

Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung¹

von Thomas Fornet-Ponse

1 Einführung

»Comparative theology is an exciting and quickly developing field, and a relatively uncharted one.«² Diese Eingangsbemerkung Clooneys in seinem Rezensionartikel von 1995 ist immer noch zutreffend. Zwar liegen mittlerweile auch einige Beiträge deutschsprachiger Theologen vor, die sich zum Teil den philosophischen Grundlagen einer komparativen Theologie widmen und damit wichtige Impulse für ihre Weiterentwicklung liefern.³ Unklar bleibt jedoch vor allem das Verhältnis zu religionstheologischen Fragestellungen, da diese einerseits in der Durchführung seltener thematisiert werden. Andererseits werden »Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie« bzw. als Ausweg aus einem Grunddilemma der Religionstheologie propagiert. Bei einer einschlägigen Tagung, die im Oktober/November 2008 stattfand, wurde sehr deutlich, wie unterschiedlich die unter dem Namen »Komparative Theologie« kursierenden Ansätze waren und dass es somit »die« Komparative Theologie bislang nicht gibt.⁴ Angesichts der großen Unterschiede zwischen den verschiedenen Ansätzen sollte man nicht annehmen, es könne sich in näherer Zukunft eine einheitliche Form komparativer Theologie herausbilden. Nichtsdestoweniger erscheint es geboten, zumindest in einigen Punkten eine Klärung herbeizuführen, wozu ich mit diesen Überlegungen aus der Perspektive interkultureller Philosophie und Theologie⁵ beitragen möchte.

Dazu beginne ich angesichts der genannten Vielfalt mit einer möglichst allgemeinen Bestimmung der Entstehung und des Anliegens komparativer Theologie, um anschließend die Verhältnisbestimmung von komparativer Theologie und Religionstheologie in den Blick zu nehmen. Auf dieser Grundlage plädiere ich schließlich für eine interkulturelle und interreligiöse Transformation der Theologie, wobei auch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen komparativer und interkultureller Theologie deutlich werden.

1 Ich danke den Teilnehmern und Teilnehmerinnen des Begleitseminars von Franz Gmainer-Pranzl herzlich für ihre wertvollen Anregungen.

2 Francis X. CLOONEY, *Comparative Theology: A Review of Recent Books*, in: *TS* 56 (1995) 521–550, 521.

3 Vgl. besonders Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: *ZKTh* 124 (2002) 294–311; DERS., *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, in: *ZKTh* 130 (2008) 401–422; DERS.,

Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft, in: Reinhold BERNHARDT/Klaus von STOSCH (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 15–33.

4 Christiane TIETZ, *Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie*, in: BERNHARDT/STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 3), 315–338, 315.

5 Gleichwohl in der deutschsprachigen katholischen Theologie die Terminologie »Theologie Interkulturell« in Frankfurt a. M. und Salzburg institutionell verankert ist und mit der adverbialen Syntax ausdrücken

möchte, Interkulturalität gehöre zu jeder Theologie (vgl. Ulrich WINKLER, *Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg – theologische Konzeption*, in: *SaThZ* 11 [2007] 58–73, 59), verwende ich wegen der Parallele zur interkulturellen Philosophie das Adjektiv. Vgl. auch Michael SIEVER-NICH, *Konturen einer interkulturellen Theologie*, in: *ZKTh* 110 (1988) 257–283 oder jüngst Claude OZANKOM/Chibueze UDEANI (Hg.), *Theologie im Zeichen der Interkulturalität. Interdisziplinäre Herausforderungen – Positionen – Perspektiven*, Amsterdam/New York 2010.

2 Komparative Theologie

2.1 Grundanliegen und Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen Ansätze

Eine erste, sehr allgemeine Definition komparativer Theologie bietet Clooney in seinem Beitrag zum *Oxford Handbook of Systematic Theology*: »the practice of rethinking aspects of one's own faith tradition through the study of aspects of another faith tradition«⁶. Die komparative Theologie will nicht apologetisch in der Begegnung mit anderen Religionen die eigene als überlegen darstellen, sondern ihre Erkenntnisse durch diese Begegnung in Frage stellen lassen und gegebenenfalls korrigieren. »Eine Theologie, die komparativ vorgeht, schenkt ihre Aufmerksamkeit parallelen theologischen Dimensionen einer oder mehrerer anderer religiöser oder theologischer Traditionen, wodurch Glaube und Glaubenspraxis untersucht und transformiert werden.«⁷

Wann komparative Theologie entstanden ist, lässt sich nicht exakt sagen; der Begriff ist zumindest seit dem 1700 erschienenen Buch *Comparative Theology; or the True and Solid Grounds of Pure and Peaceable Theology: A Subject very Necessary, tho hitherto almost wholly neglected* von James Garden verwendet worden. Garden allerdings untersuchte nur innerchristliche Differenzen, seine Prinzipien aber »are in spirit akin to some of the best comparative work in following centuries«⁸. Im 19. Jahrhundert firmierten unter diesem Begriff Bemühungen, die entweder eher der komparativen Religionswissenschaft zugeordnet werden können oder deutlich vom Anliegen geprägt waren, die christliche Religion als die absolute bzw. perfekte Religion darzustellen. Komparative Theologie ist somit in einem christlichen Kontext entstanden und wurzelt nach Clooney in den interreligiösen Erfahrungen der Missionare des 16. und 17. Jahrhunderts. Deren Überlegungen entstanden oft aus einem engen Kontakt mit Gelehrten oder Texten anderer Religionen. »Comparative theology shares this attentiveness to the particularities of other religious traditions and their concern for specific ways in which the Christian faith interacts with different faiths.«⁹ So sind z. B. die christlich-theologischen Überlegungen in den Schriften Roberto de Nobilis oder Jean Bouchets deutlich von ihrem Studium indischer Traditionen beeinflusst. Im 20. Jahrhundert verstärkt sich die bewusste Auseinandersetzung mit anderen Religionen, oft auch ohne den Terminus »Komparative Theologie« zu verwenden.¹⁰ Es zeigen sich zwei eng miteinander verbundene Grundanliegen dieser Art der komparativen Theologie: Zum einen sollen Gemeinsamkeiten der Religionen herausgefunden und dadurch gegenseitiges Verständnis und Frieden gefördert werden, zum anderen geht es um das, was man heutzutage meist »interreligiösen Dialog« nennt.¹¹

6 Francis X. CLOONEY, Comparative Theology, in: John WEBSTER/Kathryn TANNER/Iain TORRANCE (Hg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford 2007, 653–669, 654.

7 Francis X. CLOONEY, Erklärung der Arbeitsgruppe »Komparative Theologie« der American Academy of Religion (AAR), in: *SAThZ* 11 (2007) 140–152, 142. Vgl. dazu auch Ulrich WINKLER, Zum Projekt einer Komparativen Theologie, in: Georg RITZER (Hg.), »Mit euch bin ich Mensch ...«. FS Schleinker, Innsbruck 2008, 115–147, 132–139.

8 CLOONEY, Theology (wie Anm. 6), 655.

9 Ebd., 656. Vgl. zum Verhältnis von komparativer Theologie und Missionswissenschaft auch Norbert HINTERSTEINER, Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit, in: BERNHARDT/STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 3), 99–120, 101–104.

10 Vgl. CLOONEY, Review (wie Anm. 1) sowie CLOONEY, Theology (wie Anm. 6), 657 für zahlreiche Beispiele.

11 Mit dieser interreligiösen Ausrichtung unterscheidet sich die komparative Theologie vom Vorschlag Exelers einer »vergleichenden Theologie«, zu der die Missionswissenschaft werden sollte. Denn

sein Vorschlag zielt auf den Dialog bzw. Vergleich der innerkatholischen (teilweise auch innerchristlichen) Theologien. Vgl. Adolf EXELER, Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft? Provozierende Anfragen eines Nichtfachmanns, in: Hans WALDENFELS (Hg.), »... denn ich bin bei euch« (Mt 28,20). Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute. FS Glazik/Willeke, Zürich u. a. 1978, 199–211; DERS., Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Ludwig BERTSCH/Felix SCHLÖSSER (Hg.), *Evangelisation in der dritten Welt*. Anstöße für Europa, Freiburg 1981, 92–121.

