

Wie den Religionen der Welt begegnen?

Das Projekt der Komparativen Theologie

Norbert Hintersteiner, Catholic University of America
Washington D.C.

Die neuere Diskussion um das Verhältnis des Christentums zu den Weltreligionen ist in den letzten Jahren vielfach vom Thema der Theologie der Religionen bestimmt. Dabei wird meist übersehen, dass der moderne Diskurs von den so genannten Weltreligionen und die Auseinandersetzung mit diesen seinen Anfang nicht in der Religionstheologie hat, sondern in einer ihr verwandten Disziplin, nämlich in der *Komparativen Theologie*. Die Anfänge derselben reichen bis in die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zurück. Mit ihr wurde in der Theologie erstmals das vierfältige Schema von Juden, Christen, Muslimen und Heiden aufgebrochen, welches noch in der Frühmoderne die Nachschlagewerke bestimmte. An die Liste der Religionen wurden neben den nationalen, so genannte universale und große Religionen gereiht und begleitet von vielfältigen konkreten Religionsstudien entwickelte sich daraus in den folgenden Jahrzehnten das nunmehr übliche Klassifikationsschema der „Weltreligionen“. Im Rahmen der komparativen Theologie gelang es am Ende des neunzehnten Jahrhunderts einen breiten Diskurs über Weltreligionen zu initiieren, was vor allem an den Universitätsstädten in Westeuropa und an der nordamerikanischen Ostküste erstmals zu einem regen Studium der Weltreligionen und zu einer theologischen Beschäftigung mit ihnen führte.¹ Diese erste komparative Theologie wurde allerdings aufgrund ihrer expliziten religiösen Standpunktgebundenheit sowie ihrer oft undifferenzierten Darstellungen der nicht-christlichen Religionen bereits in den folgenden Jahrzehnten im Kontext der sich im zwanzigsten Jahrhundert herausbildenden objektiven Religionswissenschaften der Kritik unterworfen bzw. weitgehend von ihnen abgelöst. In den letzten zwanzig Jahren hat sich mit geschärftem Bewusstsein um die frühen epistemologischen Probleme und in Balance zu den Religionswissenschaften in der anglo-amerikanischen Theologie von Neuem eine *Comparative Theology* entwickelt, die nach der Debatte um die Theologie der Religionen nun vorerst wegweisend für das Feld der theologischen Begegnung und Beschäftigung mit den Weltreligionen werden dürfte.

1 Nicht unähnlich mit dem gegenwärtigen Interesse des Studiums der Weltreligionen an theologischen Fakultäten. Vgl. Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions. Or, how European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005, chap. 2, „The legacy of comparative theology,“ 72-104.

Der folgende Beitrag versucht erstmals für den deutschsprachigen Raum das Projekt der *Comparative Theology* in seinem geschichtlichen Hintergrund und als neue gegenwärtige theologische Strömung in den Definitionen der beteiligten Autoren in beispielhaften Studien und schließlich die systematischen Orientierungen derselben darzustellen. Im ersten Teil werde ich den geschichtlichen Hintergrund und die kulturelle Ausgangssituation der komparativen Theologie betrachten: Während die Anfänge der komparativen Theologie als Disziplin und dem Begriff nach im neunzehnten Jahrhundert liegen, betrachte ich ihren eigentlichen Ursprung in den Situationen der missionarischen Kulturübersetzung bzw. grenzüberschreitenden Religionenbegegnung als gegeben. Zweitens werde ich aufgrund einiger aktueller Definitionen das allgemeine Verständnis der komparativen Theologie von heute skizzieren. In einem dritten Schritt wird aufgrund seiner Pionierstellung exemplarisch das komparativ theologische Werk von Francis Clooney vorgestellt. Zuletzt schließen einige systematische Orientierungen dieser theologischen Richtung den Beitrag ab.²

1. Zu Anfang und Ort der komparativen Theologie

1.1 Die komparative Theologie des neunzehnten Jahrhunderts

Es ist bekannt, dass am elften September 1893 zum Beginn der ersten Versammlung des Weltparlaments der Religionen die *Liberty Bell* der *Columbian Exposition* in Chicago zehn Mal läutete zur Ehre, „what were [then] considered the world's ten great religions: Hinduism, Buddhism, Jainism, Zoroastrianism, Taoism, Confucianism, Shintoism, Judaism, Christianity, and Islam“.³ Diese zehn Religionen sandten ihre Abgesandten zum Weltparlament, an dem jede religiöse Gruppierung aufgefordert war, „to make the best and most comprehensive statement of the faith it holds and the service it claims to have rendered to mankind.“⁴

- 2 Bei diesem Aufsatz handelt es sich um eine überarbeitete Fassung von meinen auf Niederländisch bzw. in Englisch erschienen Beiträgen: Hintersteiner, Norbert, *Comparatieve Theologie*. De Noodzak tot Religieuze Meertaligheid, in: *Tijdschrift voor Theologie* 47 (2007) 281-303, und ders., *Intercultural and Interreligious (Un)Translatability and the Comparative Theology Project*, in: ders. (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue* (Currents of Encounter 32), Amsterdam/New York 2007, 465-491.
- 3 Seager, Richard H., *The Dawn of Religious Pluralism. Voices from the World Parliament of Religions 1893*, La Salle 1993, 15.
- 4 Kitagawa, Joseph, *The History of Religions in America*, in: *The History of Religions* (1987) 5.

Amerikanische Christen hatten Menschen von verschiedenen Religionen und Kulturen eingeladen, um über ihren Glauben vor einem Publikum von beinahe siebentausend Personen zu sprechen. In einer Zeit, in der interkontinentale Reisen noch eine beachtliche Unternehmung darstellten, Slogans wie „religiöser Pluralismus“, „Globalisierung“ oder „interreligiöser Dialog“ noch unbekannt und ausbeutende Missionspraktiken noch nicht zur Vergangenheit gehörten, war eine derartige Zusammenkunft sowohl in Hinblick auf die christliche Ökumene als auch mit Blick auf die interreligiöse Begegnung etwas Außergewöhnliches. Bis dahin hatte interreligiöse Begegnung immer in eine Richtung stattgefunden: Asiaten standen auf eigenem Boden gegenüber Fremden, aber wagten sich selten in fremde Landen. Europäer und Amerikaner konfrontierten fremde Religionen im Ausland, aber nicht auf eigenem Boden.

Unter den illustren europäischen Gelehrten, die eingeladen waren, befand sich der bekannte niederländische calvinistische Theologe und Pionier auf dem Gebiet der Religionswissenschaften Cornelius Petrus Tiele (1830–1902). Der Titel des Vortrags, den er für die Versammlung schrieb, lautete interessanterweise „On the Study of Comparative Theology“.⁵ Mit dieser Thematik konnte Tiele die dann neue wissenschaftliche Beschäftigung mit den Weltreligionen behandeln. Des Weiteren konnte er dafür zum einen mit der Sympathie und Unterstützung innerhalb der liberalen protestantischen Kreise rechnen, zum anderen sollte die Thematik relevant für den ökumenischen Kontext des Parlaments sein. In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts war die komparative Theologie in der Tat zu einer populären und sehr respektierten intellektuellen wie spirituellen Beschäftigung geworden, mit der Absicht, alte religiöse Traditionen und Weltreligionen zu studieren und auf sie zu reagieren.⁶ Aus welcher Perspektive operierte nun diese erste komparative Theologie?

Unmittelbar auffallend ist sicherlich, dass die komparative Theologie des neunzehnten Jahrhunderts im Unterschied zu der sich später entwickelnden vergleichenden Religionswissenschaft in ihrem Studium der Weltreligionen zu den gleichen Ergebnissen kam wie die christliche Theologie: Nämlich, dass das Chris-

- 5 Tiele, Cornelius P., On the Study of Comparative Theology, in: Barrows, John H. (Hg.), *The World's Parliament of Religions. An illustrated and popular story of the the world's first parliament of religions, held in Chicago in connection with the Columbian Exposition of 1893*, 1, Chicago 1893, 583-590. Interessanterweise stammt von ihm auch der erste Eintrag des Begriffes „Weltreligionen“ in einem Nachschlagwerk, nämlich in der *Encyclopaedia Britannica* von 1884.
- 6 Zu den prominenten Werken der frühen komparativen Theologie gehören: Clarke, James F., *Ten Great Religions. An Essay in Comparative Theology*, New York 1899; Maurice, Frederick D., *The Religions of the World and Their Relations to Christianity*, London 1886; Matheson, George, *The Distinctive Messages of the Old Religions*, New York/Anson 1884; Kuenen, Abraham, *National Religions and Universal Religions*, New York 1882. Für eine Übersicht und Besprechung dieser Autoren vgl. Masuzawa, Invention, 72-104.

tentum sich von den anderen Religionen fundamental unterscheidet und jenseits allen Vergleiches steht. Der besondere Rang, den sie dem Christentum zuwies, fand in der Formulierung „einzigartig universal“ ihren Ausdruck.

