

⇒ Klaus von Stosch

Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des interreligiösen Dialogs. Untersuchungen im Anschluss an Catherine Cornille

⇒ 1 Die Gefahr von Religionsprojektionen im interreligiösen Dialog

Wer kennt nicht die Situation, dass man von einem Bekannten meint verstanden zu werden, der sich genau in mich hineinversetzen will, in Wirklichkeit aber nur den eigenen Projektionen aufsitzt? Auch wir selbst sind nicht selten in der Gefahr, in der anderen vermeintliche Ähnlichkeiten zu entdecken, die einer näheren Prüfung nicht standzuhalten vermögen. Gerade im Verstehen anderer Religionen lauern ständig die beiden Gefahren, die andere vorschnell für sich zu vereinnahmen oder sich ohne triftigen Grund von ihr abzugrenzen. Schon die Rede von »Religionen« selbst könnte eine Konstruktion des Westens sein, die ein Übermaß an Ähnlichkeiten unterstellt, die in vielen Situationen auf Projektion beruhen. Oder sie könnte Unterschiede an Stellen markieren, die nicht die wesentlichen Punkte treffen. So plädiert etwa Timothy Fitzgerald dafür, den Begriff der Religion als Aspekt einer modernen westlichen Ideologie mit spezieller Verwurzelung in der Kolonialgeschichte des 19. Jahrhunderts anzusehen (Fitzgerald 2000, 4). Und in der Tat wird man zugeben müssen, dass die Zuschreibung von Inhalten zu ver-

schiedenen Religionen bei näherem Hinsehen hochproblematisch ist und man »Religionen« nicht sinnvoll auf bestimmte kognitive Konzepte festlegen kann. Religionen sind nicht durch bestimmte Theologien oder Geltungsansprüche geprägt, die man miteinander vergleichen könnte, sondern – falls man überhaupt von »Religionen« reden will – durch eine bestimmte Grammatik, durch bestimmte regulative Dimensionen, die es ermöglichen,

Klaus von Stosch, Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik sowie Vorsitzender des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn. Studium der Katholischen Theologie, Philosophie und Volkswirtschaft in Bonn und Fribourg. Promotion mit einer Arbeit über Ludwig Wittgenstein in Bonn 2001. Habilitation zum Handeln Gottes in der Welt in Münster 2005.

Aktuelle Veröffentlichungen:

Offenbarung, Paderborn u.a. 2010;

Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6).

Zusammenhänge zu sehen und Familienähnlichkeiten zu dechiffrieren. Erst wenn man ausgehend von diesen je verschiedenen Zugangsweisen auf die Welt zu denken lernt, kann man damit beginnen, das projektive Moment in den eigenen Konstruktionen von der anderen zu durchschauen und zu einer echten Begegnung vorzustoßen.

Eine der wichtigsten Gefahren des interreligiösen Dialogs besteht also darin, Inhalte in die Position der anderen hineinzuzinterpretieren, die in Wahrheit nur von den eigenen Überzeugungen her projiziert werden. Dabei kann es leicht zu einer Essentialisierung der anderen und ihrer Religion kommen, die uns den Blick für die Vielfalt und Heterogenität religiöser Überzeugungen verstellt. Dies kann dann entweder dazu führen, dass man sich vorschnell von den anderen meint abgrenzen zu müssen oder dass man auf einer unzureichenden Basis von Versöhnung redet. In jedem Fall drohen Verallgemeinerungen, wo eigentlich je neue Entdeckungen und Lernerfahrungen erforderlich wären.

Während in der gegenwärtigen Theologie viel über die richtige Reflexion über andere Religionen gestritten und zugleich die Bedeutung des interreligiösen Dialogs hochgehalten wird, gibt es wenige Reflexionen darüber, mit welcher Haltung man eigentlich in den interreligiösen Dialog hineingehen sollte, damit dieser nicht dazu führt, dass ich nur das Eigene im anderen wiederentdecke oder mir nur eine scheinbare, nicht wirklich tragfähige Harmonie vorgegaukelt wird. Es kommt also darauf an, die eigenen Projektionen kritisch zu bearbeiten, um der anderen Raum im eigenen Denken zu geben.

Kann es dabei ein Ziel sein, Religionsprojektionen gänzlich zu überwinden? Kann ich denken, ohne zu projizieren? Nicht wenige Theologen werden an dieser Stelle Einspruch erheben und darauf verweisen, dass alles Verstehen und jede Denkstruktur inklusiv verfasst sind.¹ Ich kann nicht umhin, die andere zu »entandern« und ihnen in meinem Denken einen Platz zu geben, wenn ich sie verstehen will. Allerdings kommt es hierbei darauf an, ob ich einfach unbekümmert die eigene Weltsicht als hermeneutisches Raster zum Verstehen der anderen heranziehe und Andersheit also nur in Kategorien der Identität wahrnehme oder ob ich mich auf den mühevollen Weg mache, neue Kategorien zu entwickeln, um der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit gerecht werden zu können. Diese Kategorien werden auch wieder meine sein, aber sie können be-

(1) Vgl. Bongardt 2000, 142: »Verstehen ist inklusiv oder es ist gar nicht.«

hutsam so gewählt werden, dass sie auch die Kategorien der anderen sind oder sein können und dass sie nicht nur Identität zu würdigen in der Lage sind. Im interreligiösen Dialog jedenfalls scheint mir alles darauf anzukommen, Andersheit nicht nur dann würdigen zu können, wenn sie in Kategorien der Identität wahrgenommen wird.²

In meinen folgenden Ausführungen möchte ich gerne über die richtige Grundhaltung für einen fruchtbaren Dialog nachdenken, der eine Würdigung von Differenz ohne Aufgeben der eigenen Identität ermöglicht, um daraus einige Folgerungen für die Suche nach einem kritisch-reflexiven Umgang mit den eigenen Religionsprojektionen zu ziehen.

⇒ 2 Zur Grundhaltung im Dialog der Religionen

Damit der Weg der Begegnung der Religionen tatsächlich dazu führen kann, in Treue zu den eigenen Geltungsansprüchen auch der Wirklichkeitssicht der anderen Raum zu geben, kommt viel auf die Haltung an, mit der man in den interreligiösen Dialog geht. Catherine Cornille, eine der Pionierinnen der Komparativen Theologie am *Boston College*, hat in einer sehr verdienstvollen Studie Voraussetzungen für einen erfolgreichen interreligiösen Dialog rekonstruiert, die zugleich die Haltungen bzw. Tugenden beschreibt, mit denen man in der Komparativen Theologie in den interreligiösen Dialog geht (Cornille 2008). Es handelt sich dabei um die Rekonstruktion von idealen Kriterien für einen fruchtbaren und konstruktiven Dialog, die auch unabhängig von der Einstellung zur Komparativen Theologie Geltung beanspruchen. Zudem handelt es sich bewusst um eine normative Darstellung, wie interreligiöser Dialog sein sollte, damit ein fruchtbarer Austausch ohne projektive Entanderung des anderen gelingen kann. Die Tatsache, dass interreligiöser Dialog allzu oft nicht so abläuft, wie Cornille es fordert, ist ihr natürlich bekannt und dürfte wesentlich für die Wahl ihres Buchtitels gewesen sein, der ja bewusst die Möglichkeit interreligiösen Dialogs in Frage stellt. Ich will im Folgenden auf der Basis von Cornilles Arbeit Leitlinien für eine m.E. angemessene Grundhaltung zum interreligiösen Dialog präsentieren, dabei aber auch Einsichten anderer Theologen und Theologinnen be-

(2) Vgl. das entsprechende Urteil von Valkenberg (2006, 182f.): »I surmise that no Christian theology of religions is appropriate as a basis for interreligious dialogue, as any such theology remains indebted to traditional notions that, while suitable for expressing the self-image of a religion, can only reflect otherness through categories of identity.«

rücksichtigen, die sich näher mit einer Theorie des interreligiösen Dialogs beschäftigt haben.

