

## Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie

Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie – wer sie darstellt, analysiert das Herzstück dieses spezifischen Umgangs mit religiöser Pluralität. Denn im Zentrum der Komparativen Theologie steht das Anliegen, mit dem religiös anderen in einen Dialog zu treten, um – so sei in aller Vorläufigkeit zu Beginn dieses Beitrages formuliert – dessen Religion besser verstehen zu können und um selbst bewegt und verändert zu werden. Dieser Dialog vollzieht sich, indem Elemente verschiedener religiöser Traditionen miteinander verglichen, also zwei religiöse Traditionen in einem bestimmten Punkt in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Komparative Theologie hat es nie mit nur *einer* Religion zu tun; sie ist weder eine rein dogmatische, konfessionelle Betrachtung der eigenen Religion noch eine rein religionswissenschaftliche Betrachtung der anderen. Vielmehr soll durch den konkreten Bezug von Elementen der eigenen Religion zu Elementen (mindestens) einer anderen Religion ein Dialog, ein *διαλέγεσθαι*, vollzogen werden. *Zwei* Stimmen sollen hier zu Gehör gebracht und wissenschaftlich reflektiert werden:

Die im Folgenden unternommene Extrahierung von Dialogvorstellungen in der Komparativen Theologie konzentriert sich auf diejenigen komparativ arbeitenden Theologen, die auf der in diesem Band dokumentierten Tagung anwesend waren, und geht auch auf die während der Tagung geführten Diskussionen ein. Anliegen der Konferenz war, über die verschiedenen Konzepte Komparativer Theologie aufzuklären. Schnell wurde während des Zusammenseins erkennbar, dass es *«die»* Komparative Theologie bislang nicht gibt.<sup>1</sup> Auf den ersten Blick scheint

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu die kritische Bemerkung von P. Schmidt-Leukel: Limits and Prospects of Comparative Theology, in: N. Hintersteiner (Hg.): Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue, Amsterdam/New York 2007, 493–505, 498: «The theological approaches labelled «comparative theology» by no means share the same understanding of what they are doing. What they have in common is marked by two features: firstly, the pursuit of interreligious comparison – usually embedded into interfaith dialogue – and se-

jeder und jede Komparative Theologie Treibende darunter etwas anderes zu verstehen und damit etwas anderes zu verfolgen. Umso wichtiger wird es für eine breitere akademische Akzeptanz und Repräsentanz Komparativer Theologie sein, die sehr wohl vorhandenen Gemeinsamkeiten komparativ arbeitender Theologen zu identifizieren sowie bestehende Differenzen zu reflektieren. So kann Komparative Theologie eine schärfere Kontur bekommen.

Darum wird nun im Blick auf die an der Tagung beteiligten Komparativen Theologen gefragt: Welche Ähnlichkeiten lassen sich hinsichtlich der implizit wie explizit vorhandenen Dialogvorstellungen ausmachen, wo liegen Unterschiede, und welche Problematiken bezüglich des zugrunde liegenden Dialogverständnisses bedürfen der besonderen Klärung? Die Bearbeitung dieser Fragen geschieht aus der Perspektive einer nicht selbst Komparative Theologie treibenden, aber an interreligiösen Fragestellungen interessierten Systematischen Theologin.

Zunächst ist festzuhalten, dass Komparative Theologie stets mit der Einsicht beginnt, dass in unserer Zeit der religiöse Pluralismus zentrale und unhintergehbare Realität ist.<sup>2</sup> Wer immer seine Theologie unter Absehen von diesem Fakt entfalten, folglich bei seinem eigenen theologischen Denken von anderen religiösen Traditionen keine Notiz nehmen wollte, wäre wie jemand, der heute eine Schöpfungslehre zu schreiben sich anschickte, ohne die modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse über den Beginn unseres Kosmos zur Kenntnis zu nehmen. Wer die jetzige multireligiöse Signatur übergeht, ignoriert die Welt, in der wir leben.<sup>3</sup>

Entsprechend wird in komparativen Ansätzen gerne eingeschärft, dass man eine globale Perspektive brauche, um sich selbst verstehen zu können. So mahnte *Keith Ward* während der Tagung: «Eine globale Perspektive ist notwendig. Man versteht sich nicht, wenn man nicht weiß, wie andere einen sehen.» Während der gemeinsamen Diskussionen wur-

---

condly, the conviction that this is an adequate and fruitful form of doing theology in a multireligious context.»

<sup>2</sup> Vgl. z.B. K. Ward: Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie, in diesem Band 55–68, 59f..

<sup>3</sup> Vgl. dazu K. von Stosch: Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft, in diesem Band 15–33, 18.

de dann erkennbar, dass die Forderung einer globaleren Perspektive wohl präziser ist. Denn eine wirklich globale Perspektive, in die wir alle oder zumindest die meisten Religionen und alle ihnen wesentlichen Themen einbeziehen, werden wir nie erreichen können. Sehr wohl aber benötigen wir eine Sicht, die davon geprägt ist, dass wir auf einem Globus leben, auf dem es viele verschiedene Auffassungen über das menschliche Leben gibt. Komparative Theologie bringt diese verschiedenen Auffassungen in einen Dialog. Im Folgenden wird der Dialogtyp der Komparativen Theologie – bzw. werden die Dialogtypen der Komparativen Theologie – in drei Abschnitten analysiert, indem nach Prämissen, Methoden und Zielen des Dialogs gefragt wird.

## 1. Prämissen des Dialogs in der Komparativen Theologie

In seinem Beitrag über die hermeneutischen Voraussetzungen der Komparativen Theologie hat *Klaus von Stosch* zwei solcher Voraussetzungen identifiziert, die auch als Prämissen des Komparativen Dialoges ausgemacht werden können: *Zum einen* will man «dem eigenen Wahrheits- und Unbedingtheitsanspruch treu [...] bleiben»<sup>4</sup> – d.h. für Christen, dem «Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als *dem* Christus, Erlöser und Sohn Gottes»<sup>5</sup>. *Zum anderen* versucht man, «Andersgläubige in ihrer Andersheit zumindest nicht negativ einschätzen zu *müssen*»<sup>6</sup>.

Die erste Prämisse besagt, dass Komparative Theologie immer von einem bestimmten Standpunkt aus begonnen wird, von dem man selbst

---

<sup>4</sup> K. von Stosch: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZKTh 124 (2002) 294–311, 294. So auch sehr deutlich als Kritik an der Pluralistischen Theologie der Religionen, ders.: Comparative Theology as an Alternative to the Theology of Religions, in: N. Hintersteiner (Hg.): Naming and Thinking God in Europe Today (s. Anm. 1), 507–512, 507f.: «I do not think that religious believers can accept a pluralist answer to the problems of a theology of religions. One simply cannot insist on the truth of one's beliefs while accepting that the opposite of one's beliefs is equally true.»

<sup>5</sup> Von Stosch: Komparative Theologie – ein Ausweg (s. Anm. 4), 295.

<sup>6</sup> Ebd. (Hv. C. T.).

überzeugt ist – nicht zuletzt darin unterscheidet sie sich von Vergleichender Religionswissenschaft<sup>7</sup>. Diese Prämisse scheint innerhalb der Komparativen Theologie, wenn ich recht sehe, unumstritten zu sein. Ein Komparativer Theologe/eine Komparative Theologin tritt in den Dialog immer mit einer eigenen Überzeugung ein.

