

Zur Rolle und zur Methode des Vergleichens in der Komparativen Theologie

„Wer eine Religion kennt, kennt keine.“¹ Mit diesem viel zitierten programmatischen Diktum begründete Friedrich Max Müller bereits im 19. Jahrhundert nicht nur die vergleichende Methode der damals entstehenden Religionswissenschaft, sondern plädierte ebenso für eine komparative Ausrichtung der Theologie. Die Reaktion der christlichen Theologie der damaligen Zeit war weitgehend abweisend², so dass die religionsvergleichende Methode erst einmal in die Religionswissenschaften ausgelagert wurde. Es brauchte bis zu den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts, bis die Theologie selbst wieder auf die Notwendigkeit einer komparativen Ausrichtung aufmerksam wurde.³ Doch auch wenn die Globalisierung aller Forschungsgebiete inzwischen auch der Theologie kaum die Möglichkeit lässt, sich der Komparatistik zu verweigern, ist die Frage alles andere als leicht zu beantworten, ob so etwas wie ein Religionsvergleich in der Theologie überhaupt möglich und zulässig ist.

Muss der Blick auf andere Religionen nicht per se apologetisch verzerrt sein, wenn ich aus einer bestimmten theologischen Tradition heraus argumentiere? Ja, ist es überhaupt möglich, dass unterschiedliche Religionen verglichen werden oder muss man nicht mit Momenten der Inkommensurabilität zwischen ihnen rechnen? Gerade im Blick des Christentums auf östliche Religionen muss man sich fragen, ob man hier überhaupt sinnvoll Vergleiche anstellen kann und ob man im Blick auf die Selbstreflexion östlicher Religionen überhaupt von Theologie sprechen kann.⁴ Kann man also der Intuition trauen, dass sich Theologien und Religionen besser und tiefer verstehen las-

1 Vgl. Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 14.

2 Vgl. nur die programmatische Entgegnung von Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. In: Ders., Reden und Aufsätze, Bd. 2, 159-187, hier 168: „Wer diese Religion (d.h. das Christentum; Vf.) nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihre Geschichte kennt, kennt sie alle.“ In dem durch diese Stellungnahme deutlich werdenden erfolgreichen Abwehrkampf der liberalen Theologie gegen die vergleichende Religionswissenschaft liegt wohl auch einer der Gründe, warum sich erst so spät religionswissenschaftliche Lehrstühle in Deutschland entwickeln konnten. (Vgl. zur Entwicklung der Religionswissenschaft als akademischer Disziplin Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, 169-174.)

3 Vgl. hierzu meinen Überblick zur Entstehung der komparativen Theologie in: von Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, 133-138. Überhaupt knüpfe ich in meinem vorliegenden Beitrag an einigen Stellen an Einsichten aus diesem Buch an und übernehme einige dort bereits angestellte Überlegungen.

4 Vgl. hierzu demnächst den Sammelband Röllike/ von Stosch/ Rumel (Hrsg.), Komparative Theologie und Buddhismus.

sen, wenn man sich nicht nur in einer Tradition auskennt, oder sollte die Theologie besser die Finger vom Vergleichen lassen?

Um diese Frage zu klären, will ich in meinem folgenden Beitrag zunächst einmal klären, welche Gefahren mit einem komparativen Vorgehen gerade in religionsis verbunden sind und wie sich diese Gefahren reduzieren lassen. Auf dieser Basis kann dann geklärt werden, inwiefern die Komparative Theologie überhaupt eine religionsvergleichende Theologie darstellt und wie sie durch die Einhaltung bestimmter methodischer Standards versucht, die Aporien in der Tradition religionsvergleichender Theologien zu überwinden.

1. Zu den Gefahren komparativen Denkens in der religionsvergleichenden Forschung

1.1 *Von der Gefahr der Verwendung des Vergleichs für apologetische Interessen*

Religionsvergleichende Betrachtungen haben in der Geschichte der christlichen Theologie eine lange Tradition. So betont etwa John Renard, dass die christliche Theologie immer schon komparativ gearbeitet hat⁵, und Robert C. Neville stellt heraus, dass eine komparative Theologie nichts Neues ist, sondern bereits allen geglückten großen theologischen Entwürfen zugrunde liegt, die interreligiöse Anfragen thematisieren – wie etwa die Aufnahme neuplatonischer, aristotelischer und islamischer Konzeptionen durch Thomas von Aquin.⁶ Ja, bereits die Anfänge der Theologie und ihre Aneignungen hellenistischen Denkens kann man in diesem weiten Sinn als komparative Theologie bezeichnen. Und auch die theologischen Denkbewegungen der Christen im 8. und 9. Jahrhundert im Mittleren Osten, die in der Welt des Islam zu Hause waren und die anfangen, ihre christlichen Überzeugungen im Idiom der islamisch geprägten religiösen Kultur zu artikulieren, werden immer wieder als Beispiel komparativ theologischen Bemühens angeführt.⁷

5 Vgl. Renard, *Comparative theology*, 3.

6 Vgl. Neville, *Behind the masks of God*, 4.

7 Vgl. Hintersteiner, *Intercultural and interreligious (un)translatibility and the comparative theology project*, 471, mit Verweis auf Griffith, *The church in the shadow of the mosque*. Auch der Religionswissenschaftler Jürgen Mohn betont, „dass die komparative Theologie kein Novum der Religionsgeschichte (sci; Vf.), sondern ein Vorgang, der schon immer in Situationen der Konfrontation von Religionen in der zurückliegenden Religionsgeschichte zum Tragen kam“ (Mohn, *Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft*, In: Bernhardt/ Stosch (Hrsg.), *Komparative Theologie*, 274).

Allerdings sind all diese Entwürfe durchgehend apologetisch ausgerichtet und verwenden die Theologie der anderen Religion bzw. die nichtchristlichen Weltanschauungen lediglich, um durch ihre fruchtbare Umwandlung den eigenen Glauben besser artikulieren zu können. Die Auseinandersetzung mit dem Fremden hat hier keinen Selbstzweck, und nichtchristlichen Religionen wird nicht zugetraut, der christlichen Glaubensreflexion zu einem tieferen Verstehen der Wahrheit zu verhelfen. Von daher hat dieser Vorgang religionsübergreifender und -übergreifiger Theologie nichts mit dem zu tun, was wir heute als Komparative Theologie bezeichnen. Und auch von der Begrifflichkeit her wird bei derartigen Bemühungen nie von einer komparativen Theologie gesprochen.

Auch die religionsvergleichende Theologie des 19. Jahrhunderts, die selbst bereits das Label der komparativen Theologie verwendet, ist durch eine erschreckend starke apologetische Ausrichtung geprägt.⁸ Für Frederick Denison Maurice etwa hatte der Religionsvergleich das Ziel, das Christentum als die einzig wahre Religion auszuweisen.⁹ Und James Freeman Clarke zeigt die grundlegende „Differenz zwischen der intrinsisch universalen Religion (= Christentum; Vf.) und den intrinsisch limitierten rasse-spezifischen Religionen (= alle anderen; Vf).“¹⁰ Die komparative Theologie ähnelte in diesen imperialen Bestrebungen stark der sich Hand in Hand mit ihr entwickelnden vergleichenden Religionswissenschaft.

Komparative Theologie war also keineswegs immer eine Forschungsrichtung, die sich für die Wertschätzung Andersgläubiger in ihrer Andersheit eingesetzt hat. Dennoch bedeutete komparative Theologie gerade durch F. Max Müller, den oben bereits zitierten Begründer der vergleichenden Religionswissenschaften, „einen entscheidenden Bruch mit der Tradition exklusivistischer christlicher Apologetik, die von liberalen Christen immer mehr als verachtenswert intolerant, provinziell und reaktionär empfunden wurde.“¹¹ Doch weder in der vergleichenden Religionswissenschaft noch in der komparativen Theologie war dieser scheinbare Epochenbruch wirklich durchschlagend. Denn immer wieder wurde das Christentum in beiden Disziplinen als die eine Weltreligion erwiesen, so dass sich mit scheinbar objektiven Mitteln eine enge Verknüpfung von Liberalismus und Imperialismus ergab.¹²

Als erste Gefahr religionsvergleichender Forschung wird man also die Ausnutzung des Vergleichs für apologetische Interessen konstatieren müssen.

