Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Klaus Von Stosch / Daniel Rumel / Hermann-Josef Röllicke (eds.), *Buddhismus und Komparative Theologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:
Von Stosch, Klaus
Wie komparativ ist eigentlich die Komparative Theologie? Eine Response auf Hermann-Josef Röllicke
in: Klaus Von Stosch / Daniel Rumel / Hermann-Josef Röllicke (eds.), Buddhismus und Komparative Theologie, pp. 39–53
Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015 (Beiträge zur Komparativen Theologie 17)
URL: https://doi.org/10.30965/9783657779079_004

Access to the published version may require subscription.
Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:
https://www.schoeningh.de/page/open-access

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Klaus Von Stosch / Daniel Rumel / Hermann-Josef Röllicke (Hrsg.), *Buddhismus und Komparative Theologie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:
Von Stosch, Klaus
Wie komparativ ist eigentlich die Komparative Theologie? Eine Response auf Hermann-Josef Röllicke
in: Klaus Von Stosch / Daniel Rumel / Hermann-Josef Röllicke (Hrsg.), Buddhismus und Komparative Theologie, S. 39–53
Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015 (Beiträge zur Komparativen Theologie 17)
URL: https://doi.org/10.30965/9783657779079_004

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.
Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: https://www.schoeningh.de/page/open-access

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS UNIVERSITÄT TÜBINGEN
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

KLAUS VON STOSCH

Wie komparativ ist eigentlich die Komparative Theologie?

Eine Response auf Hermann-Josef Röllicke

In verschiedenen seiner Publikationen hat Hermann-Josef Röllicke immer wieder verdeutlicht, welche Gefahren und Schwierigkeiten er in komparatistischen Ansätzen in religionsbezogener Wissenschaft sieht. In meinen folgenden Ausführungen möchte ich zunächst einige berechtigte Kerngedanken von Röllickes Kritik herausarbeiten, die ich in meiner eigenen Konzeption Komparativer Theologie ernst zu nehmen versuche (1.). Daran anschließend will ich die in meinen Augen zentrale Prämisse Röllickes herauspräparieren, um sie zu analysieren (2.). Nicht nur scheint sich seine gesamte Argumentation an ihr zu orientieren, auch erweist sie sich aus Sicht einer Theologie nach Wittgenstein als diskussionswürdig, so dass ich Röllickes ausdrückliche Auseinandersetzung mit der Komparativen Theologie in seinem Artikel in diesem Sammelband nicht nur vorstellen (3.), sondern auch kritisch kommentieren möchte (4.).

1. Die berechtigte Kritik an der Komparatistik bei Hermann-Josef Röllicke

Wenn ich es recht sehe gibt es drei Hauptkritikpunkte, die Röllicke gegenüber religionsbezogener Komparatistik ins Feld führt. Alle drei scheinen mir völlig berechtigt zu sein, zugleich aber nur eine vergleichend verfahrende Religionswissenschaft zu treffen, nicht aber die Komparative Theologie, zumindest nicht in der Ausrichtung, die ich favorisiere.

a) Von der Gefahr der projektiven Abstraktion beim tertium comparationis

Völlig zu Recht macht Röllicke auch in seinem in diesem Sammelband vorliegenden Beitrag darauf aufmerksam, dass ein wissenschaftlich abgesicherter Vergleich ein *tertium comparationis* braucht, das möglichst auf neutralem Terrain zu gewinnen ist, um so den Vergleich zu disziplinieren und zu orientieren.[1] Lange Zeit wurde in der Religionswissenschaft der Versuch gemacht,

[1] In diesem und im folgenden Abschnitt greife ich auf einige Formulierungen zurück aus meinem Beitrag: Zur Rolle und zur Methode des Vergleichens in der Komparativen Theologie.

den Begriff der Religion selbst als ein solches *tertium comparationis* einzuführen.[2] „Hierdurch geriet die Vergleichende Religionswissenschaft immer wieder auch in die Versuchung – gerade aus der Macht des Vergleichens heraus inspiriert – eine hinter den ‚positiven' Religionen liegende ‚eigentliche' Religion vergleichend zu destillieren und zu postulieren. Damit aber wurde die Religionswissenschaft mitsamt ihrer Vergleichsmethode in den Dienst der Suche nach einer ‚Wesensreligion' bzw. ‚Metareligion' gestellt, die hinter allen konkreten Religionen liege."[3] Immer wieder versuchte die Religionswissenschaft also durch Vergleich zum eigentlichen Wesen der Religion durchzustoßen.[4]

Doch alle Versuche im Blick auf den Religionsbegriff auf einen Konsens zu kommen, sind im Fach der Religionswissenschaft gescheitert.[5] Und mittlerweile ist auch die Einsicht gewachsen, dass allein schon die Suche nach einem neutralen Terrain durch vermeintlich neutrale Begriffe, faktisch oft genug dazu führt, Allgemeinbegriffe aus der eigenen Religion oder Kultur anderen aufzuoktroyieren. Ja, schenkt man den Analysen des späten Wittgenstein Glauben, wird man schon den Versuch als aussichtslos einschätzen, überhaupt unschuldige und neutrale Allgemeinbegriffe finden zu wollen.[6]

Entsprechend kritisiert auch Hermann-Josef Röllicke immer wieder den Versuch, mit eigenen, scheinbar neutralen Kategorien an fremde Kulturen und Religionen heranzutreten. So warnt er etwa in einer seiner jüngsten Publikationen vor der Gefahr „den Maßstab des ‚Wert'-Denkens aus dem eigenen Weltbild in die fremden Texte hineinzulesen und dann dort zu finden, was ich finden will" – letztlich aber unter Missachtung der ursprünglichen Intention

---

In: CHRISTINE FREITAG (Hg.), Methoden des Vergleichs. Komparatistische Methodologie und Forschungsmethodik in interdisziplinärer Perspektive, Opladen u.a. 2014, 51-72, hier 54-57.

