
Komparative Religionstheologie im Praxistest

Klaus von Stoschs christlich-theologische
Würdigung des Islam

von Christoph Gellner

Zusammenfassung

Die im angloamerikanischen Raum entstandene Forschungsrichtung Komparativer Theologie bemüht sich, die Aporien der religionstheologischen Modellbildung von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus durch konkrete Vergleiche nicht auf der System-, sondern der Elementenebene zu überwinden. Im deutschsprachigen Raum wird dieser Neuansatz von Klaus von Stosch profiliert vertreten. Im Zentrum der Evaluation seines Konzepts stehen materiale Praxisbeispiele zu zentralen Themen des christlich-muslimischen Dialogs, die Stosch in einer eigenen christlich-theologischen Würdigung des Islam bündelt. Von daher wird der religionstheologische Status der Komparativen Theologie kritisch befragt.

Schlüsselbegriffe

- Religionstheologie
- Mikrologischer Vergleich
- Neuvermessung der Differenzen zwischen Christentum und Islam
- Alternative bzw. neues Paradigma?

Abstract

The research field of comparative theology, which arose in the Anglo-American sphere, attempts to overcome the aporiae of the theology-of-religion model of exclusivism, inclusivism and pluralism through concrete comparisons on the level of elements, not systems. In the German-speaking world Klaus von Stosch has distinguished himself as a representative of this new approach. Practical, material examples concerning central themes of the Christian-Muslim dialogue, which Stosch bundles in his own Christian-theological appreciation of Islam, are the focus for evaluating his concept. The religious-theological status of comparative theology is thus critically examined here.

Keywords

- theology of religion
- micrological comparison
- re-measurement of the differences between Christianity and Islam
- alternative or a new paradigm?

Sumario

La tendencia de investigación con origen en el mundo angloamericano llamada teología comparativa intenta superar las aporías de los modelos de teoría de la teología de las religiones (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo) con comparaciones concretas, no en el nivel sistémico, sino en el elemental. En el mundo germanófono, dicha tendencia es representada de forma especial por Klaus von Stosch. En el centro de la evaluación de su concepto se encuentran ejemplos prácticos y materiales de los principales temas del diálogo cristiano-musulmán, que han llevado a Stosch a su propia valoración cristiano-teológica del islam. Desde aquí se cuestiona de forma crítica el estatuto de teología de la religión que tiene la teología comparativa.

Palabras clave

- teología de la religión
- comparación micrológica
- nueva mensuración de las diferencias entre cristianismo e islam
- ¿alternativa o nuevo paradigma?

Die im angloamerikanischen Raum aufgekommene Forschungsrichtung Komparativer Theologie – die bekanntesten Exponenten sind Francis X. Clooney, James L. Fredericks, Robert Cummings Neville und Keith Ward – hat seit den 1990er Jahren immer mehr Einfluss im Feld der Theologie der Religionen gewonnen, weil sie die Aporien einer apriorisch-abstrakten Modellierung unterschiedlicher religiöser Wahrheits- und Heilsansprüche zu überwinden verspricht¹. Der Überdruß am religionstheologischen Grundsatzstreit zwischen den generalisierenden Verhältnisbestimmungen und pauschalen Geltungsbehauptungen des Monopolismus (Alleingeltung), Superiorismus (Höchstgeltung) und Egalitarismus (Gleichgeltung)² führte zum Plädoyer, diese Metaebene des Diskurses zu verlassen und Theologie im Kontext spezifischer religionsvergleichender Studien zu betreiben. Unter Verzicht auf apriorisch-globale religionstheologische Relationierungen wie »Exklusivismus«, »Inklusivismus« und »Pluralismus« bestimmt Komparative Theologie die Beziehung zu anderen Religionen perspektivisch – also im Unterschied zur Vergleichenden Religionswissenschaft nicht in einer neutralen Beobachter-, sondern konfessorisch-theologischen Teilnehmerperspektive – und zugleich dialogisch – aus dem praktizierten Dialog mit Angehörigen anderer Religionen und ihren heiligen Schriften.

1 Bekenntnisbindung und interreligiöse Lernoffenheit

Im Unterschied zur comparative religion erfolgt Komparative Theologie aus der Innenperspektive von Repräsentanten einer Glaubensgemeinschaft, die im interreligiösen Dialog als Beteiligte ihre Glaubensüberzeugungen vertreten, darüber mit Gläubigen einer anderen Tradition in einen Austausch über ihre jeweiligen theologischen Einsichten, Überzeugungen und Praktiken eintreten. Dabei geht es vorrangig um eine dialogisch-komparative Integration der Erfahrungen und Erkenntnisse anderer Religionen in der Absicht, zu einem besseren Verständnis des Eigenen und des Fremden zu gelangen. Bekenntnisbindung und universaler Horizont, die Verwurzelung in der eigenen Glaubensgewissheit und der offene Blick in die Weite anderer Religionskulturen schließen sich für diesen Ansatz also nicht aus, im Gegenteil. Entscheidend ist, dass nicht vorgängig-apriorisch eine bestimmte Wahrheit über den Anderen vorausgesetzt wird. Vielmehr muss man erst offen und unvoreingenommen miteinander reden, um in der lernenden Begegnung die eigene Wahrheit zu den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen in Beziehung zu setzen und so den Glauben der Anderen in das je eigene Glaubensverständnis einzubeziehen.

Als methodische Gemeinsamkeit unterschiedlicher Konzepte und verschiedener Spielarten Komparativer Theologie lässt sich ein bewusst mikrologisches Vorgehen

¹ Zur Rezeption im deutschsprachigen Raum vgl. Reinhold BERNHARDT/Klaus von STOSCH (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009; Ulrich WINKLER, *Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie*, Innsbruck 2013; Francis X. CLOONEY, *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*, Paderborn 2013. Zur internationalen Vernetzung Komparativer Theologie: *European Perspectives on the New Comparative Theology*, ed. by Francis X.

CLOONEY/John BERTHRONG, *Basel 2014; Interreligious comparisons in religious studies and theology: comparison revisited*, ed. by Perry SCHMIDT-LEUKEL/Andreas NEHRING, London 2016.

