

Libérale Theologie im Dialog der Religionen

Nachfragen aus der Perspektive Komparativer Theologie

KLAUS VON STOSCH

Libérale Theologie drückt sich in der Gegenwart in einer ganzen Reihe von unterschiedlichen theologischen Theorien aus. Gerade wenn man bedenkt, dass viele Theologinnen und Theologen heutzutage die Selbstbezeichnung ihres Denkens als liberale Theologie vermeiden, wird die Lage für Außenstehende besonders unübersichtlich. An dieser Stelle könnte man geneigt sein, auf klassische Vertreter der liberalen Theologie zurückzugehen und deren Beiträge für eine Theologie der Religionen zu würdigen. Doch es ist schon so viel zu den Konzeptionen von Ernst Troeltsch, Paul Tillich oder auch John Hick geschrieben worden, dass ich diesen Ausweg in die Tradition vermeiden will.¹ Stattdessen versuche ich zwei gegenwärtige liberale Positionen zu identifizieren und mich an ihnen abzarbeiten. Meine Nachfragen sollen dabei helfen auch meine eigene Position gegenüber einer liberalen Theologie der Religionen zu bestimmen.

Als Ausgangspunkt zur Bestimmung liberaler Theologie wähle ich die programmatischen Ausführungen Jörg Lausters zu diesem Punkt (1.). Sie dürfen ja gerade dem in diesem Sammelband zum Ausdruck kommenden Wunsch nach einer neuen Profilierung liberaler Theologie von besonderer Relevanz sein, sodass es mir legitim zu sein scheint, sie als Grundlage einer ersten heuristischen Begriffsbestimmung zu verwenden. Danach wende ich mich zunächst Christian Danz als einem typischen Vertreter der deutschsprachigen liberalen Theologie zu (2.), um schließlich zumindest noch kursorisch auf prozesstheologische Überlegungen einzugehen, da sie die derzeit wirkmächtigste amerikanische Form der liberalen Theologie darstellen (3.).² Meine Nachfragen und kritischen Einwände laufen am Ende darauf hinaus, dass liberale Theologie typischer Weise superioristische Tendenzen entwickelt, die zwar nicht unbedingt für die eigene Religion, wohl aber für das eigene Denken in Anschlag gebracht werden. Dies scheint mir

¹ Vgl. zur Auseinandersetzung mit John Hick und Paul Tillich meine eigenen Überlegungen in STOSCH, KLAUS VON, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn u. a. 2012, 22–55, 92 f. Zu Troeltsch vgl. BERNHARDT, REINHOLD/PFLEIDERER, GEORG (Hg.), *Christlicher Wahrheitsanspruch, historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie*, Zürich 2004.

² Vgl. zum Beleg dieser Beobachtung den Beitrag von Gary Dorrien in diesem Band.

für das Themenfeld der Theologie der Religionen nicht sehr hilfreich zu sein und sich in charakteristischer Weise vom Zugang der Komparativen Theologie zum Themenfeld zu unterscheiden (4.). Meine Nachfragen verstehen sich aber keineswegs als abschließendes Urteil über die Leistungsfähigkeit liberaler Theologie für den Zusammenhang einer Theologie der Religionen, sondern sollen lediglich in heuristischer Weise ein Problem benennen, für dessen Lösung ich keine adäquaten Mittel im Theorielayout liberaler Theologie sehe.

1. Kennzeichen Liberaler Theologie

In der programmatischen Vorstellung liberaler Theologie bei Jörg Lauster findet sich die Rede von einem Erleben subjektiver Welterschließung als erstem Kennzeichen liberaler Theologie. Lauster formuliert an dieser Stelle wörtlich: „Wir haben keinen anderen Zugang zur Wirklichkeit als das, was wir in uns selbst erleben.“³ In unserem Erleben subjektiver Welterschließung werde „die Welt auf das Heilige, Übersinnliche, Unendliche hin durchsichtig“⁴. Dabei kann dieses Erleben aus Lausters Sicht durchaus von außen hervorgerufen sein, ohne dass er allerdings auf diese externalistische Deutung viel Wert zu legen scheint. Entscheidend ist für ihn einfach nur die subjektive Vermittlungsgestalt von Religion: „Religion gibt es nicht da draußen irgendwie, sondern nur subjektiv im Bewusstsein von Menschen. Das Individuum muss und kann sich die religiöse Weltdeutung nur selbst zueigen machen und als solche leben und vertreten.“⁵ Erst die subjektive und individuelle Aneignung und die Reflexion auf die Unhintergebarkeit dieses Aneignungsprozesses macht also Religion in der Perspektive liberaler Theologie aus. Die Frage, ob hier die Wirklichkeit adäquat mit der eigenen Subjektivität vermittelt wird, und die Frage, ob ich in meinem Erleben durch die Objektivität meiner Erfahrungen herausgefordert werde, bleibt unentscheidbar und letztlich irrelevant, weil alles auf die subjektive Vermittlung ankommt.

Auch wenn man wie beispielsweise Christian Danz in seiner scharfen Kritik an Lauster in diesem Band Zweifel daran anmeldet, ob man den Begriff des Erlebnisses eine so zentrale Rolle spielen lassen sollte, kann man als erstes Kennzeichen liberaler Theologie also festhalten, dass in ihr *Religion als Phänomen subjektiver Welt- und Selbsterschließung* gedeutet wird. Nach Lauster würde man zwar offenlassen dürfen, ob Religion nicht auch mehr als ein solches rein subjektives Phänomen sein könnte. Aber erst in ihrer Subjektivität und Individualität erscheint Religiosität hier rational verhandelbar.

³ LAUSTER, JÖRG, Liberale Theologie. Eine Ermunterung, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 49 (2008) 291–307, 295.

⁴ Ebd.

⁵ A. a. O., 297.

Damit liegt eine Deutung des Glaubens als rein innerliche Angelegenheit des einzelnen Menschen außerordentlich nahe, wie sie beispielsweise Wilhelm Gräb als Kennzeichen liberaler Theologie vertritt.⁶ So spricht auch Lauster von einer menschlichen Selbst- und Weltauslegung auf einen letzten Sinn in der liberalen Theologie, die vor allem geschieht in „Stimmungen, Bewertungen und Deutungen unseres unmittelbaren Welterlebens.“⁷ Damit nennt auch er Kategorien der Innerlichkeit, sodass der Verdacht einer Priorisierung der Innerlichkeit bzw. eine Priorisierung subjektiver und individueller Aneignungsprozesse nur schwer von der Hand zu weisen ist.

