
Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung?

Die Auseinandersetzung
zwischen Perry Schmidt-Leukel
und Klaus von Stosch
um die Religionstheologie
von Sigrid Rettenbacher

Einleitung

In Zeiten der Globalisierung, in denen Leute näher zusammenrücken und mehr Kontakt zu anderen Kulturen und Religionen besteht, wird der Dialog unter den Religionen immer dringlicher, nicht zuletzt auch damit die Religionen gemeinsam ihre gesellschaftspolitische Aufgabe wahrnehmen. In der Theologie haben sich sowohl die Theologie der Religionen als auch die komparative Theologie dem interreligiösen Dialog verschrieben. In seiner Habilitationsschrift *Theologie der Religionen – Probleme, Optionen, Argumente*¹ hat Perry Schmidt-Leukel die drei möglichen Positionen der Religionstheologie ausführlich beschrieben und kritisch beleuchtet. Er selbst ergreift Partei für die pluralistische Religionstheologie, was ihm oft Kritik von exklusivistischer oder inklusivistischer Seite eingebracht hat. Eine etwas anders gartete Kritik bringt auch Klaus von Stosch in seinem Aufsatz »Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?«² vor. Er verwirft die Modellbildungsstrategie der Religionstheologie und fordert, diese zugunsten der komparativen Theologie aufzugeben. Auch auf der Konferenz »Gottdenken in Europa – Theologie im globalen Kontext«, die vom 19. bis 29. Mai 2003 in Wien stattfand, haben Schmidt-Leukel und von Stosch ihre unterschiedlichen Standpunkte vorgestellt, was eine angeregte Diskussion zur Folge hatte.

Im folgenden Artikel soll zunächst die Klassifikation religionstheologischer Grundmodelle, wie sie Schmidt-Leukel vorgeschlägt, vorgestellt werden.³ Aufmerksamkeit soll dann Schmidt-Leukels Versuch gewidmet werden, die pluralistische Religionstheologie mit einem christlichen Selbstverständnis, das auf einen christlichen Absolutheitsanspruch verzichtet, zu vereinbaren. Daran anschließend wird von Stoschs Kritik an der Religionstheologie vorgestellt. Den Abschluss bildet eine kritische Bewertung der behandelten Diskussion.

1 Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentalthologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997.

2 Klaus VON STOSCH, *Komparative Theologie. Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: *ZKTh* 124 (2002) 294–311.

3 Schmidt-Leukels Ansatz stellt natürlich keineswegs den einzig möglichen in der Religionstheologie dar. Da er sich aber um eine umfassende Beschreibung der vertretenen Positionen bemüht und sich von Stoschs Kritik auch explizit auf Schmidt-Leukel bezieht, wird Schmidt-Leukels Ansatz in diesem Artikel näher dargestellt.

1 Theologie der Religionen⁴

1.1 Religionstheologische Grundmodelle

Treten verschiedene Religionen in Kontakt, treffen auch unterschiedliche, scheinbar konträre Geltungsansprüche aufeinander. Diese Geltungsansprüche müssen untersucht und miteinander in Beziehung gebracht werden. Um diese Verhältnisbestimmung geht es einer Theologie der Religionen. Aus christlicher Sicht geht es also um die theologische Reflexion über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen. Dabei stehen zwei Fragen im Mittelpunkt der Überlegungen: zum einen wie man die Glaubensüberzeugungen und Ansprüche der anderen Religionen angesichts des eigenen Glaubens bewertet und zum anderen wie man seine eigenen Glaubensüberzeugungen angesichts der anderen Religionen bewertet (11).

Nun bezieht sich jede Religion auf eine transzendente Größe, die personal oder impersonal bestimmt sein kann, auf jeden Fall aber das wichtigste und höchste Gut im Leben der Menschen ist. Ein Leben gemäß den Ansprüchen dieser transzendenten Wirklichkeit führt zum Heil für sich und die Mitmenschen. Insofern also die Heilsfrage im Mittelpunkt jeder Religion steht, kann bei dieser für die Verhältnisbestimmung der Religionen zueinander angesetzt werden. Es geht um die Frage nach dem Vorhandensein heilsvermittelnder Instanzen und der individuellen Heilsmöglichkeit in den verschiedenen Religionen (68). Nimmt man als entscheidendes Merkmal P (engl. property) der Religionen also die heilshafte Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit – in christlicher Terminologie die heilshafte Gotteserkenntnis oder Offenbarung – so muss man bei der Bewertung der Geltungsansprüche der Religionen fragen: Ist P das Merkmal der verschiedenen Religionen?

Auf diese Frage gibt es vier logische Antwortmöglichkeiten (82): Entweder ist (a) P kein Merkmal der Religionen, da es keine transzendente Wirklichkeit gibt und damit die Ansprüche aller Religionen falsch sind, oder P ist ein Merkmal von Religionen. Dann kann P (b) in einer einzigen Religion realisiert sein oder es kommt in mehreren Religionen vor. Wenn P in mehreren Religionen vorkommt, kann es (c) in einer Religion in der höchstmöglichen und besten Form realisiert sein oder es kommt (d) in mehreren Religionen in gleichwertiger Form vor. Jede dieser Möglichkeiten entspricht einer Position in der Theologie der Religionen, so dass sich folgende Alternativen ergeben:

a entspricht der Position des Atheismus: In keiner der Religionen gibt es heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung, da gar keine transzendente Wirklichkeit existiert (78). Diese Position ist eine logische Möglichkeit, ist hier aber nur der Vollständigkeit halber aufgeführt, da sie niemals eine theologische Möglichkeit sein kann (79). Für die Theologie der Religionen bleiben also folgende drei Möglichkeiten:

b Unter den Religionen enthält nur eine einzige heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung, die naturgemäß die eigene Religion sein wird. Das ist das entscheidende Krite-

⁴ Im Folgenden werden Seitenangaben, die sich auf SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie* (wie Anm. 1) beziehen, direkt im Text eingefügt.

⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie* (wie Anm. 1), 84: »Nicht intendiert ist schließlich die Gleichsetzung von ›Pluralismus‹ mit der generellen Bestreitung der Legitimität allgemeinverbindlicher Urteile. Dies würde vielmehr auf einen Relativismus hinauslaufen, der sich meines Erachtens bei konsequenter Durchführung als selbstwidersprüchlich und somit

als unhaltbar erweist. Insofern hat das Urteil, daß einige oder sogar alle Religionen in einer bestimmten Hinsicht der eigenen Religion gleichrangig sind, auch nichts mit einer kritik- und kriterienlosen ›anything-goes‹-Mentalität zu tun.«

rium für den *Exklusivismus*. Aus christlicher Sicht gilt für die exklusivistische Position also, dass heilsvermittelnde Instanzen nur im Christentum vorkommen, nicht aber in den anderen Religionen (68f). Neben diesem gemeinsamen Merkmal unterscheiden sich exklusivistische Positionen in ihrer Radikalität, genauer gesagt darin, inwieweit für sie eine Heilmöglichkeit für Nicht-Christen möglich ist, so dass sich hier einige Unterformen wie der radikale, der unentschiedene oder der gemäßigte Exklusivismus ergeben (68).

c Im Unterschied zum Exklusivismus hält der *Inklusivismus* sowohl individuelle Heilmöglichkeit als auch heilsvermittelnde Instanzen außerhalb der eigenen Religion für möglich. Allerdings ist die eigene Religion den anderen Religionen hier insofern überlegen, als ihr eine graduelle Superiorität zugesprochen wird und in ihr die heilsvermittelnden Instanzen besser als in allen anderen Religionen realisiert sind. Aus Sicht des Christentums: Nicht nur das Christentum enthält heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung, es enthält diese aber in einem alle anderen Religionen überbietenden Höchstmaß (69f). Auch hier gibt es wieder einige Unterformen wie den umfassenden oder den lernoffenen Inklusivismus (69).

d Der *Pluralismus* schließlich besagt, dass nicht nur in einer Religion heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung möglich ist, sondern dass diese auch in anderen Religionen in gleichwertiger Form enthalten ist. Aus der Perspektive des Christentums bedeutet das also, dass – wie im Inklusivismus – nicht nur im Christentum heilsvermittelnde Instanzen und individuelle Heilmöglichkeit gegeben sind und dass – und das ist der entscheidende Unterschied zum Inklusivismus – diese nicht nur im Christentum im Höchstmaß realisiert sind, sondern auch in anderen Religionen (70f). Das heißt nicht, dass in allen Religionen heilshafte Gotteserkenntnis gleich gut oder im Höchstmaß gegeben ist. Das ist eine mögliche Variante, nämlich die des radikalen Pluralismus (70, 80). Entscheidend für den Pluralismus ist jedoch, dass es die Realisation der heilshaften Gotteserkenntnis in mehr als einer einzigen Höchstform gibt, was dem gemäßigten Pluralismus entspricht (70, 80). Die Stärke der pluralistischen Position ist folglich, dass sie die Vielfalt der Religionen als einzige positiv würdigen kann.

Dieses Klassifikationsschema »läßt sich nicht nur auf das Christentum und seine Verhältnisbestimmung zu den übrigen Religionen anwenden, sondern kann in analoger Weise auch auf andere Religionen und deren religionstheologisches Selbstverständnis übertragen werden« (71). So ist beispielsweise auch ein islamischer oder buddhistischer Exklusivismus, Inklusivismus oder Pluralismus denkbar.

Um Missverständnissen vorzubeugen, soll nun noch kurz dargelegt werden, was Schmidt-Leukel nicht mit den Definitionen von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus verbindet (83f).

- Unter Exklusivismus versteht er nicht alle Arten von exklusiven Ansprüchen. Denn natürlich ist jeder Wahrheitsanspruch ein Stück weit exklusiv, da er das logische Gegenteil der beanspruchten Wahrheit ausschließen muss, um nicht selbstwidersprüchlich und unhaltbar zu sein. Daher sind alle genannten Positionen in diesem Sinne als exklusivistisch zu verstehen.

- Alle genannten Optionen sind inklusivistisch, wenn man darunter versteht, dass jeder Verstehensprozess von der je eigenen Perspektive, dem eigenen »conceptual framework«, ausgehen muss. Will man mit anderen Religionen in Kontakt treten, setzt man also notwendigerweise bei den eigenen religiösen Wertvorstellungen und der eigenen Terminologie an, was aber nicht heißt, dass sich diese im Laufe des Dialogs nicht verändern können. Diese Art von Inklusivismus meint Schmidt-Leukel nicht mit der so bezeichneten religionstheologischen Position.

- Pluralismus meint schließlich nicht, dass alle Religionen von Haus aus gleich gut oder schlecht sind, weil man darüber sowieso kein Urteil fällen kann.⁵ Solch einem Relativismus

verfällt die pluralistische Option nicht – und auch keine der anderen Optionen. Die pluralistische Position fällt sehr wohl ein wertendes Urteil darüber, inwieweit andere Religionen als Heilswege anerkannt werden können.

Die Stärke des von Schmidt-Leukel propagierten religionstheologischen Dreierschemas, das der Sache nach auf John Hick zurückgeht (67), liegt darin, dass es logisch umfassend und unausweichlich ist (65). Es ist logisch umfassend, da es alle logisch möglichen Positionen der Religionstheologie aufzeigt. Die Optionen sind minimalistisch angesetzt, so dass mehrere Formen der Subdifferenzierung offen bleiben und der theologische Urteilsspielraum nicht unnötig eingeschränkt wird (85). So muss der Pluralismus nicht alle Religionen unkritisch für gut oder wahr halten. Er kann gegenüber bestimmten Religionen eine inklusivistische oder gar exklusivistische Haltung einnehmen, solange er die höchstmögliche Realisation der heilshaften Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit in mehr als einer Religion verwirklicht sieht (88). Der Pluralismus hat immer einen größeren Urteilsspielraum als Inklusivismus oder Exklusivismus. Weiters sind die Prädikationen P beliebig wählbar, sie können also neben der heilshaften Transzendenzerkenntnis auch auf konkrete Phänomene, die es zu beurteilen gilt, angewendet werden.

Will man religionstheologisch Position beziehen, kann man nicht alle drei Positionen verwerfen. Man muss sich vielmehr für eine der drei Optionen entscheiden, das Schema ist also unausweichlich. Da sich die drei Positionen logisch ausschließen, kann man auch nur eine von ihnen vertreten, will man sich nicht in Widersprüche verwickeln (82). Durch die logische Eindeutigkeit des Schemas wird auch eine kritisch vergleichende Diskussion der enthaltenen Optionen ermöglicht (92). Dies ist deshalb notwendig, weil Schmidt-Leukel religionsphilosophisch vorgeht und alle drei Positionen ausdrücklich als Hypothesen formuliert. Es ist also nicht von vornherein klar, welche Option nun diejenige ist, die mit der Wirklichkeit am besten übereinstimmt. Erst nach eingehender Prüfung, vor allem auch im Dialog mit den anderen Religionen, kann man entscheiden, welche religionstheologische Position die plausibelste ist.

Welche der drei Optionen man auch favorisiert, in der Religionstheologie kommt man, wie Schmidt-Leukel nicht müde wird zu betonen, um dieses Dreierschema nicht umhin.