8 Vgl. etwa die Entwürfe von Maurice, *The religions of the world and their relation to Christianity*, Boston 1842; Clarke, *Ten great religions. An essay in comparative theology*, Boston 1871; oder MacCulloch, *Comparative theology*, London 1902.

9 Vgl. Masuzawa, *The invention of world religions*, 77.

10 Ders., *The invention of world religions*, 77 (eig. Übers.). Das Christentum gilt Clarke entsprechend als „the providential religion sent by God to man, its truth is God’s truth, its way the way to God and to heaven.“ (Clarke, *Ten great religions*, 14.)

11 Nicholson, *The new comparative theology and the problem of theological hegemonism*, 50 (eig. Übers.).

12 Vgl. ebd., 51.

Man könnte deswegen versucht sein, dieser Gefahr dadurch zu begegnen, dass man die komparative Dimension der religionsbezogenen Forschung aus der Theologie auslagert und sie allein in einem scheinbar neutralen Forschungsdesign betreibt.

1.2 *Von der Gefahr der projektiven Abstraktion beim tertium comparationis*

Betrachtet man die Entwicklung der vergleichenden Religionswissenschaft, so kann man feststellen, dass ihre christlich-apologetische Färbung aus dem 19. Jahrhundert immer weiter zurückgetreten und mittlerweile nur noch in Ausnahmefällen zu beobachten ist. In der Tat hat sie sich weitgehend von der Theologie und ihren apologetischen Anliegen emanzipiert und bemüht sich um Neutralität und Objektivität. Dennoch lauern auch in diesem Theoriedesign wissenschaftstheoretische Fallen, die insbesondere in der Operation des Vergleichens begründet liegen. Das Vergleichen als solches ist im Rahmen der Religionswissenschaft sicher unverzichtbar und konstituiert das Fach seit seinen Anfängen.¹³ Ein wissenschaftlich abgesicherter Vergleich braucht aber ein *tertium comparationis*, das möglichst auf neutralem Terrain zu gewinnen ist, um so den Vergleich zu disziplinieren und zu orientieren. Lange Zeit wurde in der Religionswissenschaft der Versuch gemacht, den Begriff der Religion selbst als ein solches *tertium comparationis* einzuführen.¹⁴

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.¹⁵

Immer wieder versuchte die Religionswissenschaft also durch Vergleich zum eigentlichen Wesen der Religion durchzustoßen.¹⁶

Doch alle Versuche im Blick auf den Religionsbegriff auf einen Konsens zu kommen, sind im Fach der Religionswissenschaft gescheitert.¹⁷ 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

13 Vgl. Mohn, *Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft*, 225: „Der Vergleich ist die Tätigkeit und wissenschaftliche Position, die die Religionswissenschaft als wissenschaftliche Disziplin von Beginn ihrer Entstehung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an definierte.“

14 Vgl. ebd.

15 Ebd., 230.

16 Vgl. Hock, *Einführung*, 71.

17 Vgl. Weinrich, *Religion und Religionskritik*, 17-24.

anderen aufzuoktroieren. 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.¹⁸

Die hier zu Tage tretenden Aporien zeigen sich dabei 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.¹⁹ Das angeblich neutrale *tertium comparationis* erweist sich so bei näherer Betrachtung als kulturelle Projektion²⁰ bzw. „projektive Abstraktion“²¹, so dass kein gleichberechtigter Vergleich, sondern eine Angleichung bzw. Nostifizierung der anderen erfolgt.²² 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“²³ – und von daher immer in der Gefahr lediglich eine projektive Abstraktion zu sein. An dieser Stelle könnte man versucht sein, sich frustriert vom komparativen Geschäft abzuwenden und das Vergleichen einfach bleiben zu lassen, um dadurch die Anderen in ihrer Andersheit stehen lassen zu können.

1.3 *Von der Gefahr der Essentialisierung der anderen Religion*

Die Behauptung völliger Andersheit und Inkommensurabilität ist allerdings selbst auch wieder eine Form von Projektion und Konstruktion und löst keineswegs das imperiale Gefälle westlicher Wissenschaft im Umgang mit anderen Kulturen und Religionen. 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 impli-

18 Vgl. zur Sprachspiel- und Lebensformgebundenheit der Bedeutung von Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 16-38.

19 Vgl. Matthes, The operation called „Vergleichen“. In: Ders. (Hrsg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, 75-99, hier 83.

20 Ebd., 83.

21 Ebd., 88.

22 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 ihr zufolge immer die Gefahr des Eurozentrismus in sich birgt (vgl. etwa die Überlegungen zum Konzept Weltliteratur bei ihr hier in diesem Band).

23 Mohn, Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft, 233.

zit 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“²⁴ 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 – das Andere ist keine feststehende Größe, „sondern ‚Eigenes‘ und ‚Anderes‘ stellen sich in wechselseitigem Bezug her“²⁵. 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 gerade den privilegierten Erkenntnisstandort in Anspruch nimmt, der durch seine Behauptung bestritten wird. Die Inkommensurabilitätsthese scheitert also genauso wie der Kulturrelativismus an ihrer performativen Inkonsistenz. Zudem würde jede Behauptung einer prinzipiellen Nichtverstehbarkeit oder Unvergleichbarkeit von Religionen jeden Dialog nicht nur überflüssig, sondern auch unmöglich machen.²⁶

Nichtsdestotrotz 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 hineinzuendenken.²⁷ 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 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 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

24 Said, *Orientalism*, 96 (eig. Übers.).

25 Matthes, *The operation called „Vergleichen“*, 95.

26 Vgl. Cornille, *The im-possibility of interreligious dialogue*, 95.

27 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen I*. In: Ders., *Werkausgabe Bd. 1.*, 225-485, hier Nr. 206.

man selbst nicht weiß, wie sie übersetzt werden könnten.²⁸ 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 sehen komparative Theologen wie Francis X. Clooney zu Recht die Berufung der Theologen, so dass es zu einfach wäre, sich auf eine Inkommensurabilitäthese zurückzuziehen und dadurch von der Mühsal des hermeneutischen Prozesses zu dispensieren.²⁹ 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 und damit auch nach Möglichkeiten des Vergleichens 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 und niemals a priori auszuschließen.

Auch wenn man die Gefahr der Immunisierung vor anderen Religionen durch die Behauptung ihrer Inkommensurabilität vor Augen hat, darf man nicht zu schnell denken, dass man Denkbewegungen aus anderen Religionen und Kulturen ohne Umschweife für die eigene Theologie fruchtbar machen kann. Hier droht die Aneignung der Kategorien der anderen, ohne sie in ihrer Eigenheit zu würdigen und damit die Missachtung ihrer Selbstzwecklichkeit.

