

Komparative Theologie als Theologie der Zukunft

Einige Klärungen

von Wolfgang Pfüller

Die vorliegenden Überlegungen befassen sich mit dem Konzept der Komparativen Theologie. Diese versucht, Geltungsansprüche verschiedener religiöser Traditionen nicht nur zu vergleichen, sondern auch kritisch zu beurteilen. In dem Zusammenhang möchte der Aufsatz folgende Fragen klären: 1. Wie verhält sich Komparative Theologie zur Theologie der Religionen, besonders zu den bekannten religionstheologischen Modellen? 2. Wie sind Ansatz und Durchführung Komparativer Theologie bei Keith Ward und Klaus von Stosch einzuschätzen? 3. Wie wichtig sind interreligiöse Kriterien für die Komparative Theologie?

Während Komparative Theologie als „neue Forschungsrichtung“ im englischsprachigen Raum seit den 1990er Jahren zunehmend an Einfluss gewinnt,¹ wird sie in der deutschsprachigen Theologie „immer noch recht wenig rezipiert und ist strukturell nicht an deutschsprachigen Universitäten verankert“ (Bernhardt; v. Stosch 2009, 7). Diese Ausgangslage wäre dann in etwa vergleichbar mit der der Theologie der Religionen, welche ja seinerzeit ebenfalls aus dem englischsprachigen in den deutschsprachigen Raum eingedrungen ist und sich hier mittlerweile fest etabliert hat.

Wie weit es sich bei der Komparativen Theologie tatsächlich um eine *neue* Forschungsrichtung handelt, mag hier dahingestellt bleiben (vgl. Ward 2009, 55–58). Klaus von Stosch, einer ihrer namhaften Vertreter im deutschsprachigen Raum, weist darauf hin, dass es Komparative Theologie in einem weiteren Sinne wohl „fast schon immer“ gegeben habe (v. Stosch 2008, 405). Und Norbert Hintersteiner macht auf die Herkunft Komparativer Theologie aus den konkreten interkulturellen und interreligiösen Begegnungen und damit auf ihre Nähe zum traditionellen Fach der Missiologie aufmerksam. „So ist es nicht verwunderlich, wenn im deutschsprachigen Raum der Begriff der Komparativen Theologie zuerst im Kontext der Debatte um die in die Krise geratene und zu erneuernde Missionswissenschaft auftaucht – bemerkenswerterweise noch bevor er im anglo-amerikanischen Raum die Karriere eines Leitbegriffs für eine sich neu entwickelnde theologische Disziplin erfährt“ (Hintersteiner 2009, 102).

Das alles mag so oder auch anders sein. Wichtiger scheint mir demgegenüber die Frage, was Komparative Theologie angesichts der aktuellen Herausforderungen religiöser Pluralität in multireligiösen Gesellschaften zu leisten vermag. Damit verbinden sich Fra-

¹ Vgl. nur die von Keith Ward von 1994–2008 unter dem Titel *Comparative Theology* veröffentlichten 5 Bände (vgl. Ward 2009, 63, Anm. 6; vgl. auch die überblicksartige Besprechung von Avis 2008, 772f.). Vgl. aber auch die Arbeiten von Francis X. Clooney einschließlich des Projekts an der American Academy of Religion (Clooney 2007; zu Clooney vgl. Hintersteiner 2007, 2007a, 2009).

gen nach ihrem Verhältnis zu den länger etablierten Forschungszweigen einer Theologie der Religionen sowie der vergleichenden Religionswissenschaft, Fragen zudem nach ihrem Ansatz und ihrer Durchführung. Diesen Fragen soll im Folgenden genauer nachgegangen werden. Dabei wird Komparative Theologie als Teil einer Theologie der Religionen erörtert (1). Weiterhin werden Ansatz und Durchführung Komparativer Theologie bei Keith Ward und Klaus von Stosch diskutiert (2). Schließlich wird das Gewicht interreligiöser Kriterien für eine Komparative Theologie erwogen (3).

Das Verhältnis der Komparativen Theologie zur vergleichenden Religionswissenschaft soll nur kurz angesprochen werden. Und dies weniger aus Platzgründen; die Frage scheint wenig umstritten zu sein.² Ich fasse die weithin vertretene Auffassung wie folgt zusammen: Komparative Theologie befasst sich nicht nur eher mit religiösen Glaubensvorstellungen und ihren Begründungen und weniger mit religiösen Praktiken und Verhaltensweisen. Vor allem geht es ihr um die Wahrheit bzw. Gültigkeit der verglichenen religiösen Positionen. Sie muss also die verglichenen Positionen nicht nur *verstehen*, sondern vor allem in Hinsicht auf ihre Gültigkeit *bewerten*. Natürlich müssen diese Positionen auch in ihren Unterschieden und Übereinstimmungen verstanden werden – und dazu kann die vergleichende Religionswissenschaft wichtige Dienste leisten. Aber die „Arbeit am Verstehen und an der Relationierung unterschiedlicher Wahrheits- und Geltungsansprüche kann nur eine Disziplin leisten, die nach der Wahrheit und Rationalität religiöser Traditionen fragt. Sie muss also von der Theologie geleistet werden, nicht bloß von der Religionswissenschaft“ (v. Stosch 2009, 18). Oder deutlicher noch K. Ward:

„Comparative theology is an enquiry into ideas of God and revelation, of ultimate reality and its disclosures to human minds, as such ideas arise across the full spectrum of human history and experience. It is not, as comparative study of religions might be, primarily a sociological or psychological enquiry ... It is primarily an enquiry into truth and rationality, fundamentally concerned with what it means to say that there is a God and an authentic revelation and with whether there is one“ (Ward 1994, 50).

Nach dieser kurzen Klärung soll nun den oben genannten Fragen ausführlicher nachgegangen werden mit dem Ziel, die Grenzen und Möglichkeiten Komparativer Theologie zu klären und sie als überaus wichtigen Forschungszweig gegenwärtiger und mehr noch künftiger Theologie in den Blick zu rücken.

