
Ambiguität als Forschungsfeld Komparativer Theologie

Klaus von Stosch

Zusammenfassung

Der Text macht deutlich, wie an der Universität Bonn komparativ-theologische Arbeit durch die Schaffung einer neuen Exzellenzprofessur zu einer Querschnittsaufgabe aller theologischen Disziplinen werden soll. Er beschreibt die Lernformen, die die Forschungsarbeit zur Komparativen Theologie in Bonn anleiten, und erläutert den Forschungsschwerpunkt Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe.

Schlüsselbegriffe

- Komparative Theologie
- Interkulturelle Theologie
- Lernformen
- Ambiguität

Abstract

The text makes clear how comparative theological work is to become a cross-sectional task of all theological disciplines at the University of Bonn through the creation of a new chair of excellence. It describes the forms of learning that guide the research work on comparative theology in Bonn and explains the main focus of the research: ambiguities – identities – conceptualizations of meaning.

Keywords

- Comparative theology
- Intercultural theology
- Forms of learning
- Ambiguity

Sumario

El texto aclara cómo el trabajo de teología comparada va a convertirse en una tarea transversal de todas las disciplinas teológicas en la Universidad de Bonn mediante la creación de una nueva cátedra de excelencia. Describe las formas de aprendizaje que guían el trabajo de investigación sobre teología comparada en Bonn y explica el enfoque de la investigación Ambigüedades – Identidades – Conceptos de sentido.

Palabras clave

- Teología comparada
- Teología intercultural
- Formas de aprendizaje
- Ambigüedad

Seit dem Wintersemester 2021/22 gibt es an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn eine neu geschaffene Exzellenzprofessur, die sich mit gesellschaftlichen Herausforderungen und deren Bearbeitung aus der Perspektive der Systematischen Theologie beschäftigt. Die Besetzung der Stelle führt dazu, dass diese Herausforderungen in prominenter Weise mit der Methodik Komparativer Theologie angegangen werden. Dadurch werden an der Fakultät komparativ-theologische Arbeiten, insbesondere zu den drei abrahamitischen Religionen, zu einer Querschnittsaufgabe aller theologischen Disziplinen.¹ Der Bereich der interkulturellen Theologie wird in Bonn also nicht in einer eigenständigen Disziplin vertreten, sondern bildet einen Querschnittsbereich, der von komparativ theologischen und interreligiös angelegten theologischen Denkbewegungen angeregt und in die verschiedenen theologischen Disziplinen getragen wird. Es gibt auch – anders als etwa an der Universität Paderborn – keinen eigenen theologischen Studiengang in der Komparativen Theologie, sondern lediglich fest verankerte Module und weitere Lehrveranstaltungen zur Komparativen Theologie im Rahmen der verschiedenen Studiengänge der Katholischen Theologie.

Komparative Theologie in Bonn

Die komparativen und interkulturellen theologischen Akzente werden vor allem auf zwei Wegen in die Arbeit der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät hineingetragen. Auf der einen Seite wurde parallel zur Schaffung der neuen Exzellenzprofessur ein *International Center for Comparative Theology and Social Issues* (CTSI) an der Fakultät gegründet. Zum anderen hat sich die Fakultät bereits Anfang 2020 auf einen gemeinsamen Forschungsschwerpunkt zum Thema *Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe* verständigt. Dieser Schwerpunkt wird seitens des CTSI stark mit interkulturellen und interreligiösen Themen profiliert und in dieser Ausrichtung in die Forschungsanstrengungen und Lehrkonzepte der Fakultät hineingebracht.