Im Anschluss an Cornille möchte ich insgesamt fünf Haltungen bzw. Tugenden diskutieren, die mir für den interreligiösen Dialog unerlässlich zu sein scheinen: doktrinale bzw. epistemische Demut, konfessorische Verbundenheit mit der eigenen Tradition, die Unterstellung von Kommensurabilität unterschiedlicher Religionen, Empathie und Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit der anderen.

(1) Doktrinale bzw. epistemische Demut

Das Wort Demut klingt ein wenig altbacken, beschreibt aber sehr genau, was in epistemischer Hinsicht im interreligiösen Dialog gefordert ist. Auch wenn man glaubt, dass Gott selbst sich in der eigenen Tradition offenbart hat, so trägt man diesen Schatz seiner Gegenwart doch – mit Paulus gesprochen – in »zerbrechlichen Gefäßen« (2 Kor 4,7). Nie wird es dem Menschen gelingen, das Unbedingte als Unbedingtes in all seinen Dimensionen zu erfassen, so dass der Mensch zeit seines Lebens immer Lernender bleibt – auch im interreligiösen Dialog. In epistemischer Hinsicht ist jeder Mensch so sehr durch seinen kulturellen und lebensweltlichen Hintergrund geprägt, dass die Begegnung mit anderen Kulturen und Lebensformen immer helfen kann, die eigene Wahrheit neu und tiefer zu verstehen. Angesichts des im Christentum fest verankerten eschatologischen Vorbehaltes und angesichts der Fallibilität allen menschlichen Urteilens ist jedes Glaubenszeugnis immer auch vorläufig und verbesserungsfähig. Von daher kann ein Christ bzw. eine Christin die eigene Glaubenslehre und die eigene doktrinale Gestalt des Glaubens bzw. sein Erkennen und Verstehen dieser Gestalt immer nur in einer Haltung der Demut äußern – im Wissen um dessen Vorläufigkeit und Brüchigkeit. Die aus dieser Einsicht folgende epistemische Demut sollte Menschen aller religiöser Traditionen im Umgang miteinander prägen, weil für alle gilt, dass sie das Geschenk des Unbedingten nur auf bedingte, symbolische und damit missverständliche Weise ausdrücken und bezeugen können.

Aus dieser Einsicht in die Bedingtheit des eigenen Verstehens und dem damit verbundenen Wunsch zu lernen resultiert nach Cornille der Impuls zum Dialog. Dieser setze also »ein demütiges Bewusstsein von der Begrenztheit des eigenen Verstehens und Erfahrens und von der Möglichkeit der Veränderung und des Wachstums voraus.« (Cor-

nille 2008, 9, eig. Übers.).³ Demut spiele in der christlichen Spiritualität und anderen religiösen Traditionen seit jeher eine große Rolle. Dabei beziehe sie sich traditionell meistens nur auf die menschliche Stellung Gott gegenüber und nicht auf die epistemischen Ansprüche des Glaubens. Es gehe also oft um Demut der Wahrheit gegenüber, ohne zu bezweifeln, dass man sie hat (Cornille 2008, 29f.). Dies ändere sich grundsätzlich erst durch das typisch moderne Bewusstsein von der Gewordenheit und Historizität aller sprachlichen und symbolischen Ausdrucksformen des Glaubens. Im christlichen Glauben sind es aber nicht nur diese geistesgeschichtlichen Entwicklungen, die für eine epistemische und doktrinale Demut sprechen. Vielmehr ergebe sich eine derartige Demut auch aus dem eschatologischen Vorbehalt und der Tradition apophatischer Theologie (Cornille 2008, 31-42). Denn sowohl der »Hauch der Unversöhntheit« (Metz, 1990, 110), der bleibend über der christlichen Theologie liegen sollte, als auch die Einsicht in das eigene Nichtwissen, wenn es um eine Wirklichkeit geht, die größer ist als gedacht werden kann (vgl. von Stosch 2006), führt zwingend zu einer demütigen Begrenzung der eigenen Absolutheitsansprüche.

Wichtig ist, dass auch das Beharren auf der eigenen Wahrheit gegen die andere nicht der hier geforderten Demut widerspricht, sofern man mit der Möglichkeit rechnet, auch im Widerspruch noch von der anderen zu lernen (vgl. Schaeffler 2008). Selbst wenn der Glaubensbote gegenüber der anderen Recht haben sollte, kann er schon aus epistemischen Gründen auch durch die andere das Eigene besser verstehen (ebd.). Letztlich sei es so – so James Fredericks im Blick auf das Projekt Komparative Theologie –, dass durch die Untersuchungen dieser Theologie der eigene Glaube in völlig neue Horizonte gerückt werden könne, so dass sich sein Verstehen radikal ändere.⁴ Natürlich bergen solche Veränderungen auch verunsichernde Seiten in sich. Aber gerade dadurch, dass der christliche Glaube die Weisheiten fremder Traditionen verarbeitet und würdigt, gewinnt

(3) Im Original lautet das Zitat im Zusammenhang: »The impulse to dialogue arises from the desire to learn, to increase one's understanding of the other, of oneself, or of the truth. It thus presupposes humble awareness of the limitation of one's own understanding and experience and of the possibility of change and growth.« Von der Notwendigkeit epistemischer Demut in der Komparativen Theologie spricht im Übrigen auch Ward (2007, 388).

(4) Vgl. Fredericks (2010, Introduction, xix): »We believe these essays demonstrate that doing theology comparatively is a journey whose secret destinations have only begun to show up on the horizon.«

er an Glaubwürdigkeit und wird sein universaler Anspruch verständlich.⁵

(2) Konfessorische Verbundenheit mit der eigenen Tradition

Bei aller berechtigten und notwendigen epistemischen Demut braucht der interreligiöse Dialog auch klare Standpunkte und eine gewisse Treue zu der eigenen Tradition. Wenn man nicht mit der eigenen Tradition verbunden ist und für sie Zeugnis gibt, ist das dialogische Bemühen nur noch individuell bedeutsam und vermag nichts mehr zur Aussöhnung der Religionen beizutragen. Entsprechend kann ein avantgardistisch-pluralistisches Bekenntnis zwar für die privaten Dialogbemühungen sehr hilfreich sein. Seine Aussagekraft für das Zusammenleben der Religionen ist dennoch begrenzt, wenn die eigene pluralistische Einstellung nicht mit der doktrinalen Gestalt des eigenen Glaubens und den verbindlichen Regeln der eigenen Glaubensgemeinschaft übereinstimmt. Wichtig ist deshalb, dass auch ein »Komparativer Theologe/eine Komparative Theologin ... in den Dialog immer mit einer eigenen Überzeugung ein[tritt]« (Tietz 2009, 318), die dann für die Bemühungen Komparativer Theologie bedeutsam ist, wenn sie in Verbindung mit einer bestimmten Glaubensstradition steht. Es ist dieses Engagement für die Wahrheit einer bestimmten religiösen Tradition, die den interreligiösen Dialog und die Bemühungen Komparativer Theologie von einem »New-Age-Synkretismus« unterscheidet (Cornille 2008, 4). Wenn wir nicht bereit sind, eine bestimmte, konfessionelle Überzeugung in den Dialog einzubringen, fällt jedenfalls »ein entscheidendes Element des Dialoges aus.« (Tietz 2009, 326).