2 Vgl. JÜRGEN MOHN, Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft. Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses im Christentum (Augustinus) und im Buddhismus (Dogen). In: REINHOLD BERNHARDT/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, Zürich 2009 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 7), 225-276, hier 225.

3 Ebd., 230.

4 Vgl. KLAUS HOCK, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2011, 71.

5 Vgl. MICHAEL WEINRICH, Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch, Göttingen-Oakville 2011, 17-24.

6 Vgl. zur Sprachspiel- und Lebensformgebundenheit der Bedeutung K. V. STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 16-38. Eben deshalb habe ich in meiner eigenen Komparativen Theologie ja auch die Versuche von Robert C. Neville im Bostoner *Cross-Cultural Comparative Religious Ideas Project* kritisiert, mit neutralen komparativen Kategorien in die Vergleichsarbeit starten zu wollen. Vgl. K. V. STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 140.

des Textes.[7] Entsprechend hält Röllicke fest, dass der Maßstab etwas dem Text unterschiebe, „was er durchaus nicht enthalte … Man tue den überlieferten Texten damit Gewalt an."[8] In einem anderen Beitrag diagnostiziert er ein ähnliches Problem, wenn die Rechtsphäre bzw. Rechtlichkeit als Grundkategorie aller Religionen untersucht wird.[9] Gegen diese imperiale Attitüde betont Röllicke völlig zu Recht, „dass keine Kultur der anderen den einen richtigen Maßstab, vorgeben kann."[10]

Wie diese Beispiele Röllickes deutlich machen, zeigen sich die hier zu Tage tretenden Aporien nicht nur in den Religionswissenschaften, sondern auch in anderen kulturübergreifend agierenden Geisteswissenschaften. So kann man beispielsweise in den Sozialwissenschaften konstatieren, dass die *tertia comparationis* auch hier klassisch aus einer universalisierenden Denkungsart der westlichen Tradition resultieren.[11] Das angeblich neutrale *tertium comparationis* erweist sich so bei näherer Betrachtung als kulturelle Projektion[12] bzw. „projektive Abstraktion"[13], so dass kein gleichberechtigter Vergleich, sondern eine Angleichung bzw. Nostrifizierung der anderen erfolgt.[14] An dieser Stelle zeigt sich ein echtes Dilemma der Komparatistik, das zumindest im Bereich der Religionen nicht überwindbar, aber auch sonst bei kulturübergreifenden Fragestellungen unausweichlich zu sein scheint. Jeder Vergleich folgt spezifischen Interessen und Fragestellungen und kann nicht mit gänzlich neutralen und objektiven Kategorien erfolgen. „Das *tertium comparationis* ist daher nie ein Drittes, sondern von Seiten einer der in den Vergleich eingehenden Sichten gewonnen"[15] – und von daher immer in der Gefahr lediglich eine projektive Abstraktion zu sein. Sollte man sich also frustriert vom komparativen Geschäft abwenden und das Vergleichen einfach bleiben lassen, um dadurch die andere in ihrer Andersheit stehen lassen zu können?

---

7 HERMANN-JOSEF RÖLLICKE, Die Katastrophe des Wertdenkens für das gute Leben in der Welt – mit einer Anfrage an den buddhistischen Kanon, Berlin 2014, 5.

8 Ebd., 6.

9 Vgl. H.-J. RÖLLICKE, Die Ausgelegtheit der Welt: Zur Kritik komparatistischer Methoden. In: Orientierungen 1 (1996) 1-13, hier 5.

10 Ebd., 6.

11 Vgl. JOACHIM MATTHES, The operation called ‚Vergleichen'. In: DERS. (Hg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992, 75-99, hier 83.

12 MATTHES, The operation called ‚Vergleichen', 83.

13 Ebd., 88.

14 Vgl. ebd., 84. In eine ähnliche Stoßrichtung weist auch Claudia Öhlschlägers Kritik an der Suche nach allgemein gültigen Standards des Vergleichs in der Literaturwissenschaft, die ihrzufolge immer die Gefahr des Eurozentrismus in sich birgt (vgl. etwa die Überlegungen zum Konzept Weltliteratur bei ihr).

15 MOHN, Komparatistik, 233.

b) Von der Gefahr der Essentialisierung der anderen Religion

Eine positive Antwort auf diese Frage wäre nur dann nicht selbstreferentiell inkonsistent, wenn sich nachweisen ließe, dass die damit unterstellte Inkommensurabilitätsbehauptung nicht selbst schon Funktion einer bestimmten, d.h. partikularen Deutung der Vielheit wäre. Mit anderen Worten, müsste erst einmal gezeigt werden, dass die Behauptung völliger Andersheit und Inkommensurabilität selbst nicht auch wieder eine Form von Projektion und Konstruktion ist – eine Aufgabenstellung, die sich wohl nicht einlösen lässt. Im Gegenteil scheint mir die Behauptung völliger Andersheit und Inkommensurabilität selbst auch wieder eine Form von Konstruktion zu sein und keineswegs das imperiale Gefälle westlicher Wissenschaft im Umgang mit anderen Kulturen und Religionen aufzulösen. Gerade die postkolonialen Studien haben deutlich gemacht, wie sehr die Konstruktion von Alterität mit einer Essentialisierung der anderen Religion einhergehen kann. In diesem Sinne haben auch die verschiedenen Religionswissenschaften des 20. Jahrhunderts implizit lange von der Hegemonie der westlichen Kultur her gedacht und diese zementiert. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Erfindung des Orients durch den Orientalismus, den Edward Said in seinen einflussreichen Studien ausführlich kritisiert hat. Said geht dabei davon aus, dass erst der Orientalismus das Bild eines „unverwechselbaren, absolut vom Westen unterschiedenen Orients“[16] entwickelt hat. Der Orientalismus hat so einen idealen Anderen geschaffen und den Orient zum Repräsentanten dieses Anderen zur westlichen Kultur gemacht.