² Ich folge hier der kritischen Präzisierung des bekannten religions-theologischen Dreierschemas durch Reinhold BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005, 103–122. Schon begriffsstrategisch weist es eine Schlagseite zur pluralistischen Position auf und hat sich in der Diskussion in vielerlei

Hinsicht als unzureichend erwiesen. Alle weiterführenden Ansätze (Reinhold Bernhards hermeneutischer Inklusivismus auf Gegenseitigkeit, Hans-Joachim Höhns transversale Religionstheologie und Klaus von Stoschs Komparative Theologie) zielen auf eine Überwindung der Aporien dieses Dreierschemas. Zum Ganzen jetzt Ulrich DEHN/Ulrike CASPAR-SEEGER/Freya BERNSTORFF (Hg.), *Handbuch Theologie der Religionen. Texte zur religiösen Vielfalt und zum interreligiösen Dialog*, Freiburg i. Br. 2017.

herausschälen, bei dem einzelne Glaubensüberzeugungen, Lehren, Riten und Praktiken bestimmter religiöser Traditionen in »limited case studies«³ miteinander verglichen werden: »Zu beurteilen sind [...] nicht Religionen als ganze – ein solches Globalurteil ist [...] weder möglich noch sinnvoll [...]. Zu beurteilen sind vielmehr ihre konkreten Äußerungen – seien sie lehrhafter oder praktischer Art«⁴. Reinhold Bernhardt rekurriert in diesem Zusammenhang auf die von Ulrich Berner und Andreas Grünschloß eingeführte religionswissenschaftliche Differenz zwischen System- und Elementenebene. Wenn auch beide Ebenen nicht getrennt werden können – weil einerseits den Elementen ihr spezifischer Sinn nur im Kontext des religiösen Gesamtsystems zukommt und dieses sich wie Christentum, Buddhismus und Islam nicht in abstrakter Allgemeinheit, sondern nur in Gestalt einzelner elementarer Phänomene, in vielfältig differenzierten religiösen Subsystem und -kulturen realisiert –, ist die Unterscheidung zwischen der Mikroebene der Elemente und der Makroebene der Religionssysteme doch hilfreich und unvermeidlich. »Unter den begegnenden Phänomenen wird es solche geben, die zu den christlich geprägten Wertvorstellungen in einer solchen Spannung stehen, dass sie nur kompromisslos als unheilvoll verworfen werden können [...], andere lassen sich als partiell wertvoll respektieren und wieder andere als beeindruckende Manifestationen des Heiligen voll anerkennen.«⁵ Was dabei wirklich vergleichbar ist, kann nicht von vornherein, sondern nur im Dialog geklärt werden. Erst im Gespräch erschließt sich ja die Bedeutung der Details, sodass das, was vergleichbar ist, nur aus dem Dialog selbst heraus identifiziert werden kann⁶.

2 Glaube, der sein Verstehen im Horizont religiöser Vielfalt sucht

Im deutschsprachigen Raum wird diese neue Forschungsrichtung von dem Paderborner Systematiker Klaus von Stosch profiliert vertreten. Angesichts der Aporien der bisherigen Modellbildungsdiskussion⁷ präsentierte Stosch in seiner 2012 erschienenen Programmschrift *Komparative Theologie als »neues Paradigma«*, ja, als »zeitgemässe Gestalt einer Theologie der Religionen«⁸. Stärker als Clooney und Fredericks nimmt Stosch das Interesse von Neville und Ward an einer systematisch-theologischen Einordnung der vielfältigen religiösen Phänomene auf, ohne deshalb Komparative Theologie als überkonfessionell-globale Theologie entwickeln zu wollen. Zudem ist Stoschs Programm Komparativer Theologie eingehend philosophisch fundiert. Mit der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins geht Stosch davon aus, dass die Bedeutung religiöser Überzeugungen und Phänomene nur in konkreten Sprachspielzusammenhängen ermittelt werden kann. Aufgrund der vielfältigen Binnendifferenzierungen der Religionen sind die Bedeutungen zentraler religiöser Überzeugungen innerhalb der jeweiligen Traditionen heterogen und können nicht anders als situations- und sprachspielbezogen miteinander ins Gespräch gebracht werden.

3 James L. FREDERICKS, zit. n. Edmund ARENS, *Religionstheologien im Überblick. Ansätze und Zugänge*, in: Michael KLÖCKER/Udo TWO-RUSCHKA (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland*, München 2012, II.4.3, 1-17, hier 9.

4 Reinhold BERNHARDT, »Vor dem Richterstuhl der Religionsgeschichte«. Zur Problematik der Versuche, Religionen zu evaluieren, in: DERS./Georg PFLEIDERER (Hg.), *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzung mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie*, Zürich 2004, 209-232, hier 228.

5 BERNHARDT, *Ende des Dialogs* (Anm. 2), 119. Vgl. DERS., *Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer »interreligiösen Theologie«*, in: DERS./Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 43-66.

6 Christiane TIETZ, *Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie*, in: Rein-

Komparative Theologie stellt die Wahrheitsfrage »nicht für Religionen als Ganze, sondern im Blick auf bestimmte religiöse Überzeugungen in konkreten Sprachspielkontexten«⁹. Sie ist daher erkennbar an ihrer Konzentration auf den »Vergleich genau spezifizierter theologischer, literarischer oder konfessorischer Texte, konkreter Rituale, klar umgrenzter Glaubensinhalte, bestimmter theologischer Konzeptionen jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen«¹⁰. Dennoch ist eine systematisierende Gesamtschau unerlässlich, will man nicht zu einem interreligiösen Skurrilitätensammler werden: »Man sollte eben die zu vergleichenden religiösen Traditionen so gut kennen, dass man entscheiden kann, welche Detailfragen von übergeordnetem Interesse sind«¹¹. Auch bei dem von Stosch favorisierten mikrologischen Vorgehen ist es unvermeidlich, auf das gesamte Weltbild zu reflektieren, das durch einen konkreten Text oder eine konkrete Dialogerfahrung fassbar wird. Man müsse sich nur im Klaren sein, dass das dabei greifbar werdende Weltbild nicht das Weltbild *des* Hinduismus oder *des* Islam ist, sondern das Weltbild eines konkreten Hindu, einer Muslimin oder eben einer bestimmten theologischen Schule innerhalb einer bestimmten Religion.

»Komparative Theologie ist keine Theologie für den Dialog, sondern aus dem Dialog heraus«, sie ist bleibend auf die Instanz des Anderen und damit »auf den Dialog verwiesen«¹². Ja, Stosch ist überzeugt: Wenn sich Theologie komparativ-dialogisch aus den angestammten Bahnen der je eigenen Tradition hinauswagt, kann sie durch Verlebendigung starrer Bekenntnisse zur Verflüssigung interreligiöser Fronten beitragen. Die durch die Konfrontation mit anderen Glaubens- und Wirklichkeitszugängen gewonnenen neuen Einsichten in die Bedeutung des eigenen wie des fremden Glaubens können zur Erkenntnis führen, dass die Grenzlinien zum Anderen möglicherweise anders verlaufen, als ich das vor dem interreligiösen Dialog gedacht habe. Was auf oberflächengrammatischer Ebene unversöhnbar erscheint, kann allenfalls auf tiefengrammatischer Ebene zusammen gedacht werden; manchmal deckt der Austausch jedoch neue Differenzen auf, die unter einer oberflächlichen Gemeinsamkeit verborgen waren. Schon die Wahrheitsansprüche der eigenen Religion sind nur dann angemessen explizierbar, wenn ihre Verwurzelung auf der Ebene der Tiefengrammatik bedacht wird, die oft erst zugänglich wird, wenn man sich einem Gegenüber aussetzt, das in seinem Denken ganz anderen Plausibilitäten folgt. Erst wenn ich anderen Menschen begegne, die in selbstverständlicher Weise anderen Regeln folgen als ich, wird mir diese blind befolgte, nie vollständig bekannte Tiefengrammatik bewusst. Entsprechend kann der Religionsdialog eine wichtige Hilfestellung sein, nicht nur um Andere in ihrer Andersheit zu verstehen, sondern auch um die Bedeutung des Eigenen umfassender zu erkennen.

