

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in *Interreligiöse Annäherung: Beiträge zur Theologie und Didaktik des interreligiösen Dialogs*, edited by Hermann Josef Riedl and Abdel-Hakim Ourghi, in the series *Übergänge*.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Sabine Pemsel-Maier

Komparative Theologie als theoretische Fundierung interreligiösen Lernens?

Wissenschaftstheoretische und religionstheologische Klärungen

in: Riedl, Hermann-Josef/Ourghi, Abdel-Hakim (eds.): *Interreligiöse Annäherung: Beiträge zur Theologie und Didaktik des interreligiösen Dialogs*, pp. 229–250

Frankfurt et al: Peter Lang 2018 (*Übergänge* vol. 23)

URL: <https://doi.org/10.3726/b14834>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



Komparative Theologie als theoretische Fundierung interreligiösen Lernens?

Wissenschaftstheoretische und religionstheologische Klärungen

Sabine Pemsel-Maier

Abstract

Interreligious learning is referred to a theoretical foundation in as far as its reference sciences and its religious theological positioning are concerned. One could apply Comparative Theology in this regard. It claims to provide a way out of the dilemma of the theology of the religions and a basis for developing a religious-didactical model.

1. Herausforderungen

Die Frage nach der Bezugswissenschaft interreligiösen Lernens

Interreligiöse Annäherungen, Begegnungen und Dialoge sind eine Notwendigkeit, interreligiöses Lernen ist längst eine Selbstverständlichkeit geworden.¹ Dabei ist Konsens, dass es für sein Gelingen des Interesses, der Offenheit für die anderen, der Wertschätzung und vor allem der Toleranz² bedarf. Offenheit und Toleranz allein genügen unter theologischer Perspektive freilich nicht. Wo interreligiöses Lernen im Kontext des Lernortes Schule professionsspezifisch und an Hochschulen wissenschaftlich betrieben werden soll, benötigt es einer wissenschaftstheoretischen Fundierung. Damit stellt sich, wie für alle anderen religionspädagogischen Disziplinen auch, die Frage nach der angemessenen *theologischen* Bezugswissenschaft.³ Biblisches Lernen rekurriert auf die alt- und neutestamentliche Exegese, Kirchengeschichtsdidaktik auf die Kirchengeschichtswissenschaft, Systematische Didaktik auf Dogmatik und Fundamentaltheologie, konfessionell-kooperatives Lernen auf Ökumenische Theologie etc.. Der Schluss liegt nahe, dass die Religionstheologie als die oder zumindest als eine wesentliche Bezugswissenschaft für interreligiöses Lernen herangezogen werden kann. Damit erhebt sich zugleich die Frage: Welche Religionstheologie bzw. welches Modell innerhalb der Religionstheologie?

Das Dilemma herkömmlicher religionstheologischer Modellbildung

Die beiden klassischen religionstheologischen Modelle – Inklusivismus hier und Pluralistische Religionstheologie dort – sind theologisch nicht wirklich befriedigend, weil sie jeweils auf ihre Weise in eine Aporie führen.

Der Inklusivismus würdigt auch andere Religionen als Heilswege zu Gott. Allerdings beruht seine Wertschätzung der anderen Religionen darauf, dass das Fremde als defizitäre Form des Eigenen verstanden und auf Jesus Christus hingeordnet wird. Eine Würdigung anderer Religionen *in ihrer Andersheit* ist dem Inklusivismus daher letztlich nicht möglich. Anders der Pluralismus: Er nimmt an, dass Heil und Wahrheit in allen Religionen in gleichwertiger Weise gegeben ist. Während die

¹ Aus der Fülle an Literatur sei an dieser Stelle nur jeweils ein Hauptwerk aus jeder Konfession genannt: Schambeck, Mirjam: Interreligiöse Kompetenz. Basiswissen für Studium, Ausbildung und Beruf (UTB 3856), Göttingen 2013; Schweitzer, Friedrich: Interreligiöse Bildung. Religiöse Vielfalt als Herausforderung und Chance, Gütersloh 2014.

² Die Begründung und dialogische Gestaltung interreligiöser Toleranz mit dem Fokus auf christlich-islamische Begegnungen steht im Zentrum der Aufsatzsammlung von Thull, Philipp / Yousefi, Hamid Reza (Hg.): Interreligiöse Toleranz. Von der Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs, Darmstadt 2014.

³ Dass die Religionspädagogik als Verbundwissenschaft nicht nur die Theologie, sondern gleichermaßen die Pädagogik zu ihrer Bezugswissenschaft zählt, wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt und im Folgenden nicht weiter thematisiert.

radikale Ausprägung des Pluralismus davon ausgeht, dass *alle* Religionen gleichrangig heilshafte Elemente realisieren – was ihr den Vorwurf des Relativismus und der Einebnung aller Wahrheitsansprüche gebracht hat –, ist die Position der gemäßigten Pluralistischen Religionstheologie differenzierter: Sie räumt nicht allen Religionen den gleichen Rang ein, sondern nur den großen Weltreligionen. Ihre Stärke liegt damit in der Wertschätzung religiöser Vielfalt. Der Preis – und damit ihre Schwäche – ist jedoch die Aufgabe des christlichen Wahrheitsanspruchs und die damit verbundene Depotenziierung der Christologie, die dem christlichen Selbstverständnis widerspricht. Wahrheitsansprüche gänzlich zu dekonstruieren, läuft indes dem Wahrheitsanspruch *aller* Religionen – nicht nur dem Wahrheitsanspruch des Christentums – gänzlich entgegen.

Beide Positionen, Inklusivismus wie Pluralismus, haben Interesse am interreligiösen Dialog, stoßen von ihren Grundvoraussetzungen her jedoch jeweils an eine spezifische Grenze. Ein Dialog auf der Basis des Inklusivismus kann thematisch nur um das kreisen bzw. das ans Licht bringen, was auch im Christentum angelegt ist; letztlich kann er nichts entscheidend Neues bringen. Bei einem Dialog auf der Basis des Pluralismus ist zu fragen, ob er im Letzten tatsächlich notwendig ist, wenn er die anderen Religionen als Heilswege anerkennt.

Christliche Religionstheologie sieht sich darum vor das Dilemma gestellt, dass sie einerseits nach einer Möglichkeit sucht, die die Andersheit anderer Religionen als Andersheit würdigt und positiv bewertet, dass sie andererseits aber dem eigenen Wahrheits- und Unbedingtheitsanspruch treu bleibt, der im Bekenntnis zu Jesus als dem Christus kulminiert. Konkretisiert im Blick auf den Dialog mit dem Islam stellt sich dieses Dilemma folgendermaßen dar: Wie kann christliche Theologie die muslimische Glaubensüberzeugung, dass Isa, der Sohn der Marijam, ein Gesandter und Prophet ist, aber nicht Gottes Sohn, in ihrer Andersheit würdigen, ohne den eigenen christologischen Anspruch, nach dem Jesus von Nazareth der verheißene Christus, Sohn Gottes und Erlöser ist, zu depotenziieren und ihn zu einem Propheten unter anderen zu machen?

2. Komparative Theologie und ihr Selbstverständnis

Angehts des skizzierten Dilemmas bietet sich als vermittelndes Konzept die Komparative Theologie an. Sie erhebt den Anspruch, die beiden Grundanliegen von Inklusivismus und Pluralismus miteinander zu vereinbaren, ohne sie aufzugeben, und damit „das Grunddilemma der Theologie der Religionen zu überwinden und die Treue zum eigenen Wahrheitsanspruch mit der Wertschätzung von Pluralität und Andersheit verbinden zu können“⁴. Damit reklamiert sie zugleich, als „kriteriale Orientierung“⁵ für interreligiöse Lernprozesse dienen zu können. Beides erfordert eine Darstellung ihres Ansatzes, ihrer Arbeitsweise und ihrer Anliegen.