Aber – wie die soziologische Forschung uns lehrt – ist das Andere keine feststehende Größe. Vielmehr stellen „‚Eigenes‘ und ‚Anderes‘ … sich in wechselseitigem Bezug her“[17]. Von daher führt jede Behauptung von Inkommensurabilität nur dazu, mich vom Anderen zu immunisieren und ihn vom Eigenen her so zu konstruieren, dass ich ihn und seine Wahrheitsansprüche nicht an mich herankommen lassen muss. Diese Konstruktion kann aber schon rein philosophisch nicht gelingen, weil die Erkenntnis von Inkommensurabilität den privilegierten Erkenntnisstandort in Anspruch nimmt, der durch seine Behauptung gerade bestritten wird. Die Inkommensurabilitätsthese scheitert also genauso wie der Kulturrelativismus an seiner performativen Inkonsistenz.[18] Zudem würde jede Behauptung einer prinzipiellen Nichtverstehbarkeit oder Unvergleichbarkeit von Religionen jeden Dialog nicht nur überflüssig, sondern auch unmöglich machen.[19]

---

[16] EDWARD SAID, Orientalism, New York 1978, 96 (eig. Übers.).

[17] MATTHES, The operation called ‚Vergleichen‘, 95.

[18] Vgl. WOLFGANG WELSCH, Vernunft. Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a.M. 1996, 335ff.

[19] Vgl. CATHERINE CORNILLE, The im-possibility of interreligious dialogue, New York 2008, 95: „Any notion of the radical singularity or the fundamental incomparability of religions would render dialogue superfluous, if not impossible.“

Sicher kann man die Kommensurabilität unterschiedlicher Lebensformen und Sprachspiele nicht abstrakt 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.[20] Dabei denkt er an kein festes kulturübergreifendes Handlungsmuster, sondern an je neu sichtbar werdende Anknüpfungspunkte im Handeln, die es uns ermöglichen, zueinander zu finden.

Dieses Phänomen lädt dazu ein, auch *in religiosis* erst einmal grundsätzlich Kommensurabilität und damit auch Vergleichbarkeit zu unterstellen. Das bedeutet natürlich nicht, dass im konkreten interreligiösen Dialog nicht mitunter Situationen auftreten können, in denen es den Dialogpartnern vor dem Hintergrund ihrer unterschiedlichen Sprachspiele oder angesichts der Komplexität von Vorurteilen und Missverständnissen (zunächst) nicht gelingt, einander trotz gegebener Übersetzungshilfen zu verstehen. Gar nicht selten muss man sich im interreligiösen Dialog deshalb eine partielle Inkommensurabilität eingestehen. Für manche Texte lässt sich sogar diagnostizieren, dass eine Übersetzung unter den gegebenen Umständen bzw. im Blick auf die eigenen Kompetenzen nicht möglich ist.[21] Das Sich-Hineindenken in den anderen führt den Theologen bzw. die Theologin also immer auch in Grenzsituationen, gerade wenn sie merkt, dass sich ihr existenziell Dinge erschließen, die sie gleichwohl nicht in Worte fassen kann. Aber genau in diesen Grenzgängen, d.h. im Beschreiten neuer Räume und im Ausprobieren neuer Sprachen, sehen komparative Theologen wie Francis X. Clooney zu Recht 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.[22] Komparative Theologie jedenfalls wird sich in allen Dialogsituationen nie mit der Idee zufrieden geben, dass Verstehen unmöglich ist – gerade weil durch eine Inkommensurabilitätsthese ein Abschluss von Kontexten vollzogen wäre, der religiösen Transzendierungsbewegungen nicht gerecht zu werden vermag. Vielmehr sucht sie je neu im Vertrauen auf die gemeinsame menschliche Handlungsweise und über die Grenzen von Sprachspielen und

---

[20] Vgl. LUDWIG WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen I. In: DERS., Werkausgabe Bd. 1. Neu durchges. v. J. SCHULTE, Frankfurt a.M. [9]1993, 225-485, hier § 206.

[21] Vgl. die entsprechenden Hinweise REID B. LOCKLIN/ HUGH NICHOLSON, The return of comparative theology. In: JAAR 78 (2010) 477-514, hier 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.”

[22] Vgl. FRANCIS X. CLOONEY, Comparative theology. Deep learning across religious borders, Malden/ MA-Oxford 2010, 90.

Lebensformen hinweg nach Wegen des Verstehens. Eine Garantie für das Gelingen dieses Unternehmens gibt es gleichwohl nicht. Aber zur Grundhaltung Komparativer Theologie gehört es, dieses Gelingen auch durch Probleme hindurch immer wieder zu suchen und niemals a priori auszuschließen.

Röllicke weist in diesem Kontext ganz zu Recht darauf hin, dass es darauf ankommt, ganz in die Sprachspiele und Lebensformen der anderen Religionen bzw. der fremden Texte hineinzugehen und in ihnen zu leben. In ihnen zu „leben, verhütet, dass wir vergleichen."[23] Mit dieser pointierten Bemerkung macht er deutlich, wie viel Arbeit getan werden muss, bevor man überhaupt ans Vergleichen denken kann. Ziel Komparativer Theologie ist deshalb auch gar nicht der Vergleich, sondern das Hin- und Hergehen zwischen unterschiedlichen Theologien und die Ausbildung der Fähigkeit, von mir bisher unbekannten Theologien und Weltbildern Neues für die eigene Theologie zu lernen.