Stosch redet keiner bedingungslosen Anerkennung jeder Andersheit des Anderen das Wort. »Vielmehr muss sich in der Zuwendung zum konkreten Anderen und im Mitspielen der fremden Sprachspiele zeigen, wieweit Wertschätzung und Anerkennung seiner Andersheit möglich sind.«¹³ Dazu braucht es sowohl das Einschlüpfen in die fremde

hold BERNHARDT/Klaus von STOSCH (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 315-338, hier 326f.

7 Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: ZKTh 124 (2002) 294-311.

8 Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 133.

9 Ebd., 224.

10 Ebd., 194.

11 Ebd., 199.

12 Ebd., 212 u. 250.

13 Ebd., 193. Das entspricht der Forderung Max SECKLERS, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: ThQ 166 (1986) 164-184, hier 180:

»Wir müssen weg 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.«

Innenperspektive als auch die Bereitschaft, sich der Andersheit des Anderen auszusetzen, sie zu verstehen und zu respektieren, ja, ihr ein Wohnrecht im eigenen Denken einzuräumen. Dabei ist sich Stosch bewusst: Das Hineingehen in die Perspektive der Anderen, das Gehen in ihren Schuhen wird »nie ganz gelingen. Es kann nicht darum gehen, das fremde Weltbild zu übernehmen, sondern nur darum, bei fremden Sprachspielen mitzuspielen«¹⁴ – ohne den Anspruch, die Zeichen des fremden Sprachspiels so zu empfinden wie Teilnehmer einer anderen Lebensform.

3 Neuvermessung der Differenzen zwischen Christentum und Islam

Die praktische Leistungsfähigkeit dieses alles andere als unumstrittenen konzeptionellen Neuansatzes lässt sich anhand der 31 (durchaus unterschiedlich zu bewertenden) Bände der Reihe »Beiträge zur Komparativen Theologie« überprüfen, wobei ich auf zentrale Vergleichsthemen des Dialogs zwischen Christentum und Islam fokussieren will. Durch den Beizug islamtheologischer Stimmen lösen sie sowohl die methodisch geforderte Einbeziehung der Vergleichenen in den Vergleich als auch das systematische Bemühen ein, Theologien anderer Religionen in die christlich-theologische Selbstreflexion hereinzuholen, sich ihrer Andersheit auszusetzen und von ihnen bereichern zu lassen. Neben internationalen Wissenschaftlern wäre dieses dialogisch-komparative Unternehmen undenkbar ohne den Aufbau Islamischer Theologie bzw. Islamisch-religiöser Studien an deutschsprachigen Universitäten, der, wie vom Wissenschaftsrat gewünscht, der Akademisierung muslimischer Selbstausslegung dient.

Streitfall Erlösung, die 2015 veröffentlichte Dokumentation einer Fachtagung im März 2013, ist ein Musterbeispiel dialogisch-komparativer Theologie¹⁵. Da sich der Islam nicht als Erlösungs-, sondern als Rechtleitungsreligion versteht, scheint hier ein »fundamentaler Widerstreit zwischen Christentum und Islam zu liegen«¹⁶ – Grund genug, das Feld neu zu sondieren¹⁷. »Man kann den grundsätzlichen Unterschied christlicher und muslimischer Überlegungen zum Heil dahingehend festmachen, dass die christliche Perspektive eher die Heilsbedürftigkeit (*soteriologisches Apriori*) und die muslimische Perspektive eher die Heilsbestimmtheit (*bundestheologisches Apriori*) [des Menschen] betont«¹⁸, resümieren Zishan Ahmad Ghaffar und Hamideh Mohagheghi die islamische Position. »Die Vorstellung von einer angeborenen Schuld und Sünde und damit im Zusammenhang stehend dem stellvertretenden Opfertod Jesu ist dem Islam fremd. Die islamische Tradition kennt den Begriff nigat, der in ›Rettung‹ und ›Befreiung‹ übersetzt werden kann.«¹⁹ Doch nicht nur *zwischen* den Religionen bestehen unterschiedlich akzentuierte Heilswege, vielmehr auch *innerhalb* ein und derselben religiösen Überlieferung. So ist das westlich-abendländische

14 Klaus von STOSCH, Gottrede als Komparative Theologie, in: Klaus VIERTBAUER/Heinrich SCHMIDINGER (Hg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 377-405, Zitat 401.

15 Zu bedauern ist, dass die Dokumentation komparativtheologischer Fachtagungen weithin darauf verzichtet, resümierend die jeweiligen Dialog(zwischen)ergebnisse zu bündeln, wie das vorbildlich im Theologischen Forum Christentum – Islam

geschieht, vgl. zuletzt Christian STRÖBELE/Mohammad GHARAIBEH/Tobias SPECKER/Muna TATARI (Hg.), Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam, Regensburg 2017.

16 Klaus von STOSCH/Aaron LANGENFELD (Hg.), Streitfall Erlösung, Paderborn 2015, 10.

17 Vgl. Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER (Hg.), Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?, Stuttgart 2004.

18 Zishan Ahmad GHAFFAR, Erlösung, Offenbarung und Schöpfung. Soteriologie als Diskurshorizont des christlich-muslimischen Gesprächs, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 115-122, Zitat 118.

19 Hamideh MOHAGHEGHI, Erlösung aus Leid, Unheil und Sünde? Reflexionen aus muslimischer Perspektive, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 197-206, Zitat 204f.

Christentum stark von Augustins Vorstellung einer ›Erbsünde‹ als Folge des ›Sündenfalls‹ der ersten Menschen durchdrungen. Die haben sich nicht nur Juden und Muslime, sondern auch die christlichen Ostkirchen nie zu Eigen gemacht. Für den islamischen Theologen Mahmoud Mustafa Ayoub spielt der Einfluss der Spiritualität dieses östlichen Christentums auf die muslimische Frömmigkeit, etwa hinsichtlich der Vorstellung des Menschen als ›Statthalter Gottes‹, eine große Rolle²⁰. Viel weniger als die westlich-lateinische Kirche auf den Sündenfall fixiert, kann für östliche Christen die Ebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde zwar befleckt und verzerrt, aber niemals völlig beseitigt werden.

