in zwei von den an der Fakultät vertretenen Religionen dafür sorgen, dass das interreligiöse Gespräch in Gang kommt. Wichtig wäre in diesem Zusammenhang auch die Schaffung von Zentren für Komparative Theologie, die alle Forscher einer Universität mit den Theologinnen und Theologen zusammenbringt, so dass diese nicht-theologischen Forscherinnen und Forscher durch ihre

Außenperspektiven das Fortkommen theologischer Forschung kritisch begleiten können.

- (5) Die Anbindung der verschiedenen Theologien an ihre jeweilige Religionsgemeinschaft muss erhalten bleiben.

Denn nur so kann die für die Komparative Theologie so wichtige Anbindung der Forschungsbemühungen an die religiöse Praxis aufrechterhalten werden. Und nur so kann sichergestellt werden, dass die dialogischen Aufbrüche der Wissenschaft nachhaltige Wirkungen in den Religionsgemeinschaften selbst haben werden. Die in die gemischt-theologischen Fakultäten eingebundenen Institute der jeweiligen konfessionellen Theologien müssen der Ort der Ausbildung für den Nachwuchs an Führungskräften der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften bleiben bzw. werden. Es wäre für die gesellschaftliche Wirkung der Theologie ebenso fatal, wenn sie konfessionelle und religiöse Konfrontation oder Isolation stützte, wie wenn sie eine dialogbereite Elite schaffte, die sich völlig von ihrer religiösen Basis entfernt.

- (6) Aufgrund der riesigen kulturellen Herausforderung, die das gegenwärtige Wiedererstarken des religiösen Fundamentalismus und die gleichzeitig zunehmende Orientierungs- und Heimatlosigkeit Jugendlicher mit sich bringt, ist die Rolle des Religionsunterrichts an der Schule neu zu justieren und zu stärken.

Immer weniger Jugendliche werden durch die normalen Angebote ihrer religiösen Herkunftsgemeinschaften religiös sozialisiert. Wurde dies von religionsfernen Kreisen lange Zeit mit Genugtuung registriert, so wird gegenwärtig immer klarer, dass durch die hierdurch entstehende Orientierungslosigkeit eine wachsende Lobby für fundamentalistische Problemreduktionen entsteht. Kinder und Jugendliche entfremden sich einer bestimmten konfessionellen Bindung und werden gleichzeitig mit verschiedensten, teilweise gefährlichen Angeboten konfrontiert, zu denen sie aufgrund einer mangelnden religiösen Bildung kein kritisches Verhältnis aufnehmen können. Hier gilt es, religiöse Bildung als Erziehungsauftrag der Schule wiederzuentdecken und nicht nur der abnehmenden Zahl konfessionell gebundener Schüler und Schülerinnen vorzubehalten.

Wir brauchen deswegen dringend einen «Religionsunterricht für alle», der sicherstellt, dass die Gesamtheit der Schülerinnen und Schüler sich mit Glaube und Religion beschäftigen und eine eigene Urteilskompetenz hinsichtlich der unterschiedlichen Angebote auf dem Jahrmarkt der Religionen und Weltanschauungen gewinnen. Ein solcher Religionsunterricht kann aber nicht gänzlich entkonfessionalisiert werden, da religiöse Orientierung ohne konfessorisches Zeugnis und ohne entsprechende Schwerpunktsetzung unmöglich ist. Religionsunterricht müsste deshalb ausdifferenziert werden in einen religionskundlich ausgerichteten Basisunterricht für alle, in dem neben dem Erwerb eines allgemeinen Bildungswissens auch der Dialog unterschiedlicher religiöser Überzeugungen gestärkt wird; zugleich müsste es aber konfessionelle Differenzierungsphasen geben, die religiöse Orientierung in konfessionellen Binnenstrukturen ermöglichen.

Dies scheint mir nur umsetzbar zu sein, wenn das Stundenvolumen für Religionsunterricht ausgeweitet wird und die Lehrkräfte so ausgebildet werden, dass sie bereits an der Universität das dialogische Miteinander der Religionen erleben und neben einer konfessionellen Binnenorientierung auch stärker als bisher lernen, sich religiösen Außenperspektiven zu öffnen und sich in diesen zu bewegen. Eben diese Neuausrichtung der Ausbildung von Religionslehrern und -lehrerinnen könnte durch die oben beschriebenen theologischen Fakultäten erreicht werden, an denen christliche und nichtchristliche Institute für Theologie vermittelt durch die Instanz Komparativer Theologie und die damit verbundenen Bezugswissenschaften zu einer theologischen Ausbildung beitragen, die die eigene Identität durch das Gespräch mit anderen stärkt.

Nur wenn es gelingt, Religionsunterricht und Theologie ohne Preisgabe der jeweiligen konfessionellen Identitäten für die dialogischen Bewegungen Komparativer Theologie zu öffnen, scheint es mir jedenfalls möglich zu sein, die zu Anfang meines Textes erwähnten Unkenrufe verstummen zu lassen.