In den Augen der theologischen Komparativisten von damals war allein das Christentum von transhistorischem und transnationalem Charakter und daher von universaler Geltung, wogegen sie allen anderen Religionen aufgrund ihrer geographischen, ethnischen oder sonstigen Gebundenheit nur einen partikulären Wert zuerkannten. Die Autoren bemühten komparative Studien zur Etablierung eines universalen Religionsbegriffs, welcher letztlich mit dem liberalen Christentum zusammenfiel.⁷ Ihr Ausgangspunkt war der empirische Unterschied zwischen so genannten universalen Religionen und nationalen Religionen in Hinblick auf die Verbreitung einer Religion außerhalb ihres ursprünglichen kulturellen Kontextes. Nachdem erst einmal die Anzahl universaler Religionen auf drei reduziert war – vornehmlich Christentum, Islam und Buddhismus, argumentierten die Werke der ersten komparativen Theologie, dass allein das Christentum als wahre universale Religion betrachtet werden kann, weil es aufgrund seiner weltweiten Verbreitung als einzige eine Religion für die gesamte Menschheit sei. Islam und Buddhismus seien bei näherer Betrachtung lediglich nationale Religionen oder im Falle des Buddhismus nicht eigentlich eine Religion.⁸ Die einzigartige, allumfassende Religion des Christentums wurde damit als Weltreligion schlechthin aufgefasst. Der argumentative Ausgangspunkt der Autoren der ersten komparativen Theologie bestand wohl darin, dass sie es für notwendig hielten, zuerst von der einzigartigen und universalen Wahrheit des Christentums überzeugt zu sein, bevor sie daran gingen, die verschiedenen Religionen mit Augenmerk auf thematische Vergleiche zwischen der absoluten christlichen Religion und anderen zu studieren. Das Ziel des komparativen Studiums bestand letztlich in der Beweisführung, dass allein das Christentum die Erfüllung aller anderen Religionen darstellt.

Ohne die Ergebnisse der ersten komparativen Theologie näher zu verbreitern, wird man im Rückblick sagen können, dass die explizite Identifizierung des Christentums als der einzigen universalen Religion nur knapp das neunzehnte Jahrhundert überlebte.⁹ Die Klassifizierung von Religionen als alte, mindere oder falsche, sowie die damit einhergehende Evangelisierungsintention, die man in

7 Vgl. Matheson, *Distinctive Messages* 40. Vgl. Nicholson, Hugh, *Comparative Theology after Liberalism*, in: *Modern Theology* 23 (2007) 229-251.

8 Vgl. Kuenen, *National Religions* 56-57.304; Clarke, *Ten Great Religions* 20.502.

9 Einen symbolischen Wendepunkt stellt sicherlich Ernst Troeltschs bekannter Aufsatz „The Place of Christianity among the World Religions“ von 1923 dar, indem er das Verständnis zurückweist, dass das Christentum objektiv gesehen seine westliche, kulturelle Matrix wesentlich überschritten hätte. Vgl. Troeltsch, Ernst, *The Place of Christianity among the World Religions*, in: ders., *Christian Thought. Its History and Application*, Reprint of the 1923 edition, New York 1957, 53-55.

dieser komparativen Theologie antrifft, steht heutzutage sicherlich zum einen mit der vergleichenden Religionswissenschaft und zum anderen mit dem pluralistischen Diskurs, der das heutige Gespräch über Weltreligionen im Allgemeinen beherrscht, im Widerstreit. Zumal der pluralistische Diskurs darauf zielt, jegliche normative Diskussion, die von einem Absolutheitsstandanspruch getragen ist, zu beschränken, werden die Arbeiten des neunzehnten Jahrhunderts heutzutage im Allgemeinen bestenfalls als naiv abgeurteilt. Allerdings wird zu fragen sein, ob der Unterschied zwischen damals und heute nicht doch weniger in der wissenschaftlichen Qualität oder im analytischen Instrumentarium besteht, sondern eher darin, ob es als angemessen oder inakzeptabel erachtet wird, dass man im Rahmen des Studiums der Religionen bzw. der öffentlichen Wissenschaft in Bezug auf den christlichen Universalismusanspruch einen normativen Standpunkt einnehmen kann. Zumal der öffentliche wissenschaftliche Diskurs dies nunmehr in Abrede stellt, besteht wenig Interesse diese Argumentationen des neunzehnten Jahrhunderts näher zu untersuchen. Allerdings mag hinterfragt werden, inwiefern dem heutigen pluralen Weltreligionendiskurs nicht auch eine quasi normative Einheitsidee, beispielsweise einer allen Religionen zugrunde liegenden allgemeinen religiösen Erfahrung oder einer systemischen Struktur, anheim ist.¹⁰

Zusammenfassend: Zur Zeit des ersten Weltparlaments der Religionen am Ende des neunzehnten Jahrhunderts war die komparative Theologie schon einmal ein vitaler akademischer Diskurs an etlichen Orten vor allem in Westeuropa, sicherlich in anderem epistemologischen Fahrwasser als in dem der heutige theologische oder religionswissenschaftliche Diskurs sich bewegt. Bereits zu Beginn des zwanzigsten Jahrhundert wird dieselbe im Horizont der neu aufkommenden Religionswissenschaften wegen der angedeuteten Standpunktverpflichtetheit kritisiert und schließlich als nicht-objektiv und unwissenschaftlich abgewiesen. Die Problematik verschärft sich noch, seitdem Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts die Methodik des Vergleichs und die sie fundierenden epistemologischen Grundlagen – einschließlich der Phänomenologie – in den Vergleichenden Religionswissenschaften selbst in Frage gestellt wurden. In diesen andauernden Klärungsprozessen im Studium der Religionen ist Folgendes sicherlich klar geworden: Soll eine neue Komparatistik in der Theologie und in den Religionswissenschaften möglich werden, bedarf es anderer epistemologischer Grundlagen denn jene in der frühen komparativen Theologie und selbst der vergleichenden Religionswissenschaften des zwanzigsten Jahrhunderts.¹¹

- 10 Vgl. für das erste Masuzawa, *Invention*, Kapitel 8-9. In Bezug auf normative systemische Strukturen in der Entwicklung von Weltreligionen vgl. Beyer, Peter, *Religions in Global Society*, London 2006.
- 11 Für die diesbezüglichen Probleme und Herausforderungen im Rahmen der Vergleichenden Religionswissenschaft vgl. Sinding Jensen, Jeppe, *The Study of Religion in a New Key. Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*, Aarhus 2003.

1.2 *Geschichtliche Ortung komparativer theologischer Praxis*

Neben dem geschichtlichen Verweis auf die Anfänge der komparativen Theologie als wissenschaftlicher Disziplin ist es belangreich, nach den historischen Orten und kulturellen Ausgangspunkten zu fragen, in denen komparative theologische Praxis sozusagen der Substanz nach bereits seit langem in der Theologie vorhanden ist. Denn lange bevor komparative Theologie als akademische Disziplin aufkam, war die Reflexion auf „andere religiöse Traditionen“ seit jeher und auf verschiedenste Weise Bestandteil der christlichen Tradition. Ebenso mussten andere religiöse Traditionen der Welt ihr Selbstverständnis angesichts anderer Religionen artikulieren.