Zur angezielten Verflüssigung interreligiöser Fronten kommt es, indem christliche Theologen selbstkritische Revisionen vornehmen und sich um neue Plausibilisierung bemühen angesichts muslimischer Rückfragen wie auch der modernen-säkularen Religionskritik. Augustins Dramatisierung der ›(Erb-) Sünde‹ wird in der Gegenwartstheologie ebenso kritisch reformuliert wie die Engführung des christlichen Erlösungsglaubens auf das Kreuz im Gefolge von Anselms Satisfaktionstheorie. Sünde und Erlösung sind heute schon im Blick auf Christinnen und Christen erklärungsbedürftig, umso mehr bedürfen sie im Dialog mit Musliminnen und Muslimen einer adäquaten Übersetzung, die sowohl biblisch wie auch religiös-anthropologisch nachvollziehbar ist, bilanziert Anja Middelbeck-Varwick. Gerade darin sieht sie den Wert interreligiöser Bezugnahmen. Von beiden Seiten sei »sehr sorgfältig nach den Kategorien der je anderen Glaubensweise zurückzfragen: Nach dem Grund ihrer Hoffnung auf Auferstehung, nach ihrem Umgang mit der Fehlbarkeit und Begrenztheit des Menschen, nach der starken Gerichtsmetaphorik des Koran, nach möglichen gemeinsamen Aufgaben angesichts heillosen Wirklichkeiten in dieser Zeit usw. Die eigenen Überzeugungen ins Gespräch zu bringen, modifiziert [...] stets sowohl die Selbstwahrnehmung als auch die Überzeugungen derjenigen, die ihnen Aufmerksamkeit widmen wollen.«²¹

Da sowohl Bibel als auch Koran – Stichwort: adamitische Existenz – um die Ambiguität des Geschöpflichen²² wissen, zeichnen sich überraschende Konvergenzen zwischen christlichen und muslimischen Positionen ab. Eine wichtige Annäherung stellt das von Milad Karimi und Aaron Langenfeld stark gemachte Verständnis von Erlösung als Erinnerung der ursprünglichen Gottzugewandtheit des Menschen dar²³, dadurch wird die Schöpfung als gut und die Existenz des Menschen als gottgewollt erkannt. Auch Tuba Isik und Serdar Kurnaz verstehen Erlösung als Aufdeckung der ursprünglichen Heilsbestimmtheit des Menschen als Geschöpf Gottes²⁴. Ähnlich betont Zishan Ghaffar das primordiale Bundesverhältnis Gottes zu allen Menschen²⁵. Jürgen Werbeck streicht heraus: Wenn für Christen Gottes allgemeiner Heilswille allen Menschen gilt, »werden sie sich damit nicht in einem unüberbrückbaren religiösen Gegensatz sehen müssen zu Muslimen, die davon ausgehen, dass Gott seine heilsame Menschen-Zugewandtheit von der Schöpfung her gewährt und barmherzig durchhält«²⁶. Es bestehe keine Notwendigkeit, Erlösung exklusivistisch am

20 Mahmoud Mustafa AYOUB, Die Idee der Erlösung in Christentum und Islam, in: Jürgen WERBECK (Hg.), Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam, Paderborn 2013, 13-22.

21 Anja MIDDLEBECK-VARWICK, Vom Wert interreligiöser Bezugnahmen. Zu einigen Fragen der Theodizee und der Erlösungslehre, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 207-218, Zitat 217.

22 Vgl. Rüdiger BRAUN, Die Ambiguität des Geschöpflichen – Annäherungen an den muslimischen Diskurs zur Verfehlung und Neuausrichtung des Menschen, in: WERBECK, Sühne, Martyrium und Erlösung (Anm. 20), 23-49.

23 Aaron LANGENFELD, Erlösung im Absurden? Anmerkungen zu Milad Karimis Entwurf einer islamischen Soteriologie und Versuch einer Diskursöffnung, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 39-59, hier 54f.

24 Tuba ISIK/Serdar KURNAZ, Soteriologie »islamisch«? Replik auf Jürgen Werbeck, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 233-242, hier 239.

25 GHAFFAR, Erlösung, Offenbarung und Schöpfung (Anm. 18), 116f.121.

26 Jürgen WERBECK, Soteriologie als Problemfeld des christlich-muslimischen Gesprächs, in: STOSCH/LANGENFELD, Streitfall Erlösung (Anm. 16), 221-232, hier 226.

Kreuzestod Jesu Christi festzumachen – hier ist für Werbick vielmehr Sachkritik geboten an der von Augustinus folgenreich missverstandenen Adam-Christus-(Gegen-)Parallele des Paulus in Röm 5,17-19. Gewiss erfährt Gottes Heilswille für Christen in Jesus Christus eine unüberbietbar-höchste Verdichtung, doch muss gerade ein inklusivistisch verstandenes Solus Christus »nicht von vornherein als das Nein zu religiösen Überlieferungen ausgelegt werden, die Gottes Ja an anderen Orten und in anderen Geschehnissen hören und glauben«²⁷.

Mit der jüdischen Rabbinerin Elisa Klapheck ist ausdrücklich eine »Instanz des Dritten«²⁸ präsent, die auch ein Atheist oder Agnostiker vertreten könnte. Im Schlussbeitrag nimmt Stosch ihre Anfragen ebenso konstruktiv auf wie die muslimischen Einsprüche und summiert sie als Lernfelder und Denkanstöße für christliche Soteriologie. Die dringlichste Herausforderung aller drei abrahamischen Religionen bildet die Theodizeefrage, insofern sie das Vermissten umfassender Erlösung noch verschärft²⁹.

4 Gretchenfragen des muslimisch-christlichen Dialogs

Mehrere Bände der Reihe »Beiträge zur Komparativen Theologie« kreisen um die religions-theologischen ›Gretchenfragen‹ des christlich-muslimischen Dialogs: Ist der Koran allenfalls ein Wort Gottes und Muhammad ein Prophet auch für Christen, ja, glauben Christen und Muslime an denselben Gott? Die weiterführenden Diskussionsbeiträge können hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden. Ich konzentriere mich auf die darauf aufbauende vorläufige religionstheologische Synthese, wie sie Klaus von Stosch 2016 vorgelegt hat: *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, bei der es sich ausdrücklich um eine christliche Wahrnehmung des Islams handelt³⁰. Dem Thema *Prophetie in Islam und Christentum* war eine Fachtagung gewidmet, zu der Stosch 2011 ein Plädoyer für mehr Offenheit hinsichtlich einer christlich-theologischen Anerkennung der prophetischen Beauftragung Muhammads durch Gott beisteuerte. Christlich ist für ihn der Endgültigkeits- und Überbietungsanspruch Muhammads genauso zurückzuweisen »wie Muslime sich nicht damit einverstanden erklären können, dass in Christus Gott in definitiver und einmaliger Weise sein Wesen offenbar gemacht hat. Aber genauso wie Muslime Jesus dennoch als Propheten und Wort Gottes anerkennen, sollten sich Christen zumindest für die Möglichkeit öffnen, die Besonderheit Muhammads und seiner prophetischen Sendung zu würdigen«³¹.