1.2 Religionstheologie und christlicher (Nicht)Absolutheitsanspruch

Da Schmidt-Leukel immer wieder vorgeworfen wird, dass die von ihm favorisierte pluralistische Position nicht mit dem christlichen Absolutheitsanspruch vereinbar ist, soll noch dargelegt werden, wie er seinen religionstheologischen Pluralismus mit dem Christentum verbindet. In seinem Vortrag »Die Nicht-Absolutheit des Christentums«⁶ hat er auf den Salzburger Hochschulwochen 2003 zum Thema »Identität und Toleranz – Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext« dargelegt, welche theologischen Grundlagen es

6 Perry SCHMIDT-LEUKEL, Die Nicht-Absolutheit des Christentums, in: Heinrich SCHMIDINGER (Hg.), *Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext*, Innsbruck 2003, 151-169.

7 Karl RAHNER, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln/Zürich/Köln 1964, 136-158, hier 139; zitiert nach SCHMIDT-LEUKEL, Nicht-Absolutheit (wie Anm. 6), 152.

8 »In Jesus ist diese Gottesgegenwart einzigartig in geschichtlicher Konkrektion repräsentiert, ohne daß sie deshalb auf diese eine als einzige Repräsentanz festgelegt sein müsste.

In ihr ist Gott ganz und gar gegenwärtig (*totus Deus*), ohne daß man sagen müßte: das Ganze Gottes (*totum Dei*) erschöpft sich in ihr.« (Reinhold BERNHARDT, *Theozentrische Christologie. Im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs*, in: *Deutsches Pfarrerbblatt* 95 (1995) 229-233, hier 231; zitiert nach SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie* (wie Anm. 1), 530).

ermöglichen, den christlichen Absolutheitsanspruch aufzugeben und trotzdem weiterhin Christ zu sein. Schmidt-Leukel setzt sich kritisch von einem christlichen Selbstverständnis, das die Überlegenheit des Christentums über andere Religionen als selbstverständlich erachtet, ab. So lehnt er auch die Aussage Karl Rahners »Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann. Dieser Satz ist für das Selbstverständnis des Christentums selbstverständlich und grundlegend.«⁷ ab und versucht aufzuzeigen, dass es unter bestimmten Voraussetzungen sehr wohl möglich ist, andere Religionen als gleichwertig anzuerkennen und den christlichen Absolutheitsanspruch nicht als selbstverständlich und grundlegend für das Christentum zu erachten. Diese Voraussetzungen betreffen das Gottesverständnis, das Verständnis von Offenbarung, sowie das Verständnis Jesu.

1 *Apophatisches statt kataphatisches Gottesverständnis*

Während das kataphatische Gottesverständnis Gott für eine Wirklichkeit hält, die positiv in Begriffen beschreibbar ist, geht das apophatische Gottesverständnis davon aus, dass Gott in menschlichen Begriffen unbeschreibbar ist. So hält auch Anselm von Canterbury mit seinem Begriff von Gott als den, worüber hinaus nichts Höheres gedacht werden kann, fest, dass Gott größer als alles Denkbare ist. Nimmt man diese Einsicht ernst, so können Aussagen über Gott nicht als wörtlich wahr, sondern nur als symbolische oder analoge Rede beurteilt werden. Das schließt aber auch mit ein, dass unterschiedliche Aussagen über Gott, die ja historisch gewachsen und aus der menschlichen und damit begrenzten Erkenntnis hervorgegangen sind, gleichermaßen wahr und gültig sein können, da keine von ihnen die transzendente Wirklichkeit umfassend begreifen und beschreiben kann.

2 *Zum Offenbarungsverständnis: Selbstmitteilung statt Satzmitteilung*

Ein propositionales Offenbarungsverständnis steht vor dem Problem, dass in heiligen Texten die göttlichen und menschlichen Anteile, die es ja unbezweifelbar gibt, da jeder Text von einer bestimmten Sprache, Kultur und Zeit beeinflusst ist, nicht hinreichend unterschieden werden können. Außerdem zeigt sich, dass Offenbarungstexte, die ja immer kontextgebunden sind, nie allen Menschen zu allen Zeiten und Räumen zugänglich sind. Schreibt man der Offenbarung aber Heilsbedeutung zu, muss man sich unweigerlich fragen, wie Gott dann einigen Menschen für das Heil konstitutive Elemente vorenthalten kann. Ein non-propositionales Offenbarungsverständnis überwindet diese Schwierigkeiten. Es geht davon aus, dass Gott nicht einen Text, sondern sich selbst offenbart. Diese Selbstmitteilung Gottes wird, wenn sie von den Menschen angenommen wird, in Glaubenssätzen und heiligen Texten ausgedrückt, die also folglich menschliche Antworten auf die non-propositionale Selbstoffenbarung Gottes sind. Vor diesem Hintergrund können auch Glaubenspraktiken anderer Religionen als gültig angesehen werden.

3 *Zum Verständnis der Heilsbedeutung Jesu: heilsrepräsentativ statt heilskonstitutiv*

Das heilskonstitutive Verständnis Jesu besagt, dass es ohne Kreuz und Auferstehung Jesu kein Heil für die Menschen geben würde. Das Christentum ist insofern die allen anderen überlegene Religion, als Jesus das Heil auch für die anderen Religionen und Menschen, die vor ihm gelebt und gestorben sind, gebracht hat. Das heilsrepräsentative Verständnis hingegen geht davon aus, dass das Heil die alle Menschen umfassende Gegenwart Gottes ist. Im Leben Jesu wurde dieses Heil reflektiert. In diesem Sinne ist Jesus Christus für Christen heilskonstitutiv, nicht aber für Anhänger anderer Religionen, da sich das Heil Gottes auch in anderen Gestalten offenbart und konkretisiert haben kann.⁸ So ist das

Christentum zwar für den Christen die beste Religion, nicht aber die objektiv für alle Menschen bestimmte Religion.

Ob und wie weit sich Gott auch in anderen Religionen offenbart, kann erst im Dialog mit ihnen ermittelt werden. Die Ergebnisse des interreligiösen Dialogs waren für Schmidt-Leukel so überzeugend, dass er selbst auch erst durch ihn von einer exklusivistischen über eine inklusivistische zur pluralistischen Position gelangt ist.