1. Komparative Theologie als Teil einer Theologie der Religionen

„Der Verweis auf die interkulturelle und interreligiöse Geschichte des Christentums macht deutlich, dass der Ausgangspunkt der komparativen Theologie nicht in Verlängerung zur abstrakten Theologie der Religionen zu suchen ist, sondern in der konkreten interkulturellen und interreligiösen Begegnung von Christen mit anderen Kulturen und reli-

² Vgl. nur v. Stosch 2009, 18; Ward 1994, 40, 50; Ward 2007, 379; Ward 2009, 57; Mohn 2007, bes. 274f. Vgl. auch als eindrückliches Beispiel vergleichender Religionswissenschaft den 2. Teil des *Handbuchs Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, hg. von J. Figl, Innsbruck – Wien – Göttingen 2003, unter der Überschrift: Zentrale Themen. Systematische und komparative Zugänge.

giösen Traditionen“ (Hintersteiner 2007a, 159). Diese Beobachtung zur Herkunft Komparativer Theologie mag durchaus zutreffen. Gleichwohl ist es die Frage, ob Komparative Theologie nicht im Rahmen einer Theologie der Religionen entwickelt werden sollte.

Nun ist freilich der Aufgabenbereich einer Theologie der Religionen durchaus nicht präzise umgrenzt. Perry Schmidt-Leukel hat fünf verschiedene Problemfelder einer solchen Theologie ausgemacht (Schmidt-Leukel 2005, 31–61). Ich kann und muss diese Problemfelder hier nicht weiter erläutern. Wichtig demgegenüber ist die grundlegende religionstheologische Doppelfrage, die den unterschiedlichen Problemfeldern übergeordnet ist. Im Blick auf das Christentum lautet sie: „Wie versteht und beurteilt das Christentum andere Religionen? Wie versteht und beurteilt das Christentum sich selbst angesichts der anderen Religionen?“ (ebd., 34 – Kursivierung getilgt). Allgemein formuliert geht es darum, wie die Geltungsansprüche anderer Religionen im Gegenüber zu den eigenen zu verstehen und zu beurteilen sind und wie umgekehrt die eigenen gegenüber den anderen zu verstehen und zu beurteilen sind (Schmidt-Leukel 2007, 494f.).

Behält man diese doppelte Grundfrage der Theologie der Religionen im Blick, scheint es nahe zu liegen, Komparative Theologie in deren Rahmen zu entwickeln. Denn anders als der vergleichenden Religionswissenschaft geht es ihr, wie erwähnt, nicht nur um den verstehenden Vergleich religiöser Positionen bzw. Geltungsansprüche, sondern auch und vor allem um deren Beurteilung. Dieser Einordnung in den Rahmen einer Theologie der Religionen widerspricht freilich K. von Stosch vehement. Er betrachtet Komparative Theologie vielmehr als Alternative zur Theologie der Religionen. Dabei versteht er diese als den Versuch, „durch Modellbildung die große Mannigfaltigkeit von sich in ihren Geltungsansprüchen vielfach widerstrebenden Religionen theologisch einzuordnen und zu bewerten“ (v. Stosch 2002, 294). Die gängigen Modelle des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus scheitern aber s.E allesamt an folgendem Grunddilemma: Entweder sie können – wie der Exklusivismus und Inklusivismus – die Andersheit der Andersgläubigen nicht positiv würdigen, oder sie können – wie der Pluralismus – nicht am Wahrheits- und Unbedingtheitsanspruch der eigenen Tradition festhalten (ebd., 294f.). Außerdem hält von Stosch die Herangehensweise der Theologie der Religionen für zu allgemein. Man kann nämlich die verschiedenen Wahrheitsansprüche der unterschiedlichen Religionen nicht generell interpretieren und bewerten. Man muss vielmehr konkrete Positionen miteinander vergleichen und bewerten, indem man sie in die ihnen zugehörige Sprachspielpraxis einordnet (v. Stosch 2007a, 510f.). Im Zuge einer solchen Komparativen Theologie kann man dann auch dem oben genannten Grunddilemma entgehen: Man kann die Andersheit der Andersgläubigen positiv würdigen, ohne den eigenen Wahrheitsanspruch aufgeben zu müssen.

In welcher Weise von Stosch eine solche Komparative Theologie genauer zu entwickeln gedenkt, wird später zu erörtern sein. Vorerst ist seine Behauptung einer Alternative zwischen Komparativer Theologie und Theologie der Religionen kritisch zu befragen. Dabei sehe ich davon ab, dass von Stosch zumindest zeitweilig (vgl. v. Stosch 2002, 294) Theologie der Religionen auf die Entwicklung der bekannten religionstheologischen Modelle bzw. Optionen zu verengen scheint. Denn auch seine eingeschränkte Behauptung,

Komparative Theologie sei lediglich eine Alternative zu dieser Modellbildung (vgl. v. Stosch 2008, 401), ist unhaltbar.

Die Klassifizierung der religionstheologischen Modelle ist mittlerweile ausgiebig diskutiert worden (vgl. nur Schmidt-Leukel 2005, 62–95). Wenngleich dabei keine vollständige Übereinstimmung in Hinsicht darauf erzielt worden ist, wie die Modelle des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus genau zu bestimmen sind, und ob die Klassifikation vollständig ist, so dürfte doch so viel klar sein: Das pluralistische Modell führt nicht zu einem Relativismus, der die Gleichwertigkeit *aller* religiösen Traditionen behauptet, wie es auch nicht auf die Behauptung festgelegt ist, mindestens zwei religiöse Traditionen *müssten* von gleicher Höchstgeltung sein. K. Ward plädiert demgegenüber m.E. zu Recht für eine weiche Variante des Pluralismus („soft pluralism“). Diese behauptet nicht, dass alle großen religiösen Traditionen gleichwertige Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit darstellen. Sie behauptet lediglich, dass sich die göttliche Wirklichkeit („the Real“) in vielen religiösen Traditionen manifestieren *kann*, jedoch in durchaus unterschiedlicher Adäquatheit.

„It is implausible to suppose that the Real inspires prophets in only one tradition, and that it does so in a wholly inerrant manner ... Yet one may and indeed is logically compelled to find in those cultures and in their history reasons for preferring some patterns of canonical revelation to others, and in that sense to find a more adequate view of the Real in some traditions, and perhaps in one tradition, than in others, even though the others are not uninspired and the most adequate is not in every respect inerrant“ (Ward 1994, 318).

Klar dürfte aber auch sein, dass das pluralistische Modell allen Wahrheits- bzw. Unbedingtheitsansprüchen religiöser Traditionen kritisch gegenüber steht. Die Gründe dafür sind m.E. unabweisbar und überwältigend (vgl. Pfüller 2001, 53–61). Ich kann dies hier nicht nochmals ausführlich darlegen, zitiere stattdessen in aller Kürze noch einmal Ward:

„We live in a world wherein the justifications given for various different beliefs ... are not universally compelling. The consequence is that no reasonable person can any longer say that their own tradition is certainly true, and the others are certainly false, or at least not worth consideration. This does not warrant the assertion, however, that all viewpoints ... are equally true. The implication is that they are more or less equally justified, as far as we can see“ (Ward 2007, 387f.).