Dabei ist für Stosch offen, ob der Koran »dem richtig verstandenen christlichen Glauben in Trinitätslehre und Christologie direkt widerspricht. Sollte von muslimischer Seite der Qur'an so neu gelesen werden, dass er sich nicht in ein kontradiktorisches Verhältnis zum christlichen Glauben setzt, eröffnet sich für die christliche Theologie ein Weg, wie man den Qur'an als eine vom Christentum unterschiedene Form von Offenbarung anerkennen kann«³². Gerade

27 Ebd., 231f. Weiterführend jetzt Darius ASGHAR-ZADEH, *Menschsein im Angesicht des Absoluten. Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie*, Paderborn 2017.

28 Als bleibendes Moment der Kritik stellt sie aus einer Außensicht die dialogischen Verständigungsprozesse in Frage, vgl. STOSCH, *Wegweiser* (Anm. 8), 208-211.

29 Dazu eingehend Klaus von STOSCH, *Herausforderung Theologie. Ein christlicher Blick auf muslimische Perspektiven auf das Theodizeeproblem*, in: Mouhanad KHORCHIDE/Klaus von STOSCH (Hg.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa*, Freiburg i. Br. 2012, 77-100.

30 Klaus von STOSCH, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2016. »Dabei ist an keiner Stelle mein Anspruch, den Islam mit dem Christentum zu vergleichen [...] Vielmehr wähle ich bestimmte Lesarten und Interpretationen des Islams aus, die mir besonders einleuchtend zu sein scheinen.« (9)

hier seien zeitgenössische Ansätze einer kontextuellen Koraninterpretation zukunftsweisend, die der Differenziertheit des damaligen wie des heutigen Christentums Rechnung tragen. In Frage steht, ob und wie weit das, was im Koran über Jesus wie über Christen (und Juden) geschrieben steht, situativ bedingt oder prinzipiell gültig ist. Auch wenn die innermuslimische Diskussionslage noch zu heterogen sei, um hier zu einer klaren Einschätzung zu kommen, müsse man selbst eine christliche Anerkennung Muhammads als Gesandten Gottes (koranisch gesprochen nicht nur als nabi, sondern auch als rasul) nicht kategorisch ausschließen, könne vielmehr offen und lernbereit in den Dialog mit Muslimen hineingehen.

Die durch die jüngste Koranforschung eröffneten neuen historisch-diachronen Verstehenszugänge, insbesondere das von Angelika Neuwirth (*Der Koran als Text der Spätantike*, 2010) freigelegte ursprünglich polyphon-dramatische Religionsgespräch mit Anderen und über andere Religionen zur Zeit des Propheten, das sich im heiligen Buch der Muslime widerspiegelt³³, eröffnen höchst aufschlussreiche neue Dialogmöglichkeiten im *Streit um Jesus*. »Keine andere Religion neben dem Christentum«, betonen Klaus von Stosch und Mouhanad Khorchide als Herausgeber des gleichnamigen Bandes von 2016, der erste Ergebnisse eines interreligiös besetzten Forschungsprojekts zugänglich macht, finde »in den normativen Grundlagen ihres eigenen Glaubens eine so tiefe Wertschätzung von Person und Werk Jesu von Nazaret vor wie der Islam. Jesus erscheint hier als Prophet und Heiler, aber auch als Wort, Geist und Zeichen Gottes.«³⁴ In seiner Replik auf Stoschs Versuch einer ersten diachronen (statt wie sonst üblichen synchronen) Lektüre der Jesusverse im Koran³⁵ streicht Khorchide denn auch heraus: »Seine Geisterfülltheit hilft ihm, der göttlichen Inspiration durch den göttlichen Geist im Menschen auf vollkommene Weise zu folgen, deshalb wird er im Koran als Wort und zugleich als Geist Gottes beschrieben (vgl. Q4:171).«³⁶ Zugleich übe der Koran jedoch »scharfe Kritik an jeglicher Form der Vergöttlichung Jesu (vgl. Q 5:116) [...] Der Koran lehnt eine göttliche Natur Jesu strikt ab und betont trotz aller Besonderheiten, die ihn auszeichnen und gegenüber anderen Propheten aufwerten, dass er nur ein Mensch ist.«³⁷

Das Fazit? Islam und Christentum unterscheiden sich bleibend in ihren Perspektiven auf Jesus und können gerade darüber in einen produktiven Austausch gelangen. Gewiss: Im Dienst des angestrebten unterscheidenden In-Beziehung-Setzens beider Religionen könnten *muslimische und christliche Annäherungen* (so der Untertitel des Bandes) noch deutlicher ihre je andere Tiefengrammatik wechselseitig transparent machen. Doch gibt es neben präzise(r) herauszuarbeitenden Differenzen nicht zu übersehende Parallelitäten in der Glaubensreflexion beider Religionen, wie die muslimische Debatte um die Uner-schaffenheit und Präexistenz des Koran zeigt, der von seinem Wesen her göttlich, in seiner Sprache aber menschlich, »gänzlich das Wort Gottes und [...] auch gänzlich das Wort Muhammads« (Fazlur Rahman)³⁸ ist.

31 Klaus von STOSCH, Muhammad als Prophet? Versuch einer christlichen Annäherung, in: DERS./Tuba ISIK (Hg.), Prophetie in Islam und Christentum, Paderborn 2013, 145-162, hier 162. Ausdrücklich verweist STOSCH, Herausforderung Islam (Anm. 30), 53, auf das Zeugnis des zwei Jahrhunderte nach Muhammad wirkenden ost-syrischen Patriarchen Timotheus (780-823), der Muhammad als einen Menschen versteht, der in den Spuren der biblischen Propheten wandelte.

32 STOSCH, Muhammad als Prophet (Anm. 31), 156f.

33 Dazu eingehend Karl-Josef KUSCHEL, Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch, Ostfildern 2017, und meine Rezension in: Schweizerische Kirchenzeitung 185 (2017) 309f.

34 Klaus von STOSCH/Mouhanad KHORCHIDE (Hg.), Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen, Paderborn 2016, 7.

35 Klaus von STOSCH, Versuch einer ersten diachronen Lektüre der Jesusverse im Koran, in: DERS./KHORCHIDE, Streit um Jesus (Anm. 34), 15-44.

36 Mouhanad KHORCHIDE, Jesus als Verkörperung des Wirkens Gottes in vollkommener Weise?, in: STOSCH/KHORCHIDE, Streit um Jesus (Anm. 34), 45-57, Zitat 54.