2 Von Stoschs Kritik an der Religionstheologie⁹

2.1 Das Grunddilemma einer Theologie der Religionen

Von Stosch geht es in seiner Kritik nicht darum, die Schwachseiten einer der drei Optionen des religionstheologischen Dreierschemas hervorzuheben, um diese Option dann zugunsten einer der beiden anderen Modelle aufzugeben. An Schmidt-Leukels Position kritisiert er also nicht, wie es oft geschieht, dessen Bekenntnis zur pluralistischen Option, die wegen etwaiger Unzulänglichkeiten beispielsweise zugunsten des Inklusivismus verworfen werden sollte. Im Mittelpunkt seiner Kritik steht vielmehr das Dreierschema in seiner Gesamtheit, das ihm unhaltbar scheint. Für von Stosch ist keine der drei religionstheologischen Optionen eine befriedigende Lösung, weshalb er sich auf die Suche nach einer Alternative begibt (294).¹⁰

Welche Gründe veranlassen von Stosch, das Dreierschema zu verwerfen? Er sieht das Dreierschema in ein unlösbares Dilemma verstrickt. Dieses resultiert aus dem Versuch »zwei miteinander in Widerstreit liegende Intentionen durch Theoriebildung zu versöhnen [...] Zum einen geht es ihr [der Theologie der Religionen] 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« (294f). Für Christen stellt sich also das Problem, zwei Anliegen, die zu den grundlegendsten christlichen Glaubensüberzeugungen gehören, zu vereinen. Zum einen darf die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus nicht relativiert werden, indem sie einfach als eine Offenbarung unter anderen (gleichwertigen) angesehen wird (295). Diese Überzeugung wird anhand einer jeden der drei religionstheologischen Optionen diskutiert und vor allem dem Pluralismus die Aufgabe und Relativierung dieses Glaubensgutes vorgeworfen. Zum anderen darf auch das zweite christliche Grundanliegen nicht vergessen werden. Dies ist fast noch interessanter, da es in der religionstheologischen Diskussion – zumindest von exklusivistischer und inklusivistischer Seite – nicht immer so hervorgehoben wird. Denn zum Bekenntnis zu Jesus Christus als der Inkarnation des Logos gehört untrennbar auch die »Offenheit für Differenz« (295). Diese ergibt sich aus

⁹ Die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf VON STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 2).

¹⁰ Für eine ausführlichere Behandlung dieser Thematik vgl. Klaus VON STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein* (ratio fidei 7), Regensburg 2001, 320-352.

dem trinitarischen Gottesbild und der Lebenspraxis Jesu, zu deren Nachfolge wir als Christen ja aufgerufen sind, und impliziert zumindest die denkerische Möglichkeit, den Anderen als Anderen anzuerkennen. Das heißt nicht, dass von christlicher Seite jede Andersheit gleich wertgeschätzt werden müsste. Aber eine christliche Theorie- oder Modellbildung, gerade auch im interreligiösen Bereich, darf zumindest die prinzipielle Möglichkeit, die Andersheit des Anderen anzuerkennen, nicht ausschließen (295).

Vor diesem Hintergrund kommen Atheismus und Exklusivismus von religions-theologischer Seite als akzeptable Modelle gar nicht mehr in Frage, da sie sich bestenfalls einseitig auf eines der genannten christlichen Grundanliegen konzentrieren (296). So stellt der Atheismus, wie auch Schmidt-Leukel betont, weder eine theologische noch eine religionstheologische Möglichkeit dar, da er die Geltungs- und Wahrheitsansprüche der Religionen prinzipiell für falsch hält. Der Exklusivismus kann zwar am Bekenntnis zu Jesus Christus als einmaliger und einzigartiger Selbstmitteilung Gottes festhalten, da dies aber jegliche heilshafte Offenbarung in den anderen Religionen ausschließt, kann er deren Andersheit nicht anders als negativ bewerten (296). Bleiben nur noch die inklusivistische und pluralistische Position. Beide versuchen zwar die zwei genannten christlichen Glaubensüberzeugungen zu vereinbaren, keine der beiden Positionen kommt aber, wie von Stosch darlegt, zu einer erfolgreichen Lösung (296). Der Inklusivismus hat kein Problem daran festzuhalten, dass im Christentum Heil und Wahrheit in unüberbietbarer und unerreichbarer Form realisiert sind, er kann sogar anderen Religionen Elemente von Heil und Wahrheit zusprechen. »Allerdings ist diese Wertschätzung nur dadurch möglich, daß das Fremde als defizitäre Form des Eigenen verstanden wird« (296). Schmidt-Leukel weist immer wieder daraufhin, dass ein Inklusivist, sofern er ein dem Anderen gut gesinnter Mensch ist, gar nicht anders kann, als sich zu wünschen, dass der Andersgläubige zum Christentum konvertiert. Der Inklusivismus ist also nicht in der Lage, genuine Andersheit und Differenz wertzuschätzen, und die anderen Religionen *in ihrer Andersheit* anders als negativ zu bewerten (297). Der Pluralismus hingegen hat mit der positiven Anerkennung der Andersheit der Religionen, zumindest einiger von ihnen, kein Problem. Sein Defizit, so von Stosch, ist allerdings, dass er durch die von ihm vorgenommene Reinterpretation der christlichen Superioritätselemente und die damit verbundene Depotenzierung der Christologie (297) nicht in der Lage ist, »das genuin christliche Selbstverständnis adäquat einzuholen« (298). Auch scheinbare Lösungen aus diesem Dilemma, wie etwa die Formen des lernoffenen oder wechselseitigen Inklusivismus, bieten keinen Ausweg, da sie sich zu den Grundvoraussetzungen des Inklusivismus oder Pluralismus bekennen müssen (vgl. 298-301).

2.2 Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Dilemma

Von Stosch bietet nach seiner Kritik einen Ausweg, der aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen herausführen soll, an. Dazu bedient er sich der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins (302). Um die Grundanliegen von Inklusivismus und Pluralismus zu verbinden, verknüpft er die christlichen Superioritätselemente, die auf einer primären Orientierungsebene gegeben sind, mit einer prinzipiell möglichen Gleichberechtigung und Wertschätzung anderer Religionen, deren Glaubenssätze oft im Widerspruch zu denen des Christentums stehen, auf einer sekundären oder Meta-Orientierungsebene (302).

Wittgenstein hält fest, dass es sich bei religiösen Sätzen nicht lediglich um enzyklopädische oder empirische Sätze handelt. Religiöse Sätze haben vielmehr oft regulativen bzw. grammatischen Status, d. h. »Glaubende machen mit ihren religiösen Sätzen nicht einfach

nur Aussagen über die Wirklichkeit, sondern lassen ihr Leben von religiösen Glaubenssätzen regeln« (302). Die Bedeutung dieser Sätze lässt sich somit nur in Verbindung mit der menschlichen (Sprachspiel-)Praxis verstehen. Somit gilt aber auch für die Grundanliegen von Inklusivismus und Pluralismus, dass ihre Sätze regulativen Charakter haben, da beide zu den grundlegenden Glaubenssätzen des Christentums gehören. Deshalb gilt es sowohl an die Grundregel des Inklusivismus (Jesus ist die Selbstmitteilung Gottes), als auch an die Grundregel des Pluralismus (Anerkennung des Anderen als Anderen) anzuknüpfen (303). Wie können aber die beiden Grundanliegen gleichzeitig gelten? Wie ist es möglich, die Andersheit des Anderen wertzuschätzen, ohne dessen Autointerpretation für defizitär oder erfüllungsbedürftig zu halten?