Entwicklungen – Merkmale – Methoden

Erste Ansätze komparativer Theologie finden sich im Zuge verstärkter interreligiöser Dialoge seit den 80er und 90er Jahren besonders im anglo-amerikanischen Raum. Kennzeichen dieser neuen Art des Theologie-Treibens waren vergleichende Detailstudien, der Verzicht auf allgemeingültige Aussagen und Urteile, das Bewusstsein für die eigenen normativen Grundlagen sowie die Bereitschaft, diese Grundlagen kritisch zu hinterfragen. In der Folge entwickelten sich zwei unterschiedliche Richtungen: Während die eine Komparative Theologie als Theologie ohne konfessionelle Anbindung betrieb, verankerten sie Francis X. Clooney⁶, Catherine Cornille⁷ und James L. Fredericks⁸ dezidiert in der konfessionellen Theologie. Damit grenzten sie sich de facto religionstheologisch vom Pluralismus ab, wiesen jedoch zugleich eine Festlegung auf der religionstheologischen Ebene zurück.

⁴ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser in die Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012, S. 154.

⁵ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie und Religionspädagogik. Versuch einer Replik und Bestandsaufnahme aus komparativ fundamentaltheologischer Sicht, in: Burrichter, Rita / Langenhorst, Georg / von Stosch, Klaus (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik, Paderborn 2015, S. 279-301, S. 281.

⁶ Clooney, Francis X.: Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg, Paderborn 2013.

⁷ Cornille, Catherine: The Impossibility of Interreligious dialogue, New York 2008.

⁸ Fredericks, James L.: Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions, New York-Mahwah 1999.

Seit Beginn dieses Jahrtausends wird sie verstärkt im deutschsprachigen Raum rezipiert. Einen wesentlichen Anteil an dieser Rezeption und darüber hinaus an ihrer Weiterentwicklung hat der Fundamentaltheologe Klaus von Stosch, der 2009 das Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften (ZeKK)⁹ als neue interdisziplinäre Forschungseinrichtung an der Universität Paderborn etablierte. Am Ende von 2017 umfassen die dort herausgegebenen „Beiträge zur komparativen Theologie“¹⁰ über 30 Titel. Im Folgenden wird daher in erster Linie auf das Denken von von Stosch Bezug genommen. Es legt sich auch deswegen nahe, als von Stosch mit dem Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften neben dem Judentum vor allem den Dialog mit muslimischen Theologinnen und Theologen profiliert, während die Komparative Theologie im englischsprachigen Raum vor allem den Dialog mit den östlichen Religionen sucht. Von Stosch sieht dagegen eine dringliche Aufgabe christlicher Theologie darin, „echte Gleichwertigkeit von Muslimen in ihrem religiösen Glauben denken zu können, ohne Abstriche beim christlichen Wahrheitsanspruch zu machen.“¹¹

Wie im Schlüsselwort „komparativ“ angedeutet, ist der Wesenszug solcher Theologie das vergleichende Arbeiten, wie es auch andere Wissenschaftsdisziplinen pflegen.¹² Die Vergleiche folgen allerdings nicht den gängigen religionsvergleichenden Synopsen, sondern werden individuell vorgenommen. Dabei lehnt es die Komparative Theologie ab, Religionen als ganze miteinander zu vergleichen. Vielmehr konzentriert sie sich auf bestimmte konkrete Phänomene, die in verschiedenen Religionen zu beobachten sind. Sie vermeidet auf diese Weise den allgemeinen und wegen seiner Undifferenziertheit notwendigerweise unbefriedigenden Vergleich, der nur „Allgemeinurteile und Generalisierungen“¹³ hervorbringt, und nimmt stattdessen eine „Wendung zum Einzelfall“¹⁴ vor, mit dem Ziel „einer behutsamen Betrachtung ausgewählter Details in genau bestimmten Fällen“¹⁵. Dabei kann es sich um „genau spezifizierte theologische, literarische oder konfessorische Texte, konkrete Ritualien, umgrenzte Glaubensinhalte, bestimmte theologische Konzeptionen jeweils in unterschiedlichen Religionen oder Kulturen, aber in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen“ handeln.¹⁶ Diese weite Perspektive trägt der theologischen Einsicht Rechnung, dass für alle Religionen nicht nur Texte, sondern gleichermaßen mündliche, symbolische, rituelle und andere Traditionen bedeutungsvoll sind und dass Glaubensinhalte, -bekenntnisse, -sätze und andere -artikulationen nur in spezifischen Kontexten verständlich und damit auch vergleichbar werden. Mit ihrer „mikrologischen Vorgehensweise“¹⁷ konzentriert sich die Komparative Theologie auf konkrete Themen, Fragen oder Probleme, ohne dabei stets das gesamte System der anderen Religion(en) im Blick zu haben.

Fünf Grundhaltungen

Die Komparative Theologie strebt fünf Grundhaltungen an, die sie immer wieder neu zu kultivieren sucht und die in ihrer Gesamtheit auf die Wertschätzung anderer Religionen abzielen. Für die amerikanische Theologin Catherine Cornille, die diese Grundhaltungen benannt und entfaltet hat, sind sie zugleich conditions, Bedingungen für die Begegnung mit den anderen.¹⁸

Die erste Grundhaltung ist für Cornille humility, von von Stosch mit „epistemischer Demut“¹⁹ übersetzt. Gefordert ist eine erkenntnistheoretische Zurückhaltung und Bescheidenheit im Ringen

⁹ <http://kw.uni-paderborn.de/zekk/>.

¹⁰ Siehe im Einzelnen unter https://www.schoeningh.de/katalog/reihe/beitraege_zur_komparativen_the.html.

¹¹ von Stosch, Klaus: Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie, in: ZKTh 129 (2007), S. 53-74, S. 53f.

¹² Vgl. Freitag, Christine (Hg.): Methoden des Vergleichs: Komparatistische Methodologie und Forschungsmethodik in interdisziplinärer Perspektive, Opladen 2014.

¹³ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser, S. 138.

¹⁴ Ebd. S. 194.

¹⁵ von Stosch, Klaus: Die Methodik Komparativer Theologie als Chance für den muslimisch-christlichen Dialog, in: Cibe-do-Beiträge (2/2013) S. 72-81, S. 73.

¹⁶ Ebd. S. 72.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ausführlich Cornille, Catherine: The impossibility of interreligious dialogue“, New York 2008, S. 156-168.

¹⁹ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser, S. 161-169.

um die Wahrheit und in der Haltung gegenüber den Anderen. Humility bestimmt sowohl das Verhältnis zur Religion des anderen als auch zur eigenen Religion. Diese Grundhaltung führt zur Anerkennung, dass man die Glaubensüberzeugungen und -praxen der anderen nie ganz verstehen kann, und dass auch eigene religiöse Überzeugungen stets von Vorläufigkeit und Brüchigkeit gekennzeichnet sind.

Als zweite Grundhaltung nennt Cornille *commitment*, die konfessorische Verbundenheit mit der eigenen Tradition. Allein die Verwurzelung in der eigenen Religion kann die Basis für die Hinwendung zu anderen Religionen sein. In dieser konfessorischen Verbundenheit gründet die Bekenntnisorientierung der Komparativen Theologie.

Die dritte Grundhaltung ist *interconnection*, von von Stosch mit „Kommensurabilitätsunterstellung“ wiedergegeben. Gemeint ist damit eine Haltung, die eine prinzipielle Vergleichbarkeit und damit auch Verstehbarkeit der Religionen annimmt. Auch wenn sie sich die Religionen in ihren Glaubensinhalten wesentlich unterscheiden, sind sie doch insofern vergleichbar, als sie sich mit grundlegenden menschlichen Herausforderungen und Problemen befassen. Auf dieser Basis Grundlage können sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede in Bezug auf ihre Glaubensinhalte und -praxen wahrgenommen werden.