c) Komparative Theologie als konfessionelle Theologie

Röllicke betont immer wieder, dass er nicht das Ansinnen hat, „komparatistisch zu werden, sondern mit ‚dem Gegenstand auf gleiche Höhe' zu kommen und ‚*unseren* Gedanken zu erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältnis zu stehen.[24]'" Er zieht die Analogie zum Programm, das Hugo von St. Victor für die mittelalterliche Pariser Fakultät schrieb: „Das war ein Programm, das vom Gedanken der *perfectio* geleitet war, und das heißt: Es ging darum, die unabweislichen Widersprüche zwischen den theologischen Grundansprüchen der Benediktinisch-Augustinischen Lebens- und Leseordnung und dem in der Auslegung von Abu-I-Walid ibn Rushd … und dem in der Auslegung von Maimonides … vorliegenden Texten des Aristoteles auszuräumen."[25] Hier gab man sich nicht zufrieden „mit der bloßen, lauen, toleranten ‚Vergleichbarkeit' …, sondern hier ging es um die Stimme Gottes in der Natur und die Stimme des Menschen in den Schriften für alle Menschen."[26] Während also die Akteure der Aristotelesrezeption des lateinischen Mittelalters von der existenziellen Frage umgetrieben würden, wie sie zusammendenken können, was sich scheinbar widerspreche, werde eine solche Synthese in der Komparatistik gar nicht mehr versucht: „Das *cross-culture*-Spiel ist eher zu einem intellektuellen Vergnügen, zu einem unterhaltsamen Gesellschaftsspiel für gelehrte Konferenzen oder zu einer Art akademischem Bodybuilding geworden."[27]

---

23 RÖLLICKE, Ausgelegtheit, 1.
24 Ebd., 10.
25 H.-J. RÖLLICKE, Plädoyer für eine „Phänomenologie der eigenen Zunge". Noch einmal über die „Ausgelegtheit der Welt". In: Orientierungen 2 (1998) 12-30, hier 17.
26 Ebd.
27 Ebd., 18f.

Dagegen ist Komparative Theologie als konfessionelle Theologie der Wahrheitsfrage verpflichtet und beschäftigt sich mit anderen religiösen Traditionen und Theologien nicht aus Zeitvertreib, sondern um des tieferen Verstehens des Einen willen. Gerade wenn ernst genommen wird, dass fremde Theologien *loci alieni* für das eigene Denken sein können, ist klar, welchen theologischen Ernst die Frage hat, ob ich sie mit dem eigenen Denken sinnvoll in Beziehung setzen kann. Das Programm von Hugo von St. Viktor ist also weitgehend immer noch das Programm konfessioneller Theologie heute – auch dann wenn sie komparativ verfährt. Röllicke hat allerdings Recht, dass dies auch Vertretern Komparativer Theologie oft genug nicht klar ist, so dass ich selbst in der Methodologie Komparativer Theologie gegen solche Tendenzen ausführlich in Erinnerung rufe, wie wichtig es ist, im wissenschaftlichen Tun echte theologische Probleme zu lösen und bei den Sorgen und Nöten der Menschen anzusetzen.[28]

Wie ich immer wieder betone, kann es also nicht das Ziel der Komparativen Theologie sein, alle Fremdheit und Andersheit um ihrer Andersheit willen anzuerkennen – wie dies zumindest Röllicke zufolge sonst in der Komparatistik geschieht.[29] Vielmehr geht es darum, die eigene konfessionelle Theologie fortzuentwickeln. Während wir nach Röllicke in einem kulturwissenschaftlichen Zugang zum Religionsvergleich eigentlich nicht mehr wissen, wer wir eigentlich sind und wozu wir Wissenschaft betreiben[30], kann der komparative Zugang innerhalb der konfessionellen Theologie – zumindest im Idealfall – die Balance halten zwischen ernster Suche nach der einen Wahrheit und dem Versuch, sich in die Reflexionsfiguren einer fremden Theologie hineinzuwagen, die ich nach Röllicke ja sowieso erst zu verstehen beginne, wenn ich ihre Nichtfremdheit erkenne und dadurch das Fremde würdige. „Darum kommt alles darauf an, dass man überhaupt in irgendeiner Überlieferung virtuos geübt ist, so virtuos nämlich, dass diese Überlieferung durch die ständige Übung zur ‚eigenen' wird."[31] Ob dies in mehr als einer Tradition gelingen kann, ist auch mir selbst nicht klar. Aber dass ich bei bleibender virtuoser Übung in der eigenen Tradition auch eine fremde zu erlernen versuchen sollte, ist zumindest ein Bestreben, um das es Komparativen Theologen geht. Ob die fremde Tradition dann wirklich anders und fremd bleibt oder sich mir in ihr das Eine neu zeigt, muss das Hineingehen in die fremden Texte und Glaubenszeugnisse erweisen.

Offensichtlich gibt es also einige Kritikpunkte an komparatistischen Verfahrensweisen, die sich auch eine Komparative Theologie zu Eigen machen kann und zu Eigen machen sollte und an dieser Stelle gibt es wichtige Gemeinsamkeiten in ihrem Anliegen mit den Überlegungen von Hermann-Josef

---

[28] Vgl. VON STOSCH, Komparative Theologie, 199-202.

[29] Vgl. RÖLLICKE, Plädoyer, 19: Das Fremde wird hier sofort anerkannt, „desto ‚fremder' es nur immer erscheint."

[30] Vgl. ebd., 19f.

[31] Ebd., 22.

Röllicke zur Komparatistik. Allerdings steht im Hintergrund der Thesen Röllickes ein Grundgedanke, der zwar für seine Argumentation zentral zu sein scheint und den er offenkundig auch für religionsübergreifend gültig hält, der mir aber eine sehr spezifisch buddhistische Einsicht zu artikulieren scheint, von der ich nicht sicher bin, ob ich ihr folgen möchte. Ihr will ich mich im Folgenden zuwenden.