37 Ebd., 55f.

38 STOSCH, Herausforderung Islam (Anm. 30), 22.

Auch wenn dies den entscheidenden Unterschied zwischen der theozentrischen Perspektive des Koran und der christozentrischen des Neuen Testaments nicht zu verwischen vermag: Stoschs historisch-kritische Auswertung der koranischen Auseinandersetzung mit christlichen Gruppierungen zur Zeit des Propheten zeigt, dass man die Absage an die Gottessohnschaft Jesu Christi vor allem als Absage an monophysitische und damit häretische Spielarten der Christologie verstehen muss. Von häretischen Fehlformen marianisch-tritheistischer Frömmigkeit im spätantiken Christentum auf der arabischen Halbinsel (Maria als Teil der Trinität bzw. identisch mit dem Heiligen Geist) werden sich auch Christen heute distanzieren. Die trinitätskritische Formulierung des Koran »Ungläubig sind, die sagen: Siehe, Gott ist der Dritte von dreien« (5,73) muss »vielleicht nicht als Kritik am orthodoxen christlichen Glauben verstanden werden, sondern nur als Warnung vor einer phänomenologischen Aufladung des Personenbegriffs in der Trinitätslehre. Immerhin gibt es ja bis heute Formen christlicher Trinitätstheologie, die man hier zu Recht kritisieren kann. Überhaupt birgt der Personenbegriff bis heute diese Gefahr, weil wir neuzeitlich unter Personen Subjekte verstehen, die jeweils ein eigenes Selbstbewusstsein haben. Geht man aber davon aus, dass es mehrere Ichs in Gott gibt, wird es schwer noch von einem Gott zu sprechen, auch wenn diese Ichs sich noch so sehr in Liebe zugetan sind.«³⁹ Man dürfe daher auch aus christlicher Sicht den koranischen Einsprüchen eine bleibende Wahrheit zubilligen, auch davon können wir lernen: »Der Islam kann uns hier in seiner Betonung der Transzendenz und des Größerseins Gottes Warnung vor einer allzu anthropomorphen Gottesvorstellung sein. Er kann uns so zu einem mahnenden Einspruch gegen überaffirmative Bemächtigungen des Gottesbegriffs werden, die uns Christen vor der – mit Wittgenstein gesprochen – ›schweinishen Gesinnung‹ bewahren kann, ›die mit der Religion & mit Gott auf Du & Du ist & sie zu sich herabzieht‹«⁴⁰.

Entscheidend ist nun: Christen können nur dann den Koran als Wort Gottes und Muhammad als in den Spuren der Propheten wandelnd verstehen, »wenn der im Koran präsentierte Gott sich in Anknüpfung an den Gott Israels und den Gott Jesu Christi verstehen lässt«⁴¹. Werde Gott, wie in neueren Ansätzen islamischer Theologie, von seiner Barmherzigkeit her gedacht, »wäre es christlicherseits problemlos möglich, in ihm den Gott zu erkennen, der sich auch in Jesus von Nazaret ein für alle Mal als vorbehaltlose Zusage an den Menschen offenbart hat – zumindest dann, wenn es gelingt, die Barmherzigkeit dabei mit Gottes Gerechtigkeit zusammenzuhalten«⁴². Bezüglich der Frage, ob eine christliche Anerkennung des Korans als Wort Gottes denkbar ist, macht sich Stosch für die von Navid Kermani herausgearbeitete ästhetische Koranhermeneutik stark. Sie versteht das heilige Buch der Muslime primär als Vortragstext und liturgische Rezipitation der direkten Rede Gottes, das Hören des Koran könne daher als sakramentales Ereignis der Gegenwart Gottes verstanden werden. Dabei räumt Stosch ein, dass in der muslimischen Welt immer noch instruktionstheoretisch konfigurierte Modelle dominieren, die die Offenbarung als wörtliche Kundgabe des Willens Gottes verstehen und jede Form moderner Hermeneutik im Umgang mit dem Koran ablehnen. »Wird der Koran in dieser Tradition als

39 Ebd., 82. Weiterführend Muna TATARI/Klaus von STOSCH (Hg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Paderborn 2013; Bernhard NITSCHKE/Klaus von STOSCH/Muna TATARI (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?*, Paderborn 2017.

40 STOSCH, Herausforderung Islam (Anm. 30), 171. Vgl. DERS., Drei Religionen – Ein Gott? Untersuchungen im Umfeld der neueren Debatte um Monotheismus und Trinitätstheologie, in: Joachim NEGEL/Margareta GRUBER (Hg.), *Figuren der Offenbarung*, Münster 2012, 173–203.

41 STOSCH, Herausforderung Islam (Anm. 30), 62.

42 Ebd., 79. Zur Diskussion: Mouhanad KHORCHIDE/Milad KARIMI/Klaus von STOSCH (Hg.), *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalam*, Münster/New York 2014; Muna TATARI, *Gott und Mensch im*

wortwörtliche unerschaffene Wahrheit verstanden, die inhaltlich an allen Stellen unfehlbar zutreffende und bedeutsame Sachverhalte darstellt und Handlungsanleitungen gibt, die genauso, wie sie im Koran stehen, auch heute zu befolgen sind, wird man ihm als Christ und als moderner Mensch entschieden widersprechen müssen.«⁴³ Dagegen ist die in der Rezitation je neu erfahrbare unnachahmliche Schönheit Gottes im Koran anschlussfähig für ein dialogisch-kommunikatives Offenbarungsverständnis.

Von diesem je neuen Ereignis der Selbstmanifestation des Gotteswortes her schlussfolgert Stosch: »auch wenn man daran festhält, dass Gott sich in Jesus von Nazaret in unüberbietbarer, irreversibler, definitiver und normativer Weise den Menschen zugesagt hat, schließt das nicht aus, dass sich derselbe Gott an anderer Stelle in seiner Schönheit zeigt und durch seine Schönheit um die Liebe und Hingabe des Menschen wirbt«⁴⁴.

Trotz aller Vorsicht gegenüber der neuerdings verbreiteten Analogie von Mensch- (Inkarnation) und Buchwerdung (Inlibration) des Gotteswortes nimmt Stosch die von Angelika Neuwirth religionsphänomenologisch herausgestellte »Analogie der Logos-Verkörperung: im inkarnierten Wort Gottes im Christentum und im akustisch präsenten Wort Gottes im Islam«⁴⁵ auf und macht sie religionstheologisch fruchtbar: »Auch wenn Jesus Christus die einzige Mensch gewordene Gestalt des Logos Gottes ist, schließt das nicht aus, dass im Koran die Schönheit dieses Logos hörbare Wirklichkeit wird«⁴⁶. Zugleich könnte dies den Weg öffnen, Muhammad »in die Reihe derjenigen einreihen, die vom Geist Gottes ergriffen werden, für das von ihm kommende menschenfreundliche Zusagewort Zeugnis ablegen und die so auf die menschliche Zusagegestalt des Logos hindeuten«⁴⁷.