Der Begriff der Komparativen Theologie wird in Bonn so verstanden, wie er seit den 1980er Jahren von Theologen wie Francis X. Clooney, James L. Fredericks und Catherine Cornille entwickelt wurde.² Anders als der Religionswissenschaft geht es der so verstandenen Komparativen Theologie nicht um einen neutralen Vergleich der Religionen, sondern um die theologische Entwicklung konfessorischer Identität.³ Anders als in der klassischen Apologetik soll dieser konfessorische Standpunkt nicht in Abgrenzung zu anderen Religionen entwickelt werden, sondern in einem lernbereiten, vielfachen inklusiven Zugang. Damit bemüht sich Komparative Theologie um eine inklusive Denkbewegung, die am buchstäblichen Sinn von Katholizität anknüpfen kann, indem sie sich um eine allumfassende Bestimmung religiöser Identität bemüht.⁴ Natürlich kann Komparative Theologie nicht nur aus katholischer Perspektive betrieben werden. Vielmehr gibt es inzwischen

1 Die Exzellenzprofessur (sogenannte Schlegel-Professur) ergänzt das Fächerspektrum an der Fakultät neben der Professur für Fundamentaltheologie, so dass sich hier ein erweitertes Spektrum an interreligiöser und religionstheologischer Forschung eröffnet. Von daher gehen die in diesem Artikel beschriebenen neuen Möglichkeiten nicht zu Lasten der wichtigen von Hans Waldenfels begründeten interkulturellen Ausrichtung der Fundamentalthologie, die in bewährter Weise von Claude

Ozankom fortgeführt wird. Die neue mit Klaus von Stosch besetzte Schlegel-Professur bringt interkulturelle und komparative Aspekte vor allem in den Bereich der Dogmatik ein.

2 Vgl. als erste Übersicht Francis X. CLOONEY, *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*. Hg. v. Ulrich WINKLER. Übers. v. Michael Sonntag, Paderborn u.a. 2013; Catherine CORNILLE, *Meaning and Method in Comparative Theology*, Hoboken 2019; Pim VALKENBERG (ed.), *A Companion to*

Comparative Theology, Leiden/Boston 2022.

3 Vgl. Klaus VON STOSCH, *Comparative Theology and Comparative Religion*, in: Perry SCHMIDT-LEUKEL/Andreas NEHRING (Hg.), *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology. Comparison revisited*, London/New York 2016, 163–177.

4 Vgl. Aaron LANGENFELD/Klaus VON STOSCH, *Allumfassend – Vielfalt als Grammatik des Katholischen*, Freiburg/Basel/Wien 2022.

auch signifikante Beiträge aus anderen Konfessionen⁵ und Religionen.⁶ Und natürlich führt die komparative Arbeit auch immer wieder zur Begegnung mit der widerständigen Andersheit und Fremdheit anderer Religion, die sich jeder Inklusionsmöglichkeit entzieht. Deswegen ist es so wichtig, Komparative Theologie nicht inklusivistisch eng zu führen und auch für solche Situationen kriteriengeleitete Wege eines produktiven Umgangs mit anderen Religionen zu finden.⁷

Lernformen

Catherine Cornille hat an dieser Stelle sechs unterschiedliche Lernformen Komparativer Theologie unterschieden, die helfen können, das Feld der Komparativen Theologie zu kartographieren.⁸ Eine erste Lernmöglichkeit Komparativer Theologie besteht darin, Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen wahrzunehmen und sie für eine *Intensivierung* des eigenen Glaubens zu nutzen. Als eine zweite Lernmöglichkeit verweist Cornille auf die Möglichkeit, durch das Kennenlernen der anderen Religion eigene vergessene Traditionen *wiedezubeleben*. Hier geht es also darum, beim anderen etwas zu entdecken, das es auch in der eigenen Religion gab, das aber in Vergessenheit geraten ist. So kann etwa die Ästhetik der Koranrezitation Anlass sein, um auch für das Christentum neu die Bedeutung der Ästhetik für den Glauben in den Blick zu nehmen, auch wenn die Herrlichkeit der Gestalt Jesu Christi natürlich bereits fest in der christlichen Tradition verankert ist.⁹ Aber ästhetische Kategorien sind in der christlichen Schultheologie doch so sehr an den Rand gedrängt worden, dass hier die interreligiöse Begegnung helfen kann, die Bedeutung ästhetischer Kategorien freizulegen.