2. Die Rede vom Nicht-Gezweiten bzw. vom Einen

Wenn ich Röllickes Sichtweise richtig verstehe, erkennt er in allen Heiligen Schriften die „*göttliche* ‚Ausgelegtheit der Welt'"[32], d.h. alle Schriften sind lediglich Hilfsmittel, um „der *einen,* unvordenklichen ‚Ausgelegtheit der Welt' *vor* der Schrift nahezukommen."[33] Entsprechend legen nicht wir die Texte aus, sondern diese uns. „Dort, wo ein Text uns findet, klärt sich, wer *wir* sind. … Lesen und Auslegen heißt demnach … ‚heimgeführt zu werden in die unbestimmte Weite und das lichtlose Dunkel', von dem alle großen Schrift auslegenden Kulturen jede in ihrer *besonderen* Weise und doch alle *gleichermaßen* sprechen."[34] Alle Religionen zeugen also jeweils in ihrer Weise von dem Einen, von dem sich im eigentlichen Sinne nicht sprechen lässt. Denn jede Form von Prädikation setzt ja eine Form von Zweiheit und hat dieses Eine schon aufgrund der eigenen Struktur verloren. Wir können also nur in Zweiheit vom Einen sprechen. Unser Denken und Sprechen, unsere Reflexionen und Theorien und auch jede Form des Vergleichs führt uns von ihm weg und lassen es verschwinden. Wir erkennen, ja wir schauen es erst, wenn wir entdecken, dass es bereits da ist. Wir sind gewissermaßen immer schon in ihm und zwar ganz unabhängig davon, welches Gedankengebäude wir verwenden wollen, um es zu verstehen. Sicher ist nur, dass dieses Gebäude wie jede Denkkonstruktion verschwinden muss, wenn das Eine Platz bekommen soll bzw. genauer: wenn wir erkennen wollen, dass das Eine immer schon allen Platz innehat.

Das Eine ist das, wonach sich alle Menschen aller Kulturen ausstrecken und das sie zugleich immer schon haben. Eigentlich gibt es nur eine Religion – so wie es nur Eines gibt, das sie thematisiert und durch den Akt der Thematisierung zugleich auch verfehlt. „Es lebt etwas Eines und Einiges in allen Religionen, das jeder zu verstehen imstande ist, der eine Erfahrung des Religiösen gemacht hat, gleichgültig, in welcher Kultur auch immer er das getan hat."[35] Diese Eine ist also in allen Religionen gegeben. So wie wir alle nur „einen"

---

[32] Ebd., 24.
[33] Ebd., 25.
[34] Ebd., 27.
[35] H.-J. RÖLLICKE, Über die Bedingtheit und Nichtbedingtheit der Religion durch die Kultur. In: DENISE GIMPEL/ MELANIE HANZ (Hg.), Cheng – All in Sincerity. FS Monika Übelhör, Hamburg 2001 (Hamburger Sinologische Schriften; 2), 183-197, hier 188.

Tod sterben, so haben wir alle auch nur „eine“ Religion. Wie es in allen ungezählten und total abgrundtief verschiedenen Spielarten und Augenblicken und Anlässen des Erwachens doch nur ein einziges Erwachen geben kann, nur den einen einzigen, nie mit gespaltener Zunge sprechenden Buddha, so haben wir alle nur „eine“ Religion.

Mit einer Metapher aus der Chemie drückt Röllicke diesen Gedanken so aus: „Nun lässt sich allerdings sagen, was der religiöse Kern des Buddhismus immer und überall war. Es ist derselbe Kern, aus dem auch das Christentum lebt.“[36] D.h. der Kern von Religion bzw. das, was Religion eigentlich ausmacht, ist für Röllicke einer bzw. eines. Die kulturellen Umlagerungen um diesen Kern mögen verschieden sein und verglichen werden können. Aber der eigentliche Kern der Religion, das, was sie in ihrem Wesen ausmacht und worauf es ankommt, ist unwandelbar, eins und unvergleichbar.

Nur wegen dieses Einen, das in aller Erkenntnis enthalten ist, ist es für Röllicke überhaupt möglich, Texte auszulegen und zu studieren. So kann er sagen: All unser Studieren verdankt sich „der offenen Weite, der ‚Ausgelegtheit‘ des Kulturellen überhaupt“[37]. Und so meint er entdecken zu können, dass man aus der Tiefe der eigenen Kultur kommend bei der scheinbar anderen Kultur und Religion „an das Ufer *derselben* Frage und *derselben* Forderung anschlägt“.[38] Stimmt man dieser These zu und nimmt man zugleich ernst, dass Theologie als Theologie von nichts anderem zu sprechen hat als von dem Einen selbst, dann ist deutlich, dass Theologie nicht komparativ verfahren kann. Denn sie sucht nach Unterschieden, wo es darauf ankäme, das Sich-selbst-als-sein-eigenes-Gesetz-Erweisen des Weges zu sehen. Doch nicht erst die komparative Gestaltung von Theologie erweist sich in dieser Sicht als problematisch. Bereits das Anliegen der Theologie, von Gott zu reden, kann nicht gelingen, weil das Eine per definitionem in keiner Rede und in keinem Logos erfasst werden kann.

Zwar würde auch Röllicke zugeben, dass das Eine im Logos da sein und sich in ihm ausdrücken kann. Aber sobald wir diesen Logos abbilden und in eigener Sprache nachbilden wollen, werden wir ihn verfehlen. Theologie müsste also geistinspiriertes Hervorbringen des Logos sein – oder sie wäre nicht sie selbst. Lässt sie sich aber darauf ein, dass sie nichts zu tun hat, als den göttlichen Logos zu Gehör zu bringen, kann sie diesen nicht von sich distanzieren und relativieren, weil sie seine Unbedingtheit sonst sicher verloren hat.