Damit hat sich das Grunddilemma, woran von Stosch die religionstheologische Modellbildung scheitern sieht, jedenfalls für das pluralistische Modell erledigt. Mehr noch: Ich behaupte sogar, dass sich eine aussichtsreiche Komparative Theologie nur dann entwickeln lässt, wenn die Wahrheits- bzw. Unbedingtheitsansprüche der religiösen Traditionen zugunsten von mehr oder weniger adäquaten Geltungsansprüchen aufgegeben werden. Das wird im Weiteren noch ausführlicher begründet werden, lässt sich aber bereits an dieser Stelle eindrücklich an einigen Überlegungen Hans-Martin Barths zeigen. Dieser hat in seiner Dogmatik den evangelischen Glauben im Kontext der Weltreligionen reflektiert und damit so etwas wie eine Komparative Theologie im großen Stil vorgelegt. Dabei geht Barth vom Modell des Inklusivismus aus, da er den christlichen Wahrheits- bzw. Unbedingtheitsanspruch für unaufgebbar hält. Freilich will er die anderen religiösen Tra-

ditionen damit nicht vereinnahmen, gesteht ihnen daher ebenfalls eine inklusivistische Position zu (Barth ³2008, 8. 64). Ein solcher wechselseitiger, mutualer oder reziproker Inklusivismus³ scheint ihm die geeignete Basis zu sein, den christlichen Glauben komparativ zu den Glaubensüberlieferungen der Weltreligionen in Beziehung zu setzen. Dabei stößt er freilich sehr bald an Grenzen. Wenn er nämlich die verglichenen Glaubensüberlieferungen beurteilen will, kann er nur auf intrareligiöse, nicht auf interreligiöse Kriterien zurückgreifen. So kann sich der christliche Glaube seiner Wahrheit vergewissern durch Rückgriff auf seine Heilige Schrift, die Gemeinschaft der Glaubenden sowie auf bestimmte Axiome, „wie sie sich aus dem den christlichen Glauben begründenden Schlüsselerlebnis ergeben“ (z.B. Gnade vor Recht, Liebe vor Hass, Heil vor Unheil) (170f.). Und im Sinne des wechselseitigen Inklusivismus müssen solche intrareligiösen Kriterien selbstverständlich auch den anderen Weltreligionen zugebilligt werden. „Auch Judentum und Islam, Buddhismus und Hinduismus sind auf je verschiedene Weise durch universale Wahrheitsansprüche gekennzeichnet, die sich letztlich nur aus der Mitte der jeweiligen Religion begründen lassen“ (174). Wie dann eine Beurteilung nichtchristlicher Religionen von den aus der vermeintlichen Mitte des christlichen Glaubens gewonnenen Kriterien her aussieht, kann man den folgenden Sätzen Barths mit wünschenswerter Deutlichkeit entnehmen:

„Soweit nichtchristliche Religionen die radikale Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und das Erlösungsgeschehen in Jesus Christus ablehnen, scheinen sie alle vom christlichen Glauben gleich weit entfernt zu sein. Es macht dann keinen grundsätzlichen Unterschied, ob sie Jesus Christus als herausragenden Rabbi, als besonderen Boten Allahs, als Avatar ... oder als spirituellen Lehrer verstehen, der sich in gewisser Weise mit Buddha vergleichen läßt. Aus der Sicht des christlichen Glaubens ist die heilsentscheidende Bedeutung Jesu als des Christus damit nicht erfaßt, ja abgewiesen“ (572).

Nach alledem ist offensichtlich, dass die Offenheit von Barths Komparativer Theologie nicht eben weit reicht. Denn der christliche Glaube kann durch entsprechende Glaubensüberlieferungen der Weltreligionen zwar hier und da, aber nicht wirklich einschneidend korrigiert oder gar revidiert werden. Das christliche, für Barth trinitarische Grundbekenntnis nämlich steht unerschütterlich fest. Es wird dementsprechend auch nicht erst im

³ Auch von Stosch scheint mittlerweile dem mutualen Inklusivismus zuzuneigen; vgl. v. Stosch 2009, 23–25 und bes. Anm. 13. Abgesehen davon, dass er sich damit womöglich von seiner Alternativsetzung zwischen Komparativer Theologie und religionstheologischer Modellbildung verabschiedet: In einem früheren Aufsatz hatte er den mutualen Inklusivismus zu Recht als inkonsistente religionstheologische Option bezeichnet, da er entweder verdeckter Pluralismus oder eben schlichter Inklusivismus sei. „Denn der Inklusivismus ist so definiert, daß er nur der eigenen Religion Höchstgeltung zubilligt. Gesteht der wechselseitige Inklusivismus auch den anderen Weltreligionen die gleiche Höchstgeltung zu, so handelt es sich bei ihm um einen getamten Pluralismus ... Ist die Wechselseitigkeit so gemeint, daß man dem Anderen nicht übel nehmen darf, wenn er die gleiche Argumentationsstrategie verwendet wie ich, ohne daß man den Inklusivismus des Anderen anerkennen kann, so handelt man sich alle ... Probleme des Inklusivismus ein“ (v. Stosch 2002, 300). – Vgl. im Übrigen auch die jüngst in der MThZ geführte Diskussion um Inklusivismus und Pluralismus zwischen Richard Schaeffler und Perry Schmidt-Leukel: P. Schmidt-Leukel, Pluralistische Religionstheologie und interreligiöser Dialog. Eine Antwort auf Richard Schaefflers Bemerkungen zu „Gott ohne Grenzen“, in: MThZ 60 (2009) 338–345; R. Schaeffler, Pluralistische Religionstheologie und interreligiöser Dialog. Eine Antwort auf Schmidt-Leukels Replik, in: Ebd., 346–355.

interreligiösen Dialog gewonnen, sondern vorausgesetzt. Von einer solchen eingeschränkten Komparativen Theologie auf inklusivistischer Basis unterscheidet sich die auf pluralistischer Basis entworfene „Welt-Theologie“ eines Wilfred Cantwell Smith signifikant (vgl. Smith ³1989, 105ff.). Smith plädiert für eine globale Perspektive und ein offenes Kolloquium der verschiedenen Glaubensüberlieferungen im Sinne einer Komparativen Theologie. Dabei kann es durchaus eine christliche, islamische oder andersreligiöse Theologie geben. Jedoch muss sie den eigenen Glauben (faith) übersteigen; ihre Daten sind die der weltweiten Religionsgeschichte.