Die komparativen Theologien im heutigen Sinne gehen über diese beiden Anliegen hinaus. So nennt Tracy zwei Verständnisse: Zum ersten ist sie eine Disziplin innerhalb der Religionsgeschichte, die Theologien verschiedener Traditionen vergleicht. Zum zweiten ist sie »a more strictly theological enterprise [...] which ordinarily studies not one tradition alone but two or more, compared on theological grounds«¹². Dazu werden zentrale religiöse Symbole in einer religiös pluralistischen Welt reinterpretiert, neue, aus der eigenen Tradition und dem Pluralismus gespeiste Grundlagen für theologische Interpretationen bereitgestellt, Fragen des religiösen Pluralismus explizit theologisch angegangen sowie die Tradition durch eine Hermeneutik des Verdachts und der Kritik und einer Hermeneutik der Wiederauffindung bewertet. Ähnlich kommt nach von Stosch unter Rekurs auf Ward und Wittgenstein »viel darauf an, die stumm vorausgesetzten Elemente des fremden oder des eigenen Weltbildes neu zu entdecken«¹³. Auch wenn die komparative Theologie vor allem religionstheologische Anliegen klären will oder sich diesem Problemhintergrund verdankt, sei sie nicht darauf zu beschränken. Vielmehr solle systematische Theologie insgesamt neu bestimmt werden, denn die Reflexion und Neuaneignung von Kernüberzeugungen der eigenen Tradition im Licht anderer Traditionen und Weltbilder sei für apologetische bzw. fundamentale Theologie unverzichtbar. »Man könnte vielleicht sagen: In einer globalisierten Welt ist fundamentale Theologie nicht ohne Inanspruchnahme komparativer Theologie möglich.«¹⁴ Wenn eines der vorrangigen Ziele komparativer Theologie darin bestehe, die eigene Tradition besser zu verstehen, dürfe dies nicht zu einer Instrumentalisierung anderer Traditionen führen. Daher gehe es nicht um Toleranz, sondern um Freundschaft und Wertschätzung. Dies ist nach von Stosch das Hauptziel: »Letztlich geht es ihr um Würdigung der Wirklichkeit und damit um eine adäquate Wahrnehmung und Wertschätzung des religiös Anderen.«¹⁵ Die verschiedenen Ansätze komparativer Theologie unterscheiden sich darin, ob vorausgesetzt wird, es gebe Wahrheit auch in den anderen Religionen, oder ob lediglich mit dieser Möglichkeit gerechnet wird.¹⁶

Auch Ward, dessen vierbändige komparative Theologie wohl als bestes Beispiel eines solchen Neuentwurfes systematischer Theologie gelten kann, betont die notwendige interreligiöse Natur heutiger Theologie und unterscheidet (wenn auch nicht absolut) zwischen konfessioneller und komparativer Theologie.¹⁷ Dies solle die komparative Theologie nicht aus dem konfessorischen Raum der Theologie entlassen, wodurch sie zur komparativen Religionswissenschaft würde. Zudem sei ihre Methodik theologisch, d.h. sie argumentiere aus der Innenperspektive des Glaubens. Gleichwohl verbinde sie mit ihrem Bekenntnisstatus eine große Offenheit gegenüber anderen Glaubenstraditionen. »Theologie muss nicht herabsetzende Apologetik sein.«¹⁸

Die Unterscheidung zwischen konfessioneller und komparativer Theologie wird von Clooney hingegen nicht geteilt. Denn ein Komparativist bleibe normalerweise und ver-

12 David TRACY, *Comparative Theology*, in: *The Encyclopedia of Religion* XIV (1987) 446-455, 446.

13 STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 404, vgl. 410f.

14 Ebd., 405.

15 Ebd., 411.

16 Vgl. die bei TIETZ, *Dialogkonzepte* (wie Anm. 4), 318-321 genannten Positionen.

17 Vgl. Keith WARD, *Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie*, in: BERNHARDT/STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 3), 55-68, 57f;

DERS., *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford 1994, 40-49. Allerdings stellt sich die Frage, wie sich bei ihm komparative Theologie von komparativer Religionswissenschaft abgrenzt; vgl. Ulrich WINKLER, *Grundlegungen Komparativer Theologie(n)* – Keith Ward und Robert C. Neville, in: BERNHARDT/STOSCH, *Theologie* (wie Anm. 3), 69-98, 76-78. Stosch stimmt der Position Wards ausdrücklich zu, denn u. a. weil große Teile religiöser Deutungssysteme für diejenigen, die

ihm anhängen, nicht erkennbar seien, »braucht es komparative Theologen, die nicht konfessionell gebunden sind und so schonungslos den Finger in die Wunden konfessionell gebundener Theologie legen« (STOSCH, *Herausforderung* (wie Anm. 3), 416). Dies kann aber m. E. auch ein einer anderen Tradition verpflichteter Theologe tun, zumal es mir wie Clooney in Anbetracht der interreligiösen Orientierung der komparativen Theologie als im höchsten Maße fragwürdig erscheint, ob es möglich

mutlich notwendigerweise Mitglied nur einer Gemeinschaft; außerdem diene komparative Theologie wie andere theologische Disziplinen primär der eigenen Gemeinschaft. Die Vorgehensweise beschreibt er wie folgt: »One reads another tradition while remaining mindful of one's own; one brings to bear all the expectations and skills one has developed in one's home tradition, while keeping mindful of the ways in which this approach is necessarily different from and even inadequate to the tradition one is studying. Then, after a close reading and appropriation of the other, one reads again one's own, this time in accord with the affect generated out of one's study of the other.«¹⁹

Um komparativ sein zu können, müsse Theologie interreligiös, dialogisch und konfessionell (apologetisch) sein. Denn theologische Reflexion könne als allgemein menschliches Unterfangen angesehen werden und sei nicht nur auf das Christentum begrenzt, wenngleich der Begriff »Theologie« (in seiner heutigen Bedeutung) aus dieser Tradition stamme. Zudem solle mit der Verwendung dieses Begriffs für andere religiöse Traditionen nicht behauptet werden, alle Traditionen seien in gleicher Weise theologisch. Was aus dieser interreligiösen Perspektive gelernt werden könne, müsse dialogisch überprüft und erweitert werden. Dies könne zwar überlappen, aber auch konsekutiv erfolgen: »comparative attentiveness leads to dialogical accountability, to mutual learning, and thus to the constitution of a wider community of conversation and learning«²⁰. Kein Partner könne in dieser Dynamik letztlich bestimmen, was das Gespräch bedeutet und die andere Tradition nicht mehr als bloßes Rohmaterial eigener Interpretationen benutzt werden. Andererseits führe eine solche Theologie nicht immer wegen ihres dialogischen Charakters zu gegenseitiger Übereinstimmung und Verständigung, sondern könne konfessionell, sogar apologetisch bleiben. Der Dialog könne (und solle) sie aber zu einem vertieften Verständnis der eigenen Tradition führen und sie weiterhin in der Lage sein, Argumente für die Wahrheit ihrer Überzeugungen zu liefern. Ferner sei komparative Theologie praxisbezogen, wodurch die Textzentrierung westlicher Theologie auf andere Medien geöffnet werden könne.²¹ Als dialogisch verfasste Theologie nehme komparative Theologie immer konkrete Einzelfälle und spezifische Fragestellungen in den Blick und wolle keine Allgemeinaussagen über die Wahrheit religiöser Traditionen treffen.²² Daher könne sie auch nicht einfach der Traktatstruktur z. B. der christlichen Dogmatik folgen, sondern sei das Vorgehen prozesshaft. Schließlich folge aus der dialogischen Offenheit das Bewusstsein der Reversibilität und Fallibilität ihrer Urteile.

Für den komparativen Theologen folgt daraus ein hoher Anspruch an die Kenntnis der anderen Religion(en), obwohl umstritten ist, wie weit diese Kenntnis zu gehen hat. Einerseits wird gefordert, die andere Religion müsse seine »second first language«²³ geworden sein, andererseits meint man, es reiche aus, sich in hohem Maße in sie hineinversetzen zu können. Denn obwohl eine komparative Theologin im Idealfall mehrere Theologien studiert

ist, Theologie als Theologie ohne Bekenntnis zu einer Religion zu betreiben.