Eine weitere von Cornille eingeforderte Grundhaltung ist *empathy*, liebevolle Aufmerksamkeit und die Bereitschaft, sich in den Anderen hineinzusetzen. Sie ermöglicht es, sich auf die Perspektive des anderen einzulassen und seine Denk- und Wahrnehmungsweisen nachzuvollziehen. Ohne solche Empathie ist es nicht möglich, durch die Religion des anderen innerlich berührt zu werden und sich von ihr affizieren zu lassen, ebenso wenig wie es ohne diese Voraussetzung möglich ist, ihren spirituellen Reichtum wertzuschätzen. Zudem macht eine solche Haltung dafür sensibel, darauf zu achten, ob Religionen bzw. Angehörige von Religionen vom interreligiösen Dialog ausgeschlossen werden. In Weiterführung dieses Gedankens erklärt von Stosch als Ziel des interreligiösen Dialogs sogar „Freundschaft, also eine Form von Liebe, die am Anderen das Liebenswerte entdeckt und sich mit ihm solidarisch erklärt. [...] Durch Freundschaft werde die fremde Religion eine lebendige Realität, die bekomme ein Gesicht, und man könne sich ihr leichter und gerechter zuwenden.“²⁰

Die letzte Grundhaltung ist *hospitality*, Gastfreundschaft, und zwar Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit des anderen. Gemeint ist damit die Bereitschaft, andere so als Gast willkommen zu heißen, dass ihnen ein Platz im eigenen Denken eingeräumt wird. Dies kann dahin führen, dass sich durch die Begegnung mit diesem Gast das eigene Denken ändern kann.

Zum Umgang mit fremden Glaubenssätzen

Was den Umgang mit fremden oder gar befremdlich erscheinenden Glaubenssätzen betrifft, geht von Stosch aus von einer theologischen Grundeinsicht: dass Glaubenssätze immer auch regulativ-orientierenden Charakter haben. „Glaubende machen mit ihren religiösen Sätzen nämlich nicht einfach nur Aussagen über die Wirklichkeit, sondern lassen ihr Leben von religiösen Glaubenssätzen, Symbolen und Normen 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 das im Glauben Gemeinte oft erst vor dem Hintergrund des im Glauben Gelebten verständlich wird. Was der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu Christi eigentlich bedeutet, zeigt sich oft erst, wenn ich sehe, in welche Praxis er eingebettet ist. Wird er auf praktischer Ebene zur Ausübung von Gewalt und zur Ausgrenzung Andersdenkender verwendet, hat er eine andere Bedeutung als wenn er sich in einer friedensstiftenden Praxis auswirkt und von ihr getragen wird.“²¹ Religiöse Überzeugungen werden deshalb erst richtig verstanden, wenn ihre Verwobenheit mit konkreten Lebenszusammenhängen und die daraus resultierenden praktischen Auswirkungen berücksichtigt werden.

Verstehen erfordert darum notwendigerweise das Nachvollziehen der Sprachspiele der Anderen bzw. das „Mitspielen der Sprachspiele des Anderen“²². Auf diese Weise erhellt sich, ob die eigene

²⁰ Ebd. S. 150, mit Bezug auf Formulierungen von James Frederick.

²¹ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, in: ZThK 130 (2008), S. 401-422, S. 403.

²² von Stosch, Klaus: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma?, S. 305.

Fremdinterpretation mit der Eigeninterpretation des Anderen übereinstimmt oder nicht. Bestehende Differenzen werden auf diese Weise nicht für irrelevant erklärt, erscheinen aber in anderem Licht. „So ist es zwar sicherlich unwahrscheinlich, dass sich für eine Christin die Ablehnung Jesu Christi durch eine Andersgläubige als wertzuschätzende Andersheit herausstellt. Aber sie lässt sich u.U. bei genauer Betrachtung ihrer regulativen Verankerung so reinterpretieren, dass sie nicht mehr als solche erscheint – entweder weil ich durch die Fremde neu verstehe, was meine Beziehung zu Jesus Christus in regulativer Sicht bedeutet, oder weil ich sehe, dass das ablehnende Urteil der Anderen in einer so anderen Sprachspielpraxis verwurzelt ist, dass es sich gegen ein Muster richtet, an das ich im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben nie gedacht hätte. Insofern können negative Urteile und Abgrenzungen zwar als notwendig erscheinen; sie sind aber immer nur als reversible Entscheidungen bezüglich bestimmter Elemente von Weltbildern konkreter Menschen sinnvoll.“²³

Ziele: Fremdes anerkennen – Eigenes angemessener verstehen

Komparative Theologie hat das Ziel, „andere in ihrer Andersheit zu verstehen und sich ihnen deshalb in ihrer Andersheit auszusetzen.“²⁴ Bestehende Differenzen nimmt sie darum wahr, ohne sie zu negieren und ohne sie zu bewerten. Weiter geht die Komparative Theologie davon aus, „dass eine Anerkennung der Anderen in ihrer berechtigten Andersheit nur möglich ist, wenn der oder die andere ganz das Zusagewort der erkennenden Liebe Gottes ist.“²⁵ Denn die Rede von dem sich ungeachtet aller Differenzen allen Geschöpfen zuwendenden Gott macht es möglich, Andersgläubige in ihrer Andersheit zu würdigen oder zumindest nicht negativ einschätzen zu müssen. Die Religion der anderen wird darum gerade nicht in die Schubladen der eigenen religiösen Logik eingepasst und auf die eigene Logik hin kritisch abgeklopft, sondern als mögliche Fremdoffenbarung anerkannt. Dabei ist sich die Komparative Theologie bewusst, dass das Andere des Anderen befremdend, ja verstörend wirken kann. Doch gerade solche Störungen eröffnen neue Perspektiven, wenn produktiv mit religiöser Differenz umgegangen wird.

Zugleich geht Komparative Theologie davon aus, dass in etlichen Fällen erst das Fremde ein angemesseneres Verstehen des Eigenen und womöglich sogar überhaupt erst die Kenntnis des Eigenen erschließt. Denn die Begegnung mit dem Fremde macht auf die eigenen „blinden Flecken“ aufmerksam. „Unter Umständen kann die Praxis eines Menschen beweisen, dass er ganz anderen Gewissheiten traut als es von seinen Lippenbekenntnissen her den Anschein hat. So kann etwa ein bedeutender Repräsentant, der sich mit dem christlichen Glauben brüstet, in Wirklichkeit ein angstzerfressener Mensch sein, der seiner eigenen befreienden Botschaft auf existentieller Ebene so sehr misstraut, dass er sie an vielen Punkten gar nicht mehr versteht. In seinem Weltbild und im Weltbild eines jeden Menschen gibt es diese still wirksamen Elemente des eigenen Weltbildes, die einem nicht bewusst sind und die oft erst durch die Konfrontation mit dem Anderen deutlich werden. Eben diese Konfrontation oder besser: dieses Sich-dem-Anderen-Aussetzen ist die Grundlage dafür, um die eigenen blind befolgten Weltbildelemente reflektieren und in ihrem Wahrheitsanspruch richtig verstehen und verantworten zu können. Es kommt in der komparativen Theologie also viel darauf an, die stumm vorausgesetzten Elemente des fremden oder des eigenen Weltbildes neu zu entdecken.“²⁶

Ziel der Komparativen Theologie ist es letztlich, „eine Reise in die Welt andersreligiöser Menschen zu machen und bereichert durch diese Reise und bereichert durch den Dialog mit Menschen anderer Kulturen und Religionen die eigene Religion neu und besser zu verstehen.“²⁷ Die Begegnung mit dem Fremden kann erweisen, dass die Fremdartigkeit des Fremden dem Eigenen nicht notwendigerweise widersprechen muss, ohne dass das Fremde durch das Eigene vereinnahmt wird. Letztlich verfolgt die Komparative Theologie damit ein geradezu „therapeutisches Interesse, da sie von einem falschen Denken und darin begründeten Aggressionen und Gewaltressourcen heilen will.“²⁸

²³ Ebd. S. 310.