1.4 Von der Gefahr der Verzweckung der Theologie der anderen

In der Theologie der Gegenwart gibt es ganz unabhängig von den Bestrebungen der Komparativen Theologie immer wieder Bestrebungen die Theologie der Anderen neu und positiv in den Blick zu bekommen. In der deutschsprachigen Theologie ist es insbesondere die Rezeption von Emmanuel Levinas und anderen jüdischen Religionsphilosophen, die das christliche Verhältnis zum religiös Anderen verändern. Aber nicht nur in dieser spezifischen Denkrichtung systematischer Theologie, sondern auch breit verankert in den verschiedensten theologischen Disziplinen und mit unterschiedlichen Motivationen kommt der religiös Andere positiv in den Blick moderner Theologie. So betont Keith Ward völlig zu Recht, dass wichtige Teile der gegenwärtigen

28 Vgl. die entsprechenden Hinweise Locklin/Nicholson, *The return of comparative theology*, 492f. Fn. 20: „For example, Clooney, (*Theology after Vedanta*, 175-179) isolates Thomas Aquinas' account of the passion of Christ as a potentially ‚incomparable text‘, and Ward (*Religion and human nature*, 296-323; *Religion and community*, 354-355) highlights the radical discontinuity of an authentic Christian theology of embodied resurrection from most theological traditions of South Asia.“

29 Vgl. Clooney, *Comparative theology*, 90.

christlichen Theologie ganz selbstverständlich komparativ und ohne Abwertung des religiös oder kulturell Anderen arbeiten, und erinnert an die Auseinandersetzung mit hellenistischem Denken in der Patristik oder die Entdeckung des Judeseins Jesu in der Christologie.³⁰

Eine derartige konfessionelle Theologie unter Einbeziehung von Denkbewegungen nichtchristlicher Autoren entspricht in vielem dem, was etwa James L. Fredericks als Komparative Theologie bezeichnet. Fredericks lehrt an der *Loyola Marymount University* in Los Angeles und hat sich auf den Dialog mit dem Buddhismus spezialisiert. Komparative Theologie betreiben heißt für ihn herauszugehen aus dem Sessel der eigenen Tradition und in die fremde Welt der anderen hineinzufinden, um sich von den dort gefundenen Wahrheiten verwandeln und bereichern zu lassen.³¹ Zugleich räumt er auch anderen das gleiche Recht ein, seine Theologie für sich fruchtbar zu machen und erhofft von ihnen, dass sie sich auch in ihn hinein fühlen und auch aus ihrer Perspektive seine Wahrheiten würdigen. Fredericks verzichtet also programmatisch auf die Instanz eines *tertium comparationis* oder auf die Etablierung einer überkonfessionellen Theologie und lädt die Denker verschiedener Religionen stattdessen zu Bewegungen wechselseitiger Gastfreundschaft ein. Er knüpft dabei einerseits an tatsächliche gesellschaftliche Austauschprozesse zwischen den Religionen an und versucht andererseits, diese dadurch neu zu schaffen und zu befruchten, dass er für Freundschaftsbeziehungen über Religionsgrenzen hinweg eintritt.³²

Diese Anknüpfung an faktische Osmoseprozesse ist natürlich erst einmal etwas Positives, das auch in anderen Kulturwissenschaften eine wichtige Voraussetzung für die Komparatistik darstellt. Auch die vergleichende Soziologie folgt dem, was Vergleiche in der Kulturbegegnung ausmacht und achtet darauf, wie die Akteure selbst sich verändern.³³ Allerdings fragt man sich schon, ob man diese Form von Theologie wirklich als komparativ bezeichnen kann. Eigentlich lässt sie sich ja nur von Gedankengängen anderer Religionen inspirieren, ohne deshalb schon komparativ zu arbeiten und ohne diese Anleihen bei anderen methodisch anzuleiten, zu kontrollieren und zu disziplinieren. Der Religionswissenschaftler Jürgen Mohn moniert in seiner Kritik an Fredericks deshalb nicht zu Unrecht, dass „Versuche, theologische Inspirationen aus buddhistischen Positionen zu gewinnen, [...] bereits vor der Forderung einer Komparativen Theologie unternommen“³⁴ wurden – und dass sie nicht selten in einer Vereinnahmung und Entänderung anderer enden und jedenfalls einen willkürlichen Beigeschmack haben.

Komparative Theologie muss sich also davor hüten, den anderen zu instrumentalisieren und sich in ihrer Vorgehensweise den arbiträren Intuitionen

30 Vgl. Ward, Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie, 60f.

31 Vgl. Fredericks, *Buddhists and Christians*, xii-xiii.

32 Vgl. Fredericks, *Faith among faiths*, 174.

33 Vgl. Matthes, *The operation called „Vergleichen“*, 96.

34 Mohn, *Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft*, 270.

ihrer Protagonisten zu überlassen. Es gilt Strukturen und Standards zu schaffen, die sicherstellen, dass Andere in ihrer Selbstzwecklichkeit anerkannt werden und die in ihr verwendete Vorgehensweise intersubjektiv nachvollziehbar wird. Wenn das Neuverstehen des eigenen Glaubens und die Inspiration für die eigene Theologie die Hauptmotivation für das Betreiben Komparativer Theologie darstellt, besteht die Gefahr, dass die religiös Andere nur zur Funktion des eigenen Weltzugriffs wird und ihre Dignität und ihr Eigenwert nicht gewahrt bleiben.³⁵ Wiederum lauert hier also die bereits unter a) beschriebene Gefahr der Kolonialisierung der anderen durch ihre Einbeziehung in die eigene konfessionelle Theologie, eine Gefahr, die manche komparative Theologen dazu bringt, die Komparative Theologie jenseits der Grenzen konfessioneller Theologie betreiben zu wollen und die jedenfalls zu einer genauen methodischen Disziplinierung der Komparativen Theologie Anlass geben.

1.5 *Von der Gefahr der Kolonialisierung durch die Methodik des westlichen Wissenschaftssystems*

Für eine solche konfessionsfreie Form Komparativer Theologie kann man die Theologie des Bostoner methodistischen Theologen Robert C. Neville als besonders spannendes Beispiel ansehen. Ihr Ansatz lässt sich gut auf der Basis des *Cross-Cultural Comparative Religious Ideas Project* veranschaulichen, das Ende der 1990er Jahre an der Universität Boston durchgeführt wurde. Es ist in drei Bänden dokumentiert, die 2001 erschienen sind.³⁶ Ausgangspunkt ist hier eine Logik des Vergleichens, die in einem ersten Schritt eine möglichst vage, logisch unbestimmte und dadurch religionsübergreifend vermittelbare komparative Kategorie bestimmt, die von daher gewissermaßen auf der Metaebene angesiedelt ist und das interreligiöse Gespräch diszipliniert.

35 Auch Jürgen Werbick setzt sich in seiner Darstellung der Komparativen Theologie mit dem hier im Hintergrund stehenden Vorwurf gegen die Komparative Theologie auseinander, sie leite zur Enteignung der religiösen Traditionen anderer Religionen an. „Von enteignender Bereicherung könnte nur gesprochen werden, wenn ich mir die semantischen Ressourcen anderer Traditionen tatsächlich zu dem Zweck aneigne, diese Traditionen gleichsam mit ihren eigenen Waffen zu besiegen, nicht jedoch dann, wenn wir uns im gemeinsamen Anliegen verbunden wissen und daran interessiert sind, einander zu stärken.“ (Werbick, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, 191.) Als Beispiel schildert Werbick überzeugend, wie sich Mouhanad Khorchide unsere moderne christliche Transformation des Vollendungsdenkens aneignet: „Und wir Christen fühlten uns durch solche Überlegungen nicht im Geringsten enteignet, sondern tatsächlich selbst bereichert – und der Frage enthoben, in welchem religiösen Kontext das Theologoumenon seine eigentliche Heimat habe und seine aufschlussreiche Kraft ‚am besten‘ entfalten könne.“ (Ebd., 192.)

36 Vgl. Neville (Hrsg.), *The Human Condition*; Ders. (Hrsg.), *Ultimate Realities*; Ders. (Hrsg.), *Religious Truth*.

ren, zugleich aber flexibel auf den Gesprächsverlauf reagieren soll.³⁷ Sie soll also möglichst offen sein und entsprechend dem jeweiligen Gesprächsverlauf inhaltlich modifiziert werden.³⁸ Die Offenheit der verwendeten Vergleichskategorien ermöglicht es, möglichst viele religiöse Konzepte ausgehend von einer Kategorie zu vergleichen.³⁹ Bei größerer Offenheit des jeweiligen Interpretanten bzw. einem bestimmten Konzept systematischer Theorie als Interpretanten sei eine größere Wahrscheinlichkeit der Wahrheit gegeben, weil so mehr Auffassungen integriert werden können.⁴⁰

Auffällig an Nevilles Projekt ist, dass er nicht systematisch religiöse Innenperspektiven in das Projekt einbezieht.⁴¹ Insgesamt sind nur Christen, eine Jüdin und ein Muslim beteiligt, die jeweils als Experten für unterschiedliche Religionen fungieren, die, mit Ausnahme des Muslims, nicht ihre eigene ist.