Die Geschichte der Religionen und ihre historischen Entwicklungen lassen insgesamt erkennen, dass sie sich implizit oder explizit entlang von interreligiösen Konfrontationen oder in interkultureller Mimesis mit anderen oder fremden Elementen entwickelt haben und dass sie sich sicherlich nicht isoliert von der Geschichte ihrer Nachbarn formten:

„Der religionsgeschichtliche Werdegang einzelner Traditionen kann vielmehr ohne interreligiöse Wahrnehmungs- und Traditionsprozesse, Apologetik und Polemik, missionarische Konfrontation und Akkomodation, offene und verdeckte Anleihen oder Reaktionsbildungen, exotisierende Anknüpfungen, Synkretismen und Inkulturationsvorgänge nicht verstanden werden.“¹²

Daher dürfte es so sein, dass die identitätskonstituierenden Konstruktionsprinzipien einer religiösen Tradition häufig in der offenen oder verdeckten Auseinandersetzung mit kontextuell gegebenen Andersreligiösem zutage treten. Trotz des historischen Interesses, das einzelnen interreligiösen Traditionsprozessen im Kontext von Detailfragen zur Entwicklung bestimmter Religionsgemeinschaften bzw. zur Genese ihrer konstitutiven Textgrundlagen immer wieder entgegengebracht wurde, ist die religionswissenschaftliche Forschung weit davon entfernt, die Religionsgeschichte als eine komplexe und unabgeschlossene Geschichte interreligiöser Begegnungen darzustellen.

In diesen interkulturellen geschichtlichen Abläufen ist Theologie allzeit eine komparative Disziplin mit grosser Aufmerksamkeit auf andere Religionen gewesen. Belangreiche Entwicklungen in den theologischen Systemen von religiösen Gemeinschaften entstammen oft, wenigstens implizit, Vergleichen zwischen den Denksystemen und identitätsstiftenden Lehrsätzen von unterschiedlichen Gemeinschaften. Der implizite interreligiöse Vergleich bildet sicherlich ein wesentliches Element der Dogmenentwicklung. Die Geschichte des religiösen Denkens bietet allerdings auch Vorbilder verschiedener Formen eines expliziten verglei-

12 Grünschloß, Anselm, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, 2.

chenden Denkens. Diese entstammen oft einem kritischen Impuls und finden sich unter anderem in polemischen und apologetischen Schriften. Das theologische Genre der „Heresiographie“, obgleich im Dienst von Polemik und Apologetik, liefert hier oftmals Indizien für das Aufkommen oder den Niedergang theologischer Schulen. Natürlich lassen sich auch Beispiele von komparativ theologischem Denken finden, worin das Denken anderer ernst genommen und im eigenen Denken integriert wurde. Ein häufig zitiertes Beispiel ist in dieser Hinsicht der Umgang mit zentralen Begriffen belangerer jüdischer und muslimischer Denker bei Thomas von Aquin, obwohl er diese letztendlich oft mit einem negativen Urteil versieht.¹³ Vor allem aber sind hier die zahlreichen Anpassungen des Christentums in seinen vielfältigen interkulturellen Übersetzungs- und Inkulturationsprozessen zu nennen: Sie sind die eigentlichen Orte interkultureller Mimesis, interreligiösen Austrags und komparativ theologischer Praxis.

Der Verweis auf die interkulturelle und interreligiöse Geschichte des Christentums macht deutlich, dass der Ausgangspunkt der komparativen Theologie nicht in Verlängerung zur abstrakten Theologie der Religionen zu suchen ist, sondern in der konkreten interkulturellen und interreligiösen Begegnung von Christen mit anderen Kulturen und religiösen Traditionen. Diesbezüglich steht sie dem traditionellen Fach der Missiologie näher, in der in sehr konkreten kulturellen Kontexten und eingebettet in direkte Auseinandersetzung und in Dialog mit Andersgläubigen über die interkulturelle Kommunikation des christlichen Glaubens reflektiert wird. Komparative Theologie ist grundsätzlich an die grenzüberschreitenden und interkulturellen Prozesse des Christentums gebunden und steht so gesehen in einer langen und reichen Tradition des kulturellen religiösen Austausches. Sie schließt darin an ein im Grunde positives Phänomen eines konstruktiven interkulturellen und interreligiösen Dialoges an, ohne die negative Erinnerung beispielsweise der kolonialen Missionsgeschichte auszublenden.

1.3 Historisches Fallbeispiel: Die Kirche im Schatten der Moschee

Um ein historisches Beispiel für komparative theologische Praxis an interkulturellen religiösen Kreuzungspunkten zu bemühen, will ich auf die Geschichte der Christen im Nahen und Mittleren Osten des achten und neunten Jahrhunderts verweisen. Beheimatet in der Welt des Islam, gingen sie daran, ihre religiöse Identität im Idiom der religiösen Kultur des Islam und in Begegnung mit dem aufkommenden muslimischen religiösen wie theologischen Denken zu behaupten. Als eine „Kirche im Schatten der Moschee“, wie es Sidney Griffith treffend bezeichnet, nahmen die orientalischen Christen Arabisch nicht nur als ihre Kul-

13 Vgl. Fodor, Jim/Bauerschmidt, Frederick Chr. (Hg.), Aquinas in Dialogue. Thomas for the twenty-first century, Malden/Oxford 2004.

tur, aber auch als Glaubenssprache an. Hier findet sich eine Situation von zwei arabisch sprechenden Gemeinschaften – Christen und Muslime – vor, in der sich das Denken dieser Gemeinschaften wechselseitig beeinflusste. Der Gebrauch des Arabisch führte jenseits des tagtäglichen und kulturellen Austausches auch zu einem komparativ theologischen Übersetzungsprozess, was zur Entwicklung einer eigenen christlichen Theologie vis-à-vis und in Austausch mit islamisch theologischen Denkformen führte.¹⁴

Die interkulturelle religiöse Übersetzungsleistung und die komparative theologische Bemühung wird sichtbar in der Weise, wie die Autoren dieser frühen arabisch-christlichen Texte die christliche Lehre gleichsam im Tandem mit dem in derselben Zeit sich herausbildenden islamisch theologischem Denken entwickelten: Christen versuchten die Vernünftigkeit ihrer Lehraussagen mit einem Begriffsrepertoire auszudrücken, das sie mit ihren muslimischen Gesprächspartnern teilten, welche selbst wiederum in Übereinstimmung mit dem Koran dieselben christlichen Lehraussagen oftmals zurückwiesen. Im Kontrast zum früher auf Griechisch oder Syrisch geführten christlichen Diskurs, konstruierten die arabisch-christlichen Autoren ihre Argumente nun entlang von Denkformen, in denen ursprünglich Muslime ihren Glauben mit Blick auf den Koran und die Tradition des Propheten Mohammed formuliert hatten. So erscheinen diese Texte als eine Art christliche *kalām* – *kalām* als bestimmte Form islamitischen religiösen Denkens in Arabisch, das aufgrund seines rationalistischen Argumentationsstils der philosophischen Theologie ähnelt. Die apologetische Zielrichtung der Texte dieser so gesehen christlichen *mutakallimūn* oder systematischen Theologen in der islamischen Welt war natürlich in weitem Maße auch von jenen Herausforderungen bestimmt, die der muslimische Glaube in dieser frühen Phase des Islam gegenüber der christlichen Lehre zur Sprache brachte. Die Behandlung der Trinität und der Inkarnation auf Arabisch lieferten hier beispielsweise Ansätze, welche die Trinität im Kontext der islamischen Diskussion um den ontologischen Status der göttlichen Attribute sowie der Namen Gottes artikulierten und den Inkarnationsgedanken im Horizont der islamischen Diskussion um den authentischen Propheten bzw. die wahre Religion entwickelten.

Die Absicht des christlichen Diskurses auf Arabisch bestand zweifellos einerseits im Versuch, den Glauben der Christen in der islamischen Welt zu stärken. Andererseits sollte damit die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens gegenüber den muslimischen Nachbarn in deren eigenem religiösem Idiom dargestellt werden. Allerdings scheint ein ebenso zentrales Anliegen der diversen arabischen christlichen Gruppierungen gewesen zu sein, ihre diversen konfessio-

14 Im folgenden berufe ich mich auf: Griffith, Sidney, *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton 2007. Griffiths neues Buch zeigt eindrücklich, wie die frühesten arabisch-christlichen Werke von Prozessen der kulturellen wie interreligiösen Übersetzung und von einer komplexen komparativ theologischen Praxis getragen waren.

nellen Unterschiede untereinander in diesen Texten und Abhandlungen auf Arabisch festgehalten zu sehen; mitunter erscheint dies sogar zentraler als der Versuch, ihre christliche Botschaft angesichts der neuen muslimischen Umgebung am besten neu – womöglich in der Denkform des Islams – zu artikulieren.