²⁴ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser, S. 149.

²⁵ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma?, S. 309.

²⁶ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, S. 404.

²⁷ von Stosch, Klaus: Die Methodik Komparativer Theologie, S. 75.

²⁸ Ebd. S. 151.

3. Ein Ausweg aus dem Grunddilemma der Theologie der Religionen?

Religionstheologische Positionierung

Komparative Theologie wird zwar in der Sekundärliteratur zum Teil in die gängigen Modelle einer Theologie der Religionen im Sinne einer Ergänzung eingeordnet.²⁹ Sie selbst verweigert jedoch die Zuordnung zu den klassischen Modellen, zum einen, weil sie eine religionstheologische Vogelperspektive ablehnt, die gleichsam von außen auf die einzelnen Religionen blickt, zum anderen, weil jegliche Vorabbestimmung den von ihr geforderten dialogisch-offenen Ansatz konterkarieren würde. Diese Offenheit verbietet es, „vor dem Dialog Wahrheiten oder auch nur Wahrheitsvermutungen über andere Religionen aufzustellen.“³⁰ Aus diesem Grund versteht sich Komparative Theologie nicht als ein religionstheologisches Modell unter anderen, sondern als Alternative zur herkömmlichen Modellbildung.³¹ Alternativen Charakter hat sie vor allem deswegen, weil sie „ausdrücklich über den anhaltenden Streit zwischen einer inklusivistischen und einer pluralistischen Theologie der Religionen hinausführen und durch eine andere Konfiguration der Fragestellung in der Religionstheologie neue Erkenntnisgewinne auf diesem schwierigen Terrain ermöglichen (will).“³² Alternativer Charakter kommt ihr auch deswegen zu, weil sie über die im interreligiösen Kontext diskutierte Alternative „Theologie“ oder „Religionswissenschaft“ hinausführt. Sie ist Theologie und nicht Religionswissenschaft, doch sie ist notwendigerweise auf die Erkenntnisse der Religionswissenschaft angewiesen. Mit diesem Zugang „befreit (sie) sich von den Apologetikproblemen der Theologie und setzt statt religionswissenschaftlicher Objektivität und kulturwissenschaftlicher Einebnung von Religion auf teilnehmerorientierte Partizipation anderer Religionen.“³³

Anders als die vergleichende Religionswissenschaft nimmt die Komparative Theologie für sich keine Neutralität in Anspruch, sondern bezieht gezielt Position; ihre Vertreterinnen und Vertreter verorten sich in einer bestimmten Religion. Durch diese religiöse Verortung und Verbundenheit ist die Komparative Theologie ausdrücklich bekenntnisorientiert und damit konfessorisch.³⁴

Komparative Theologie nimmt mit ihrem Ansatz Bezug auf religiöse Vielfalt, ohne an einer Rangordnung von Religionen interessiert zu sein. Dabei behauptet sie Vielfalt weder a priori als Wert an sich, noch bewertet sie sie a priori negativ. Vielmehr geht sie davon aus, dass sich in der Zuwendung zur anderen Religion und zu den konkreten anderen Angehörigen dieser Religion zeigen muss, inwieweit Wertschätzung und Anerkennung ihrer Andersheit möglich sind. Sie proklamiert damit gerade keine bedingungslose Anerkennung jeder Andersheit des Anderen. Salafistischer Islamismus mit seinem Terrorismus etwa kann unter dieser Prämisse keine Anerkennung finden.

Der Umgang mit der Frage nach der Wahrheit

Komparative Theologie weicht der Wahrheitsfrage nicht aus. Jedoch verzichtet sie auf apriorische Wahrheitsvermutungen. Es ist gerade nicht ihr Ziel, „vor (Hervorhebung v.d. Verf.) dem Dialog Wahrheiten oder auch nur Wahrheitsvermutungen über andere Religionen aufzustellen.“³⁵ Eben darin zeigt sich die von von Stosch geforderte „epistemische Demut“: Sie bedeutet nicht vorab die Anerkennung oder Aberkennung der Wahrheit des anderen, sondern die Akzeptanz seiner „Wahr-

²⁹ So jüngst Reis, Oliver / Potthast, Fabian: Wie gehen Schulbücher mit der Wahrheitsfrage im interreligiösen Lernen um?, in: Büttner, Gerhard / Mendl, Hans / Reis, Oliver / Roose, Hanna (Hg.): Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 8: Religiöse Pluralität, Babenhausen 2017, S. 89-105, S. 92.

³⁰ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser, S. 167.

³¹ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, S. 404, legt allerdings Wert darauf, die Komparative Theologie nicht auf ihre religionstheologische Dimension zu reduzieren. „Neben ihrem soeben skizzierten religionstheologischen Anliegen geht es ihr nämlich auch um eine inhaltliche Neubestimmung systematischer Theologie insgesamt.“

³² Ebd. S. 401.

³³ Winkler, Ulrich: Zum Projekt einer Komparativen Theologie, in: Ritzer, Georg: Mit euch bin ich Mensch: Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleiermacher (Salzburger Theologische Studien), Salzburg 2008, S. 115-148, S. 131.

³⁴ Vgl. von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser, S. 157.

³⁵ Ebd. S. 167.

heitsfähigkeit“³⁶. Wahrheitsansprüche werden im Dialog selbst entfaltet, ohne vorlaufende Wahrheits- oder Unwahrheitsunterstellungen. Im Verzicht auf eine vorweg getroffene Grundsatzentscheidung darüber, welche Religion das adäquateste Licht auf die letzte Wirklichkeit wirft, ergibt sich darum erst im Prozess des Dialoges, welche Religion wahr ist und daher trägt.

An dieser Stelle kommt ein zweiter Aspekt des Wahrheitsverständnisses der Komparativen Theologie zum Tragen: Sie stellt die Wahrheitsfrage, doch sie tut dies im Bewusstsein, dass Wahrheitsansprüche immer nur „im Blick auf bestimmte religiöse Überzeugungen in konkreten Sprachspielkontexten“³⁷ relevant werden und es von daher eine Vielfalt menschlicher Antworten auf diese Frage gibt. Aus diesem Grund ist die Komparative Theologie „angesichts der Radikalität ihrer Wahrheitsuche bereit, alle überkommenen Traditionen in Frage zu stellen.“³⁸ Dies gilt auch für die christliche Tradition. Denn: „Als Quelle ihrer Wahrheitssuche beschränkt sie sich nicht auf eine bestimmte religiöse Tradition, sondern weitet den Blick auf die unterschiedlichen Dimensionen und Aspekte des Geheimnisses des Lebens und der letzten Wirklichkeit.“³⁹ Dabei schließt sie auch die potentielle Vermittlung zwischen scheinbar kontradiktorischen Gegensätzen – wie die unterschiedliche Beurteilung Jesu Christi im Christentum und im Islam – nicht prinzipiell aus, wenngleich diese nicht ihr oberster Ziel ist. Abgrenzende Urteile fällt sie nur, wenn dies um der Identität des Eigenen oder eines Dritten willen unbedingt notwendig ist.

Sind solche Überzeugungen für die einen Anlass zur Kritik ist sie für die Komparative Theologie Ausdruck ihres Kontingenzbewusstseins. Sie weiß, dass ihre Urteile in Bezug auf andere Religionen kontextbezogen und darum vorläufig sind, dass sie immer neu auf den Prüfstand zu stellen und ggf. zu revidieren sind. Allein schon „aufgrund ihrer dialogischen Offenheit ist sich die komparative Theologin in ihrem Vorgehen immer der eigenen Verwundbarkeit und der Reversibilität bzw. Fallibilität ihrer Urteile bewusst.“⁴⁰ Komparative Theologie ist darum im Grunde niemals fertig. Sie ist offen für Veränderungen und Korrekturen der eigenen Überzeugungen und immer wieder neu bereit, von anderen Religionen dazu zu lernen.