Mit dieser Auswahl sollte gewährleistet sein, dass das komparative Projekt nicht zum interreligiösen Dialog mit einer Apologetik der jeweiligen Religion, sondern zu einem möglichst objektiven Vergleich religiöser Vorstellungen führt.⁴²

Diese Aussage Nevilles macht deutlich, dass er konfessionell gebundenen Theologen unterstellt, es aus apologetischem Interesse heraus mit der Wahrheit nicht so genau zu nehmen.

Überhaupt zeigt die Anlage seines Projekts und die Vagheit der verwendeten Vergleichskategorien, dass er theologische Wahrheit offenbar nicht im Hineingehen in eine bestimmte religiöse Tradition zu entdecken hofft, sondern eher in einem traditions- und religionsübergreifenden Denken. Dieser Einschätzung entspricht Nevilles Plädoyer für eine Fortentwicklung der konfessionellen zu einer komparativen Theologie mit dem Ziel, die Theologie von religiöser Autorität und jeder Art des Konfessionalismus zu lösen.⁴³ Auch christliche Theologen möchte er deswegen nicht als christliche Theologen, sondern einfach nur als Theologen bezeichnen.

37 Vgl. Neville, *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie*, 36f., hier 40: „Um neutral zu bleiben, muss die komparative Kategorie deshalb konstant revidiert und überarbeitet werden.“

38 Vgl. ebd., 41f.

39 Vgl. etwa die Idee der *creatio ex nihilo*, die keineswegs auf eine theistische Interpretation festgelegt sei (vgl. Neville, *Behind the masks of God*, 2).

40 Vgl. Neville, *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie*, 48.

41 Vgl. Winkler, *Grundlegungen Komparativer Theologie(n)*, 91: „Eine Überprüfung der Fremddarstellungen durch Teilnehmer war nicht vorgesehen und dadurch diese Asymmetrie in Kauf genommen worden.“

42 Neville, *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie*, 43. Auch für Keith Ward ist Komparative Theologie „in erster Linie ein Gegenprogramm zur konfessionellen Apologetik.“ (Winkler, *Grundlegungen Komparativer Theologie(n)*, 76.)

43 Vgl. Neville, *The Tao and the Daimon*, 24.

Denn als Theologen sind sie letztlich nur öffentlichen Normen wissenschaftlichen Arbeitens verantwortlich, nicht aber einem christlichen Erbe oder einer christlichen Gemeinschaft.⁴⁴

Sicher gebe es keine Theologie ohne einen bestimmten Hintergrund und von daher kann und darf der Theologe und die Theologin auch von einem bestimmten Standpunkt her sprechen.⁴⁵ Aber bei aller notwendigen Partikularität des je eigenen Standpunkts komme alles darauf an, dass kein relevanter historischer und kultureller Hintergrund für theologisches Denken aus der Forschung ausgeklammert bleibe.⁴⁶ Theologie brauche deshalb auch Akteure aus anderen Religionen, um Fortschritte zu erzielen, könne gleichwohl bereits innerhalb der bestehenden Theologien begonnen werden.

Wichtig ist es für Neville, dass nicht die dogmatische Bindung an eine bestimmte Religion, sondern nur die je besseren Argumente den jeweiligen theologischen Standpunkt begründen. Anders sei die Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht aufrecht zu erhalten. Die konfessionelle Bindung eines Theologen sei von daher immer vorläufig und eine Konversion schon aus intellektuellen Gründen niemals auszuschließen.⁴⁷ Eine Dienstfunktion für eine bestimmte religiöse oder gar konfessionelle Gemeinschaft könne Komparative Theologie nur rein zufällig übernehmen⁴⁸, weil sie eben nur der Wahrheit verpflichtet sei und nicht bestimmten religiösen Interessen.⁴⁹

Neu an der Komparativen Theologie in der Lesart Nevilles ist entsprechend, dass sie theologische Denker aus allen religiösen und säkularen Traditionen in die eigene Theoriebildung einbezieht⁵⁰ und zum Mitmachen im theologischen Denken auffordert. Denn nur wenn sich theologisches Denken auf ein weltweites gemeinsames Forschen über Religionsgrenzen hinweg öffne, habe es das kritische Potenzial, um allein aus der Kraft der jeweils besseren Argumente heraus nach der Wahrheit zu suchen.⁵¹ Hintergrund dieser Entkonfessionalisierung von Theologie ist die These, dass Vernunft historisch und kulturell bedingt ist⁵² und ich deshalb den anderen brauche, um mich selbst kritisch weiterzuentwickeln. Dabei sei die Theologie nicht einer bestimmten Religion oder Konfession verpflichtet, sondern der Suche nach Hypothesen, die möglichst viel erklären.⁵³ Neville sieht uns in einer ganz

44 Ebd., 12 (eig. Übers.).

45 Vgl. Neville, *Behind the masks of God*, 167.

46 Vgl. ebd., 166.

47 Vgl. ebd., 35.

48 Vgl. Neville, *The Tao and the Daimon*, 20.

49 Vgl. ebd., 16.

50 Vgl. Neville, *Behind the masks of God*, 4.

51 Vgl. ebd., 163: „In my view partial theologies are unstable. Any attempt to limit the drive toward a worldwide community of inquirers to which any theological enterprise ought to be responsible makes theology uncritical and hence untheological.“

52 Vgl. ebd., 43.

53 Vgl. Neville, *Ritual and deference*, 147; sowie Neville, *The Tao and the Daimon*, 14: „Because theology is inquiry its answers or results are always hypothetical.“

besonderen Zeit für philosophische Theologie leben, einer Zeit, die letzten Einsatz für die theologische Forschung verlangt⁵⁴ und in der die Theologen ihre jeweilige konfessionelle Identität je neu aufs Spiel setzen.⁵⁵

Zu dieser überkonfessionellen Ausrichtung der Theologie passt Nevilles Charakterisierung der Theologie als Untersuchung (*inquiry*); Theologie stelle Fragen und teste Antworten.⁵⁶ Sie wolle etwas Neues über Gott erfahren und gewissermaßen hinter die Masken Gottes schauen⁵⁷ und dürfe deshalb nicht nur in kritizistischer Manier darauf achten, den Irrtum auszumerzen⁵⁸, sondern müsse auch konstruktiv arbeiten und in religionsverbindender Weise Hypothesen über die letzte Wirklichkeit aufstellen und begründen. Sie könne nur zufällig apologetisch oder kerygmatisch wirken und kümmerge sich nicht um Konsistenz mit der Tradition, sondern allein um Wahrheit.⁵⁹ Gegen jede Form von neoorthodoxer oder postliberaler Theologie gelte es Theologie als Untersuchung und nicht als Zeugnis zu verstehen. Sie richte sich an die globale Öffentlichkeit und nicht nur an die Kirche, so dass die Theologien anderer Religionen genauso wie die Kunst, das Recht und alle Wissenschaften zum Erkenntnisort der Wahrheit für sie werden könne, nicht nur die Bibel und die inspirierte Tradition.⁶⁰ Während es Theologen wie Stanley Hauerwas – einem der Lieblingsgegner von Neville – in der Theologie um Identitätsvergewisserung gehe und die christliche Identität schon vor der theologischen Unternehmung feststehe, betont Neville nur an der Wahrheit interessiert zu sein. Christliche Identität stehe nicht bereits vor dem Dialog fest, sondern sei verwundbar und im Fluss.⁶¹ Früher könne es legitim gewesen sein, Theologie als kritische Selbstreflexion eines bestimmten Bekenntnisses zu verstehen; heute sei die Welt so sehr zusammengewachsen, dass ein solcher „soziologischer Gruppenreport“ nichts mehr mit Wahrheitssuche zu tun habe.⁶² Das Herstellen einer globalen Öffentlichkeit bleibe dabei ein oft nicht einzuhaltenes Ideal, dürfe in der Theologie aber nie aufgegeben werden.⁶³

