

KOMPARATIVE THEOLOGIE – EIN AUSWEG AUS DEM GRUNDDILEMMA JEDER THEOLOGIE DER RELIGIONEN?

Von Klaus von Stosch, Köln

Seit dem 11. September 2001 vergeht kaum mehr ein Tag, ohne daß Politiker und Journalisten die Forderung nach einem Dialog der Kulturen und Religionen erheben. Der Schock der terroristischen Anschläge sitzt tief, und das Bedürfnis nach religiöser Orientierung wie nach interreligiösem Austausch wächst. All das könnte für die Theologie, der nicht nur an den Universitäten ein immer kälterer Wind entgegenweht, Gelegenheit sein, an zentraler Stelle ihre gesellschaftliche Relevanz und ihren unverzichtbaren Wert aufzuzeigen, indem sie den interreligiösen Dialog vorantreibt und ihm rational verantwortbare Perspektiven aufzeigt.

Doch genau mit dieser Perspektivierung des interreligiösen Dialoges tut sich die Theologie immer noch schwer. Obwohl das Thema des Dialoges der Religionen und der Bewertung religiöser Pluralität schon seit längerer Zeit ganz oben auf ihrer Tagesordnung steht, will es ihr nicht gelingen, ein befriedigendes Grundmodell für die Theologie der Religionen zu finden. Dies liegt in meinen Augen daran, daß die Theologie der Religionen in letzter Zeit zu viel Aufmerksamkeit auf eine Aufgabe verwendet hat, die zumindest für eine christliche Theologie der Religionen auf der prinzipiellen Ebene, auf der diese Aufgabe bisher vor allem diskutiert wird, unlösbar ist.

In diesem Artikel möchte ich zunächst die prinzipielle Unlösbarkeit des Grunddilemmas jeder christlichen Theologie der Religionen aufzeigen (1.) und dabei einigen neueren Vermittlungsversuchen nachgehen (2.). Danach möchte ich eine Perspektivierung der Theologie der Religionen jenseits dieses Grunddilemmas vorschlagen (3.), die eine Überführung der Theologie der Religionen in eine komparative Theologie erforderlich macht (4.).

1. Das Grunddilemma jeder christlichen Theologie der Religionen

Unter einer „Theologie der Religionen“ verstehe ich den Versuch, durch Modellbildung die große Mannigfaltigkeit von sich in ihren Geltungsansprüchen vielfach widerstreitenden Religionen theologisch einzuordnen und zu bewerten. Die Schwierigkeit (und, wie ich zeigen will, Aussichtslosigkeit) ihres Anliegens besteht darin, daß sie in der Regel zwei miteinander in Widerstreit liegende Intentionen durch Theoriebildung zu versöhnen trachtet.

Zum einen geht es ihr darum, als konfessorische Theologie dem eigenen Wahrheits- und Unbedingtheitsanspruch treu zu bleiben, der sich

für Christen vor allem im Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als *dem* Christus, Erlöser und Sohn Gottes festmacht. Zum anderen strebt sie danach, Andersgläubige in ihrer Andersheit zumindest nicht negativ einschätzen zu müssen.

Es ist unschwer zu erkennen, daß die herkömmlichen Modelle der Theologie der Religionen nicht (so leicht) an beiden Intentionen zugleich festhalten können. Dieses Unvermögen ist in meinen Augen aus christlicher Sicht bedenklich, weil sich zeigen läßt, daß die beiden genannten Anliegen unabdingbar zur christlichen Glaubensüberzeugung gehören. Denn der christliche Glaube verbietet nicht nur, den christologischen Anspruch so weit zu depotenzieren, daß Jesus von Nazareth nur noch als ein Prophet unter vielen erscheint und nicht mehr als *die* Inkarnation des Logos bekannt wird. Vielmehr zwingt gerade dieses Bekenntnis zur Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und die damit zusammenhängende (aus dem trinitarischen Gottesbild und der Lebenspraxis Jesu folgende) Offenheit für Differenz dazu, zumindest die Möglichkeit der unbedingten Anerkennung des Anderen als des Anderen denken zu können¹. Als Christ bin ich zwar nicht dazu verpflichtet, jede Andersheit wertzuschätzen. Aber wenn ich aus begrifflichen Gründen gar nicht dazu in der Lage bin, Andersheit an entscheidender Stelle anders als negativ zu bewerten, kann die Rede von einem sich allen in ihrer Verschiedenheit zuwendenden Gott nur noch als Farce betrachtet werden. Die begriffliche Möglichkeit der Anerkennung des Anderen darf auch die Möglichkeit der Wertschätzung des religiösen Glaubens des Anderen in dessen Andersheit nicht ausschließen².

Das Grunddilemma jeder Theologie der Religionen besteht also darin, daß dem (der christlichen Glaubenslogik immanenten) Wunsch nach Festhalten am Eigenen bei möglicher Anerkennung des Fremden in keinem der denkbaren religionstheologischen Modelle entsprochen werden kann³. Überhaupt lassen nur zwei von den vier logisch mögli-

¹ Vgl. *M. Bongardt*, Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt. In: *SaThZ* 4 (2000) 142–154, hier 148: „Lässt deshalb die Bestreitung dieses Offenbarungsbekenntnisses nicht nur zwei mögliche Antworten zu: Entweder Zustimmung, die der Aufgabe des eigenen Glaubens gleichkäme, oder die energische Gegenwehr, die ihrerseits die Wahrheitsansprüche der anderen Religion bestreiten müsste? Und wäre nicht letztlich die zweite Möglichkeit der ersten gleich, weil sie das Vertrauen auf den umfassenden, alle Menschen einschließenden Heilswillen Gottes – und damit einen wesentlichen Gehalt des christlichen Glaubens – aufzugeben fordert?“

² Denn: „Die Götter anderer Menschen verachten heißt diese Menschen verachten, denn sie und ihre Götter gehören zusammen“ (*S. Radhakrishnan*, Weltanschauung der Hindu, Baden-Baden 1961, 42).

³ Wenn man meint, das Problemfeld der Theologie der Religionen durch religionstheologische Modellbildung lösen zu müssen, bleiben einem, wie in erster Linie pluralistische Religionstheologen wie *P. Schmidt-Leukel* nicht müde werden zu betonen, aus logischen Gründen in der Tat nur vier Grundoptionen zur Verfügung: nämlich Atheismus, Exklusivismus, Inklusivismus/Superiorismus und Pluralismus (vgl. zur Begründung dieser Klassifikation *P. Schmidt-Leukel*, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997 [Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; 1], 65–97). Sicherlich kann man bei dieser Einteilung beklagen, daß sie insofern in der Gefahr einer

chen Formen der Modellbildung erkennen, daß sie zumindest versuchen, beide Pole des Grunddilemmas festzuhalten⁴. Aber auch diese beiden Modellbildungen – der Inklusivismus und der Pluralismus – sind kaum dazu in der Lage, beide Optionen gleichermaßen im Blick zu behalten.

Der *Inklusivismus* hält zwar nicht nur – wie der *Exklusivismus* – daran fest, daß der eigenen religiösen Tradition Heil und Wahrheit in unüberbietbarer und unerreichbarer Weise zukommt, sondern er geht außerdem davon aus, daß auch in anderen religiösen Traditionen⁵ Heil und Wahrheit vorhanden sind und ihnen gegenüber deshalb Wertschätzung angebracht ist. Allerdings ist diese Wertschätzung nur dadurch möglich, daß das Fremde als defizitäre Form des Eigenen verstanden wird. Der

Präjudizierung zugunsten des Pluralismus steht, als allein die Pluralisten sich auch explizit als solche bezeichnen, während „es sich bei ‚Exklusivismus‘ und ‚Inklusivismus‘ nicht etwa um das Selbstverständnis der sogenannten Exklusivisten und Inklusivisten, sondern um Fremdbezeichnungen [handelt; Vf.], mit denen Pluralisten jenen dunklen Kontrasthintergrund schaffen, vor dem das von ihnen favorisierte religionstheologische Modell erst die gewünschten Konturen gewinnt“ (*G. Neuhaus*, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“*, Freiburg – Basel – Wien 1999 (QD 175), 86). Nichtsdestoweniger sehe ich – einmal vorausgesetzt, daß man eine religionstheologische Modellbildung anstrebt – zur Zeit keinen angemesseneren Vorschlag, um sich eine erste Übersicht über die gegenwärtige Diskussionslage zu verschaffen. Vgl. zur näheren Differenzierung und Problematisierung *M. Hüttenhoff*, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Leipzig 2001, 29–77.