18 WINKLER, Projekt (wie Anm. 7), 131.

19 CLOONEY, Theology (wie Anm. 6), 659. »Komparative Theologie ist keine Theologie für den Dialog, sondern aus dem Dialog heraus.« (STOSCH, Herausforderung [wie Anm. 3], 409; STOSCH, Hauptaufgabe [wie Anm. 3], 27).

20 CLOONEY, Theology (wie Anm. 6), 661.

21 »Bisher galten Texte als bevorzugte Quellen der Komparativen Theologie. Künftig müssen noch stärker mündliche, symbolische, rituelle und andere Traditionen integriert werden.« (WINKLER, Projekt [wie Anm. 7], 132).

22 Dieser Aspekt wird besonders von Stosch betont: Vgl. STOSCH, Ausweg (wie Anm. 3), 307; DERS., Herausforderung (wie Anm. 3), 406f; DERS., Hauptaufgabe (wie Anm. 3), 20ff.

23 Winkler sieht die ersten Versuche Komparativer Theologie bei Personen,

die eine »second first language« erlernt haben, indem sie »sich so intensiv auf eine andere religiöse Tradition eingelassen haben, dass sie den Anspruchscharakter dieses Glaubens mit ihrem christlichen Glauben verbunden haben und zwei religiöse Bekenntnisse in sich vereinen konnten« (WINKLER, Projekt [wie Anm. 7], 133). Obwohl sich die weitere Entwicklung davon entfernt hat, sieht er es für die Zukunft der Komparativen Theologie als nötig an, zunehmend eine »second first language« zu erlernen. (Vgl. 138).

haben und in der Lage sein sollte, zwischen verschiedenen konfessorischen Innenansichten zu wechseln – oder sich in der fremden Tradition zumindest fast so gut wie in der eigenen zu bewegen – könne eine andere Perspektive niemals vollständig eingenommen werden.²⁴ Zudem wäre sonst der Kreis komparativer Theologen extrem klein.

Komparative Theologie in diesem Sinne ist primär im angloamerikanischen Raum zu verorten und mit Personen wie neben Clooney z. B. James Fredericks, Robert Neville oder Keith Ward zu verbinden. Bislang ist sie fast ausschließlich ein Unterfangen christlicher Theologen, was aber nicht ausschließt, in Zukunft könnten sich auch komparative Theologien anderer Traditionen ausbilden. Schon diese regionale Konzentration wirft die Frage nach der tatsächlichen interkulturellen Relevanz dieses Ansatzes auf. Im deutschsprachigen Raum dürften Klaus von Stosch und Ulrich Winkler die Hauptvertreter sein. Beide unterscheiden sich allerdings in ihrer Verhältnisbestimmung von komparativer Theologie und Religionstheologie.

2.2 Ausweg aus dem Dilemma der Religionstheologie?

So plädiert von Stosch vehement dafür, die komparative Theologie als Ausweg aus einem von ihm diagnostizierten Grunddilemma jeder Religionstheologie zu verstehen. Er nennt die »Vermittlung der Anliegen von Pluralismus und Inklusivismus in der Theologie der Religionen« sogar »[d]as wichtigste Ziel der komparativen Theologie«²⁵. Dieses Grunddilemma jeder Theologie der Religionen besteht »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 kann«²⁶. Mit den Modellen sind die vier logisch bestehenden Grundoptionen hinsichtlich der Frage der Heilsvermittlung in den Religionen – Atheismus, Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus – gemeint.²⁷ Nach von Stosch geht es nicht darum, jegliche Andersheit wertzuschätzen. Es müsse aber zumindest denkmöglich sein, den Anderen als Anderen unbedingt anerkennen zu können. Ferner betont er den Zusammenhang der begrifflichen Möglichkeit der Anerkennung des Anderen mit der Möglichkeit der Wertschätzung seines religiösen Glaubens, weshalb nicht gesagt werden könne, der Andere als Person werde anerkannt, obwohl er einem falschen Glauben anhängt. Von den vier Modellen behalten nur Inklusivismus und Pluralismus beide Pole im Blick, allerdings nicht in ausreichendem Maße. Der Inklusivismus könne das Fremde nämlich nur als defizitäre Form des Eigenen und daher Andersgläubige und andere Religionen per definitionem nicht in ihrer Andersheit positiv wertschätzen. Der Pluralismus dagegen bemühe sich um eine genuine Wertschätzung, könne aber das genuin christliche Selbstverständnis

24 Vgl. STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 407, 420f; DERS., Hauptaufgabe (wie Anm. 3), 23ff. Kritisch sehe ich die von von Stosch erwogene Möglichkeit, sich rein durch Lektüre in ein fremdes Weltbild hinein-denken zu können. Vielmehr halte ich das Mitleben in dem fremden Weltbild für eine unabdingbare Voraussetzung. Lektüre kann die Erfahrung der Begegnung nicht ersetzen.

25 STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 411. Etwas irritierend wirkt es in dieser Hinsicht, wenn er auf der

gleichen Seite das »Hauptziel« der komparativen Theologie in der Würdigung der Wirklichkeit und adäquaten Wahrnehmung und Wertschätzung des religiös Anderen sieht.

26 STOSCH, Ausweg (wie Anm. 3), 295; vgl. DERS., Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001, 323; DERS., Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen als Problem interkultureller Philosophie. Philosophische

Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Theologie der Religionen und komparativer Theologie, in: Claudia BICKMANN (Hg.), *Rationalität und Spiritualität*, Nordhausen 2009, 209–240, 210. Eine ähnliche Position der komparativen Theologie als Alternative zur Theologie der Religionen vertreten Fredericks und Hintersteiner. Vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, Limits and Prospects of Comparative Theology, in: Norbert HINTERSTEINER (Hg.), *Naming and thinking God in Europe today*. Theo-

nicht adäquat einholen, weil zu seiner Perspektive notwendig die Depotenzenierung der Christologie gehört. Vor diesem Hintergrund diagnostiziert er folgende Problemlage: »Wie kann die auf der Meta-Orientierungsebene bestehende Möglichkeit des Pluralismus und des Inklusivismus ohne Leugnung der Superioritätselemente der primären Orientierungsebene formuliert werden?«²⁸ Auf der Basis der Spätphilosophie Wittgensteins sieht er die komparative Theologie als Ausweg. Denn wegen des oft regulativen bzw. grammatischen Status' religiöser Glaubenssätze könne ihre Bedeutung nur an der menschlichen (Sprachspiel-) Praxis abgelesen werden. So ließen sich aus dem grundlegenden Glaubenssatz des Christentums, der Selbstmitteilung Gottes in Christus, die beiden Grundanliegen (eigener Unbedingtheitsanspruch – Wertschätzung des Anderen) deduzieren. Sie seien somit als regulative Sätze wechselseitig aufeinander angewiesen, das Grunddilemma bleibe aber bestehen. Der entscheidende Schritt zu einer Lösung bestehe nun darin, auch die grundlegenden Glaubenssätze des Anderen in ihrem regulativen Charakter zu sehen, wodurch man bislang verborgene Familienähnlichkeiten entdecken könne. Dies ermöglicht, die Anderen in ihrer Andersheit wertzuschätzen, »ohne ihnen die Bedeutung 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«²⁹. Um die Familienähnlichkeiten zu entdecken, sei ein Dialog notwendig, der auch zu einer neuen Autointerpretation meiner selbst führen könne. Dieser Dialog könne letztlich nur individuell geführt werden, wenn Weltbilder tatsächlich individuell verschieden seien. Zudem folge daraus die Methodik komparativer Theologie, konkrete Einzelfälle bzw. spezifische Felder der Auseinandersetzung zu untersuchen und keine Allgemeinaussagen über die Wahrheit oder Heilsvermittlung einer oder mehrerer Religionen zu machen.

