



Perry Schmidt-Leukel

Das himmlische Geflecht

Buddhismus und Christentum –
ein anderer Vergleich



Für Paul F. Knitter

Wegbereiter des religiösen Pluralismus
Buddhist und Christ
Freund

Inhalt

Vorwort	9
Das himmlische Geflecht: Indras Netz	13
 1. Kapitel	
Religionen vergleichen: Warum – Wozu?	18
1.1 Religionsvergleich in der Religionswissenschaft	18
1.2 Religionsvergleich in der Theologie	35
 2. Kapitel	
Die Entdeckung fraktaler Strukturen: Neue Perspektiven für den Religionsvergleich	49
2.1 Kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven	49
2.2 Perspektiven interreligiöser Theologie	64
 3. Kapitel	
In der Welt	89
3.1 Weltflucht oder Weltzuwendung?	89
3.2 Weltflucht und Weltzuwendung im Buddhismus	100
3.3 Weltzuwendung und Weltflucht im Christentum	113
3.4 Nicht-Anhaften und liebende Zuwendung	125
 4. Kapitel	
Letzte Wirklichkeit	138
4.1 Impersonales Absolutum oder personaler Gott?	138
4.2 Impersonale und personale Transzendenz- vorstellungen im Buddhismus	152

4.3 Personale und impersonale Transzendenz- vorstellungen im Christentum	162
4.4 Sprechen vom Unaussprechlichen	169
5. Kapitel	
Was stimmt nicht mit uns?.....	189
5.1 Verblendung oder Sünde?	189
5.2 Verblendung und sündhafte Selbstverhaftung im Buddhismus	195
5.3 Sündhafte Selbstverhaftung und Verblendung im Christentum	206
5.4 Erkenntnis und Vertrauen	215
6. Kapitel	
Hoffnungsträger.....	221
6.1 Erwachter Lehrer oder inkarnierter Gottessohn?	221
6.2 Erwachen, Verkündigung und Inkarnation	229
6.3 Entschränkung und Verschränkung	243
7. Kapitel	
Der Weg	256
7.1 Selbsterlösung oder Fremderlösung?	256
7.2 Selbsterlösung und Fremderlösung im Buddhismus	265
7.3 Fremderlösung und Selbsterlösung im Christentum	273
7.4 Erlösung des Selbst vom Selbst	277
8. Kapitel	
»Hinterm Horizont ...«	288
8.1 Glückseliges Entwerden oder glückselige Gemeinschaft?.....	289

8.2 Individuelle und soziale Facetten buddhistischer Heilsvorstellungen	297
8.3 Heil als Vereinigung mit Gott und als vollendete Sozietät im Christentum	318
8.4 Zur Komplementarität eschatologischer Bilder.....	339
 9. Kapitel Buddhismus und Christentum: Ein neues Verständnis – ein neues Verhältnis	350
9.1 Im Auge des Betrachters?	351
9.2 Fraktale Strukturen als Basis interreligiöser Lernprozesse	358
 Literatur	367
 Personenregister	406

Vorwort

Seinem Buch *Mach's gut und danke für den Fisch* stellte Douglas Adams seinerzeit die Auskunft voran, dies sei »der vierte Band der Trilogie: Per Anhalter durch die Galaxis ...«. Etwas Ähnliches ließe sich auch über das vorliegende Buch sagen. In ihm laufen Fäden aus drei vorangegangenen Werken zusammen: *Gott ohne Grenzen*, *Buddhismus verstehen* und *Wahrheit in Vielfalt*.

