



KLAUS VON STOSCH · PADERBORN

STREITFALL KOMPARATIVE THEOLOGIE

Eine Erwiderung auf Karl-Heinz Menke

Vor Jahresfrist hat mein Kollege und Doktorvater Karl-Heinz Menke in dieser Zeitschrift eine grundsätzliche Kritik an dem von mir vertretenen Programm der Komparativen Theologie vorgetragen¹, die er inzwischen in seinem neuen, soeben erschienenen Buch ausdrücklich bekräftigt hat.² Leider hat er es in diesem Zusammenhang unterlassen, die leitenden Ideen meines Ansatzes zu rekonstruieren. Deshalb will ich im Folgenden auf diese Kritik reagieren, indem ich zunächst kurz das Programm Komparativer Theologie und das in ihm liegende innovative Potenzial in Erinnerung rufe (1.), um dann einerseits Missverständnisse des Programms bei Menke richtig zu stellen (2.) und andererseits kurz die wenigen Differenzen zwischen unseren Ansätzen zu kommentieren (3.).

1. Skizze der Programmatik Komparativer Theologie

Die christliche Theologie hat in der Gegenwart im Blick auf die Vielfalt der Religionen eine epochale Aufgabe zu meistern. Einerseits gehört es zu ihrer unaufgebaren Identität, dass sie Jesus Christus als «den Weg, die Wahrheit und das Leben» für alle Menschen aller Zeiten bekennt (Joh 14, 6) und dem damit gegebenen unbedingten Geltungsanspruch treu bleibt. Sie hat zu bekennen, dass Jesus Christus und kein anderer Mensch «in der Endlichkeit dieser Welt [...] die Aussage von Gottes Wesen (der Logos Gottes)» ist (16), wie Menke völlig zu Recht festhält. Sie tut dies nicht, weil sie meint, die Wahrheit zu besitzen, sondern weil sie den Gott bezeugt, der sie in Jesus Christus ergriffen hat und zu dem sie pilgernd unterwegs ist. Sie beansprucht also keine Wahrheit, sondern weiß sich von ihr beansprucht. Dieses Beanspruchtsein macht jede pluralistische Theologie der Religionen und

KLAUS VON STOSCH, geb. 1971, ist Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik und Vorsitzender des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn.



die damit verbundene Depotenzierung der Christologie unmöglich, wie ich immer wieder ausführlich zu zeigen versucht habe.³

Andererseits sucht die Theologie nach Wegen, anderen Religionen in einer dialogoffenen Weise zu begegnen. Viele Theologinnen und Theologen der Gegenwart wollen deshalb die Relationierung der eigenen bezeugten Wahrheit zu den Zeugnissen von Menschen anderer Religionen nicht schon vor jeder Begegnung mit ihnen festsetzen, sondern sie lassen sich vom Zweiten Vatikanischen Konzil und dem gegenwärtigen Papst zum lernoffenen Dialog der Religionen einladen. Sie wissen, dass der kenotischen Bewegung des christlichen Glaubens jede Form von Festschreibung eigener Superiorität fremd ist und versuchen, die Haltung der Kirche nachzuahmen, die ihnen die Erklärung über die Vielfalt der Religionen *Nostra aetate* vorführt. Denn das Konzil ruft uns in diesem Dokument in eine Haltung der Würdigung des Fremden hinein, die herausfindet aus dem kompetitiven Wettstreit der Religionen und den Mut hat, dem Glauben anderer Religionen in einer Haltung der Wertschätzung zu begegnen. Die Kirche versteht in *Nostra aetate* ihre Aufgabe so, dass durch sie und mit ihr das Reich Gottes in der Welt erfahrbar wird, ohne dass sie sich ein Urteil darüber anmaßt, ob und wie andere Religionen zu dieser Sendung beitragen können. Deshalb fasst sie «vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt» (NA 1) und würdigt erstmals die Einheit der Menschheitsfamilie und der Geschwisterlichkeit aller Menschen.⁴ Besonders spannend ist, dass *Nostra aetate* – und da liegt die Erklärung genau auf der Linie der Komparativen Theologie⁵ – Religionen als Antwortversuche auf ähnliche Fragen zu würdigen versucht⁶ und die Angehörigen unterschiedlicher Religionen dazu ermutigt, gemeinsam an den drängenden Problemen der Menschen zu arbeiten⁷ – eine Linie, die in der Umweltenzyklika von Papst Franziskus in beeindruckender Weise konkret wird. Dabei wird deutlich, dass das Konzil davon ausgeht, dass sich auch in den nichtchristlichen Religionen förderungs- und anererkennungswürdige ethische Werte und geistliche Güter finden. Auffällig ist, dass es dabei auf eine hierarchische Relationierung der Religionen verzichtet, zugleich aber immer wieder darauf besteht, dass Jesus Christus die Fülle des religiösen Lebens ist, durch die Gott die Welt mit sich versöhnt hat.