Die Betonung der Subjektivität religiösen Erlebens geht bei Lauster einher mit der Einsicht, dass das innere Erleben und die im Erleben gewählte Ausdrucksform von ihrem Ausdrucksgrund zu unterscheiden sind. Lauster schreibt hierzu wörtlich:

Libérale Theologie steht [...] für die Einsicht, dass die Relativierung der je eigenen religiösen Ausdrucksformen aus der Begegnung mit dem absoluten Grund der Religion selbst hervorgeht, die Selbstunterscheidung ist damit Resultat eines inneren Selbsterlebens des Absoluten. [...] Diese Selbstunterscheidung von Ausdrucksform und Ausdrucksgrund hat weit reichende Folgen. Die Erscheinungsformen des Christentums werden in ihren Absolutheitsansprüchen eingeschränkt.⁸

Damit wird ein weiteres Kennzeichen liberaler Theologie deutlich: die *Selbstunterscheidung* von meinem eigenen Erleben und der in diesem Erleben verarbeiteten Wirklichkeit. Vielleicht kann man an dieser Stelle auch mit Michael Bongardt von einem Formungs- und Kontingenzbewusstsein sprechen, also von der Einsicht, dass ich meine religiösen Überzeugungen bzw. Erlebnisse nicht anders als in kontingenter und durch geschichtliche und kulturelle Umstände geprägter Form besitze.⁹ Ich erlebe eben nicht direkt und bin mit meinem Erleben nicht identisch, sodass auch die intensivste religiöse Erfahrung noch einmal von dem vermeintlichen Grund des Erlebten unterschieden werden muss. Oder in den Worten Jörg Lausters: „Religiöse Erlebnisse sind von ihren Deutungen und Ausdrucksformen zu unterscheiden. [...] Wir sind uns in unserem Erleben nicht vollständig durchsichtig.“¹⁰ Daraus leitet Lauster eine recht weitgehende *docta ignorantia* ab, die bereit ist, alle Glaubensreflexion und begriffliche Anstrengung zu relativieren.¹¹ Was an dieser Stelle als Offenheit für andere Religionen wirkt, wird sich noch zu

⁶ Vgl. GRÄB, WILHELM, Was bedeutet liberales Christentum im 21. Jahrhundert?, in: Werner Zager (Hg.), *Liberales Christentum. Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2009, 1–17, 1.

⁷ LAUSTER, *Libérale Theologie*, 303.

⁸ Ebd., 298.

⁹ Vgl. BONGARDT, MICHAEL, Aufs Ganze gesehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, in: SaThZ 4 (2000) 142–154.

¹⁰ LAUSTER, *Libérale Theologie*, 297.

¹¹ Vgl. a. a. O., 298.

bewähren haben, im Blick auf die Frage, ob bei einer so weitgehenden Relativierung überhaupt eine hinreichende Kriteriologie bereit steht, um andere Religionen auch in ihren propositionalen Gehalten und externen rituellen Ausdrucksformen angemessen zu würdigen. An dieser Stelle können wir nur erst einmal festhalten, dass für liberale Theologie jede Religion – auch die eigene und auch die liberale Theologie selbst – nicht mehr ist als „zeitbedingte Artikulation und Reflexion des persönlichen Glaubens“¹² und damit zu unterscheiden von dem eigenen Erleben bzw. der der Religion zugrundeliegenden subjektiven Welt- und Selbsterschließung.

Das dritte Kennzeichen liberaler Theologie, das ich von Lauster in heuristischer Absicht übernehmen möchte, ist die Selbstverpflichtung theologischen Denkens auf *Aufklärung, Freiheit und Kritik*. So schreibt Lauster programmatisch: „Liberale Theologie ist aufgeklärte Theologie.“¹³ Diese Kennzeichnung nimmt er zum Anlass immer wieder die kritische Überprüfung religiöser Evidenzansprüche zu fordern¹⁴ und die rationale Rekonstruktion des Glaubens zu fordern.¹⁵

Insgesamt geht es liberaler Theologie in diesem Zusammenhang um die Selbstverpflichtung auf die Denkform der Freiheit als Grundprinzip der Theologie. Zumindest geht es darum, dass Glaube und freie Einsicht zusammengehen¹⁶ und somit Freiheit Grundlage des Glaubens ist. Gräb folgert aus dieser Selbstverpflichtung des Denkens auf die Freiheit die Aufgabe jeden Bekenntniszwangs und fordert an die Adresse der Kirche, dass sie „den Glauben eine innerliche Angelegenheit des einzelnen Menschen sein“¹⁷ lässt, ohne zu bewerten, wie dieser sich genauer ausdrückt und Bahn bricht.¹⁸ An dieser Stelle spürt man mindestens bei Gräb, wie Kritizismus und Freiheitdenken dazu führen, sich ganz in der Tradition der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts von der Voraussetzungsgebundenheit konfessionellen Denkens lösen zu wollen.¹⁹ Aber auch bei Lauster kann ich nicht erkennen, dass hier Freiheit in den Dienst des konfessionell verankerten, kirchlich gebundenen Christentums gestellt würde, so dass auch hier zu fragen ist, in welchem Ausmaß der rational neu rekonstruierte Glaube sich zugleich an ein gemeinschaftliches Bekenntnis und verbindliche Rituale zu binden vermag. Letztlich scheint liberale Theologie doch sehr stark als individualisierte bzw. „persönliche Frömmigkeit, freie Überzeugung, die sich nicht mit der Beugung unter unverständliche Dogmen verträgt“²⁰. Blickt man allerdings ein wenig in die Welt der

¹² GRÄB, *Was bedeutet liberales Christentum im 21. Jahrhundert?*, 12.

¹³ LAUSTER, *Liberale Theologie*, 299.

¹⁴ Vgl. a. a. O., 298.