Angesichts der Unverzichtbarkeit des konfessorischen Zeugnisses im interreligiösen Dialog kann man mit Catherine Cornille ganz nüchtern festhalten, dass jeder authentische Dialog notwendig eine missionarische und apologetische Dimension enthält (Cornille 2008, 71f.). Allerdings macht es einen großen Unterschied, ob ich die anderen von meiner Position überzeugen will, weil ich ihre Position für objektiv defizitär halte (wie ein religionstheologischer Inklusivismus), oder ob ich für die eigene Wahrheit eintrete, ohne deswegen schon vorher zu wissen, was diese Wahrheit für die Position der anderen bedeutet und wie sie sich zu seinen Wahrheitsansprüchen verhält. An dieser Stelle ist es wichtig, in der konfessorischen Verbundenheit mit der eigenen Tradition nicht die epistemische und doktrinale Demut zu vergessen, auf die sich das dialogische Denken insgesamt verpflichtet.

(5) Vgl. Cobb (1990, 91): »The test is whether in fact one *can* integrate the wisdom of alien traditions into one's Christian version.«

(3) Kommensurabilitätsunterstellung und Wahrnehmung von Unterschieden

Interreligiöser Dialog kann nur gelingen, wenn wir unterstellen, dass wir einander zumindest prinzipiell verstehen können. Denn jede Behauptung einer prinzipiellen Nichtverstehbarkeit oder Unvergleichbarkeit von Religionen würde den Dialog überflüssig, wenn nicht sogar unmöglich machen.⁶ Natürlich lässt sich durch derartige Hinweise die Kommensurabilität unterschiedlicher Lebensformen und Sprachspiele nicht beweisen. Interessant ist allerdings die Beobachtung, dass wir immer wieder versuchen, auch noch so fremdartige Zeichen und Lebensäußerungen zu verstehen. Der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein verweist im Zusammenhang dieses Phänomens auf die gemeinsame menschliche Handlungsweise, die uns offenbar hilft, uns auch in noch so fremde Gebräuche und Lebensformen hineinzudenken (Wittgenstein 1993, Nr. 206). Dabei denkt er an kein festes kulturübergreifendes Handlungsmuster, sondern an je neu sichtbar werdende Anknüpfungspunkte im Handeln, die es uns ermöglichen, zueinander zu finden.

Diese allgemein gegebene, grundsätzliche Kommensurabilitätsunterstellung bedeutet natürlich nicht, dass es nicht im konkreten interreligiösen Dialog Situationen geben kann, in denen die Dialogpartner sich nicht verstehen und auch angesichts der Verfahrenheit der Situation oder nicht gegebener Übersetzungshilfen auch nicht verstehen können. Gar nicht selten muss man sich im interreligiösen Dialog deshalb eine partielle Inkommensurabilität eingestehen, und bei manchen Texten kann man auch ganz grundsätzlich sagen, dass man selbst nicht weiß, wie sie übersetzt werden könnten.⁷ Das Sich-Hineindenken in den anderen führt den Theologen bzw. die Theologin in Grenzsituationen, gerade wenn sie merkt, dass sich ihr existenziell Dinge erschließen, die sie gleichwohl nicht in Worte fassen kann. Aber hier in diesem Beschreiten neuer Räume und im Ausprobieren neuer Sprachen sieht der in Harvard lehrende Vordenker der Komparativen Theologie Francis X. Clooney zu Recht

(6) Vgl. Cornille (2008, 95): »Any notion of the radical singularity or the fundamental incomparability of religions would render dialogue superfluous, if not impossible.«

(7) Vgl. Locklin/Nicholson (2010, 492f. Fn. 20): For example, Clooney, (Theology after Vedanta. An experiment in Comparative Theology, Albany 1993, 175-179) isolates Thomas Aquinas' account of the passion of Christ as a potentially »incomparable text«, and Ward (Religion and human nature, Oxford 1998, 296-323; Religion and community, Oxford 1999, 354-355) highlights the radical discontinuity of an authentic Christian theology of embodied resurrection from most theological traditions of South Asia.«

die Berufung der Theologen, so dass es zu einfach wäre, sich auf eine Inkommensurabilitätsthese zurückzuziehen und dadurch von der Mühsal des hermeneutischen Prozesses zu dispensieren (Clooney 2010a, 90). Komparative Theologie jedenfalls wird sich in allen Dialogsituationen nie damit zufrieden geben, dass Verstehen unmöglich ist, sondern je neu im Vertrauen auf die gemeinsame menschliche Handlungsweise und über die Grenzen von Sprachspielen und Lebensformen hinweg nach Wegen des Verstehens suchen. Eine Garantie für das Gelingen dieses Unternehmens gibt es nicht. Aber zur Grundhaltung Komparativer Theologie gehört es, dieses Gelingen auch durch Probleme hindurch immer wieder zu suchen.

Die grundsätzliche Kommensurabilitätsunterstellung bedeutet nicht, dass unterschiedliche religiöse Menschen sich auf dasselbe beziehen und eigentlich dasselbe erwarten (Cornille 2008, 124f.). Aber nur wenn ich unterstelle, dass die religiös anderen und ich in einem gemeinsamen Erfahrungsraum leben und unsere Konzepte letzter Wirklichkeit miteinander in Beziehung stehen, ist interreligiöser Dialog fruchtbar und sinnvoll.⁸ Oft ist es dabei erst das interreligiöse Gespräch selbst, das uns verdeutlicht, »welche zwei Dinge überhaupt vergleichbar sind.« (Tietz 2009, 327).

Vergleich bedeutet nicht Identität, und Verstehen der anderen bedeutet noch nicht ihre Anerkennung.⁹ Es gibt eben auch das »Nein« zum Anspruch der anderen, das »um der Bestimmtheit und Verbindlichkeit unseres Ja willen unumgänglich« wird (Werbick 1992, 103). Allerdings muss man gerade im Gespräch unterschiedlicher Kulturen und Religionen vorsichtig sein, sich nicht vorschnell abzugrenzen oder mit Jürgen Werbick gesprochen:

Mein ›Ja‹ versucht hier erst einmal ohne das ›Nein‹ auszukommen, weil ich nicht sicher weiß, dass das Nein um des Ja willen nötig ist; weil ich noch für möglich halten darf, dass das vom anderen geltend Gemachte der von mir bejahten Wahrheit nicht in letzter Instanz widerspricht. (ebd.)

Werbick plädiert deshalb völlig zu Recht für eine

Unentschiedenheit in der Ablehnung der anderen Wege, *solange* nicht unausweichlich feststeht, dass ein kontra-

(8) Vgl. Cornille (2008, 134): »it is only insofar as the other religion is thought to be related to one's own experience or conception of ultimate reality that dialogue becomes not only possible, but also necessary.«

(9) Gegen Panikkar (1990, 61f).

diktatorischer Widerspruch vorliegt, der das ›Nein‹ zum anderen Weg und das ›Ja‹ zum eigenen Willen erzwingt (Werbick 1992, 108).