Damit geht es der komparativen Theologie um eine ganz andere Fragestellung als der Theologie der Religionen, weswegen es fraglich ist, ob sie tatsächlich als Ausweg aus dem Dilemma angesehen werden kann.³⁰ Denn zum einen muss das diagnostizierte Dilemma nicht bestehen, wenn eine christliche Theologie der Religionen nicht beansprucht, eine Vogelperspektive einzunehmen, sondern »eine Verantwortung christlicher Hoffnung im Kontext tiefgreifender Differenzen religiöser Traditionen, Sinnentwürfe, Heilsansprüche und Traditionen gelebter Wahrheit«³¹ entwickeln will. Ein religionstheologisches Konzept wie der Inklusivismus ist der Versuch, fundamentaltheologisch die unermessliche Vielfalt, Andersheit und Fremdheit der Religionen vom eigenen Glaubensstandpunkt aus zu verantworten. Das Bekenntnis zur Heilsuniversalität Christi entwertet diese Vielfalt nicht, sondern lässt sich von ihren Herausforderungen betreffen. Die primäre Argumentationsrichtung verläuft *ad intra*, insofern ein theologischer Gedankengang entwickelt wird, mit dem es Christen möglich ist, einerseits an der Einzigkeit und Heilsuniversalität Christi festzuhalten

logy in global dialogue, Amsterdam 2007, 493–505, 493f.

27 Vgl. dazu Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 62–95; DERS., *Limits* (wie Anm. 26), 494–498.

28 STOSCH, *Ausweg* (wie Anm. 3), 302. Vgl. ausführlich zur Kritik am Inklusivismus und Exklusivismus DERS., *Glaubensverantwortung* (wie Anm. 26), 327–345.

29 STOSCH, *Ausweg* (wie Anm. 3), 304f. Als konkrete Beispiele vgl. DERS.,

Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans, in: *ZKTh* 129 (2007) 53–74; DERS., *Christologie im Kontext der Religionstheologie*, in: *MThZ* 60 (2009) 42–50.

30 Das betont auch SCHMIDT-LEUKEL, *Limits* (wie Anm. 26), 501.

31 Franz GMAINER-PRANZL, »Partitur des Unermesslichen« – der »Polylog«

der Religionen als fundamentaltheologische Herausforderung, in: *ZMR* 90 (2006) 101–120, 112. Entsprechend versteht Winkler eine Religionstheologie als Begründungsdiskurs für eine komparative Theologie. (Vgl. Ulrich WINKLER, *Kniende Theologie. Eine religionstheologische Besinnung auf eine Spiritualität komparativer Theologie*, in: Friedrich Erich DOBBERAHN / Johanna IMHOF [Hg.], *Wagnis der Freiheit*. Perspektiven geistlicher Theologie. FS Imhof, Scheidegg 2009, 162–198, 193).

und andererseits dem universalen Heilswillen Gottes Rechnung zu tragen. Gerade wenn z. B. mit einer Volk-Gottes-Ekklesiologie die Kontinuität und enge Verbundenheit von Kirche und Israel betont wird, kann auf den Gedanken des auserwählten Volkes rekurriert werden, das nicht wegen irgendwelcher eigener Vorzüge auserwählt wird, sondern aus der Gnadenwahl Gottes heraus. Aber diese Gnadenwahl ist, wie Paulus in Röm 9-11 ausführt, kein Grund, sich über andere zu erheben; vielmehr ist nach jüdischem Verständnis die Auserwählung als Aufgabe für die Völker zu verstehen.³² Dies mag zwar hinsichtlich der religionstheologischen Fragestellung der Wahrheitsfrage wenig austragen, kann aber der Gefahr wehren, sich aufgrund eines Erwählungsbewusstseins anderen überlegen zu fühlen, und betrifft damit maßgeblich das Verhalten in der konkreten Begegnung. Gerade der unverdiente und gnadenhafte Charakter der Erwählung ermöglicht und fordert die Wertschätzung des Anderen in seiner Andersheit, zumal mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass die Gnade Gottes auch in dieser wirksam ist.

Zum anderen löst es eine Frage nicht, wenn sie sistiert wird – und gerade wenn die zum diagnostizierten Dilemma führenden Anliegen als Deduktionen des grundlegenden Glaubenssatzes verstanden werden können, kann man sich der aus ihrem Verhältnis zueinander ergebenden Frage nicht entziehen. Sie kann auch nicht ausschließlich auf der Einzelfallebene geklärt werden, zumal die konkreten Einzelfälle im Gesamt der jeweiligen religiösen Tradition gesehen werden müssen. Unter Rekurs auf Wittgenstein ist es zwar möglich, die vordergründigen Verschiedenheiten von Auto- und Heterointerpretation als überwindbar anzusehen, wenn in der Praxis Familienähnlichkeiten entdeckt werden. Allerdings dürfte eine Reduktion auf die Untersuchung der Praxis nicht ausreichen, da auch von Stosch nicht davon ausgeht, das im Glauben Gemeinde zeige sich vollständig und immer im im Glauben Gelebten. Zudem grenzt er sich explizit von einer Beschränkung der Glaubenssätze auf ihre regulative Funktion ab, da dies Fideismus sei.³³ Wegen dieses Überhangs des Glaubenssatzes gegenüber der Praxis sollte den ausdrücklich formulierten Verschiedenheiten von Auto- und Heterointerpretation vielleicht ein höherer Stellenwert zugedacht werden, auch wenn die Abhängigkeit dieser Sachaussagen von ihrem jeweiligen Weltbild nicht bestritten werden soll. Dann aber können sie möglicherweise doch nicht mit dem Hinweis auf Familienähnlichkeiten in der Praxis überwunden werden und bleibt die Frage nach der Vereinbarkeit des Unbedingtheitsanspruchs Christi mit der Anerkennung des Anderen (nebst seiner religiösen Überzeugungen) offen und virulent.³⁴ Aber selbst wenn man der Argumentation Wittgensteins folgt – was nicht zwingend ist, weil Bedeutung auch anders konzipiert werden kann –, stellt sich die Frage, ob der Andere wirklich in seiner Andersheit wertgeschätzt wird oder ich ihn nicht auch hier letztlich an meiner Position messe. Auf diese schon von Schärfl erhobene Kritik³⁵ hat von Stosch zwar entgegnet, die eigene Tiefengrammatik sei auch mir nie vollständig bekannt und genuine Andersheit in der Tiefengrammatik könne »dann als gleichwertig anerkannt werden, wenn sie funktional

32 Etwas salopp formuliert, haben die Heiden es nach gängigem jüdischen Verständnis auch viel einfacher, Anteil an der kommenden Welt zu erhalten, da für sie lediglich die noachidischen Gebote gelten. Vgl. dazu Klaus MÜLLER, *Tora für die Völker*. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum, Berlin 1998.

33 Vgl. STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 419; DERS., Wahrheitsanspruch (wie Anm. 26), 227 Anm. 44.

»Was der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu Christi wirklich bedeutet, zeigt sich oft erst, wenn ich sehe, in welche Praxis er eingebettet ist.« (STOSCH, Herausforderung [wie Anm. 3], 403, Herv. TFP).

34 Selbstverständlich behauptet Stosch nicht, die Bemühungen Komparativer Theologie führten immer zur Würdigung der Alterität. Vielmehr sei auch der bleibende Widerspruch zu den regulativen Sätzen des Anderen denkbar. »Aber oft genug werden sie

dazu beitragen, dass ich erkenne, wieso ich das mir zuerst fremd oder gar abstoßend erscheinende Bekenntnis des Anderen aufgrund seiner Einbettung in seiner Praxis wertschätzen kann. Komparative Theologie kann durch Verlebendigung starrer Bekenntnisse zur Verflüssigung interreligiöser Fronten beitragen.« (STOSCH, Herausforderung [wie Anm. 3], 404.)

ähnlich leistungsfähig ist«³⁶. Die Suche nach funktionalen Äquivalenten behaupte dabei auf der regulativen Ebene keine versteckte Identität kognitiv-propositionaler Gehalte. Scheinbar kontradiktorische enzyklopädische Differenzen können aber aufgrund tiefengrammatischer Äquivalenzen als überwindbar angesehen werden. Dem ist zwar zuzustimmen, aber es räumt die Kritik nicht völlig aus. Denn auch die regulative Funktionalität bzw. die Tiefengrammatik bewerte ich nach meinen Maßstäben. Davon abgesehen läuft diese Konzentration auf die funktionale Leistungsfähigkeit Gefahr, einer Beschränkung von Glaubenssätzen auf eine regulative Funktion das Wort zu reden, was von Stosch aber als Fideismus ablehnt.