In *Gott ohne Grenzen* skizziere ich eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen – das heißt, eine Theologie, die nicht länger impliziert, dass das Christentum die allein wahre oder beste Religion ist, sondern in der Vielfalt der Religionen einen genuinen Wert erblickt. In *Buddhismus verstehen* zeige ich, wie sich der Buddhismus in eine solche Perspektive einfügt – das heißt, wie im Buddhismus Transzendenzerfahrungen auf eigene Art und Weise begrifflich verarbeitet und zum bestimmenden Faktor für Lebensstile wurden, die eine Symbiose aus Weisheit und mitfühlender Zuwendung anstreben. *Wahrheit in Vielfalt* beschreibt in seinem ersten Teil, wie sich heute in allen großen religiösen Traditionen pluralistische Konzeptionen entwickeln, die aus der je spezifischen Sicht der eigenen Religion heraus andere Religionen als zwar verschiedene, aber dennoch gleichwertige Wege zu Heil und Befreiung würdigen. Im zweiten Teil lege ich dar, wie aus solchen Umbrüchen eine neue Form von Theologie erwächst: nämlich eine interreligiöse Theologie, die von Menschen unterschiedlicher Religionen gemeinsam vorangebracht wird. Eine interreligiöse Theologie stellt sich weiterhin den großen Menschheitsthemen: jenen Fragen, die das Leben selbst an die Menschheit und an jeden Einzelnen von uns stellt und die von den Religionen aufgenommen, in immer neuen Varianten reflektiert, mal mit mehr, mal mit weniger Vorsicht beantwortet und in konkrete Lebenspraxis überführt werden. Interreligiöse Theologie greift hierzu nicht mehr nur auf die Tradition der je eigenen Religion zurück, sondern tendenziell auf das Zeugnis religiöser Erfahrungen und deren gedankliche Durchdringung innerhalb der

gesamten Menschheit. Denn sie ist von der Überzeugung geleitet, dass sich religiös bedeutsame Wahrheit in religiöser Vielfalt niederschlägt.

Am Ende von *Wahrheit und Vielfalt* steht die Beobachtung, dass genau dies nicht nur für die globale Religionsgeschichte gilt, sondern auch für jede einzelne religiöse Tradition. Keine Religion ist homogen, sondern umfasst ihrerseits eine immense Vielfalt unterschiedlicher Ausdrucksformen. Mehr noch, zwischen der religionsinternen Vielfalt und der religiösen Vielfalt auf globaler Ebene zeigen sich eine Reihe erstaunlicher Parallelen. Und diese spiegeln sich sogar noch in jener Vielfalt von religiösen Haltungen wider, die auch ein einzelner Mensch in sich tragen kann oder im Laufe seines/ihrer Lebens zu durchlaufen vermag. An diese Einsicht knüpft der vorliegende Band an. Auf ihrer Basis präsentiert er einen anderen, neuartigen Vergleich von Christentum und Buddhismus – einen Vergleich, der diese nicht so behandelt, als seien es mehr oder weniger homogene Einheiten. Vielmehr wird die innere Vielgestaltigkeit beider Religionen solcherart in den Blick genommen, dass dabei die Parallelität der Unterschiede erkennbar wird, die sich in beiden Traditionen finden. Auch wenn sich Buddhismus und Christentum deutlich voneinander unterscheiden, so ähneln sie einander doch gerade in den Strukturmustern ihrer internen Vielfalt.

Dies genauer zu erfassen hat weitreichende Folgen für unser Verständnis religiöser Vielfalt und ihre theologische beziehungsweise religiöse Deutung – Folgen, die in eine theologisch pluralistische Richtung weisen. So werden tentative Antworten auf die Frage möglich, warum es überhaupt eine solche Vielfalt religiöser Erscheinungsformen gibt, wenn man diese nicht einfach nur in atheistischer Weise als eine Vielfalt menschlicher Illusion deuten will. Mit anderen Worten: Es werden Antworten greifbar auf die Frage, warum religiöse Wahrheit in Vielfalt aufscheint. Das ist das Thema des nun vorliegenden Buchs. In diesem Sinn werden hier die Fäden der vorangegangenen Trilogie aufgegriffen und weitergeführt.