Würdigung – und kritische Anfragen

Insgesamt hat die Komparative Theologie viel an Zustimmung erfahren, nicht nur von christlicher, sondern auch von muslimischer Seite. Zugleich erheben sich auch kritische Anfragen an sie. Friedmann Eißler bemängelt begriffliche bzw. inhaltliche Unklarheiten: „Eine spezifische Schwierigkeit der komparativen Verfahren, soweit sie hier in den Blick genommen wurden, besteht in dem fließenden Übergang vom Respekt im Umgang mit Andersgläubigen zur Anerkennung des anderen Glaubens. Zwischen dem Anliegen, Religionen und ihren Anhängern Respekt entgegenzubringen, und dem Anliegen, andere Religionen „positiv zu würdigen“ bzw. ihren Wahrheitsanspruch „anzuerkennen“ (was immer das heißen mag), liegen jedoch nicht nur ästhetische Grade, sondern kategoriale Unterschiede, etwa zwischen kommunikativem Anspruch und normativer Relevanz. Hier fehlt es an Klarheit darüber, was unter Positionalität, Grundüberzeugung, Wahrheitsanspruch etc. verstanden werden soll – Begriffe, die ja positiv aufgegriffen werden.“⁴¹ Weiter stellt Eißler die Frage, „wie denn die Positionalität verstanden werden soll, wenn es immer nur vorläufige und gleichsam punktuelle Vergleiche gibt, systematische Erkenntnisse daraus aber vertagt werden. Indem von Stosch Unbedingtheitsansprüche durch ihre Verortung in Sprachspielen letztlich doch relativiert – nämlich in Bezug auf kontingente Faktoren einschränkt – und sie offenbar so nebeneinanderstellt und ineinandergreifen lässt, dass sie einander nicht mehr ausschließen (können), werden sie als *Unbedingtheitsansprüche* obsolet.“⁴² Letztlich geht es um die Frage, inwiefern damit Ernst gemacht wird,

³⁶ Ebd. S. 168.

³⁷ Ebd. S. 224.

³⁸ Ebd. S. 148.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Herausforderung, S. 409.

⁴¹ Vgl. Eißler, Friedmann: Komparative Theologie. Eine Alternative zu bisherigen religionstheologischen Konzepten? in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 12/201, S. 449-455, als download unter http://www.ezw-berlin.de/downloads_informationsportale/i_mdezw_2011_12_449-455.pdf, S. 453.

⁴² Ebd.

dass Glaubensaussagen anderer Religionen auch in einem grundsätzlichen Widerspruch zu denen des Christentums stehen können.

Kritisch ist zudem zu fragen, ob der auf die Geltungsansprüche unterschiedlicher Sprachspiele zurückgefuhrte Wahrheitsanspruch dem christlichen Wahrheitsanspruch genügt. Denn diejenigen, die sich zu einer bestimmten Religion bekennen, erheben in der Regel einen Anspruch auf die universale Gültigkeit eben jener Religion und damit einen Anspruch auf die Unbedingtheit der Heilszusage, die in ihr zum Ausdruck kommt. Wer behauptet, andere Religionen seien gleich gültig wie die jeweils eigene, begeht genau besehen einen Selbstwiderspruch. Denn mit dem Bekenntnis zu einer Religion ist immer schon der Anspruch auf die universale Gültigkeit dieser Religion verbunden. Auf der anderen Seite weiß auch der christliche Wahrheitsbegriff, dass Wahrheit Zeugnischarakter unter geschichtlichen Bedingungen hat. Bernhard Grümme bringt auf diesem Hintergrund einen alteritätstheoretischen Wahrheitsbegriff ins Spiel: „Könnte man nicht die Wahrheit insofern als eine universale Wahrheit behaupten, als man sie für alle von Gott her in Geltung sieht und deren Wahrheit gerade in ihrer Theozentrik geschichtlich zu bewahren ist? Sie wäre dann eine Zeugniswahrheit, die praktisch unter geschichtlich-kontingenten Bedingungen das zu realisieren versucht, wovon sie sich hoffend speist und von der sie sich je schon vorgängig beschenkt und herausgefordert weiß. Ein alteritätstheoretischer Wahrheitsbegriff, der von einer von Andersheit her eröffneten Wahrheit ausgeht, würde den eigenen Wahrheitsanspruch nicht relativieren, wohl aber ins lernbereite und dialogische Verhältnis zu anderen setzen, weil man die eigene Wahrheit eben nicht als selbst konstituierte versteht.“⁴³

Sich an diesen und weiteren Anfragen abzuarbeiten, ist eine bleibende Aufgabe und Herausforderung für die Komparative Theologie. Unbestritten ist, dass sie eine theologisch begründete Hermeneutik der Anerkennung religiöser Pluralität bieten kann. Der entscheidende hermeneutische Perspektivenwechsel besteht darin, dass sie religiöse Vielfalt nicht apriorisch beurteilt, sondern sie aposteriorisch zu würdigen versucht. Komparative Theologie bemüht sich darum nicht zuerst um die Klärung der Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs, sondern verortet sich selbst inmitten dieses Dialoges. Dialog wird auf diese Weise zur eigentlichen Vollzugsform von Theologie.

4. Komparative Theologie als adäquate theoretische Fundierung interreligiösen Lernens?

Anschlussstellen und Kongruenzen

Komparative Theologie weiß sich nicht nur auf die Praxis und das konkrete Zusammenleben von Angehörigen verschiedener Religionen verwiesen, sondern von Stosch hatte von Anfang an explizit schulische Lernprozesse im Blick. Dabei ist sie anschlussfähig an die bestehende Organisationsform des konfessionellen bzw. konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts. In seinem Grundlagenwerk von 2012 plädierte von Stosch zwar noch für einen „religionskundlich ausgerichteten Religionsunterricht für alle, in dem neben dem Erwerb eines allgemeinen Bildungswissens auch der Dialog unterschiedlicher religiöser Überzeugungen gestärkt wird“⁴⁴ und der in „konfessionellen Differenzierungsphasen eingeholt“⁴⁵ werden muss. Nach intensiverer Auseinandersetzung mit den Anliegen gegenwärtiger Religionspädagogik spricht er sich mittlerweile klar für die Teilnehmerperspektive, für einen konfessorischen Zugang und damit für einen bekenntnisorientierten konfessionellen oder konfessionell-kooperativen Religionsunterricht aus⁴⁶; eine rein religionswissenschaftliche Außensicht genügt ihm nicht.

⁴³ Grümme, Bernhard: Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlagen und konkrete Bausteine, Freiburg 2017, S. 181.

⁴⁴ Ebd. S. 327.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie und Religionspädagogik. Versuch einer Replik und Bestandsaufnahme aus komparativ fundamentaltheologischer Sicht, in: Burrichter, Rita / Langenhorst, Georg / von Stosch, Klaus (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik, S. 279–301; ders.: Konfessionalität und Komparative Theologie, in: Woppowa, Jan / Isik, Tuba / Kammeyer, Katharina / Peters, Bergit (Hg.): Kooperativer Religionsunterricht. Fragen – Optionen – Wege (Religionspädagogik innovativ 20), Stuttgart 2017, S. 59-78.