⁴ Nicht nur der Atheismus, sondern auch der *Exklusivismus* konzentrieren sich in bestem Fall auf eines der beiden Anliegen, ohne das andere auch nur aufnehmen zu wollen. Zumindest wenn man den *Exklusivismus* als diejenige religionstheologische Option versteht, derzufolge unter allen Religionen allein die eigene Religion heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung enthält, besteht in ihrem Theoriesign nicht die begriffliche Möglichkeit einer nicht negativen Bewertung der Andersheit von Anhängern anderer Religionen. Konzipiert man den *Exklusivismus* so, daß er zur Heilssituation Andersgläubiger nichts sagt, sollte man in meinen Augen nicht von einem unentschiedenen *Exklusivismus* sprechen, sondern sehen, daß hier überhaupt kein religionstheologischer Lösungsversuch vorgelegt wird.

⁵ Zwar sind typische auf den *Inklusivismus* hinführende Abschwächungen des *Exklusivismus* in der Tradition schon durch die Lehre von der *fides implicita* bzw. vom *votum ecclesiae* gegeben, aber dennoch spricht einiges dafür, „erst dann von einer inklusivistischen Position im eigentlichen Sinn zu sprechen, wenn den religiösen Traditionen selbst eine Heilsrelevanz eingeräumt wird“ (*A. Kreiner*, *Die Erfahrung religiöser Vielfalt. Zur gegenwärtigen Diskussion einer Theologie der Religionen*. In: *ders./P. Schmidt-Leukel* (Hg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*. FS H. Döring, Paderborn 1993, 323–333, hier 327). An der vor allem durch die Überlegungen K. Rahners und H. R. Schlette in der Theologie der Religionen fast selbstverständlich gewordenen Ausdehnung der positiven Wertung Andersgläubiger auf deren Religionen hat u. a. M. Seckler Kritik geübt und eine Revision der pauschal positiven Bewertung der nichtchristlichen Religionen gefordert (vgl. *M. Seckler*, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*. In: *ThQ* 166 (1986) 164–184, hier 177–179). Doch auch wenn man Seckler zugibt, daß wir in der Theologie der Religionen wegmüssen „von den generellen, abstrakten Bewertungen und weg von der pauschalen Bejahung oder Verneinung der soteriologischen Funktion der Religionen, hin zu einer nur je und je gegenüber konkreten Gegebenheiten und Sachverhalten der Religionssysteme möglichen Erörterung ihrer Wahrheitsbewandtnis“ (ebd. 180), so bleibt doch richtig, daß zumindest die Denkbarkeit einer nichtnegativen Wertung der Andersheit von Religionen ein begriffliches Problem der Theologie der Religionen darstellt, dem sich gerade der *Inklusivismus* stellen muß. Zum Versuch der Wertschätzung Andersgläubiger bei gleichzeitiger negativer Bewertung ihrer religiösen Traditionen vgl. Anm. 2.

Inklusivismus ist deshalb nicht dazu in der Lage, genuine Andersheit und Differenz wertzuschätzen. In einer inklusivistischen Konzeption kann das Festhalten an dem eigenen Unbedingtheitsanspruch ohne Abstriche gelingen; eine Wertschätzung bzw. genauer: eine nicht-negative Wertung Andersgläubiger und anderer Religionen *in ihrer Andersheit* ist dem Inklusivismus per definitionem nicht möglich⁶.

Anders als der Inklusivismus besteht der *Pluralismus* darauf, daß Heil und Wahrheit zumindest in allen Weltreligionen in gleichwertiger Weise vermittelt wird. Dabei darf man den Pluralismus keineswegs auf die Radikalposition festlegen, daß ihmzufolge *in allen* Religionen eine prinzipiell gleichrangige Realisation heilshafter Elemente anzutreffen ist und ihn damit einer relativistischen Einebnung aller Wahrheitsansprüche bezichtigen⁷. In seiner gemäßigten Form, die allein religions-theologisch relevant ist, besteht der Pluralismus einfach nur auf mehr als einer Höchstform von Religion, ohne deshalb allen Religionen den gleichen Rang einzuräumen. Allerdings halten wie gesagt die meisten Pluralisten alle großen Weltreligionen für gleichwertig⁸.

Dem Pluralismus geht es also in erster Linie um eine genuine Wertschätzung religiöser Vielfalt. Man könnte zwar durchaus fragen, ob er dieses Anliegen überhaupt zu verwirklichen vermag, da er zum Beispiel nicht dazu in der Lage ist, in seine Wertschätzung das meist dem religionstheologischen Pluralismus widersprechende Selbstverständnis religiöser Menschen einzubeziehen⁹. In diesem Zusammenhang kann man fragen, ob der in der Regel auf ethische Kriterien zurückgreifende Pluralismus wirklich dazu in der Lage ist, Andersheit und Vielfalt positiv zu bewerten. Die teilweise sehr emotional geführte Debatte um die pluralistische Religionstheologie hat aber m. E. gezeigt, daß das Hauptproblem des Pluralismus in der durch ihn notwendig werdenden Reinterpretation der Superioritätselemente der christlichen Tradition besteht. Aufgrund der in seiner Perspektive notwendigen Depotenzierung der Christologie ist er offenbar nicht in der Lage, das genuin christliche

⁶ Zumindest gilt das für alle Formen eines umfassenden Inklusivismus, also bei solchen „Positionen, die davon ausgehen, daß sich alle heilshaften Elemente der anderen Religionen auch in der eigenen Religion, und zwar in überlegener Form, finden, so daß es von anderen Religionen nichts Neues zu lernen gibt“ (*Schmidt-Leukel*, s. Anm. 3, 69). Auf den lernoffenen Inklusivismus komme ich unter 2. zu sprechen.

⁷ Vgl. *Schmidt-Leukel* (s. Anm. 3) 71.

⁸ Es ist inzwischen wiederholt darauf hingewiesen worden, daß die Kategorisierung an dieser Stelle nicht trennscharf genug ist, da viele Christen zugeben würden, daß Judentum und Christentum als gleichwertig anerkannt werden müssen, ohne deshalb auch alle anderen Weltreligionen in gleicher Weise zu bewerten (vgl. etwa die berechtigte Kritik bei *Hüttenhoff*, s. Anm. 3, 75). Ich verwende den Ausdruck Pluralismus deswegen nicht entsprechend der logisch exakten, phänomenologisch aber unzutreffenden Kategorisierung Schmidt-Leukels, derzufolge eine pluralistische Position schon erreicht wäre, wenn neben der eigenen auch nur einer anderen Religion Höchstgeltung zugebilligt wird. Vielmehr nenne ich nur solche Positionen pluralistisch, die allen großen Weltreligionen die gleiche Höchstgeltung zusprechen.

⁹ Vgl. *Hüttenhoff* (s. Anm. 3) 25f.

Selbstverständnis adäquat einzuholen. Ganz von kriterialen und anderen philosophischen Problemen mit dem Pluralismus abgesehen, kommt er also deswegen nicht als christliche Lösungsperspektive für das Grunddilemma der Theologie der Religionen in Betracht, weil er nicht in der Lage ist, in adäquater Weise am christlichen Wahrheitsanspruch festzuhalten¹⁰.

2. Neuere Perspektiven

Auch wenn die Grundformen von Inklusivismus und Pluralismus also nicht geeignet sind, das Grunddilemma der Theologie der Religionen anzugehen, gibt es doch mittlerweile einige interessante Vermittlungsversuche, die die Frontstellung beider Modelle abzuschwächen suchen. In diesem Sinne hat etwa M. Hüttenhoff in seiner vor kurzem erschienenen Habilitationsschrift den Vorschlag gemacht, einen Inklusivismus der Denkstruktur mit einem *potentiellen Pluralismus* zu verbinden. Bereits seit längerem wird die Möglichkeit eines *lernoffenen Inklusivismus* diskutiert. In jüngster Zeit ist vermehrt von einem *wechselseitigen Inklusivismus* die Rede.

Im Hintergrund dieser Bemühungen steht die Einsicht, daß die oben referierte Kritik am Inklusivismus nicht oder nur in eingeschränkter Weise auf Versuche zutrifft, die trotz des Festhaltens an der inklusivistischen Grundoption, das punktuelle Lernen vom Anderen in seiner Andersheit auch hinsichtlich dessen, was der christliche Heilsglaube bedeutet, zugestehen. Im Sinne eines solchen *lernoffenen Inklusivismus* betont etwa G. Neuhaus die Möglichkeit, daß auch ein Christ „beim Andersgläubigen oder Atheisten Gehalte realisiert findet, die in den Bereich dessen fallen, zu dessen christlicher Explikation auch ich noch nicht gelangt bin und im Blick auf den ich selbst mich als bislang anonym Glaubenden entdecke. Unter dieser Voraussetzung kann die Begegnung mit Nichtchristen gegebenenfalls mein eigenes anonymes Christentum in explizites Christentum verwandeln“¹¹. Legitimiert wird diese Offenheit in der Regel durch eine (mit dem Verweis auf den eschatologischen Vorbehalt begründete) Form hermeneutischer Selbstrelativierung¹². Der christliche Glaube erscheint in dieser Sicht erst als derma-

¹⁰ Zur ausführlicheren Kritik an der pluralistischen Religionstheologie vgl. K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 334–345.

