

Dr. Klaus von Stosch

Lange Zeit konnte man zumindest in größeren Städten fest davon ausgehen, dass Religion als Fach und als lebensprägende Kraft unter Jugendlichen als unmodern und altmodisch galt. Wer auf der Höhe der Zeit sein und das Projekt der Moderne ernst nehmen wollte, brauchte keine Religion. Wer sich zu einer der traditionellen Formen der Religion bekannte, war „out“ und „uncool“.

Diese religionsfeindliche Grundstimmung hat sich in den letzten Jahren geändert. Immer mehr Menschen der westlichen Welt nehmen auch religiöse Elemente in ihre Weltbilder auf. Auch wenn religiöse Überzeugungen meistens nicht mehr in den altbekannten Bahnen ausgebildet werden, so sind religionsproduktive Tendenzen doch an vielen Stellen unserer Gesellschaft greifbar. Immer mehr Menschen bedienen sich religiöser Techniken zur Identitätsbildung und nehmen die eine oder andere religiöse Überzeugung in ihr Weltbild auf. An traditionellen Glaubensbekenntnissen orientierte Religiosität ist zwar weiter in einer defensiven Haltung, sah sich aber zumindest bis vor kurzem mit einer weit verbreiteten, diffusen Religionsfreundlichkeit konfrontiert, die der ureigensten Intention des Christentums vielleicht gefährlicher war als die gegen religiöse Bevormundung gerichteten Autonomiebestrebungen der Moderne. Immerhin lässt sich in katholischer Perspektive leichter an vom Autonomiegedanken geleitete religionskritische Potentiale der Vernunft anknüpfen als an eine religionsfreundliche Unverbindlichkeit, die die Suche nach Kriterien für die Wahrheit religiöser Überzeugungen weitgehend aufgegeben hat.

Doch spätestens mit dem 11. September 2001 hat sich die religionsfreundliche Grundstimmung nicht nur in bezug auf den Islam gründlich geändert. Religiöse Überzeugungen werden wieder als bedrohlich und verstörend wahrgenommen. Die berechtigte Suche nach Differenzierungsmöglichkeiten und Klassifizierungen hat begonnen und bietet die Möglichkeit, mit der Frage nach einer kriteriologisch vor der Vernunft ausweisbaren Rechenschaft religiöser Überzeugungen wieder auf Interesse zu stoßen. In dieser Situation hat konfessorischer Religionsunterricht eine für die Gesellschaft insgesamt unverzichtbare Orientierungsaufgabe zu leisten, um einerseits die Ausbildung religiöser Identität zu unterstützen und andererseits einen angstfreien und pluralitätskompetenten Umgang mit fremden Religionen auszubilden.

Diese Aufgabenstellung konfrontiert die Kirche ebenso wie die theologische Reflexion allerdings mit einem zunächst unlösbar scheinenden Problem. Obwohl das Thema des Dialoges der Religionen und der Bewertung religiöser Pluralität schon seit längerer Zeit ganz oben auf der Tagesordnung universitärer Theologie steht, will es ihr nicht gelingen, ein befriedigendes Grundmodell für die Theologie der Religionen zu finden. Dies liegt in meinen Augen daran, dass die Theologie der Religionen in letzter Zeit zu viel Aufmerksamkeit auf eine Aufgabe verwendet hat, die zumindest für eine christliche Theologie der Religionen auf der prinzipiellen Ebene, auf der diese Aufgabe bisher vor allem diskutiert wird, unlösbar ist.

In diesem Beitrag möchte ich zunächst die prinzipielle Unlösbarkeit des Grunddilemmas jeder christlichen Theologie der Religionen aufzeigen (1.). Danach möchte ich eine Perspektivierung der Theologie der Religionen jenseits dieses Grunddilemmas vorschlagen (2.), die eine Überführung der Theologie der Religionen in eine komparative Theologie erforderlich macht (3.).

1. Das Grunddilemma jeder christlichen Theologie der Religionen

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

Zum einen geht es ihr darum, als konfessorische Theologie dem eigenen Wahrheits- und Unbedingtheitsanspruch treu zu bleiben, der sich für Christen vor allem im Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als *dem* Christus, Erlöser und Sohn Gottes festmacht. Zum anderen strebt sie danach, Andersgläubige in ihrer Andersheit zumindest nicht negativ einschätzen zu müssen.