Im Aufsatz des vorliegenden Sammelbandes erläutert Röllicke diese These ausgehend von einem buddhistischen Text und macht deutlich, dass die *prajñāpāramitā* jenseits aller Vernunft und allen Vergleichens ist, so dass für einen Nachfolger Subhutis alles, was von den Menschen als vollkommene

---

36 Ebd., 197.
37 RÖLLICKE, Ausgelegtheit, 9.
38 Ebd., 10.

Vollendung geglaubt wird, zugleich immer auch *prajñāpārami* ist (10*).[39] Diese Letztheit ist eben jenseits des Eigenen und des Fremden und hat entsprechend auch nicht den Charakter, „hier zu Hause und *fremd* dort zu sein." (11*) Es sei „grenzenlos und unbestimmbar" und müsse daher „früher sein als alles, dem die Zahl Zwei oder der Status eines „Zweiten", „Anderen" in der Zeitlinie zugewiesen werden kann" (11*). Da aber jeder Vergleich Zweiheit voraussetzt, komme eine Theologie, die vergleichend vorgeht, immer schon zu spät, um das Eine zu erkennen und zu bezeugen. Entsprechend sei auch kein Vergleich zwischen der *prajñāpāramitā* und dem christlichem Gott möglich, weil es „keine derartige Sache wie die *‚prajñāpāramitā'* gibt, wie es ebenso auch kein derartiges Etwas wie den ‚christlichen Gott' gibt (als gebe es auch noch einen anderen)" (12*). Denn der Gottesbegriff bezeichne eben das Eine jenseits alles Bezeichnens, Vergleichens und Verstehens, so dass man dieses schlechthin Eine nicht neben ein zweites Eines setzen könne, ohne die Rede vom Einen ad absurdum zu führen. Überhaupt kann ein solches Eines nicht reflexiv erreicht oder verstanden werden, so dass das Unternehmen rationaler Theologie insgesamt fraglich wird. Rationale Theologie wäre erst dann möglich, wenn das Festhalten an der Vernunft als Gegenüber der Wirklichkeit aufgegeben wird, so dass erst die Negation von Vernunft (in diesem Gegenübersein) Vernunft ermöglicht.

Folgt man dieser Art der Rede vom Einen, ist offensichtlich, wieso ein komparatistischer Ansatz in der Theologie verfehlt ist. Aber auch die Theologie selbst gerät in arge Legitimationsnöte, wenn man ihre Vorgehensweise genauer verstehen will. Denn wenn in allem das Eine zu schauen ist und jede Reflexion den Weg zum Einen performativ zerstört, dann verstellt jede Theologie, besonders aber eine vergleichende Theologie dieses Eine, insofern sie Vielheit performativ erhält und Unterschiedenheit setzt, wo das wahre Bewusstsein Einheit finden sollte. Gibt es also von Röllickes Grundoption her eine Möglichkeit Theologie (als komparative) zu betreiben? Oder wie komparativ darf sie sein, wenn sie sein Grundanliegen ernst nehmen möchte?

3. Röllickes Kritik an der Komparativen Theologie

In seiner sehr instruktiven und herausfordernden Kritik an der Komparativen Theologie im vorliegenden Sammelband geht Röllicke von der Grundregel aller Komparatistik aus, dass das *comparans,* das „Vergleichende" selbst, durch das *diverse* Sachverhalte überhaupt erst den Status gewinnen, sich vergleichen zu lassen, nur *ein Einziges* und *Selbes* sei" (19*). Diesem *tertium comparationis* liege nun aber ein *primum comparationis* zugrunde, das im Vergleichen entdeckt werden müsse. „Verschiedene Dinge zu vergleichen, bedeutet daher

[39] Vgl. den Beitrag Röllickes in diesem Band, auf den ich mich jeweils mit Nennung der Seitenzahlen im Fließtext beziehe.

schon, dass das, was ihnen überhaupt erst den Status der Vergleichbarkeit verleiht, schon im Voraus bestimmt gewesen war. Es handelt sich lediglich um eine Entdeckung, die der Tätigkeit der Erinnerung und der Wiedererkennung gehorcht. … Entsprechend kann Religion im Falle der Religionen, da Schriften und Überlieferungen als Zeugnisse der Religion behandelt werden, als *comparans* nicht multipel sein. Wäre es anders, gäbe es erst gar keine Möglichkeit des ‚Vergleichs' verschiedener – oder diverser – Religionen." (21*) An dieser Stelle könnte man aus Sicht der Komparativen Theologie noch einwenden, dass es ja auch gar nicht das Ziel Komparativer Theologie sei, Religionen zu vergleichen und dass die hier beschriebene *reductio ad absurdum* die Komparative Theologie gar nicht treffe, weil sie ja gerade darauf hinauswolle, dass es keine Möglichkeit des Vergleichs verschiedener Religionen gebe.

Röllicke ist diese Abwehrreaktion natürlich bewusst und er wirft der Komparativen Theologie entsprechend auch gar nicht vor, mit einem *tertium comparationis* andere Religionen mit kulturellen Projektionen zu überlagern. Er nimmt durchaus wahr, dass etwa Francis X. Clooney – anders als Robert C. Neville – es gerade vermeidet, neutrale Vergleichskategorien verwenden zu wollen. Dadurch dass Clooney seinen eigenen Glauben aber als *comparans* und als *comparatum* verwende, entfalle bei ihm letztlich die Instanz nicht nur des *tertium,* sondern vor allem auch des *primum comparationis* (22*). Wolle man einen Vergleich durchführen, müsse dagegen gelten: „Derjenige, der vergleicht, steht gemäß der vorgenannten Regel des Vergleichens außerhalb des Vergleichs, stellt aber die Einsicht und die aufdeckende, detektivische Erkenntnis des *primum comparationis* bereit. … Daraus folgt: Wenn meine eigenen Ansichten und Gedanken auf dem Feld der Religion mit denen anderer *verglichen* werden, ändert das in keiner Weise meine eigenen Ansichten und Gedanken, insofern mein eigener Part zugleich der des *comparans* ist. Denn das *primum* des Vergleichs wird in keiner Weise durch irgendeinen Akt des Vergleichs verändert." (22*)