¹¹ Neuhaus (s. Anm. 3) 107; vgl. ebd. 106: „Weil kraft der aufgezeigten Spiegelungsmechanismen mein Bekenntnis zu Jesus Christus in dessen Wahrnehmung stets auch Gehalte hineinprojiziert, die in Wirklichkeit der situativen Verwurzelung meines Glaubensbewußtseins entstammen, ist mein Bekenntnis zu Jesus Christus gerade in seiner expliziten Gestalt stets auch entstellt.“

¹² Vgl. G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg – Basel – Wien 1997, 517f, sowie W. Pannenberg, Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie und die Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen. In: K.-J. Kuschel (Hg.), Christentum und nichtchristliche Religionen, 119–134, hier 133: Da „die endgültige Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus

Ben vorläufige Gestalt des Bekenntnisses zu Jesus Christus, daß dieses durch die Konfrontation mit anderen (ggf. sogar in nicht absehbarer Weise) verändert werden kann, so daß der Dialog mit dem Anderen tatsächlich genuin Neues zutage fördern kann.

Allerdings scheint mir diese Position, solange sie sich im Rahmen religionstheologischer Modellbildung bewegt, in schwerwiegende Probleme zu geraten. Entweder sie nimmt die eschatologisch begründete hermeneutische Selbstrelativierung nicht so ernst, wie es erforderlich wäre, um genuine Andersheit wertschätzen zu können¹³. Oder aber sie gerät in relativistisches Fahrwasser, weil sie in ihrem Theorielayout kriterial nicht mehr allgemein angeben kann, wann die genuine Andersheit des Anderen etwas zur Explikation bzw. zum neuen Verstehen des christlichen Anspruchs beiträgt und wann sie abgewiesen werden muß. Einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten bietet m. E. nur die Aufgabe religionstheologischer Modellbildung zugunsten eines komparativen Vorgehens, wie sie beispielweise meine unten beschriebene Wittgensteinsche Alternative aufreißt.

Weiter dem pluralistischen Anliegen entgegen als der lernoffene Inklusivismus kommt der *wechselseitige Inklusivismus*, wie er von M. v. Brück, R. Bernhard und zuletzt M. Bongardt vertreten wird. Ein zentraler Punkt dieser Ansätze besteht in der Behauptung, daß alles Verstehen und jede Denkstruktur inklusiv verfaßt ist¹⁴. Aus dieser Position folgt aber selbstverständlich nichts in bezug auf die religionstheologische Diskussion zwischen Inklusivismus und Pluralismus¹⁵. Der entscheidende Punkt dieser Argumentationslinie für die religionstheologische Debatte besteht darin, daß diese Inklusivität der Denkstruktur auch dem

gegenwärtig noch nicht in ebenso endgültiger Form erkennbar und formulierbar ist, ... kann der interreligiöse Dialog wie alle anderen Erfahrungsfortschritte durchaus dazu beitragen, daß der Christ das, was er glaubt, besser verstehen lernt als zuvor.“

¹³ Dies scheint mir z. B. bei Greshake der Fall zu sein, der zwar den christlichen Glauben durch den eschatologischen Vorbehalt und die Differenzierung zwischen personaler und sachhafter Wahrheit zu relativieren scheint und anderen religiösen Traditionen genuin neue Einsichten zuzutrauen bemüht ist (vgl. *Greshake*, s. Anm. 12, 516–518), zugleich aber die Andersheit des Neuen und Anderen immer schon in seinem trinitarischen Verstehensmodell aufgehoben hat (vgl. ebd. 506–513). Ergänzungsbedürftig ist in dieser Sicht lediglich die konkret-geschichtliche Ausgestaltung des christlichen Glaubens, nicht aber das allen Verstehensversuchen des Fremden zugrundeliegende trinitarische Raster.

¹⁴ Dabei beruft sich Bongardt in seiner Begründung dieser Ansicht in erster Linie auf E. Cassirer (vgl. *Bongardt*, s. Anm. 1, 142–145; *ders.*, Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg 2000 [ratio fidei; 2], 270–281). Interessant ist, daß der gleich noch ausführlicher zu Wort kommende M. Hüttenhoff die gleiche Argumentationslinie auf Überlegungen von N. Rescher stützt (vgl. *Hüttenhoff*, s. Anm. 3, 176–179). Während M. Bongardt offenbar zunächst meint, diese Ansicht als Argument gegen den religionstheologischen Pluralismus nutzen zu können, dies dann aber im Dialog mit einem der wichtigsten Vertreter des Pluralismus wieder zurücknimmt (vgl. *M. Bongardt*, Veraltete Grenzen? Eine Neuvermessung der religionstheologischen Landschaft als Vorschlag an Perry Schmidt-Leukel. In: SaThZ 4 [2000] 186–188), bemüht sich Hüttenhoff von vornherein darum, den religionstheologischen Pluralismus in einer inklusivistischen Denkstruktur zu profilieren (vgl. *Hüttenhoff*, s. Anm. 3, 176f).

¹⁵ Vgl. *P. Schmidt-Leukel*, Antwort auf Michael Bongardt. In: SaThZ 4 (2000) 161f.

Anderen zugebilligt wird und deshalb dem Anderen zugestanden wird, daß er genauso inklusivistisch urteilt wie ich. Diese Position ist zwar sehr religions- und menschenfreundlich, stellt aber auf der Meta-Orientierungsebene des religionstheologischen Diskurses keine kohärente Option dar. Denn der Inklusivismus ist so definiert, daß er nur der eigenen Religion Höchstgeltung zubilligt. Gesteht der wechselseitige Inklusivismus auch den anderen Weltreligionen die gleiche Höchstgeltung zu, so handelt es sich bei ihm um einen getarnten Pluralismus, den alle oben angedeuteten Probleme genauso treffen wie die klassische Konzeption des Pluralismus¹⁶. Ist die Wechselseitigkeit so gemeint, daß man dem Anderen nicht übelnehmen darf, wenn er die gleiche Argumentationsstrategie verwendet wie ich, ohne daß man den Inklusivismus des Anderen anerkennen kann, so handelt man sich alle oben angedeuteten Probleme des Inklusivismus ein¹⁷.

Entschiedener scheint mir da der Problemlösungsversuch zu sein, den *Michael Hüttenhoff* jüngst dadurch vorgelegt hat, daß er im Rahmen seines Konzeptes eines reflektierten Positionalismus, einen Inklusivismus der Denkstruktur auf der primären mit einem potentiellen Pluralismus auf der sekundären Orientierungsebene zu verbinden sucht¹⁸. Richtig an diesem Vorschlag ist, daß die Einsicht in die Positionalität oder auch Kontingenz des eigenen Orientierungssystems einen potentiellen Pluralismus nicht ausschließen kann. Allerdings muß, wie Hüttenhoff von seinem Ansatz her eigentlich zugeben müßte, ein reflektierter Positionalismus genauso mit der Möglichkeit eines berechtigten Superiorismus auf der primären und sekundären Orientierungsebene rechnen¹⁹. Positionalität oder Kontingenz sagt eben nichts über die Geltung eines einzelnen Anspruchs oder ganzen Orientierungssystems aus, sondern zwingt nur dazu, auch noch so selbstverständliche Geltungsansprüche im Bewußtsein ihrer Fallibilität zu stellen.

Hüttenhoff betont nun m. E. zu Recht, daß das christliche Orientierungssystem auf der primären Orientierungsebene Superioritätselemen-

¹⁶ Vgl. *P. Schmidt-Leukel*, Replik. In: *SaThZ* 4 (2000) 189–193, hier 192f: „In diesem Sinn ist so etwas wie ein ‚wechselseitiger Inklusivismus‘ logisch ausgeschlossen. Ebenso wenig wie bei zwei Schwestern nicht jede ein Jahr älter als die andere sein kann, kann nicht bei zwei Religionen jede der sie begründenden Offenbarungen in derselben objektiven Hinsicht der anderen überlegen sein. Insofern jedoch Religionen gegeneinander eine solche Überlegenheit behaupten, stellt ‚wechselseitiger Inklusivismus‘ . . . keine Lösung, sondern eine Beschreibung des religionstheologischen Problems dar. Wenn Bongardt aber unter ‚Inklusivismus‘ etwas ganz anderes verstehen will, etwas, daß das ‚Wissen um die Bedingtheit des eigenen Bekenntnisses‘ und damit die Möglichkeit einschließt, in anderen religiösen Perspektiven einen ‚ebenso angemessenen Weg zum Heil‘ (188) entdecken zu können, dann mag Bongardt in diesem Sinn vom wechselseitigen Inklusivismus sprechen. Der Sache nach ist dies aber nichts anderes als das, was ich nach den von mir vorgeschlagenen Definitionen als ‚Pluralismus‘ bezeichne.“

¹⁷ Zur ausführlichen Kritik des Inklusivismus vgl. *Stosch* (s. Anm. 10) 327–334.