Offenkundig ist das Konzil bestrebt, das entscheidend Christliche zu bekennen, ohne bereits festzulegen, wie sich das Entscheidende des eigenen Glaubens zu den Glaubensvorstellungen anderer Religionen verhält. Schaut man sich diese Einschätzung genau an, so wird deutlich, dass sie jede religionstheologische Bewertung anderer Religionen vermeidet. So bleibt beispielsweise offen, ob die Strahlen der Wahrheit, die in den nichtchristlichen Religionen wahr und heilig sind, mit diesen Religionen zu tun haben oder gar auf sie zurückzuführen sind oder ob Wahrheit in den nichtchristlichen

Religionen selbst zu finden ist. Von daher kann man nicht sagen, dass die Erklärung eine religionstheologische Position festschreibt.

Sie ruft vielmehr in eine Haltung würdiger Aufmerksamkeit hinein, die von der gegenwärtigen Theologie noch nicht genügend beherzigt wird und von der gerade Karl-Heinz Menke in seinem Buch recht weit entfernt ist. Zumindest ist seine wiederholte Polemik gegen den Islam nicht nur inhaltlich fragwürdig, sondern auch im Ton Besorgnis erregend.⁸ Und es ist sicher kein Zufall, dass Menke gerade das Verhör eines «modern gewordenen Christen» durch einen kommunistischen Kommissar detailliert wiedergibt, mit dem Hans Urs von Balthasar Karl Rahners angebliche Selbstliquidierung des Christentums anprangert.⁹ Eine derart prominente Inanspruchnahme der Kritik der inkludierenden Denkbewegungen Rahners zu Beginn der Einleitung des Buches wirkt wie eine Kampfansage gegen eben den Paradigmenwechsel des Konzils, den Rahner mitgeprägt hat und den ich mit dem Konzept der Komparativen Theologie konkretisieren will.

Damit deute ich schon an, in welcher Tradition sich die Komparative Theologie bewegt. Ohne die religionstheologischen Urteile Rahners zu übernehmen, will Komparative Theologie Wege aufzeigen, wie die Würdigung fremder religiöser Überzeugungen gelingen kann, ohne dabei das eigene Beanspruchtsein durch die Wahrheit Jesu Christi zu relativieren. Es geht der Komparativen Theologie also um einen Mittelweg zwischen der Skylla eines revisionistischen Pluralismus, der die Einzigkeit Jesu Christi nicht angemessen zu würdigen versteht, und der Charybdis eines Inklusivismus, der jede Abweichung von der eigenen Position nur negativ registrieren kann.¹⁰ Es gilt ganz im Geiste des Konzils eine Hermeneutik zu entwickeln, die Andersheit wertzuschätzen lernt, ohne dabei das entscheidend Christliche aufzugeben.

Komparative Theologie in der von mir vertretenen Weise meint dabei aus drei Gründen über den religionstheologischen Inklusivismus hinauszudeuten. Zunächst einmal ermöglicht sie durch ihre methodische Fokussierung auf eine mikrologische Vorgehensweise eine viel genauere Wahrnehmung fremder Religionen und ihrer Theologien. In diesem Kontext ist die Einsicht wichtig, dass sich die kognitive Bedeutung religiöser Überzeugungen oft erst ergibt, wenn wir sehen, wie Menschen diese in der Praxis umsetzen und in ihren Sprachspielen verwenden. Denn die Bedeutung von religiösen Überzeugungen variiert je nachdem wie sie im Leben verankert sind. So hat der Satz «Christus ist der Herr» bei einem Kreuzfahrer, der den Satz verwendet, um anderen Menschen den Schädel einzuschlagen, eine andere Bedeutung als bei Menschen, die ihn nehmen, um den eigenen Dienst am Nächsten zu begründen.