Zudem ist angesichts der von von Stosch als notwendig erachteten religionsextern begründeten und sehr formal zu entwickelnden Kriteriologie (vor allem nicht in die Missverständnisse des Relativismus, Fundamentalismus, Fideismus oder Rationalismus zu fallen) für die Bewertung von Religion bzw. bestimmten religiösen Überzeugungen zu fragen, auf welche Weise sie gewonnen wird.³⁷ Muss dazu nicht doch ein Metastandpunkt eingenommen werden, der von komparativen Theologen gerade vermieden werden soll? Geht es z. B. um Rationalitätsstandards, ist sorgfältig darauf zu achten, diese nicht zu sehr von einem westlich geprägten Rationalitätsverständnis her zu konzipieren. Problematisch erscheint auch die eurozentrisch geprägte Unterscheidung von Theologie bzw. Religion und Philosophie. Ohne sie dürfte es aber wesentlich erschwert sein, eine religionsextern begründete Kriteriologie zu gewinnen. Da von Stosch selber diese Probleme einer philosophisch gewonnenen Kriteriologie einräumt und verhindern möchte, dass Probleme wegen gemeinsam geteilter Grundüberzeugungen trivialisiert werden, plädiert er für den konkreten Dritten als Kontrollinstanz, der »mit Mitteln der Vernunft versucht, die im Dialog erzielten Ergebnisse zu hinterfragen«³⁸. Dieser Dritte könne auch ein Atheist oder Agnostiker sein.

Seine Kritik eines Inklusivismus wird nicht von allen Vertretern einer komparativen Theologie geteilt. Einige bekennen sich deutlich dazu oder sprechen von einer Vereinbarkeit. Aus Sicht eines mutualen Inklusivismus schreibt Bernhardt: »Beide Ansätze stehen nicht in einer Konkurrenz zueinander, sondern können in ein Verhältnis der Komplementarität gesetzt werden.«³⁹ Demnach stellte der mutuale Inklusivismus mit der systematisch-theologischen Rahmentheorie die Basis für die Auseinandersetzung mit Formen und Inhalten anderer Religionen bereit. Sofern der mutuale Inklusivismus strikt hermeneutisch verstanden werde und sich nicht auf eine klassische Grundposition der Modellbildung in der Theologie der Religionen festlegen wolle, sieht auch von Stosch eine Vereinbarkeit. Er bestreitet diese jedoch hinsichtlich des religionstheologischen Modells des Inklusivismus, denn im Unterschied zur herkömmlichen Form der Theologie der Religionen stelle die komparative Theologie die Wahrheitsfrage hinsichtlich bestimmter religiöser Überzeugungen nur in konkreten Sprachspielkontexten. Wenn Schmidt-Leukel und Rettenbacher fordern, es müsse auch über die Wahrheitsansprüche unterschiedlicher Religionen entschieden

35 Vgl. Thomas SCHÄRTL, Zu von Stosch: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, in: *ThRv* 100 (2004) 42–50.

36 STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 419.

37 Vgl. Klaus von STOSCH, Das Problem der Kriterien als Gretchenfrage jeder Theologie der Religionen. Untersuchungen zu ihrer philosophischen Begründbarkeit, in: Reinhold BERNHARDT/Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Kriterien interreligiöser Urteils-*

bildung, Zürich 2005, 37–57. Früher aber meint er, wegen des regulativen Charakters religiöser Glaubenssätze sei es nicht vielversprechend, Kriterien ohne Bezug zur (Sprachspiel-)Praxis entwickeln zu wollen; vgl. STOSCH, *Ausweg* (wie Anm. 3), 309.

38 STOSCH, *Hauptaufgabe* (wie Anm. 3), 26.

39 Reinhold BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2006, 279. Vgl. auch Christian

DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005, 106f; Sigrid RETTENBACHER, *Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie*, in: *ZMR* 89 (2005) 181–194 sowie SCHMIDT-LEUKEL, *Gott* (wie Anm. 27), 93f.

werden, so sei diese Entscheidung »angesichts der Verwurzelung der Bedeutungsebene der Wahrheitsansprüche in partikuläre Grammatiken schlichter Unsinn«⁴⁰. Das mag vor dem Hintergrund der philosophischen Grundentscheidung von Stoschs für Wittgenstein und dessen Bedeutungstheorie stimmen, nicht aber für jegliche Bedeutungstheorien, weswegen die Aussage in dieser Allgemeinheit überzogen ist.⁴¹

Aus den gerade geschilderten Überlegungen dürfte deutlich geworden sein, dass ich die These von Stoschs, wonach die komparative Theologie als Alternative zur religions-theologischen Modellbildung positioniert werden kann, nicht teile. Vielmehr kann ich mich der Verhältnisbestimmung bei Winkler anschließen, der unter Rekurs auf Clooney die komparative Theologie als Detailverfahren ansieht, das noch keine globalen religions-theologischen Urteile zu treffen vermag, aber auf Religionstheologie angewiesen ist, »insofern sie mit der pluralistischen Option ernst macht und sich anderen Theologien und Wahrheitsansprüchen lernbereit aussetzt«⁴². Somit orientiert er sich stärker an der Arbeitsgruppe »Comparative Theology« der American Academy of Religion⁴³ und sieht offene Fragen und Konstruktionsprobleme von Theologie und Religionswissenschaften als den Problemhintergrund, vor dem komparative Theologie verstanden werden kann: »Sie befreit sich von den Apologetikproblemen der Theologie und setzt statt religions-wissenschaftlicher Objektivität und kulturwissenschaftlicher Einebnung von Religion auf teilnehmerorientierte Partizipation anderer Religionen.«⁴⁴ Zuvor hat er den Zusammenhang zwischen kontextueller Theologie und komparativer Theologie unter Rekurs auf die Entstehung des Instituts (seit 2006 Zentrum) für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen in Salzburg betont. So sieht er einen Bogen von der kontextuellen Theologie über die Theologie Interkulturell zur komparativen Theologie und verweist auf die Aufgabenbeschreibung der Institutsgründung, die fünf inhaltliche Aufgaben nennt: 1) Theologie Interkulturell; 2) Studium der Religionen; 3) Religionstheologie; 4) interreligiöser Dialog und 5) Komparative Theologie.⁴⁵ Während nach dieser Listung die komparative Theologie gleichberechtigt neben den anderen zu stehen scheint, sieht dies in der theologischen Konzeption des Zentrums anders aus. Denn vom Namen her bestehen die Hauptaufgaben in der Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen, wobei die komparative Theologie ähnlich wie Israel- und Religionstheologie zu den Aufgaben des Studiums der Religionen gezählt wird.⁴⁶ Vor dem Hintergrund meines auf Überlegungen Raúl Fornet-Betancourts rekurrierenden Plädoyers für eine interkulturelle Transformation der Theologie erscheint mir diese Zuordnung sachlich angemessener.⁴⁷ Dementsprechend sehe ich auch nicht eine interkulturelle Theologie (bzw. Theologie Interkulturell) als »Zwischenstation« auf dem Weg zu einer komparativen Theologie an, wie seine Rede von einem Bogen insinuiert. Vielmehr können manche Ausformungen der komparativen Theologie im Rahmen einer interkulturellen Theologie angesiedelt werden.

40 Vgl. STOSCH, Herausforderung (wie Anm. 3), 414.

41 Dies zeigt sich auch an der Bemerkung zu Schmidt-Leukel, wenn dieser die bei ihm vorausgesetzte Adäquationstheorie der Bedeutung aufgabe, werde deutlich, »dass die religionstheologische Urteilsbildung nicht auf Modellebene stattfinden kann« (STOSCH, Herausforderung [wie Anm. 3], 414). Anders dürfte es aber schon mit einer Kohärenztheorie der Wahrheit aussehen, die z. B.

Thomas Schärfl vertritt, u. a. weil sie »dem Gefüge der Glaubenssätze ... am meisten entspricht« (Thomas SCHÄRTL, *Wahrheit und Gewissheit*. Zur Eigenart religiösen Glaubens, Regensburg 2004, 142).