Hier kommt wieder Wittgensteins Philosophie ins Spiel. Denn nicht nur die eigenen religiösen Sätze haben regulativen Charakter, auch die Glaubenssätze anderer Religionen greifen regulativ ins Leben ein (304). Und genauso wie die eigenen Glaubenssätze auf das dazugehörige Sprachspiel verwiesen sind, kann man die Bedeutung der Glaubenssätze anderer Religionen nur aus deren jeweiliger sprachspielpraxeologischen Verwurzelung heraus verstehen (304). Da Lebenspraxis und religiöse Sätze verwoben sind, kann man nur »im Mitspielen der Sprachspiele des Anderen [...] verstehen, welche Regeln bei ihm in Geltung sind« (305). Man bleibt also unhintergebar auf den Dialog mit dem Anderen verwiesen. Dieser Dialog kann sehr unterschiedliche Auswirkungen auf die eigene Auto- und Heterointerpretation haben (304f). Entweder erweisen sich die offensichtlich vorhandenen Widersprüche wirklich als unüberbrückbar und können deshalb nicht miteinander vereint werden, oder es stellt sich heraus, dass diese Widersprüche nur scheinbar vorhanden sind, dass die Glaubenssätze also bei näherem Hinsehen nicht so konträr wie vorher angenommen sind und bisher verborgene Familienähnlichkeiten sichtbar werden. Natürlich kann der Dialog, wenn er ernsthaft betrieben wird, auch zu einem veränderten Selbstverständnis führen, so dass »Bedeutungsverschiebungen beim Eigenen stattfinden können, die alle Ähnlichkeiten und Unterschiede in einem neuen Licht erstrahlen lassen« (307).

Für diese Praxis hält von Stosch die Theologie der Religionen für ungeeignet und überflüssig,¹¹ da sie, um eine geeignete Modellbildung bemüht, auf den konkreten Einzelfall vergisst (307). Dagegen befragt komparative Theologie im Anschluss an die Philosophie des späten Wittgenstein konkrete Religionen oder Weltbilder hinsichtlich genau bestimmter Probleme und spezifischer Felder der Auseinandersetzung. Sie wendet sich also stets dem konkreten Einzelfall zu (307). »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« (307). Dabei strebt die komparative Theologie keine Vogelperspektive an, sondern sie wird immer aus der eigenen religiösen Perspektive heraus betrieben. Außerdem verfährt sie kontingenzbewusst, da »sie

11 »Eine inklusivistische oder pluralistische Theorie verbietet sich vor diesem Hintergrund, da sie statt der erforderlichen Hinwendung zum Einzelfall wie ein Ornament 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« (VON STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 2), 307).

12 In Zusammenhang mit negativen Urteilen und Abgrenzungen ist zu beachten, dass diese »immer nur als reversible Entscheidungen bezüglich bestimmter Elemente von Weltbildern konkreter Menschen sinnvoll« (ebd., 310) sind, da »Weltbilder individuell verschieden sind und [...] auch Glaubensüberzeugungen an dieser Individualität [...] Anteil haben« (ebd., 306), weshalb »interreligiöser Dialog nur begrenzt stellvertretend

geführt werden kann« (ebd., 306) und »Auftrag an jeden einzelnen Menschen einer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft ist« (ebd., 306).

13 VON STOSCH, *Glaubensverantwortung* (wie Anm. 10), 9ff.

14 Ebd., 117-128, 230-236; vgl. auch Clemens SEDMAK, *Wittgensteins Sprachspielmodell und die pluralistische Religionstheorie*, in: *ZKTh* 117 (1995) 393-415.

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 ist« (307).¹² Insofern fällt die komparative Theologie auch nicht a priori ein Urteil über die Andersheit der Anderen, sie redet auch keiner bedingungslosen Anerkennung jeder Andersheit des Anderen das Wort. Urteile, inwieweit Wertschätzung und Anerkennung der Andersheit möglich sind, werden erst nach der konkreten Hinwendung zum Anderen gefällt (309). Für die Anerkennung der Andersheit braucht man natürlich Kriterien, die jedoch auch stets fallibel und reversibel bleiben müssen. Solche Kriterien können nur unter Berücksichtigung der jeweiligen (Sprachspiel-) Praxis und den damit verbundenen Weltbildern entwickelt werden (309).

Der christliche Absolutheitsanspruch ist nicht mit einer unveränderlichen Form des Glaubens verknüpft, er impliziert vielmehr die Aufforderung, »diesen die unbedingte Beziehungswirklichkeit Gottes zusagenden Anspruch (mit Hilfe des Heiligen Geistes) in allen Sprachspielen, Situationen und Grammatiken verstehbar zu machen. Dabei steht die Bedeutung der eigenen Glaubenssätze gerade angesichts ihrer auf Korrelationsversuchen aufbauenden regulativen Behandlung keineswegs ein für allemal fest. Der eigene Glaube bleibt immer in seiner Identität bedroht und in seinen Reflexionen verletzlich« (309f). Trotzdem sollte man sich nicht vor dem Anderen verschließen, sondern den Mut aufbringen, im interreligiösen Dialog »die Bedeutung des Eigenen durch das Gehen ins Fremde aufs Spiel zu setzen« (310), da dies eine Bereicherung für das eigene Selbstverständnis und das Verstehen des Anderen bringen kann.

3 Auswertung

Von Stosch fordert also die Aufgabe der religionstheologischen Modellbildung zugunsten der komparativen Theologie. Das Dreierschema sei deshalb unhaltbar, da Inklusivismus und Pluralismus, als diejenigen Positionen, die noch einigermaßen versuchen, an den beiden christlichen Grundüberzeugungen der Anerkennung Jesu Christi als *der* Selbstmitteilung Gottes und der Anerkennung der Andersheit der Anderen festzuhalten, sich in ein auswegloses Dilemma verstricken, indem sie nur jeweils einer der beiden Glaubensüberzeugungen wirklich gerecht werden können. Komparative Theologie sei die einzige Lösung dieses Problems, weil nur sie beide Glaubensüberzeugungen vereinen kann. Bevor nun abschließend geprüft werden soll, ob diese genannte Kritik an Inklusivismus und Pluralismus gerechtfertigt ist und komparative Theologie wirklich die gewünschte Alternative darstellt, muss noch klargestellt werden, ob und wie Wittgenstein ein geeignetes Instrument für ein theologisches Vorgehen sein kann.