Das Ziel der interreligiösen Begegnung kann nicht sein, sich immer und überall anzuerkennen und alle Unterschiede zu verdecken. Es sollte aber auch nicht umgekehrt darum gehen, nur noch in differenzhermeneutischer Zuspitzung auf Unterschiede zu verweisen und jede Einigkeit für unehrlich zu halten.¹⁰ Wichtig ist es im interreligiösen Dialog, Unterschiede wahrzunehmen und fruchtbar zu machen für Transformationen des eigenen Denkens und für kreative Neuaufbrüche in der Suche nach der Wahrheit.¹¹

(4) Empathie und liebevolle Aufmerksamkeit

Eine vierte Tugend, die für den interreligiösen Dialog unerlässlich ist, ist die Fähigkeit und Bereitschaft zur Empathie mit dem Fremden. Dabei geht es nach Cornille (2008, 5, eig. Übers.) um die »Fähigkeit, nicht nur ein intellektuelles, sondern auch ein erfahrungsgesättigtes Verstehen des anderen zu gewinnen«. Religiöses Verstehen ist dabei kaum denkbar ohne Sympathie mit der anderen bzw. ohne von ihr

(10) Bei Christian Danz' Konzept der Differenzhermeneutik bekommt man den Eindruck, als wolle er nur noch Unterschiede und gar keine Gemeinsamkeiten mehr zwischen den Religionen sehen. Grundlegend ist dabei sein Verständnis des Glaubensvollzugs als »Vollzug absoluter Gewissheit am Ort des individuellen Subjekts« (Danz 2005, 236). Wenn man seinen Glauben aber nur individuell und subjektiv verwirklichen kann, dann ist der Glaube des anderen angesichts der Subjektivität seines Glaubensvollzugs notwendig von meinem verschieden. Nimmt man diesen Gedanken ernst, würden auch innerhalb der eigenen Religion alle Gemeinsamkeiten verschwinden. So sympathisch das Grundanliegen von Danz ist, nicht nur von Gemeinsamkeiten, sondern auch von Unterschieden zu reden, so fragt man sich doch, ob er das Kind nicht mit dem Bade ausschüttet, wenn er theologisch gar nicht mehr mit den Gemeinsamkeiten zwischen Religionen umgehen kann. Kann er anderen Religionen angesichts ihrer Verschiedenheit heilsvermittelnde Funktion oder Wahrheits-erkenntnis zubilligen? Werden Sie als möglicherweise gleichwertig anerkannt? Letztlich bleibt in seinem Konzept vieles unklar, und so kann es leicht zu einer Profilierung und einer Identitätsbildung auf Kosten der anderen missbraucht werden.

(11) Auch hier liegt eine wichtige hermeneutische Gemeinsamkeit mit dem mutualen Inklusivismus. Vgl. Bernhardt (2005, 82): »Das Ziel der interreligiösen Begegnung besteht nicht darin, einen Konsens zu erzielen, noch nicht einmal zu einer Konvergenz zu gelangen, sondern sich über die verschiedenen Glaubensüberzeugungen und Lebenshaltungen auszutauschen, d.h. die Unterschiede gerade nicht zu leugnen oder zu harmonisieren, sondern sie zur Sprache zu bringen und ihre kreativen und transformativen Potenziale fruchtbar zu machen.«

berührt zu werden.¹² Dieses Berührtwerden kann dabei nicht nur die Person der Fremden unter Absehung von ihrer Religiosität meinen, sondern muss sie auch in ihren religiösen Dimensionen betreffen. Von daher kann diese Empathie nicht an der Religion und den religiösen Vollzügen der anderen vorbeigehen.

Empathie versucht also, sich so sehr für die andere zu öffnen, dass ich mich von ihr und ihrer Religion berühren und affizieren lasse. Das bedeutet nicht, dass ich ihre Religion übernehme oder für wahr halte. Aber es bedeutet, dass ich sie und ihre religiöse Praxis an mich heranlasse, ohne mich zugleich innerlich davon zu distanzieren. Das kann dazu führen, dass ich die eine oder andere religiöse Praxis mitvollziehe bzw. sie teilnehmend beobachte. Ein schönes Beispiel für diesen Versuch und die darin enthaltenen Schwierigkeiten bietet Clooney in seinem einführenden Buch zur Komparativen Theologie. Darin schildert er, wie er sich beim Besuch eines hinduistischen Tempels dabei ertappt, von einer hinduistischen Göttin spirituell affiziert zu sein. In humorvoller und anrührender Weise schildert er, wie er überlegt, ob er sie in seiner Begegnung mit ihr im Tempel angebetet hat.¹³ An dieser Stelle führt ihn das empathische Zugehen auf die andere und die Bereitschaft, ihre spirituellen Suchbewegungen an sich herankommen zu lassen, zu Grenzerfahrungen, die Zusammenhänge und Versöhnungsmöglichkeiten erahnen lassen, die theologisch nicht unbedingt vermittelt werden können.¹⁴ An dieser

(12) Vgl. Cornille 2008, 138. Pate von Cornilles Überlegungen in der klassischen Hermeneutik sind die Hinweise auf die Bedeutung der Empathie bzw. des Erlebens für das Verstehen bei Dilthey!

(13) Vgl. Clooney (2010a, 88): »I suppose I might even have worshipped Her, because I was already there, as it were seeing and being seen. But Christians do not worship Goddesses, so I did not. I just stood there, looking.«

(14) Ich erinnere mich noch gut, wie bewegend für mich meine erste Teilnahme an einer hinduistischen Zeremonie war. Erst habe ich mich rein beobachtend verhalten und spürte, wie fremd mir die Bewegungen und Gefühle der mich umgebenden Hindus waren. Als ich dann ihre Bewegungen mitvollzog und mich ihnen geöffnet habe, überwältigte mich eine Form von spirituellem Erleben, wie ich sie sonst nur von der Wandlung in der Eucharistie kenne. Ich fing innerlich an zu zittern und fühlte mich in unaussprechlicher Weise ergriffen vom Heiligen. Habe ich deswegen die Göttin angebetet? Natürlich nicht, ich bin ja Christ, könnte ich mit Clooney antworten. Auf meine Nachfrage an ihn, warum er diesen Satz geschrieben hat, sagte er mir in einem persönlichen Gespräch: »I thought this was kind of funny.« Vielleicht kann man sagen, dass Komparative Theologen, die die Haltung der Empathie wirklich ernst nehmen und bereit sind, auch die spirituellen Erfahrungen anderer Religionen an sich herankommen zu lassen, dadurch in eine solch verwirrende neue Sicht auf das Heilige bzw. auf die Wirklichkeit hineinfließen, dass manchmal nur eine selbst-

Stelle gilt es, Komparative Theologie zu betreiben, um durch den Prozess des Dialoges dahinzukommen, bestimmte Erfahrungen auch theologisch artikulieren zu können. Denn im Forschen kann es mir immer passieren, dass ich mitten in meiner Forschungsarbeit affiziert werde von dem spirituellen Reichtum der Tradition, die ich untersuche, dass mich die Göttin gewissermaßen anspricht (Clooney 2010a, 91).

Natürlich darf man diese Affizierung nicht zur Voraussetzung machen, um Komparative Theologie betreiben zu können und in den interreligiösen Dialog eintreten zu dürfen. Sie bleibt letztlich unverfügbar und kann nicht mittels einer Technik erlernt werden. Solange sie nicht theologisch durchdrungen ist, bleibt sie auch in besonderer Weise angefochten und verwirrend. Aber man wird schon erwarten dürfen, dass sich die Teilnehmenden im interreligiösen Dialog füreinander öffnen und empathisch für die Sehnsüchte und Hoffnungen der je anderen sind – auch und gerade wenn dabei eine spirituelle Ebene erreicht wird.

Wenn man sich beispielsweise, wie in dem eben genannten Beispiel Clooneys, empathisch mit der Verehrung der Göttin Devi beschäftigt, gilt es zunächst einmal, diese religiöse Praxis innerhalb der kulturellen Normen der mir fremden Kultur darzustellen und in ihrer Besonderheit zu würdigen. Zugleich gilt es aber auch für das Moment sensibel zu sein, in dem diese Praxis meine konventionellen Erwartungen überbietet (ebd., 92). Und dieses Moment des Transzendierens ist es, das man analog zur eigenen religiösen Erfahrungen dechiffrieren kann. Und erst auf der Grundlage solcher Dechiffrierungen wird der Mitvollzug der Praxis der anderen zum Einfallstor, um ihre Religion zu verstehen. Als wissenschaftliche Praxis einüben und als Haltung für den interreligiösen Dialog fordern lässt sich aber nur Empathie, Offenheit und Sensibilität. Das Moment des Transzendierens der eigenen Sinnerwartungen bleibt unverfügbar und kann nicht Teil der akademischen Disziplin sein.