Eine weitere von Cornille beleuchtete Lernmöglichkeit Komparativer Theologie besteht darin, im Licht der anderen religiösen Tradition die eigene neu zu interpretieren. Eine solche *Neuinterpretation* lässt sich bei Protagonisten des abrahamischen Dialogs etwa im Blick auf die Trinitätslehre diagnostizieren. Wenn die Trinitätslehre in der Gegenwart christlicherseits gerne als Versuch beschrieben wird, den Glauben an den einen Gott angesichts der Vielfältigkeit seiner Erfahrungsmöglichkeiten zu schützen,¹⁰ so ist diese Perspektivierung sicher auch dem gegenteiligen Verdacht von Juden und Muslimen geschuldet. Die islamische und die jüdische Philosophie haben hier faktisch geholfen, die monotheistische Grundierung des Christentums in ihrer Bedeutsamkeit wieder klarer vor Augen zu haben.

Die bisher skizzierten Lernmöglichkeiten dürften weitgehend unkontrovers und allgemein nachvollziehbar sein. Wieso sollte man sich auch nicht über Gemeinsamkeiten über Religionsgrenzen hinweg freuen und welche Schwierigkeit könnte darin liegen, dass die andere Religion einem zum Anlass wird, verschüttete Stränge der eigenen Tradition neu wahrzunehmen? Auch Neuinterpretationen im Eigenen sind im Zuge der Entwicklungen und Interaktionen von Religionen im Laufe der Geschichte nicht zu übersehen. In der

5 Vgl. zu Ansätzen einer evangelischen komparativen Theologie beispielsweise die Arbeiten von Michelle Voss Roberts oder Joshua Ralston – jeweils kurz porträtiert in Klaus von STOSCH, Einführung in die Komparative Theologie, Paderborn 2021, 97–110, 235–249.

6 Vgl. zu einer islamischen Komparativen Theologie beispielsweise Jerusha TANNER LAMPTEY, *Divine words, female voices. Muslima explorations in comparative feminist theology*, New York 2018.

7 Vgl. Klaus von STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u. a. 2012, 301–316.

8 Vgl. CORNILLE, *Meaning and Method in Comparative Theology* (Anm. 2), Kap. 2. Die folgenden Ausführungen geben passagenweise wörtlich meine Zusammenfassung aus VON STOSCH, Einführung in die Komparative Theologie (Anm. 5), 21–26, wieder.

Komparativen Theologie werden diese Prozesse wechselseitiger Beeinflussung lediglich auf eine bewusste Ebene gehoben. Dagegen sind die nun folgenden drei Lernmöglichkeiten jeweils in ihrer Weise herausfordernd.

Cornille macht deutlich, dass es im Kontext Komparativer Theologie auch immer wieder zu Neuaneignungen bzw. *Appropriationen* von Traditionsbeständen kommt. Hier geht es also darum, dass eine bisher in der eigenen Religion nicht vorhandene Seite durch die Begegnung mit der anderen Religion oder Konfession neu eingeführt wird. Es geht also um neue Einsichten, Lehren und Praktiken, die z. B. im Zuge von Inkulturationsprozessen aufgenommen bzw. in Besitz genommen werden.

Dieser Gedanke der Neuaneignung ist gerade für das Christentum heikel, weil es zumindest im Verständnis der katholischen Kirche davon ausgeht, dass in Jesus Christus alles gesagt ist, worauf es ankommt.¹¹ Jesus Christus kann in diesem Verständnis nicht als unvollständig und erfüllungsbedürftig angesehen werden. Allerdings impliziert der Glaube daran, dass in Jesus Christus Gott vollständig ausgesagt ist, nicht, dass diese Aussage auch vom Menschen bzw. von der Kirche in all ihren Facetten verstanden wird. Die katholische Kirche, so drückt es der des Relativismus sicherlich unverdächtige amerikanische Theologe Paul J. Griffiths aus, »hat nicht den Anspruch, bereits alle religiöse Wahrheit zu lehren; sie hat nicht, um es noch etwas theologischer auszudrücken, bereits alle in der Offenbarung enthaltenen bedeutsamen Wahrheiten explizit formuliert, die sie bewahrt und überliefert.«¹² Von daher kann sie durch die Begegnung mit anderen Religionen Entscheidendes über Gott und seine Offenbarung in Christus lernen. Gerade weil sich die Kirche der Wahrheit verpflichtet fühlt, kann sie nicht denken, die Wahrheit bereits zu besitzen. Denn – so völlig zu Recht Karl-Heinz Menke –: »Wer sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, wird niemals behaupten, die Wahrheit zu ›haben‹. Wer sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, ist nie am Ziel, sondern stets unterwegs; nie fertig, sondern stets im Aufbruch.«¹³ Von daher kann auch eine dem Lehramt in allem treue Theologin von anderen Religionen lernen wollen und neue Wege des Verstehens der Selbstkundgabe des Unbedingten auch außerhalb der christlichen Tradition suchen, selbst dann, wenn diese bisher kein Analogon im Christentum haben.