Gerade seit den 90er Jahren propagiert Neville deshalb programmatisch die Entwicklung einer öffentlichen Theologie⁶⁴, die keine spezielle Gemein-

54 Vgl. Neville, *The Tao and the Daimon*, 247.

55 Vgl. ebd., 18.

56 Vgl. ebd., 13.

57 Vgl. Neville, *Behind the masks of God*, 67.

58 Vgl. ebd., 169: „In our secular age the predominant concern in religion has been to mark limitations and root out error, rather than to cast nets of new representations to know the divine more deeply.“

59 Vgl. Neville, *The Tao and the Daimon*, 19: „If theology is inquiry, then it is only accidentally apologetic, directive, or proclamatory [...] The concern of theology is for truth in religious matters, not for consistency with past belief even if that were possible.“

60 Vgl. Neville, *On the scope and truth of theology*, xiii.

61 Vgl. ebd., xvi.

62 Vgl. Neville, *Religion in late modernity*, 232.

63 Vgl. Neville, *On the scope and truth of theology*, 201f.

64 Vgl. Neville, *Behind the masks of God*, 42, mit Verweis auf David Tracys Programm der öffentlichen Theologie.

de, sondern nur die Welt insgesamt als Adressaten habe.⁶⁵ Ähnlich wie der Oxforder komparative Theologe Keith Ward bezeichnet Neville diese Form komparativer Theologie auch gerne als globale Theologie und sieht in ihr offenbar die Zukunft liberaler Theologie verwirklicht. Da man Theologie für die globale Öffentlichkeit und nicht nur für die eigene Kirche mache, solle man so viele philosophische Positionen wie möglich in den eigenen Ansatz integrieren.⁶⁶ Die Objektivität und Wissenschaftlichkeit der Theologie bestehe in der Theologie wie in den anderen Wissenschaften darin, dass ihre Ergebnisse der öffentlichen Kritik nachhaltig standhalten.⁶⁷ Theologie müsse also in dem gleichen Sinne öffentlich und objektiv sein wie die Religionswissenschaften.⁶⁸

Damit lauern im Hinblick auf Nevilles Projekt allerdings die gleichen Gefahren projektiver Abstraktion, die wir bereits für die vergleichende Religionswissenschaft beschrieben hatten. Statt in der religionsbezogenen Forschung nach Neutralität und Objektivität zu streben, scheint es mir überzeugender zu sein, die Öffentlichkeit der Theologie durch ein Konzert unterschiedlicher konfessioneller Theologien zu suchen, die ihre kulturellen und religiösen Projektionen dadurch methodisch kontrollieren, dass sie bewusst standpunktbewusst agieren, dabei aber zugleich die Heterogenität unterschiedlicher Perspektiven produktiv für ihre Forschung nutzen. Wahrscheinlich führt im Rahmen religionsbezogener Forschung also kein Weg daran vorbei, einen wichtigen Teil der Forschung konfessionellen Theologien zu überlassen, die nun aber in Teams zusammenarbeiten müssen und sich dabei gemeinsam ausgehandelten methodischen Kriterien unterwerfen. Im Folgenden will ich versuchen, drei solcher methodischen Standards zu nennen, die mir für komparatives Arbeiten besonders wichtig zu sein scheinen, wenn man die bis hierhin beschriebenen Gefahren bändigen will: ihre dialogische Einbettung und Ausrichtung, ihre Rückbindung an die Instanz des Dritten und ihre Problemorientierung an sprachspielübergreifenden Problembereichen.

2. Methodische Standards in der Komparativen Theologie

2.1 *Die Komparative als dialogische Theologie*

Da Neutralität und Objektivität in religions- und kulturübergreifenden Zusammenhängen unerreichbar sind, „wäre es konsequent, dass wir interkultu-

65 Vgl. ebd., 30: “Question: Christian Theologian, What is your parish? Answer: The world is my parish.”

66 Vgl. Neville, *Ritual and deference*, 142.

67 Vgl. Neville, *Religion in late modernity*, 206.

68 Vgl. ebd., 212.

relle Vergleiche *unter Einbeziehung der ‚Verglichenen‘* durchführen.⁶⁹ Es wären also gemischte, religionsverbindende Forschergruppen zu bilden, in denen immer auch die Betroffenen zu Wort kommen und dialogisch in die eigene Forschung einbezogen werden. Hierbei wäre dann auch die Angemessenheit des *tertium comparationis* zu thematisieren (es wäre also „Genese, Struktur und Funktion des Vergleichsmaßstabs zu hinterfragen“) und

der jeweils anderen Partei die Chance des Einspruchs einzuräumen. Forscherteams, deren Mitglieder Repräsentanten unterschiedlicher Kulturen (und Religionen; Vf.) sind, stellen besonders günstige Bedingungen für diese Art von Verhandlungen dar.⁷⁰

Komparative Theologie muss also wesentlich eine dialogische Theologie sein, in der Theologinnen und Theologen unterschiedlicher religiöser Traditionen voneinander und miteinander lernen und gemeinsam ihre methodischen Standards und Fragestellungen ausarbeiten. Weder das *Procedere* noch die Ausgangsfrage darf von einer Seite vorgegeben sein, sondern beide sind jeweils gemeinsam auszuhandeln. Während im bisherigen interreligiösen Dialog Vertreterinnen und Vertreter nichtchristlicher Religionen oft mit den Fragen und Problemen ihrer christlichen Gastgeber konfrontiert werden, geht es in der Komparativen Theologie darum, hier zu einem gemeinsamen, ergebnisoffenen und partnerschaftlichen, ja womöglich freundschaftlichen Diskurs zu kommen, der aus sich heraus seine Standards festsetzt. Wichtig ist hier zunächst einmal nur, dass niemand von vornherein von diesem Diskurs ausgeschlossen wird und beide Theologien in ihrer Komplexität und Heterogenität angemessen im Diskurs repräsentiert sind.

Komparative Theologie ist also eine auf Dialog angelegte Theologie, die erst im laufenden Prozess und aus ihm heraus näher konturiert werden kann. Oft ist es ja erst das interreligiöse Gespräch selbst, das uns verdeutlicht, „welche zwei Dinge überhaupt vergleichbar sind.“⁷¹ Jeder Vergleichsakt hat seine eigene interne Logik, die je neu verständlich gemacht werden muss. Gerade durch diese Bindung ans Konkrete ermöglicht er interessante Einsichten für die Theologie insgesamt.⁷² Gerade im Überschreiten der üblichen akademischen theologischen Zusammenhänge ist es oft schwierig, adäquate Vergleichskategorien zu entwickeln. Gerade weil diese offensichtlich nicht aus der religiösen Tradition selbst kommen müssen, sondern auch aus der Literaturwissenschaft, Ästhetik, Kulturtheorie oder den „ritual studies“ entwickelt werden können⁷³, kann man keine allgemeine Regel dafür nennen, wie diese gebildet werden sollten. Vielmehr gilt es diese, in aufmerksamer

69 Cappai, Art. Vergleichen. In: Straub/ Weidemann/ Weidemann (Hrsg.), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*, 94-101, hier 99.