„In giving conceptual articulation to our faith, the faith of all of us, it must not dilute Christian faith ... but transcend it ... An analogy here from the ecumenical Church would be fairly straight forward. There is clearly a difference between an ecumenical (Christian) theology, and a specifically Presbyterian theology of ecumenism; even though the former would not be valid if it were not in some sense Presbyterian, yet not merely Presbyterian“ (ebd., 125).

Somit dürfte einsichtig sein, dass die Verwendung eines bestimmten religionstheologischen Modells sehr wohl bedeutenden Einfluss auf die entsprechende Durchführung einer Komparativen Theologie hat. Denn das verwendete religionstheologische Modell bestimmt die grundsätzliche Herangehensweise an die zu vergleichenden und zu beurteilenden verschiedenen religiösen Positionen. Dabei hat von Stosch selbstverständlich darin Recht, dass man konkrete religiöse Positionen im Blick auf entsprechende konkrete Probleme miteinander vergleichen und beurteilen muss. Das eben ist die Aufgabe der Komparativen Theologie als eines Teiles einer Theologie der Religionen, die nicht nur die grundsätzliche Herangehensweise an die konkreten Probleme und Positionen begründet, sondern auch und nicht zuletzt interreligiöse Kriterien bereitstellt, ohne die Komparative Theologie überhaupt nicht zu einigermaßen stichhaltigen Beurteilungen der verglichenen Positionen kommen kann (s.u. 3). Insofern ergänzen sich also Theologie der Religionen und Komparative Theologie nicht nur und sind somit aufeinander verwiesen (vgl. Schmidt-Leukel 2007, 502ff.; in gleicher Weise Rettenbacher 2005, 193); vielmehr ist diese nur im Rahmen von jener aussichtsreich zu entwickeln – am aussichtsreichsten freilich auf pluralistischer Basis. Letzteres nun möchte ich eingehender anhand der Ansätze und Durchführungen Komparativer Theologie bei Keith Ward und Klaus von Stosch zeigen.

2. Ansatz und Durchführung Komparativer Theologie bei Keith Ward und Klaus von Stosch

2.1 Keith Ward

K. Ward bezeichnet seine Komparative Theologie („comparative theology“) auch als interkulturelle, globale oder offene Theologie („intercultural“, „global“, „open“) und unterscheidet sie betont von konfessioneller Theologie („confessional theology“). Diese bewegt sich im vorgegebenen Rahmen der jeweiligen Glaubensüberlieferung, die sie in ih-

ren Zusammenhängen erforscht und apologetisch nach außen vertritt. Dementsprechend erscheint sie als „the exploration of a given revelation by one who wholly accepts that revelation and lives by it“, als „a form of apologetics for a particular faith“ (Ward 1994, 40). Konfessionelle Theologen sind somit Diener und Lehrer einer partikularen Kirche, gegenüber der sie verantwortlich sind in dem, was sie theologisch vertreten (Ward 2007, 377). Demgegenüber ist die Komparative Theologie nicht auf eine religiöse Tradition oder gar Konfession festgelegt, wenngleich sie ohne weiteres aus einer solchen Tradition oder auch Konfession erwächst. Das Objekt ihrer Studien aber ist der ganze, weite Bereich religiöser Traditionen in Geschichte und Gegenwart. Demnach ist sie zu betrachten „as the study of ideas of supernatural and ultimate realities and values, as well as the study of ways of relating to those realities and values as they have persisted throughout the history of various world cultures“ (ebd., 378). Wie oben bereits erwähnt, unterscheidet sie sich als Komparative *Theologie* nicht nur in der Auswahl ihrer Stoffe, sondern vor allem auch durch die Beurteilung derselben von der vergleichenden Religionswissenschaft („religious studies“, „comparative study of religions“).

Komparative Theologie erwächst, wie gesagt, zunächst aus einer konkreten religiösen Tradition. Sie muss diese Herkunft weder verleugnen noch einen nicht einlösbaren Anspruch auf Neutralität erheben. Sie muss jedoch ihre Problemdarstellungen und -lösungen im Verstehen und in Auseinandersetzung mit den einschlägigen anderen religiösen und gegebenenfalls auch nichtreligiösen Traditionen entwickeln.⁴ Dass sie dabei die anderen Sichtweisen nicht für die eigene Sicht vereinnahmen darf, versteht sich. Konvergenzen wie Divergenzen der verschiedenen Traditionen müssen klar analysiert werden. Ersichtlich legt Ward freilich bei seinen umfangreichen, bewundernswert weiträumigen Analysen trotz aller Divergenzen besonderes Gewicht auf die strukturellen Parallelen und Konvergenzen der (großen) religiösen Traditionen. Diese Konvergenzen sieht er nicht zuletzt zwischen den zwei Hauptquellen der Spiritualität, der semitischen und der indischen Tradition, die er näher zusammenführen möchte (Ward 1991, 193ff. 206ff.). Demzufolge eruiert er eine gemeinsame basale Glaubensstruktur der großen religiösen Traditionen (Ward 1998, 28f. 41ff.), eine grundlegende Gemeinsamkeit im Gottesverständnis bzw. im Verständnis der letzten, göttlichen Wirklichkeit (ebd., bes. 153ff.), eine allgemeine Struktur der Offenbarung (Ward 1994, 30. 324ff.). Dass er bei alledem die Divergenzen, ja auch Widersprüche nicht zu verwischen gedenkt, zeigt vor allem seine anthropologische Untersuchung: dort scheint es jedenfalls schwieriger zu sein, wesentliche Konvergenzen zwischen semitischer und indischer Tradition auszumachen, während sie naturgemäß zwischen den semitischen Traditionen weit eher bestehen (Ward 2002, passim, bes. 324–27).⁵

⁴ So entwickelt Ward etwa seine christliche komparative Anthropologie nicht nur in Bezug auf den Advaita Vedanta, den Vaishnava Hinduismus, den Buddhismus, das Judentum und den Islam, sondern auch in Bezug auf den evolutionären Naturalismus und andere einschlägige naturwissenschaftliche Erkenntnisse. Vgl. Ward 2002.