Zudem ist es so, dass Menschen anderer Religionen oft in ihrer Praxis Dinge tun, die wir gut würdigen können, ohne bereits die Glaubenssätze

zu verstehen und kognitiv anerkennen zu können, die zu diesen Handlungen führen. Mag uns die Behauptung eines Buddhisten von der Leerheit aller Dinge bleibend befremden, so werden wir doch Handlungen der Liebe würdigen können, die durch dieses Bekenntnis ermöglicht werden. Ich spreche an dieser Stelle gerne von funktionalen Äquivalenten. Das bedeutet dann nicht, dass die Leerheit in irgendeiner Weise gleichwertig mit Christus wäre, sondern nur, dass eine Äquivalenz auf funktionaler Ebene zu beobachten ist, die Wertschätzung ermöglicht, wenn ich sehe, wie Menschen anderer Religionen ihren Glauben verwenden, um Handlungen zu vollziehen, die ich billige.

Aber nicht nur die Praxis, sondern auch der jeweilige Theoriezusammenhang bestimmt die Bedeutung einzelner Glaubenssätze. Deshalb reicht es nicht aus, einzelne Glaubenssätze zu vergleichen, sondern sie müssen immer holistisch in ihren Theoriezusammenhängen verstanden und auf ihre Praxisrelevanz befragt werden. Ich beanspruche nicht, dass diese drei Hinweise bereits erschöpfend sind und auch nicht, dass man sie nicht auch von einer Theologie der Religionen aus erreichen kann. Vielmehr geht es mir darum, Raum zu gewinnen, für eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Glaubensüberzeugungen anderer Religionen, weil sich nur so bestimmen lässt, wie ich die Überzeugungen Andersgläubender zu bewerten habe und worin ich mich von ihnen unterscheide.

Das entscheidend Christliche kann ich auch ohne Dialog mit anderen zu bestimmen versuchen. Wenn ich dasselbe mit dem unterscheidend Christlichen versuche, wird die eigene Rede ideologisch, weil ich in diesem Fall ja nicht nur den eigenen Glauben, sondern auch den der anderen bestimmen muss. Das ist aber nur dann möglich, wenn man andere Menschen gefragt hat, was sie glauben. Und Komparative Theologie als Wissenschaft ist deswegen erforderlich, weil die Antworten anderer Menschen auf diese Frage so unendlich vielfältig und zugleich im Fluss sind, so dass sehr genaue Arbeit nötig ist, wenn man hier eine begründete Antwort geben will – mehr Arbeit als heute von der Theologie schon geleistet ist.

2. *Gemeinsamkeiten und Missverständnisse*

Jenseits der damit bereits angedeuteten Gegensätze gibt es zwischen Menke und mir deutlich mehr Gemeinsamkeiten als ihm klar zu sein scheint. Zunächst einmal verbindet uns das Beharren auf einer hohen Christologie und damit auf dem Bekenntnis, dass Jesus «die Anwesenheit Gottes selbst» ist (16). Ebenso wie Menke liegt auch meiner Theologie das Christusergebnis zugrunde, in dem ich ein historisches Ereignis sehe, das ganz unabhängig von den Deutungen der Menschen die Welt mit Gott versöhnt hat. Nun

scheint Menke allerdings zu denken, dass sich Offenbarung bei mir nicht in der Geschichte ereignet, «sondern eine weltlose Beziehung» darstellt (69). Christus – so seine unzutreffende Wiedergabe meiner Position – «ist das, was er praktisch für eine Sprachspielgemeinschaft bedeutet – nichts unabhängig oder außerhalb davon» (112). Das Gegenteil dieser Position ist richtig, und es gibt keine Aussage von mir, die jemals eine so ungeheuerliche Dummheit behauptet hätte.¹¹