Die zweite Prämisse besagt genauer die *Denkmöglichkeit* der unbedingten Anerkennung des anderen in seinem Anderssein.<sup>8</sup> Weder wird also bereits *vor* der konkreten Auseinandersetzung eine Anerkennung des anderen vollzogen, wie es in manchen Modellen der pluralistischen Religionstheorie geschieht, noch wird diese Anerkennung bereits im Vorhinein verweigert, wie im Exklusivismus.<sup>9</sup> Vielmehr wird eingesetzt mit der Annahme, es könne sein, dass der andere unbedingt anerkannt werden

---

<sup>7</sup> Was Komparative Theologie außerdem noch von der Religionswissenschaft unterscheidet, ist, dass sie «nach der Wahrheit und Rationalität religiöser Tradition fragt» (Von Stosch: Komparative Theologie als Hauptaufgabe [s. Anm. 3], 18). Ähnlich auch K. Ward: *The Idea of God in Global Theology*, in: Hintersteiner (Hg.): *Naming and Thinking God in Europe Today* (s. Anm. 1), 377–388, 379, sowie ders.: *Programm* (s. Anm. 2), 67: Theologisch sei an seinem Ansatzpunkt, welcher – s. unten – die Aufgabe einer dezidierten, eigenen Positionalität im Laufe des Dialogs für möglich hält, das Interesse an intellektuellen Überzeugungen und deren Gründen sowie die Auseinandersetzung mit Offenbarungsansprüchen.

<sup>8</sup> Vgl. von Stosch: *Komparative Theologie – ein Ausweg* (s. Anm. 4), 295, wo er fordert, «zumindest die Möglichkeit der unbedingten Anerkennung des Anderen als des Anderen denken zu können». Vgl. auch a.a.O. (s. Anm. 5), 296, wo er von der «Denkbarkeit einer nichtnegativen Wertung der Andersheit von Religionen» spricht.

<sup>9</sup> Fredericks streicht heraus, dass genau in dieser Offenheit für den anderen die Stärke der Komparativen Theologie gegenüber einer pluralistischen Theologie der Religionen liege: «If we should believe that all religions are ultimately saying the same thing or responding to the same ultimate reality, then there is nothing a Buddhist or a Confucian or a Muslim could say that would require me, as a Christian, to change my mind», J. L. Fredericks: *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, Mahwah 1999, 164. Ähnlich F. Körner: *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart 2008, 174: «[...] ein vor der Auseinandersetzung bereits behaupteter Konsens [ist] die Verweigerung des Dialogs.»

muss.<sup>10</sup> Bevor man nicht angefangen hat, miteinander zu reden, weiß man Genaueres jedoch nicht. Diese «schwache» Voraussetzung hat ihre Stärke darin, dass sie nicht vorgängig eine bestimmte Wahrheit über den anderen voraussetzt. Vielmehr garantiert sie, dass man wirklich miteinander reden *muss*, um die Wahrheit herauszufinden. Gleichzeitig garantiert sie, dass man offen und unvoreingenommen miteinander reden *kann*, weil man nicht zuvor schon voller – seien es positive, seien es negative – Vorurteile über die Religion des anderen ist.

Weil derart förderlich für den Dialog, ist recht besehen für das Anliegen der Komparativen Theologie die Annahme einer solchen «Denkmöglichkeit» der Anerkennung des anderen ausreichend. Es ist nicht notwendig, mit einer theologisch stärkeren Prämisse einzusetzen und zu fordern, dass man darauf vertrauen müsse, dass es Wahrheit auch in den anderen Religionen gebe, oder dass man annehmen müsse, dass alle Religionen Begegnungen mit dem gleichen Gott seien. Gleichwohl ist die zweite Prämisse, mit der von Stosch ansetzt, nicht in der gleichen Weise unumstritten wie seine erste: *James L. Fredericks* stimmt ihr zu, wenn er behauptet, dass Komparative Theologie ihre Arbeit nicht mit der Annahme beginne, dass es sich bei allen religiösen Symbolen und Lehrsystemen um Explikationen derselben, allen gemeinsamen religiösen Erfahrung handele; denn mit einer solchen Annahme würde man eine Metaperspektive einnehmen – etwas, was Komparative Theologie gerade

---

<sup>10</sup> Ähnlich auch U. Winkler: Zum Projekt einer Komparativen Theologie, in: Georg Ritzer (Hg.): «Mit euch bin ich Mensch ...» FS F. Schleiner (Salzburger Theologische Studien 34), Innsbruck/Wien 2008, 115–147, 139: Es gehe darum, «anhand von Anhaltspunkten für die Möglichkeit [!] der Gleichwertigkeit zu votieren»; dann aber stärker: diese bedeute eine «Erkenntnishaltung [...], die die Wahrheitsvermutung [...] auch in andere religiöse Traditionen und deren Glaubensvollzüge investiert». Winkler spricht auch von «dem religionstheologischen Zutrauen in andere Religionen – zugetraut werden ihnen Überraschungen und dass sie Unvermutetes zu sagen haben.» (Ulrich Winkler: Grundlegungen komparativer Theologie[n]. Keith Ward und Robert C. Neville, in diesem Band, 69–98, hier 81).

nicht wolle.<sup>11</sup> Andere stimmen ihr eher nicht zu und gehen von einem gewissen gemeinsamen Bestand aus, auf den sich alle Religionen beziehen. Dieses Gemeinsame kann jedoch wiederum unterschiedlich bestimmt werden: *Ulrich Winkler* beispielsweise spricht von auf der anthropologischen Ebene liegenden, allen Menschen gemeinsamen Fragen und Deutungen in Bezug auf die menschliche Wirklichkeit,<sup>12</sup> *Klaus von Stosch* und *Christine Niggemann* reden von gemeinsamem Suchen.<sup>13</sup> Ähnlich will *Anja Middelbeck-Varwick* bei ihrem Vergleich zwischen Christentum und Islam zur Theodizeefrage eine «Perspektive auf die Gesamtwirklichkeit menschlicher Existenz und gläubigen Weltdeutens angesichts des Negativen»<sup>14</sup> thematisieren. Noch weiter gehend ist die Behauptung *Wards*, dass alle Religionen etwas über «das Geheimnis der Existenz»<sup>15</sup> aussagen und dass «man die eigenen Glaubensüberzeugungen im weiten Horizont des Handelns Gottes für die Erlösung aller Menschen auf der von ihm geschaffenen Welt» verorten muss.<sup>16</sup> Denn wenn Gott, so sagte Ward während der Tagung, Liebe ist, dann zeigt er sich überall dort, wo Men-

---

<sup>11</sup> Vgl. J. L. Fredericks: A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions, in: *Horizons* 22/1 (1995) 67–87, 77 und 82.

<sup>12</sup> Winkler: Projekt (s. Anm. 10), 136; es handle sich hier vor allem um gemeinsame Fragen, so Winkler mündlich auf der Tagung; vgl. dazu auch Winkler: Grundlegungen (s. Anm. 10), 80.

<sup>13</sup> K. von Stosch/C. Niggemann: «Eines Tages las ich ein Buch und mein ganzes Leben veränderte sich.» Spuren muslimischen Offenbarungsdenkens in Orhan Pamuks «Das neue Leben», in diesem Band, 147–174, hier 173.

<sup>14</sup> A. Middelbeck-Varwick: Warum? Das Leiden als Frage an Gott in Islam und Christentum, in diesem Band, 175–200, hier 176.

<sup>15</sup> K. Ward: Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions, Oxford 1994, 33. – Ward will damit aber keine gemeinsame Erfahrung behaupten, sondern: There are «different sets of originative experiences that give access to the spiritual» as well as «different historical traditions which have adopted fundamental worldviews that then influence how experiences are described and extended.» (Ward: The Idea [s. Anm. 7], 387) Vgl. dazu auch ders.: Religion and Revelation, a.a.O., 31, wo er von «the many facets which reality seems to present to diverse experients» spricht.

<sup>16</sup> Ward: Programm (s. Anm. 2), 67.

schen nach Gott suchen.<sup>17</sup> *Pim Valkenberg* spricht in seinem Konferenzbeitrag ähnlich von der «Geheimnishaftigkeit Gottes», die jeder theologische Vergleich «in Rechnung stellen» solle.<sup>18</sup> Mündlich sprach er während der Tagung die Vermutung aus, dass Gott den religiösen Pluralismus um eines bestimmten Zieles willen zugelassen habe, also Gottes vorsehendes Handeln hinter der Existenz des Pluralismus stehe.