⁵ Die Ursache für die auffälligen Differenzen gerade in anthropologischen Fragen sieht Ward übrigens darin, dass im Unterschied zu den alltäglichen Fragen in religiösen Fragen die Differenzen zunehmen, je konkreter diese Fragen werden. „This is because particular truths in religion are usually about matters that cannot be neutrally observed or tested. Arguments multiply precisely because observations cannot settle the matter, and be-

Sicher kann man den Verdacht hegen, dass Ward die Differenzen und Widersprüche allzu sehr zugunsten der strukturellen Gemeinsamkeiten und Konvergenzen einebnet. So mag Paul Avis mit seiner kritischen Bemerkung Recht haben: „Ward’s values come out unmistakably: they are those of contemplative wisdom, compassion, detachment, tolerance, reasoned discussion, tranquillity. They are, in the best sense of the word, academic values. One has a creeping sense that Ward assimilates even the heroic, militant virtues that we find in the Jewish and Islamic traditions to this slightly quietist, rather urbane model“ (Avis 2008, 773). Jedoch ist zu berücksichtigen, dass Wards Komparative Theologie bei aller Offenheit immer auch kritisch mit der eigenen wie den anderen Überlieferungen umgeht. Das hat Ward an verschiedenen Stellen unübersehbar dargetan, nicht zuletzt in seinen anthropologischen Untersuchungen (z.B. Ward 2002, 10ff. 134ff. 159ff.). Zudem weist er ausdrücklich darauf hin, dass seine Komparative Theologie aus der christlichen Tradition heraus der Ergänzung und Korrektur durch die Komparative Theologie aus anderen religiösen Traditionen heraus bedarf (Ward 2002, 9). Schließlich bleibt für Ward jeder Versuch einer Komparativen Theologie unvollständig, fallibel, verbesserungsbedürftig; was erstrebt werden kann und muss, ist eine möglichst plausible, kohärente Sicht der Dinge (ebd., 327).⁶

Insgesamt gesehen präsentiert Ward durch stupende Kenntnisse, große Umsicht, sorgfältig differenzierende und systematisierende Argumentation und nicht zuletzt dialogische Offenheit ausgezeichnete, eindrucksvolle Entwürfe Komparativer Theologie, einer offenen Theologie, wie er sie selbst durch sechs Hauptmerkmale charakterisiert hat. (1) „It will seek a convergence of common core beliefs, clarifying the deep agreements which may underlie diverse cultural traditions.“ (2) „It will seek to learn from complementary beliefs in other traditions, expecting that there are forms of revelation one’s own tradition does not express.“ (3) „It will be prepared to reinterpret its beliefs in the light of new, well-established factual and moral beliefs.“ (4) „It will accept the full right of diverse belief-systems to exist, as long as they do not cause avoidable injury or harm to innocent sentient beings.“ (5) „It will encourage a dialogue with conflicting and dissenting

cause human reasoning is so weak, changeable, and subject to cultural pressures of many kinds“ (Ward 2002, 326f.).

⁶ Merkwürdig bleibt angesichts dessen, dass Ward gleichwohl eine finale Offenbarung annehmen zu müssen meint. Ich kann diesen Anspruch hier nicht ausführlich diskutieren (vgl. Pfüller 2001, 54–59. 89–104), möchte aber doch auf einige Probleme dieser Sicht hinweisen. 1. Es ist wie bei anderen so auch bei Ward die Tendenz festzustellen, Jesus zu idealisieren: „God’s action to transfigure human lives will always meet with some resistance, except in a case where a human subject is wholly attuned to the divine will. Christians believe that in Jesus there existed a unique point wherein, by divine grace, there is a human experience free of self-regard and wholly attuned to God“ (Ward 2002, 222; ähnlich auch 206). 2. Ward meint, dass diese endgültige Offenbarung weder endgültig noch völlig („finally or fully“) erfasst werden kann (Ward 1994, 278f.). Wie kann man aber eine endgültige Offenbarung behaupten, wenn man sie nicht hinreichend als solche erfassen kann? 3. Ward hält es für plausibel, dass wenigstens einige grundlegende Wahrheiten über Gott „must be simply and absolutely true“. Denn wenn es auch plausibel ist, dass jede religiöse Tradition immer kulturelle Verzerrungen sowie Erkenntnisgrenzen in sich trägt, so ist es doch nicht plausibel „to think that nothing, however general or basic, will ever be accurate in this area, especially when God is trying to get people to see the divine nature better“ (Ward 2002, 222). Abgesehen davon, dass Plausibilitäten nicht eben starke Argumente sind: Ist es nicht ebenso plausibel anzunehmen, dass die kulturellen Verzerrungen und Erkenntnisgrenzen jeder religiösen Tradition die Möglichkeit einer absolut wahren, finalen Offenbarung in einer oder mehrerer dieser Traditionen zumindest zweifelhaft erscheinen lassen?

views, being prepared to confront its own tradition with critical questions arising out of such views.“ (6) „And it will try to develop a sensitivity to the historical and cultural contexts of the formulation of its own beliefs, with a preparedness to continue developing new insights in new cultural situations“ (Ward 1994, 339f.).

2.2 Klaus von Stosch

Im Unterschied zu K. Ward liegen von K. von Stosch bislang fast nur programmatische Äußerungen zu Ansatz und Durchführung der von ihm befürworteten Komparativen Theologie vor. Dabei wurde sein Anspruch, Komparative Theologie als Alternative zu den religionstheologischen Modellen zu entwickeln, bereits kritisch diskutiert. Allerdings hängt auch das von ihm anvisierte Ziel einer Komparativen Theologie mit diesem Anspruch zusammen. Ihr wichtigstes Ziel liegt nämlich „in der Vermittlung der Anliegen von Pluralismus und Inklusivismus in der Theologie der Religionen. Dabei wird die Versöhnung der beiden Anliegen nicht auf der Modellebene erreicht, sondern jeweils am Einzelfall den Grundmotiven beider Konzeptionen Rechnung getragen: dem Bedürfnis nach Anerkennung von Andersheit und dem nach Treue zum Eigenen“ (v. Stosch 2008, 411).