Wie kommt Menke auf diese Deutung? Im Hintergrund seines Vorwurfs steht seine Kritik an meiner Wittgensteinrezeption, die ganz und gar seinem eigenen Bedeutungsplatonismus im Wege steht. So schreibt Menke gegen meine vermeintliche Position: «Wenn die Bedeutung von Fakten nicht untrennbar an diesen selbst haftet, sind Fakten bloße Katalysatoren [der] Selbstverständigung. Die großen religiösen Traditionen sind unter dieser Voraussetzung so etwas wie Kommunikationssysteme oder Wittgensteinsche Sprachspiele.» (69) Da ich wiederholt klargestellt habe, dass es ein groteskes Missverständnis Wittgensteins darstellt, wenn man religiöse Traditionen als Sprachspiele bezeichnet¹², konzentriere ich mich auf den entscheidenden Punkt, der tatsächlich einen philosophischen Unterschied zwischen Menke und mir markiert. Ich meine in der Tat von Wittgenstein gelernt zu haben, dass sich die Bedeutung von Zeichen für Menschen nur in Sprachspielen erschließen lässt. Es ist nicht im Himmel festgelegt, dass ein Grashalm den Namen «Grashalm» trägt, und es braucht auch keine Idee des Grashalms, um einen Grashalm zu identifizieren. Vielmehr ergibt sich die Bedeutung des Wortes «Grashalm» aus der Art, wie Menschen mit diesem Wort umgehen.¹³ Das bedeutet nun aber keineswegs, dass bei mir alle «Deutungen ein Epiphänomen der Sprache bzw. Praxis» (112) sind, wie Menke meint. Im Gegenteil ist es natürlich die Wirklichkeit des Grashalms, die mich in meiner Sprache dazu bringt, ihn als solchen zu bezeichnen. Wittgensteins Einsicht besteht einzig und allein darin, dass ich mich nicht noch einmal neben mich stellen und außerhalb von Sprachspielen überprüfen kann, ob die in den Sprachspielen erkannten Bedeutungen richtig sind. Menschen nehmen die Wirklichkeit eben immer schon durch die sprachlichen Strukturen wahr, in denen sie denken und sich bewegen. Aber das heißt natürlich nicht, dass es nicht die Wirklichkeit selbst wäre, die sie durch die Zeichen wahrnehmen, die sie verwenden. Allerdings gibt es in einem sprachphilosophischen Zugang keine Beschreibung der Wirklichkeit, die nicht schon durch unsere menschlichen Zeichen kontaminiert wäre.

Das kann man ablehnen und deshalb wie Menke ein transzendentalphilosophisches Paradigma der eigenen Theologie zugrunde legen. Hier besteht zwischen uns beiden in der Tat ein Dissens, der aber mitnichten die theologischen Folgen mit sich bringt, die Menke unterstellt. Denn auch wenn ich sage, dass sich mir die Bedeutung Jesu Christi erst in den Sprach-

spielen, die ich spiele (oder auch in ihrem Zerbrechen, wenn man die Rede von Gott als Sprengmetapher ernst nimmt¹⁴), erschließen muss, damit sie für mich bedeutsam wird, so bedeutet das selbstverständlich nicht, dass die Wahrheit Jesu Christi eine von mir abhängige oder vom Menschen gemachte Wahrheit wäre.

Entsprechend ist es auch unwahr, dass es bei mir «kein Kriterium der Unterscheidung von wahren und irrigen Deutungen» (69) gibt. Im Gegenteil habe ich immer wieder ausführlich deutlich gemacht, wie sich solche Kriterien philosophisch begründen lassen¹⁵ und sehe gerade an dieser Stelle einen der entscheidenden Vorzüge der Komparativen Theologie zu manchen der sog. neuen Inklusivismen.¹⁶ Wenn Menke dann trotzdem behauptet, dass bei mir «die Sprachspielpraxis entscheidet, ob und wie etwas wahr ist» (113), macht mich das ratlos. Die mittlerweile auf 20 Bände angewachsenen Beiträge zur Komparativen Theologie mit ihrem ausführlichen Streit um Interpretationen und Geltungsansprüche beweisen, dass genau das Gegenteil richtig ist.