¹⁸ Vgl. *Hüttenhoff* (s. Anm. 3) bes. 160–168.

¹⁹ Hüttenhoff bezieht auf der sekundären Orientierungsebene nur die Möglichkeit eines Pluralismus oder Inferiorismus in seine Überlegungen mit ein (vgl. ebd. 180).

te enthält, die einen potentiellen Pluralismus ausschließen²⁰. Genau dies war ja auch der Hauptgrund für meine oben angedeutete Pluralismuskritik. Insofern ist ihm sicherlich zuzubilligen, daß eine mit einem potentiellen Pluralismus kompatible Reinterpretation der Superioritätselemente des christlichen Glaubens erforderlich ist, wenn man denn der Fallibilität unserer Meta-Orientierungen angesichts des Bewußtseins ihrer Kontingenz und Positionalität Rechnung tragen will. Dennoch geht er in meinen Augen dabei insofern zu weit, als sein Eingriff auf der primären Orientierungsebene ausdrücklich das Ziel hat, diese pluralismuskompatibel zu formulieren²¹, während es eigentlich darum gehen müßte, diese sowohl mit der Möglichkeit des Pluralismus als auch der des Inferiorismus, Superiorismus oder Inklusivismus auf der Ebene der Meta-Orientierung zu vereinen, ohne die Superioritätselemente auf primärer Ebene zu leugnen. Dies ist allerdings in seinem bei Rescher gewonnenen Rationalitätskonzept nicht möglich, sondern erfordert in meinen Augen die Besinnung auf eine der wichtigsten Quellen für dieses Rationalitätskonzept, nämlich die Spätphilosophie des österreichischen Philosophen Ludwig Wittgenstein²².

3. Philosophische Grundlagen für einen Paradigmenwechsel

Fassen wir, bevor wir auf diese Lösungsperspektive zu sprechen kommen, den bisher skizzierten Problemstand zusammen: Wir suchen nach einer Perspektive, die es erlaubt, sowohl das Grundanliegen des Inklusivismus als auch das des Pluralismus aufrechtzuerhalten. Wir suchen nach einem Standpunkt, der es möglich macht, Andersheit als An-

²⁰ Vgl ebd. 181: „In der christlichen Theologie stellen die Identifikation des Menschen Jesus mit dem Sohn Gottes und die Überzeugung, daß sich in seinem Tod und seiner Auferstehung ein für allemal die Versöhnung Gottes mit der Menschheit ereignet hat, solche Superioritätselemente dar. Wenn eine primäre Orientierung Superioritätselemente enthält, ist die meta-orientierende Aussage, die einen Superioritätsanspruch gegenüber anderen Orientierungssystemen ausdrücklich formuliert, eine unvermeidliche Konsequenz.“

²¹ So scheint sich Hüttenhoff die für den christologischen Pluralismus konstitutive „Relativierung der Verbindung zwischen der sich in Jesus Christus offenbarenden Anderen Wirklichkeit (Gott, dem Mysterium, der ‚Christus‘wirklichkeit) und dem Menschen Jesus“ (ebd. 190) zu eigen zu machen und hält ausdrücklich fest: „Daß die Beziehung im Christusereignis eine konkrete Gestalt gewonnen hat, schließt nicht aus, daß sie an anderen Orten und zu anderen Zeiten in anderen Gestalten offenbart und konkretisiert hat“ (ebd. 207). Entsprechend fordert er, „die konstitutive Christologie der Tradition durch eine repräsentative Christologie (zu) ersetzen“ (ebd. 266).

²² Vgl. zur Verortung des Rationalitätskonzepts Reschers innerhalb eines an Wittgenstein orientierten Ansatzes *Stosch* (s. Anm. 10) 126. Der Gegensatz zwischen Hüttenhoffs an Rescher gewonnenen und meinem an Wittgenstein orientiertem Konzept läßt sich auch an Wittgensteins Haltung zur Philosophie (und Theologie) verdeutlichen, das Hüttenhoffs Ideal einer, wenn auch nur annäherungsweise und hypothetisch angezielten, „umfassenden theologischen Theorie religiöser Geltung und Geltungsansprüche“ (Hüttenhoff, s. Anm. 3, 27) als theologische Hybris zurückweisen würde. Vgl. zu Wittgensteins Philosophiekonzept K. v. *Stosch*, Der Philosoph als Fremdenführer. Anmerkungen zur Selbstbezüglichkeit von Wittgensteins Philosophieren. In: R. *Haller/K. Puhl* (Hg.), Wittgenstein and the Future of Philosophy. A Reassessment after 50 Years. Vol. 2, Kirchberg 2001 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; IX [2], 357–363).

dersheit positiv werten und doch am eigenen Unbedingtheitsanspruch festhalten zu können. Beides zusammen scheint aus christlicher Sicht unmöglich zu sein, da die grundlegenden Glaubenssätze anderer Religionen ganz offenkundig in grundsätzlichem Widerspruch zu denen des Christentums stehen.

Wie soll also angesichts des zumindest auf der primären Orientierungsebene gegebenen Unbedingtheitsanspruchs Jesu Christi eine Gleichberechtigung und echte Wertschätzung anderer Religionen zumindest auf der sekundären Orientierungsebene denkerisch konsistent möglich sein, ohne dabei die Superioritätselemente der primären Orientierungsebene bis zur Unkenntlichkeit zu entstellen? Oder anders gewendet: Wie kann die auf der Meta-Orientierungsebene bestehende Möglichkeit des Pluralismus und des Inklusivismus ohne Leugnung der Superioritätselemente der primären Orientierungsebene formuliert werden?

Um in dieser Problematik weiterzukommen, scheint mir eine Perspektivierung der Problematik hilfreich zu sein, wie sie sich aus der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins ergibt. Dafür ist es notwendig, eine Beobachtung festzuhalten, die Wittgenstein bei der Betrachtung des Status religiöser Sätze macht. Wittgenstein stellt fest, daß religiösen Glaubenssätzen von Glaubenden oft ein regulativer bzw. grammatischer Status zugemessen wird²³. Glaubenselemente der ersten Orientierungsebene sind in dieser Perspektive also nicht unbedingt oder jedenfalls nicht nur als enzyklopädische oder empirische Sätze zu verstehen, sondern müssen in ihrer Bedeutung aufgehehlt werden, indem sie in ihrer Einbettung in unsere (Sprachspiel-)Praxis betrachtet werden. Glaubende machen mit ihren religiösen Sätzen nicht einfach nur Aussagen über die Wirklichkeit, sondern lassen ihr Leben von religiösen Glaubenssätzen regeln; sie lassen sich in ihren durch Zeichensysteme strukturierten Handlungen von religiösen Regeln leiten. Interessant an dieser auf den ersten Blick trivialen Einsicht ist, daß Regeln in Wittgensteins Ansicht nicht nur allen sachhaltigen Sätzen in unseren Sprachspielen Ermöglichend zugrunde liegen, sondern daß sie hinsichtlich ihrer Bedeutung nur an der menschlichen (Sprachspiel-)Praxis ablesbar sind.

In diesem Sinne in ihrer Bedeutung erst an der menschlichen Praxis ablesbar sind in Wittgensteins Perspektive auch die grundlegenden Intuitionen von Inklusivismus und Pluralismus. Denn aus christlicher

²³ Aus der richtigen Beobachtung, daß sich die Bedeutung religiöser Glaubenssätze oft im Blick auf ihre regulative Rolle erhellt, folgt nicht und darf m. E. auch nicht gefolgert werden, daß sich ihre Bedeutung im Blick auf diese Dimension erschöpfend aussagen ließe. Jede andere Einschätzung wäre eine pragmatistische Reduktion des Sinns religiöser Glaubenssätze, die Wittgensteins deskriptivem Grundansatz völlig zuwiderliefe. Vgl. zur ausführlichen Darlegung und Problematisierung dieses Standpunktes *Stosch* (s. Anm. 10) 222–241, 268–277.