Es ist un schwer zu erkennen, dass die herkömmlichen Modelle der Theologie der Religionen nicht (so leicht) an beiden Intentionen zugleich festhalten können. Dieses Unvermögen ist in meinen Augen aus christlicher Sicht bedenklich, weil sich zeigen lässt, dass die beiden genannten Anliegen unabdingbar zur christlichen Glaubensüberzeugung gehören. Denn der christliche Glaube verbietet nicht nur, den christologischen Anspruch so weit zu depotenzieren, dass Jesus von Nazareth nur noch als ein Prophet unter vielen erscheint und nicht mehr als *die* Inkarnation des Logos bekannt wird. Vielmehr zwingt gerade dieses Bekenntnis zur Selbstmitteilung Gottes in Je-

sus Christus und die damit zusammenhängende (aus dem trinitarischen Gottesbild und der Lebenspraxis Jesu folgende) Offenheit für Differenz dazu, zumindest die Möglichkeit der unbedingten Anerkennung des Anderen als des Anderen denken zu können. Als Christ bin ich zwar nicht dazu verpflichtet, jede Andersheit wertzuschätzen. Aber wenn ich aus begrifflichen Gründen gar nicht dazu in der Lage bin, Andersheit an entscheidender Stelle anders als negativ zu bewerten, kann die Rede von einem sich allen in ihrer Verschiedenheit zuwendenden Gott nur noch als Farce betrachtet werden. Die begriffliche Möglichkeit der Anerkennung des Anderen darf auch die Möglichkeit der Wertschätzung des religiösen Glaubens des Anderen in dessen Andersheit nicht ausschließen¹.

Das Grunddilemma jeder Theologie der Religionen besteht also darin, dass dem (der christlichen Glaubenslogik immanenten) Wunsch nach Festhalten am Eigenen bei möglicher Anerkennung des Fremden in keinem der denkbaren religionstheologischen Modelle entsprochen werden kann. Überhaupt lassen nur zwei von den vier logisch möglichen Formen der Modellbildung erkennen, dass sie zumindest versuchen, beide Pole des Grunddilemmas festzuhalten. Aber auch diese beiden Modellbildungen – der Inklusivismus und der Pluralismus – sind kaum dazu in der Lage, beide Optionen gleichermaßen im Blick zu behalten.

Der *Inklusivismus* hält zwar nicht nur – wie der Exklusivismus – daran fest, dass der eigenen religiösen Tradition Heil und Wahrheit in unüberbietbarer und unerreichbarer Weise zukommt, sondern er geht außerdem davon aus, dass auch in anderen religiösen Traditionen Heil und Wahrheit vorhanden sind und ihnen gegenüber deshalb Wertschätzung angebracht ist. Allerdings ist diese Wertschätzung nur dadurch möglich, dass das Fremde als defizitäre Form des Eigenen verstanden wird. Der Inklusivismus ist deshalb nicht dazu in der Lage, genuine Andersheit und Differenz wertzuschätzen. In einer inklusivistischen Konzeption kann das Festhalten an dem eigenen Unbedingtheitsanspruch ohne Abstriche gelingen; eine Wertschätzung bzw. genauer: eine nicht-negative Wertung Andersgläubiger und anderer Religionen *in ihrer Andersheit* ist dem Inklusivismus per definitionem nicht möglich.

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

Dem Pluralismus geht es also in erster Linie um eine genuine Wertschätzung religiöser Vielfalt. Man könnte zwar durchaus fragen, ob er dieses Anliegen überhaupt zu verwirklichen vermag, da er zum Beispiel nicht dazu in der Lage ist, in seine Wertschätzung das meist dem religionstheologischen Pluralismus widersprechende Selbstverständnis religiöser Menschen einzubeziehen. Die teilweise sehr emotional geführte Debatte um die pluralistische Religionstheologie hat aber m.E. gezeigt, dass das Hauptproblem des Pluralismus in der durch ihn notwendig werdenden Reinterpretation der Superioritätselemente der christlichen Tradition besteht. Aufgrund der in seiner Perspektive notwendigen Depotenzierung der Christologie ist er offenbar nicht in der Lage, das genuin christliche Selbstverständnis adäquat einzuholen. Ganz von kriterialen und anderen philosophischen Problemen mit dem Pluralismus abgesehen, kommt er also deswegen nicht als christliche Lösungsperspektive für das Grunddilemma der Theologie der Religionen in Betracht, weil er nicht in der Lage ist, in adäquater Weise am christlichen Wahrheitsanspruch festzuhalten².