Winkler, von Stosch/Niggemann sowie Middelbeck-Varwick argumentieren auf der Ebene anthropologischer Beobachtungen. Wenn Menschen die gleichen Fragen bewegen, dann kann man im Vergleich mit anderen Antworten auf die gleichen Fragen eventuell auch die eigenen Antworten besser begreifen. Wards und Valkenbergs Annahmen sind hingegen deutlich stärker; sie implizieren die Behauptung, dass Gottes vorsehendes Handeln hinter der Existenz des religiösen Pluralismus stehe bzw. dass wir Gott selbst durch Komparative Theologie besser verstünden. Doch wissen wir das wirklich, bevor wir mit dem Dialog beginnen? Ist dies nicht eine vorgängige *pluralistische* Voraussetzung auf einer Metaebene, gemacht *ohne* die konkrete Begegnung mit der anderen Religion – etwas, was Komparative Theologie doch eigentlich vermeiden will?

Die *dritte Prämisse* Komparativer Theologie ist wieder unstrittig, insofern sie sich aus der von allen geteilten Einsicht der Perspektivität menschlichen Denkens speist. Inhaltlich besteht sie in der Annahme, dass nur die andere Religion wirklich für sich selbst sprechen könne.<sup>19</sup> Nur, wenn ich sorgsam und aufmerksam zuhöre, was sie zu sagen hat, werde ich sie wirklich verstehen. *James Fredericks* hat das in seinem Beitrag eindrücklich gezeigt: Es sind die Zen-Buddhisten in Los Angeles, die

---

<sup>17</sup> Ähnlich in seinem Vortrag; Ward: Programm (s. Anm. 2), 63.

<sup>18</sup> P. Valkenberg: Das Konzept der Offenbarung im Islam aus der Perspektive Komparativer Theologie, in diesem Band, 123–145, hier 142. Eine ähnliche Formulierung auch in ders.: Confessing one God amidst Muslims and Jews. An Ecumenical-Theological Conversation (II), in: International Review of Mission 89 (2000) 105–114, hier 113: «[...] if the two partners are directed towards a greater horizon, the form of the dialogue is changed, because of the presence of the one God in their midst.»

<sup>19</sup> Vgl. dazu Valkenberg: Das Konzept der Offenbarung, a.a.O., 137.

ihn gelehrt haben, den Text von Dōgen zu verstehen.<sup>20</sup> Noch einmal tritt die Bedeutsamkeit des Dialoges in den Blick. Wie nun gestaltet sich ein solcher Dialog konkret?

## 2. Die Methode des Dialogs in der Komparativen Theologie

*Zunächst:* Was zeichnet einen *Komparativen Theologen* als Gesprächspartner aus? Welche Kennzeichen qualifizieren ihn für den komparativen Dialog?

Klar wurde in der Diskussion zunächst, dass Komparative Theologen etwas über ihre eigene religiöse Herkunft wissen müssen. Elemente der eigenen Tradition mit Elementen anderer Traditionen vergleichen kann nur, wer die eigene Tradition versteht. *Fredericks* gab das an einem Punkt des Gespräches über seinen Vortrag charmant zu erkennen, als er eingestand: Diese trinitarische Frage muss ich mit anderen christlichen Kollegen noch einmal diskutieren.

Weiter besteht Konsens darüber, dass der Dialogpartner so offen für den anderen sein muss, dass er keine Angst vor der Begegnung mit dem anderen, dem Fremden, hat, noch nicht einmal davor, durch die Begegnung mit dem anderen bewegt und verändert zu werden.<sup>21</sup>

Selbstverständlich muss ein Komparativer Theologe auch eine Kenntnis der anderen Religion haben, mit der er sich beschäftigt.<sup>22</sup> Uneinigkeit scheint aber zwischen den Komparativen Theologen darüber zu bestehen, wie umfangreich diese Kenntnis sein muss. Wäre ein Verstehen der intellektuellen Konzepte des anderen ausreichend, oder muss man die religiöse Sprache des anderen – wie *Winkler* fordert – als eine «second first language» erlernen, also fast so etwas wie ein Anhänger der

---

<sup>20</sup> Vgl. J. L. Fredericks: Das Selbst vergessen: Buddhistische Reflexionen zur Trinität, in diesem Band, 203–223, hier 207, Anm. 13.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. Fredericks: Faith (s. Anm. 9), 176. Vgl. auch ders.: The Incomprehensibility of God. A Buddhist Reading of Aquinas, in: Theological Studies 56 (1995) 506–520, hier 520: «To do Christian theology in such a [comparative] manner is to place Christian self-understanding at risk.»

<sup>22</sup> Vgl. z.B. von Stosch: Komparative Theologie als Hauptaufgabe (s. Anm. 3), 23.

anderen Religion werden?<sup>23</sup> Ähnlich spricht sich *von Stosch* dafür aus, die Sprachspiele des anderen mitzuspielen,<sup>24</sup> oder – wie er auf der Tagung formulierte – «to step into the shoes of the other»<sup>25</sup>. Analog lädt *Norbert Hintersteiner* dazu ein, im Prozess des Treibens Komparativer Theologie zum «Teilnehmer» in einem Text der anderen Religion zu werden. Solches sei möglich, weil «religiöse Texte die Wirklichkeiten, über die sie handeln, real machen wollen», und dies eben auch im komparativen Leser.<sup>26</sup>

Hier bleibt zu klären: Wie weit muss und kann man sich auf die Perspektive des anderen einlassen, das Sprachspiel des anderen wirklich mitspielen? Ist es machbar, ganz in das Weltbild und die philosophischen Positionen des anderen einzusteigen, wenn man nicht in dem gleichen weltanschaulichen Kontext groß geworden und erzogen worden ist?

---

<sup>23</sup> Vgl. Winkler: Projekt (s. Anm. 10), 133 und 138. Vgl. ders.: Nicht ausweichen an einen fernen Ort der Eigentlichkeit. Der Erkenntnisort einer lokalen Theologie im universalen Volk Gottes, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 6 (2002) 97–109, hier 109.

<sup>24</sup> Vgl. von Stosch: Komparative Theologie – ein Ausweg (s. Anm. 4), 305.

<sup>25</sup> Etwas abgeschwächter die Formulierung in Komparative Theologie als Hauptaufgabe (s. Anm. 3), 23, wo von Stosch von einem «Sich-hinein-Versetzen in die theologische [!] Position der Anderen» spricht. – Auch wenn das Lesen eines islamischen Romans nicht selbst schon Komparative Theologie ist, scheint sich ähnliches auch hier abzuspielen: Beim Lesen von Pamuks Roman bekomme der Leser bzw. die Leserin «ein Gefühl für die Gegebenheitsweise muslimischer Offenbarung in einem Buch, dem Koran», und dies, ohne «dass jeder Leser und jede Leserin die muslimische Religion praktizieren muss, um das Buch zu verstehen» (von Stosch/Niggemann: «Eines Tages» [s. Anm. 13], 169 und 149).

<sup>26</sup> N. Hintersteiner: Wie den Religionen der Welt begegnen? Das Projekt der Komparativen Theologie, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 11 (2007) 153–174, 166ff. Ähnlich ders.: Intercultural and Interreligious (Un)Translatibility and the Comparative Theology Project, in: ders. (Hg.): Naming and Thinking God in Europe Today (s. Anm. 1), 465–491, hier 478 (mit Bezug auf Clooney): «To understand and evaluate a religious text of another tradition requires a reader to become deeply and holistically engaged in that tradition». – Ulrich Winkler redet ähnlich von der Unumgänglichkeit der «Teilnehmerperspektive», Winkler: Grundlegungen (s. Anm. 10), 79.

Und, noch existentieller: Kann man einfach entscheiden, die «Schuhe» einer anderen religiösen Erfahrung anzuziehen, Teilnehmer in einem fremden Text zu werden? *Michael Hüttenhoffs* Beitrag in diesem Band schließt mit der nüchternen Einsicht, dass er zwar die Bedeutung der Nirvāṇa -Vorstellung für das frühbuddhistische Denken verstehe, aber «[a]ls evangelischer Theologe» «den Heils- und Glückscharakter des Nirvāṇa nicht nachvollziehen» könne.<sup>27</sup> Ähnlich hob *Fredericks* auf der Tagung mündlich hervor, dass uns alle unsere Freunde – auch seine buddhistischen Freunde ihm – in der Tiefe fremd bleiben. Wir können nicht einfach entscheiden, durch eine andere Religion berührt und ergriffen zu werden. Deshalb sollte dies nicht als akademische Methode gefordert werden. Und wenn richtig ist, dass wir zwar nicht vollständig, aber doch bis zu einem gewissen Grad verstehen können, wodurch der andere berührt wird, auch ohne selbst davon berührt zu werden, dann muss es auch nicht gefordert werden.