Empathie beschränkt sich natürlich nicht auf die spirituelle Dimension, sondern umfasst alle Dimensionen des Menschseins, nicht zuletzt auch die soziale Dimension. In jedem interreligiösen Dialog ist es unerlässlich, auch darauf zu achten, wer vom Dialog ausgeschlossen ist. Gerade im Dialog zwischen Christen und Muslimen ist es beispielsweise von Bedeutung, auch die gemeinsame Wurzelreligion im Blick zu behalten und immer wieder Juden in das Gespräch

ironische Distanzierung wieder Mut zum Weitergehen machen kann. Denn offensichtlich werden hier Tabus und Grenzen überschritten, die der eigenen Religion geradezu archetypisch eingepägt sind.

einzubezieh. Insgesamt ist es wichtig, auch die soziale Gruppenzugehörigkeit der Gesprächspartner zu bedenken. So gilt es etwa im muslimisch-christlichen Dialog in Deutschland zu bedenken, dass bisher kaum theologische Eliten im hier verankerten Islam entstanden sind, so dass bestimmte Formen akademischen Dialogs erst mühsam entwickelt werden müssen.

Es ist aber auch wichtig zu schauen, wer aus dem Dialog ausgeschlossen wird, obwohl er die intellektuellen Fähigkeiten zur Teilnahme hätte. Wenn etwa in Indien eine interreligiöse Verständigung, ohne Berücksichtigung der »Unberührbaren« erzielt wird, dürfte das auch mit mangelnder Empathie diesen Marginalisierten gegenüber zu tun haben.¹⁵ Hier gilt es, in einer Haltung der Achtsamkeit immer wieder liebevoll aufmerksam danach Ausschau zu halten, wen ich in meinem Dialog an den Rand dränge und nicht mehr wahrzunehmen bereit bin. Da letztlich nur die andere für sich selbst sprechen kann (Tietz 2009, 321), ist es wichtig, systematisch die Einbeziehung verschiedener Gruppen in den Dialog einzuüben und dabei immer auch die in der jeweiligen Gesellschaft Marginalisierten einzubeziehen. An dieser Stelle ergibt sich eine Berührung der Anliegen der Komparativen Theologie mit der Befreiungstheologie und anderen Theologien der auf ihre eigenen Ambivalenzen reflektierenden Moderne (vgl. von Stosch/Tatari, im Erscheinen).

(5) Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit des anderen

Eine letzte Tugend für den interreligiösen Dialog, auf die Cornille aufmerksam macht, ist die der Gastfreundschaft. Gastfreundschaft versteht sie als Einstellung »großzügiger Offenheit für die (mögliche) Gegenwart von Wahrheit in der anderen Religion.« (Cornille 2008, 177). Wichtig ist, dass hier ähnlich wie im potenziellen Pluralismus nur von der möglichen Wahrheit in der anderen Religion die Rede ist. Anders als im potenziellen Pluralismus fordert Cornille allerdings keine Revisionen des eigenen Selbstverständnisses, um diese Möglichkeit intellektuell verständlich zu machen. Vielmehr geht es einfach darum, sich in einer grundsätzlichen Gastfreundschaft dem Fremden zu öffnen und ihm als Gast ein Wohnrecht im eigenen Denken einzuräumen. Die Bereitschaft, hierzu entsprechende Umräumaktionen im eigenen Denken und Glauben zu vollziehen, geht auf die Bedürfnisse und Eigenarten des jeweiligen Gastes ein. Es geht also nicht darum, ein Gästezimmer abzuspalten, in dem man den Gast für sich lässt, sondern darum, ihn in der eigenen Wohnung ein- und

(15) Vgl. das Beispiel einer indischen Dialogerfahrung, bei der die Dalits vom Dialog ausgeschlossen waren, bei Schmalz (2003, 135).

ausgehen zu lassen, und damit zu rechnen, dass er mich in meinem Leben an jeder nur denkbaren Stelle bereichern kann.

Wirkliche Gastfreundschaft – so Catherine Cornille (2008, 178) – »beinhaltet die Anerkennung des anderen als des anderen sowie die Offenheit für die Möglichkeit, sich von dieser Differenz verwandeln zu lassen.« Dabei sei es einfach, Gastfreundschaft den Ansprüchen gegenüber zu entwickeln, die die andere mit mir gemeinsam hat; letztlich handele es sich hier nur um »eine Zählung der Wahrheit der anderen Religion.« (ebd., 195). Die eigentliche Herausforderung für die Gastfreundschaft stelle die Differenz und Fremdheit des Gastes dar. Hier fordere die Gastfreundschaft dazu heraus, auch in dieser Fremdheit Elemente möglicher Wahrheit zu sehen, von der der Gastgeber bisher kein Wissen und auch noch keinen Verstehenszugang hat. Wenn man einen Gast dazu auffordert, sich in den eigenen Räumen wie zu Hause zu fühlen, dann meint das nicht, dass der andere sich so verhalten soll wie ich und ich ihn nur bei einer solchen Anpassung anerkenne.¹⁶ Vielmehr bedeutet Gastfreundschaft anzuerkennen, dass mein Haus anders wird, damit die andere darin sein kann, als die, die sie in ihrem eigenen Haus ist. Zugleich bedeutet es aber auch nicht, das eigene Haus und die eigene Beheimatung in diesem Haus aufzugeben. Das gemeinsam bewohnte Haus, für Gastgeber und Gast so zu gestalten, dass beide sich darin zu Hause fühlen, ist die Tugend, die im interreligiösen Dialog noch viel zu wenig praktiziert wird.

Bereits an dieser Stelle sollte deutlich geworden sein, dass der interreligiöse Dialog nur dann zu einem echten intellektuellen und spirituellen Wachstum führen kann, wenn sich alle Gesprächspartner gastfreundlich zueinander verhalten (Cornille 2008, 198). Dabei gilt es, diese Gastfreundschaft erst einmal ganz banal im alltäglichen Sinn zu verstehen. Wenn man beispielsweise mit Personen aus dem Orient in einen fruchtbaren Austausch kommen will, ist es wichtig – so der Hinweis bei dem im muslimisch-christlichen Dialog erfahrenen Komparativen Theologen Pim Valkenberg –, diese auch in großzügiger Weise als Gäste willkommen zu heißen bzw. Gastgeschenke mitzubringen.¹⁷ Darüber hinaus geht es darum, dem anderen Gast-

(16) Vgl. Cornille (2008, 197): »It involves a recognition that there might be elements of truth in the other religion of which one's own tradition has no previous knowledge or understanding.«

(17) Vgl. die entsprechenden Erfahrungsberichte von Valkenberg (2006), die ich aufgrund meiner Erfahrungen in Paderborn nur bestätigen kann. Komparative Theologie erfordert hier auch das Erlernen von Gepflogenheiten aus anderen Kulturen.

freundschaft im eigenen Denken anzubieten – allerdings, so die Überlegungen bei A. Bagus Laksana, einem jüngeren Vertreter der Komparativen Theologie, keine bedingungslose Gastfreundschaft, sondern eine an der Realität der eigenen Möglichkeiten orientierte. Jedenfalls gehöre Gastfreundschaft – so das Fazit nicht nur bei ihm – zum zentralen Kern aller komparativen Praxisformen (Laksana 2010, 4). Die Frage nach ihrer Natur und ihren Grenzen gehört ins Zentrum der Komparativen Theologie und des Nachdenkens über den interreligiösen Dialog (ebd., 17). Gerade wegen ihrer pilgernden Grundausrichtung und ihrer Bereitschaft sich in neue Zusammenhänge hineinzudenken und hineinzuleben, ist Komparative Theologie ohne Gastfreundschaft nicht vorstellbar (ebd., 18). Dabei hängt es von der Fähigkeit eines Menschen und seiner Religion ab, Wahrheit in der Differenz zu würdigen, ob er in und mit seiner Religion durch die Gastfreundschaft dem Fremden gegenüber wachsen kann (Cornille 2008, 214f.).¹⁸