Sicht muß man ihnen beiden regulativen Charakter zuschreiben²⁴, da sie sich bei näherer Betrachtung beide als Deduktionen aus dem grundlegenden Glaubenssatz des Christentums erweisen. Diese Behauptung dürfte für den einen Pol des Grunddilemmas sofort einleuchten. Denn daß der Glaube an die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus auch bedeutet, daß wir an seiner universalen Geltung und Wahrheit festhalten wollen, bedarf kaum einer näheren Erläuterung. Was man jedoch im ersten Moment übersehen könnte, ist, daß auch die (pluralistische) Aufforderung, Andere in ihrer Andersheit anzuerkennen, die gleichen Handlungsweisen zu seiner regulativen Instantiiertheit erfordert wie dieser Glaubenssatz. Denn das Bekenntnis zu einem Gott, der sich uns als eine Beziehung mitteilt, in die alle Menschen vorbehaltlos hineingeschaffen sind, verbürgt ja gerade die unbedingte Anerkennung jedes Menschen in seiner jeweiligen Individualität. Damit erfordert dieser Glaubenssatz, sofern er regulativ aufgefaßt wird, zu seiner korrelativen Plausibilisierung die gleichen Handlungsweisen wie der Grundsatz des Pluralismus.

Heißt das, daß man auf eine der beiden Regeln verzichten kann? Offenbar nicht; denn ich kann die Geltung der Grundregel des Inklusivismus „Halte unbedingt daran fest, daß Jesus Christus die Selbstmitteilung Gottes ist“ nur dann (im korrelativen Sinne) begründet behaupten, wenn ich Zwischenglieder zu einer Praxis hin aufzeigen kann, die die Grundregel des Pluralismus „Erkenne den Anderen als den Anderen an“ umzusetzen sucht. Zugleich gilt aber auch umgekehrt, daß eine Anerkennung der unbedingten Geltung der Grundregel des Pluralismus angesichts der für Menschen gegebenen grammatischen Unmöglichkeit ihrer unbezweifelbaren Instantiiertheit nur legitimiert werden kann, wenn durch die Grundregel des Inklusivismus die Möglichkeit universaler Instantiierung dessen regulativer Bedeutung gedacht werden kann²⁵. Insofern sind die Grundregeln des Inklusivismus und des Pluralismus wechselseitig aufeinander angewiesen und – wie ja bereits zu Beginn angedeutet – beide zugleich unverzichtbare Bestandteile einer christlichen Theologie der Religionen.

Nichtsdestoweniger ist weiter unklar, wie ich der Grundregel des Pluralismus bei gleichzeitiger Geltung der Grundregel des Inklusivismus folgen kann, ohne den Anderen nur dadurch wertschätzen zu können, daß ich ihm die Berechtigung seiner Autointerpretation letztlich abspreche und seine (religiöse) Andersheit als negativ oder zumindest als defizitär und erfüllungsbedürftig werte. Selbst beim aufgeklärtesten In-

²⁴ Das unbefriedigende Gefühl, das wahrscheinlich die meisten Theologinnen und Theologen sowohl bei inklusivistischen als auch bei pluralistischen Lösungsversuchen beschleicht, zeigt übrigens m. E., wie richtig die Verortung der Gewißheit der Grundintuitionen von Pluralismus und Inklusivismus auf regulativer Ebene (also auf der Ebene unserer Grammatik bzw. unseres all unserem Denken und Sprechen zugrunde liegenden Weltbildes) ist.

²⁵ Vgl. ebd. 271–274.

klusivismus bleibt es dabei, daß ich die Andersheit der Autointerpretation des Anderen letztlich als unzutreffend ansehen muß, um die Hoffnung, die ich für ihn hege, nicht aufgeben zu müssen. Damit setze ich aber die oben genannte Grundregel des Pluralismus außer Kraft, was angesichts deren Identität mit der Grundregel des Christentums einer christlichen Theologie der Religionen verwehrt bleibt.

An dieser Stelle kommt man m. E. einen entscheidenden Schritt weiter, wenn man sich im Anschluß an Wittgenstein klarmacht, daß die grundlegenden Glaubenssätze der Autointerpretation des Anderen genauso regulativen Charakter haben wie die eigenen. Ich verstehe die semantischen Gehalte solcher Glaubenssätze also erst dann, wenn ich sehe, wie sie regulativ ins Leben eingreifen. Da bei Sätzen über das Unbedingte eine unhinterfragbare Instantiierung auf regulativer Ebene unmöglich ist, könnte man auch im Blick auf den eigenen Glauben sogar sagen: Ich verstehe meinen Glauben nur in dem Maße, in dem ich ihn mir erhandle, d. h. in dem ich mein Leben von ihm regeln lasse. Denn ich verstehe regulative Sätze nur in dem Maße, in dem ich sehe, wie sie Lebenspraxis und Sprechen und deren ursprüngliches Verwobensein miteinander im Sprachspiel bestimmen²⁶.

Oder auf fremde Religionen angewandt: Ich verstehe die Bedeutung auf regulativer Ebene angesiedelter religiöser Sätze erst, wenn ich deren sprachspielpraxeologische Verwurzelung bzw. ggf. korrelative Plausibilisierungen deren regulativer Geltung im fremden Weltbild nachvollziehen kann. Zwar können solche Bemühungen dazu führen, daß ich meine, am Widerspruch zu den regulativen Sätzen des Anderen festhalten zu müssen²⁷. Aber sie können auch dazu beitragen, daß ich mir vorher verborgene Familienähnlichkeiten zwischen der Regel des Anderen und der eigenen zu entdecken beginne und so merke, daß ich die Anderen in ihrer Andersheit wertschätzen kann, ohne ihnen die Be-

²⁶ Vgl. ebd. 49–62, 222–241, 268–277.

²⁷ Das Verstehen (auch auf der regulativen Ebene angesetzt) religiöser Sätze ist nicht identisch mit deren Anerkennung (gegen R. Panikkar, *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990, 61f). Es gibt auch das „Nein“ zum Anspruch des Anderen, das „um der Bestimmtheit und Verbindlichkeit unseres Ja (zum eigenen Bekenntnis; Vf.) willen unumgänglich“ wird (*J. Werbick, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992, 103). Allerdings kann man aus Wittgensteinscher Sicht Werbick nur beipflichten, wenn er ebd. vor einem vorschnellen „Nein“ warnt: „Mein ‚Ja‘ versucht hier erst einmal ohne das ‚Nein‘ auszukommen, weil ich nicht sicher weiß, daß das Nein um des Ja willen nötig ist; weil ich noch für möglich halten darf, daß das vom anderen geltend Gemachte der von mir bejahten Wahrheit nicht in letzter Instanz widerspricht.“ Werbick plädiert deshalb für eine „Unentschiedenheit in der Ablehnung der anderen Wege, solange nicht unausweichlich feststeht, daß ein kontradiktorischer Widerspruch vorliegt, der das ‚Nein‘ zum anderen Weg um des ‚Ja‘ zum eigenen willen erzwingt“ (ebd. 108) – ein Plädoyer, das eine Theologie nach Wittgenstein noch durch die Einsicht in die Schwierigkeit verstärken kann, die regulativ gefaßten Glaubenssätze des Anderen überhaupt zu verstehen und einen kontradiktorischen Widerspruch als solchen zu erkennen. Denn oft erscheint uns der semantische Gehalt des Anspruchs des Anderen nur deshalb als Widerspruch, weil wir dessen auf regulativer Ebene angesiedelte Bedeutung nicht verstehen.

rechtiung ihrer Autointerpretation abzusprechen, da sich die vordergründigen Verschiedenheiten von Auto- und Heterointerpretation vor dem Hintergrund von deren Verankerung in unserer (Sprachspiel-)Praxis als überwindbar erweisen.

Solche Feststellungen des Widerspruchs oder der Konvergenz von Auto- und Heterointerpretation (oder auch zwischen verschiedenen Autointerpretationen) auf regulativer Ebene lassen sich natürlich nur im Dialog ermitteln und bleiben stets auf diesen verwiesen²⁸. Während man dem Inklusivismus vorwerfen kann, den Dialog überflüssig zu machen, weil er letztlich sowieso nichts entscheidend Neues ans Licht bringen kann, und auch der Pluralismus den Dialog eigentlich nicht braucht, weil eine letzte Harmonie mit dem Anderen a priori feststeht, braucht eine Wittgensteinsche Herangehensweise den Dialog in doppelter Hinsicht: Zum einen um den Anderen in seiner Andersheit allererst zu verstehen; denn nur intern im Mitspielen der Sprachspiele des Anderen kann ich verstehen, welche Regeln bei ihm in Geltung sind. Konvergenz und Divergenz zwischen seinen und meinen Regeln kann sich mir nur über die internen Regeldeutungen des Anderen erschließen. So kann ich mich schließlich gezwungen sehen, meine Heterointerpretationen so zu überdenken, daß sie auf grammatischer Ebene nicht mehr den Autointerpretationen des Anderen widersprechen müssen. Und es kann sich herausstellen, daß meine Regeln gar nicht so verschieden von den fremden Regeln sind, wie man angesichts ihrer äußeren Form vermuten könnte.