2. Philosophische Grundlagen für einen Paradigmenwechsel

Das Problem, vor dem Kirche, Theologie und Religionsunterricht also in der heutigen Situation angesichts der Pluralität verschiedener Religionen und Weltbildern steht, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Es wird eine Perspektive benötigt, die es erlaubt, sowohl das Grundanliegen des Inklusivismus als auch das des Pluralismus aufrecht zu erhalten. Wir suchen nach einem Standpunkt, der es möglich macht, Andersheit als Andersheit positiv werten und doch am eigenen Unbedingtheitsanspruch festhalten zu können. Beides zusammen scheint unmöglich zu sein, da die grundlegenden Glaubenssätze anderer Religionen ganz offenkundig in grundsätzlichem Widerspruch zu denen des Christentums stehen.

Um in dieser Problematik weiterzukommen, scheint mir eine Perspektivierung der Problematik hilfreich zu sein, wie sie sich aus der Spätphilosophie des österreichischen Philosophen Ludwig Wittgenstein ergibt. Dafür ist es notwendig, eine Beobachtung festzuhalten, die Wittgenstein bei der Betrachtung des Status‘ religiöser Sätze

¹ Denn: „Die Götter anderer Menschen verachten heißt diese Menschen verachten, denn sie und ihre Götter gehören zusammen“ (S. Radhakrishnan, Weltanschauung der Hindu, Baden-Baden 1961, 42).

² Zur ausführlicheren Kritik an inklusivistischen und pluralistischen Konzepten in der Religionstheologie vgl. K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 327-345.

macht. Wittgenstein stellt fest, dass religiösen Glaubenssätzen von Glaubenden oft ein regulativer bzw. grammatischer Status zugemessen wird³. Glaubenselemente der ersten Orientierungsebene sind in dieser Perspektive also nicht unbedingt als enzyklopädische oder empirische Sätze zu verstehen, sondern müssen in ihrer Bedeutung aufgeheilt werden, indem sie in ihrer Einbettung in unsere (Sprachspiel-)Praxis betrachtet werden. Glaubende machen mit ihren religiösen Sätzen nicht einfach nur Aussagen über die Wirklichkeit, sondern lassen ihr Leben von religiösen Glaubenssätzen regeln; sie lassen sich in ihren durch Zeichensysteme strukturierten Handlungen von religiösen Regeln leiten. Interessant an dieser auf den ersten Blick trivialen Einsicht ist, dass Regeln in Wittgensteins Ansicht nicht nur allen sachhaltigen Sätzen in unseren Sprachspielen ermöglichend zugrundeliegen, sondern dass sie hinsichtlich ihrer Bedeutung nur an der menschlichen (Sprachspiel-)Praxis ablesbar sind.

Für unseren Zusammenhang ist es nun von kaum zu überschätzender Bedeutung, dass die grundlegenden Glaubenssätze der Autointerpretation des Anderen genauso regulativen Charakter haben wie die eigenen. Ich verstehe die semantische Gehalte solcher Glaubenssätze also erst dann, wenn ich sehe, wie sie regulativ ins Leben eingreifen. Da bei Sätzen über das Unbedingte ein unhinterfragbares In-Geltung-Stehen auf regulativer Ebene unmöglich ist, könnte man auch im Blick auf den eigenen Glauben sogar sagen: Ich verstehe meinen Glauben nur in dem Maße, in dem ich ihn mir erhandle, d.h. in dem ich mein Leben von ihm regeln lasse. Denn ich verstehe regulative Sätze nur in dem Maße, in dem ich sehe, wie sie Lebenspraxis und Sprechen und deren ursprüngliches Verwobensein miteinander im Sprachspiel bestimmen⁴.

Oder auf fremde Religionen angewandt: Ich verstehe die Bedeutung auf regulativer Ebene angesiedelter religiöser Sätze erst, wenn ich deren sprachspielpraxeologische Verwurzelung bzw. ggf. korrelative Plausibilisierungen deren regulativer Geltung im fremden Weltbild nachvollziehen kann. Zwar können solche Bemühungen dazu führen, dass ich meine, am Widerspruch zu den regulativen Sätzen des Anderen festhalten zu müssen. Aber sie können auch dazu beitragen, dass ich mir vorher verborgene Familienähnlichkeiten zwischen der Regel des Anderen und der eigenen zu entdecken beginne und so merke, dass ich die Andere in ihrer Andersheit wertschätzen kann, ohne ihr die Berechtigung ihrer Autointerpretation abzuspochen, da sich die vordergründigen Verschiedenheiten von Auto- und Heterointerpretation vor dem Hintergrund deren Verankerung in unserer Praxis als überwindbar erweisen.