Die Kategorie der Gastfreundschaft ist in den letzten Jahren nicht nur in der Komparativen Theologie zu einer Zentralforderung an den Dialog im interreligiösen Kontext geworden.¹⁹ So fordert auch Claude Ozankom (2007, 380) »eine Theorie und Praxis christlicher Religions-theologie ..., die sich an der Gastfreundschaft orientiert.« Dabei müsse nicht Gegenseitigkeit eingefordert werden, sondern es gehe um eine Begegnung, die auf die *humanitas* ausgerichtet ist: »Demnach bedeutet ›Gastfreundschaft gewähren‹ soviel wie großzügig Mitmenschlichkeit üben.« (ebd., 381). Als theologische Begründung und Motivation für diese Praxis verweist Ozankom darauf, dass Gott uns oft gerade dort begegnet, »wo ich ihn nicht auf der Rechnung habe«, so dass man »Gott im Gast« begegnen kann (ebd., 382).²⁰ Dabei gehe es darum, dem Gast bei mir Raum zu geben und bereit zu sein, »die eigenen Fragen mit dem Blick des Gastes anzugehen.« (ebd.). In eine ähnliche Richtung zielt auch das Anliegen interkultureller Theologie, »sich selber nicht absolut zu setzen, vielmehr die

(18) Vgl. auch Cornille (2008, 210): »To make progress – to grow – is to immediately push the limits of religious hospitality toward still greater openness to truth in difference, which is also to say, to a truth that makes a difference.«

(19) Für eine Diskussion dieser Kategorie im interreligiösen Kontext, vgl. Ricoeur (2006, 23f.) und Kearney (2011, 17-56).

(20) Vgl. auch Ozankom 2007, 392: »Zentral bleibt dabei die Erkenntnis: Ich kann nicht vorab sagen, welche Erfahrung ich mit dem Gast machen werde.«

Welt und sich selbst »mit den Augen der anderen zu sehen« (*Giancarlo Collet*).« (Schalück 2010, 9). Auch hier könnte man auf die Kategorie der Gastfreundschaft verweisen.

Gastfreundschaft im hier angezielten Sinn beschreibt also eine Haltung, die keine Gegenleistung erwartet und die den Gast nicht bereits vor der Begegnung irgendwie vorverurteilt – weder im positiven noch im negativen Sinne. Der Gast wird um der Menschlichkeit willen gut und aufmerksam behandelt, nicht weil ich erwarte, dass er mir etwas Entscheidendes zu geben hat. Natürlich ist es möglich, dass mir im Gast Bedeutsames für mein Leben und Glauben widerfährt. Aber dies ist nicht der Grund dafür, ihn gut und gastfreundlich zu behandeln.

An dieser Stelle wird der Unterschied zwischen einer pluralistischen Theoriebildung in der Theologie der Religionen und der Komparativen Theologie besonders deutlich. Während Perry Schmidt-Leukel beispielsweise in seinen Prinzipien einer interreligiösen Theologie von der pluralistischen Annahme ausgeht, dass man in den interreligiösen Dialog mit einem Vertrauensvorschuss im Sinne einer Wahrheitsvermutung hineingeht²¹, macht die Haltung der Gastfreundschaft in der Komparativen Theologie, so wie die meisten Kollegen und ich sie verstehen, keinerlei Wahrheitsunterstellung. Ich weiß nicht, ob die Fremde mir etwas Wichtiges zu sagen hat, und ich stelle darüber auch keine Hypothesen auf. Ich weiß lediglich, dass mir in ihr Gott begegnen *könnte*, und ich weiß – auch ganz unabhängig von dieser Möglichkeit, dass ich sie als Gast behandeln will – um der Menschlichkeit willen.

An dieser Stelle würde mir einer meiner wichtigsten Mitstreiter in Sachen Komparativer Theologie im deutschen Sprachraum, Ulrich Winkler, energisch widersprechen. Winkler hält es in seinem religions-theologischen Ansatz für unverzichtbar, die apologetische Haltung anderen Religionen gegenüber umzudrehen und eine Erkenntnis-haltung einzunehmen,

(21) Vgl. Schmidt-Leukel (2011, 9): »Interreligiöse Theologie geht von der positiven Annahme aus, dass sich theologisch relevante Wahrheit nicht allein in der eigenen religiösen Tradition findet, sondern auch in den religiösen Traditionen der anderen. Sie basiert also ... auf einer *Hermeneutik des Vertrauensvorschusses*.« Eine interessante Begründung für eine derartige Hermeneutik gibt Haight (2009, 539), wenn er schreibt: »God is such that God desires to be present to all human beings in a conscious way; God wills the salvation of all. This means that God self-communicates through many cultural media, so that God is encountered in many historical symbols in a way analogous to the mediation of Jesus Christ.« Diese Einsicht führe zu der »*a priori* expectation on the part of Christians that true God is operative in these other religious faiths independently of Jesus Christ.« (ebd., 540).

die die Wahrheitsvermutung nicht a priori für die eigene Seite exklusiv reklamiert, sprich Apologetik betreibt, sondern diese Wahrheitsvermutung auch in andere religiöse Traditionen und deren Glaubensvollzüge investiert, Apologetik gewissermaßen umdreht. Genau in diesem Sinn ist Komparative Theologie auf Religionstheologie angewiesen, insofern sie mit der pluralistischen Option ernst macht und sich anderen Theologien und Wahrheitsansprüchen lernbereit aussetzt (Winkler 2008, 139).

Winkler behauptet, dass es eine eigene religionstheologische Begründung dafür braucht, lernbereit und offen auf Anhänger und Anhängerinnen anderer Religionen zuzugehen, und optiert dabei deutlich für die pluralistische Option, ohne sich zureichend mit den Problemen einer pluralistischen Theologie der Religionen auseinander zu setzen. In diesem Zusammenhang erklärt er es zu einer generellen epistemischen Tugend, »die Kunst zu erlernen, den eigenen Standpunkt nicht in negativer Abgrenzung zu anderen zu formulieren.« (Winkler 2001, 98). Damit verwechselt er die für den interreligiösen Dialog so wichtige Grundhaltung der epistemischen Demut mit einer Haltung, die das Ergebnis des interreligiösen Dialogs bereits vorwegnimmt. Denn natürlich kann der Dialog dazu führen, dass ich mich von dem religiös anderen abgrenzen will und um der Treue zum eigenen Wahrheitsanspruch auch abgrenzen muss. In diesem Fall ist es keine zu erlernende Kunst, den eigenen Standpunkt ohne Abgrenzung von der Position des anderen zu formulieren. Der Dialog kann auch zu einer klaren Absage an die Wahrheitsansprüche des anderen führen. Entsprechend betont auch Christiane Tietz völlig zu Recht gegen diese Ansicht Winklers und gegen ähnliche Überlegungen bei Ward und Valkenberg, dass es Komparativer Theologie nur um die Denkmöglichkeit der unbedingten Anerkennung des anderen gehen könne.