Einen *anderen* Vergleich zu schreiben beinhaltet zugleich, die bisherigen Vergleiche von Buddhismus und Christentum kritisch in den Blick zu nehmen. Auch das geschieht in diesem Buch. Hierzu

konnte ich zum Teil auf eigene frühere Untersuchungen zurückgreifen,¹ die nun jedoch durch die Berücksichtigung weiterer und neuerer vergleichender Studien ergänzt wurden. Das Grundkonzept des jetzigen Buchs konnte ich im Zuge einer Vorlesungsreihe entwickeln, die ich im Oktober 2017 auf Einladung von Professor You Bin an der Minzu University in Peking gehalten habe.² Für diese Gelegenheit sei meinem chinesischen Kollegen nochmals herzlich gedankt. Mein Dank gilt auch Reinhard Achenbach, Karl Baier, Eve-Marie Becker, Albrecht Beutel, Lutz Doering, Christina Hoenen-Rohls, Assaad Elias Kattan, Hermut Löhr, Holger Strutwolf und Mathias Schneider, die mir aus ihrer eigenen Expertise heraus zahlreiche hilfreiche Hinweise gegeben haben. Dankbar bin ich für die vielen Stunden, die meine Mitarbeiterin, Martina Forstmann, und meine Frau Doris in das sorgfältige Korrektur-Lesen der diversen Manuskript-Entwürfe investiert haben. Alle verbliebenen Fehler gehen freilich allein auf meine eigene Unachtsamkeit zurück. Dankbar bin ich der Deutschen Forschungsgesellschaft, die mir durch die Finanzierung des Exzellenzclusters »Religion und Politik« zwei Forschungsfreisemester ermöglichte, in denen der Großteil des Manuskripts geschrieben wurde. Herrn Steen vom Gütersloher Verlagshaus danke ich für seine erneute engagierte Unterstützung dieser Publikation, die er und sein Team beim Gütersloher Verlagshaus auf die gewohnt professionelle Weise in ihre erfahrenen Hände genommen haben.

Last but not least danke ich allen, mit denen ich meine Überlegungen zu einer fraktalen Interpretation religiöser Vielfalt seit ihrer erstmaligen Vorstellung bei meinen Gifford-Lectures im Jahre 2015 diskutieren konnte. Die positiven Rückmeldungen und kritischen Rückfragen, die ich von zahlreichen Kolleg*innen rund um die Welt, den Teilnehmer*innen bei Kongressen, Tagungen und Gast-

1 Schmidt-Leukel 1992.

2 Sie wurde 2019 in einer zweisprachigen (englisch-chinesischen) Ausgabe unter dem Titel *To See a World in a Flower* in Peking bei Zong jiao wen hua chu ban she (Verlagshaus für religiöse Kultur) veröffentlicht (Schmidt-Leukel 2019c). Für *Das himmlische Geflecht* wurde das Konzept von *To See a World in a Flower* überarbeitet und erheblich erweitert – nicht nur im Hinblick auf einzelne Kapitel, sondern auch durch die Hinzufügung von vier neuen Kapiteln, sodass die deutsche Version nun auf das in etwa Dreifache angewachsen ist.

vorlesungen sowie von meinen Studierenden erhielt, haben mir bei meinem eigenen Nachdenken erheblich weitergeholfen. Eine ganz besondere Rolle spielte hierbei der wiederholte Austausch mit Paul Knitter, dem ich daher dieses Buch widme.