Diese einführenden Überlegungen zu den Anfängen und dem interkulturellen Ort komparativer Theologie, haben gezeigt, dass diese keine völlig neue Disziplin darstellt und als implizite theologische Praxis vielmehr auf eine reiche Geschichte zurück blicken kann. Mit diesem Wissen hat John Renard, Professor für Islamwissenschaften und Komparative Theologie an der St. Louis University, 1998 folgende treffende Definition festgehalten:

„[Comparative theology, or theology in comparative context,] is the study of how theological change has taken place historically in the context of inter-religious relations, and of the implications of serious interchange between and among religious traditions for the future of Christian theology.“¹⁵

Damit sind wir bei der Besprechung der heutigen komparativen Theologie angelangt.

Während in Tiele's Zeiten die Zentren komparativer Theologie weitgehend in Europa lagen, kommen heute die Neuansätze für eine solche aus den Vereinigten Staaten. In den beiden letzten Jahrzehnten etablierte sich in der Anglo-amerikanischen Universitätenlandschaft die Komparative Theologie (*Comparative Theology*) zunehmend als jene Disziplin innerhalb der Theologie, die im engen Gespräch mit den Religionswissenschaften auf ein theologisches und interreligiöses Studium der nicht-christlichen Religionen zielt. An den Orten, wo sie eingeführt und ins Curriculum aufgenommen wurde, hat sich ein lebendiges, für Studierende wie Lehrende attraktives, sich schnell wachsendes Diskurs- und Diskussionsfeld entwickelt. Professuren und Lehrstühle mit dieser Bezeichnung entstanden, disziplinäre Fachgruppen wie die *Comparative Theology Group* an der American Academy of Religion haben ihre Arbeit begonnen, und Autoren bezeichnen ihre Arbeiten, in denen sie sich auf theologische Weise mit anderen Religionen beschäftigen, selbst als „comparative theology“. Sicherlich ist es so wie mit dem verwandten und im deutschsprachigen Raum eher bekannten Diskurs der Interkulturellen Theologie, dass sie als Fach und Disziplin sowie im Organisationsgrad noch am Anfang stehen und erst die nächsten Jahrzehnte ihr innovatives Potential für die Theologie und die Begegnung mit den Weltreligionen zeigen werden.

2. Motivation und Definition der Komparativen Theologie von heute

15 Renard, John, *Comparative Theology. Definition and Method*, in: *Religious Studies and Theology* 17 (1998) 3-18, hier 6.

Überblickt man das Feld der heutigen komparativen Theologie, dann sieht man, dass sie von verschiedensten Motiven geleitet ist. Für einige ist der aktuelle religiöse Pluralismus der Anlass. Für andere liegt das Interesse an komparativer Theologie in einem gewissen Sendungsgefühl zu Menschen aus anderen Religionen begründet. Für wiederum ganz andere mag die Praxis der komparativen Theologie einfach zu suchen sein in

„*fides quaerens intellectum, faith seeking understanding*, in a world of many religions, when the world's complex religious diversity and its richly diverse religious traditions have become a topic of explicit consideration, and when the theologian is willing to understand better his or her faith in light of that pluralism in its particular forms, perhaps impelled too by a sense of responsibility to aid one's own community to live better in the pluralistic context; and still others may undertake comparative theology primarily on intellectual grounds, because comparative study is interesting and challenging for theologians as it is for religionists.“¹⁶

Wie auch immer motiviert, gegenwärtig ist die komparative Theologie als das theologisch bewusste Studium einer anderen, von der eigenen Religion verschiedenen Tradition, von neuem interessant wie dringlich geworden. Ein Blick auf ihre neueren Definitionen soll uns einen Eindruck von der generellen Orientierung der gegenwärtigen komparativen Theologie geben. Ich beschränke mich hier auf drei Autoren: David Tracy, Keith Ward und Francis Clooney. Aufgrund seiner Pioniersrolle in der neuen komparativen Theologie werde ich auf Clooney im Abschnitt 3 ausführlicher eingehen.

1. Ein erstes markantes Beispiel für eine Definition der komparativen Theologie ist zu finden in *David Tracy's* entsprechendem Aufsatz in der *Macmillan Encyclopedia of Religion*. Der mittlerweile emeritierte Professor für systematische Theologie der Divinity School von Chicago hatte bereits 1987 festgehalten:

„Theology itself is now widely considered one discipline within the multidisciplinary field of religious studies impels contemporary theology, in whatever tradition, to become a comparative theology ... on strictly theological grounds; the fact of religious pluralism should enter all theological assessment and self-analysis in any tradition at the very beginning of its task.“¹⁷

Tracy nennt zwei zentrale Auffassungen zur komparativen Theologie: zum ersten ist sie eine Disziplin innerhalb der Religionsgeschichte, in der Theologien aus verschiedenen Traditionen miteinander verglichen werden; zum zweiten handelt es sich um „a more strictly theological enterprise ... which ordinarily studies not one tradition alone but two or more, compared on theological grounds“¹⁸ –

16 Vgl. Clooney, Francis X., *The Emerging Field of Comparative Theology. A Bibliographical Review (1989-95)*, in: *Theological Studies* 56 (1995) 521-550, hier 521.

17 Tracy, David, *Comparative Theology*, in: *Encyclopedia of Religion* 14 (1987), 446-55, hier 446.

18 Ebd.

offensichtlich zum Nutzen des christlichen Theologen. Für Tracy geht es bei der komparativen Theologie entweder um einen gewöhnlichen Vergleich von Theologien durch einen Beobachter, der ein Theologe oder sonst ein Wissenschaftler sein mag, oder um einen evaluativen Vergleich von Dogmen durch einen Theologen von einer der beiden verglichenen Traditionen.

2. *Keith Ward*, Anglikaner und mittlerweile emeritierter Regius Professor an der Oxford University, hat 1994 in seinem ersten Band seiner vierbändigen komparativen Theologie den notwendigerweise interreligiösen Charakter der Theologie betont und behauptet,

„that theology is the discipline of reflection upon ideas of the ultimate reality and goal of human life, of God, and of revelation. It can be undertaken by people of many diverse beliefs. It is better undertaken in knowledge of and in conversation with those of beliefs other than one's own.“¹⁹

Die Konsequenz daraus ist, dass Theologen, die aus diesem Bewusstsein heraus arbeiten, theologische Themen – wie Schöpfung oder Offenbarung – von verschiedenen religiösen Traditionen her und in Hinblick auf darin auffindbare gemeinsame Grundlinien hin beleuchten. Nach Ward verdienen es derartige Theologen als echte und eigentliche Theologen gesehen zu werden. Er unterscheidet ebenso zwischen dem konfessionellen und dem komparativen Theologen. Unter konfessioneller Theologie versteht er „the exploration of a given revelation by one who wholly accepts the revelation and lives by it“ und unter komparativer Theologie „an intellectual discipline which enquires into ideas of the ultimate value and goal of human life, as they have been perceived and expressed in a variety of religious traditions.“²⁰ Die erste ist auf eine bestimmte Offenbarung gerichtet, die letztere beabsichtigt, das Handeln Gottes in der weiteren Welt insgesamt zu erkennen. Ward betrachtet seine vierbändige Systematik als Produkt der letzteren, das heißt als primär von komparativem und nicht konfessionellem Charakter, obgleich diese Werke Licht auf Lehrstücke konfessioneller Theologie werfen wollen. In seinem Projekt untersucht Ward große Themen quer durch verschiedene Weltreligionen, allerdings ohne ein vertieftes Detailbewusstsein. Des Weiteren bleibt undeutlich, inwieweit sich seine eigenen konfessionellen Standpunkte zu bestimmten Themen aufgrund des Studiums der Religionen eigentlich verändern.

3. *Francis Clooney*, Professor für Comparative Theology an der Harvard Divinity School in Boston/Cambridge, kann als der produktivste Gelehrte und als Pionier der heutigen komparativen Theologie gesehen werden. Clooney verfügt

19 Ward, Keith, *Towards a Comparative Theology*, in: ders., *Revelation and Religion. A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford 1994, 3-49, hier 46. Vgl. auch Bartel, Timothy W., *Comparative Theology. Essays for Keith Ward*, London 2003, und Vroom, Henk, *Keith Ward's comparative Christian systematic theology. An introduction and critical appraisal*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 11 (2001) 92-100.