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 (Tietz 2009, 319).²²

(22) Vgl. auch Tietz 2009, 321: »Wards und Valkenbergs Annahmen sind hingegen deutlich stärker; sie implizieren die Behauptung, dass Gottes vorsehendes Handeln hinter der Existenz des religiösen Pluralismus steht bzw. dass wir Gott selbst durch Komparative Theologie besser verstehen. Doch wissen wir das wirklich, bevor wir mit dem Dialog beginnen? Ist dies nicht eine vorgängige *pluralistische* Voraussetzung auf einer Metaebene, gemacht *ohne* die

Es kann nicht darum gehen, vor dem Dialog Wahrheiten oder auch nur Wahrheitsvermutungen über andere Religionen aufzustellen. Schon gar nicht kann ich der anderen religiösen Tradition a priori die gleiche Dignität wie der eigenen Tradition zubilligen. Zum interreligiösen Dialog und zur Komparativen Theologie gehört eine konfessorische Haltung, die die Wahrheit des Eigenen bezeugt und nicht eine Haltung, in der ich jeden Unterschied nivelliere. Epistemische Demut bedeutet eben nicht, Anerkennung der Wahrheit der anderen, sondern die Anerkennung ihrer *Wahrheitsfähigkeit*. Zugleich geht es im interreligiösen Dialog darum, offen für die Wahrheitsansprüche der anderen zu sein. Dafür braucht es aber weder eine Wahrheitsvermutung noch einen Vertrauensvorschuss in die fremden Geltungsansprüche, sondern einfach nur eine empathische Haltung und Gastfreundschaft für andere – in ihrem Sein, Denken und Glauben. Um auch über Religionsgrenzen hinweg lernbereit und offen miteinander umzugehen, braucht es keine eigene religionstheologische Begründung, sondern nur die bereits philosophisch begründbare Einsicht in die Notwendigkeit einer Haltung epistemischer Demut (vgl. von Stosch 2009, 203-234). An dieser Stelle kann man erst einmal zusammenfassend mit Reinhold Bernhardt festhalten:

Dialog vollzieht sich also in der dynamischen Balance zwischen zwei Haltungen, die jeder der Dialogpartner wechselseitig einnimmt ...: der empathischen Haltung des verstehen-wollenden Einfühlens in den Anderen und der (im weiten und wertfreien Sinne) ›konfessorischen‹ Haltung, in der eine Bezeugung der eigenen Gewissheitsgrundlagen stattfindet. ... Dieses gegenseitige Wechselspiel von In-der-eigenen-Innenperspektive-Stehen und versuchsweise die fremde Innenperspektive zu bewohnen, von Insistieren und Transzendieren macht echten Dialog aus. (Bernhardt 2005, 93).

Die zuletzt genannte Haltung der Gastfreundschaft ergänzt dieses Fazit durch die Einsicht, dass Dialog mit einer zweckfreien Einladung beginnt und somit nicht zu früh in eine Tauschlogik hineingeraten darf.

konkrete Begegnung mit der anderen Religion – etwas, was Komparative Theologie doch eigentlich vermeiden will?«

⇒ 3 Anleitung zu einem kritisch-reflexiven Umgang mit Religionsprojektionen

Ich will nun versuchen, einige Folgerungen für die Suche nach einem kritisch-reflexiven Umgang mit den eigenen Religionsprojektionen aus den beschriebenen Grundhaltungen zu ziehen. Die zuletzt beschriebenen Haltungen der Empathie und Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit der anderen scheinen mir die entscheidenden Eigenschaften zu sein, um aus den Projektionen des eigenen religiösen Weltbildes herauszufinden. Wenn wir uns im interreligiösen Dialog auf den Weg eines freundschaftlichen und mitfühlenden Miteinanders machen, werden wir aufhören, nur uns selbst in der anderen zu sehen oder sie vorschnell von uns fernzuhalten. Das Wunderbare an der Freundschaft ist ja gerade, dass ich in ihr Verschiedenheit würdigen kann. Meine Freundin, mein Freund darf anders sein als ich, ja gerade diese Andersheit erlebe ich als Bereicherung. Zugleich kann ich hier auch nüchtern und wohlwollend sehen, was uns verbindet. Auf der Ebene der Freundschaft ist auch wechselseitige Kritik möglich, ohne dass diese Kritik der eigenen Identitätsstabilisierung dient. Vor allem aber hilft Freundschaft, die andere nicht mehr als abstrakten Teil einer Weltanschauungsgemeinschaft zu sehen, sondern ihre je konkreten religiösen Überzeugungen zu würdigen und in ihrer Besonderheit wahrzunehmen. Von daher scheinen es mir gerade die Momente der Empathie und Freundschafts liebe zu sein, die helfen können, Religionsprojektionen zu durchbrechen.

Darüber hinaus dürfte es allererst eine doktrinale bzw. epistemische Demut sein, die hilft, die Sensibilität für die Beiträge der anderen zu den eigenen Kategorien zu entwickeln, die ein Interesse daran begründet, die eigenen Religionsprojektionen zu durchbrechen. Erst mit einem gehörigen Maß an epistemischer Demut kann ich ernsthaft damit rechnen, dass die andere mir etwas Entscheidendes zu sagen hat. Erst wenn ich mir meine eigene Begrenztheit im Verstehen der eigenen Wahrheit klar mache, kann ich von der anderen erhoffen, dass sie mich zu einem neuen, tieferen Verständnis auch des Eigenen führt und dass ich ihr die Freiheit geben sollte, mich aus meinen Projektionen über sie herauszuführen.

Bei den Versuchen, Projektionen zu durchbrechen und die Andersheit der anderen an mich heranzulassen, ist es auch wichtig, sich nicht zu verlieren. Von daher ist Treue zur eigenen Tradition hilfreich, um die eigene Identität zu bewahren und die aus dem Dialog entwickelten Kategorien immer wieder neu meine werden zu lassen. Die Unter-

stellung der Kommensurabilität unterschiedlicher Religionen schließlich brauche ich, um der anderen wirklich zuzutrauen, dass sie mir etwas zu sagen hat. Alle möglicherweise auf Projektionen beruhenden Abgrenzungen werden so auf die Probe gestellt. Zugleich können nur so Unterschiede benannt und verstanden werden.

Ich hoffe, dass durch meinen Beitrag deutlich geworden ist, wie schwierig interreligiöser Dialog ist, wenn er wirklich helfen soll, Religionsprojektionen zu durchbrechen und theologisch voranzukommen. Gelegentlich herrscht ja leider der Eindruck, dass jedem Aufeinandertreffen von Menschen verschiedener Religionen, die friedlich miteinander reden, ein hilfreiches Moment innewohnt und dass es als interreligiöser Dialog zu bezeichnen ist. Gerne werden diese Menschen dann als Vertreter und Vertreterinnen der verschiedenen Religionen bezeichnet und schon die Anlage des Dialogs macht es fast unmöglich, aus den wechselseitigen Religionsprojektionen auszurechnen. So ist in den letzten Jahren in vielen westlichen Ländern eine Unkultur entstanden, in der in unzähligen Bildungsveranstaltungen die Unterschiede und Gemeinsamkeiten verschiedener Religionen beschworen werden, ohne dass es zu wirklicher Begegnung und zum Blick auf die unscharfen Ränder der Religionen kommt, die Vertreter und Vertreterinnen ihrer jeweiligen Positionen. Der Dialog wird zur Identitätsvergewisserung, in dem die andere zum Material meiner Selbstbestätigung wird, statt zu einer Bereicherung, die mich verunsichert und zu neuen Denkbewegungen ermutigt. Oft sind Dialogveranstaltungen deswegen vorhersehbar und langweilig, und gelegentlich hat man den Eindruck einer Dialogelite, die herumreist, um sich an verschiedenen Orten ihrer wechselseitigen Unterschiede zu versichern.