Der eigene Glaube werde also durch den komparativen Prozess gar nicht bereichert, sondern letztlich reifiziert. Entsprechend müsse auch in der Komparativen Theologie der eigene Glaube als *primum comparation*is den Vergleich regieren und könne sich nicht durch ihn verändern lassen (23*). Damit die Komparative Theologie dazu führe, den eigenen Glauben nicht mehr als zu leistende Aktivität zu begreifen und so Raum für Gott entstehen könne, müsse deshalb der Prozess des Vergleichens aufgegeben werden. Erst wenn der Glaube als Tun des Menschen zum Schweigen kommt, kann sich Gott zeigen. Da – um wieder auf Röllickes Ausgangsbeispiel zurückzukommen – die *prajñāpāramitā* unvergleichbar ist, könne es „kein *comparandum* auf der Seite irgend eines *primum comparationis* in irgend einer anderen Religion geben" (23*). Beim Entscheidenden des eigenen Glaubens gerate deshalb „ein Vergleich sofort außer Diskussion" (23*). Sobald die Kernerfahrung oder –übung einer Religion „als ein Gegenstand oder ein Glied eines Vergleichs behandelt

wird, d.h. sobald sie zu etwas von gleichrangig Anderem ‚Verschiedenem' oder ‚Diversem' gemacht wird, löst sie sich auf und verschwindet" (24*). Denn in dieser Form der Verobjektivierung gehe gerade das entscheidende Moment des Glaubens verloren.

Nur periphere, kulturalisierte Schalen von Religion können verglichen werden, nicht aber ihr unveränderlicher Kern (24*). Dieser Kern bzw. das Eigentliche der Religion, also das Eine in ihnen, sei etwas, das von keinem Denken erfasst werden könne. Jedes Denken, das – wie die Komparative Theologie – meine Religion von anderen Religionen unterscheide, habe das Eine schon verpasst. Jede Rede von der Fremdheit anderer Weltbilder habe schon jenen Standpunkt verlassen, der alleine die Erkenntnis des Einen ermögliche. Komparativität komme eben niemals weiter als bis zur „Beziehung", die ihrerseits niemals das Eine sein könne.

4. Versuch einer Verteidigung Komparativer Theologie

Der Kerndissens zwischen Röllickes und meinem Zugang zur Komparativen Theologie scheint mir genau an diesem zuletzt genannten Punkt zu liegen, also in der Frage nach dem Verhältnis des Einen zur Beziehung. Ich teile nicht die Ansicht, dass das Eine jenseits von aller Bestimmtheit oder Zweiheit und vor aller Beziehung anzusiedeln ist, sondern bin einem Denken verpflichtet, dass die Einheit Gottes als pulsierendes Geschehen, als Einswerdung begreift, so dass hier die Differenz zum bleibend wirklichen, konstitutiven Grund des Einen wird. Natürlich darf das Verschiedene dabei nicht substantialisiert und dem Einen gegenübergesetzt werden. Genauso wenig darf das Eine selbst als Gegenüber zum Vielen gedacht werden – beides würde in einen Dualismus führen, der es unmöglich machte, Einheit zu denken. Vielmehr kommt es darauf an, das Eine als Beziehungsgeschehen zu denken, so dass in ihm restlos voneinander verschiedene Relata zu denken sind. Diese Verschiedenheit darf wiederum nicht inhaltlich bzw. substanzontologisch bestimmt werden, sondern liegt einfach nur in der Verschiedenheit der durch die Relata konstituierten Relation. D.h. nicht die inhaltliche Bestimmtheit der Relata ist entscheidend, sondern die Weise wie hier Beziehung qualifiziert und in eine Beziehung zu den Menschen gebracht wird.

Der mir hier vor Auge stehende Gedanke ist trinitätstheologisch begründet. Er besteht im Wesentlichen in der Einsicht, dass die Einheit Gottes nicht jenseits oder vor den drei Personen besteht, sondern dadurch Wirklichkeit ist, dass sich die verschiedenen Subsistenzweisen in Gott ganz und gar aufeinander hin und voneinander her beziehen. Sie finden ihre jeweilige Einmaligkeit nur gerade in der bleibenden Verschiedenheit voneinander, die zugleich als reine Relation gedacht wird und dadurch Einheit verbürgt. Die Relata werden hier als völlig leer gedacht, insofern der griechische Begriff der Hypostasis aufgrund seiner gegenläufigen Verwendung in Trinitätstheologie und Christologie keinerlei

inhaltliche Aufladung zulässt, die die Relata vor oder unabhängig vom Beziehungsgeschehen denken würde. Dieser von mir verschiedentlich genauer ausgeführte Grundgedanke[40] soll hier nicht näher vorgestellt, sondern nur auf seine Konsequenzen für Komparative Theologie hin bedacht werden.

Wenn es stimmt, dass die Verschiedenheit zum Schlüssel für Einheit werden kann, wenn sie sich in Beziehung übersetzen lässt, kann es auch im Miteinander der Zugänge zum Geschehen der Einswerdung nicht das Ziel sein, diese Zugänge als einen zu erkennen oder sie vergleichend zu ordnen, sondern es kommt darauf an, Verschiedenheiten wahrzunehmen und wertzuschätzen und sie auf ihre Beziehungsstrukturen hin durchsichtig zu machen. Denn gerade wenn ich mich auf Verschiedenheit beziehe und sie würdige, entsteht die Form von Beziehung, die in trinitätstheologischer Perspektive die Einheit der Wirklichkeit verbürgt. Eben deshalb bemüht sich Clooney nicht um ein neutrales und damit beziehungsloses *tertium comparationis*, sondern geht vom Eigenen auf den Anderen zu. Die Behauptung, dass das Andere eigentlich schon immer das Eigene sei, nimmt die Pointe des relational ontologischen Denkens trinitarischer Theologie nicht ernst und beharrt darauf, dass es das Eine bereits vor jeder Beziehung geben muss. Aus christlicher Sicht gibt es das Eine aber nur durch Beziehung, ja es ist Beziehung – eine Beziehung, die mich unverfügbar ergreift und die allein bewirken kann, das meine Rede von ihm und jeder Dialogversuch tatsächlich mit Gott zu tun bekommt. Es liegt damit dem Vergleich nicht voraus, sondern will durch den Vergleich erkannt werden. Es würdigt uns in unserer Mannigfaltigkeit dazu, eben durch bleibende Differenz eins zu werden. Eben deshalb lehrt uns Wittgenstein Unterschiede zu sehen und sieht in ihrer Wahrnehmung den Kern seiner Philosophie.