Nicht nur anschlussfähig an die einschlägigen Konzepte interreligiösen Lernens, sondern vielfach dort bereits eingelöst, erscheinen zahlreiche Grundhaltungen, Ziele und Forderungen der Komparativen Theologie: die „konfessorische Verbundenheit mit der eigenen Tradition“⁴⁷, die „adäquate Wahrnehmung und Wertschätzung des religiös anderen“⁴⁸, die Zuerkennung dessen grundsätzlicher „Wahrheitsfähigkeit“⁴⁹, die Verschränkung von Identitätsbildung und Fremdwahrnehmung“⁵⁰, die Schaffung von „Räumen für Fremdperspektiven auf das Eigene“⁵¹, nicht zuletzt die zuvor genannten fünf Grundhaltungen. So nennt Mirjam Schambeck in ihrer „Interreligiösen Kompetenz“⁵² als Kriterien für gelingende interreligiöse Lernprozesse:

- als Voraussetzung die Verortung in einer bestimmten Tradition und die Teilnehmerperspektive;
- Personale Beziehungen und Interaktionen von Angehörigen unterschiedlicher religiöser Traditionen;
- die Begegnung mit authentischen Vertreterinnen und Vertretern einschließlich authentischer Sprechsituationen;
- das Eigene im Angesicht des Fremden verstehen lernen;
- die Fähigkeit zur Empathie.

Angesichts dessen wirkt von Stoschs Anspruch, die Komparative Theologie führe mit ihrem Ansatz zu einer „religionspädagogischen Neubesinnung“⁵³, schlichtweg überzogen. Die Parallelen zur Komparativen Theologie sind offensichtlich. Jan Woppowa hat beide Konzepte einem sorgfältigen Vergleich unterzogen und kommt zu dem Schluss: „Wenn man nun auf die Folie komparativ-theologischer Zielsetzungen und Grundhaltungen eine zweite Folie mit den Zielen einer Didaktik des interreligiösen Lernens legt, so wird man zunächst deutliche Kongruenzen feststellen.“⁵⁴

Grenzen der Komparativen Theologie im Kontext des Religionsunterrichts

Gleichzeitig ist zu bedenken, dass Komparative Theologie als mögliche Bezugswissenschaft nicht einfach auf interreligiöse Lernprozesse hin didaktisierbar ist, sowenig wie interreligiöses Lernen den Anspruch erheben kann, Erkenntnisse der Komparativen Theologie zur praktischen Anwendung zu bringen.⁵⁵ Dies ist hat verschiedene Gründe.

Als wissenschaftliche Disziplin setzt sie auf den wissenschaftlich-theologischen Austausch. Schülerinnen und Schüler sind keine Wissenschaftler; am ehesten ist in der Oberstufe wissenschaftliches oder zumindest wissenschaftspropädeutisches Arbeiten möglich. Dass im Blick auf Kinder entwicklungspsychologische Faktoren zu berücksichtigen sind, versteht sich ohnehin von selbst. Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht sind zudem nicht alle und nicht per se authentische Vertreterinnen und Vertreter ihrer Religion. Sie sind *auch* sich davon abgrenzende, suchende, skeptisch-zweifelnde, sowie sich explizit als „ungläubig“ verstehende Schülerinnen und Schüler.⁵⁶ Eine

⁴⁷ von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser, S. 157.

⁴⁸ Ebd. S. 150.

⁴⁹ Ebd. S. 168.

⁵⁰ Ebd. S. 333.

⁵¹ Ebd. S. 333.

⁵² Vgl. im Folgenden Schambeck, Mirjam: Interreligiöse Kompetenz, S. 159-171.

⁵³ So jeweils die Titelformulierung in den beiden Beiträgen von von Stosch, Klaus: Komparative Theologie und religions-sensible Schulkultur – Plädoyer für eine religionspädagogische Neubesinnung, in: Guttenberger, Gudrun / Schroeter-Wittke, Harald (Hg.): Religionsensible Schulkultur, Jena 2011 (Studien zur Religionspädagogik und Praktischen Theologie 4), S. 343-359; ders.: Dialog der Religionen im Religionsunterricht. Plädoyer für eine religionspädagogische Neubesinnung, in: Mette, Norbert / Sellmann, Matthias (Hg.): Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247), Freiburg 2012, S. 325-337.

⁵⁴ Woppowa, Jan: Das Konfessorische als Stein des Anstoßes. Aspekte eines kritischen Gesprächs zwischen Komparativer Theologie und Religionsdidaktik, in: Burrichter / Langenhorst / von Stosch (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik Paderborn 2015, S. 15-30, S. 21.

⁵⁵ Vgl. dazu auch die Überlegungen von Mette, Norbert: Theologie als Bezugswissenschaft für den schulischen Religionsunterricht – angefragt, in: Mette, Norbert / Sellmann, Matthias (Hg.): Religionsunterricht als Ort der Theologie, S. 338-361.

⁵⁶ Vgl. Die Deutschen Bischöfe: Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, Bonn 2005, S. 9.

weitere Grenze betrifft die inhaltliche Dimension: Die von der Komparativen Theologie geforderte umfassende Tiefe der Kenntnis anderer Religionen – sie fordert eine „detaillierte Kenntnis nicht nur der eigenen, sondern auch der theologischen Position des bzw. der Anderen“⁵⁷ – kann im schulischen Religionsunterricht allein schon von den zeitlichen Vorgaben her nicht geleistet werden; andere Religionen können immer nur exemplarisch thematisiert werden.⁵⁸ Weiter: Interreligiöse Lernprozesse sind im Sinne der Komparativen Theologie so zu strukturieren, dass sie auf ein bestimmtes, klar umgrenztes Thema fokussieren. Aber reichen klar umgrenzte Themen aus? Was, wenn Schülerinnen und Schüler nach komparativen Einblicken in eine andere Religion nach dieser Religion als ganzer fragen? Nicht zuletzt: Hält die Komparative Theologie für das Gelingen interreligiöser Dialoge „Freundschaft, also eine Form von Liebe“⁵⁹ für unabdingbar, erscheint diese Latte für schulische Lernprozesse in einer Klassengemeinschaft (zu) hoch.

Georg Langenhorst kommt daher zu dem Schluss: „Komparative Theologie ist zuallererst ein Unternehmen für Erwachsene, und selbst das gilt nur für solche mit sehr genau definierten Voraussetzungen. *Komparative Kompetenz* – um diesen Begriff in die Diskussion um eine notwendige Kompetenzorientierung einzuspeisen – lässt sich mit Kindern anbahnen, mit Jugendlichen entfalten, zielt aber letztlich auf Erwachsene mit eigener Position, der Fähigkeit zu Distanz und Perspektivenübernahme sowie dem Willen, diese selbstkritisch in Dialogprozesse einzubringen.“⁶⁰

Würdigung – und kritische Anfragen

In Bezug auf den Ansatz der Komparativen Theologie ist für Georg Langenhorst der zentrale Kritikpunkt der bewusste Verzicht der Komparativen Theologie, vorab eine theologische Verhältnisbestimmung von Christentum und den anderen Religionen vorzunehmen: „Gewiss, dem Anderen die *Wahrheitsfähigkeit* von vornherein nicht abzusprechen, auch und gerade dort, wo er nicht mit den eigenen Überzeugungen übereinstimmt, ist eine Grundvoraussetzung, ohne welche dialogische Begegnung nicht möglich sein kann. Aber kann ein gläubiger Mensch jemals seine *Wahrheitsvermutungen* über andere Religionen völlig abstreifen?“⁶¹ – „Auf Schule übertragen wirkt diese Forderung noch problematischer. Schulträger, Eltern und Kinder haben ein Recht auf Transparenz. Ein Unterricht, der vorgeblich ohne Wahrheitsvermutungen operieren wollte, würde tendenziell vorhandene Überzeugungen eher verschleiern als vermeiden. Das gerade sind entscheidende Vorteile des – durchaus umstrittenen – konfessionellen Religionsunterrichtes: dass alle Beteiligten zumindest theoretisch wissen, woran sie mit diesem Fach sind; dass Maßstäbe, Erwartungen und Ansprüche nicht ständig neu auszuhandeln sind. [...] Der wichtige [...] *erste* Impuls, der hier von der Komparativen Theologie ausgeht, liegt so vor allem in der Mahnung, sich eigener Wahrheitsvermutungen bewusst zu werden, sich in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen nicht auf sie zu versteifen, sich selbst immer wieder kritisch zu überprüfen und überprüfen zu lassen.“⁶²

Auf diesem Hintergrund ist innerhalb der Religionspädagogik die Beurteilung der Komparativen Theologie und ihrer Tauglichkeit für die theologische Modellbildung nicht ganz einhellig. Während sich für etliche Religionspädagoginnen und Religionspädagogen „für eine weitreichende didaktische Reflexion des konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts [...] das Konzept der Komparativen Theologie an[bietet], da dieses einen echten Dialog auf Augenhöhe mit authentischen VertreterInnen intendiert sowie das Eigene in der Auseinandersetzung mit dem Fremden besser verstehen lernen will“⁶³, ist Georg Langenhorst zurückhaltend und plädiert dafür, dass „mehrere Bezugswissenschaften grundlegende Erkenntnisse zur Schärfung des Profils beitragen können. Neben empirischen

⁵⁷ von Stosch, Klaus: *Komparative Theologie als Wegweiser*, S. 203.