Das himmlische Geflecht: Indras Netz

Im Mahāyāna-Buddhismus, dem sogenannten »großen« oder »erhabenen Fahrzeug«, findet sich ein verbreitetes Bild. Demnach gleicht die Wirklichkeit einem himmlischen Geflecht: dem Juwelen-Netz des Gottes Indra. Vor allem in dem sehr einflussreichen *Avataṃsaka-Sūtra* wird vielfach auf dieses Bild angespielt.¹ Allerdings wird in dieser Schrift das Bild selbst nirgendwo direkt entfaltet. Vielmehr ist es hier als unter Buddhisten bekannt vorausgesetzt. Der chinesische buddhistische Meister Dùshùn (Tu-shun, auch: Fa-shun, 6.-7. Jhd. n. Chr.) erläutert das Bild folgendermaßen: Es zeigt,

[...] wie die vielen Dinge einander durchdringen gleich dem Reich von Indras Juwelen-Netz [...]. Dieses kaiserliche Netz ist ganz aus Juwelen gefertigt: Weil die Juwelen klar sind, spiegeln sie ihr Bild gegenseitig wider. So erscheint jedes Juwel in der Widerspiegelung des anderen, spiegelt sich wider und wider ohne Ende, sodass alle Juwelen gleichzeitig in einem einzelnen Juwel aufscheinen und das ist so in jedem einzelnen unter ihnen [...].²

Bei Indras Netz handelt sich also um ein den Himmel durchziehendes Geflecht, in dessen Knotenpunkten lauter klare Juwelen sitzen, von denen jedes einzelne Juwel das ganze Netz auf seine Art widerspiegelt. Meister Dùshùn gilt als der erste Patriarch der Huayan-Schule des chinesischen Buddhismus, einer Schule, die sich insbesondere auf die Lehren des indischen *Ava-*

1 Besonders in den Büchern 4, 5, 12, 21, 25, 33, 34, 39.

2 So in seiner Schrift »Beruhigung und Kontemplation nach den fünf Lehren des Huayan« (*Huayan wujiao zhiguan*). Zitiert nach der englischen Übersetzung in Thomas Cleary (1983: 66). Alle Übersetzungen aus dem Englischen stammen, wenn nicht anders angegeben, von mir.

tamsaka-Sūtras stützt.³ Das *Avatamsaka-Sūtra* selbst stammt in seiner späteren Form wohl aus dem vierten Jahrhundert n. Chr. und ist eine umfangreiche Kompilation von noch älteren Texten des Mahāyāna-Buddhismus. So reichen erste chinesische Übersetzungen von einzelnen Teilen des *Avatamsaka-Sūtras* bereits in das zweite Jahrhundert zurück.

Die Idee von der Welt als einem gewaltigen Netz des Gottes Indra ist allerdings noch weitaus älter. Sie geht auf Vorstellungen zurück, die sich bereits in vedischen Texten finden (*Atharva-Veda* 8,8,8). Im Mahāyāna-Buddhismus erhält das Bild nun aber die besondere Nuance von der Klarheit der einzelnen Juwelen. Sie symbolisieren die »Leerheit« beziehungsweise Substanzlosigkeit aller Dinge, aus denen eine Welt besteht, ja, alle Welten insgesamt. Dies führt wiederum zur Idee ihrer wechselseitigen Spiegelung und schließlich zu dem Gedanken, dass sich das gesamte Netz in jedem seiner Teile reflektiert und bricht. Das himmlische Geflecht entspricht somit einem »fraktalen« Muster, das heißt einem Muster, bei dem sich gewisse Grundstrukturen in den einzelnen Komponenten der Struktur wiederholen.

Nach dem *Avatamsaka-Sūtra* ist mit dem Bild von Indras Netz nicht die Idee einer amorphen Masse verbunden. Auch wenn die letzte, in und hinter allem verborgene Wirklichkeit jede substanzielle beziehungsweise begriffliche Form übersteigt und in diesem Sinn »formlos« oder »amorph« (Sanskrit: *arupya*) ist, so manifestiert sie sich doch in zahllosen Formen, eben als ein Myriaden-Geflecht von Vielfalt und Unterscheidung. Dementsprechend heißt es im fünfundzwanzigsten Buch des Sūtras: Auch wenn alle Welten einander endlos durchdringen, so lassen sie sich dennoch voneinander unterscheiden. Wer es vermag, das Ganze in jedem Teil wiederzuerkennen, »zerstört nicht die Merkmale ihrer Strukturen, sondern lässt sie alle deutlich sichtbar werden«.⁴