Wenn ich sein Denken in der Spätphilosophie richtig verstehe[41], zeigt es uns eine wichtige Alternative zum Denken des nicht-gezweiten Einen auf. Das, was Einzeldingen oder religiösen Überzeugungen überhaupt erst den Status der Vergleichbarkeit verleiht, ist bei ihm nicht schon im Voraus bestimmt, es muss nicht geschaut und erinnert werden – all das klänge nach platonischer Metaphysik, von der sich ja auch Röllicke klar distanziert. Vielmehr gründet die Vergleichbarkeit, in der geistgewirkten menschlichen Möglichkeit Beziehungen neu zu stiften, Regeln neu zu erfinden[42] und auf diese Weise die Welt je neu und anders zu erfassen.

In einem trinitarischen Denken gibt es nicht einen unveränderlichen Kern und veränderbare Schalen. Vielmehr ist der Kern nichts als die Beziehung der Schalen. Und diese Beziehung ist nicht etwa immer schon da, sondern sie muss Wirklichkeit werden in der Geschichte. In der Logik der Kenosis macht

---

40 Vgl. K. v. STOSCH, Streit um die Trinität. In: DERS./ MUNA TATARI (Hg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch, Paderborn u.a. 2013 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 7), 237-258.

41 Vgl. hierzu insgesamt VON STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz.

42 Vgl. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen I, hier § 83, wo Wittgenstein darauf hinweist , dass wir „make up the rules as we go along."

sich Gott gerade zu etwas Verschiedenem und Diversem. Seine Unvergleichlichkeit liegt gerade darin, dass er sich unvergleichlich vergleichlich gemacht hat. Gerade die Niedrigkeit ist so die Macht und gerade die Vielheit ist so das Eine. Schlüssel für dieses Verständnis der Wirklichkeit ist nun aber die Herstellung und Ermöglichung von Beziehung und damit der Akt des Vergleichs, oder genauer der Akt des Hin- und Hergehens, des Dialogs. All das hat sehr viel mit Freiheit zu tun und damit auch mit der unhintergehbaren Differenz von göttlicher und menschlicher Freiheit, die eben nicht unvordenklich umfasst und vereint zu denken ist, sondern als Bewegung, die sich durch wechselseitige Hingabe zu Einem macht.

Ich bin nicht ganz sicher, ob mein Verständnis Komparativer Theologie wirklich unversöhnbar neben dem Denken Hermann-Josef Röllickes stehen muss. Immerhin kann die Trinitätstheologie ja als Versuch begriffen werden, das nicht gezweite Eine zu denken bzw. ein Beziehungsgeschehen ohne durch gehaltvolle Bestimmungen bezeichnete Relata. Zudem sind die philosophischen Grundintuitionen, denen wir folgen, ja durchaus miteinander verwandt. Auch der späte Wittgenstein fordert uns dazu auf zu schauen und will in eine kontemplative Haltung hineinführen und nicht umsonst wurde diese Haltung auch immer wieder mit einem buddhistischem Weltzugang identifiziert.[43] Auch Wittgenstein weiß, wie unangemessen jede Form der Weltvergewisserung durch Theorie oder Theologie ist. Letzte Gewissheit – so würde Wittgenstein wahrscheinlich durchaus im Einklang mit Röllicke sagen – lässt sich nicht durch die Unterscheidung und Feststellung von Einzeldingen gewinnen. Überhaupt kann ich nicht das Einzelne als solches erkennen und dann mit anderen Einzeldingen vergleichen – zumindest dann nicht, wenn es um das Eine geht. Aber es ist nicht das eine Eine, das ich in allem erkenne – zumindest lässt sich dieser Satz nicht sinnvoll sagen. Vielmehr wird Wirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit erschlossen durch das Hin- und Hergehen zwischen verschiedenen Sprachspielen. Sie erweist ihre Einheit sozusagen im Gehen, ohne dass die Vielheit der Wege dabei aufgegeben wird – eine Vielheit, die ja gerade auch Röllicke keineswegs aufgeben will, so dass sein Denken vielleicht gar nicht so weit von meinem Ansinnen entfernt ist, auch wenn er selbst den Begriff der Wirklichkeit sicher nicht verwenden würde.

Komparative Theologie darf also in meinen Augen nicht im Sinne der klassischen Komparatistik vergleichend vorgehen. Es lässt sich *in religiosis* kein neutrales *tertium comparationis* finden. Sie kann sich aber auch nicht von einem wie auch immer gearteten Zugriff auf ein *primum comparationis* leiten lassen. Von daher provoziert ihr Titel zu berechtigten Nachfragen. Aber Komparative Theologie kann nicht darauf verzichten, Beziehungen zwischen dem Vielfältigen zu stiften, statt das Vielfältige als Illusion durchschauen zu wollen. Deshalb ist die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit nichts Letztes – genauso wenig wie eine möglicherweise hinter ihr liegende Einheit. Letzte Wirklich-

[43] Vgl. etwa CHRIS GUDMUNSEN, Wittgenstein and Buddhism, London 1977.

keit ist in diesem Denken – zumindest in der von mir favorisierten trinitätstheologischen Deutung – Beziehung und damit eine Form von Liebe, die der Verschiedenheit bleibende Würdigung zu schenken vermag und sie aus der Beziehung heraus damit auch bleibend lebendig macht. Ob eine solche Ansicht wirklich im Widerspruch zum Anliegen Hermann-Josef Röllickes steht, wird noch zu klären sein.