5 Zum religionstheologischen Status Komparativer Theologie

Wir sind hier im Zentrum von Stoschs christlich-theologischer Deutung des Islam: ihr christologischer Unterbau bildet quasi die religionstheologische Grundlagenreflexion seines Ansatzes Komparativer Theologie. So stellt er schon in seiner Programmschrift im Blick auf das besondere Verhältnis zum Judentum und seiner Gottesoffenbarung in der Tora heraus, die personale Ansprache Gottes an den Menschen erschöpfe sich nicht in der in einem Menschen inkarnierten Gestalt des Logos, vielmehr sei »auch mit anderen Gestalten des Logos in der Geschichte zu rechnen«⁴⁸. Entsprechend deutet Stosch das Solus Christus von Joh 14,6 dahingehend: »Wenn ich ernst nehme, dass Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten ist, muss ich doch nicht behaupten, dass nur die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazaret einen Weg zum Vater eröffnet. Und auch wenn ich ernst nehme, dass Christus für mich als Christen kriteriale Grundlage meiner Rede von der letzten Wirklichkeit bleibt, muss ich nicht behaupten, dass die Kirche in ihm schon alles erkannt hat, was von Gott zu sagen ist. Die Verschiedenheit der religiös [A]nderen kann durchaus auf eine Gegebenheitsweise der Offenbarung Gottes verweisen, die *mir* durch das

Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung, Münster 2016.

43 STOSCH, Herausforderung Islam (Anm. 30), 33.

44 Ebd.

45 Ebd., 80 (Zit. Angelika NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, 166).

46 Ebd., 34.

47 Ebd., 59.

48 STOSCH, Wegweiser (Anm. 8), 287. Das führt schon hier zur Annahme, dass auch der Koran als »Wort Gottes verstanden [werden kann], das in ästhetischer Weise die Schönheit Gottes erfahrbar macht und uns zur Liebe entzünden will« (268).

Christusgeschehen bisher nicht erschlossen wird. Und dennoch ist im Christusgeschehen nicht nur für mich, sondern für alle Menschen auf definitive, unüberbietbare, normative und irreversible Weise der Heilswille Gottes erfahrbare Wirklichkeit geworden.«⁴⁹ Solche regionstheologische Grundlagenreflexionen sind im Kontext des religiösen Pluralismus heute für die christliche Selbstverständigung unerlässlich. Wie Reinhold Bernhardt in seinen Überlegungen zu einer »Christologie im Kontext der Religionstheologie« im Tagungsband *Streit um Jesus* zu Recht darlegt, geht es dabei um die Denk-Möglichkeit, »das christliche Bekenntnis zur einzigartigen Manifestation der heilshaften Gegenwart Gottes in Jesus, dem Christus, zusammenzudenken nicht nur mit der Universalität der heilshaften Gegenwart in der ganzen Schöpfung, sondern auch mit weiteren spezifischen Offenbarungen (oder [...] Offenbarungserfahrungen) dieser Gegenwart außerhalb des Christusgeschehens und -glaubens«⁵⁰.

Stoschs schillernde Einlassungen zur Religionstheologie – meist setzt er diese mit den apriorisch-generellen Modellbildungen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus gleich, die er zu Recht als Irrweg ablehnt, zugleich gibt es offenere Aussagen, wonach nichts dagegen spreche, seinen Ansatz Komparativer Theologie als »eine Form von Religionstheologie«, ja programmatisch als »zeitgemässe Gestalt einer Theologie der Religionen«⁵¹ zu verstehen – sind kritisch angefragt worden. Ausdrücklich geht es Stosch um eine »Vermittlung der Anliegen von Pluralismus und Inklusivismus in der Theologie der Religionen«⁵², ja, »um einen Mittelweg zwischen der Skylla eines revisionistischen Pluralismus, der die Einzigkeit Jesu Christi nicht angemessen zu würdigen versteht, und der Charybdis eines [als Superiorismus verstandenen] Inklusivismus, der jede Abweichung von der eigenen Position nur negativ registrieren kann. Es gilt ganz im Geiste des Konzils eine Hermeneutik zu entwickeln, die Andersheit wertschätzen lernt, ohne dabei das entscheidend Christliche aufzugeben.«⁵³ Dabei setzt Stosch durchaus religionstheologische Reflexionen und transparent gemachte (Vor-) Entscheidungen voraus⁵⁴ – Bernhardt spricht von einer »systematisch-religionstheologischen Rahmentheorie«⁵⁵ bzw. einem »theologischen Orientierungsrahmen«⁵⁶ für den Vergleich religiöser Phänomene –, weswegen sich das Unternehmen m. E. zutreffend als Komparative Religionstheologie beschreiben ließe.

Gegenüber dem hohen programmatischen Anspruch, die bisherige religionstheologische Debatte überbieten zu wollen, ist jedoch festzuhalten: Stoschs Komparative Theologie ist *keine* Alternative zur Theologie der Religionen im Sinne eines allgemeinen Begriffs von Religionstheologie⁵⁷, sie kann diese nicht ersetzen, wohl aber methodisch bereichern und durch induktive Detailforschung vertiefen⁵⁸. Gegenüber Perry Schmidt-Leukel, der

49 Ebd., 291.

50 Reinhold BERNHARDT, Christologie im Kontext der Religionstheologie, in: STOSCH/KHORCHIDE, *Streit um Jesus* (Anm. 34), 177-193, Zitat 178.

51 STOSCH, *Wegweiser* (Anm. 8), bes. 216-230, Zitate 216 u. 133.

52 Ebd., 154. »Dabei wird die Versöhnung der beiden Anliegen nicht auf der Modellebene erreicht, sondern jeweils am Einzelfall den Grundmotiven beider Konzeptionen Rechnung getragen: dem Bedürfnis nach Anerkennung von Andersheit und dem nach Treue zum Eigenen.«

53 Klaus von STOSCH, *Streitfall Komparative Theologie*, in: *Communio* 44 (2015) 658-666, hier 660. Vgl. hierzu Christoph GELLNER, *Der Glaube der Anderen. Christsein inmitten der Weltreligionen*, Düsseldorf 2008.

54 Wie das Beharren auf den vielfach angefragten apriorisch-globalen Relationierungsmodellen scheinen mir die kritischen Rückfragen an die Adresse Komparativer Theologie von Georg LANGENHORST, *Triologisches Religionspädagogik. Interreligiöses Lernen zwischen Judentum, Christentum und Islam*, Freiburg i. Br. 2016, 187-191, religionstheologisch unterkomplex. Vgl. die aufschlussreiche Replik von STOSCH in: Rita BUR-

RICHTER/Georg LANGENHORST/Klaus von STOSCH (Hg.): *Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens*, Paderborn 2015, 279-301.

55 BERNHARDT, *Ende des Dialogs* (Anm. 2), 279.

56 BERNHARDT, *Christologie im Kontext der Religionstheologie* (Anm. 50), 177.

57 Klaus von STOSCH, *Comparative Theology as an Alternative to the Theology of Religions*, in: Norbert HINTERSTEINER (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*, Amsterdam 2007, 507-512.