42 WINKLER, Projekt (wie Anm. 7), 139. »Komparative Theologie ist keine Alternative zur Religionstheologie, sondern beiden kommt eine unverzichtbare Aufgabe zu.« (DERS., Theologie [wie Anm. 31], 193).

43 Vgl. CLOONEY, Erklärung (wie Anm. 7).

44 WINKLER, Projekt (wie Anm. 7), 131.

45 Vgl. ebd., 119.

46 Vgl. WINKLER, Zentrum (wie Anm. 5), 59.

47 Vgl. ausführlicher als unten zu Fornet-Betancourts Überlegungen Thomas FORNET-PONSE, Interkulturelle Philosophie und Interreligiöser Dialog, in: *SaThZ* 12 (2008) 230-243, 236-240.

3 Interkulturelle Transformation der Theologie

Interkultureller Theologie geht es nach meinem Verständnis darum, ein bislang weitgehend eurozentrisch geprägtes Theologieverständnis vor dem Hintergrund der Erfahrung der Begegnung von Kulturen in der einen Weltkirche zu transformieren. Denn wenn das Volk Gottes in allen Völkern existiert, geht es nach dem II. Vatikanum »auch um die Reichtümer der eingewurzelten Teilkirchen und, so muß man fortfahren, um die Reichtümer der eingewurzelten Theologien«⁴⁸. Eine interkulturell transformierte Theologie ist auf den Dialog der verschiedenen kontextuellen Theologien hingeordnet, um so in einem polyphonen Prozess (auch und gerade der gegenseitigen Korrektur) die Wahrheit des Christusereignisses aus den verschiedenen kulturellen Perspektiven in den Blick zu nehmen. Damit tragen sie zu einer qualitativen Katholizität der Kirche bei. »Aus diesem Grund bedarf es [...] einer interkulturellen Theologie, die das Gespräch zwischen den Theologien in Gang hält und vermittelt, sowohl in Konfliktfällen als auch zum wechselseitigen Austausch.«⁴⁹ Es ist zwischen einem interkulturellen und einem interreligiösen Dialog zu unterscheiden, wobei die komparative Theologie stärker dem zweiten zuzuordnen ist. Dies legt nahe, ein komplementäres Verhältnis von komparativer und interkultureller Theologie anzunehmen.

Christliche Theologie steht vor der Herausforderung der Globalisierung und der (nicht nur friedlichen) Begegnung der Kulturen und Religionen. Kulturen und Religionen dürfen dabei nicht essentialistisch oder als fix abgegrenzte Einheiten verstanden werden; vielmehr treffen »offene Identitäten [aufeinander], deren Angehörige immer wieder entdecken, dass die *intern* gegebenen Variationen kultureller, religiöser und weltanschaulicher Art manchmal größer sind als die *externe* Invarianz«⁵⁰. Insofern ist es für manche Religionen nicht einfach, als einheitliche und identifizierbare Gruppe anderen Gesprächspartnern gegenüber aufzutreten.

Auch Theologie ist durch ihren jeweiligen Kontext und ihre Denktradition geprägt – insofern ist jede Theologie eine kontextuelle – und muss sich angesichts der gegenwärtigen Situation fragen, ob sie sich auf der Höhe ihrer theologischen Aufgabe in der konkreten Geschichte befindet. Dabei sind stark monokulturell geprägte Auffassungen darüber, was Theologie ist oder sein soll, »unzureichend für eine theologische Methode, die der wirklichen Geschichtlichkeit des Glaubens Rechnung trägt.«⁵¹ Ähnlich wie bei Vertretern der komparativen Theologie wird gefordert, die Vermittlung der Offenbarung wie auch der Erfahrung der Gnade in den erfahrbaren menschlichen Kulturen zu bedenken, so dass von der Wirklichkeit der Offenbarung als einer kulturell pluralen Wirklichkeit zu sprechen ist. Fornet-Betancourt stellt hinsichtlich der lateinamerikanischen Realität fest, »dass die Forderungen dieses Kontextes eine interkulturelle und interreligiöse Transformation der theologischen Tätigkeit in unseren Köpfen, unseren Arbeitsgewohnheiten, unseren Lehrweisen, unseren Institutionen etc. notwendig machen.«⁵² Diese Transformation ist wegen

48 SIEVERNICH, Konturen (wie Anm. 5), 264. Ähnlich plädiert Exeler für eine »vergleichende Theologie«, »in der die theologischen Reichtümer und »Charismen« der einzelnen Kirchen und Kulturkreise für die große katholische Einheit theologischen Denkens fruchtbar gemacht werden könnte.« (EXELER, Theologie [wie Anm. 11], 201).

49 SIEVERNICH, Konturen (wie Anm. 5), 266.

50 GMAINER-PRANZL, Partitur (wie Anm. 31), 105.

51 María PILAR AQUINO, Die theologische Methode der US-amerikanischen Latino/a-Theologie. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Theologie für das Dritte Jahrtausend, in: Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Glaube an der Grenze*. Die US-amerikanische Latino-Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 48–101, 52. Vgl. auch Orlando O. ESPÍN, Überlegungen zur Theologie der Gnade und Sünde, in: ebd., 236–274.

52 Raúl FORNET-BETANCOURT, El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina, in: DERS., *La interculturalidad a prueba*, Aachen 2006, 105–120, 107, meine Übersetzung hier und im Folgenden. Vgl. DERS., *Interculturalidad y religión*. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo, Quito 2007, 11.

des Kontextes der Theologie in Lateinamerika bzw. in den Prinzipien auch darüber hinaus notwendig. Denn das hervorstechendste Merkmal, die Faktizität des Pluralismus und der Diversität, Pluralität und Kulturunterschiede, gilt auch für einen westeuropäischen Kontext. Diese Wirklichkeit des kulturellen Pluralismus gehört zu den Bedingungen unserer geschichtlichen Kontextualität unserer gegenwärtigen Theologie, weshalb wir prüfen müssen, ob wir theologisch in der Lage sind, »uns verantwortlich mit den neuen Forderungen aus einer durch den kulturellen Pluralismus gekennzeichneten Realität auseinanderzusetzen.«⁵³ Da mit der Realität des kulturellen Pluralismus Alteritäten verbunden sind, muss Theologie nach ihrer interkulturellen Transformation fragen. Dies gilt weltweit und nicht nur für die christliche, sondern auch für andere Theologien – seien es die von Muslimen, Buddhisten oder Guaraní. Jede dieser Theologien kann selbstkritisch erkennen, dass sie durch ihre kulturelle Normalität daran gehindert wird, ihre Botschaft in einer wirklich universalen Perspektive zu formulieren. Religionen dagegen können m. E. durchaus eine universale Perspektive besitzen, ja müssen dies im Falle der monotheistischen Religionen wahrscheinlich auch. Aber deswegen ist eine bestimmte, in einer solchen Religion entstandene Theologie noch nicht notwendig universal.⁵⁴ Im Blick auf die theologische Landschaft bringt die Notwendigkeit einer solchen Transformation die theologische Normalität ins Wanken. Sie merkt im Dialog der Kulturen, in ihrer bisherigen Form nicht erschöpfend alle kulturellen Erfahrungen Gottes beachten zu können. Das entspricht auch der christlichen Überzeugung, der Glaube an die in Christus ergangene Offenbarung komme nicht aus einer einzelnen Kultur zustande, sondern durch einen Eingriff von oben. Das Pfingstwunder illustriert dies: »Die vielen Sprachen (Kulturen) verstehen sich im einen Geist. Sie werden nicht aufgehoben, sondern in einer Symphonie zusammengeführt.«⁵⁵ Insofern sollte auch Universalität nicht als universalisierende Ausweitung einer bestimmten menschlichen Tradition oder als Bemühen, das Eigene in die Bewegung eines abstrakten Universalen zu integrieren, verstanden werden. Stattdessen ist eine Universalität anzustreben, die nicht die Unterschrift einer konkreten Kultur trägt, sondern »die durch den Austausch zwischen allen Logoi der Menschheit erreicht werden und die sich so durch die Qualität der Interkulturalität auszeichnen soll«⁵⁶. Universalität kann in diesem Sinne als regulativer Begriff verstanden werden.