20 Ward, *Comparative Theology* 46ff.

über eine indologische und theologische Ausbildung und ist spezialisiert auf die sanskritische und tamilische Literatur der theologischen Traditionen Indiens. Von da aus entwickelt er seine christliche Theologie im Dialog mit verschiedenen Theologien der Traditionen des Hinduismus. Dabei ist er sich der großen Unterschiede zwischen den vedischen und den biblischen Religionen durchaus bewusst.

Clooney hat sich parallel zu seinen komparativ theologischen Büchern seit langem mit Fragen der Methodik in der komparativen Theologie beschäftigt. Bereits in seinem Aufsatz „Reading the World in Christ“ von 1990 bietet er einen klaren Standpunkt zu seiner Methode und ihrer Vorteile:

„I will describe the practice of comparative theology as the dialectical activity of reading and rereading the Bible and other Christian texts in a new context formed by non-Christian texts; I will argue that this activity brings about a significant change in one's Christian theology, even before an explicit theological assessment of the phenomenon takes place.“²¹

In einen Überblicksartikel von 1995 zu den Entwicklungen der komparativen Theologie stellt er die komparative Theologie näherhin als „constructive theology“ vor,

„distinguished by its sources and ways of proceeding, by its foundation in more than one tradition (although the comparatist remains rooted in one tradition), and by reflection which builds on that foundation, rather than simply on themes or methods already articulated prior to the comparative practice. Comparative theology in this third sense is a theology deeply changed by its attention to the details of multiple religious and theological traditions; it is a theology that occurs only after comparison.“²²

Clooney hat diese grundsätzliche Position beibehalten, aber durch neue Studien im Laufe der Jahre verfeinert.

3. Der Prozess der komparativen Theologie bei Francis Clooney

Nach diesen verschiedenen gegenwärtigen Definitionen einer komparativen Theologie, ist es nun an der Zeit für einen exemplarischen „Werkstattbesuch“ bei einem der Pioniere der neuen komparativen Theologie, um konkrete Prozesse und Resultate dieser erneuerten Disziplin zu analysieren. Ich wähle hier als Beispiel die komparative Theologie in Bezug auf Traditionen des Hinduismus im bisherigen Werk von Francis Clooney aus.²³

21 Clooney, Francis X., *Reading the World in Christ*, in: D'Costa, Gavin, *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1990, 64.

22 Clooney, *Emerging Field* 522.

23 Ein anderer bedeutender Autor im Feld ist sicherlich Robert C. Neville von der Boston University, der innerhalb der komparativen Theologie vor allem durch das mehrjährige

Clooney hat bislang zehn Monographien verfasst, wobei sechs zusammengenommen eine umfassende Analyse seiner komparativen Theologie erlauben.²⁴ In diesen Bänden bezeichnet sich Clooney selbst als „komparativer Theologe“, dem es in seinen Werken darum geht, an sich disparate Texte von verschiedenen religiösen Traditionen miteinander ins Gespräch zu bringen sowie ihre Leser zu transformieren.

Dabei ist ihm weniger bedeutsam, methodisch zu klären, wie dies genau geschieht, sondern es kommt ihm vornehmlich darauf an, von den Hindu Texten zu lernen und dass das gewonnene Wissen sein Verständnis christlicher Texte transformiert. In den fünfzehn Jahren derartiger Auseinandersetzung hat Clooney von einem Buch zum anderen gleichzeitig ein komplexeres reflexives Verständnis vom Prozess der komparativen Theologie erarbeitet. Jedes seiner Bücher stellt insofern auch einen fortlaufenden Kommentar zum Prozess der komparativen Theologie dar, obwohl sie sich hauptsächlich der theologischen Erläuterung verschiedener Hindu-Texte und deren Kommentartraditionen widmen. Clooney bemüht in den meisten Fällen um eine vergleichende oder komplex verschränkte Lektüre mit christlich theologischen Texten.

Im folgenden will ich mich auf vier seiner bislang sechs komparativ theologischen Bücher beschränken, um Prozess und Praxis seiner hindu-christlichen Komparatistik nachzuzeichnen und die Elemente seiner Hermeneutik und Methodik zu sammeln.

1. Clooney's *Theology After Vedanta: An Experiment in Comparative Theology* (1993) baut auf seiner indologischen Dissertation *Thinking Ritually: Rediscovering the Purva Mimamsa of Jaimini* auf.²⁵ Die Arbeit führt den Leser im Lichte bestimmter *Advaita Vedanta* Texte an christliche Texte heran. Sie stellt seine erste Studie in komparativer Theologie dar. Clooney legt zu Beginn einige Prinzipien des *Advaita Vedanta* dar und versucht zu zeigen, inwiefern sie dem christlichen Theologen einen grundsätzlichen Rahmen für eine komparative

„Comparative Religious Ideas Project“ bekannt ist. Seine Theorie des Vergleichs sowie die Ergebnisse des Projektes finden sich in: Neville, Robert C., *The Human Condition; Religious Truth; Ultimate Realities*. Volumes in the Comparative Religious Ideas Project, Albany 2001; ders., *The Role of Concepts of God in Crosscultural Comparative Theology*, in: Hintersteiner, *Naming and Thinking God* 513-529.

24 Vgl. Clooney, Francis X., *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993; ders., *Seeing Through Texts. Doing Theology among the Srivaisnavas of South India*, Albany 1996; ders., *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford 2001; ders., *Divine Mother, Blessed Mother. Hindu Goddesses and the Virgin Mary*, Oxford 2005; ders., *Beyond Compare. A Hindu, Christian Insight Into Radical Surrender*, Washington D.C. 2008 (im Erscheinen); ders., *The Truth, the Way, the Life. Christian Commentary on the Three Holy Mantras of the Srivaisnava Hindus*, Leuven 2008 (im Erscheinen).

25 Clooney, Francis X., *Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, Vienna 1990.

Theologie erlauben. Die mittleren Kapitel des Buches enthalten eine Analyse von einem Advaita Vedanta Text, den *Uttara Mimamsa Sutras*. Das letzte Kapitel unternimmt eine komparative Lektüre von *Uttara Mimamsa Sutras* und Thomas' von Aquin *Summa Theologiae*. Hier finden sich auch Analysen und Zugänge zum Prozess der komparativen Theologie. Die Einsichten innerhalb von *Theology after Vedanta* in den Prozess der komparativen Theologie konzentrieren sich auf drei Themen: 1) die Verwurzeltheit religiöser Texte wie auch ihrer Leser in einer Tradition; 2) die Veränderung des Lesers religiöser Texte; und 3) die Unabgeschlossenheit des komparativen Leseprozesses.

Im Unterschied zur vergleichenden Religionswissenschaft verlangt die komparative Theologie nicht, dass ihre Autoren ihren Glauben oder ihre entsprechenden Dispositionen in der Begegnung mit einer anderen Tradition ausklammern. Ganz im Gegenteil, der eigene Glaube und der Glaube an die Expansionsfähigkeit des Wissens veranlassen die Leser, sich mit den Ideen von Andersgläubigen zu beschäftigen und deren Verständnis zu beurteilen. Die religiösen Ideen eines bestimmten Textes können sicherlich nur im ursprünglichen Kontext angemessen verstanden werden. Daher legt Clooney großen Wert auf die formalen Kommentartraditionen, die verwandten Schriften und die normative Praxis rund um die religiösen Texte, mit denen er sich befasst. All diese Elemente zusammen formen „den Text“ und Ausgangspunkt der Interpretation einer Textpassage. Um einen religiösen Text einer anderen Tradition verstehen und evaluieren zu können, muss sich ein Leser in profunder und ganzheitlicher Weise mit der entsprechenden Tradition befassen.