Weiter konnte auf der Tagung keine Einmütigkeit darüber erzielt werden, inwiefern die oben als Prämisse benannte Haltung, mit einer eigenen Überzeugung in den Dialog einzutreten, auch im Verlauf des Dialoges eine Rolle spielen darf bzw. sich im Laufe des Dialoges verändern muss. Anders formuliert: Darf Bekennen oder Bezeugen Teil der Arbeit eines Komparativen Theologen sein,<sup>28</sup> darf Komparative Theologie «confessional theology»<sup>29</sup> sein?

---

<sup>27</sup> M. Hüttenhoff: Person oder Nicht-Selbst? Zur christlichen und buddhistischen Anthropologie, in diesem Band, 277–312, hier 312. Vgl. dazu, was Verstehen sei, ders.: Kritik religionstheologischer Kriterien, in: Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzung mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie, hg. von R. Bernhardt und G. Pfeleiderer, Zürich 2004, 191–208, 204f.

<sup>28</sup> Dass solches auch im «interreligiösen Dialog» durchaus zugelassen ist, dafür spricht sich Felix Körner aus: «Ein Gesprächspartner kann nicht deshalb als diskursunfähig betrachtet werden, weil er hofft, den andern von der Sicht zu überzeugen, die ihm als die beste einleuchtet. [...] Wer glaubt, seine Lebenssicht sei einzigartig und für alle Menschen heilsam, wird hoffen, daß alle diese Heilsamkeit erkennen; und er wird versuchen, sie aufzuzeigen.» Allerdings warnt Körner: «Wer hofft, im Gespräch eine vorfabrizierte Taktik mit psychologischen Tricks anwenden zu können, will faktisch keinen Dialog. [...] Kriterium von

*Keith Ward* gesteht in seinen Texten zunächst zu, dass man Komparative Theologie aus einer bestimmten religiösen Perspektive beginnt. Aber er spricht sich dafür aus, dass man Theologie nicht zwangsläufig als «confessional discipline»<sup>30</sup> betreiben, also sich weiterhin innerlich einer bestimmten religiösen Tradition verpflichtet sehen müsse. Vielmehr könne diese spezifische «confessional perspective» durch die Begegnung mit dem Anderen im Verlauf des komparativen Dialogs aufgegeben werden.<sup>31</sup> Denn der Komparative Theologe interessiere sich für die ganze Bandbreite göttlicher Manifestationen in der Welt, alle Erscheinungsformen von Religion im menschlichen Leben, ihre mannigfaltigen Formen, die ganze Ansammlung von menschlichen Spekulationen über und angeblichen Erfahrungen in Bezug auf das Göttliche.<sup>32</sup> Komparative Theologie vollziehe nach, warum andere etwas wie sehen, sie sehe aber nicht notwendig «die Anderen nur aus der eigenen Perspektive»<sup>33</sup>. Ward meint, man könne Komparative Theologie vor dem Hintergrund einer ei-

---

Dialogizität ist das Interesse am andern, auch wenn er kein Konversionskandidat ist. Wer glaubt, das Gespräch sei gescheitert, wenn er den andern nicht von der eigenen mitgebrachten Sicht überzeugen konnte, ist festgefahren.»; F. Körner: Reizwort Dialog. Wo das christlich-muslimische Gespräch schärfer werden muß, in: Stimmen der Zeit 113 [2008] 535–546, hier 540. Vgl. dazu auch ders.: Kirche (s. Anm. 9), 220ff..

<sup>29</sup> Während der Gespräche auf der Tagung wurde deutlich, dass für manche Komparative Theologen der Begriff der «confessional theology» schon deshalb problematisch ist, weil nicht alle Religionen einen Konfessionsbegriff haben.

<sup>30</sup> Dies bedeute, man gehe von dem gegebenen Wahrheitsgehalt dieser bestimmten religiösen Tradition aus und systematisiere ihn so, dass man ihn verteidigen könne (Ward: Programm [s. Anm. 2], 57).

<sup>31</sup> Vgl. Ward: Religion and Revelation (s. Anm. 15), 38. Vgl. a.a.O., 39: «There is a proper intellectual study which tries to explore religious beliefs and practices, enquiring as to their truth and rationality, which is not *as such* committed to the views of one faith-community.»

<sup>32</sup> Ebd.: «[...] the whole range of Divine manifestations in the world, the whole phenomenon of religion in human life in its many varied forms, the whole array of human speculations about and alleged experiences of the Divine». Vgl. ders.: The Idea (s. Anm. 7), 379.

<sup>33</sup> Ward: Programm (s. Anm. 2), 63.

genen konfessionellen Überzeugung betreiben,<sup>34</sup> aber man *müsse* es nicht.<sup>35</sup>

Doch, so ist hier kritisch anzumerken, wenn wir selbst keine konfessionelle Überzeugung in den Dialog einbringen, dann fällt ein entscheidendes Element des Dialoges aus. Ich höre dann zwar auf die Wahrheitsansprüche des anderen, versuche ihnen nachzudenken und sie zu verstehen; aber ich habe keine eigenen Wahrheitsüberzeugungen in das Gespräch einzubringen, bleibe also als Gesprächspartner blass.

Dann aber bleibt als Frage offen: Wie kann ein Komparativer Theologe/eine Komparative Theologin wahrhaftig sein gegenüber der Tradition, aus der er/sie kommt bzw. von der er/sie gegenwärtig überzeugt ist – ohne «schlechte Propaganda» zu treiben? Darf an einem bestimmten Punkt des Dialogs gesagt werden: «In meinen Augen, zumindest so wie ich es im Moment beurteilen kann, ist dies die Wahrheit»? *Klaus von Stosch* hat sich in der Diskussion dafür ausgesprochen, Komparative Theologie dürfe in genau diesem Sinne konfessorisch sein. Daran sei schon ausreichend deutlich, dass sie keine unbewegliche, statische Theologie sei, sondern durch die Begegnung mit dem anderen verändert werden könne. Es bleibe dabei aber gleichzeitig eine eigene Standpunktbezogenheit möglich. Ähnlich schreibt *Ulrich Winkler*. «Komparative Theologie involviert anderen Glauben in die Darstellung eigenen Glaubens. Anderer Glaube wird nicht im Vorfeld apologetisch abgeschüttelt, sondern er wird zum bleibenden Mitspieler der Theologie.»<sup>36</sup>

Für die Methode des Dialoges ist noch ein *zweiter Aspekt* wichtig, der nun aber wieder unstrittig ist. Es ist nämlich *communis opinio* in der Komparativen Theologie, dass ein Vergleich von Religionen nicht auf einem Makro-, sondern nur auf einem detailorientierten Mikrolevel vollzogen

---

<sup>34</sup> Ward versteht auch seine eigene fünfbandige «Comparative Theology», 1994–2008, als eine «christlich geprägte Komparative Theologie» (Ward, a.a.O., 63). Vgl. dazu auch Winkler: Grundlegungen (s. Anm. 10), 77.

<sup>35</sup> Interessant ist, dass Ward am Ende seines eigenen Beitrages zur Tagung dann aber doch einschärft, Komparative Theologie sei «nicht traditionsneutral. Sie strebt danach, die eigene Tradition im Lichte der religiösen Traditionen der Welt zu verstehen» (a.a.O., 68). Allerdings wird eben auch hier von vorneherein die Zueinandergehörigkeit der religiösen Traditionen vorausgesetzt.