3.1 Wittgenstein und die Theologie

Lange Zeit war es in der Theologie umstritten, die Philosophie Wittgensteins für die Theologie zu Rate zu ziehen.¹³ Diese Bedenken gab es durchaus nicht ohne Grund, denn oftmals führten an Wittgenstein orientierte Ansätze direkt in den Relativismus, Fundamentalismus oder Fideismus.¹⁴ Wittgensteins deskriptives Verständnis von Philosophie und sein Sprachspielmodell schienen es unhaltbar zu machen, noch objektive Wahrheits-

ansprüche vertreten zu können – eine Konsequenz, die die Theologie natürlich nicht so einfach in Kauf nehmen kann. Würde von Stoschs Ansatz in die genannten Aporien führen, wäre er natürlich keine glaubwürdige Alternative für die Religionstheologie. Man würde vielmehr von einem Dilemma ins nächste geraten. Nun bemüht sich von Stosch aber zu zeigen, dass man bei einer adäquaten und konsequenten Anwendung der Philosophie Wittgensteins den genannten Gefahren entgehen kann. Auch wenn man Wittgenstein nicht für alle theologischen Themen- und Problemfelder nutzen kann, erweist sich eine Anlehnung an Wittgenstein in bestimmten Feldern der Fundamentaltheologie als äußerst hilfreich.¹⁵ So kann Wittgensteins Philosophie beispielsweise für die Glaubensbegründung, die Christologie, das Offenbarungsverständnis und die Theologie der Religionen fruchtbar gemacht werden.¹⁶

Dabei sieht von Stosch vor allem zwei Aufgabenfelder der Theologie nach Wittgenstein. Analog zu Wittgensteins Philosophieverständnis kommt der Theologie als Grammatik¹⁷ eine rein deskriptive Rolle zu. Theologie als Grammatik untersucht den religiösen Sprachgebrauch, beispielsweise die Funktionsweise des Wortes »Gott«. Dabei kann sie Missverständnisse aufdecken und beseitigen und den Gebrauch der Wörter verständlich machen. Somit hat die Theologie hier eine therapeutisch kritische Funktion.¹⁸ Des Weiteren kommt ihr auch eine hermeneutische Funktion zu: Sie kann zwischen Sprachspielen vermitteln und Fremdes verstehbar machen. Allerdings kann Theologie als Grammatik keine normativen Ansprüche stellen. Normative Ansprüche stellt allein die konfessorische Theologie¹⁹, wobei sie sich auch auf Offenbarung stützen kann. Damit geht konfessorische Theologie über den Bereich der Philosophie hinaus. Wichtig in diesem Bereich der Theologie sind Strategien zur Glaubensbegründung. Von Stosch zeigt verschiedene Strategien auf, um religiöse Sätze – sowohl solche, die als grammatische, als auch solche, die als enzyklopädische Sätze fungieren – weltbildintern und weltbildextern zu begründen.²⁰ Beide Formen der Theologie ergänzen sich gegenseitig und arbeiten zusammen.

Nun geht von Stosch in seiner Arbeit rein formal vor. Inhaltliche Präzisierungen gibt er kaum. Deshalb bleibt bei ihm, wie auch in vielen Ansätzen der Religionstheologie, der Begriff des Christentums zunächst unqualifiziert. Beim Hin- und Hergehen zwischen Sprachspielen und bei der Begegnung mit dem Fremden muss natürlich präzisiert werden, was das eigentlich Christliche im Sinne einer konfessorischen Theologie ist. Es gilt also, die je konkrete Ausdrucksweise des Christentums (in einer bestimmten Konfession) zu bestimmen, wobei natürlich bestimmte christliche Grunddaten nicht fehlen dürfen.²¹

Nach dieser Präzisierung von von Stoschs Theologieverständnis nach Wittgenstein gilt es, sich abschließend nochmals der Diskussion um Religionstheologie und komparativer Theologie zuzuwenden.

¹⁵ Darzustellen, wie es möglich ist, Wittgenstein für die Theologie zu verwenden, ist Hauptanliegen von VON STOSCH, *Glaubensverantwortung* (wie Anm. 10); auch SEDMAK, Wittgenstein (wie Anm. 14) zeigt auf, dass Wittgensteins Philosophie ein hilfreiches Instrument für die Theologie sein kann (ebd., 409-414).

¹⁶ VON STOSCH, *Glaubensverantwortung* (wie Anm. 10), 277-352.

¹⁷ Ebd., 259-277.

¹⁸ »Theologie hat daher sprachwissenschaftliche und textkritische Aufgaben, die erst die Kontextbedingungen religiöser Rede entfalten

und die ›Rede von Gott‹ transparent (und daher kritisierbar) machen. [...] Aufgabe der Theologie wird es sein, funktionierende religiöse Sprachspiele zu beschreiben und zu erklären und deren Regeln explizit zu machen. Die Theologie ist der religiösen Praxis selbstverständlich nachgeordnet.« (SEDMAK, Wittgenstein (wie Anm. 14), 411).

¹⁹ VON STOSCH, *Glaubensverantwortung* (wie Anm. 10), 277-299.

²⁰ Ebd., 128-136, 166, 307-320.

²¹ »Und die Lust an kompetitiven Theologien muß mit Freuds ›Realprinzip‹ auf spezifische, transparente Kontexte eingegrenzt werden. Nicht: Buddhismus vs. Christentum; sondern buddhistisches theologisches Modell X vs. christliches theologisches Modell Y. Gott aber übersteigt alle theologischen Modelle unendlich.« (SEDMAK, Wittgenstein (wie Anm. 14), 414).

²² Für von Stosch liegt hier keine pluralistische Position vor (VON STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 2), 297), dem Inklusivismus kann diese Position jedoch auch nicht zugeordnet werden.

3.2 Die Spannung zwischen Inklusivismus und Pluralismus

Mit seiner Kritik des Inklusivismus und Pluralismus bringt von Stosch das Problem sehr genau auf den Punkt, ohne dass man m.E. daraus auch diese weitreichenden Konsequenzen ziehen müsste.