Damit will ich zum wahrscheinlich heikelsten Punkt komparativer Denkbewegungen kommen: der Korrektur bzw. *Richtigstellung*. Cornille denkt an dieser Stelle an die traditionellen Missverständnisse des religiös anderen, wie sie beispielsweise den jüdisch-christlichen Dialog so lange vergiftet haben. Ihr geht es bei der Einführung dieser Kategorie also darum, dass eine nichtchristliche Religion wie das Judentum falsche Bilder dieser Religion richtigstellen darf. Wenn Christen Juden etwa pauschal als Gottesmörder diffamieren oder wenn Muslimen und Juden unterstellt wird, einen gewalttätigen und launischen Gott anzubeten, muss es den Angehörigen der anderen Religion erlaubt sein, diese Fehlwahrnehmungen zu korrigieren. Natürlich sind bereits solche Korrekturen alles andere als trivial und sie bedürfen der gründlichen theologischen Reflexion.

9 Vgl. die vorzügliche Studie von Cordula HEUPTS, *Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes. Theologische Ästhetik im christlich-islamischen Gespräch*, Paderborn 2021.

10 So der Tenor auch in meinem eigenen Entwurf: Klaus VON STOSCH, *Trinität*, Paderborn 2017.

11 Zur Diskussion um die Frage, ob die in *Dominus Iesus* bemühte Rede von der Vollständigkeit der Offenbarung wirklich hilfreich ist, vgl. Jürgen WERBICK, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Münster 2011, 177.

12 Paul J. GRIFFITHS, *Problems of religious diversity*, Malden/Oxford 2001, 62: »The Church, however, does not think of herself as already

explicitly teaching all religious truth; she has not, to put it a bit more theologically, given explicit formulation to all the religiously significant truths implied by the revelation she preserves and transmits.«

13 Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 24.

In der Bonner Forschung zur Komparativen Theologie geht es aber gerade auch darum, ob nicht auch Momente der Korrektur in den dogmatischen Gehalten der jeweiligen Religion sichtbar werden können. Hier ist gerade im muslimisch-christlichen Gespräch die Schwelle zur Apologetik besonders nahe, weil es ja immer wieder der Anspruch des Islams war, christliche Irrtümer richtigzustellen und Christen auf den wahren Weg zurückzurufen. Umgekehrt ist auch der Islam von christlicher Seite eigentlich von Anfang an als Häresie wahrgenommen worden, die von Irrtümern nur so strotzt und gerade im Blick auf seine Aussagen über Jesus Christus, aber auch im Blick auf den prophetischen Anspruch Muhammads der apologetischen Zurückweisung und Richtigstellung bedarf.¹⁴ Angesichts dieser Vorgeschichte ist es riskant, der anderen Religion Irrtümer im eigenen Glauben zuzugestehen. Allzu leicht kann ein solches Vorgehen apologetisch missbraucht werden. Aber umgekehrt kann die offene Korrektur von Irrtümern und die Signalisierung von Lernbereitschaft auch Vertrauen schaffen und zu einem neuen Dialogklima beitragen. An dieser Stelle entwickelt sich in Bonn eine Forschungssituation, die es den verschiedenen Religionen ermöglichen soll, die eigene Schwäche und Verletzlichkeit offenzulegen und zum Ausgangspunkt von Forschungsanstrengungen zu machen.