Eine dritte Unterstellung Menkes beruht ebenfalls auf einem Missverständnis, das sich leicht aufklären lässt. Es ist unzutreffend, dass ich behauptete, dass «das Christusereignis nur ein Offenbarungsmedium unter anderen» ist (93). Im Hintergrund dieser Unterstellung steht offenbar ein Missverständnis dessen, was ich oben als funktionale Äquivalente bezeichnet habe.¹⁷ Menke meint bei mir die Frage ausmachen zu können, «ob eine bestimmte Überzeugung des eigenen Sprachspiels in einem anderen religiösen Sprachspiel eine ähnliche Funktion erfüllt» (70) und dann auf diese Weise einer Relativierung der Einzigkeit Christi das Wort zu reden.¹⁸ Nun ist es aber so, dass ich nirgends die Einzigkeit Jesu Christi in Frage stelle, ich begründe sie nur anders als Menke, eben mit einer an Rahner angelehnten heilsgeschichtlichen Überlegung, statt logische Deduktionen der Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten Gottes vornehmen zu wollen.¹⁹

Wenn Menke mir die Vermutung unterstellt, dass nicht nur Jesus Christus den Weg zum Vater weist, sondern dass solche Wege auch in anderen Topoi der Religionsgeschichte gegeben sind (70 Fn. 97), übersieht er, dass ich keinerlei derartige Vermutungen anstelle, sondern nur die logische Möglichkeit offenlasse, dass Gott den Menschen auch noch einmal auf anderen Wegen ansprechen kann als ich weiß. Dabei wird er sich sicher nicht als ein anderer zeigen, als er mir durch Jesus Christus bekannt geworden ist. Aber auszuschließen, dass Gott auch anders mit den Menschen kommunizieren kann als in Jesus Christus, widerspricht völlig der katholischen Tradition, die schon seit Justin dem Märtyrer davon ausgeht, dass der in Jesus Christus Gestalt gewordene Logos auch außerhalb des Christentums als *logos spermatikos* von den Menschen erfahren werden kann. Damit sind wir wieder bei der inklusiven Denktradition angelangt, die das Zweite Vatikanische

Konzil geprägt hat und die auch im Hintergrund der Komparativen Theologie steht, während sie Menke ein Dorn im Auge zu sein scheint.

3. Zum entscheidend Unterscheidenden

Menkes Hauptkritik an meinem Ansatz besteht darin, dass es in seinen Augen neben dem Jesus-Geschehen keine andere Offenbarung Gottes geben kann. So schreibt er: «Das Christentum verliert seine Identität, wenn die Selbstoffenbarung Gottes nicht streng exklusiv mit dem Christusereignis identifiziert wird.» (187) Dagegen bestimmt das Zweite Vatikanische Konzil zwar den Gedanken der Selbstoffenbarung vom Christusereignis her, äußert sich jedoch nicht zu der Frage, ob es Offenbarung auch in anderen Religionen geben kann. Zugleich bricht es – wie oben ausgeführt – mit der exkludierenden Abwehrhaltung gegenüber der Welt der Religionen, die Menke wieder anzustreben scheint. Komparative Theologie macht keinerlei Unterstellungen darüber, ob es Heil oder Wahrheit auch in anderen religiösen Traditionen gibt. Insofern ist auch ein lernoffener Exklusivismus gut mit der Komparativen Theologie vereinbar. Denn auch dieser könnte ja konzedieren, dass es durch den Dialog mit anderen Religionen zu einem tieferen Verstehen Jesu Christi kommt.