Zum anderen kann es aber auch zu einer neuen Autointerpretation von mir selbst kommen²⁹. Da meine grundlegenden Glaubenssätze in ih-

²⁸ Vgl. die ähnliche auch auf den Dialog zielende Überlegung bei *J. Werbick*, Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege. In: *ders./M. v. Brück* (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, Freiburg – Basel – Wien 1993 (QD 143), 11–61, hier 43: „Dieses fragende Sich-Herantasten an das Verbindende und an das möglicherweise Trennende wird im konkreten Vollzug die Frage, ob die vom Dialogpartner geltend gemachte Wahrheit dem Logos Jesus Christus in letzter Instanz entspricht oder widerspricht, häufig offen lassen und weiterer Prüfung überlassen können.“

²⁹ Diesen Aspekt übersieht *H.-P. Großhans* in seiner Wittgensteinrezeption. Ganz davon abgesehen, daß er eine Artikulation des Eigenen im Fremden beim christlichen Glauben offenbar für unmöglich hält, leidet seine Wittgensteinrezeption wegen dieser Aspektblindheit darunter, daß auch die Bedeutung der Artikulation des Fremden im Eigenen im Hinblick auf den interreligiösen Dialog unterbestimmt bleibt; vgl. *H.-P. Großhans*, Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre, Tübingen 1996 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 34), 264: „Denn für den christlichen Glauben gibt es keine andere Sprache als die eigene, in der die Wahrheit und der Sachgehalt der Sprachen der anderen Religionen festgestellt werden könnten. Gottes Wirklichkeit ist für den christlichen Glauben mit dem identisch, was in der Sprache des christlichen Glaubens von Gott ausgesagt wird (!). Die Möglichkeit, daß andere Religionen von demselben Gott wie der christliche Glaube – wenn auch anders – sprechen, ist von einem neutralen Standpunkt aus nicht zu überprüfen, sondern nur in der Sprache des christlichen Glaubens.“ Zur Kritik an der Wittgensteinrezeption von *Großhans* vgl. *K. v. Stosch*, „Wittgensteinnaissance“ in der Theologie? Ein Literaturbericht zur Lage im Jahre 50 nach Wittgensteins Tod. In: *ThRv* 97 (2001) 465–482, hier 474–476.

rer regulativen Kraft begründungspflichtig sind und immer neu auf dem Spiel stehen³⁰, kann ich durch den Kontakt mit dem Fremden, das mich oft erst auf eigene (sonst blind befolgte) Regeln aufmerksam macht, zu einer neuen Deutung der von mir befolgten Regeln kommen. Erst das Fremde erschließt mir auf diese Weise die Kenntnis und ein angemesseneres Verstehen des Eigenen³¹. Und der Kontakt mit dem Fremden kann es möglich machen, daß die Fremdartigkeit des Fremden gar nicht dem Eigenen widersprechen muß, auch ohne daß ich das Fremde durch das Eigene heimholend vereinnahme³².

Klar ist aus einer Wittgensteinschen Perspektive aber auch, daß interreligiöser Dialog nur begrenzt stellvertretend geführt werden kann. Wenn es stimmt, daß Weltbilder individuell verschieden sind³³ und wenn auch Glaubensüberzeugungen an dieser Individualität schon dadurch Anteil haben, daß all unsere religiösen und nichtreligiösen regulativen Sätze ein Nest bilden, das wir in seiner Gesamtheit bedenken, wenn wir die Bedeutung unserer Weltbilder verstehen und ihre Geltung verteidigen wollen, dann ist klar, daß interreligiöser Dialog Auftrag an jeden einzelnen Menschen einer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft ist.

Es läßt sich auf diese Weise auch verständlich machen, warum die Fremdheit zwischen einzelnen Personen innerhalb einer vordergründig dasselbe behauptenden Glaubensgemeinschaft oft größer ist als zwischen sich vordergründig sehr stark unterscheidenden Glaubensgemeinschaften. Für die Bedeutung religiöser Glaubenssätze ist eben oft nicht so sehr die (trotzdem vorhandene) kognitiv-propositionale Dimension entscheidend. Denn letztlich kann die Bedeutung der grundlegenden religiösen Glaubenssätze nur im Blick auf die Praxis ermittelt werden³⁴, die aber als immer schon gedeutete Praxis im Dialog auf die ihr zugrun-

³⁰ Vgl. K. v. Stosch, Sind religiöse Glaubenssätze begründbar? Anmerkungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft nach Wittgenstein. In: B. Brogaard (Hg.), *Rationality and irrationality*. Vol. 2, Kirchberg 2000 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; VIII [2]), 153–158.

³¹ Insofern ist der Dialog nach Wittgenstein ein Wagnis bzw. das „Experiment einer gemeinsamen Verständigung . . ., ohne daß wir dabei von vornherein sagen könnten, wie weit wir letztlich vor uns selbst (nicht nur vor den anderen) bestehen werden“ (H. Zirker, *Wegleitung Gottes oder Erlösung durch Christus. Zum Heilsverständnis und Geltungsanspruch von Christentum und Islam*. In: *Werbick/Brück* [Hg.], s. Anm. 28, 107–143, hier 140, der sich allerdings nicht auf Wittgenstein bezieht).

³² In diesem Zusammenhang kann die Verwendung des Familienähnlichkeitsbegriffs zur Kennzeichnung von (neu entdeckten) Gemeinsamkeiten des Eigenen mit dem Fremden in Erinnerung rufen, daß mir die Verwandtschaft der eigenen Konzeption mit der fremden mitunter erst über ein Vergleichsobjekt aufgeht. Manchmal hilft eben erst die Konfrontation mit einem Dritten oder Vierten, die Ähnlichkeit zum Anderen zu entdecken. Zum Familienähnlichkeitsbegriff vgl. Stosch (s. Anm. 10) 38–43.

³³ Vgl. zur Begründung und zur näheren Bestimmung des Weltbildbegriffs ebd. 107–112.

³⁴ Vgl. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*. Hrsg. v. G. H. v. Wright. Unter Mitarb. v. H. Nyman. In: *ders.*, Werkausgabe Bd. 8. Neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. 1992, 445–573, hier 570f: „Wie weiß ich, daß zwei Menschen das gleiche meinen, wenn jeder sagt, er glaube an Gott? . . . Die Theologie, die auf den Gebrauch gewisser Worte und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer (Karl Barth). Sie fuchelt so-

de liegenden Regeln zu befragen ist. Bei dieser Befragung sind wegen der grundsätzlichen Unmöglichkeit der unbezweifelbaren Instantiiertheit von Sätzen über Gott auf der regulativen Ebene immer neue, auf konkrete Situationen Bezug nehmende Begründungs- und Korrelationsversuche erforderlich³⁵. Dabei können sich verborgene Familienähnlichkeiten, aber auch erschreckende Unterschiede ebenso zeigen wie Bedeutungsverschiebungen beim Eigenen stattfinden können, die alle Ähnlichkeiten und Unterschiede in einem neuen Licht erscheinen lassen.

4. Grundzüge komparativer Theologie

Eine inklusivistische oder pluralistische Theorie verbietet sich vor diesem Hintergrund, da sie statt der erforderlichen Hinwendung zum Einzelfall wie ein Ornat ist, „das wir wohl anlegen, mit dem wir aber nicht viel anfangen können, da uns die reale Macht fehlt, die dieser Kleidung Sinn und Zweck geben würde“³⁶. Aus Wittgensteinscher Sicht müßte die Bemühung um religionstheologische Modellbildungen deshalb durch eine komparative Theologie ersetzt werden, die konkrete Religionen oder Weltbilder hinsichtlich genau bestimmter Probleme vergleicht.

Komparative Theologie bemüht sich nicht um eine religionstheologische Vogelperspektive, sondern wendet sich dem konkreten Einzelfall und damit spezifischen Feldern der Auseinandersetzung zu. Es geht ihr nicht um Allgemeinaussagen über die Wahrheit einer oder mehrerer Religionen, sondern um das Hin- und Hergehen zwischen konkreten religiösen Traditionen angesichts bestimmter Problemfelder, um Verbindendes und Trennendes zwischen den Religionen neu zu entdecken. In Wittgensteinscher Perspektive verfährt sie dabei in dem Sinne kontingenzbewußt, daß sie um die Vorläufigkeit und Reversibilität ihrer Urteile weiß und aufgrund der regulativen Bedeutung von Glaubenssätzen eine potentielle Versöhnung scheinbar kontradiktorischer Gegensätze nie ausschließen kann. Entsprechend versucht sie, festgestellte Differenz immer wieder durch den Rückbezug auf Praxis im interreligiösen Dialog zu verflüssigen, und fällt erst dann abgrenzende Urteile, wenn dies um der Identität des Eigenen oder eines Dritten willen unbedingt notwendig ist³⁷.