Komparative Theologie lediglich als ›Zuarbeiterin‹ der Religionstheologie⁵⁹ gelten lassen will, ist dagegen Stosch recht zu geben, dass diese nicht auf die Frage verkürzt werden darf, welches der drei angeblich alternativlosen Globalmodelle das plausibelste ist.

In dem von Stosch zugespitzten Grunddilemma – »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«⁶⁰ – sieht Bernhardt eine dogmatische mit einer ethischen Frage vermischt: »Wie kann der Inhalt des christlichen Glaubens bei gleichzeitiger Anerkennung des nichtchristlichen Gesprächspartners (und seines Glaubens) zur Geltung gebracht werden.« Dies seien indes zwei Pole, die sich nicht konträr zueinander verhalten müssen, ja, die Vermittlung dieser beiden Pole liege vielen religionstheologischen Entwürfen zugrunde, vor allem solchen, die man zusammenfassend als neuen, lernoffenen Inklusivismus bezeichne. Mit dem vom ihm vertretenen, strikt hermeneutisch verstanden mutualen Inklusivismus lasse sich die Komparative Theologie komplementär verbinden; das räumt Stosch durchaus ein⁶¹. Doch was heiße »unbedingte Anerkennung des anderen als des anderen«⁶², fragt Bernhardt weiter, wenn zugleich gelten soll, dass in Bezug auf außerchristliche Religionsformen »keinerlei Wahrheitsunterstellungen«⁶³ zu machen seien, sondern nur die »Wahrheitsfähigkeit«⁶⁴ des Anderen anzuerkennen sei? Kritisch stellt der Basler Systematiker heraus: »Wäre nicht deutlicher zu unterscheiden zwischen der (unbedingten) Anerkennung der *Person* des Anderen und der (bedingten) Anerkennung seiner jeweiligen *Religionsform*? Im ersten Fall handelt es sich um eine ethische, im zweiten Fall um eine theologische Anerkennung.«⁶⁵ Stoschs diesbezügliche Aussagen sind in der Tat überaus spannungsreich: »Der Forderung nach Anerkennung nicht nur der Person, sondern auch der Religion des Anderen (Andersheit soll als gleichwertig gewürdigt werden, 131), steht die Aussage gegenüber, dass es keine bedingungslose Anerkennung jeder Andersheit geben könne (312 u.ö.). Wenn der Wahrheitsanspruch, den der/die Andersglaubende mit seinen/ihren religiösen Überzeugungen, Symbolen und Praxisformen verbindet, der Urteilsbildung unterworfen werden soll, dann kann bestenfalls von einer bedingten Anerkennung die Rede sein«⁶⁶ – bedingt durch die je eigene Glaubensperspektive.

Ziehen wir ein Resümee. Andere in ihrer Andersheit zu verstehen, sich ihnen in ihrer Andersheit auszusetzen und dem Anderen Wohnrecht im eigenen Denken und Glauben einzuräumen: die innovative Methodik komparativer Dialogtheologie eröffnet einen Weg zur interaktiven »Reflexion und Neuaneignung von Kernüberzeugungen der eigenen Tradition im Licht anderer Traditionen und Weltbilder«⁶⁷. Eindrücklich belegt dies die jüngst von

58 ARENS, Religionstheologien im Überblick (Anm. 3), 10.

59 Perry SCHMIDT-LEUKEL, Limits and Prospects of Comparative Theologie, in: HINTERSTEINER, Naming and Thinking God (Anm. 57), 493–505. Vgl. Sigrid RETTENBACHER, Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung, in: ZMR 89 (2015) 181–194, hier 193.

60 STOSCH, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen, 295. Der von ihm als Superiorismus verstandene Inklusivismus könne das Andere nur als defizitäre Form des Eigenen und daher Andersglaubende und andere Religionen nicht in ihrer

Andersheit positiv wertschätzen. Der Pluralismus dagegen bemühe sich um eine genuine Wertschätzung, könne aber das genuin christliche Selbstverständnis nicht adäquat einholen. Zur Diskussion vgl. Thomas FORNET-PONSE, Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung, in: ZMR 96 (2012) 226–240, hier 230f. Vgl. RETTENBACHER, Alternative oder Ergänzung (Anm. 59), 186–193.

61 STOSCH, Wegweiser

(Anm. 8), 225; FORNET-PONSE, Komparative Theologie (Anm. 62), 233f.

62 STOSCH, Wegweiser (Anm. 8), 169.

63 Ebd., 166

64 Ebd., 168. Kritisch zu vorgängigen pluralistischen Wahrheitsunterstellungen auf einer Metaebene ohne die konkrete Begegnung mit anderen Religionen auch TIETZ, Dialogkonzepte (Anm. 6), 321.

65 Reinhold BERNHARDT, Komparative Theologie, in: Theologische Rundschau 78 (2013) 187–200, Zitat 193. Vgl. GELLNER, Christsein (Anm. 53), 17–19.

66 Ebd. (die Seitenzahlen beziehen sich auf STOSCH, Wegweiser [Anm. 8]).

67 FORNET-PONSE, Komparative Theologie (Anm. 60), 228.

Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch gemeinsam verantwortete Erschließung des koranischen Jesus aus islamischer und christlicher Perspektive. Das Herzstück von *Der andere Prophet. Jesus im Koran* (2018) bildet die exegetische Auseinandersetzung mit den Jesusversen im Koran, kontextualisiert sowohl mit der koranischen Prophetologie als auch der Christologie im siebten Jahrhundert wie Neuaufbrüchen der Gegenwartstheologie. Unterstützt von einem Team von Forscherinnen und Forschern aus Islam und Christentum (unter Berücksichtigung nicht nur sunnitischer und katholischer, sondern auch schiitischer, evangelischer und syrisch-orthodoxer Perspektiven) sind fast alle Kapitel des Buches in einem insgesamt sechsjährigen gemeinsamen Schaffensprozess entstanden. Wie fruchtbar das vergleichende Wahrnehmen und Deuten von Gemeinsamkeiten und Unterschieden im wechselseitigen Einfühlen in die je andere Glaubensperspektive dafür werden kann, sich gegenseitig darin zu stützen, im Angesicht des Anderen »den eigenen Glauben möglichst überzeugend zu formulieren«⁶⁸ – darin liegt die Stärke dieses Neuansatzes interreligiöser Theologie. Dies verdichten die je eigenständig verfassten systematischen Schlussreflexionen beider Autoren auf ihren je eigenen theologischen Standpunkt. Überzeugend vermag das Buch denn auch aufzuzeigen, »wie Christen ihren Glauben an Jesus als den Christus durch eine Auseinandersetzung mit dem Koran vertiefen und reinigen können«⁶⁹. ◆

68 Mouhanad KHORCHIDE/Klaus von STOSCH, *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg i. Br. 2018, 14.
69 Ebd., 11.