Dieses Ziel versucht von Stosch vor allem dadurch zu erreichen, dass er Struktur und Status religiöser Überzeugungen analysiert. Dafür greift er auf Einsichten des späteren Wittgenstein zurück, in der Hauptsache auf die Einsicht, dass religiöse Überzeugungen in der religiösen Lebenspraxis einschließlich ihrer spezifischen „Sprachspiele“ verankert sind (v. Stosch 2007a, 509). Demzufolge bilden die kognitiv-propositionalen Bestandteile religiöser Überzeugungen gleichsam nur deren Oberfläche, die in ihrer Tiefengrammatik wurzeln. Dies gilt es zu berücksichtigen, wenn man religiöse Überzeugungen verschiedener Traditionen miteinander vergleicht und auf ihre Wahrheit befragt.

„Die Bedeutung von Aussagen über die Wirklichkeit und auch die Bedeutung von Aussagen über Gott ist also abhängig von unseren in unserer Praxis verwurzelten Weltbildern. Zudem ist es diese Praxis, in der die Gewissheit lebensleitender und weltbildkonstitutiver Überzeugungen verwurzelt ist. Bedeutung und Gewissheit religiöser Überzeugungen wurzeln also in einer kulturell unterschiedlich gegebenen praktischen Dimension“ (v. Stosch 2008, 403).

Demzufolge kann es durchaus sein, dass Differenzen auf der kognitiv-propositionalen Ebene auf der tiefengrammatischen, regulativen Ebene gleichsam aufgefangen werden, indem sie sich dort als äquivalent erweisen (v. Stosch 2008, 419f.). Dies ist dann beispielsweise im christlich-islamischen Dialog mit Blick auf den Stellenwert Jesu Christi einerseits sowie des Korans andererseits festzustellen (v. Stosch 2007, 65ff.). Des Weiteren können auch Differenzen auf der regulativen Praxisebene heilsam sein, solange sie nicht „in einem Konkurrenzverhältnis zueinander stehen, sondern unterschiedliche Sprachspielzusammenhänge regeln“ (v. Stosch 2008, 420).

Von dieser Analyse der Struktur und des Status religiöser Überzeugungen sind schließlich auch die sechs methodischen Grundsätze geleitet, durch welche die Komparative Theologie nach von Stosch wesentlich charakterisiert wird (vgl. v. Stosch 2009, 19–28;

ähnlich auch v. Stosch 2008, 406–409). Ich fasse diese Grundsätze kurz wie folgt zusammen: (1) Komparative Theologie geht mikrologisch vor. D.h. sie wendet sich dem Einzelfall, den konkreten Problemen zu, ohne deren Einbindung in die entsprechende Lebenspraxis sowie das dazugehörige Weltbild zu vernachlässigen. (2) Sie „geht von zentralen Fragestellungen der Menschen unserer Zeit aus“ und will Orientierung im Blick auf gemeinsame Fragen und Probleme geben (22). (3) Sie „geht vom Eigenen aus, bemüht sich aber, den Blick auf das Eigene vom Anderen aus in die eigene Theologie einzubeziehen“ (23). Dabei muss sie dem Anderen das gleiche Recht zugestehen, sowohl was das Verstehen wie auch was die Würdigung meiner Andersheit aus seiner Perspektive betrifft. Von Stosch spricht hier von einem „mutual inklusiven Verstehensprozess“ (25). (4) Sie braucht als kritische Kontrollinstanz den Dritten, der die im Dialog erzielten Ergebnisse kritisch-rational hinterfragt. (5) Sie muss immer wieder auf die Verwurzelung der kognitiven Gehalte religiöser Überzeugungen in der religiösen Praxis reflektieren – wie bereits erläutert, vielleicht *das* zentrale Anliegen der Komparativen Theologie in der Sicht von Stoschs. (6) Schließlich muss Komparative Theologie immer der Reversibilität bzw. Fallibilität ihrer Urteile gewärtig sein, was sich bereits aus ihrer dialogischen Offenheit für die Andersheit der Anderen ergibt.

Wie erwähnt, befindet sich von Stoschs Komparative Theologie noch im Stadium programmatischer Überlegungen. Umso aufschlussreicher sind daher einige Erwägungen, die er zum muslimischen Offenbarungsanspruch, genauer zur innerislamischen Debatte um die Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans angestellt hat. Ihr Ziel „ist, Gleichförmigkeit, Gleichwertigkeit und Andersartigkeit des muslimischen Offenbarungsanspruchs aufzuzeigen, ohne Abstriche vom Geltungsanspruch christlicher Rede von der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus zu machen“ (v. Stosch 2007, 54). Wie oben angedeutet, verfolgt von Stosch dieses Ziel, indem er strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Koranologie und Christologie deutlich macht. So ergeben sich funktionelle Äquivalenzen zwischen Koran und Jesus Christus auf der tiefengrammatischen, regulativen, lebenspraktischen Ebene ungeachtet der widersprüchlichen Ansprüche auf der kognitiv-propositionalen Ebene. Das besagt z.B.: „So wie es die Soteriologie ist, die Athanasius und andere Kirchenväter so hartnäckig an der gottmenschlichen Natur Jesu Christi festhalten und auch staatliche Verfolgungen aushalten lässt, so ist es auch auf muslimischer Seite die Erfahrung der erlösenden Kraft des Korans, die sie so vehement auch in Verfolgungszeiten auf der Ungeschaffenheit des Korans beharren lässt“ (ebd., 66f.). In dieser Weise werden die „semantischen Gehalte“ muslimischen wie christlichen Glaubens auf die entsprechende Lebenspraxis bezogen als „lebensorientierende Leistungen“ betrachtet (68). Dabei zeigt sich schließlich, dass entscheidende Unterschiede zwischen christlichem und muslimischem Glauben nicht nur auf der kognitiv-propositionalen, sondern auch auf der regulativen, lebenspraktischen Ebene bestehen. Eine Entscheidung zwischen den beiden Offenbarungs- bzw. Wahrheitsansprüchen kann demzufolge nicht theoretisch, mit den Mitteln einer Theologie der Religionen, sondern nur praktisch, als persönliche Entscheidung getroffen werden (72). So kann die Gleichwertigkeit der muslimischen und der christlichen Option festgehalten werden, ohne dass die jeweiligen Wahrheitsansprüche aufgegeben werden müssen.

„Echte Gleichwertigkeit von Muslimen und Christen in ihrem Glauben muss hier als Möglichkeit offen gehalten werden ... ohne sie deshalb theoretisch sicherstellen zu können. Zugleich erfordert die Offenheit für diese Möglichkeit an keiner Stelle eine Relativierung des Anspruchs, dass sich ... das Wort Gottes in Jesus Christus uns Menschen ein für alle Mal in unüberbietbarer und einzigartiger Weise zugesagt hat“ (74; vgl. auch v. Stosch 2009a, bes. 48f.).