<sup>36</sup> Winkler: Grundlegungen (s. Anm. 10), 85.

werden kann.<sup>37</sup> Dabei kann, was *genau* vergleichbar ist, nicht von vorneherein, sondern überhaupt erst im Dialog geklärt werden. Denn erst im Dialog erschließt sich die Bedeutung der Details,<sup>38</sup> so dass die konkreten Themen des Dialogs, die Einzelaspekte, die verglichen werden sollen, nur aus dem Dialog selbst heraus identifiziert werden können.<sup>39</sup> Es ist also nicht möglich, von vorneherein einen Kanon an zu vergleichenden Dingen auszumachen; erst das Gespräch zeigt, welche zwei Dinge überhaupt vergleichbar sind.<sup>40</sup> Entsprechend dieser Einsicht ist das von

---

<sup>37</sup> Vgl. von Stosch: *Komparative Theologie – ein Ausweg* (s. Anm. 4), 307; ders.: *Komparative Theologie als Hauptaufgabe* (s. Anm. 3), 23; Winkler: *Projekt* (s. Anm. 10), 132; Hüttenhoff: *Person* (s. Anm. 27), 279; ders.: *Religionstheologische Modelle und Entwürfe der Gegenwart. Zur Vielheit der Religionen*, in: P. Koslowski/R. Löw/R. Schenk (Hg.): *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*, Bd. 6, 1995, 142–168, hier 167, wo Hüttenhoff eine «Auflösung [der pluralistischen Spannung «zwischen dem Urteil, dass eine andere Religion ebenso gilt wie die eigene, und der Schwierigkeit, die Geltung der anderen und die der eigenen als gleichberechtigt zu denken] in kleinen Schritten, d.h. in Bezug auf einzelne Religionen und bestimmte zwischen ihnen bestehende Unterschiede» empfiehlt; Fredericks: *Universal* (s. Anm. 11), 83, spricht von «limited case studies».

<sup>38</sup> Vgl. dazu die Vorgehensweise von Michael Hüttenhoff in seinem Beitrag «Person oder Nicht-Selbst», der einsetzt mit dem augenscheinlichen Gegensatz von Person und Nicht-Selbst, dann aber zeigt, inwiefern zwischen beiden Konzepten doch eine Ähnlichkeit (gleichwohl aber auch eine bleibende Differenz) besteht (vgl. a.a.O., 279–281, 310–312).

<sup>39</sup> Winkler: *Projekt* (s. Anm. 10), 131f. Ähnlich in Bezug auf den «interreligiösen Dialog» Körner: *Reizwort Dialog* (s. Anm. 28), 544. – Während der Tagung gab es eine kurze Wechselrede zwischen Valkenberg und Fredericks, an der dies noch einmal gut deutlich wurde: Valkenberg, um seine These zu verteidigen, dass es in jeder Religion um das Geheimnis Gottes gehe, sagte, alle Religion wolle Gott besser verstehen; unklar sei nur, ob dies tatsächlich geschehe. Fredericks entgegnete, dass eine solche Beschreibung zumindest in Bezug auf den Buddhismus unzutreffend sei; Anliegen des Buddhisten sei nicht, Gott besser zu verstehen; *Komparative Theologie* müsse sich vor allen Generalisierungen hüten (vgl. dazu auch Fredericks: *Faith* [s. Anm. 9], 167f.).

<sup>40</sup> Vgl. Winkler: *Projekt* (s. Anm. 10), 138: «Eine Synopse der Lehrinhalte ist verwehrt. Jede festgelegte (Erkenntnis)Ordnung der Dinge ist in einer Weise traditions- und kontextgebunden, dass sich eine Ableitung einer quasi universa-

*Robert Neville* initiierte und an der Boston University durchgeführte «Comparative Religious Ideas Project» mit nur sehr vagen und vorläufigen Vergleichsgegenständen (sogenannten «komparativen Kategorien») in den vergleichenden Dialog eingestiegen. Jene ließen unterschiedliche, ja sogar inkompatible Füllungen durch die jeweiligen Religionen zu und wurden erst während des Dialoges spezifiziert bzw. modifiziert gemäß den aus dem Dialog gewonnenen Einsichten. Um ein Beispiel Nevilles zu nennen: Gottesvorstellungen erweisen sich als eine nicht ausreichend weit gehende Kategorie; selbst die Rede vom «Letzten» ist noch nicht integrativ genug; «letzte Wirklichkeiten» scheint die inklusivste komparative Kategorie zu sein.<sup>41</sup> Etwas anders bestimmt *von Stosch* die sinnvollen Beispiele des Vergleichs: Es ist nicht so sehr die mögliche Vergleichbarkeit, die hier die Richtung, in der solche Beispiele zu suchen sind, angibt; es sind «theologische [...] Probleme [...]» und «die Sinn-, Heils- und Wahrheitssuche der Menschen, aber auch deren religionskritische Infragestellung»<sup>42</sup>, die sie zu finden lehren. Dass es gemeinsame Fragen und Probleme gebe – von dieser anthropologischen Voraussetzung geht *von Stosch*, wie oben gesehen, aus –, die die jeweiligen Religionen bearbeiten wollen, mache die Vergleichbarkeit möglich und gebe die Themen vor.<sup>43</sup>

*Schließlich:* Wer ist der Partner im Dialog? Wenn die von *Felix Körner* während der Tagung vorgetragene Kritik zutreffend ist, dass manche Komparative Theologie sich zu sehr auf die intellektuellen Konzepte von Religionen konzentriert und zu wenig beachtet, wie Religionen das Leben von Menschen im weitesten Sinne prägen, und wenn *Keith Wards*

---

len Struktur der religiösen Ideen verbietet». Vgl. ders.: *Grundlegungen* (s. Anm. 10), 81f. – Der Vergleich selbst vollzieht sich dann in einem differenzierten und zunächst selbstständigen Darstellen des zu vergleichenden Elements der einen wie der anderen Religion und einer erst anschließenden Benennung von Ähnlichkeiten und Differenzen (vgl. dazu die Vorgehensweise der Beiträge von *Valkenberg*, *Middelbeck-Varwick*, *Fredericks* und *Hüttenhoff* in diesem Band).

<sup>41</sup> Vgl. *R. C. Neville* (Hg.): *The Human Condition/Ultimate Realities/Religious Truth*, jeweils Albany 2001. Vgl. dazu die Erklärung von *R. C. Neville*: *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie*, in diesem Band, 35–54, 36–38.

<sup>42</sup> *Von Stosch*: *Komparative Theologie als Hauptaufgabe* (s. Anm. 3), 22.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.

Beobachtung stimmt, dass Religion es immer mit Praxis zu tun hat – Religion zu haben heiÙe: «making fundamental commitments to a practical way of life»<sup>44</sup> –, dann sollte sich Komparative Theologie nicht nur mit bestimmten Propositionen beschäuftigen, sondern auch mit der Praxis einer religiösen Gruppe.<sup>45</sup>

Mithin benötigt man seitens des «Anderen» im Komparativen Dialog dreierlei: erstens – falls vorhanden – die Texte der anderen religiösen Tradition, zweitens – darauf macht *Anja Middelbeck-Varwicks* Rekonstruktion, wie die verschiedenen islamischen Schulen das Verhältnis von Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen bestimmen, aufmerksam<sup>46</sup> – die Theologien der anderen Tradition, die die ggf. vorhandenen Texte je anders auslegen, und drittens konkrete Andere als Repräsentanten religiöser Praxis und als konstantes Korrektiv gegenüber unserer bleibend subjektiven Perspektive, das heißt Mitglieder anderer Religionen. *Ulrich Winkler* insistiert zu Recht darauf, dass man «Insider», Anhänger der anderen Religion als Teilnehmer des Dialogs brauche.<sup>47</sup> Sie müssen uns dabei helfen, ihre Praktiken und Texte zu verstehen<sup>48</sup> und ggf. ganz real unseren unzutreffenden Interpretationen widersprechen.<sup>49</sup>

---

<sup>44</sup> Ward: *Religion and Revelation* (s. Anm. 15), 29. «It is the practice which is primary» (ebd.). Damit sind aber nicht nur ethische Dinge gemeint, Praxis hat hier einen umfassenderen Sinn (vgl. ebd.).