Genauso heikel und begründungsbedürftig wie die Bereitschaft, sich von anderen korrigieren zu lassen, ist die umgekehrte Reaktion, trotz der Einwände der anderen auf der eigenen Position zu beharren bzw. sie neu stark zu machen. Aber auch eine solche erneute Aneignung der eigenen Position, also eine erneute Affirmation des Eigenen, vielleicht ja auch ein tieferes Verstehen ihres Sinns kann Ergebnis der Komparativen Theologie sein. Hier ist der Grat zur klassischen Apologetik sehr schmal, wie auch Cornille in ihren Beschreibungen dieser sechsten Lernmöglichkeit deutlich macht. Es geht ihr bei dieser Lernmöglichkeit aber gerade nicht um das einfache Beharren auf der eigenen Position, sondern um eine *erneute Affirmation* in dem Sinne, dass Einem bestimmte Aspekte des eigenen Glaubens wieder wichtig werden, die man vorher nicht so im Blick hatte oder nicht für wichtig hielt. In ihren Beispielen wird deutlich, dass auch ein Element der Reinigung in dieser erneuten Affirmation enthalten sein kann.

Ein wichtiges Ziel Komparativer Theologie besteht also darin, von anderen Religionen zu lernen und sie auf diese Weise nicht als Bedrohung für die eigene Identität, sondern als mögliche Bereicherung zu sehen. Komparative Theologie lässt sich durch das interreligiöse Gespräch herausfordern und verändern und bleibt den grundlegenden Rahmenannahmen der eigenen Religion verpflichtet. So wie interkulturelle Theologie nach Wegen sucht, die Vielfalt unterschiedlicher Kulturen zu nutzen, um die eigene Religion tiefer zu verstehen und neue Artikulationsmöglichkeiten für das Christentum zu entdecken, geht es auch der Komparativen Theologie darum, durch die Auseinandersetzung mit anderen Religionen zu einem tieferen und besseren Verständnis der eigenen zu kommen. Komparative Theologie ist somit eine Ausweitung interkultureller Theologie auf das Feld der Religionen, und sie entwickelt eine eigene Methodik und eigene Formen des Lernens, die auch für interkulturelles Denken hilfreich sein können.¹⁵

¹⁴ Vgl. Anja MIDDELBECK-VARWICK, *Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Münster 2017, 181-192.

¹⁵ Die Unterscheidung zwischen interkultureller und komparativer Theologie gerät dann ins Wanken, wenn auch interkulturelle Theologie andere Religionen in den Blick nimmt. Das lässt sich schon deshalb nie gänzlich vermeiden, weil jede Kultur auch durch fremde Religionen

geprägt ist. Von daher können und sollten interkulturelle und komparative Theologien sicher noch viel mehr in den Austausch treten, als das bisher der Fall war. Vgl. die entsprechende Forderung bei Margit ECKHOLT, *Spirituelle Praktiken und religiöse Narrative. Differenzen gestalten im christlich-muslimischen Dialog im lebendigen Raum des »Zwischen«*, in: DIES./Habib EL MALLOUKI/Gregor ETZELMÜLLER (Hg.), *Religiöse*

Differenzen gestalten. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Freiburg/Basel/Wien 2020, 29-60, 36.

Forschungsfeld Ambiguität

Gerade wenn es wie beim Bonner Fakultätsschwerpunkt aus der Perspektive der Schlegel-Professur und des International Center for Comparative Theology and Social Issues darum gehen soll, durch komparativ theologische und interkulturell sensible Denkbewegungen christliche Identitäten fortzuentwickeln und Sinnentwürfe inklusiv zu gestalten, erweist sich das Themenfeld der Ambiguität als besonders fruchtbar. Wir verstehen in unseren Forschungsbemühungen Ambiguität als irreduzible Mehrdeutigkeit, Unbestimmtheit und Widersprüchlichkeit¹⁶ und erkennen, wie vielfältig das Phänomen der Ambiguität für eine komparativ-inklusiv gedachte Identitätsbildung verwendet werden kann.