¹⁵ Vgl. a. a. O., 306: „Man kann nur glauben, was man versteht.“

¹⁶ GRÄB, *Was bedeutet liberales Christentum im 21. Jahrhundert?*, 1.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. a. a. O., 5.

¹⁹ Vgl. JACOBS, MANFRED, Art. Liberale Theologie, in: TRE 21 (1991), 47–68, 48 f.

²⁰ GRÄB, *Was bedeutet liberales Christentum im 21. Jahrhundert?*, 2.

Religionen, so ist es hier vielfach konstitutiv für das religiöse Selbstverständnis, die eigene Religion mit einer bestimmten rituellen Praxis zu verbinden, die auch ohne rationale Begründung den Zugang zur Religion prägt und die normative Bedeutung hat. Ihre Dignität gewinnt rituelle Praxis hier nicht durch die dadurch konstituierte Frömmigkeit, sondern durch die Objektivität ihrer Form, die mir als Individuum vorausliegt und auch nicht Gegenstand meiner Wahl ist. Viele Muslime beispielsweise wählen nicht entsprechend ihrer persönlichen Neigung eine bestimmte Gebetsform, sondern vollziehen das ihnen vorgegebene Ritualgebet und passen sich so in eine normative Praxis ein, deren Geltung nicht von ihrem Verstehen abhängig ist. Ähnliche Beispiele lassen sich aus allen Religionen geben – mit Ausnahme des liberalen Protestantismus. Von daher fragt sich, ob die Privilegierung der Innerlichkeit bei Gräb und des subjektiven Erlebens bei Lauster nicht automatisch zu einem umfassenden Superiorismus im Blick auf andere Religionen führen muss.

Schon diese erste Grobkennzeichnung liberaler Theologie zeigt sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zu der Gestalt Komparativer Theologie, die ich in meinem eigenen Denken zu entfalten versuche.²¹ Mir leuchtet es sehr ein, Religion insofern als Phänomen subjektiver Welt- und Selbsterschließung zu deuten, als jede religiöse Überzeugung in Sprachspielen und eingefleischten Handlungsweisen vermittelt ist und von daher nicht anders als individuell verstanden werden kann. Das bedeutet aber nicht, dass Bedeutung nicht auch in Gemeinschaft erhandelt werden kann und ich in meinem Weltbild alleine dastünde. Vor allem bedeutet es nicht, dass meine Erhandlung der Wirklichkeit keinen Halt in der Realität hat und reine subjektive Konstruktion darstellt. Es geht lediglich um die Einsicht, dass sich Religion je neu sprachlich, kulturell und eben auch individuell vermitteln muss. Damit sind die Selbstunterscheidung meines Erlebens von der Wirklichkeit bzw. die Ausprägung eines Formungs- und Kontingenzbewusstseins zentrale Kriterien für die Prüfung religiöser Geltungsansprüche im Kontext Komparativer Theologie.²² Schließlich würde ich ganz im Sinne liberaler Theologie Freiheit als Prinzip theologischen Denkens und als Prinzip der Eigenschaften Gottes verstehen wollen. Das bedeutet, dass rationale Kritik als Form theologischen Denkens zu bestimmen ist, und eine Beugung unter unverständliche Dogmen tatsächlich auszuschließen ist. Aber wie man Freiheit mit Bindungsunwilligkeit verwechseln kann und wieso also aus einer liberalen Theologie folgen sollte, sich selbst nicht an eine Gemeinschaft und auch an deren Dogmen und Rituale zu binden, erschließt sich mir nicht. Dabei wird es nicht nötig sein, jedes Detail eines

²¹ Vgl. als erste Übersicht: STOSCH, KLAUS VON, *Gottrede als Komparative Theologie. Philosophische Grundlagen eines Paradigmenwechsels*, in: Klaus Viertbauer/Heinrich Schmidinger (Hg.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 377–405.

²² Vgl. STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 310f.

Rituals als optimal für die eigene Spiritualität zu erachten, weil Rituale ja intersubjektive Identität vermitteln und Halt geben sollen. Das kann nur gelingen, wenn ich bereit bin, die subjektive Aneignung des Glaubens intersubjektiv zu öffnen. Manchmal muss ich eben Abstriche bei meinen individuellen Bedürfnissen und meinem persönlichen Geschmack machen, um die Kraft religiöser Gemeinschaft erleben zu können. Wenn Muslime beispielsweise im Ramadan so fasten, wie es ihnen durch ihre Gemeinschaft vorgeschrieben ist, bekommen sie dafür das wunderbare Gefühl des gemeinsamen Fastenbrechens und des Aufgehobenseins in der Gemeinschaft in einer rein leiblich besonders sensiblen Phase ihres Daseins. Sie erleben dann, wie sie Teil eines Größeren sind und wie heilsam es sein kann, nicht immer zuerst auf das zu schauen, was mir unmittelbar subjektiv einleuchtet.

Doch ich will an dieser Stelle gar nicht behaupten, dass diese Einsichten nicht auch aus der Perspektive Liberaler Theologie zu gewinnen sind. Mir ging es nur um eine erste heuristische Positionierung im Blick auf grundlegende Bestimmungen Liberaler Theologie, wie sie sich bei Jörg Lauster und Wilhelm Gräßl finden. Die damit begonnene Spurensuche soll im nächsten Schritt dadurch vertieft werden, dass ein typischer Zugang liberaler Theologie zum Themenfeld der Theologie der Religionen rekonstruiert wird. Ich beziehe mich dabei in einem ersten Schritt auf die Ausführungen von Christian Danz, weil er sich in besonders profilierter Weise mit dem Dialog der Religionen auseinandergesetzt hat. Ich werde dabei die eben herausgearbeiteten drei Kennzeichen liberaler Theologie meinen Ausführungen zugrunde legen, also die Wahrnehmung von Religion als Phänomen subjektiver Welt- und Selbsterschließung, die daran anschließende Selbstunterscheidung von subjektiver Wahrnehmung und der diese Wahrnehmung verarbeitenden Wirklichkeit sowie drittens das Freiheitsdenken.