Erste interessante Ansätze komparativer Theologie finden sich seit den 80er Jahren besonders in den USA³⁸. Mittlerweile gibt es die ersten

zusagen mit Worten, weil sie etwas sagen will und es nicht auszudrücken weiß. *Die Praxis gibt den Worten ihren Sinn.*“

³⁵ Vgl. *Stosch* (s. Anm. 10) 307–320.

³⁶ *L. Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen I. In: *Ders.*, Werkausgabe Bd. 1. Neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. 1993, 225–485, hier Nr. 426.

³⁷ Beispielsweise dann, wenn die fremde religiöse Praxis eine unzulässige Diskriminierung Dritter mit sich bringt. Zur schwierigen Frage der Grenzziehung bei dieser Problematik vgl. die Begründungsstrategien für Glaubenssätze bei *Stosch* (s. Anm. 10) 307–320.

³⁸ Vgl. das Plädoyer für eine komparative Theologie als Alternative zu einer Theologie der Religionen bei *J. Fredericks*, *A universal religious experience? Comparative theology as*

Lehrstühle für diese Disziplin, und sie scheint allmählich auch in Europa an Einfluß zu gewinnen. Allerdings sind die unter dem Titel komparative Theologie versammelten Ansätze noch recht disparat, und der von mir vorgeschlagenen Perspektivierung dieser Disziplin aus der Sicht des späten Wittgenstein würden sich vielleicht nicht alle Vertreterinnen und Vertreter komparativer Theologie anschließen. Nichtsdestotrotz scheint mir eine solche philosophische Grundlegung erforderlich zu sein, um die Möglichkeiten komparativer Theologie gerade vor dem Hintergrund der klassischen Theologie der Religionen, die ja auch Elemente komparativer Theologie enthält, deutlich zu machen³⁹.

Bei näherer Betrachtung des Projektes komparativer Theologie ist es wichtig einzugestehen, daß diese die Berechtigung der Hoffnung für alle Menschen nicht apriorisch sicherstellen, sondern allenfalls je neu zeigen kann⁴⁰. Denn Hoffnung für Andersgläubige kann sich nur auf der Basis der „gemeinsamen menschlichen Handlungsweise“⁴¹ immer neu für konkrete Menschen zeigen. Dabei zeigen sich dann freilich genauso Unterschiede, angesichts derer wir nicht mehr wissen, wie wir den Anderen in seiner Andersheit anerkennen sollten. Aber das muß gar nicht negativ sein, da nicht gesagt ist, daß jede Andersheit auch sein soll. Aus christlicher Sicht könnte man sagen, daß ich den Anderen zwar anerkennen soll, wie er von Gott gemeint ist – und das ist bestimmt anders, als

an alternative to a theology of religions. In: *Horizons* 22 (1995) 67–87, hier 82ff. Derartige Versuche unternehmen beispielsweise: *F. Clooney*, *Theology after Vedanta. An experiment in comparative theology*, Albany/N. Y. 1993; *ders.*, *Seeing through texts. Doing theology among the Srivaisnavas of South India*, Albany/N. Y. 1996; *J. Keenan*, *The meaning of Christ. A Mahayana theology*, Maryknoll/N. Y. 1989; *R. C. Neville*, *Behind the masks of God. An essay toward comparative theology*, Albany/SUNY 1991. Einen nicht mehr ganz aktuellen Literaturbericht bietet *F. Clooney*, *The emerging field of comparative theology: a bibliographical review (1989–95)*. In: *Theological Studies* 56 (1995) 521–550. Zur Einordnung komparativer Theologie vgl. auch *N. Hintersteiner*, *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik*. Mit einem Vorwort von R. J. Schreier, Wien 2001, 318–320.

³⁹ So kann man beispielsweise die Dissertation von Perry Schmidt-Leukel in ihrer Suche nach einer christlichen Hermeneutik für das buddhistische Heilsverständnis als Beitrag zu einer komparativen Theologie lesen (vgl. *P. Schmidt-Leukel*, „Den Löwen brüllen hören“. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn u. a. 1992 (Beiträge zur ökumenischen Theologie; 23), sowie die entsprechende Einschätzung bei *Clooney* 1995 (s. Anm. 38) 525.

⁴⁰ Insofern sollte man damit vorsichtig sein, die Errungenschaften der traditionellen Modellbildung der Theologie der Religionen gänzlich zugunsten der Mikrologie komparativer Theologie aufzugeben. So kann man sicherlich im Gedächtnis behalten, daß es nicht a priori falsch ist, wenn wir uns als Christinnen und Christen von den anderen das Bild machen, daß sie durch eine anonyme Beziehung zu Jesus Christus ihr Heil wirken. Wichtig ist es dabei nur zu sehen, daß sich uns die Bedeutung dieser Kennzeichnung wegen ihres grammatischen Charakters erst durch Korrelationsversuche erschließt, die auch andere Bilder als akzeptabel erscheinen lassen können. Insofern können wir für den Fremden zwar mitunter nur durch die Kennzeichnung aus dem Eigenen heraus eine Hoffnungsperspektive entwickeln, und es ist m. E. legitim, wenn eine Glaubensgemeinschaft als ganze eine solche Hoffnungsperspektive formuliert. Aber die Geltung einer solchen Perspektive läßt sich nicht durch Theorien plausibilisieren, sondern nur durch den konkreten Dialog, der eine solche Art der Zuschreibung dann oft überflüssig macht.

⁴¹ *Wittgenstein* (s. Anm. 36) Nr. 206; vgl. *Stosch* (s. Anm. 10) 43–49.

ich es mir in meinen Bildern zurechtlege, so daß die Aufforderung zu einem ständigen Ikonoklasmus sicherlich berechtigt ist. Aber das heißt ja nicht, daß alles Andere am Anderen auch sein soll und mein Bild in jeder Hinsicht schlechter ist als die Realität des Anderen.

Insofern kann man aus Wittgensteinscher Perspektive sicherlich keiner bedingungslosen Anerkennung jeder Andersheit des Anderen das Wort reden. Und auch religiöse Vielfalt läßt sich nicht a priori als Wert an sich behaupten. Es besteht aber auch kein Anlaß zu einer negativen Wertung des Anderen oder der religiösen Vielfalt. Vielmehr muß sich in der Zuwendung zum konkreten Anderen zeigen, inwieweit Wertschätzung und Anerkennung seiner Andersheit möglich sind. Eine erkennende Anerkennung aller Anderen in ihrer berechtigten Andersheit ist einem nur dann zuzutrauen, wenn dieser Mensch ganz das Zusagewort der erkennenden Liebe Gottes ist.

Da uns diese (göttliche) Erkenntnis verwehrt ist, müssen wir anhand fallibler und reversibler Kriterien entscheiden, welche Andersheit anzuerkennen ist und welche nicht. Diese Kriterien lassen sich weder aus dem luftleeren Raum herbeizaubern noch ist es in interreligiösen Zusammenhängen angesichts des regulativen Charakters religiöser Glaubenssätze vielversprechend, Kriterien unter Absehung von unserer (Sprachspiel-)Praxis entwickeln zu wollen. Kriterien müssen vielmehr entsprechend uns möglichen Begründungsstrategien im Rekurs auf die wechselseitige Begründung von unseren eingefleischten Handlungsweisen und deren regulativer Deutung aus unseren Weltbildern heraus entwickelt werden⁴².

Der christliche Absolutheitsanspruch impliziert nicht die Behauptung einer unveränderlichen Form des Glaubens⁴³ oder unumstößlicher Kriterien zu deren Ermittlung, sondern den Mut, diesen die unbedingte Beziehungswirklichkeit Gottes zusagenden Anspruch (mit Hilfe des Heiligen Geistes) in allen Sprachspielen, Situationen und Grammatiken verstehbar zu machen⁴⁴. Dabei steht die Bedeutung der eigenen Glaubenssätze gerade angesichts ihrer auf Korrelationsversuchen aufbauen-

⁴² Vgl. zu dieser wechselseitigen Begründung von Handeln und Weltbildglaube nochmals *Stosch* (s. Anm. 10) 307–320 sowie *Y. Huang*, Foundation of religious beliefs after foundationalism. Wittgenstein between Nielsen and Phillips. In: *RelSt* 31 (1995) 251–267, hier 264. Eine gute, mit derartigen Methoden begründbare Kriteriologie für den interreligiösen Dialog bietet *Bongardt* (s. Anm. 1) 150–152.