<sup>45</sup> Ward, a.a.O., 36: «Theology will be, not the derivation of propositional conclusions from inerrant statements of Scripture; but an exploratory reflection upon the practices of a historical community of worship, in its widest possible historical context.» Der Kontext sei wichtig, weil sich Gott in den einzelnen Kontexten unterschiedlich offenbare («To the English God speaks English»; ebd.). Ähnlich betont auch Winkler, es gehe darum, sich nicht nur Texten anderer Religionen, sondern auch anderen Traditionsformen wie mündlicher, ritueller oder symbolischer Überlieferung zu widmen; Winkler: *Projekt* (s. Anm. 10), 132.

<sup>46</sup> Vgl. Middelbeck-Varwick: *Warum?* (s. Anm. 14), 191–196.

<sup>47</sup> Vgl. Winkler: *Grundlegungen* (s. Anm. 10), 89.

<sup>48</sup> Als ein Beispiel, das ohne zwei konkrete, miteinander redende Menschen auskommt, vgl. von Stosch/Niggemann: «Eines Tages» (s. Anm. 13). Komparative Theologie könne sich auch auf einen literarischen Text beziehen, anstatt sich als Dialog zwischen zwei realen Menschen zu vollziehen, weil Literatur «Zeugnis der Tiefenstrukturen des Denkens des Anderen» sei und beim Lesen

Sowohl auf der Seite der Komparativen Theologen als auch auf der Seite der Gesprächspartner der anderen Religionen braucht es *viele*.<sup>50</sup> Denn es gibt nicht *den* Islam oder *den* christlichen Glauben.<sup>51</sup> Ein einziger Repräsentant einer Religion macht uns nur eine ganz bestimmte Form derselben zugänglich,<sup>52</sup> mehrere dagegen, aus unterschiedlichen Richtungen, geben uns ein umfassenderes (wenn auch nie vollständiges) Bild der anderen bzw. eigenen Religion.<sup>53</sup> Dementsprechend reicht es auch nicht, wenn ein katholischer Theologe Komparative Theologie treibt oder ein evangelischer. Während der Tagung gab es in dieser Hinsicht eine aufschlussreiche Debatte über Sakramentalität zwischen *Michael Hüttenhoff* und *Felix Körner*. Weil Hüttenhoff als evangelischer Theologe einen anderen Sakramentsbegriff hat als der Katholik Körner, der Sakramente als Kooperation von göttlichem und menschlichem Tun be-

---

eines Romans eine besondere Form der Annäherung an das Fremde stattfindet, indem die «Möglichkeit der Identifizierung mit den Hauptfiguren des Romans [dazu] führe [...], dass wir uns den Anderen, den Fremden, den Feind in unserem Kopf allmählich aneignen» (a.a.O., 148 mit Bezug auf Pamuks Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2005).

<sup>49</sup> So wie z.B. Buddhisten die Interpretation des Nirvāṇa «als Beseitigung des Leidens durch Annihilation [...] beharrlich zurückweisen» (Hüttenhoff: Person [s. Anm. 27], 312). – K. von Stosch: Komparative Theologie als Hauptaufgabe (s. Anm. 3), 25, fordert darüber hinaus die «Instanz des Dritten» in Gestalt einer von einem konkreten Dritten, also einem dritten menschlichen Dialogpartner vorgetragenen «philosophisch autonomen, religionskritischen Instanz».

<sup>50</sup> Andernfalls müsse man – wofür von Stosch sich ausspricht – deutlich zum Ausdruck bringen, dass man sich nur auf einen ganz bestimmten Kontext und abgegrenzten Zeitraum innerhalb der Traditionen bezieht (vgl. a.a.O., 21). Vom Gegenstandsbereich her deutlich umfangreicher sind hier die Arbeiten von K. Ward, der in seinen Studien: *Images of Eternity. Concepts of God in Five Religious Traditions*, London 1987; *Religion and Revelation*, Oxford 1994; *Religion and Human Nature*, Oxford 1998; *Religion and Community*, Oxford 2000, große religiöse Themen in allen großen Religionen verhandelt.

<sup>51</sup> Vgl. Middelbeck-Varwick: *Warum?* (s. Anm. 14), 178.

<sup>52</sup> Vgl. von Stosch: *Komparative Theologie als Hauptaufgabe* (s. Anm. 3), 21.

<sup>53</sup> Vgl. dazu Fredericks: *Faith* (s. Anm. 9), 179.

schrieb, kamen beide zu einer unterschiedlichen Einschätzung dazu, ob mit *Pim Valkenbergs* Redeweise von einem «sakramentalen Offenbarungsverständnis» zur Beschreibung des Offenbarungscharakters des Korans<sup>54</sup> die Sache richtig bezeichnet sei. Damit aber folgt: Komparative Theologie muss ein ökumenisches Unternehmen sein, und da es überdies weder «die» lutherische Theologie noch «die» katholische Theologie gibt, müssen an diesem ökumenischen Projekt viele «Insider» der einzelnen Denominationen beteiligt sein.

Um sicherzustellen, dass der religiöse andere wirklich seine Sicht zur Sprache bringen kann, ist ein längerer Gesprächsgang notwendig. *Robert Neville* hat vorgeschlagen, die andere Religion die komparative Kategorie zunächst in eigenen Begriffen füllen zu lassen<sup>55</sup> und dann diesen Inhalt selbst theoretisch zu reflektieren, wobei dafür zur Not auch Begriffe verwendet werden dürfen, die dieser Religion fremd sind.<sup>56</sup> Zweifellos wird es notwendig sein, diese Fremdbeschreibung noch einmal mit dem anderen rückzukoppeln, also dem anderen die Gelegenheit zu geben, sich dazu zu äußern, ob ich ihn richtig verstanden habe und meiner Interpretation ggf., wie bereits angedeutet, zu widersprechen. Das bedeutet: Der Dialog wird eine mannigfaltige Konversation sein, die nicht schon nach zwei oder drei Gesprächsrunden vorbei ist. Nur in einer fortgesetzten Zwiesprache kann es zu einer authentischen Interpretation kommen, die,

---

<sup>54</sup> Valkenberg: Das Konzept der Offenbarung (s. Anm. 18), 137.

<sup>55</sup> In diesem Prozess der Füllung gibt sich die «komparative Kategorie» als eine mit «zwei Gesichter[n]» zu erkennen: «Auf der einen Seite ist sie unbestimmt und offen, so dass die theologischen Konzepte, die durch sie als Bezugspunkt verglichen werden, erfasst werden können; auf der anderen Seite ist die komparative Kategorie genau definiert und integriert alle spezifizierten theologischen Konzepte mit den unterschiedlichen Spezifikationen» (Neville: Philosophische Grundlagen [s. Anm. 41], 41).

<sup>56</sup> Vgl. ebd. Im «interreligiösen Dialog» kann auch die Benennung von Widersprüchlichkeiten und das Aufzeigen von Entwicklungspotenzialen zu diesem Betrachten der Religion aus der Außenperspektive gehören (Körner: Reizwort Dialog [s. Anm. 28], 537).

wie *Keith Ward* und *Robert Neville* beide in der Diskussion<sup>57</sup> betont haben, «fair» gegenüber dem anderen ist.<sup>58</sup>

Insofern ist für alle Komparativen Theologen klar: Der Dialog ist ein langfristiger Prozess,<sup>59</sup> der sich langsam, vorsichtig<sup>60</sup> und schrittweise<sup>61</sup> vollzieht. Die «Ergebnisse» dieses Dialogs stehen keinesfalls schon vor Beginn des Gespräches fest. Und was auch immer man ein «Ergebnis» in einem solchen Dialog meint nennen zu können, ist nur partiell, vorläufig<sup>62</sup> und bleibt für zukünftige Korrekturen offen.<sup>63</sup> Das heißt: Der Dialog, das Projekt Komparative Theologie, ist nicht an einem bestimmten Punkt zuende.<sup>64</sup> Gleichwohl lassen sich (vorläufige) Ziele des Dialogs ausmachen.