Auch in *Dominus Iesus* zwingt nichts zu der Ansicht, dass alles, was von Menschen über Gott gewusst werden kann, in Christus erkannt oder gar durch die Kirche ausgesagt sei. Die Kirche beansprucht auch nicht, dass alles, was für das Heil der Menschen relevant ist, schon durch sie verstanden und gelehrt wird.²⁰ Denn auch sie weiß, dass ein endliches Wesen beim Verstehen Gottes nie an ein Ende kommen kann. Auch wenn allein das Christentum eine Offenbarung Gottes enthalten sollte, so kann dennoch die Kirche niemals ganz verstehen, was ihr durch Gott mitgeteilt wurde. Es ist immer möglich, dass der Mensch in seiner begrenzten Auffassungsgabe den göttlichen Logos nur unzureichend bezeugt, so dass mir überall in der Welt und insofern auch in der anderen Religion Entscheidendes deutlich werden kann.

Allein diese Einsicht ist die Grundlage Komparativer Theologie, die sie braucht, um ein konstruktives Gespräch mit Menschen anderer Religionen zu suchen. Sie will von und mit ihnen lernen und gemeinsame Probleme lösen, aber natürlich auch mit ihnen streiten. Ich weiß nicht, was Menke daran hindern sollte, sich mit diesem Anliegen zu identifizieren – es sei denn, dass er wirklich leugnen will, dass es Strahlen der Wahrheit Jesu Christi auch außerhalb des Christentums geben kann und Christen also auch von Nichtchristen lernen können. Dann wäre zwischen uns doch ein unüberbrückbarer Gegensatz gegeben und seine Kritik an der Komparativen Theologie

liefe auf eine Abwendung vom Zweiten Vatikanischen Konzil hinaus. Da ich diese Deutung für unwahrscheinlich halte, vermute ich, dass die eigentliche Differenz zwischen Menke und mir eher auf philosophischer Ebene zu verorten ist und seine Invektiven auf Unterstellungen beruhen, die er gegen eine an Wittgenstein orientierte Denkweise hegt. Diesen Streit will ich gerne führen; er hat allerdings nichts mit der Frage zu tun, ob man sich einer komparativen und dialogischen Öffnung der Theologie verschreibt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Der wahre Dornbusch oder: Das Kreuz als Offenbarkeit des trinitarischen Gottes*. In: IkaZ 43 (2014) 519–536, hier 529.

² Vgl. Karl-Heinz MENKE, *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015. Bezüge zu diesem Buch erfolgen unter Angabe der jeweiligen Seitenzahl im Fließtext.

³ Vgl. zuletzt Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 22–61 (in Zukunft abgekürzt mit dem Sigel KT und Angabe der Seitenzahl).

⁴ Vgl. Michael L. FITZGERALD, *Die Erklärung Nostra aetate. Die Achtung religiöser Werte durch die Kirche*, in: Josef SINKOVITS – Ulrich WINKLER (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate*, Innsbruck – Wien 2007 (Salzburger Theologische Studien; 28), 29–43, hier 42f.

⁵ Vgl. KT 199–203.

⁶ Vgl. NA 1: «Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Was ist der Weg zum wahren Glück?»

⁷ Vgl. NA 2: «Deshalb mahnt sie (die Kirche; Vf.) ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.»

⁸ Besorgnis erregend nicht nur, weil so in politischer Hinsicht der Diskriminierung des Islam Vorschub geleistet wird, sondern auch weil die wiederholt vorgetragenen Invektiven (71, 116) ohne jeden Beleg von muslimischen oder islamwissenschaftlichen Autoren auskommen. Hier wäre mehr Sensibilität ratsam, gerade wenn man bedenkt, dass gerade muslimische Theologen der Gegenwart programmatisch das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell der Tradition durchbrechen, auf das Menke den Islam festlegen will (vgl. hierzu meine ausführlichen Überlegungen in Klaus von STOSCH, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 109–122, aber auch als Beispiel für einen muslimischen Reformdenker in bewusster Anknüpfung an den Offenbarungsbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils Mouhanad KHORCHIDE, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 109f).

⁹ 15f; Menke verzichtet darauf, den ursprünglichen Kontext des geschilderten Verhörs und damit den Angriff auf Rahner explizit zu machen. Bei von Balthasar selbst ist dieser aber nicht zu übersehen und so sehr im allgemeinen theologischen Bewusstsein verankert, dass die Aufnahme des Verhörs kein Versehen sein kann. Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966 (Kriterien 2), 111–113.