70 Ebd.

71 Tietz, *Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie*, 327.

72 Vgl. Hintersteiner, *Intercultural and interreligious (un)translatibility and the comparative theology project*, 484, mit Verweis auf Clooney: „Each act of comparison bears its own internal logic and reveals intriguing insights into Christian theology.“

73 Vgl. Locklin/ Nicholson, *The return of comparative theology*, 496.

Hinwendung zum Einzelfall unter Berücksichtigung der noch zu nennenden Methoden zu entwickeln.⁷⁴

Das *Tertium comparationis* stellt in diesem Zugriff oft keine feste Kategorie dar, sondern zeigt eher einen Denkraum an, ja es entsteht – mit Claudia Öhlschläger gesprochen – ein dritter Raum der Erkenntnis.⁷⁵ Das Ziel kann hier also durchaus in einer „Erweiterung des menschlichen Diskursuniversums“⁷⁶ bestehen – „als wechselseitig geteiltes wohlgeordnet.“⁷⁷ Allerdings bietet die Einbeziehung der Verglichenen noch keine Sicherheit, ob hier wirklich die Andersheit der anderen Religion oder Kultur angemessen zur Geltung gebracht wird. Auch hier besteht die Gefahr der bloßen Kooptation von Forschern aus anderen Kulturkreisen oder Religionen, die sich dann doch der Hegemonie des westlichen Konzepts unterwerfen.⁷⁸ Deswegen ist es einerseits unerlässlich, die komparativ theologischen Forscherteams jeweils an Forschungszentren der beteiligten Religionen und Theologien zurückzubinden und durch ihre Expertise abzusichern. Andererseits gilt es das komparative Vorgehen durch eine Instanz des Dritten zu bereichern.

2.2 *Die Instanz des Dritten in der Komparativen Theologie*

Bei dialogisch angelegten Verstehensprozessen, wie sie der Komparativen Theologie eigen sind, besteht die Gefahr der wechselseitigen Verabredung auf eine Stillstellung bestimmter Probleme. Wenn zwei konfessionelle Innenansichten sich an einem Problem abarbeiten, droht die Gefahr, dass sie das Problem auf der Basis gemeinsam geteilter Grundüberzeugungen trivialisieren. Es besteht die Gefahr, gewissermaßen eine „Gemeinschaft von Schurken“ zu bilden, wie Franz Kafka das nennen würde. So könnten sich beispielsweise konservative evangelikale gemeinsam mit wahhabitischen Theologen mühelos darauf verständigen, jede Form des Auslebens von Homosexualität als schwere Sünde zu definieren. An dieser Stelle scheint es mir wichtig zu sein, eine Kontrollinstanz einzuführen, die, noch einmal aus einer Außensicht, die Ergebnisse des dialogischen Verständigungsprozesses in Frage stellt. Anders als bei einer ausschließlich dialogisch ausgerichteten Theologie würde ich den Versuch einer solchen externen Überprüfung auch als Teil des Bemühens Komparativer Theologie ansehen wollen und hier eben auch ein entscheidendes Moment der methodischen Disziplinierung ihrer Ergebnisse und Vorgehensweisen sehen. Die spannende Frage ist aller-

74 Vgl. ausführlich zur Methodologie der Komparativen Theologie von Stosch, *Komparative Theologie*, 193-215.

75 Vgl. Öhlschläger in diesem Band.

76 Geertz, C. zit. n. Matthes, *The operation called „Vergleichen“*, 96.

77 Ebd., 96.

78 Ebd., 92.

dings, wer diese Instanz des Dritten jeweils repräsentieren und in den Prozess wissenschaftlicher Verständigung einbringen kann.

Moderne Theologie tendiert dazu, diese Instanz dadurch gewährleisten zu wollen, dass sie auf die autonome philosophische Vernunft verweist und eine religionsexterne Kriteriologie zu entwickeln versucht. Auch wenn ich metaphysische und subjekttheoretisch orientierte Versuche zur Entwicklung einer solchen Kriteriologie für wenig hilfreich halte, weil sie sich in meinen Augen philosophisch destruieren lassen, meine ich, dass auf einer sehr formalen Ebene eine solche Kriteriologie entwickelt werden kann und sollte.⁷⁹

Bei jedem Versuch der Entwicklung religionsexterner allgemein gültiger Kriterien treten allerdings zwei gegenläufige Probleme auf. Zum einen ist diese Kriteriologie notwendig zu pluralitätsfreundlich, da sie bei bestimmten Orientierungsproblemen keine Antwort bietet, sondern gegensätzliche Wahrheitsansprüche als gleichermaßen rational stehen lassen muss. Zum anderen ist sie notwendig zu pluralitätsfeindlich, weil sie in einem einer bestimmten philosophischen Tradition verpflichteten Vernunftverständnis gründet und dadurch Standpunkte aus philosophischen Gründen aussortieren muss, die man eigentlich ernster nehmen muss, als dies die eigene philosophische und kulturelle Herkunft zu tun erlaubt. Gerade im Gespräch mit östlichen Religionen stößt eine Kriteriologie in der Tradition westlicher Philosophien schnell an Grenzen.

Der Dritte kann deswegen nicht nur eine abstrakte Philosophie oder Kriteriologie sein, sondern muss zumindest auch der konkrete Dritte sein, der als Kontrollinstanz auf den Dialog der zwei Ersten zu schauen vermag. Damit es nun nicht zu einer nur erweiterten Gemeinschaft von Schurken kommt, ist es wichtig, dass dieser Dritte so gewählt ist, dass er ein bleibendes Moment der Kritik bei dem bearbeiteten Problem aufrecht erhält. Dieser Dritte kann deshalb ein Atheist oder Agnostiker sein – je nach Gesprächslage ist aber auch einfach ein Angehöriger einer dritten religiösen Tradition hinzuzuziehen, wenn dieser in der behandelten Frage eine hinreichend verschiedene Grundidee hat und diese mit entsprechend religionskritisch geschulten Argumenten vertreten kann. So kann es beispielsweise schon ein großer Fortschritt sein, wenn eine muslimisch-christliche Verständigung die jüdische Perspektive wach hält und am Gespräch beteiligt. Wichtig ist es jedenfalls, dass Forschungseinrichtungen zur Komparativen Theologie institutionell darauf achten, dass jeweils externe Perspektiven anderer Religionen, aber auch verschiedener Kulturwissenschaften in die dialogischen Prozesse der komparativ arbeitenden Theologen eingespeist werden.

Nur bei einer entsprechenden Sensibilität für die Außenansichten auf das im dialogischen Prozess Erreichte kann sichergestellt werden, dass nicht blinde Flecken der über Religionsgrenzen hinweg geteilten Grammatik er-

79 Vgl. von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 293-316.

kenntnisleitend werden. Nicht umsonst wird deshalb ja auch in der neueren komparatistischen Forschung in anderen Fachbereichen festgestellt, dass schon beim Vergleichen selbst ein dritter Vergleichspunkt helfen kann, um sich vor Einseitigkeiten zu bewahren.⁸⁰ Dieser dritte Vergleichspunkt und die Instanz des Dritten meint also keinen privilegierten Standpunkt eines Aufsehers für die Prozesse Komparativer Theologie, der beispielsweise durch einen besonders religionskritischen Philosophen eingenommen wird, auch wenn solche Philosophen in dieser Instanz wichtig sein können. Vielmehr geht es um die Rückbindung der Komparativen Theologie an dialogexterne wissenschaftliche Prozesse, die das jeweils Erreichte je neu kritisch auf die Probe stellen.

Robert C. Neville spricht an dieser Stelle treffend von einer „kritischen Wolke der Zeugen“, die aus sehr unterschiedlichen Ansätzen bestehen kann und die nur insgesamt die Rolle einer kritischen Begleitung komparativ theologischer Prozesse gewährleisten kann.⁸¹ Letztlich wird man niemals alle Mitglieder dieser „Wolke der Zeugen“ zufriedenstellen können.⁸² Wichtig ist aber, dass Komparative Theologinnen und Theologen immer neu bereit sind, ihre Ergebnisse je neuen akademischen Infragestellungen anderer Fächer und Religionen auszusetzen und sich an keiner Stelle gegenüber ihren Einsprüchen zu immunisieren versuchen. Darüber hinaus sollte in dem komparativen Prozess die aktive Einbeziehung einer für das jeweilige Problem bedeutsamen externen Kontrollinstanz vorgenommen werden.