Stärken und Schwächen der beiden Positionen hat von Stosch herausgearbeitet. Der Inklusivismus kann zwar am Superioritätsanspruch des Christentums festhalten, bekommt aber Probleme mit einer Würdigung der Andersheit der anderen Religionen. Der Pluralismus hingegen ist die einzige religionstheologische Position, die zu einer genuinen Wertschätzung der anderen Religionen in der Lage ist, kann aber – so die häufig vorgebrachte Kritik – am Selbstverständnis des Christentums nicht festhalten. Die Einsicht von Stoschs, dass nicht nur der Pluralismus, sondern auch der Inklusivismus Probleme mit bestimmten christlichen Glaubensüberzeugungen hat, ist wertvoll, da dieser Vorwurf bisher nur an die pluralistische Position gerichtet wurde. Man darf jedoch nicht übersehen, dass von Stosch dem Selbstverständnis der Vertreter von Inklusivismus und Pluralismus widerspricht. Denn wie Schmidt-Leukel den von ihm vertretenen Pluralismus sehr wohl für mit dem Christentum kompatibel hält, werden auch von inklusivistischer Seite ebenso überzeugende Argumente vorgebracht. Dennoch trifft die Kritik von Stoschs einen neuralgischen Punkt, an dem sich die Auseinandersetzungen zwischen inklusivistischer und pluralistischer Seite entzünden. Trotz der Spannung zwischen Inklusivismus und Pluralismus sollte man nicht gleich – wie es von Stosch vorschlägt – das religionstheologische Dreierschema insgesamt verwerfen, sondern versuchen, an den Spannungen zu arbeiten. Die religionstheologische Debatte ist noch recht jung. Vielleicht braucht sie noch einige Zeit Entwicklung, so dass befriedigende Antworten erst in der Zukunft erwarten werden können.

Erschwerend kommt hinzu, dass Schmidt-Leukel und von Stosch ein unterschiedliches Verständnis von der pluralistischen Position haben, was nicht unerhebliche Konsequenzen für die ganze Debatte hat und manchmal unnötige Missverständnisse heraufbeschwört. Von Stosch kennt Schmidt-Leukels Definition und gibt sie auch vollständig wieder. Da er sie aber – obwohl sie, wie er zugeben muss, logisch exakt ist – für phänomenologisch unzutreffend hält, vertritt er die Position des radikalen Pluralismus, d. h. dass von Pluralismus nur gesprochen werden kann, wenn man von vornherein alle großen Weltreligionen für gleichwertig hält (297). Das ist allerdings eine unnötige Einengung von Schmidt-Leukels Verständnis und bringt erheblich mehr Probleme mit sich als der gemäßigte Pluralismus, der der Minimaldefinition von Pluralismus entspricht. Außerdem ist bei von Stoschs Verständnis von Pluralismus nicht klar, wo Positionen eingeordnet werden sollen, die nicht alle, sondern nur einige Religionen für gleichwertig halten²², wie dies von Stosch bei einer Beurteilung von verwandten Religionen wie Judentum und Christentum durchaus für möglich hält (297).

3.3 Komparative Theologie – Eine Alternative?

Bei aller Vielfalt der seitens von Stoschs genannten Unterschiede zwischen komparativer Theologie und Theologie der Religionen, erscheint mir vor allem ein unterscheidendes Merkmal als zentral, das die Vorgehensweise bzw. Methode betrifft: Während komparative Theologie an konkreten Einzelfällen interessiert ist, geht es der Theologie der Religionen um Allgemeinaussagen, mit denen das Verhältnis der Religionen bestimmt und in ein Schema gebracht werden kann. Ausgehend von einem gemeinsamen Interesse

des interreligiösen Dialogs, scheint die eine also mehr den Praxisaspekt und die andere eher den Theorieaspekt zu betonen. Im Anschluss an Wittgenstein, der ja jede Theorie und jeden sprachspielunabhängigen Metastandpunkt strikt ablehnt, steht von Stosch der Modellbildung der Religionstheologie skeptisch gegenüber und hält gemeinsam mit Seckler fest, »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«.²³ So unverzichtbar der Blick auf Einzelfälle auch ist, so kann aber trotzdem die Religionstheologie nicht derart pauschal verworfen werden. Komparative Theologie und Religionstheologie sollten nicht in einem Konkurrenzverhältnis stehen, sondern – wie Theorie und Praxis auch – einander ergänzen. Eine kommt ohne die andere nicht aus, wenn beide glaubhaft bleiben wollen. Wie später noch zu zeigen ist, kann eine Orientierung an Wittgenstein gerade auch eine Vermittlung zwischen Religionstheologie und komparativer Theologie nahe legen.

Gemeinsamkeiten zwischen den beiden gibt es genug, auch wenn sie von Stosch nicht explizit in den Blick nimmt, sondern nur allgemein festhält, dass die klassische Theologie der Religionen »ja auch Elemente komparativer Theologie enthält« (308). So betont von Stosch, dass komparative Theologie um keine »religionstheologische Vogelperspektive« (307) bemüht ist, vielmehr »um die Vorläufigkeit und Reversibilität ihrer Urteile weiß« (307) und »eine potentielle Versöhnung scheinbar kontradiktorischer Gegensätze [zwischen den Glaubensüberzeugungen der Religionen] nie ausschließen kann« (307). Genau diese Eigenschaften gelten auch für die Religionstheologie. Sie stellt ja nicht Modelle um ihrer selbst willen auf, sondern zu dem Ziel, eine Entscheidung für eine der genannten Optionen herbeizuführen. Und so sieht man, gerade auch bei den von Schmidt-Leukel detailliert beschriebenen pluralistischen Ansätzen von Schuon, Smith und Hick, dass sie keine neutrale Perspektive oder Epoché anstreben. Ausgangspunkt ist immer die eigene religiöse Tradition. Zudem formulieren sie ihren Ansatz ausdrücklich als Hypothese, stellen also keinen Anspruch auf absolutes und unveränderbares Wissen. Während diese beiden Anliegen auch Exklusivismus und Inklusivismus teilen können, geht die pluralistische Position noch einen Schritt weiter, indem sie wie die komparative Theologie einräumt, dass die kontradiktorischen Gegensätze zwischen den Religionen nur scheinbare Widersprüche sein könnten, was man jedoch nur nach einer eingehenden Beschäftigung mit diesen (in der Praxis!) feststellen kann. So ist das folgende Zitat von Stoschs durchaus auch aus der Feder von Schmidt-Leukel denkbar: Man kann »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

23 Max SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: *ThQ* 166 (1986) 164–184, hier: 180, zitiert nach VON STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 2), 296.

24 Für eine systematische Skizze einer Methodik des interreligiösen Dialogs vgl. Norbert HINTERSTEINER, *Dialog der Religionen*, in: Johann FIGL (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft*. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 834–852. Im Anschluss an Panikkar hält Hintersteiner fest,

dass interreligiöses Verstehen ein »Überzeugt-Sein« von der Wahrheit der anderen Religion voraussetzt (ebd., 843f).