⁵⁸ Dessen ist sich von Stosch genau bewusst. Vgl. ders.: *Komparative Theologie und religionssensible Schulkultur*, in: Guttenberger, Gudrun / Schroeter-Wittke, Harald (Hg.): *Religionssensible Schulkultur*, S. 343-59, S. 355.

⁵⁹ von Stosch, Klaus: *Komparative Theologie als Wegweiser*, S. 150.

⁶⁰ Langenhorst, Georg: *Religionspädagogik und Komparative Theologie*, in: Burrichter, Rita / Langenhorst, Georg / von Stosch, Klaus (Hg.): *Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik*, S. 89–110, S. 110.

⁶¹ Ebd. S. 97.

⁶² Ebd. S. 98f.

⁶³ Kürzinger, Kathrin / Naurath, Elisabeth: *Positionieren, Vergleichen, Kooperieren, Harmonisieren oder Abgrenzen? Was konfessionell-kooperativer Religionsunterricht von der Komparativen Theologie lernen kann und umgekehrt*, ebd. S. 159–172, S. 172; vgl. auch die ähnlichen Positionen von Jan Woppowa, Clauß Peter Sajak, Rita Burrichter, Katja Boehme, Stefan Altmeyer, Monika Tautz, Rabeya Müller und Tuba Isik in diesem Band.

Überprüfungen und deren hermeneutische Reflexion wird dabei die *Entwicklungspsychologie* wegweisende Fingerzeige geben können.“⁶⁴ Unbestritten bleibt jedoch auch für ihn die Rolle der Komparativen Theologie „als notwendiges innovatives Modell des Vor-Denkens und Vor-Kommunizierens.“⁶⁵ Unbestritten verdient zudem ein zentrales Anliegen der Komparativen Theologie „breite Beachtung und Unterstützung: das theologische und interreligiöse Studium der nicht-christlichen Religionen in der Haltung „epistemischer Demut“ angesichts der Unbedingtheit heterogener Wahrheitsansprüche. Der kundige komparative Ansatz kann den Dialog von Vertretern unterschiedlicher Religionen vertiefen, klären, schärfer konturieren.“⁶⁶

Die Notwendigkeit didaktischer Transformierung und Modellierung

Georg Langenhorst macht darauf aufmerksam: „Eine religionspädagogische und konkret religionsdidaktische Verlängerung von Komparativer Theologie, ein *komparativ orientiertes interreligiöses Lernen*, müsste umfassende Transformationsarbeiten leisten, die erst in Ansätzen vorliegen, aber spannende Prozesse erwarten lassen.“⁶⁷ In diesem Sinne bedarf Komparative Theologie in interreligiösen Lernprozessen eigener didaktischer Modellierungen.

Dass eine solche didaktische Modellierung das von Stephan Leimgruber als „Königsweg“⁶⁸ erachtete Begegnungslernen anvisiert, liegt nahe. Denn dieses Konzept setzt neben dem Lernen durch Begegnung auf den Respekt vor der bleibenden Fremdheit und Andersheit des Anderen und der existentiellen Auseinandersetzung mit anderen Religionen, auch um den eigenen Standpunkt zu klären.⁶⁹ Bedarf die Komparative Theologie selbst der didaktischen Transformierung, kann sie umgekehrt für die didaktische Modellierung des Begegnungslernens insofern einen wichtigen Beitrag leisten, als sie zum einen auf die Notwendigkeit der „Freundschaft“⁷⁰ und damit auf die Bedeutung längerfristiger Kontakte und Beziehungen aufmerksam macht, im Unterschied zu kurzen und künstlich inszenierten „Begegnungen“, zum anderen auf die Notwendigkeit einer empathischen Beziehung auf Augenhöhe, die nicht von verdeckten Machtsymmetrien bestimmt wird. „Im Horizont der komparativen Theologie ist somit kritisch zu reflektieren, inwiefern die oftmals hochgesteckten religionspädagogischen Lernziele zu erreichen sind. Inwiefern können überhaupt didaktisch inszenierte Begegnungen interreligiöse und interkulturelle Lernprozesse produktiv initiieren? Und wann ist das Fundament hierfür in didaktischen Settings zu klein? Die Grundhaltungen der Komparativen Theologie sensibilisieren in dieser Hinsicht dafür, interreligiöse Lehr-Lernarrangements nicht ausschließlich aus dem theologischen Diskurs zu normativ als Zielsetzung abzuleiten, sondern diese auch didaktisch in Hinblick auf einen zu beschreibenden Lernprozess zu modellieren.“⁷¹

Wie eine so gestaltete, inhaltlich angemessene didaktische Umsetzung gelingen kann und wie angeleitetes interreligiöses Begegnungslernen hervorragende Möglichkeiten bietet, Grundanliegen der Komparativen Theologie zu realisieren, hat Katja Boehme in unterschiedlichen Kontexten durchbuchstabiert und zu verschiedenen Themen konkretisiert.⁷² Wie sich mit Jugendlichen in komparativer Manier theologisieren lässt, hat Joachim Willems in einem Forschungsprojekt versucht.⁷³

⁶⁴ Langenhorst, Georg: *Religionspädagogik und Komparative Theologie*, ebd., S. 89-110, S. 109.

⁶⁵ Ebd. S. 104.

⁶⁶ Eißler, Friedmann: *Komparative Theologie*, S. 454.

⁶⁷ Langenhorst, Georg: *Religionspädagogik und Komparative Theologie*, ebd., S. 89-110, S. 110.

⁶⁸ Leimgruber, Stephan: *Interreligiöses Lernen*. Neuausgabe, München 2007, S. 108.

⁶⁹ Vgl. ebd. S.108-110.

⁷⁰ Vgl. Anmerk. 20.

⁷¹ Gärtner, Claudia: *Konfessioneller Religionsunterricht – kulturelle Vielfalt als Herausforderung eines auf Homogenität konzipierten und auf Identität zielenden Fachs*, in: Gmainer-Pranzl, Franz / Kowalski, Beate / Neelankavil, Tony (Hg.): *Herausforderungen Interkultureller Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie 26)*, Paderborn 2016, S. 89-104, S. 101.

⁷² Eine gute Zusammenfassung bietet Boehme, Katja: *Interreligiöses Begegnungslernen als Lernort der Komparativen Theologie*, in: Burrichter, Rita / Langenhorst, Georg / von Stosch, Klaus (Hg.): *Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik*, S. 173-191; dort zahlreiche Hinweise auf weitere Beispiele und Literatur.

⁷³ Willems, Joachim: *Komparative Jugendtheologie – ein sinnvoller Ansatz für interreligiöses Lernen?*, in: Gmainer-Pranzl / Kowalski / Neelankavil (Hg.): *Herausforderungen Interkultureller Theologie* S. 105-123.