2. Christian Danz als Beispiel einer liberalen Theologie der Religionen

Auch wenn sich Danz wie bereits gesagt vehement gegen die Kategorie des Erlebens wehrt, ist zumindest bei seinen früheren Texten deutlich, dass er *Religion als Phänomen subjektiver Welt- und Selbsterschließung* versteht. So führt er immer wieder aus, dass es beim Protestantismus um nichts anderes geht als um „die Struktur des religiösen Aktes, in dem sich das individuelle Subjekt erfasst.“²³ Daraus folgt für Danz erst einmal die Anerkennung des religiösen Pluralismus, insofern auch anderen Religionen zuzubilligen ist, dass sich in ihnen in individueller Weise das Subjekt erschließt. Denn: „So wie ich meinen Glauben und die mit diesem Glauben verbundene Gewissheit nur individuell vollziehen kann, so

²³ DANZ, CHRISTIAN, Eine protestantische Theologie der Religionen? Die dogmatische Dimension des Dialogs, in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 131/132 (2004/2005) 40–59, 57.

können es auch andere nur individuell und damit notwendig anders.²⁴ Damit ist eine – leider noch sehr abstrakte – Möglichkeit der Würdigung von Alterität in das eigene Denken eingebaut, die Danz in seinen früheren Texten als einen der großen Vorteile seiner Religionstheologie ansieht.

Allerdings ist dieser Vorteil nur begrenzt überzeugend, da alle mir bekannten Religionsvertreterinnen und -vertreter außer denen des liberalen Protestantismus in ihrer großen Mehrheit gerade bestreiten würden, dass der individuelle Glaubensvollzug diese hohe Bedeutung hat. Von daher ist hier der Preis für die Anerkennung von Alterität deren inklusive Einholung in das eigene Religionsverständnis. Und die Unwilligkeit anderer Religionen sich hier einholen zu lassen, führt unweigerlich dazu, dass diese nicht mehr als möglicherweise gleichwertig angesehen werden können – mit allen problematischen Folgen, die sich hieraus für die europäische Religionspolitik ergeben.

Inzwischen weitet Danz allerdings die hier als Grundlage der Religionstheologie verwendete Subjektivitätstheorie um eine Kommunikationstheorie. Er geht jetzt davon aus, dass die christliche Religion die kommunikative Weitergabe der Erinnerung an Jesus Christus ist, die erst im religiösen Gebrauch durch den Einzelnen als Religion entsteht, indem die Sprache religiös gemeint ist.²⁵ Von daher ist es am Ende also doch wieder eine subjektive Aneignung, die Religion konstituiert. Religion existiert eben „allein als ein personaler Vollzug des Menschen, der bereits in eine bestimmte Kultur und ihre religiösen Überlieferungen eingebunden ist.“²⁶ So wichtig also die Einsicht in die der Subjektivität objektiv vorgegeben kommunikativen Strukturen ist, so sehr bleibt doch das erste zentrale Strukturmerkmal subjektiver Welt- und Selbsterschließung in Takt – nur eben mit der Präzisierung, dass ich diese Erschließungs- und Aneignungsprozesse nicht etwa solipsistisch vollziehen kann.

Damit ist aber auch klar, dass die Prozesse personaler und individueller Aneignung des Glaubens von der Wirklichkeit zu unterscheiden sind. Das Kennzeichen der *Selbstunterscheidung bzw. des Formungsbewusstseins* ist also auch bei Christian Danz von zentraler Bedeutung. Entsprechend spricht Danz von der protestantischen Eigenart, „die kontingente Selbsterfassung des Individuums im Gottesverhältnis“²⁷ zur Geltung zu bringen. In dem inneren Bewusstsein sei hier eine innere Absolutheitsdimension angelegt, die als innere aber zugleich zu relativieren sei.²⁸ „Denn ein Bewusstsein seiner eigenen inneren Absolutheitsdimension kann das endliche Subjekt für sich nur durch bestimmte Formen gewinnen.“²⁹ Diese

²⁴ A. a. O., 58.

²⁵ Vgl. hierzu demnächst DANZ, CHRISTIAN, *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen 2019.

²⁶ Vgl. DANZ, CHRISTIAN, *Systematische Theologie*, Tübingen 2016, 143.

²⁷ DANZ, *Eine protestantische Theologie der Religionen?*, 42.

²⁸ Vgl. a. a. O., 56.

²⁹ Ebd.

Formen sind nun aber durch unterschiedliche kommunikative Zusammenhänge bestimmt und dadurch von ihrer subjektiven Aneignung zu unterscheiden. Sie sind kontingent und dem Subjekt vorgegeben und eröffnen ihm religiöse Wirklichkeit. Insofern gibt Danz zu, dass Religion erst entsteht „im Vollzug des Rituals“³⁰.

Die durch die Selbsterfahrung sichtbar werdende Differenzenerfahrung, die ja auch im interreligiösen Gespräch thematisch wird, ist ja eigentlich Anlass für die Krisenerfahrung, die das endliche Subjekt durch Religion zu bearbeiten versucht. Liberale Theologie besteht nun typischerweise darauf, dass die kriteriale Prüfung der erfolgreichen Bewältigung dieser Krisenerfahrung in Kategorien von *Freiheit und Kritik* erfolgt. An dieser Stelle ist die Prägung von Danz durch die Liberale Theologie besonders deutlich. Denn immer wieder besteht er darauf, dass jede religiöse Reflexion der „Aufklärung der individuellen, endlichen Freiheit“³¹ zu dienen hat. Religionen werden also nicht als Ganze bewertet, sondern die individuelle Glaubensreflexion des Einzelnen wird daraufhin befragt, ob sie endlicher Freiheit dient und diese anerkennt. „An der Selbsterfassung der endlichen Freiheit als einer solchen sind die religiösen Traditionen zu messen.“³² Zugleich lässt Danz keinen Zweifel daran, dass es gerade der liberale Protestantismus ist, der die Selbsterfassung der endlichen Freiheit am besten zu leisten vermag. Danz würde also Lauster zweifellos zugeben, dass liberale Theologie „die vermutlich angemessenste Form [darstellt; Vf.], mit Religion in der Moderne umzugehen.“³³

Damit wird aber deutlich, dass die Differenzhermeneutik von Christian Danz letztlich in einem umfassenden Inklusivismus bzw. Superiorismus gründet. Wenn er den Anspruch erhebt, dass Religionen sich der Beförderung der endlichen Freiheit als Beurteilungsmaßstab zu stellen haben und zugleich die Position vertritt, dass der liberale Protestantismus am ehesten dazu geeignet ist, endliche Freiheit zu befördern, ist klar, dass für Danz der Protestantismus zwar nicht die absolute Religion, wohl aber die beste aller Religionen ist.