### 3. Ziele des Dialogs in der Komparativen Theologie

Es herrscht Einmütigkeit unter den Komparative Theologie Treibenden, dass ein *erstes Ziel* dieser Form von Theologie ist, den anderen durch den Vergleich besser als zuvor zu verstehen<sup>65</sup>, was zunächst einmal bedeutet: den Inhalt dessen zu verstehen, was der andere sagt, und so Missver-

---

<sup>57</sup> Vgl. auch Neville: *Philosophische Grundlagen* (s. Anm. 41), passim.

<sup>58</sup> Vgl. dazu die schöne Analyse in Winkler: *Grundlegungen* (s. Anm. 10), 88–93.

<sup>59</sup> Vgl. Winkler: *Projekt* (s. Anm. 10), 131; Neville: *Philosophische Grundlagen* (s. Anm. 41), 44.

<sup>60</sup> Fredericks: *Universal* (s. Anm. 11), 87.

<sup>61</sup> F. Clooney: *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993, 197. Vgl. auch Valkenbergs Formulierung, dass «jede Form der Komparativen Theologie zwischen der Betrachtung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden oszilliert»; Valkenberg: *Das Konzept der Offenbarung* (s. Anm. 18), 141.

<sup>62</sup> Vgl. Winkler: *Projekt* (s. Anm. 10), 132. Vgl. auch Ward: *Religion and Revelation* (s. Anm. 15), 32.

<sup>63</sup> Vgl. von Stosch: *Komparative Theologie – ein Ausweg* (s. Anm. 4), 307; ders.: *Komparative Theologie als Hauptaufgabe* (s. Anm. 3), 28; Neville: *Philosophische Grundlagen* (s. Anm. 41), 45.

<sup>64</sup> Vgl. von Stosch: *Komparative Theologie als Hauptaufgabe*, a.a.O., 28.

<sup>65</sup> Vgl. von Stosch/Niggemann: «Eines Tages» (s. Anm. 13), 148.

ständnisse zu vermeiden. Komparative Theologie möchte darüber hinaus auch die Gründe verstehen, die der andere für seinen Glauben hat, und nachzuvollziehen, warum diese spezifische Weltsicht für sein Leben bedeutsam ist. Nur so ist *interreligiöse Freundschaft* möglich.<sup>66</sup>

Robert Neville bestimmt als *weiteres Ziel* Komparativer Theologie, ein «objektives Wissen darüber zu erlangen, wie Theologien [gemeint hier: religiöse Konzepte] verglichen werden können»<sup>67</sup>, also zu klären, in welcher Weise die verschiedenen Religionen sich vergleichen lassen. Diese Objektivität sei freilich nicht wirklich neutral, insofern sie behauptet, eben diese und nicht jene komparative Kategorie sei wichtig in dieser oder jener spezifischen Tradition.<sup>68</sup>

Als *drittes Ziel* lässt sich die Bestimmung des Verhältnisses der beiden Religionen ausmachen. Was genau leistet der Vergleich für diese Verhältnisbestimmung?

Keith Ward meint, es könne gelingen, durch den Vergleich das Wesen von Religion generell besser zu verstehen, also so etwas wie einen gemeinsamen Kern von Religionen ausfindig zu machen.<sup>69</sup> Andere richten ihr Augenmerk auf eher kleinschrittige Resultate: Es sei zunächst festzuhalten, inwiefern sich nicht nur Ähnlichkeiten, sondern auch Unterschiede zwischen den verglichenen Elementen entdecken lassen. Der Dialog müsse also in gleicher Weise Kompatibilität wie Inkompatibilität herausarbeiten.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> Vgl. dazu Fredericks: Faith (s. Anm. 9), 173ff.

<sup>67</sup> Neville: Philosophische Grundlagen (s. Anm. 41), 48.

<sup>68</sup> Vgl. a.a.O., 51.

<sup>69</sup> Vgl. Ward: Programm (s. Anm. 2), 57. Fredericks würde diesem Anliegen als Ziel Komparativer Theologie wohl eher kritisch gegenüberstehen (vgl. dazu unten, Anm. 78).

<sup>70</sup> Vgl. Fredericks: Das Selbst vergessen (s. Anm. 20), 219. Vgl. auch ders.: The Incomprehensibility of God (s. Anm. 21), 517: «Comparative theology should not proceed by underscoring similarities while ignoring differences.» Ähnlich Körner: Reizwort Dialog (s. Anm. 28), 537f. Pim Valkenberg geht noch einen Schritt weiter im Bezug auf den «interreligiösen Dialog»; dieser vermittele eine vermeintliche Gleichheit, während der Kontext des Dialoges doch oft einer der Ungleichheit sei. Insofern solle ein «wirklicher» Dialog auch diese Ungleich-

Die sich aufdrängende Folgefrage ist, ob man auch dazu kommen muss, den anderen anzuerkennen, also seine religiösen Überzeugungen als wahr zu akzeptieren. Nach dem, was bisher über das Anliegen Komparativer Theologie herausgestellt wurde, scheint der konsistenteste Ansatz hier der zu sein, den *Klaus von Stosch* auf der Tagung formulierte: Ob man den anderen wird anerkennen können, lässt sich nicht im Vorfeld entscheiden. Es kann der Fall sein, dass man an einen Punkt kommt, an dem man die andere Position als irreführend beurteilen muss. Aber es kann auch der Fall sein, dass ich die Position des anderen als zutreffend anerkennen muss. Diese Offenheit für beide Optionen scheint ein gutes Ziel zu sein. Denn sie bedeutet auf die (vorläufigen) Ergebnisse des Dialoges zu warten.<sup>71</sup>

Für die genauere Profilbildung Komparativer Theologie ist es nötig, sich noch stärker über die *Kriterien* solcher Urteile zu verständigen.<sup>72</sup> Zwar könnte man sagen, es sei angemessen, dass man an einem bestimmten Punkt einfach von seiner (ggf. neuen) Position aus urteile. Dann aber bleibt begründungsbedürftig, warum man an einem bestimmten Punkt des (nie wirklich endenden) Dialoges die *eigene Position* als eine benutzt, die zu einem eigenen Urteil ermächtigt – etwas, was man zu Beginn des Dialoges ja kategorisch ausgeschlossen hatte.

Weiter muss geklärt werden, welche Aspekte genau mich bei meinem Urteil leiten: Ähnlichkeiten, die ich zwischen der eigenen Position und der des anderen entdecke? Ist es der Vorschlag der anderen Religion, der für ein bestimmtes Problem intellektuell überzeugender ist? *Keith Ward* spricht sich für Letzteres aus, wenn er herausstreicht, es gehe darum, «in der Lage [zu sein], gute Gründe für die Zustimmung zum eigenen religiösen Weg angesichts der miteinander konkurrierenden Wahrheitsansprüche anzugeben»<sup>73</sup>. Hier wäre zu fragen, ob einer bestimmten Religion

---

heiten aufdecken, seien sie nun theologischer, kultureller oder politischer Natur (*Valkenberg: Confessing one God* [s. Anm. 18], 109).

<sup>71</sup> Ähnlich auch aus der Perspektive des «interreligiösen Dialoges» Körner, a.a.O., 537: «Was inhaltlich beim Dialog herauskommen soll, lässt sich [...] nicht planen.»

<sup>72</sup> Vgl. dazu Hüttenhoff: *Kritik* (s. Anm. 27).

<sup>73</sup> Ward: *Programm* (s. Anm. 2), 59.

anzuhängen wirklich nur eine intellektuelle Wahl ist oder ob nicht auch andere, insbesondere Erfahrungselemente, dabei eine Rolle spielen.

Für die meisten Komparativen Theologen ist nicht das Beurteilen der anderen Religion ein wichtiges Ziel, vielleicht noch nicht einmal ein Ziel überhaupt; stattdessen würden sie als *letztes Ziel* des Dialogs eine Veränderung in Bezug auf die eigene Religion angeben. Wichtig sei nämlich, dass ich durch den Komparativen Dialog entweder meine eigene Position besser verstehe<sup>74</sup> – oder mich zur Veränderung meiner eigenen Position veranlasst sehe. In beiden Fällen zeigt sich ein ganz typisches Merkmal Komparativer Theologie: Man betrachtet die verschiedenen Religionen nicht aus einer distanzierten Perspektive, nicht so, wie man – um ein etwas harsches Beispiel zu verwenden – Tiere in einem Zoo betrachtet. Nein, ich nehme den anderen so ernst, dass die Begegnung mit ihm mich selbst voranbringen kann.