Schon der Koran scheint das Phänomen der Mehrdeutigkeit zu nutzen, um Gegensätze zwischen den drei abrahamischen Religionen auszubalancieren und in einer inklusiven Sprache zu entschärfen.¹⁷ Allerdings geht es im Gespräch der drei Schwesterreligionen immer wieder nicht nur um Mehrdeutigkeit oder Unbestimmtheit, die sich allein schon durch die »Zumutung der Transzendenz«¹⁸ Heiliger Schriften ergibt, sondern auch um handfeste Widersprüche. Diese lassen sich nicht so leicht als komplementäre Zugangsweisen zur einen Wahrheit verstehen, wie das vielfach im Gespräch mit östlichen Religionen der Fall ist. In der neueren christlichen Theologie wurden gerade in der US-amerikanischen komparativen Theologie, aber in seiner Weise auch schon bei Hans Waldenfels,¹⁹ Wege einer Annäherung an die östlichen Religionen aufgewiesen, die scheinbare Widersprüche dadurch auflösen, dass Komplementaritäten oder Inkommensurabilitäten zwischen den Religionen aufgewiesen wurden. Beides ist im Blick auf Islam und Judentum nicht so leicht möglich, weil beide Religionen Traditionsbestände mit dem Christentum teilen und sich in kritischer Auseinandersetzung mit ihm entwickelt haben. Entsprechend stellen sie ganz eigene Herausforderungen, die uns abverlangen, auch in produktiver Weise mit Widersprüchen und bleibendem Dissens umzugehen.

Gerade der durch den Begriff der Ambiguität beschriebene fluide Raum zwischen Unbestimmtheit, Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit bewahrt davor, Widersprüche zu reifizieren und dialektisch zu entschärfen. Wenn man im eigenen Denken immer wieder zwischen diesen verschiedenen Bedeutungsdimensionen hin und her geht, ergeben sich neue Deutungsmöglichkeiten für das Verhältnis der drei Religionen. So wie der neuere jüdisch-christliche Dialog gezeigt hat, wie wenig die binäre Zuordnung beider Religionen ihre jeweilige Entstehung adäquat zu verstehen vermag, deutet sich auch für die Auseinandersetzung mit dem Islam an, wie viel komplexer die Entstehung des Islams in der Spätantike ist, als wir in der Vergangenheit dachten. An dieser Baustelle bemüht sich die Bonner Fakultät derzeit unter Aufgriff der Kategorie der Ambiguität nach neuen Wegen der Verständigung zu suchen – in Auseinandersetzung mit anderen Christentümern, Religionen und Weltanschauungen. ♦

16 Vgl. Verena KRIEGER, »At War with the Obvious« – Kulturen der Ambiguität. Historische, psychologische und ästhetische Dimensionen des Mehrdeutigen, in: DIES./Rachel MADER, Ambiguität in der Kunst. Typen und Funktionen eines ästhetischen Paradigmas, Köln 2010, 13–52 sowie Matthias BAUER et al., Dimensionen der Ambiguität, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 158 (2010) 7–75.

17 Klaus VON STOSCH, Identität durch Ambiguität? Eine Auseinandersetzung mit der Sure Āl ‘Imrān aus katholischer Perspektive, in: Jochen SAUTERMEISTER u. a. (Hg.), Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe. Theologische Perspektiven und Analysen, Freiburg/Basel/Wien 2023, 144–166.

18 Thomas BAUER, Auf der Suche nach Eindeutigkeit. Wie die Flucht vor Ambiguität Religion und Kultur verändert, in: Martin DÜRNBERGER (Hg.), Die Komplexität der Welt und die Sehnsucht nach Einfachheit, Innsbruck 2019, 51–69, 60.

19 Vgl. Hans WALDENFELS, Absoluten Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg/Basel/Wien 1976.