Danz sieht an dieser Stelle auch offenkundig gar kein Problem und gibt diesen Punkt unumwunden zu. „Aus der Perspektive des eigenen religiösen Standpunktes sind andere Religionskulturen unterlegen. Andernfalls würde es wenig Sinn machen, an der eigenen religiösen Überzeugung festzuhalten. Sie wäre dann jedenfalls kein Ausdruck religiöser Gewissheit mehr.“³⁴ Damit setzt Danz die Auffassung voraus, dass religiöse Gewissheit nur möglich ist, wenn man die eigene Religionskultur – damit meint er wahrscheinlich den liberalen Protestantismus –

³⁰ Ebd.

³¹ A. a. O., 59.

³² DANZ, CHRISTIAN, Versöhnung und Christusbild im interreligiösen Dialog. Überlegungen zur Christologie als Reflexionsort religiöser Pluralität, in: Klaus von Stosch/Aaron Langenfeld (Hg.), *Streitfall Erlösung*. Paderborn 2015 (Beiträge zur Komparativen Theologie 14), 123–136, 136.

³³ LAUSTER, *Liberale Theologie*, 307.

³⁴ DANZ, *Systematische Theologie*, 137.

als besser ansieht als alle anderen. Genau diese Ansicht definiert in der Religions-
theologie aber den Superiorismus.

Aus der Perspektive Komparativer Theologie ist sie allerdings keineswegs
alternativenlos.³⁵ Ich kann Gewissheit aus der Christusbeziehung oder aus dem
sakramentalen Vollzug kirchlich gebundenen Christseins gewinnen, auch ohne
dabei andere Beziehungsmöglichkeiten oder Möglichkeiten ritueller Selbstverge-
wisserung abzuwerten. Dies folgt bereits aus der Einsicht in die regulative Funk-
tion religiöser Überzeugungen, die in ihrer funktionalen Äquivalenz bei anderen
durchaus anerkannt werden können, ohne die Geltung der in meinen Sprach-
spielen und meiner Lebensform geltenden Regeln in Frage zu stellen.³⁶ Auch auf
der Ebene epistemischer Gewissheit ist die Abwertung einer anderen Religions-
kultur nur dann um des Eigenen willen notwendig, wenn sie direkt der eigenen
Religionskultur widerspricht. Ich muss sie nicht an der Eigenen messen, sondern
kann angesichts der Beschränktheit meines eigenen Verstehens durchaus zulassen,
dass andere Religionskulturen Entscheidendes erfassen, auch wenn ich noch nicht
verstehe, wie ihre Geltungsansprüche mit meinen vermittelbar sind. Komparative
Theologie ist hier dadurch gekennzeichnet, einerseits scheinbare Gegensätze als
Scheinprobleme zu entlarven³⁷ und andererseits nach Wegen der Wertschätzung
bleibender Verschiedenheit zu suchen.³⁸

Dagegen besteht auch schon Danz darauf, andere Religionen nach dem in sei-
nen früheren Texten noch rein subjekttheoretisch gefassten Kriterium zu beurtei-
len.³⁹ Auch hier erfolgt also eine Beurteilung vom Eigenen her und auch in dieser
Phase seines Schaffens beharrt Danz darauf, dass diese inklusiv-superioristische
Vorgehensweise unvermeidlich sei. Denn – so Danz wörtlich –: „Fremdheit und
insbesondere religiös Fremdes wird von Religionen stets in der Perspektive des
Eigenen wahrgenommen und thematisiert. Dies hat seinen Grund darin, daß
religiöse Systeme selbstreferentielle Totaldeutungen der Wirklichkeit darstel-
len.“⁴⁰ Danz geht hier weiter als ein rein hermeneutischer Inklusivismus, der dar-
auf besteht, dass ich nur aus der eigenen Perspektive auf die Welt schauen kann.

³⁵ Vgl. zur ausführlichen Kritik des Superiorismus auch in seinen lernoffenen Formen STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 87–107.

³⁶ Vgl. a. a. O., 212.247 f.

³⁷ Vgl. hierzu im Blick auf die Rolle der Christologie für den muslimisch-christlichen Ge-
sprächszusammenhang KHORCHIDE, MOUHANAD/STOSCH, KLAUS VON, *Der andere Prophet. Jesus
im Koran*, Freiburg 2018.

³⁸ Vgl. STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 154.

³⁹ Vgl. DANZ, CHRISTIAN, *Theologie der Religionen als Differenzhermeneutik. Ihre religions-
theoretischen und systematischen Voraussetzungen*, in: Ders./Ulrich H. J. Körtner (Hg.), *Theolo-
gie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005,
77–103, 102: „Andere Religionen sind daher von einer protestantischen Religionstheologie dar-
aufhin zu befragen, inwieweit sie in den ihnen eigenen konkreten geschichtlichen Formen zu einer
Selbstdurchsichtigkeit des Individuums in der ihm eigenen Verfasstheit beitragen.“

⁴⁰ Vgl. DANZ, CHRISTIAN, *Einführung in die Theologie der Religionen* (Lehr- und Studienbücher
zur Theologie 1), Wien 2005, 229.

Dagegen beharrt er explizit darauf, dass das Eigene die eigene religiöse Weltansicht sein muss. Aus katholischer Sicht ist diese Auffassung ausgesprochen merkwürdig, weil es seit jeher zum Geschäft katholischer Fundamentaltheologie gehört, unter methodischer Sistierung von Glaubensvoraussetzungen allein mit Mitteln der Vernunft zu argumentieren. Auch die evangelische Theologie kennt diesen Versuch einer Verteidigung des Glaubens *sola ratione*, auch wenn sie ihn wohl meistens als Religionsphilosophie bezeichnen würde. Wenn es aber methodisch möglich ist, ohne Voraussetzung des Glaubens den Glauben mit Mitteln der Vernunft zu überprüfen, muss es auch möglich sein, andere Formen des Glaubens ohne Voraussetzung der eigenen Religion auf ihre Rationalität hin zu befragen.