¹⁰ Natürlich gilt dieser Vorwurf nicht für jede Form des Inklusivismus. Zu einer differenzierten

Wahrnehmung der ganzen Bandbreite der sich unter diesem Label verbergenden religionstheologischen Positionen vgl. KT 87–131.

¹¹ Leider wiederholt Menke diese Unterstellung immer wieder, ohne sie je zu belegen. So schreibt er: «Doch wie Rudolf Bultmann das historische Jesus-Faktum fast ganz in dessen Bedeutung für den je einzelnen Gläubigen aufhebt, so ähnlich identifiziert Klaus von Stosch das christologische Dogma mit dessen Bedeutung für die Praxis eines bestimmten Sprachspiels. [...] Christus *ist*, was er für ein Sprachspiel bedeutet.» (113) Auch hier kann ich nur wiederholen, dass ich Derartiges nie gesagt habe.

¹² Auch Wittgenstein selbst liegt ein solcher Gedanke fern. Vgl. Klaus von STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001 (ratio fidei 7), 16–20, 230–235.

¹³ Entsprechend ergibt sich ja auch die Bedeutung der Zeichen in den Sakramenten nur in Verbindung mit ihrem praktischen Vollzug und nicht unabhängig von ihm.

¹⁴ Vgl. Peter STRASSER, *Glauben, um zu wissen. Die Rechtfertigung religiöser Wahrheiten*, in: Jürgen WERBICK – Muhammad Sven KALISCH – Klaus von STOSCH (Hg.), *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum*, Paderborn u.a. 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie 1), 15–29, hier 22.

¹⁵ Vgl. zuletzt KT 293–316. Ich stohere in meiner Replik an dieser Stelle insofern etwas im Dunkeln, als Menke seine Kritik an meiner Kriteriologie nicht erläutert, sondern sich mit einem Verweis auf eine Rezension Thomas Schärthls zu meiner Dissertation begnügt (70 Fn. 95), obwohl meine Kriteriologie ja erst in meiner mehr als 10 Jahre später erschienenen Komparativen Theologie ausführlich begründet wird.

¹⁶ Vgl. zu meiner entsprechenden Kritik etwa an Reinhold Bernhardt KT 112–116.

¹⁷ Dieses Missverständnis steht auch im Hintergrund seiner Kritik an meiner Israeltheologie. Richtig ist allerdings, dass ich mit einem Verheißungs-Erfüllungs-Schema brechen will und es auch nicht für ausreichend halte, die berechtigte Kritik an dieser Denktradition dadurch aufzunehmen, dass man das Wort *Erfüllung* durch das Wort *Bestimmung* ersetzt (129). Denn auch wenn man wie Menke sagt, dass Juden ihre Bestimmung in Christus finden, bleibt die Kritik Lyotards virulent, dass der Jude nur als Christ im Letzten gut ist (Jean-François LYOTARD, *Von einem Bindestrich*, in: DERS. – E. GRUBER, *Ein Bindestrich – zwischen ‚Jüdischem‘ und ‚Christlichem‘*, Düsseldorf 1995, 27–51, hier 44).

¹⁸ Im Hintergrund sieht er bei mir eine monistische Trinitätslehre wirksam (70 Fn. 98). Meine Trinitätstheologie ist allerdings nicht monistisch, sondern lediglich monotheistisch, während Menkes Konzeption in der Gefahr steht, den Boden des Monotheismus zu verlassen, wenn er meint, die Freiheit Jesu eins zu eins innerhalb der Trinität wiederfinden zu können und von einem Kommerzium der Freiheiten in Gott ausgehen zu dürfen. Vgl. zur Kritik bereits Helmut HOPING, *Die Selbstvermittlung der vollkommenen Freiheit Gottes. Kritische Anmerkungen zu Magnus Striets trinitätstheologischen Vorstoß*, in: Peter WALTER (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg – Basel – Wien 2005 (QD 216), 166–177, hier 171, 173.

¹⁹ Vgl. zur Auseinandersetzung um diese Frage KT 267f.

²⁰ Vgl. David M. COFFEY, *A Trinitarian response to issues raised by Peter Phan*, in: TS 69 (2008) 852–874, hier 868.