Die Instanz des Dritten bzw. die „Wolke der Zeugen“ sollte dabei nicht nur außerhalb der eigenen Religion gesucht werden, sondern kann auch durch die Vielfalt innerhalb der eigenen Religion repräsentiert werden. An dieser Stelle kann ich Christiane Tietz nur beipflichten, wenn sie formuliert:

Komparative Theologie muss ein ökumenisches Unternehmen sein – und, da es überdies auch nicht ‚die‘ lutherische Theologie oder ‚die‘ katholische Theologie gibt, müssen an diesem ökumenischen Projekt viele ‚Insider‘ der einzelnen Denominationen beteiligt sein.⁸³

Denn nur durch die Beteiligung vieler unterschiedlicher theologischer Ansätze aus den verschiedenen Religionen kann die ganze Vielfalt an Verständigungsmöglichkeiten, aber auch die Begrenztheit und Kontingenz jeder erfolgreichen Bemühung verdeutlicht werden. Die Einsicht in die innere Heterogenität der eigenen Glaubensgemeinschaft kann zudem Motor für Verstehensbemühungen im Blick auf fremde Vorstellungen anderer Religionen sein. Und die Erkenntnis von Differenzen in der eigenen Glaubensgemein-

80 Vgl. McKeown, *Inside out and in between*, 260, mit Verweis auf Smith, *Relating religion*, 239.

81 Neville, *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie*, 42.

82 „Deshalb muss man mit einer gewissen Gelassenheit die Begrenztheit des eigenen Zugangs zum Vergleich in Rechnung stellen und sich vom Anspruch freimachen, jedwede Kritik aufnehmen zu können.“ (Ebd., 43)

83 Tietz, *Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie*, 331.

schaft kann auch eine Hilfestellung zur Neubewertung von bleibenden Differenzen zwischen den Glaubensgemeinschaften sein.⁸⁴

2.3 Zur Problemorientierung der Komparativen Theologie

Auch wenn Komparative Theologie ihre Methoden und Ziele prozessorientiert zu entwickeln hat und ihre Methodik in erster Linie institutionell abzuschern ist, ist es wichtig, dass die Wahl ihrer Themenfelder nicht von dem Belieben und dem Geschmack der jeweiligen Vertreterinnen und Vertreter der Komparativen Theologie abhängt, sondern problemorientiert erfolgt.

Deshalb ist es wichtig, dass in der Komparativen Theologie aus den verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Traditionen heraus erst einmal Fragen und Probleme formuliert werden. Dabei kommt der Religionskritik eine große Bedeutung zu. Sicher wird man niemals einen einheitlichen Fragenkanon für alle Komparativen Theologien der Welt aufstellen können. Es geht ja auch in der Theologie und Philosophie niemals um die Behandlung der Fragen aller, sondern um die Fragen, Probleme, Sorgen und Nöte von konkreten Menschen einer bestimmten Zeit und Kultur. Man sollte also jeweils in konkreten Forschungsbemühungen gemeinsame theologische Probleme identifizieren und die bearbeiteten Beispiele dann im Blick auf ihre Lösungskompetenz für diese Probleme übersichtlich darstellen.

Eine wichtige Hilfestellung für die Verknüpfung komparativ-theologischer Forschung mit tatsächlichen theologischen Problemen kann Komparative Theologie auch durch den Dialog mit postkolonialen Theologien, der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie erhalten. Derartige theologische Strömungen können Komparative Theologie dafür sensibilisieren, die Nöte Marginalisierter und Benachteiligter in den Blick zu nehmen und sensibel zu werden für die Schattenseiten der eigenen Theorien.⁸⁵ Statt sich die Problemorientierung also von den gesellschaftlich Mächtigen oder von einem unbewusst von Machtkonstellationen herrührenden Fasziniertsein für eine fremde Kultur vorgeben zu lassen⁸⁶, ist es wichtig, die eigene Agenda auch im Blick auf die an den Rand Gedrängten zu entwickeln. Bei einer Zentrierung auf klassische Texte der religiösen Traditionen wird man darauf achten müssen, wie sich diese Traditionen auf Außenseiter und Marginali-

84 Vgl. Rettenbacher, *Grenzen des Sagbaren*, 122: „Ein Bewusstsein für die Spannungen und Differenzen im eigenen Innenraum erlaubt es auch, mit Spannungen und Differenzen im interreligiösen Bereich produktiver umzugehen.“

85 Vgl. von Stosch/ Tatar (Hrsg.), *Gott und Befreiung*, Paderborn u.a. 2012.

86 Vgl. Winkler, *Grundlegungen Komparativer Theologie(n)*, 92, mit Verweis auf Said: „Said hat uns gelehrt, dem faszinierten Blick auf die anderen zu misstrauen und ihn auf seine Machtkonstellationen zu prüfen. Eine Komparative Theologie darf diese Warnung nicht verhallen lassen, denn Macht und Autorität bestimmen auch die Logik des Vergleichens und müssen deshalb reflektiert werden.“

sierte auswirken.⁸⁷ Feministisches Denken kann – so der entsprechende Gedanke von Michelle Voss Roberts – als Prophylaxe gegen jede Form des Hegemonialstrebens und des Essentialismus in der Komparativen Theologie wirken.⁸⁸ Aber auch Formen der Befreiungstheologie und der neueren Politischen Theologie können zu einer ideologiekritischen Überprüfung der Problemorientierung Komparativer Theologie beitragen. Insbesondere eine interreligiös perspektivierte Befreiungstheologie könnte Instrumente bereitstellen, die die Komparative Theologie davor bewahren, wieder in einen neuen Imperialismus des Westens hineinzuführen.

Ist das übergeordnete Ziel des theologischen Diskurses die Lösung eines brennenden religionsübergreifenden Problems, so werde ich den religiös Anderen als Partner im Einsatz für die Marginalisierten entdecken und ihn nicht mehr so sehr als Konkurrenten auf dem Markt der Religionen sehen. „Im gemeinsamen Einsatz aber ist man primär an der Stärke des Bundesgenossen interessiert, nicht an seiner Schwäche.“⁸⁹

Der muslimische Befreiungstheologe Farid Esack schildert immer wieder bewegend, wie der gemeinsame Einsatz religiös motivierter Menschen im Kampf gegen die Apartheid in Südafrika zu einer neuen Wahrnehmung im Umgang der Religionen untereinander geführt hat.⁹⁰ Natürlich ist es auch legitim, sich an theologischen Problemen abzuarbeiten. Aber auch hier ist es hilfreich, den religiös Anderen als Mitstreiter und nicht als Gegner anzusehen. Wichtig ist, dass eine solche Problemlösung nur aus der Mitte der jeweiligen theologischen Traditionen möglich ist, wenn sie nachhaltig auf die beteiligten Glaubensgemeinschaften wirken soll. Von daher ist es unerlässlich, den hierzu erforderlichen traditionsgebundenen Reflexionen einen angemessenen Ort in der Komparativen Theologie zu geben, dabei aber auch den Reflexionen des je anderen Raum zu geben.

Komparative Theologie braucht also eine klare Problemorientierung, die methodisch im Konzert der an ihr beteiligten Theologien und Kulturwissenschaften bestimmt und orientiert wird. Dabei gilt es immer wieder dritte Perspektiven in den Vergleich einzubringen, um je neu auf blinde Flecken des Vergleichs und erschlichene Plausibilitäten aufmerksam zu machen. Ihr Kennzeichen bleibt bei alledem ihre dialogische Ausrichtung, die dazu führt, dass die Verglichenen in den Vergleich einbezogen werden und selbst die Agenda und die Standards der Komparativen Theologie mitbestimmen. Folgt sie diesen methodischen Hinweisen, sind die im ersten Teil des vorliegenden

87 Vgl. Voss Roberts, *Gendering comparative theology*. In: Clooney (Hrsg.), *The new comparative theology*, 109-128, hier 127.