25 Für weitere Beispiele und entsprechende Literaturangaben, vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Pluralistische Religionstheologie: Warum und wozu?*, in: *ÖR* 49 (2000) 259–272; DERS., *Nicht-Absolutheit* (wie Anm. 6), 153–156. Für Le Saux, den Schmidt-Leukel nicht anführt, vgl. Christian HACKBARTH-JOHNSON, *Interreligiöse Existenz*. Spirituelle Erfahrung und

Identität bei Henri Le Saux (OSB)/ Swami Abhishikatananda (1910–1973) (*Europäische Hochschulschriften* 23/763), Frankfurt u.a. 2003 (vgl. dazu auch die Rezension von Ulrich Winkler in *SaThZ* 7 (2003), Heft 2).

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« (309).

Das hat Konsequenzen für die Einschätzung der Notwendigkeit des Dialogs: Von Stosch hält fest, dass – 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« (305) – die komparative Theologie notwendig auf den Dialog verwiesen ist. Während sich Schmidt-Leukel dem Vorwurf an den Inklusivismus vielleicht noch anschließen würde, stellt er in Bezug auf den Pluralismus fest, dass diese Position die einzige ist, die einen echten Dialog, in dem sich die Religionen gleichwertig gegenüber stehen, ermöglicht. Von Stoschs Vorwurf beruht auf seiner Definition von Pluralismus, nach der sowieso alle Religionen, zumindest alle großen Weltreligionen, gleichwertig sind. Nach Schmidt-Leukels Definition von Pluralismus, die einleuchtender ist, ist die pluralistische Position gerade auch auf den Dialog verwiesen. Denn da nicht von vornherein alle Religionen gleichwertig sind, gilt es im Dialog herauszufinden, in welchen Religionen heilshafte Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit in gleichwertiger Höchstform verwirklicht ist.

Komparative Theologie und Religionstheologie stellen also keine Alternativen dar, so dass nur eine der beiden den richtigen Zugang zum interreligiösen Dialog anbieten würde. Sie gehören vielmehr zusammen und sind auf einander verwiesen. Welche Konsequenzen es haben würde, wollte man die beiden strikt voneinander trennen, darauf wies auch Schmidt-Leukel in seinem Vortrag »Limits and Prospects of Comparative Theology« auf der eingangs erwähnten Wiener Konferenz hin. Komparative Theologie geht im Unterschied zur Theologie der Religionen nicht von einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung der Wahrheitsansprüche der Religionen aus, auch wenn implizite Annahmen über eine solche Verhältnisbestimmung in dem Menschen, der komparative Theologie betreibt, vorausgesetzt werden müssen. Hat man aber konkrete Einzelfälle in den Blick genommen, Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Religionen freigelegt, wird man früher oder später zu den für die Religionstheologie charakteristischen Fragen kommen, wie die Wahrheitsansprüche der Religionen nun zu bewerten sind und was das für die eigene religiöse Tradition bedeutet. Stellt man diese Fragen nicht, betreibt man nicht mehr ernsthaft komparative Theologie, sondern ist in das Feld der vergleichenden Religionswissenschaft übergegangen. Steht die Antwort auf diese Frage sowieso schon von vornherein fest, muss man die Sinnhaftigkeit und Ernsthaftigkeit der Dialogbemühungen in Frage stellen.²⁴ Komparative Theologie führt also, wenn sie gewissenhaft betrieben wird, unweigerlich zur Fragestellung der Theologie der Religionen. Die Religionstheologie hingegen kommt auch nicht ohne komparative Theologie aus. Denn um ein Urteil zu fällen, welche der drei religionstheologischen Optionen nun die plausibelste ist, kommt man um einen interreligiösen Dialog über konkrete Fragestellungen und somit um komparative Theologie nicht umhin. Wie wichtig die Praxis des interreligiösen Dialogs für die religionstheologische Urteilsbildung ist, geht daraus hervor, dass auch viele Theologen, die heute die pluralistische Position vertreten, erst nach langer und intensiver Erfahrung im Dialog mit anderen Religionen zu dieser positiven Bewertung der religiösen Vielfalt gekommen sind. Neben Schmidt-Leukel selbst sind Raimundo Panikkar, Henri Le Saux, Frithjof Schuon, Wilfred Cantwell Smith, Francis D'Sa, Leonard Swidler u. a. zu nennen.²⁵ Man sollte also nicht bei dem Streit der beiden Theologien hängen bleiben, sondern, mit Blick darauf, dass sie ohne einander nicht auskommen, den interreligiösen Dialog mit

Hilfe der Stärken sowohl der Religionstheologie als auch der komparativen Theologie vorantreiben. Dabei kann sich erneut eine Anlehnung an Wittgenstein als hilfreich erweisen. Auch wenn von Stosch eine Entscheidung für Inklusivismus oder Pluralismus im Sinne einer Theoriebildung ablehnt, könnte im Anschluss an Wittgenstein durchaus auch ein inklusivistischer oder pluralistischer Anspruch formuliert werden. Denn so wie sich für von Stoch die universale Gültigkeit von Regeln nach Wittgenstein zwar nicht sagen aber zeigen lässt,²⁶ wäre es auch in der Religionstheologie möglich – nachdem sich im Vergleich mit den Religionen deren Nichtgleichwertigkeit oder Gleichwertigkeit mit dem Christentum gezeigt hat – eine inklusivistische oder pluralistische Annahme zu formulieren. Diese Annahme könnte jedoch keine letztgültige Aussage sein, sondern müsste sich in stets neuen Begegnungen mit den anderen Religionen als richtig erweisen. Der Aufweis der inklusivistischen oder pluralistischen Position würde also stets neuer Rechtfertigung bedürfen und wäre somit prinzipiell unabschließbar.

Zusammenfassung

In der Theologie haben sich sowohl die Religionstheologie als auch die komparative Theologie dem interreligiösen Dialog verschreiben. Klaus von Stosch sieht die klassische Religionstheologie in ein unlösbares Dilemma verstrickt. Der einzige Ausweg aus diesem Dilemma ist eine an der Spätphilosophie Wittgensteins orientierte komparative Theologie. Dennoch lassen sich Religionstheologie und komparative Theologie nicht so einfach gegeneinander ausspielen, sondern sind vielmehr aufeinander verwiesen.

Summary

In theology both the theology of religions and comparative theology have devoted themselves to interfaith dialogue. Klaus von Stosch thinks that the traditional theology of religions has become entangled in a dilemma. According to him, the only solution to this dilemma is a comparative theology that is oriented toward Wittgenstein's late philosophy. Nonetheless, the theology of religions and comparative theology cannot be so easily played off against each other, but are instead mutually dependent.

Sumario

Tanto la teología de las religiones como la teología comparativa se ocupan en la teología del diálogo interreligioso. Klaus von Stosch ve la clásica teología de las religiones atascada en un dilema de difícil solución. La única vía de solución sería una teología comparativa orientada a la filosofía del Wittgensteins tardío. Pero teología de las religiones y teología comparativa no se deben ver como conceptos antagónicos, sino complementarios.