⁴³ Vgl. *Werbick* (s. Anm. 28) 50f: „Absolutheit des Christentums heißt deshalb: Absolutsetzung des Logos, der sich den Christen in Jesus Christus als der unüberholbare Gott-Logos erschließt und sie zum Glauben herausfordert; kann aber nicht heißen: Absolutsetzung der in den christlichen Traditionen und Kirchen unternommenen Versuche, diesem Logos zu entsprechen.“

⁴⁴ Vgl. ebd. 49f: „Für den christlichen Theologen hat die von ihm behauptete ‚Absolutheit‘ der in Jesus Christus begegnenden Heilswahrheit zunächst einmal die Konsequenz, daß er diese Heilswahrheit als prinzipiell allen Menschen vermittelbar und als für alle Menschen heilsbedeutsam ansieht. Damit weiß er sich herausgefordert, im Gespräch mit allen erreichbaren Gesprächspartnern zu explizieren, wie die Wahrheit, die Er ist, für sie als Heilswahrheit bedeutsam werden kann.“

den regulativen Behandlung keineswegs ein für allemal fest. Der eigene Glaube bleibt immer in seiner Identität bedroht und in seinen Reflexionen verletzlich⁴⁵. Sicherlich ist es nichtsdestotrotz im Streit um die Wahrheit notwendig, den Glaubenssätzen sprachspielintern eine feste Bedeutung zu geben. Aber gerade was die Heilsbedeutung der Glaubenssätze angeht, ist deren regulative Kraft von entscheidender Bedeutung, so daß ein interreligiöser Dialog, der die Bedeutung des Eigenen durch das Gehen ins Fremde aufs Spiel zu setzen bereit ist, einige Überraschungen bringen kann. So ist es zwar sicherlich unwahrscheinlich, daß sich für eine Christin die Ablehnung Jesu Christi durch eine Andersgläubige als wertzuschätzende Andersheit herausstellt. Aber sie läßt sich u. U. bei genauer Betrachtung ihrer regulativen Verankerung so reinterpreten, daß sie nicht mehr als solche erscheint – entweder weil ich durch die Fremde neu verstehe, was meine Beziehung zu Jesus Christus in regulativer Sicht bedeutet, oder weil ich sehe, daß das ablehnende Urteil der Anderen in einer so anderen Sprachspielpraxis verwurzelt ist, daß es sich gegen ein Muster richtet, an das ich im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben nie gedacht hätte⁴⁶. Insofern können negative Urteile und Abgrenzungen zwar als notwendig erscheinen; sie sind aber immer nur als reversible Entscheidungen bezüglich bestimmter Elemente von Weltbildern konkreter Menschen sinnvoll. Dagegen hilft es nichts, eine komparative Rangordnung von Religionen als ganzer vornehmen⁴⁷ oder die Wahrheit oder Unwahrheit eines Glaubenssatzes unabhängig von seiner sprachspielpraxeologischen und ggf. regulativen Verankerung und Kontextualisierung bestimmen zu wollen⁴⁸.

⁴⁵ Das Christentum kann die ihm zugrunde liegende geschichtliche Erfahrung nur geschichtlich weitervermitteln und – wie J. B. Metz das ja auch immer wieder einfordert – sich narrativ und anamnetisch, in jedem Fall aber praktisch bzw. sprachspielpraxeologisch legitimieren.

⁴⁶ Das besondere Verhältnis des Christentums zum Judentum kann dabei Mut machen, auf enzyklopädischer Ebene als unversöhnlich erscheinende Gegensätze als in regulativer Hinsicht versöhnbar zu betrachten (vgl. *Stosch*, s. Anm. 10, 291–294).

⁴⁷ Es wäre also beispielsweise unsinnig, die Wahrheit *des* Hinduismus mit der *des* Islam zu vergleichen, aber ich kann versuchen hinsichtlich eines bestimmten Problems, also z. B. der Stellung der Frau in einer bestimmten Gesellschaftsordnung, eine Übersicht zu gewinnen, die mir erlaubt zu sehen, welche Folgen die grammatischen Sätze dieser Religionen für die Stellung der Frau implizieren (und welche sie implizieren müßten, was leider keineswegs identisch ist). Anschließend könnte ich diese dann von dem Maßstab her bewerten, den ich durch die mir Sinn und Identität gebenden Handlungsweisen her gewonnen habe und die mir von meinem Weltbild her vorgegeben sind. Diese Bewertung ist zwar, auch wenn sie mit allen nur denkbaren Begründungswegen untermauert wird, fallibel und reversibel, kann mich aber u. U. dazu zwingen, gegen mir fremde Handlungsweisen vorzugehen – etwa dann, wenn sonst das Leben einer Dritten bedroht ist (vgl. Anm. 37).

⁴⁸ Für die in dieser Konzeption vorausgesetzte Dynamik und Flexibilität der Bedeutung der Glaubenssätze spricht auch die Beobachtung, daß wir von einem gelehrten Dogmatiker der eigenen Glaubensrichtung gerne dessen Angebote zur Explizierung des kognitiv-propositionalen Gehalts der eigenen Glaubensaussagen annehmen, wenn dies der systemischen Konsistenz unseres Weltbildes dient und dieser Gehalt immer noch den unseren grammatischen Sätzen zugrunde liegenden Handlungsweisen entspricht. Dabei verändert sich mitunter der kognitiv-propositionale Gehalt unserer Sätze vollkommen, obwohl sie vielleicht oberflächengrammatisch sehr ähnlich konzipiert sind. Könnte es nicht sein, daß

Christinnen und Christen können trotz aller durch den konsequenten Verzicht auf einen Gottesgesichtspunkt gegebenen Unsicherheiten angesichts der aufgewiesenen wechselseitigen Verwiesenheit der Grundregel von Inklusivismus und Pluralismus jedenfalls guten Mutes sein, daß beide Seiten des Grunddilemmas der Theologie der Religionen sich in der Hinwendung zur Praxis und zum Einzelfall als versöhnbar zeigen, d. h., daß sich jede Andersheit, die aus Gottes Perspektive sein soll, auf regulativer Ebene mit dem – wiederum regulativ gedachten – Bekenntnis zu dem Gott, der sich in Jesus Christus als Beziehung gezeigt hat, vermitteln läßt.

Summary

Many religious believers want to appreciate people of different religious faith without giving up the claim to truth of their own religious tradition. But the solutions of this dilemma proposed by the theology of religions (inclusivism and pluralism) are not able to fulfill both desires. The author tries to show that traditional theology of religions is for philosophical reasons not able to combine both interests in a sufficient way even though the Christian believers have to stick to the possibility of a solution of this dilemma. The author proposes a solution which is a form of comparative theology following some basic insights of the later Wittgenstein, especially Wittgenstein's insight in the regulative dimension of religious belief. In contrast to traditional theology of religions, such a comparative theology turns the attention to the individual case in the interreligious dialogue and concentrates on the regulative and world-picture-constitutive role of religious belief.

die Universalität des kognitiv-propositionalen Anspruchs unserer Sätze ihre praktisch gegebene unbedingte Geltung nicht nur als transzendenten Ermöglichungsgrund ihrer Geltung, sondern auch ihrer Verstehbarkeit voraussetzen? Dann wäre es jedenfalls weder verwunderlich noch bedrückend, daß sich die Glaubenssätze der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen so sehr voneinander unterscheiden, daß man keine universale Wahrheit mehr behaupten kann, ohne die Ansprüche anderer auszuschließen. Vielmehr ließe sich dann denken, daß alle scheinbar verschiedenen Wahrheitsansprüche durch *eine* auch als *eine* aussagbare *universale* Wahrheit gedeckt sind, die erst dann auf kognitiv-propositionaler Ebene richtig erfaßt werden kann, wenn sie berechtigt als gewiß behauptet werden darf, d. h., wenn sie in unseren Handlungsweisen inkarniert wird – wie dies aus christlicher Sicht nur Jesus Christus möglich war, der insofern in dieser Perspektive als Ziel und Ermöglichungsgrund aller universalen Wahrheitsansprüche anzusehen ist. Die auf kognitiv-propositionaler Ebene schier unüberbrückbaren Gegensätze zwischen den Religionen, die auch heute wieder als Vorwand für die schrecklichsten Kriege und Terroranschläge dienen, wären dann nicht Ausdruck der Unhaltbarkeit und Verwerflichkeit universaler religiöser Ansprüche, sondern davon, daß die Gläubigen ihren eigenen Glaubenssätzen nicht trauen und nicht von ihnen ihr Leben regeln lassen.