Und wie ein „hartes“ Thema im christlich-islamischen Dialog der gymnasialen Oberstufe – „Jesus der Christus – Jesus, ein Prophet“ – im Sinne der Komparativen Theologie gestaltet werden kann, zeigen Stefan Altmeyer und Monika Tautz⁷⁴ in ihrem Unterrichtsvorschlag, in dem sie „die Dialogkriterien Komparativer Theologie als didaktische Kriterien im Anerkennungsgefüge des Religionsunterrichts verorten.“⁷⁵

Solche und weitere Beispiele weisen darauf hin, dass didaktische Transformationen und Modellierungen möglich sind und dass das Konzept der Komparativen Theologie für eine theoretische Fundierung interreligiöser Lern- und Dialogprozesse auf jeden Fall lohnend ist. Weitere Versuche in dieser Richtung sind erwünscht.

Literatur

Altmeyer, Stefan / Tautz, Monika: Der Religionsunterricht als Ort komparativer Theologie?, in: Burrichter, Rita / Langenhorst, Georg / von Stosch, Klaus (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, Paderborn 2015, S. 113-140.

Boehme, Katja: Interreligiöses Begegnungslernen als Lernort der Komparativen Theologie, in: Burrichter, Rita / Langenhorst, Georg / von Stosch, Klaus (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, Paderborn 2015, S. 173-191.

Clooney, Francis X.: Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg, Paderborn 2013.

Cornille, Catherine: The Impossibility of Interreligious dialogue, New York 2008.

Fredericks, James L.: Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions, New York-Mahwah 1999.

Eißler, Friedmann: Komparative Theologie. Eine Alternative zu bisherigen religionstheologischen Konzepten?, in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 12/201, S. 449-455, als download unter http://www.ezw-berlin.de/downloads_informationsportale/i_mdez_2011_12_449-455.pdf.

Freitag, Christine (Hg.): Methoden des Vergleichs: Komparatistische Methodologie und Forschungsmethodik in interdisziplinärer Perspektive, Opladen 2014.

Gärtner, Claudia: Konfessioneller Religionsunterricht – kulturelle Vielfalt als Herausforderung eines auf Homogenität konzipierten und auf Identität zielenden Fachs, in: Gmainer-Pranzl, Franz / Kowalski, Beate / Neelankavil, Tony (Hg.): Herausforderungen Interkultureller Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie 26), Paderborn 2016, S. 89-104.

Grümme, Bernhard: Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlagen und konkrete Bausteine, Freiburg 2017.

Kürzinger, Kathrin / Naurath, Elisabeth: Positionieren, Vergleichen, Kooperieren, Harmonieren oder Abgrenzen? Was konfessionell-kooperativer Religionsunterricht von der Komparativen Theologie lernen kann und umgekehrt, in: Burrichter, Rita / Langenhorst, Georg / von Stosch, Klaus (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, Paderborn 2015, S. 159-172.

Langenhorst, Georg: Religionspädagogik und Komparative Theologie, in: Burrichter, Rita / Langenhorst, Georg / von Stosch, Klaus (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, Paderborn 2015, S. 89-110.

Leimgruber, Stephan: Interreligiöses Lernen. Neuausgabe, München 2007.

Mette, Norbert: Theologie als Bezugswissenschaft für den schulischen Religionsunterricht – angefragt, in: ders. / Sellmann, Matthias (Hg.): Religionsunterricht als Ort der Theologie, Freiburg 2012, S. 338-361.

Pemsel-Maier, Sabine: Differentielle Unterschiede. Zum Unterschied zwischen konfessionell-kooperativem und interreligiösem Lernen, in: RpB 76/ 2017, 63-72.

⁷⁴ Altmeyer, Stefan / Tautz, Monika: Der Religionsunterricht als Ort komparativer Theologie?, S. 113-140, hier S. 134-139.

⁷⁵ Ebd. S. 131.

- Pfüller, Wolfgang: Interreligiöse Perspektiven. Studien zur Religionstheologie und zur Interreligiösen Theologie, Berlin 2012.
- Reis, Oliver / Potthast, Fabian: Wie gehen Schulbücher mit der Wahrheitsfrage im interreligiösen Lernen um?, in: Büttner, Gerhard / Mendl, Hans / Reis, Oliver / Roose, Hanna (Hg.): Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 8: Religiöse Pluralität, Babenhausen 2017, S. 89-105
- Schambeck, Mirjam: Interreligiöse Kompetenz. Basiswissen für Studium, Ausbildung und Beruf (UTB 3856), Göttingen 2013.
- Schweitzer, Friedrich: Interreligiöse Bildung. Religiöse Vielfalt als Herausforderung und Chance, Gütersloh 2014.
- von Stosch, Klaus: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZThK 124 (2002), S. 294-311.
- Ders.: Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie, in: ZKTh 129 (2007), S. 53-74.
- Ders.: Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, in: ZThK 130 (2008), S. 401-422.
- Ders.: Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft, in: ders. / Bernhardt, Reinhold (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7), Zürich 2009, S. 15-33.
- Ders.: Komparative Theologie und religionsensible Schulkultur – Plädoyer für eine religionspädagogische Neubestimmung, in: Guttenberger, Gudrun / Schroeter-Wittke, Harald (Hg.): Religionsensible Schulkultur (Studien zur Religionspädagogik und Praktischen Theologie 4), Jena 2011, S. 343-359.
- Ders.: Dialog der Religionen im Religionsunterricht. Plädoyer für eine religionspädagogische Neubestimmung, in: Mette, Norbert / Sellmann, Matthias (Hg.): Religionsunterricht als Ort der Theologie (QD 247), Freiburg 2012, S. 325-337.
- Ders.: Komparative Theologie als Wegweiser in die Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012.
- Ders.: Die Methodik Komparativer Theologie als Chance für den muslimisch-christlichen Dialog, in: Cibedo-Beiträge (2/2013), S.72-81.
- Ders.: Die Methodik Komparativer Theologie als Chance für den muslimisch-christlichen Dialog, in: Cibedo-Beiträge (2/2013), S.72-81.
- Ders.: Komparative Theologie und Religionspädagogik. Versuch einer Replik und Bestandsaufnahme aus komparativ fundamentaltheologischer Sicht, in: Burrichter, Rita / Langenhorst, Georg / von Stosch, Klaus (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, Paderborn 2015, S. 279-301.
- Ders.: Konfessionalität und Komparative Theologie, in: Woppowa, Jan / Isik, Tuba / Kammeyer, Katharina / Peters, Bergit (Hg.): Kooperativer Religionsunterricht. Fragen – Optionen – Wege (Religionspädagogik innovativ20), Stuttgart 2017, S. 59-78.
- Ders. / Bergdolt, Klaus: Wahr oder tolerant? Zum Grunddilemma der Theologie der Religionen, Paderborn u. a. 2009.
- Thull, Philipp / Yousefi, Hamid Reza (Hg.): Interreligiöse Toleranz. Von der Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs, Darmstadt 2014.
- Willems, Joachim: Komparative Jugendtheologie – ein sinnvoller Ansatz für interreligiöses Lernen?, in: Gmainer-Pranzl, Franz / Kowalski, Beate / Neelankavil, Tony (Hg.): Herausforderungen Interkultureller Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie 26), Paderborn 2016, S. 105-123.
- Winkler, Ulrich: Zum Projekt einer Komparativen Theologie, in: Ritzer, Georg: Mit euch bin ich Mensch: Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleiermacher (Salzburger Theologische Studien), Salzburg 2008, S. 115-148.
- Woppowa, Jan: Das Konfessorische als Stein des Anstoßes. Aspekte eines kritischen Gesprächs zwischen Komparativer Theologie und Religionsdidaktik, in: Burrichter, Rita / Langenhorst, Georg / von Stosch, Klaus (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, Paderborn 2015, S. 15-30.