Demnach ist die interkulturelle Transformation der Theologie zum einen eine von außen kommende Notwendigkeit, zum anderen »eine interne Notwendigkeit, die nicht nur einer Erfahrung der Endlichkeit des ausgefeilten theologischen Diskurses entspringt, sondern auch auf gewisse Weise vorausahnt, dass im kulturellen Pluralismus und der Interkulturalität sich die sublimale Unendlichkeit des Wortes ankündigt, dessen Druck der Diversität jede kulturelle Grenze sprengt und jede Theologie zum fortdauernden *Exodus* zwingt.«⁵⁷ Das bedeutet nicht nur eine interkulturelle, sondern auch eine interreligiöse Transformation

53 FORNET-BETANCOURT, *quehacer* (wie Anm. 52), 108.

54 Angesprochen ist damit ein Grundproblem des Judentums, des Christentums und des Islams: »Obgleich sie sich an ein partikuläres geschichtliches Ereignis gebunden fühlen, einer partikulären Tradition zugehören, erheben sie doch einen universalen Geltungsanspruch.« (Hermann Pius SILLER, *Interkulturell Theologie treiben. Eine Reflexion*, in: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26 [2000] 353–379, 355).

55 Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. u. a. 2003, 67.

56 Raúl FORNET-BETANCOURT, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt a. M. 1997, 224.

57 FORNET-BETANCOURT, *quehacer* (wie Anm. 52), 111.

58 Ebd., 113.

59 Weitreichende Konsequenzen eines Dialogs mit anderer Theologie nennt z. B. Josef ESTERMANN, *Dios no es europeo, y la teología no es occidental*, in: Antônio SIDEKUM/ Paulo HAHN (Hg.), *Pontes Inter-culturais*. FS Fornet-Betancourt, São Leopoldo 2007, 41–60.

60 Dies betont auch SIEVERNICH, *Konturen* (wie Anm. 5), 278.

61 Wenn sich interkulturelle Philosophen in der Regel sehr kritisch zu diesen nivellierenden Tendenzen einer wirtschaftlichen Globalisierung

der Theologie, was nicht zu einer synkretistischen Theologie oder Religion führen soll, sondern – und hierfür könnte eine interkulturelle Theologie auf komparative Theologie rekurrieren – dazu, Theologie aus interreligiösen Erfahrungen heraus zu rekonfigurieren. Wenn ein Dialog der Kulturen nicht an der Oberfläche bleiben soll, muss er einen Dialog der Religionen und der Spiritualitäten einbeziehen. Die Notwendigkeit einer interkulturellen und interreligiösen Transformation der Theologie kann pneumatologisch mit der profunden und unerschöpflichen Diversität des Heiligen Geistes begründet werden. Diese hindert uns daran, Gott durch unsere partikularen Theologien einzuengen.

Nachdem Fornet-Betancourt eine solche Transformation als notwendig herausgestellt hat, skizziert er, wie sie – basierend auf dem Mysterium Gottes und seines Heilsplans – im lateinamerikanischen Kontext möglich ist. Der erste Schritt der Transformation besteht darin, eine Hermeneutik der eigenen Tradition aus der Beziehung zu den Traditionen des Anderen auszuarbeiten. Diese Hermeneutik »ist möglich kraft der gleichen Kontextualität des kulturellen und religiösen Pluralismus«⁵⁸. Da in diesem Pluralismus die verschiedenen Gesichtspunkte aufeinander bezogen sind, bekräftigt er die Diversität, indem er seine Begrenzungen anerkennt, weil er um die Beziehung zum anderen weiß und damit um die Notwendigkeit, die Universalitätsansprüche jedes kulturellen oder religiösen Universums in Beziehung zu setzen. So ermöglicht der Pluralismus eine Hermeneutik des Eigenen aus der Anerkennung der Beziehung zum Anderen. Der zweite Schritt besteht darin, die in den indigenen und afroamerikanischen Völkern des Kontinents verwurzelten kontextuellen Theologien zu entfalten.⁵⁹ Dieser Schritt hat kein direktes europäisches Äquivalent, aber der dritte, der darin besteht, eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus in Lateinamerika zu entwickeln. Ebenso können auch der vierte, eine interkulturelle und interreligiöse theologische Methodologie zu entwerfen, und der fünfte, das Volk stärker in den Blick zu nehmen, in unserem Kontext adaptiert werden.⁶⁰

Auch einige Probleme dieser Transformation sollen nicht verschwiegen werden. Darunter fallen externe wie die die kulturelle Diversität nivellierende neoliberale Globalisierung⁶¹, aber auch interne, für die christliche Theologie z. B. ihre Verbindung mit der Missionsidee. Diese hat lange Zeit vorausgesetzt, die Mission bringe die wahre Religion und die wahre Theologie. Dies ist zu ändern: »Wie kann die missionarische Arbeit der christlichen Kirchen und derselben Universalität der christlichen Heilsbotschaft in diesem neuen Kontext des ernststen und wahrhaftigen Respektes angesichts des Faktums des religiösen und kulturellen Pluralismus umjustiert oder umgedeutet werden?«⁶² Ein zweites Problem hängt mit dem theologischen Paradigma der Inkulturation zusammen und besteht in einem monokulturellen Konzept der Universalität des Christentums. Eine interkulturelle Transformation der Theologie versucht dagegen weniger, in alle Kulturen zu intervenieren, sondern vielmehr, sich ohne Reserven auf die theologischen Potentialitäten zu öffnen, die der religiöse und

äußern, verurteilen sie nicht pauschal das ambivalent einzuschätzende Phänomen der Globalisierung, das allgemein als »Verdichtung und Beschleunigung grenzüberschreitender Beziehungen in unterschiedlichsten Bereichen wie der Politik, Ökonomie oder Kultur« (Michael REDER, *Globalisierung und Philosophie*. Eine Einführung. Darmstadt 2009, 7) charakterisiert werden kann.

62 FORNET-BETANCOURT, *quehacer* (wie Anm. 52), 117. In der Tat sind vor dem Hintergrund einer interkulturell transformierten Theologie Missionsverständnis und -praxis neu zu bestimmen, was in diesem Beitrag aber nicht mehr geleistet werden kann. Vgl. zur Entwicklung des Missionsbegriffs Michael SIEVERNICH, *Die christliche Mission*. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009 und zur Verbindung mit interkultureller Theologie DERS., *Konturen* (wie Anm. 5). Eine transformierte Theologie wäre

auch eine Missionstheologie, wenn Mission als Sendung verstanden wird. »Die ›Mission‹ der Kirche und ihr missionstheologischer Diskurs sind also nicht ein Hindernis für die interreligiöse Begegnung und die religionstheologische Reflexion, sondern deren Motivation, ja geradezu die Voraussetzung dafür, dass es nicht zu einer exklusivistischen Abwertung anderer Religionen kommt« (GMAINER-PRANZL, *Partitur* [wie Anm. 31], 119). Vgl. auch die Beiträge in *Mission Studies* 25 (2008).

kulturelle Pluralismus eröffnet. Insofern geht es um eine »kulturell-polyzentrische Weltkirche«. »Wer mit polyzentrischer christlicher Kirche den Gedanken der konsequenten solidarischen Anerkennung des Anderen in seiner Alterität verbindet, der braucht zwar sein Verständnis von Christentum nicht zur Disposition zu stellen, wohl aber muß er bereit sein, den Alleinvertretungsanspruch zu begraben.«⁶³ Ein drittes Problem besteht in einer dogmatischen Theologie, die – durch lehramtliche Verlautbarungen unterstützt – ein monokulturelles Konzept theologischer Rationalität vertritt, das durch eine interkulturell und interreligiös transformierte Theologie dekonstruiert werden kann. Das vierte Problem, die eigene Routine und Trägheit, liegt auf einer ganz persönlichen und konkreten Ebene. Ein gravierendes Hindernis für die interkulturelle und interreligiöse Transformation jeder Theologie ist die fünfte Schwierigkeit, wonach kulturelle und religiöse Differenzen als kontradiktorisch angesehen werden. Diese Widersprüche sind genauestens zu analysieren, besonders hinsichtlich ihrer Entstehung, wonach sie redimensioniert werden können aus »dem Dialog im Lichte eines größeren Horizontes, in dem sie sich bestenfalls einfach als das ›Gegen‹ offenbaren, das das Relief der ›Diktion‹ des Anderen ergibt.«⁶⁴ Dieser Umgang mit Differenzen unterscheidet sich deutlich vom Versuch, Differenzen auf enzyklopädischer Ebene wegen tiefengrammatischer Äquivalenzen als überwindbar herauszustellen.