Fredericks' Versuch, Dōgens Konzept von Person zu verwenden, um die christliche Verwendung des Personbegriffs für die Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist zu erhellen,<sup>75</sup> hat unverkennbar das Anliegen, die eigene Position besser zu verstehen.<sup>76</sup> Er entfaltet, inwiefern mit Dō-

---

<sup>74</sup> Vgl. Ward, a.a.O., 60f. Fredericks: Faith (s. Anm. 9), 140: «Doing Christian theology comparatively means that Christians look upon the truths of non-Christian traditions as resources for understanding their own faith.» Ähnlich Middelbeck-Varwick: Warum? (s. Anm. 14), 199: Das Gespräch mit dem Islam über die Theodizeefrage könne zu einer «Vertiefung und zu neuen Übersetzungen der eigenen Glaubensinhalte führen». Von Stosch/Niggemann: «Eines Tages» (s. Anm. 13), 173, betonen, es könne auch zu einer Entdeckung von in der eigenen Traditionen verlorengegangenen Momenten führen. Von Stosch: Komparative Theologie als Hauptaufgabe (s. Anm. 3), 23 gibt für die Möglichkeit des besseren Sich-selbst-Verstehens eine genauere erkenntnistheoretische Begründung durch die für die katholische Fundamentaltheologie wichtige Theorie von den *loci alieni* als Erkenntnisquelle der Theologie.

<sup>75</sup> Vgl. Fredericks: Das Selbst vergessen (s. Anm. 20).

<sup>76</sup> Vgl. dazu auch Fredericks' Umschreibung eines von ihm vorgenommenen Vergleiches zwischen Dōgens Verständnis des Todes und dem Christentum: «In the process, Christians actually had to learn something about Zen Buddhism on its own terms, study it seriously and then return to their own tradition to reflect on its meaning in new and hopefully creative ways. This exercise in comparative theology did not begin with the theological presupposition that

gen ein Personkonzept entwickelt werden kann, das sowohl Substantzialismus als auch Modalismus in der Trinitätstheologie zu vermeiden vermag. Fredericks ist ein Komparativer Theologe, der bei seinen eigenen religiösen Grundüberzeugungen bleiben möchte. Komparative Theologie – so liest man bei ihm dementsprechend – sei der Zweig der Systematischen Theologie, der versucht, die christliche Tradition im Gespräch mit den Texten und Symbolen der nicht-christlichen Religionen gewissenhaft zu interpretieren.<sup>77</sup> Sie benutzt die anderen Religionen als Hilfe, um die Wahrheiten des christlichen Glaubens tiefer zu verstehen.<sup>78</sup>

---

Zen Buddhism is merely a human creation that has nothing to do with Christian theology [...] or that Christians would find Christ revealed in the depths of Dogen's Zen doctrine [...], or that Christianity and Zen are both trying to name the same Ultimate Reality» (Fredericks: Faith [s. Anm. 9], 168).

<sup>77</sup> Fredericks: Universal (s. Anm. 11), 68: «Comparative theology is the branch of systematic theology which seeks to interpret the Christian tradition conscientiously in conversation with the texts and symbols of non-Christian religions». Ähnlich aus der Perspektive des «interreligiösen Dialoges» Körner: Reizwort Dialog (s. Anm. 28), 535f.: «Ein theologisch reflektierter Dialog stellt nicht den christlichen Glauben zur Debatte. Er basiert vielmehr auf einer Einsicht der theologischen Erkenntnislehre. Was die Kirche bekennt, ist das Hereinbrechen des göttlichen Lebens in die Geschichte. Dies – der Glaubensgehalt – liegt nicht augenscheinlich vor, vielmehr muß er bezeugt werden. Da das Bezeugte aber mehr ist als das bisher geschichtlich Eingetretene, erscheint es im Licht neuer Ereignisse neu. Deshalb müssen die Formeln des Glaubens immer neu verstanden werden.» Weil der Glaube «sich nicht als privates Zurechtlegen, sondern als Zeugnis von Wirklichkeit versteht, erfordert er das dialogische Eingehen auf neu in den Blick tretende Aspekte».

<sup>78</sup> Fredericks: Universal (s. Anm. 11), 87. Vgl. ders.: Das Selbst vergessen (s. Anm. 20), 206: Sein Anliegen sei, «die christliche Theologie komparativ [zu] betreiben, d.h. in einen Dialog mit den Lehren Dōgens eintreten. Dabei geht es zwar vor allem um Fragen, die die buddhistische Tradition betreffen, die aber doch auch Christen zu einer neuen Sicht ihrer eigenen Traditionsinhalte inspirieren können». Insofern unterscheidet sich Fredericks' Komparative Theologie deutlich von Vergleichender Religionswissenschaft: «Comparative theology is not comparative religions. It is not interested in investigating a theory of religion in general. It does not begin in a pan-religious perspective. Comparative theology is Christian theology in its basic sense: the project of interpreting the Chris-

Andere Komparative Theologen würden sich eher dafür aussprechen, dass ihre Arbeit das Ziel haben soll, eine wirklich interreligiöse Perspektive einzunehmen. Bei *Norbert Hintersteiner* kann man lesen: «Komparative Theologie impliziert und verlangt nach einer neuen religiösen Gemeinschaft mit einer ›interreligiösen Überzeugung‹, die ihren Glauben nicht mehr länger an nur eine bestimmte Glaubensgemeinschaft und ihren theologischen Diskurs bindet.»<sup>79</sup>

Gegen diese Erwartung soll hier zumindest pragmatisch eingewandt werden: Wenn man dies als Ziel des komparativen Dialogs ansetzt, dann wird man vermutlich nur sehr wenige Menschen für Komparative Theologie begeistern können. Denn diese an Komparative Theologen ausgesprochene Erwartung, letztlich in keinem Kontext «wirklich zuhause» zu sein,<sup>80</sup> ist für viele nicht einlösbar. Wie viele Menschen sind – um eine Formulierung Friedrich Nietzsches zu bemühen – derart «freie Geister»<sup>81</sup>, dass sie eine solche Existenz ohne wirkliches Zuhause zu ertragen in der Lage sind? Wenn Komparative Theologie breiter rezipiert werden will, dann sollte das Ziel des Dialoges niedriger angesetzt werden, d.h. erreichbarer für «normale» Glaubende, welche sich in einer bestimmten Tradition zu Hause fühlen wollen.

Fassen wir abschließend zusammen und skizzieren, wie das Dialogmodell der Komparativen Theologie die theologische Landschaft bereichern kann: Zunächst und vor allem könnte dies durch das beförderte angstfreie Gespräch mit dem anderen, bei dem man dem anderen zuhört und, in einer durchaus langwierigen Auseinandersetzung, seine Haltung zu verstehen sucht, gelingen. Als konfessionelle – in diesem Fall christliche – Theologie von der Unverfügbarkeit des göttlichen Handelns und der Genese religiöser Überzeugungen ausgehend, sollte sie von den Dia-

---

tian tradition. [...] non-Christian religions pose not only a threat to our present theological understandings, but also offer resources for a creative revision of those understandings.» Im konkreten Vergleich wird dann das Vertraute mithilfe des Unvertrauten reinterpretiert (Fredericks: *The Incomprehensibility of God* [s. Anm. 21], 506).

<sup>79</sup> Hintersteiner: *Wie?* (s. Anm. 26), 174.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* V, 343, Kritische Studienausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 3, Berlin 1999, 574.

logteilnehmern nicht methodisch erwarten, die eigene vertraute Position auf alle Fälle am Ende des Dialoges aufzugeben. Gerade wenn sie dies nicht fordert, kann sie Menschen dazu ermutigen, sich auf andere Religionen einzulassen und durch den Dialog den anderen und sich selbst noch besser als bisher zu verstehen.