In Anbetracht dieses Resultates seiner komparativ-theologischen Überlegungen zum muslimischen Offenbarungsanspruch kann man dann auch jene abstrakte Überlegung von Stoschs nachvollziehen, wonach sich auch eine Ablehnung Jesu Christi durch Andersgläubige als schätzenswerte Andersheit erweisen kann. Sie lässt sich nämlich durch genauere Analyse ihrer regulativen, lebenspraktischen Verankerung so reinterpreten, dass sie nicht mehr als bloße Ablehnung erscheint. Und dies entweder weil ich durch die Perspektive der Anderen „neu verstehe, was meine Beziehung zu Jesus Christus in regulativer Sicht bedeutet, oder weil ich sehe, daß das ablehnende Urteil der Anderen in einer so anderen Sprachspielpraxis verwurzelt ist, daß es sich gegen ein Muster richtet, an das ich im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben nie gedacht hätte“ (v. Stosch 2002, 310).

Ich kann hier nicht in die weitläufige Diskussion um die Ergiebigkeit der Spätphilosophie Wittgensteins für die Theologie eintreten.⁷ Ihre Verwendung in der Komparativen Theologie von Stoschs jedoch scheint mir mehr Probleme aufzuwerfen als sie löst. Denn läuft nicht der Vergleich unterschiedlicher religiöser Positionen letztlich auf deren Unvergleichbarkeit hinaus, die wiederum auf deren grundverschiedener lebenspraktischer Verankerung beruht? Und entspricht das nicht genau jenem wechselseitigen Inklusivismus, der den Anderen ihre Wahrheitsansprüche in gleichem Maße zubilligt wie der eigenen religiösen Tradition? Und führt das nicht geradewegs in einen Relativismus (von Schmidt-Leukel „radikaler Pluralismus“ genannt), wonach alle religiösen Wahrheitsansprüche gleichwertig sind? Ich will damit die lebenspraktische Verankerung religiöser Überzeugungen keineswegs in Abrede stellen. Ich halte es aber für weit aussichtsreicher, Komparative Theologie ausschließlich auf den Vergleich und die Beurteilung der kognitiven Gehalte religiöser Überzeugungen zu beziehen – wie das etwa Ward unternimmt. Diese kognitiven Gehalte sind in sich gewichtig genug und müssen auch als solche gewichtet und beurteilt werden. Um ein besonders eklatantes Beispiel zu gebrauchen: Von Stosch wird doch nicht allen Ernstes die religiösen Überzeugungen der Zeugen Jehovas mit ihren zum Teil abstrusen Vorstellungen in ihrem Wahrheitsanspruch für gleichwertig mit anderen religiösen Überzeugungen halten wollen, weil sie in ihrer lebenspraktischen Verankerung diesen Überzeugungen funktionell äquivalent sind.

Freilich, wenn man eine aussichtsreiche Komparative Theologie entwickeln will, wie sie m.E. nur auf pluralistischer Basis möglich ist, und wie Ward sie in bewundernswerter Weise entworfen hat, wird man sich von den Wahrheits- und Unbedingtheitsansprüchen religiöser Traditionen und Positionen verabschieden müssen. Und man wird interreligiöse

⁷ Vgl. nur die wenigen Andeutungen mit Bezug zur Rezeption bei v. Stosch und C. Sedmak bei Rettenbacher 2005, 189f.

Kriterien brauchen, um die vergleichende Beurteilung einigermaßen erfolgreich durchführen zu können.

3. Komparative Theologie und die Frage interreligiöser Kriterien

Ohne interreligiöse Kriterien bleibt Komparative Theologie suboptimal. Das kann man z.B. an K. Wards Vergleich des Gottesverständnisses in den großen religiösen Traditionen zeigen. In diesem Buch wendet er eine phänomenologische Methode an, d.h. er betrachtet die fünf großen religiösen Traditionen so sympathetisch wie er kann, stellt seine eigenen Glaubensauffassungen zurück, übt nur interne Kritik („from within the traditions themselves“) (Ward 1998, VII). Damit kann er nicht nur aufschlussreiche Verwandtschaften bedeutender Theologen dieser Traditionen ausmachen, sondern auch eine gemeinsame Grundstruktur im Verständnis Gottes bzw. der göttlichen Wirklichkeit erheben. Allein, dies bewegt sich doch mehr im Rahmen einer vergleichenden Religionswissenschaft, da ihm die vergleichende kritische Beurteilung der Gottesverständnisse fehlt. Demgegenüber sind etwa die Überlegungen Reinhard Leuzes von ungleich kritischerer Kraft. Indem er ein aus dem Religionsbegriff abgeleitetes materiales Kriterium anwendet, kann er zunächst Monotheismus und Polytheismus, sodann jüdischen, christlichen und islamischen Monotheismus sowie schließlich monotheistische und buddhistische Vorstellungen des Transzendenten einem kritischen Vergleich unterziehen (Leuze 2004, 46ff. 51ff. 97ff.). Ich kann dies hier nicht weiter ausführen, zumal es hier nicht um die Frage interreligiöser Kriterien überhaupt geht (vgl. Pfüller 2008). An dieser Stelle möchte ich lediglich die Wichtigkeit interreligiöser Kriterien für eine Komparative Theologie unterstreichen. Diese Wichtigkeit sieht offensichtlich auch Ward, wenngleich er den Sachverhalt, soweit ich sehe, nicht explizit reflektiert.⁸ Obwohl er keineswegs der Meinung ist, man könne von einem neutralen Standort aus alle Religionen anhand absolut zuverlässiger („absolute agreed“) Kriterien beurteilen (Ward 1994, 35), hält er doch religionenübergreifende Rationalitätskriterien für möglich und nötig. Solche Rationalitätsstandards wie korrekte Informationsverarbeitung, korrekter Vergleich vergleichbarer Informationen, korrekte Anwendung logischer Regeln sind nötig für jede Form intelligent geordneten sozialen Lebens. Sie sind und können nicht kulturrelativ sein, sind vielmehr kulturübergreifend (319). Sie dienen der kritisch vergleichenden Reflexion religiöser Positionen als methodologische Prinzipien (324). Hingegen dienen sie nicht dazu, eine Religion als die allein wahre heraus zu heben. Vielmehr sollen sie „encourage a reassessment and revision of particular religious claims in the search for a truly comprehensive and integrated view of the world within which revelatory claims will make sense. So it is still

⁸ Auch von Stosch hat übrigens einen Beitrag zur Frage interreligiöser Kriterien geleistet, ohne diese Frage in ihrer Wichtigkeit für die Komparative Theologie zu reflektieren (v. Stosch 2005). Zudem kommt er über die sehr formalen Kriterien religionsinterner Konsistenz sowie Kohärenz mit sonst allgemein anerkannten Überzeugungen kaum hinaus (53–55). Dass er diese Kriterien nicht nur auf den kognitiv-propositionalen Gehalt, sondern auch auf die regulative Ebene religiöser Überzeugungen angewandt wissen will (54), entspricht seiner oben erläuterten Analyse religiöser Überzeugungen.

immensely important to maintain that rationality is present in religion as elsewhere, and that it is not different in kind from rationality in general“ (320).