4 Gemeinsamkeiten und Unterschiede interkultureller und komparativer Theologie

Was nun das Verhältnis einer so interkulturell und interreligiös transformierten Theologie zur komparativen Theologie betrifft, zeigen sich deutliche Gemeinsamkeiten, aber auch einige zentrale Unterschiede.

Die Gemeinsamkeiten bestehen in der Bereitschaft zur Transformation der eigenen Position aufgrund der Begegnung mit dem Anderen, der damit verbundenen epistemischen Bescheidenheit sowie einer ähnlichen Diagnose der Herausforderungen des Pluralismus für die Theologie, die als ganze zu transformieren ist. Jedoch bedenkt eine interkulturelle Theologie nicht nur die Herausforderungen des religiösen Pluralismus, sondern auch des kulturellen. Damit kann sie nicht nur der Multidimensionalität der Wirklichkeit besser Rechnung tragen, sondern auch dem Umstand, dass nicht in jeder Kultur zwischen Theologie und Philosophie unterschieden wird. Ferner können manche religiöse Unterschiede durch ihren kulturellen Kontext besser verstanden werden, wenngleich die kulturellen Unterschiede innerhalb einer Religion und die religiösen Unterschiede innerhalb einer Kultur zu beachten sind.

63 Raúl FORNET-BETANCOURT, Überlegungen zu einigen hermeneutischen Voraussetzungen für den Dialog der Ortskirchen im Kontext eines pluralen Christentums, in: Ludwig BERTSCH (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt*. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg i. Br. u. a. 1991, 23-29, 29. Siehe auch Johann Baptist METZ, Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche, in: *ZMR* 70 (1986) 140-153.

64 FORNET-BETANCOURT, *quehacer* (wie Anm. 52), 119.

65 Franz GMAINER-PRANZL, *Heterotopie der Vernunft*. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls, Wien 2007, 367, Herv. im Original.

66 Vgl. dazu FORNET-PONSE, *Philosophie* (wie Anm. 47), 240-243.

67 Virgil ELIZONDO, Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog, in: *Conc (D)* 20 (1984) 18-25, 24. An diesem Punkt wäre die Wortwahl der theologischen Konzeption des Salzburger Zentrums zu kritisieren, wenn dort von einer »neue[n] multikulturellen Identität des Christentums und der Katholischen Kirche« (WINKLER, *Zentrum* [wie Anm. 5], 66) die Rede ist. Denn Multikulturalität setzt die Begegnung der Kulturen nicht im gleichen Maße wie Interkulturalität voraus.

Auch erhebt eine interkulturelle Theologie nicht den Anspruch an ihre Vertreter, sich zwischen verschiedenen Positionen hin- und herbewegen zu müssen; es ist nur die Bereitschaft gefordert, sich auf den Dialog mit dem Anderen einzulassen und dadurch auch die eigene Position infrage stellen zu lassen. Gleichwohl sind die dialogische Komponente und die Notwendigkeit der Begegnung bzw. des Zusammenlebens noch stärker ausgeprägt als in der komparativen Theologie, deren Vertreter sie auch nicht einhellig als unabdingbar ansehen. Denn der interkulturelle Diskurs soll partizipativ, d. h. als Teilnahme der anderen erfolgen und nicht dadurch, dass sich eine Kultur in die andere »einfühlt« oder »hineinversetzt«. »Wer also Philosophie [oder Theologie, TFP] auf interkulturelle Weise betreibt, möge sich sagen lassen: *Betrachte deinen philosophischen Beitrag als Stimme in einem polyphonen Chor, der keinen Dirigenten hat.*«⁶⁵ Da es in diesem Chor nicht darum geht, die eigene Position aufzugeben, sondern in einem Prozess zur als Solidarität verstandenen Universalität beizutragen, ist die Unterscheidung zwischen konfessioneller und komparativer Theologie aus interkultureller Perspektive zu kritisieren. Im Zentrum steht das »inter« der konfessionellen Positionen und nicht ein Vergleich, der beansprucht, außerhalb der Differenzen oder über ihnen stehend zu erfolgen. Die Betonung des »inter« ist auch eine klare Absage an relativistische Positionen, die Kulturen und Religionen als isolierte Größen ansehen. Deswegen können Überlegungen einer interkulturell transformierten Theologie auch zur theologischen Begründung der Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs angeführt werden und setzen dabei eine Entscheidung für einen Inklusivismus im oben beschriebenen Sinne als fundamentaltheologische Reflexion auf das Faktum der Diversität und seiner Herausforderungen für ein angemessenes Verständnis der Einzigkeit Christi voraus. Schließlich gehören in vielen Religionen der Absolutheits- und der Wahrheitsanspruch zum eigenen Selbstverständnis und dürfen beide deshalb nicht aus dem Dialog ausgeklammert werden.⁶⁶ Da interkulturelle Theologie auf den Dialog und die solidarische Universalität der Kulturen angelegt ist, beinhaltet sie auch bei der Überzeugung der Richtigkeit der eigenen Position die angemahnte Wertschätzung des Anderen, was in einem weiteren Schritt auf eine interreligiös transformierte Theologie angewandt werden kann. Des Weiteren hat die komparative Theologie fast ausschließlich andere religiöse Traditionen im Blick, wohingegen eine interkulturelle Theologie auch den innerkirchlichen interkulturellen Dialog betreffen und somit zum Projekt einer kulturell polyzentrischen Weltkirche beitragen kann. »Das Ziel eines authentischen interkulturellen theologischen Dialogs besteht nicht darin, daß man seine eigene Meinung für die eines anderen preisgibt, sondern darin, daß die gesamte katholische Kirche in Einheit und Universalität wachsen kann.«⁶⁷

Insofern die interkulturelle Transformation der Theologie als notwendige Konsequenz der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens der interreligiösen sachlich vorausgeht, aber wegen der engen (wenngleich nicht kongruenten) Beziehung von Kulturen und Religionen eng mit ihr verbunden ist, argumentiert eine interkulturelle Theologie grundlegender als eine komparative Theologie. Daher sind die Bemühungen einer komparativen Theologie (ohne die Differenzierung zwischen komparativer und konfessioneller Theologie zu übernehmen) im Rahmen einer interkulturellen und interreligiösen Transformation der Theologie zu verorten.

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird eine Verhältnisbestimmung komparativer Theologie und interkultureller Theologie unternommen, wobei religionstheologische Fragestellungen im Vordergrund stehen. Angesichts der großen Vielfalt an Ansätzen komparativer Theologie wird zunächst ihre Entstehung und ihr Anliegen möglichst allgemein bestimmt, um anschließend die unterschiedlich vorgenommenen Verhältnisbestimmungen von komparativer Theologie und Religionstheologie zu untersuchen. Vor diesem Hintergrund wird abschließend für eine interkulturelle und interreligiöse Transformation der Theologie plädiert, was auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen komparativer und interkultureller Theologie zeigt.

Abstract

This article deals with determining the relationship between comparative theology and intercultural theology with an emphasis on questions from the area of the theology of religion. In view of the great diversity of approaches in comparative theology, the author first identifies the origin and the concerns of comparative theology in a general way in order to subsequently examine the variously formulated determinations of the relationship between comparative theology and the theology of religion. Against this background and in conclusion, the article argues for an intercultural and interreligious transformation of theology which also points out the similarities and differences between comparative theology and intercultural theology.

Sumario

El artículo intenta presentar la relación entre la teología comparativa y la teología intercultural, con especial atención a las cuestiones de la teología de las religiones. Ante la gran pluralidad de esbozos de una teología comparativa, primero se presenta su origen y su meta de una manera más bien general; seguidamente se analizan las diferentes formas de relación entre la teología comparativa y la teología de las religiones. En este contexto, el artículo aboga finalmente por una transformación intercultural e interreligiosa de la teología, lo que muestra también las semejanzas y las diferencias entre la teología comparativa y la intercultural.