Natürlich ist dieser Gedanke auch Danz geläufig, und ich verstehe seine Inanspruchnahme endlicher Freiheit als Kriterium zur Beurteilung religiöser Geltungsansprüche auch als rein philosophisch gewonnenes Kriterium, das nur kontingenterweise mit dem liberalen Protestantismus zusammenpasst und nicht geltungstheoretisch von ihm abhängig ist. Von daher würde ich seinen Zugang auch nicht als religionstheologischen Inklusivismus bezeichnen wollen. Das ändert aber nichts an meiner Diagnose, dass er superioristisch zu argumentieren scheint und an der Wertschätzung von Andersheit und der Weitung der eigenen Weltdeutung durch andere Religionen kein ernsthaftes Interesse zeigt. Zumindest kann ich mir nur so erklären, dass er in seinen religionstheologischen Ausführungen immer auf der Systemebene bleibt, ohne sie einer materialen Überprüfung im Gespräch der Religionen zu unterziehen.

Doch mein Unbehagen mit der Religionstheologie von Christian Danz hat nicht nur fundamental- und religionstheologische, sondern auch dogmatische Gründe. Schon Lauster thematisiert ja die „starken Vorbehalte liberaler Theologie gegenüber der inhaltlichen Entfaltung, der materialen Dogmatik“.⁴¹ Bei Danz werden diese Vorbehalte konkret und führen zu gravierenden Umdeutungen christlicher Dogmatik. Ich kann diese hier nicht umfassend würdigen, sondern beziehe mich nur knapp auf die Christologie. In diesem Kontext hält Danz fest: „Das Christusbild beschreibt keine äußere historische Wirklichkeit mehr, sondern ist selbst der Ausdruck der reflexiven Struktur des Glaubensaktes.“⁴² Damit kasziert er die bei Lauster noch konzedierte Möglichkeit der Objektivität eines mir vorgegeben Glaubensgrundes. Bei ihm ist auch die Christologie nicht Reflexion auf einen mir objektiv entgegen tretenden Gott-Menschen, dessen Wirklichkeit ich bezeuge und die mich herausfordert, sondern sie „beschreibt nichts anderes als solche Vollzüge der Selbstdarstellung des Sich-Verstehens des Menschen in seinem Selbstverhältnis.“⁴³ Richtig an dieser Grundidee ist, dass die Christologie mit der Anthropologie zu korrelieren ist und es Aufgabe der Dogmatik sein

⁴¹ LAUSTER, *Liberale Theologie*, 303.

⁴² DANZ, CHRISTIAN, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013, 193.

⁴³ A. a. O., 240.

muss, verständlich zu machen, wieso sich in Jesus Christus der Mensch in seinen Selbstvergewisserungsversuchen herausgefordert und bereichert weiß. Ich würde Danz auch sofort zugeben, dass wir aus den historisch eruierbaren Fakten über Jesus von Nazaret tatsächlich keine Christologie ableiten können.⁴⁴ Aber das entlässt uns nicht aus der Verantwortung, das dogmatische Christusbild durch die kritische Rückfrage nach dem historischen Jesus zu überprüfen. Der dogmatische Christus ist nicht aus dem historischen Jesus abzuleiten. Aber die Fakten, die wir historisch über Jesus herausarbeiten, dürfen nicht den dogmatischen Aussagen über Jesus Christus widersprechen und sollten immer wieder an ihnen Maß nehmen – genauso wie am verkündigten Christus in der Heiligen Schrift. Wenn dagegen Danz konstatiert, dass die historische Rückfrage als solche für die Dogmatik obsolet geworden ist⁴⁵, sehe ich hier die große Gefahr, dass aus Jesus Christus ein reines Konstrukt unseres Denkens wird.

Mit der Thematisierung dieser Bedenken will ich auf ein dogmatisches Grundproblem aufmerksam machen, das gegebenfalls auch der Grund dafür sein könnte, warum sich katholische Theologinnen und Theologen generell damit schwer tun, sich in der Tradition protestantischer liberaler Theologie zu verstehen. Als katholischer Theologe bleibe ich einigermaßen ratlos zurück, wenn es als Denkmöglichkeit christlicher Theologie erscheint, dass Jesus Christus gar keine mir vorgegebene objektive Wirklichkeit darstellt. Doch ich will diesen Punkt an dieser Stelle nicht weiter vertiefen, sondern gleich wieder zum religionstheologischen Fokus meiner Überlegungen zurückkehren. Hier war mein Hauptvorwurf der, dass liberale Theologie sowohl bei Danz als auch bei Lauster in einen Superiorismus führt und sich damit als nicht gerade hilfreich für das Gespräch der Religionen darstellt. Im Folgenden will ich nun überprüfen, ob sich dieser Verdacht bestätigt, wenn man sich mit der amerikanischen Version liberaler Theologie auseinandersetzt, der Prozesstheologie.

3. Prozesstheologie als Superiorismus

Die Debatten um die Prozesstheologie sind viel zu komplex, als dass ich sie hier in der angemessenen Breite aufnehmen könnte. Ich beschränke mich daher auf einige Beobachtungen, die begründen sollen, warum ich meine, dass auch diese Spielart liberaler Theologie auf eine superioristische Verengung religionstheologischer Möglichkeiten hinausläuft. Besonders einflussreich innerhalb der amerikanischen prozesstheologischen Diskussion ist sicherlich die Theologie von *John B. Cobb* (* 1925), an dem sich gut exemplarisch das genannte Problem veranschaulicht.