Um komparative Theologie gut zu praktizieren, ist es laut Clooney notwendig „to renounce comfortable presuppositions and convenient shortcuts to truth.“²⁶ „If comparison really does enrich our knowledge of God, this increase will only occur gradually ... We cannot tell at a glance what the other tradition will teach us.“²⁷ Sofern die komparative Theologie gewillt ist, von diesem erweiterten Textverständnis heraus zu arbeiten, wird das Feld der Reflexion beständig bereichert und die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition selbstverständlich. Letzte Wahrheitsansprüche in der Beurteilung der fremden wie der eigenen Theologie werden auf die Zeit nach dem Vergleichsprozess verschoben und fungieren nicht „as the restatement of an earlier position after a brief detour into comparison.“²⁸

Das wohl bedeutendste hier vorgestellte Element im komparativ theologischen Prozess besteht in der Transformation des Lesers, insofern dieser vom passiven Beobachter zum Teilnehmer in einem Text wird. Dabei wird es nicht so sein, dass in Folge beispielsweise Christen die Erlösung durch Christus mit einer

26 Clooney, *Theology After Vedanta* 167.

27 Ebd. 197.

28 Ebd. 187.

Erlösung durch *Brahman* ersetzen würden oder derartige Konzepte auf gleicher Ebene rangierten. Allerdings kann es geschehen, dass ein christlich komparativer Theologe davon Abstand nimmt, zu sagen, dass Brahman nicht erlöst.

Auf der praktischen Seite der Texthermeneutik stellt Clooney in *Theology After Vedanta* fünf Strategien vor, um Texte von anderen Traditionen in vergleichender Weise zu lesen.²⁹ Die erste ist „Koordination“, womit er die Eruiierung der Ähnlichkeit von Begriffen, Themen und Vorgängen in den verglichenen Texten meint. Die zweite ist „Überlagerung“ und bedeutet, dass für eine gewisse Zeit eine Realität die andere überlagert, um durch einen Perspektivenwechsel eine bestimmte Reflexion zu erreichen. Die dritte ist das „Gespräch“ unterschiedlicher Texte. Die vierte Strategie beinhaltet die Aufmerksamkeit auf metaphorische, diaphorische und epiphorische Spannungen aufgrund der Gegenüberstellung und Verschränkung der Texte. Diese Spannungen im Versuch, die Texte zu interpretieren, zu synthetisieren oder ihre Bedeutung im Vergleich zu erweitern, veranlassen den Leser sich auf das Material einzulassen. Die fünfte Strategie nennt Clooney die „Collage“ von Texten. Darin wird ein früheres Verständnis eines Textes verändert, indem er aus seinem gewohnten Kontext genommen wird. Während nach Clooney diese Strategien nicht definitiv sind, bilden sie doch erste Überlegungen seiner Texthermeneutik.

2. Clooney's *Seeing Through Texts: Doing Theology among the Srivaisnavas of South India* (1996) hat seinen Focus auf das Tiruvāymoḷi, ein Gesang aus dem neunten Jahrhundert über eine junge Frau, deren Leben sich plötzlich veränderte, als sie einen Tempel in südindischen Tirutolaivillimankalam besuchte und sie in der Schau von Gott *Viṣṇu-Nārāyaṇa* die Liebe zu ihm überkam. Für den Rest ihres Lebens konnte sie nicht vergessen, was sie gesehen hatte. Ähnlich wie in seinem früheren Buch *Theology After Vedanta* liefert das erste Kapitel in diesem Buch Hintergrundinformation zum Text und bringt Überlegungen wie moderne Christen das Tiruvāymoḷi lesen und verstehen könnten. Die nächsten drei Kapitel bieten dann eine detaillierte Analyse des Textes. Das letzte Kapitel vergleicht das Tiruvāymoḷi mit einer Reihe von christlichen Texten. Die komparative Theologie in *Seeing Through Texts* wird wieder mit der bereits erwähnten Collage-Strategie entwickelt, indem Abschnitte des Tiruvāymoḷi mit an die fünfzehn Passagen aus fünf christlichen Texten und einer anderen Hindu Quelle verschränkt werden. Clooney analysiert diese spezifischen komparativen Lesarten nicht näher, sondern lässt sie als offene Assoziationen und als Herausforderung zur vergleichenden Schlussfolgerung für den Leser stehen.

Die wichtigste Einsicht in diesem Buch in Bezug auf den komparativ theologischen Prozess ist im Titel „Seeing Through Texts“ enthalten. Clooney nimmt an, dass religiöse Texte die Wirklichkeiten, über die sie handeln, real ma-

chen wollen und so gesehen ein Potential haben, im Leser wirksam zu werden. Worte sind wie Fenster: „Words make proximate what they obscure; understanding them, (re)voicing them, one begins to see through them: they are limited, and they are windows.“³⁰ Sieht man eine andere Tradition durch ihre Texte, „there is at least a possibility, perhaps a probability, that one is going to be drawn into what one studies and changed by it.“³¹ Wie der kurze Blick der jungen Frau in Tirutolaivillimankalam, der ihr ganzes Leben veränderte.

Dieses gefährliche Potential zur Veränderung, das die komparative Methode impliziert, ist von grossem Vorteil für die Theologie. Es vermag jene Theologen zu verändern, „who take seriously traditions other than their own while yet remembering where they are coming from.“³² Um dies zu erreichen muss ein gegenwärtiger Theologe Texte einer anderen Tradition zusammen mit den Gläubenden einer anderen Tradition lesen, „whereby we borrow their explanations without respecting their interpretations.“³³ Ihre Erklärungen holen den Leser in die Weltsicht des Textes, während ebenso unsere eigenen früheren Bindungen unser Verstehen und unsere Aneignung des Textes leiten.

Seeing Through Texts signalisiert zwei weitere Impulse Clooney's: eine Aufforderung zu einer hindu-christlichen Gemeinschaft sowie eine Wegbewegung vom Diskurs der Theologie der Religionen. Beide Impulse resultieren aus Clooney's Aufschub einer umfassenden Systematik der komparativ theologischen Lesepraxis. Dieser Aufschub ist notwendig, argumentiert er, weil wir gegenwärtig ein noch zu begrenztes komparatives Verständnis zwischen diesen beiden religiösen Gruppen erreicht haben. Aber er fügt hinzu: „It is surely reasonable to insist that at some point, after doing many comparisons and on that basis, comparative study put forward not simply a series of practical examples, but also a comprehensive and systematic explanation.“³⁴ Um eine Theorie oder Systematisierung vorzutragen, bedarf es aber der rechten Bedingungen. Eine wichtige Voraussetzung ist das Wachsen einer integren Gemeinschaft, die eine doppelte Loyalität teilt und eine gemeinsame verständliche Perspektive hat. Solch eine Gemeinschaft muss aber noch entstehen.³⁵ Aus demselben Grund sollte auch eine Theologie der Religionen offen und unabgeschlossen bleiben, um Raum für neue Allianzen und neue religiöse Grenzziehungen zu geben.³⁶

3. In *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions* (2001) konzentriert sich Clooney nicht auf einen einzigen hinduistischen Text, sondern vielmehr widmet sich nun jedes Kapitel

30 Clooney, *Seeing Through Texts* 9.

31 Ebd. 305.

32 Ebd. 251, vgl. auch 36.

33 Ebd. 35.

34 Ebd. 298.

35 Vgl. ebd. 299.

36 Vgl. ebd. 300-301.

einem bestimmten Thema der Gotteslehre innerhalb der systematischen Theologie und gibt Antworten in Einbeziehung einer Reihe von christlichen und hinduistischen Theologen. Der allgemeine Effekt besteht darin, zu zeigen, dass bereits eine beachtliche Übereinstimmung in systematisch theologischer Hinsicht zwischen hinduistischen und christlichen Theologen gegeben ist.

In *Hindu God, Christian God* bilden der größere Zusammenhang der christlichen Theologie sowie ein Theologiebegriff, welcher Religionengrenzen überschreitet, den Rahmen, worin Clooney sein Projekt situiert. Darin bietet er seine eigene Sicht von der Theologie, differenziert einige unterscheidende Kennzeichen und gibt Einblick in seine eigene Methodik. *Hindu God, Christian God* enthält auch Anmerkungen darüber, was eine in der heutigen pluralistischen Situation adäquate Theologie sei. Er nimmt Anselm von Canterburys Theologiebegriff vom *fides quaerens intellectum* auf und betont in Übereinstimmung mit dem Grundcharakter des Buches den noetischen Aspekt in dem Sinne, dass Theologie zum Ziel hat, Gott vollständiger und verständiger zu begreifen.³⁷

Clooney nennt vier Aspekte, die für den theologischen Diskurs heute belangreich sind: Theologie sollte interreligiös, komparativ, dialogisch und konfessionell sein. Clooney meint, dass die Theologie und die theologische Praxis ein Phänomen über spezifische Religionstraditionen hinweg ist und ihr eine über Religionsgrenzen hinweg verbindende Logik eigen ist, die allerdings wiederum von verschiedenen Schriften und Traditionsquellen geformt sein kann. Obgleich Theologie als gemeinsamer Diskurs angesehen werden kann, muss es aber deswegen nicht notwendigerweise zu gleichen oder gemeinsamen Ergebnissen kommen. Clooney bietet keine Theorie, die Hinduismus und Christentum etwa in eine Religion subsumieren wollte. Theologie kann wohl eine gemeinsame Sache sein, Religionen selbst sind jedoch sehr unterschiedlich.