Sicher, die von Ward angeführten Kriterien sind bloß formal und insofern unzureichend. Es bedarf darüber hinaus dringend materialer Kriterien, um die Leistungsfähigkeit Komparativer Theologie zu erhöhen. Denn da sie die Geltungsansprüche verschiedener religiöser Traditionen und Positionen nicht nur vergleichen, sondern auch kritisch beurteilen will, kann sie dazu nicht nur auf formale Rationalitätsstandards rekurrieren, so unerlässlich diese sind. Effektiver sind jedenfalls materiale Kriterien, die es dann auch erlauben, *zentrale* Geltungsansprüche verschiedener religiöser Traditionen und Positionen kritisch zu beurteilen. Dass solche Urteile Komparativer Theologie stets vorläufig und daher revisionsbedürftig bleiben, versteht sich. Mehr als möglichst konsistente, kohärente und darüber hinaus möglichst stichhaltig begründete Positionen sind nicht zu erreichen. Freilich sieht sich eine Komparative Theologie auf pluralistischer Basis auch keineswegs dazu veranlasst, von welcher Seite auch immer erhobene Wahrheits- bzw. Unbedingtheitsansprüche zu begründen, da sie ihnen vielmehr grundsätzlich kritisch gegenüber steht. Als eine solche kritische Komparative Theologie aber dürfte sie in der Tat die „Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft“ (v. Stosch 2009) sein. Denn die theologischen Probleme lassen sich m.E. bereits gegenwärtig, aber mehr noch künftig nur im interreligiösen Horizont lösen (vgl. Pfüller 2001, 52–72; 2008, 343).

Literatur

- 1 *Avis, P.* (2008): *Doctrine in the Church of England*, in: *ThLZ* 133, 761–776.
- 2 *Barth, H.-M.* (³2008 [2001]): *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh.*
- 3 *Bernhardt, R.; von Stosch, K.* (2009): *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich, 7–12.
- 4 *Clooney, F.X.* (2007): *Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion (AAR)*, in: *Salzburger theologische Zeitschrift* 11, 140–152.
- 5 *Hintersteiner, N.* (2007): *Intercultural and Interreligious (Un)Translatibility and the Comparative Theology Project*, in: *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*, hg. v. N. Hintersteiner, Amsterdam – New York, 465–491.
- 6 *Ders.* (2009): *Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit. Reflexionen zu Ort und Ansatz Komparativer Theologie*, in: *S.o.* 3, 99–120.
- 7 *Ders.* (2007a): *Wie den Religionen der Welt begegnen? Das Projekt der Komparativen Theologie*, in: *Salzburger theologische Zeitschrift* 11, 153–174.
- 8 *Leuze, R.* (2004): *Religion und Religionen, Auf der Suche nach dem Heiligen*, Münster.
- 9 *Mohn, J.* (2007): *Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft*, in: *S.o.* 3, 225–276.
- 10 *Pfüller, W.* (2001): *Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive*, Münster u.a.
- 11 *Ders.* (2008): *Notwendigkeit und Möglichkeit interreligiöser Kriterien*, in: *Wort Gottes im Gespräch*, hg. v. M. Beyer und U. Liedke, Leipzig, 325–343.
- 12 *Rettenbacher, S.* (2005): *Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie*, in: *ZMR* 89, 181–194.

- 13 *Schmidt-Leukel, P.* (2005): Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh.
- 14 *Ders.* (2007): Limits and Prospects of Comparative Theology, in: S.o. 5, 493–505.
- 15 *Smith, W.C.* (³1989 [1981]): Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion, Houndmills u.a.
- 16 *Stosch, K. von* (2009a): Christologie im Kontext der Religionstheologie, in: MThZ 60, 42–50.
- 17 *Ders.* (2007a): Comparative Theology as an Alternative to the Theology of Religions, in: S.o. 5, 507–512.
- 18 *Ders.* (2009): Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft, in: S.o. 3, 15–33.
- 19 *Ders.* (2008): Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, in: ZKTh 130, 401–422.
- 20 *Ders.* (2002): Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZKTh 124, 294–311.
- 21 *Ders.* (2007): Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Unge-schaffenheit und Präexistenz des Korans, in: ZKTh 129, 53–74.
- 22 *Ders.* (2005): Das Problem der Kriterien als Gretchenfrage jeder Theologie der Religionen. Untersuchungen zu ihrer philosophischen Begründbarkeit, in: R. Bernhardt; P. Schmidt-Leukel (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich, 37–57.
- 23 *Ward, K.* (1991): A Vision to Pursue. Beyond the Crisis in Christianity, London.
- 24 *Ders.* (1998 [1987]): Concepts of God. Images of the Divine in Five Religious Traditions, Oxford.
- 25 *Ders.* (2007): The Idea of “God” in Global Theology, in: S.o. 5, 377–388.
- 26 *Ders.* (2009): Programm, Perspektiven und Ziele der Komparativen Theologie, in: S.o. 3, 55–68.
- 27 *Ders.* (1998, Repr. 2002): Religion und Human Nature, Oxford.
- 28 *Ders.* (1994): Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World’s Religions, Oxford.

These thoughts deal with the concept of Comparative Theology, which attempts not only to compare claims of validity of different religious traditions, but also to critically evaluate those. In this context, the article intends to clarify the following questions: 1. How to compare Comparative Theology with Theology of Religions, especially with the well-known religious-theological models? 2. How to appraise the approach and execution of Keith Ward’s and Klaus von Stosch’s models of Comparative Theology? 3. How important are interreligious criteria for Comparative Theology?