88 Vgl. ebd., 128. Clooney nimmt diesen Einwand in seiner Replik dankbar auf, betont aber zu Recht: So wie die Komparative Theologie ein feministisches Korrektiv brauche, brauche die feministische Theologie ein komparatives, weil sie u.U. zu wenig interkulturell und interreligiös sensibilisiert ist (vgl. Clooney, *Response*, 197).

89 Werbick, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, 189.

90 Vgl. Esack, *Qur'an, liberation and pluralism*.

Beitrags vorgestellten Gefahren des Vergleichens zwar nicht gebannt, aber kontrollierbar. Zugleich ist allerdings klar, dass die noch in den Kinderschuhen steckende Komparative Theologie noch viel von den Erfahrungen der Komparatistik in anderen Fächern lernen kann.

Literatur

- Cappai, Gabriele (2007): Vergleichen. In: Straub, Jürgen/Weidemann, Arne/Weidemann, Doris (Hrsg.): Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart: Metzler, S. 94-101
- Clarke, James Freeman (1871): Ten great religions. An essay in comparative theology. Boston: J.R. Osgood
- Clooney, Francis X. (2007): Comparative theology. In: Webster, John/Tanner, Kathryn/Torrance, Iain (Hrsg.): The Oxford Handbook of Systematic Theology. Oxford: Oxford University Press, S. 653-669
- Ders. (2010): Response. In: Ders. (Hrsg.): The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation. Bloomsbury: T&T Clark, S. 191-200
- Ders. (1993): Theology after Vedanta. An experiment in comparative theology. Albany/N.Y.: State University of New York Press
- Cornille, Catherine (2008): The im-possibility of interreligious dialogue. New York: Crossroads
- Esack, Farid (1997): Qur'an liberation and pluralism. An islamic perspective of inter-religious solidarity against oppression. Oxford: One World
- Fredericks, James L. (1999): Faith among faiths. Christian theology and non-Christian religions. New-York/Mawah/N.J.: Paulist Press
- Ders. (2004): Buddhists and Christians. Through comparative theology to solidarity. Maryknoll/N.Y.: Orbis Books
- Griffith, Sidney H. (2007): The church in the shadow of the mosque. Christians and Muslims in the World of Islam. Princeton: Princeton University Press
- von Harnack, Adolf (1906): Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. In: Ders. (Hrsg.): Reden und Aufsätze. Bd. 2. Gießen: A. Töpelmann, S. 159-187
- Hintersteiner, Norbert (2007): Intercultural and interreligious (un)translatability and the comparative theology project. In: Ders. (Hrsg.): Naming and thinking Got in Europe today. Amsterdam-New York: Rodopi Verlag, S. 465-491
- Hock, Klaus (2002): Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Locklin Reid B./Nicholson, Huch (2010): The return of comparative theology. In: Mathewes, Charles (Hrsg.): Journal of the American Academy of Religion. Volume 78. Number 4. Oxford: Oxford University Press, S. 477-514
- MacCulloch, John Arnott (1902): Comparative theology. London: Methuen
- Masuzawa, Tomoko (2005): The invention of world religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism. Chicago-London: University of Chicago Press

- Matthes, Joachim (1992): The operation called „Vergleichen“. In: Ders. (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Göttingen: Schwartz, S. 75-99
- Maurice, Frederick Denison (1842): *The religions of the world and their relation to Christianity. Considered in eight lectures founded by the Right Hon. Robert Boyle*. Cambridge: Macmillan
- McKeown, Elizabeth (2008): Inside out and in between. Comparing the comparativists. In: Hughes, Aaron (Hrsg.): *Method and theory in the study of religion*. Volume 20. Leiden: Brill, S. 259-269
- Mohn, Jürgen (2009): Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft. Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses im Christens (Augustinus) und im Buddhismus (Dōgen). In: Berhardt, R./von Stosch, Klaus (Hrsg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Wege der Religionstheologie*. Zürich: Theologischer Verlag, S. 225-276
- Müller, Friedrich Max (1876): *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*. Straßburg: Verlag K. J. Trübner
- Neville, Robert C. (1982): *The Tao and the Daimon. Segments of a religious inquiry*. Albany/N.Y.: State University of New York Press
- Ders. (1991): *Behind the masks of God. An essay toward comparative theology*. Albany/N.Y.: State University of New York Press
- Ders. (2001): *The Human Condition. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany/N.Y.: State University of New York Press
- Ders. (2001): *Religious Truth. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany/N.Y.: State University of New York Press
- Ders. (2001): *Ultimate Realities. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany/N.Y.: State University of New York Press
- Ders. (2002): *Religion in the late modernity*. Albany/N.Y.: State University of New York Press
- Ders. (2006): *On the scope of truth of theology. Theology as symbolic engagement*. New York-London: T&T Clark International
- Ders. (2008): *Ritual and deference. Extending Chinese philosophy in a comparative context*. Albany/N.Y.: State University of New York Press
- Ders. (2009): *Philosophische Grundlagen und Methoden in der Komparativen Theologie*. In: Bernhardt, Reinhold/von Stosch, Klaus (Hrsg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*. Zürich: Theologischer Verlag, S. 35-54
- Nicholson, Hugh (2010): *The new comparative theology and the problem of theological hegemonism*. In: Clooney, Francis X. (Hrsg.): *The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation*. Bloomsbury: T&T Clark, S. 43-62
- Renard, John (1998): *Comparative theology. Definition and method*. In: *Religious Studies and Theology*, Volume 17, S. 3-18
- Rettenbacher, Sigrid (2010): *Grenzen des Sagbaren. Zur Konstruktion von Theologien im Angesicht anderer religiöser Traditionen. Eine Fallstudie*. In: Weiß, Andreas M./Winkler, Ulrich (Hrsg.): *Salzburger Theologische Zeitschrift*. Jg. 14. Salzburg: LIT Verlag, S. 110-124

- Röllicke, Hermann-Josef/von Stosch, Klaus/Rumel, Daniel (2015): *Komparative Theologie und Buddhismus* (Beiträge zur Komparativen Theologie; 18). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh Verlag
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Random House
- von Stosch, Klaus (2001): *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein. (ratio fidei; 7)*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet
- von Stosch, Klaus (2012): *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh Verlag
- von Stosch, Klaus/Tatari, Muna (Hrsg.) (2012): *Gott und Befreiung. Befreiungstheologisches Konzept in Islam und Christentum* (Beiträge zur Komparativen Theologie; 5). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh Verlag
- Tietz, Christiane (2009): *Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie*. In: Bernhardt, Reinhold/von Stosch, Klaus (Hrsg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*. Zürich: Theologischer Verlag, S. 315-338
- Voss Roberts, Michelle (2011): *Gendering comparative theology*. In: Clooney, Francis X. (Hrsg.): *The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation*. Bloomsbury: T&T Clark, S. 109-128
- Ward, Keith (1998): *Religion and human nature*. Oxford: Clarendon Press
- Ders. (1999): *Religion and community*. Oxford: Oxford University Press
- Ders. (2009): *Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie*. In: Bernhardt, Reinhold/ von Stosch, Klaus (Hrsg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*. Zürich: Theologischer Verlag, S. 55-68
- Weinrich, Michael (2011): *Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch*. Göttingen-Oakville: UTB
- Werbick, Jürgen (2011): *Vergewisserung im interreligiösen Feld* (Religion-Geschichte-Gesellschaft; 49). Münster: LIT Verlag
- Winkler, Ulrich (2009): *Grundlegungen Komparativer Theologie(n) – Keith Ward und Robert C. Neville*. In: Bernhardt, Reinhold/von Stosch, Klaus (Hrsg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*. Zürich: Theologischer Verlag, S. 69-98
- Wittgenstein, Ludwig (1993): *Philosophische Untersuchungen I*. In: Ders. (Hrsg.): *Werkausgabe Bd. 1. Neu durchges. v.Schulte, J.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, S. 225-485