Komparative Theologie funktioniert am besten, wenn sie zum dialogischen Gespräch zwischen Theologien führt und Theologen sich wechselseitig Rechenschaft geben über ihre Bereitschaft zum Gespräch, zum Zuhören und zum Mut, mit Theologen anderer Traditionen über die Plausibilität und Wahrheit von Theologumena zu argumentieren. Clooney glaubt an diesen rationalen Dialog, weil Christen und Hindus ein gemeinsames Fundament in der Vernunft haben.

Während Clooney die Theologie als ein Religionen und Kulturen verbindendes Phänomen betrachtet, argumentiert er im Blick auf Religion in die andere Richtung und weist einen gemeinsamen Religionsbegriff oder eine Einheit der Religionen zurück. Er spricht sich wohl für eine Inter-Theologie, aber gegen eine Inter-Religion aus. Anstelle dessen spricht er von „bridges of learning and reason to cross otherwise broad gaps between religious people possessed of their own dearly held beliefs.“³⁸ Es bleibt unklar, ob er der Entwicklung einer

37 Vgl. Clooney, *Hindu God* 7, vgl. auch 13 und 173.

38 Ebd. 7.

Interkulturellen Theologie, die irgendwo im Zwischenraum von Religionsgrenzen existiert, den Vorrang gibt oder jenen Vorgängen, in denen eine partikuläre Theologie von der Auseinandersetzung mit der Theologie einer anderen Tradition profitiert.

Er hat in beide Richtungen argumentiert. Clooney schlägt vor, dass man die Frage nach einer Konvergenz der Religionen am besten konkret aufgreift, indem man beispielsweise Antworten auf folgende Fragen zu geben versucht:

„Is God »the God of our Lord Jesus Christ« or »Narayana, whose spouse is Laksmi« or »Siva, Lord of the Pasupata«? Is it a fact that God has become embodied in Jesus Christ but not in Rama and Krsna? Is the Word of God expressed in the words of the Veda and the Saiva Traditional Texts but not in the Bible? Does it matter whether I gaze upon a linga or a Sacred Heart image in my home? ... Though rhetorically impressive and in some ways logically urgent, such disjunctions, baldly stated, are not likely to be fruitful in an inter-religious, comparative, and dialogical context. Again, even if such dichotomies and the choices they compel upon us originate in confessional theology, persuasive responses today still have to wait upon the hard work of a fully inter-religious, comparative, dialogical, and (then) confessional theology. Resolving this dichotomy by proffering a firm choice is a fruitful though only initial step in this richer theology, which is Hindu, Christian, and more. Once it is made, one must still talk about it with fellow theologians who are members of other religious traditions.“³⁹

Ein zentraler Punkt der komparativen theologischen Praxis ist, dass sie darauf ausgerichtet ist, Details anstelle von ganzen religiösen Systemen zu untersuchen. Durchgehend kann man in *Hindu God, Christian God* sehen, wie in der Betrachtung von Details spezifischer theologischer Positionen, obgleich sie Bestandteil von oft disparaten und wechselseitig polemischen religiösen Systemen sind, Übereinstimmungen inmitten der Unterschiede zu finden sind. Bis dahin, dass Religionen gar in der Art der Argumentation ihre Einzigartigkeit oft frappierend ähnlich sind.⁴⁰ Natürlich geben Übereinstimmungen oder Unterschiede an sich noch keinen Aufschluss über eine absolute Einheit oder Pluralität von verschiedenen Traditionen. In dieser Hinsicht steht Clooney im Kontrast mit neueren Ansätzen in der Religionstheologie, wie beispielsweise jene Jacques Dupuis, Mark Heim und anderen.⁴¹

In seinem gesamten Werk vermeidet es Clooney, eine konsistente Theologie der Religionen zu skizzieren, wohl aber liefert er Ideen, die man als belangreiche Voraussetzungen für die Entwicklung einer solchen erachten kann. Clooney be-

39 Ebd. 179f.

40 Vgl. Clooney, Francis X., *Hindu Views of Religious Others*, in: *Theological Studies* 64 (2003) 332.

41 Vgl. Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis, Maryknoll 1997; Heim, Mark, *Salvations. Truth and Difference in Religions*, Maryknoll, 1995. Für eine Besprechung dieses Themas vgl. Valkenberg, Pim, *Sharing Lights on the Way to God. Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership* (Currents of Encounter 26), Amsterdam/New York 2006, Kapitel 6.

trachtet seinen eigenen Ansatz als eine Alternative zu den vorhandenen Diskursen zum interreligiösen Dialog und zur Theologie der Religionen, die nach seiner Ansicht entweder davon ausgehen, dass eine universale Wahrheit allen Religionen eigen ist, oder auf dem besonderen Universalitätsanspruch des Christentums beruhen. Seine Position steht einem Inklusivismus nahe, zeigt aber auch Offenheit für andere Positionen in der christlichen Theologie der Religionen, insofern nach ihm das Christentum im Dialogprozess eine Transformation erfährt. Aus demselben Grund will er eine komparative Theologie nicht von einer konfessionellen trennen (wie dies etwa Keith Ward betonte). Er hält hier zwar ihre Unterscheidung für hilfreich, aber der produktivste Weg erscheint ihm eine Dynamik dazwischen, die schrittweise Transformationen erlaubt und damit letztendlich möglicherweise zu einer größeren Konvergenz der Religionen führt.

4. Clooney's *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Virgin Mary* komplementiert in vielfacher Hinsicht *Hindu God, Christian God* (2005). Hier steht nicht die Begegnung mit rationalen brahmanischen Theologien im Mittelpunkt, sondern die vergleichende Erforschung poetischer Texte aus dem Bereich des Gebets und der religiösen Hingabe. Clooney vergleicht hinduistische Göttinnenhymnen mit Hymnen aus der christlichen Marienverehrung und untersucht ihre literarischen Metaphern und symbolischen Gehalte, ohne einen der Texte zu favorisieren. Seine Methode ist eine zwischen den Texten, „where the ideas and practices of Hindu and Marian devotional traditions are problematized and intensified by close proximity“.⁴² Wiederum entwickelt er ein verschränktes Lesen der Texte, in der Absicht den Leser ins Zentrum der jeweiligen Spiritualitätsliteratur zu führen. Dabei ist jeder Akt des Vergleiches mit den hinduistischen Göttinnenhymnen von seiner eigenen internen Logik geleitet und enthüllt jeweils überraschende Einsichten in die christliche Theologie. Für Clooney ist aber jeder Vergleich ein unabgeschlossener, weswegen er sich einer definitiven Analyse oder Interpretation enthält.

Clooney's vergleichende Lektüre in *Divine Mother, Blessed Mother* enthüllt verblüffende Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen hinduistischen und christlichen Texten. Er räumt dabei durchaus andere vergleichende Lesarten ein, sofern sie mit methodischer Sorgfalt geleistet sind. Die komparative Theologie führt letztlich nicht zu großen Ergebnissen oder abschließenden Theorien, sondern begrenzte Vergleiche liefern begrenzte Einsichten, die später durchaus wieder revidiert werden mögen aufgrund anderer bestimmter Vergleiche. Damit ist im Letzten im Vergleich von christlichen und hinduistischen Texten nichts bewiesen, allein die Aufmerksamkeit auf mögliche Verbindungen ist geschärft.