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

Zum anderen kann es aber auch zu einer neuen Autointerpretation von mir selbst kommen. Da meine grundlegenden Glaubenssätze in ihrer regulativen Kraft begründungspflichtig sind und immer neu auf dem Spiel stehen, kann ich durch den Kontakt mit dem Fremden, das mich oft erst auf eigene (sonst blind befolgte) Regeln aufmerksam macht, zu einer neuen Deutung der von mir befolgten Regeln kommen. Erst das Fremde erschließt mir auf diese Weise die Kenntnis und ein angemesseneres Verstehen des Eigenen. Und der Kontakt mit dem Fremden kann es möglich machen, dass die Fremdartigkeit des Fremden gar nicht dem Eigenen widersprechen muss, auch ohne dass ich das Fremde durch das Eigene heimholend vereinnahme.

Klar ist aus einer wittgensteinschen Perspektive aber auch, dass interreligiöser Dialog nur begrenzt stellvertretend geführt werden kann. Wenn es stimmt, dass Weltbilder individuell verschieden sind und wenn auch Glaubensüberzeugungen an dieser Individualität schon dadurch Anteil haben, dass all unsere religiösen und nichtreligiösen regulativen Sätze ein Nest bilden, das wir in seiner Gesamtheit bedenken, wenn wir die Bedeutung unserer Weltbilder verstehen und ihre Geltung verteidigen wollen, dann ist klar, dass interreligiöser Dialog um des Verstehens des konfessorischen Religionsunterrichts willen ganz konkret an Schule Gestalt bekommen muss.

3. Grundzüge komparativer Theologie

³ Vgl. zur ausführlichen Darlegung und Problematisierung dieses Standpunktes ebd., 222-241, 268-277.

⁴ Vgl. ebd. 49-62, 222-241, 268-277.

Eine inklusivistische oder pluralistische Theorie verbietet sich vor diesem Hintergrund, da sie statt der erforderlichen Hinwendung zum Einzelfall wie ein Ornat ist, „das wir wohl anlegen, mit dem wir aber nicht viel anfangen können, da uns die reale Macht fehlt, die dieser Kleidung Sinn und Zweck geben würde“⁵. Aus wittgensteinscher Sicht müsste die Bemühung um religionstheologische Modellbildungen deshalb durch eine komparative Theologie ersetzt werden, die konkrete Religionen oder Weltbilder hinsichtlich genau bestimmter Probleme vergleicht.

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

Bei näherer Betrachtung des Projektes komparativer Theologie ist es wichtig einzugestehen, dass diese die Berechtigung der Hoffnung für alle Menschen nicht apriorisch sicherstellen, sondern allenfalls je neu zeigen kann. Denn Hoffnung für Andersgläubige kann sich nur auf der Basis der gemeinsamen menschlichen Handlungsweise immer neu für konkrete Menschen zeigen. Dabei zeigen sich dann freilich genauso Unterschiede, angesichts derer wir nicht mehr wissen, wie wir den Anderen in seiner Andersheit anerkennen sollten. Aber das muss gar nicht negativ sein, da nicht gesagt ist, dass jede Andersheit auch sein soll. Aus christlicher Sicht könnte man sagen, dass ich den Anderen zwar anerkennen soll, wie er von Gott gemeint ist – und das ist bestimmt anders, als ich es mir in meinen Bildern zurechtlege, so dass die Aufforderung zu einem ständigen Ikonoklasmus sicherlich berechtigt ist. Aber das heißt ja nicht, dass alles Andere am Anderen auch sein soll und mein Bild in jeder Hinsicht schlechter ist als die Realität des Anderen.

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

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

Der christliche Absolutheitsanspruch impliziert nicht die Behauptung einer unveränderlichen Form des Glaubens oder unumstößlicher Kriterien zu deren Ermittlung, sondern den Mut, diesen die unbedingte Beziehungswirklichkeit Gottes zusagenden Anspruch (mit Hilfe des Heiligen Geistes) in allen Sprachspielen, Situationen und Grammatiken verstehbar zu machen, damit ein jeder, Gott in seiner Sprache loben kann.

⁵ L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen I. In: *Ders.*, Werkausgabe Bd. 1. Neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a.M. 1993, 225-485, hier Nr. 426.