⁴⁴ Vgl. a. a. O., 172.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 7: „Der von der Geschichtswissenschaft rekonstruierbare Jesus und seine Persönlichkeit haben hier jedes Interesse für die Theologie verloren.“

chen lässt. Aus seiner Sicht ist es nicht etwa das christliche Verständnis der Wirklichkeit, das als Orientierungsmatrix verwendet wird, sondern die Prozessphilosophie von *Alfred Norman Whitehead (1861–1947)*.⁴⁶ Cobb freut sich darüber, in seiner von Whitehead geprägten pluralistischen Metaphysik mehrere Letztheiten anerkennen zu können: Die eine Form von Letztheit sei natürlich Gott, der als das höchste Wesen, als Saguna Brahman, JHWH oder Allah in den theistischen Religionen zu Recht verehrt werde. Daneben gebe es aber auch die Letztheit der „Kreativität“, die insbesondere in den östlichen Religionen als Leere oder Nirguna Brahman bezeichnet werde, oder in der Mystik als Gottheit und in der Philosophie als das Sein selbst.⁴⁷ Beide Wirklichkeiten seien ontologisch zu unterscheiden und können nicht in derselben Weise erfahren werden. Während die monotheistischen Religionen vor allem die zuerst genannte Wirklichkeit im Blick haben, richten sich einige der östlichen Religionen auf das zuletzt genannte Prinzip aus. Dies bedeute für den interreligiösen Dialog, dass es beim christlichen Dialog mit Juden, Muslimen und theistischen Hindus um den Streit um das richtige Gottesbild gehe und das Ziel des Dialogs die Reinigung des Gottesbildes sei. Dagegen gehe es Christen im Dialog mit den östlichen Religionen um eine gegenseitige Bereicherung, in der auch bleibende Andersheit gewürdigt werden könne.⁴⁸ Denn diese Religionen richteten sich auf eine Form von Letztheit, die gar nicht das Thema der theistischen Religionen sei, so dass man sich hier nur wechselseitig bereichern könne.

Da die Unterscheidung zwischen Gott und Kreativität nur helfe, theistische und akosmische Religionen zu verstehen, ist es Prozesstheologen häufig wichtig, auch noch deutlich zu machen, dass die Welt eine Letztheit darstellt. Dieser Letztheitscharakter der Welt, der sich etwa in der viel diskutierten Ablehnung der These von der *creatio ex nihilo* bei Whitehead spiegelt, ermögliche es auch, auf die Welt gerichtete Religionen wie den Taoismus und Naturreligionen als gleichwertig anzuerkennen und ihnen einen eigenen Zugang zur letzten Wirklichkeit einzuräumen.⁴⁹ Das bipolare Konzept wird hier also zu einem triadischen Denken erweitert und so wieder anschlussfähig für trinitätstheologische Überlegungen. Von daher kann es nicht verwundern, dass Cobb – ähnlich wie Danz – zugibt, dass er als Christ gar nicht anders kann, als andere Religionen nach seinen aus

⁴⁶ Vgl. GRIFFIN, DAVID RAY, John Cobb's Whiteheadian Complementary Pluralism, in: Ders. (Hg.), *Deep Religious Pluralism*, Louisville, KY 2005, 39–66, 55: „From Cobb's more Whiteheadian theology, there is no basis for the assumption that Christianity's understanding of reality expresses the whole truth about the essential structure of reality.“ Die folgenden Ausführungen in diesem Abschnitt nehmen weitgehend wortgleich Überlegungen auf aus: STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 106 f.

⁴⁷ Vgl. GRIFFIN, *John Cobb's Whiteheadian Complementary Pluralism*, 47.

⁴⁸ Vgl. ebd.: „Dialogue with those from other traditions that are attending to the same ultimate, as when Christians talk with Jews, Muslims, and theistic Hindus, can be a dialogue of *purification*. Dialogue with those who focus on the other ultimate can be a dialogue of *enrichment*, in which one's comprehensive vision is enlarged.“

⁴⁹ Vgl. a. a. O., 49.

dem Christentum heraus entwickelten Kriterien zu beurteilen.⁵⁰ Entsprechend scheint es mir auch angemessener zu sein, Cobb als lernoffenen Superioristen und nicht als radikalen Pluralisten einzuordnen.⁵¹

Unabhängig davon, wie stark man den Einfluss des Christentums auf die Prozessphilosophie oder die Subjekttheorie einschätzt, überwindet das Denken von Cobb jedenfalls genauso wenig wie Danz die bereits unter 2. angesprochene Aporie des lernoffenen Superiorismus. Auch wenn die gewählte Metatheorie autonom philosophisch begründet wird, führt ihre universale Adaption dazu, dass ich blind für die ungezähmte Andersheit des anderen werde. Die Anerkennung der anderen ist hier immer durch ihre Ent-Anderung vermittelt. Erst indem ich sie durch meine subjekttheoretische oder prozessphilosophische Einordnung zähme und in mein Denken hineinhole, wird ihre Anerkennung möglich. Es macht hier keinen Unterschied, ob diese Ent-Anderung bzw. Zähmung christlich oder philosophisch begründet wird; das Ergebnis ist gleich und verschließt die Möglichkeit der Bereicherung durch andere Religionen in den Grundkoordinaten meiner eigenen Theologie. Etwas zugespitzt formuliert sehe ich folgendes Problem: Andere Religionen werden in den vorgestellten Konzeptionen liberaler Theologie nur dann wertgeschätzt, wenn sie selbst eine liberale Theologie ausbilden. Die Idee, dass auch die Gestalt und Denkform der eigenen Theologie durch komparative interreligiöse Denkbewegungen verändert werden könnten, wird nicht verfolgt.

4. Einladung zum Neuaufbruch: Wie liberal will liberale Theologie eigentlich sein?

Die Frage nach der Kriteriologie interreligiöser Urteilsbildung scheint mir eine der schwierigsten Baustellen nicht nur der gegenwärtigen religionstheologischen Debatte zu sein, sondern auch der Gestalt der von mir selbst propagierten Komparativen Theologie.⁵² Auf der einen Seite sind religions- und weltbildübergreifende Kriterien nötig, die sich mit Mitteln der Vernunft begründen lassen, wenn die Wahrheitsorientierung der Theologie nicht aufgegeben werden soll. Das interreligiöse Gespräch und die Komparative Theologie drohen sonst der Beliebigkeit preisgegeben zu werden. An dieser Stelle kann ich das Anliegen subjekt- und kommunikationstheoretischer sowie prozesstheologischer Ansätze gut verstehen, und ich sehe selbst im Freiheitsdenken einen zentralen Ankerpunkt einer solchen Kriteriologie. Auch Kontingenz- und Formungsbewusstsein nehmen in meinen

⁵⁰ Vgl. COBB JR., JOHN B., *Transforming Christianity and the World. A Way Beyond Absolutism and Relativism*. Hg. v. Paul F. Knitter, Maryknoll/NY 1999, 182; GRIFFIN, DAVID RAY, *Religious Pluralism: Generic, Identist, and Deep*, in: Ders. (Hg.), *Deep Religious Pluralism*, 3–38, 33.