Zum Schluss dieser Analysen sollte noch ein Punkt festgehalten werden: Die komparativ theologische Praxis mag zu einem Prozess der Bekehrung führen oder auch dazu, dass religiöse Traditionen in Zukunft konvergieren. Allerdings

42 Clooney, *Divine Mother* 24.

den größten Nutzen der komparativen Theologie sieht Clooney darin, dass sie komparative Theologen selbst aufgrund ihrer Auseinandersetzung mit anderen Traditionen, Schriften und Kommentaren in einer Weise verändert, dass sie hernach die Texte ihrer eigenen Tradition anders lesen. Die Früchte der komparativen Theologie sind allerdings nicht leicht und sicherlich nicht für den Passanten zu haben. Clooney betont die Notwendigkeit des Involviertwerdens in den Prozess. Seine Leser werden in diesem Sinne auch beständig herausgefordert, in den Prozess des Vergleichens selbst einzutreten, die Texte anderer Traditionen tatsächlich zu lesen und diese selbst sprechen zu lassen. Die Absicht Clooney's ist es nicht, bloß ein Interpret der hinduistischen Texte zu sein, sondern er will sie einem neuen Publikum zugänglich machen und die Leser in den Prozess der vergleichenden Theologie selbst hereinholen.

4. Elemente eines systematischen Profils

Wenngleich die Einsichten in die komparative Theologie und ihren Prozess im Laufe der Zeit noch zunehmen werden, wenn mehr Autoren mit spezifischen Projekten daran teilnehmen, so lässt sich mittlerweile im Anschluss an Clooney doch bereits ein erstes Bild vom Selbstverständnis der heutigen komparativen Theologie in einigen systematischen Punkten festhalten.⁴³

1. Falls eine komparative Theologie möglich sein soll, dann gilt es als Erstes den interreligiösen Charakter der Theologie selbst einzuräumen. Theologie im Sinne des *fides quaerens intellectum* oder in analoger Form verstanden ist eine Praxis, die Menschen in verschiedenen Traditionen teilen. Obgleich der Theologie eine spezifische westliche Geschichte eigen ist, braucht sie nicht auf den christlichen Kontext beschränkt zu bleiben. So gesehen lässt sich von hinduistischer Theologie, islamischer Theologie, jüdischer Theologie, vielleicht auch von buddhistischer und taoistischer Theologie, etc. sprechen.⁴⁴

2. Insofern Theologie eine intellektuelle religiöse Aktivität in verschiedenen Kulturen ist, können Theologen in einen Dialog miteinander eintreten und sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede dem Inhalt und der Methode nach über religiöse Grenzen hinweg feststellen. Diese Theologie ist dann vergleichend, interreligiös und dialogisch. Der Theologe / die Theologin steht dann sowohl der eigenen Tradition wie auch anderen in Rechenschaft.

43 Vgl. zu den folgenden Ausführungen vgl. Clooney, Francis X., *Comparative Theology*, in: Webster, John/Tanner, Kathryn/Torrance, Iain (Hg.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Oxford Handbooks in Religion and Theology), Oxford 2007, 653-669.

44 Vgl. für den Hinduismus: Clooney, Francis X., *Restoring „Hindu Theology“ as a Category in Indian Intellectual Discourse*, in: Flood, Gavin (Hg.), *Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford 2003, 447-477.

3. Trotz des dialogischen Charakters kann eine komparative Theologie auch konfessionell und apologetisch sein. Insofern der Dialog essentiell für diese interreligiöse Theologie ist, wird dieser vital genug sein, um auch Differenzen herauszustellen und zu debattieren. Zudem sollten komparative Theologen nach dem Geben und Nehmen im theologischen Vergleichsprozess und nach der notwendigen zeitweiligen Entfremdung gegenüber der eigenen Tradition in der Lage sein, den Inhalt ihres eigenen Glaubens als wahr zu bekräftigen.

4. Im christlichen Kontext steht oftmals die Reflexion über den religiösen Pluralismus mit den Fragen nach der Einzigartigkeit innerhalb der verschiedenen religiösen Pfade, dem Stellenwert religiöser Bekehrung, und um die engeren oder weiteren Modelle in Hinblick auf die Anerkennung anderer Religionen im Vordergrund. Die jüngere Theologie der Religionen zeichnet diesbezüglich die Modelle von Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus. Diese Theologien der Religionen setzen meist kein besonderes Wissen von einer anderen Tradition voraus und bleiben im internen christlichen Begründungszusammenhang. Während der Theologie der Religionen sicherlich ihre Bedeutung zukommt, halten Anhänger der komparativen Theologie fest, dass sie am besten erst nach einer langen komparativ theologischen Praxis entwickelt würde.⁴⁵

5. Die genaue Aufmerksamkeit für die Theologie einer anderen Tradition kann auch zur Skepsis hinsichtlich der Haltbarkeit sowie Übersetzbarkeit von Begriffen und Konzepten über Religions- und Theologiegrenzen hinweg führen.

„The meaning of other religions endlessly subdivides, from a simple question about »the religions«, to a nearly infinite series of complex choices and smaller questions about particular theological topics. Progress on the largest questions – Which religion is the truest or best? How does God save the world? – slows down to the point that one realizes that one will never know enough to draw conclusions. Comparative study might then seem merely a ploy for permanently postponing difficult theological judgements about other religions.

It is simply true that comparative study makes the project of posing and answering large questions more difficult, even as swifter progress is being made in clarifying many smaller theological topics ... It is not that conclusions become impossible or are ruled out, but only that the skills required for drawing conclusions become greater and more demanding.⁴⁶

45 Vgl. Fredericks, James, A universal religious experience? Comparative theology as alternative to a theology of religions, in: *Horizons* 22 (1995) 67-87; Duffy, Stephen A., A Theology of the Religions and / or a Comparative Theology, in: *Horizons* 26 (1999) 105-15; Stosch, Klaus v., Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen, in: *ZKTh* 124 (2002) 294-311; Schmidt-Leukel, Perry, Limits and Prospects of Comparative Theology, in: *Hintersteiner, Naming and Thinking God* 493-505; Rettenbacher, Sigrid, Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung?, in: *ZMR* 89 (2005) 181-194.

46 Clooney, Comparative Theology 666f.

6. Komparative Theologie impliziert und verlangt nach einer neuen religiösen Gemeinschaft mit einer „interreligiösen Überzeugung“, die ihren Glauben nicht mehr länger an nur eine bestimmte Glaubensgemeinschaft und ihren theologischen Diskurs bindet. Die komparative theologische Auseinandersetzung rüttelt an den etablierten Sicherheiten und Grenzen der Theologie und definiert die Gemeinschaft der Theologen neu. Sofern das komparative Studium ehrlich und fruchtbar verläuft, lebt die komparative Theologie zunehmend in einem weiteren theologischen Horizont und die theologische Gemeinschaft reicht über die Religionsgrenzen hinaus. Ein komparativer Theologe wird die Theologien anderer Religionen sehr ernst nehmen und sie mitunter in bestimmten Punkten bevorzugen. Diese komparativen Theologen werden komplexere Personen sein, deren Lernerfahrungen in verschiedenen Kontexten greifen werden, die vielleicht aber gleichzeitig in keinem dieser wirklich zuhause sein werden.

Schluss

Wir haben diesen Beitrag mit einer Untersuchung der historischen Anfänge und mit einem Blick auf den locus theologicus der komparativen Theologie begonnen. Darin hat sich gezeigt, dass die christliche Theologie seit jeher im Vergleich und interkulturellen Austrag ihre inhaltlichen Gestalten und Lehrkonfigurationen gewonnen hat. Erst im neunzehnten Jahrhundert ist die komparative Theologie explizit zur Disziplin geworden, die aufs engste mit dem Diskurs von den Weltreligionen und der theologischen Auseinandersetzung mit diesen verknüpft ist. Der Universalismus und der apologetische Charakter, die dieser ersten komparativen Theologie anhaftete, haben schon bald zu ihrem Niedergang Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts geführt. In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich aber vor allem in den Vereinigten Staaten eine neue komparative Theologie zu formieren begonnen, die aufgrund ihres dialogischen und interreligiösen Charakters mit Recht als viel versprechender Weg zur theologischen Begegnung der Weltreligionen im einundzwanzigsten Jahrhundert gesehen werden darf. Beispielhaft für die anglo-amerikanische komparative Theologie wurde hier Ansatz und Werk von Francis Clooney, der als einer der Pioniere dieser neuen Generation der komparativen Theologie bezeichnet werden kann, der deutschsprachigen Leserschaft vorgestellt. Entlang seiner Arbeiten tritt auch allmählich ein erstes, man darf sagen, herausforderndes systematisches Profil dieser interreligiösen Theologie in Erscheinung.