Auf der anderen Seite gibt es aber auch viele ermutigende Beispiele dafür, wie interreligiöser Dialog zu einem Weg zu Freundschaft über Religionsgrenzen hinweg wird und Menschen dazu ermutigt, voneinander zu lernen und miteinander zu wachsen. Dies kann insbesondere dort gelingen, wo sich die Gesprächspartner und -partnerinnen im Dialog nicht mehr hinter ihrer Religion verstecken, sondern zu persönlichen Deutungen ihrer Religion vorstoßen und bereit sind, sich in diesen von der anderen bereichern zu lassen. Dann kann es zu der befreienden Entdeckung kommen, dass ich in der anderen das Eigene neu und anders wiederfinde, so dass wir wechselseitig und miteinander lernen, im Eigenen zu wachsen, ohne dies gegeneinander zu profilieren. Zugleich kann aber auch die bleibend notwendige Abgrenzung als Bereicherung erlebt werden, wenn sie nicht mehr auf Projektionen beruht, sondern aus dem

gemeinsamen freundschaftlichen Miteinander erwächst. Interreligiöser Dialog kann so vom Ort der Begegnung der Religionen zu einem Ort der Begegnung von Menschen werden, die sich je neu in ihren Unterschieden und Gemeinsamkeiten zu entdecken und zu würdigen lernen und die so zu einem neuen bereichernden Blick auf sich selbst und die eigene Weltwahrnehmung finden. Vielleicht kann dieser Beitrag für diesen schwierigen Weg ein paar Anregungen geben.

Literaturverzeichnis

Bernhardt, Reinhold (2005): Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 2), Zürich: tvz.

Bernhardt, Reinhold; von Stosch, Klaus (Hg.) (2009): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 7), Zürich: tvz.

Bongardt, Michael (2000): Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, in: SaThZ 4, 142-154.

Clooney, Francis X. (2010a): Comparative theology. Deep learning across religious borders, Malden/MA – Oxford: Blackwell Publ..

Clooney, Francis X. (Hg.) (2010b): The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation, London – New York: T&T Clark Publ..

Cobb, John B. Jr. (1990): Beyond «pluralism», in: D’Costa, Gavin (Hg.): Christian uniqueness reconsidered. The myth of a pluralistic theology of religions, New York: Orbis Books, 81-95.

Cornille, Catherine (2008): The im-possibility of interreligious dialogue, New York: Crossroads.

Danz, Christian (2005): Einführung in die Theologie der Religionen, (Lehr- und Studienbücher zur Theologie; 1), Münster: Lit.

Fitzgerald, Timothy (2000): The ideology of Religious Studies, New York – Oxford: Oxford University Press.

Fredericks, James L. (2010): Introduction, in: Clooney, Francis X. (Hg.): The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation, London – New York: T&T Clark Publ., ix-xix.

Haight, Roger (2009): Trinity and religious pluralism, in: Journal of Ecumenical Studies 44, 525-540.

Heim, S. Mark (2001): The depth of the riches. A Trinitarian theology of religious ends, Grand Rapids: Eerdmans.

Heim, S. Mark (²1997): *Salvations. Truth and difference in religion*, New York: Orbis books.

Kearney, Richard (2011): *Anatheism. Returning to God after God*, New York: Columbia University Press.

Laksana, A. Bagus (2010): *Comparative theology. Between identity and alterity*, in: Clooney, Francis X. (Hg.): *The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation*, London – New York: T&T Clark Publ., 1-20.

Locklin, Reid B.; Nicholson, Hugh (2010): *The return of comparative theology*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 78, 477-514.

Metz, Johann Baptist (1990): *Theologie als Theodizee?*, in: Oelmüller, Willi (Hg.): *Theodizee – Gott vor Gericht? Mit Beiträgen von C.-F. Geyer u.a.*, München: Wilhelm Fink Verlag, 103-118.

Ozankom, Claude (2007): *Theologie der Religionen oder Komparative Theologie? Überlegungen zum Anforderungsprofil christlicher Religionstheologie*, in: Egger-Wenzel, Renate (Hg.): *Geist und Feuer. FS Alois Kothgasser*, Innsbruck: Tyrolia, 371-383.

Panikkar, Raimundo (1990): *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München: Kösel.

Ricoeur, Paul (2006): *On translation*, London-New York: Taylor & Francis.

Schaeffler, Richard (2008): *Pluralistische Religionstheologie – das Gebot der Stunde? Zur Frage nach Kriterien ihrer Beurteilung und nach möglichen Alternativen*, in: *ThPh* 83, 243-249.

Schalück, Hermann (2010): *»Verstehen und verstanden werden«.* *Mission im Zeichen von Interkulturalität, Pluralismus und Dialog*, in: *Herder Korrespondenz Spezial* 2, 9-13.

Schmalz, Matthew N. (2003): *Tradition and transgression in the comparative theology of Francis X. Clooney, S.J.*, in: *Religious Studies Review* 29, 131-136.

Schmidt-Leukel, Perry (2011): Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie, in: EvTh 71, 4-16.

von Stosch, Klaus (2009): Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen als Problem interkultureller Philosophie. Philosophische Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Theologie der Religionen und komparativer Theologie, in: Bickmann, Claudia u.a. (Hg.): Rationalität und Spiritualität (Weltphilosophien im Gespräch; 1), Nordhausen: Bautz, Traugott, 203-234.

von Stosch, Klaus (2006): Größer als am Größten? Untersuchungen zum Gottesbegriff Anselms von Canterbury, in: ThZ 62, 420-432.

von Stosch, Klaus; Tatari, Muna (im Erscheinen): Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum (Beiträge zur Komparativen Theologie; 5), Paderborn: Schöningh.

Tietz, Christiane (2009): Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie, in: Bernhardt, Reinhold; von Stosch, Klaus (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 7), Zürich: tvz, 315-338.

Valkenberg, Pim (2006): Sharing lights on the way to God. Muslim-Christian dialogue and theology in the context of Abrahamic partnership, Amsterdam-New York: Editions Rodopi B.V..

Ward, Keith (2007): The *idea* of «God» in global theology, in: Hintersteiner, Norbert (Hg.): Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in global dialogue (Currents of Encounter – Studies on the contact between Christianity and other religions, beliefs and cultures; 32), Amsterdam – New York: Rodopi, 377-388.

Werbick, Jürgen (1992): Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf: Patmos.

Wittgenstein, Ludwig (⁹1993): Philosophische Untersuchungen I., in: ders.: Werkausgabe Bd. 1. Neu durchges. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 225-485, hier Nr. 206.

Winkler, Ulrich (2001): »Wer nur das Christentum kennt, kennt das Christentum nicht.« Theologie interkulturell und Religion studieren in Salzburg, in: Winkler, Ulrich; Huber, Konrad, Prüller-Jagenteufel, Gunter M. (Hg.): Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie (Theologische Trends 10), Thaur – Wien – München: Dugana, 62-102.

Winkler, Ulrich (2008): Zum Projekt einer Komparativen Theologie, in: Ritzer, Georg (Hg.): »Mit euch bin ich Mensch...«. FS Friedrich Schleinzer (Salzburger Theologische Studien; 34), Innsbruck – Wien: Tyrolia, 115-147.

Zitationsvorschlag:

von Stosch, Klaus (2011): Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des interreligiösen Dialogs. Untersuchungen im Anschluss an Catherine Cornille. (Ethik und Gesellschaft 2/2011: Religionsprojektionen). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2011_von_Stosch.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialetik

Religionsprojektionen

Karsten Fischer

Die permanente Projektion:

Zur Problembeziehung zwischen Religion und Politik

Klaus von Stosch

Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des interreligiösen Dialogs. Untersuchungen im Anschluss an Catherine Cornille

Wolfgang Huber

Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? Eine christliche Perspektive.

Hamideh Mohagheghi

Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? Eine muslimische Perspektive.

Rolf Schieder

Schuldfallen und Opferprojektionen im Umgang mit dem Palästina-Konflikt

Frank Mathwig

Diesseits der Projektion:

Aus dem Alltag religionspolitischer Konflikte am Beispiel der religionspolitischen Kontroverse um das Minarettverbot in der Schweiz

Anja Middelbeck-Varwick

Der projizierte Prophet.

Zur Wahrnehmung Muhammads im Kontext christlicher Theologie