⁵¹ Vgl. zu dieser Diskussion a.a.O., 36.

⁵² Vgl. zu meinem eigenen Lösungsansatz an dieser Stelle STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 301–316.

eigenen Überlegungen zur Kriteriologie breiten Raum ein, sodass mich hier viel mit der in diesem Beitrag diskutierten Gestalt liberaler Theologie verbindet.

Allerdings scheint es mir auf der anderen Seite aus meiner vom späten Wittgenstein geprägten Perspektive evident, dass jedes auch noch so formale Kriterium in unterschiedlichen Sprachspielkontexten seine Bedeutung verändert, so dass meine in einem bestimmten Weltbild und kulturellen Kontext entwickelten Kriterien nicht ohne weiteres auf andere Kontexte übertragen werden können.⁵³ An dieser Stelle sehe ich keine andere Möglichkeit als im Diskurs unterschiedlicher Weltbilder und Denkformen nach gemeinsamen Schnittstellen und Grundlagen zu suchen, sodass auch die kriteriale Ebene der Theologie im Diskurs verhandelt und bewährt werden muss. Das diskurspragmatische Vorgehen beispielsweise bei Jürgen Habermas, das vorschlägt, rekursiv auf die dabei immer schon im Diskurs in Anspruch genommenen Regeln zu rekurrieren, scheint mir hier besonders hilfreich zu sein, ohne das Problem bereits zu lösen, weil sich nicht alle Geltungsansprüche von Religionen auf diskursiver Ebene stellen.⁵⁴ Rituelle und leibliche Vollzüge von Religion lassen sich jedenfalls in ihrem normativen Gehalt nicht verlustfrei in diskursive Bestimmungen übersetzen, sodass es konkrete Aushandlungsprozesse im Dialog der Religionen und Weltbilder braucht, um für bestimmte Kontexte jeweils zu tragfähigen Grundlagen zu kommen. Komparative Theologie verstanden als dialogische Theologie, die Binnenperspektiven unterschiedlicher Religionen produktiv zu gemeinsamen Erkenntnisleistungen herausfordert, könnte eine Gestalt solcher Aushandlungsprozesse sein.

Aber natürlich ist das Ringen um die Kriteriologie interreligiöser Urteilsbildung auch eine Machtfrage und muss als solche partizipatorisch unter Einbeziehung möglichst vieler Perspektiven bearbeitet werden. Gerade wegen dieser Machtfragen muss sich auch die Kriteriologie liberaler Theologie fragen lassen, ob sie in der Gewinnung der liberalen Gestalt der eigenen Theologie liberal genug agiert. Ist das Freiheitsdenken und die damit verbundene kritische Selbstvergewisserung hier wirklich so offen aufgestellt, dass auch der Prozess der Aushandlung der Gestalt liberaler Theologie vom Prinzip der Freiheit getragen wird? Ich würde diese Frage nicht so stellen, wenn ich bereits den Eindruck hätte, dass liberale Theologie hier ihre Hausaufgaben erledigt hat. Mir scheint liberale Theologie gerade in Deutschland doch noch sehr stark Projekt eines bestimmten Bildungsbürgertums zu sein, das anderen Religionen und Konfessionen nur dann Zugang gewährt, wenn diese sich an Etiketten und Prinzipien halten, die nicht in ihrer Gänze durch die Orientierung an kritischer Rationalität und Freiheit gerechtfertigt sind.

⁵³ Vgl. zur Begründung dieser Position STOSCH, KLAUS VON, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 21–26.49–62.

⁵⁴ Vgl. bereits a.a.O., 210f.

Ein weiteres Problem der für mich derzeit sichtbaren Gestalten liberaler Theologie besteht darin, dass sie noch keinen überzeugenden Weg gefunden haben, wie sie von anderen Religionen wirklich Entscheidendes lernen können. Zu sehr scheint sie mir immer noch von dem eigentlich nicht sehr liberalen Gedanken besetzt zu sein, Andersheit erst dann zuzulassen, wenn sie sich dem eigenen liberalen Grundverständnis anschließt. Auf diese Weise fungiert die interreligiöse Öffnung aber als reine Identitätsvergewisserung und verliert die Möglichkeit der Weitung des eigenen Horizonts, der mir gerade in Deutschland der Theologie beider Konfessionen derzeit gut täte.

Ein letzter Gedanke noch: Wenn Religion als pragmatisch orientierte Lebenspraxis verstanden wird, die ihre Regeln immer neu situativ anpasst und sich dynamisch entwickelt, ergibt es wenig Sinn, sie wie Danz als System selbstreferentieller Totaldeutung der Wirklichkeit zu verstehen. Vor allem eröffnet diese pragmatische Sicht die Möglichkeit, nicht nur nach der Wahrheit, sondern eben auch nach der Leistungsfähigkeit von religiösen Orientierungsangeboten zu fragen. Auf diese Weise kommen dann nicht nur kognitiv-propositionale Gehalte in den Blick, sondern auch praktische Erhandlungen von Religion. Diese antiessentialistische Sichtweise kann einerseits Dynamik in die Theologie der Religionen bringen und Spielräume für komparative Denkbewegungen eröffnen, Spielräume eben auch für die Anerkennung von Verschiedenheit in ihrer bereichernden Kraft für die eigene Identität.⁵⁵ Andererseits wird so die leibliche, rituelle bzw. sakramentale Dimension leichter zugänglich, deren Gewicht eben oft erst auf überindividueller Ebene sichtbar wird. In der Vermittlung von Bindung und Freiheit, von äußerer Form und persönlicher Erhandlungsweise, von Leiblichkeit und Innerlichkeit, scheint mir noch einiges an Lernpotenzial für liberale Theologie zu stecken.

⁵⁵ Vgl. STOSCH, KLAUS VON, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2016, 28–36.88–91.