Besonders in dieser Hinsicht eignet sich die alte Metapher von »Indras« oder »Gottes Netz« für den hier vorgelegten neuartigen

3 Siehe Schmidt-Leukel 2020a: 274-278.

4 Nach der englischen Übersetzung in Thomas Cleary (1993: 656).

Vergleich von Buddhismus und Christentum. Denn ich betrachte Buddhismus und Christentum nicht als homogene Größen, sondern als komplexe, in sich vielschichtige und teilweise heterogene Gebilde. Unter Berücksichtigung dieser internen Vielgestaltigkeit beider Religionen werden im Vergleich fraktale Strukturmuster sichtbar. Das heißt, augenfällige Unterschiede *zwischen* beiden Religionen lassen sich auch *innerhalb* einer jeden von ihnen wiedererkennen. Strukturell wird damit eine quasi wechselseitige Durchdringung beider Religionen erkennbar. Ihre Beziehung gleicht dem himmlischen Geflecht.

Ganz im Sinne des *Avatamsaka-Sūtras* bedeutet dies jedoch nicht, die Unterschiede zu verwischen. Nach wie vor treten sie deutlich zutage, aber als Teil einer weitaus differenzierteren, eben einer fraktalen Struktur. Dies – so zumindest meine Hoffnung – kann uns dabei helfen, die Strukturmuster religiöser Vielfalt insgesamt besser zu erkennen und zu verstehen, auch und gerade in ihrer theologischen Bedeutsamkeit. Insofern sich nämlich einige der in die fraktalen Muster eingebetteten Unterschiede als komplementär erweisen, wird deutlich, inwiefern solche komplexen Traditionen wechselseitig aufeinander verwiesen sind und daher einander bereichern, aber auch korrigieren können.

Die ersten beiden Kapitel sind der Methodologie dieser neuen Form von Religionsvergleich gewidmet. Das *erste Kapitel* geht zunächst auf die Bedeutung und Krise der vergleichenden Methode innerhalb von Religionswissenschaft und Theologie ein, aber auch auf die Versuche, den Religionsvergleich zu rehabilitieren und neu zu konzipieren. Das *zweite Kapitel* entfaltet die These, der zufolge sich in der religiösen Vielfalt fraktale Muster zeigen. Es diskutiert die Bedeutung dieser These für das Verständnis von Religion und den Vergleich von Religionen aus religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht.

Nach diesen einführenden Überlegungen zum Religionsvergleich und zur These fraktaler Muster innerhalb religiöser Vielfalt wende ich mich in den weiteren Kapiteln dem konkreten Vergleich von Buddhismus und Christentum zu. Jeder Vergleich ist unver-

meidlich selektiv, da wir – wie Oliver Freiberger zutreffend vermerkt hat – immer nur »im Hinblick auf etwas« vergleichen.⁵ Als Vergleichspunkte wähle ich das Verhältnis beider Religionen zur Welt (*drittes Kapitel*), ihr Verständnis letzter Wirklichkeit (*viertes Kapitel*), ihre Sicht der dunklen Seite menschlicher Existenz (*fünftes Kapitel*), ihre Konzeptionen der heilsvermittelnden Gestalten (*sechstes Kapitel*), der Heilswege (*siebtes Kapitel*) und schließlich der Heilsziele (*achtes Kapitel*).

Der eigentliche Vergleichspunkt (*tertium comparationis*) ist jedoch ein Vergleichspunkt zweiter Ordnung. In jedem der Kapitel drei bis acht gehe ich zunächst von den unterschiedlichen und häufig als gegensätzlich gedeuteten Kontrastierungen beider Religionen aus. Danach bringe ich die fraktale Perspektive ein. Das heißt, ich zeige anhand markanter Schlaglichter auf, dass sich die unterschiedlichen Positionen im Hinblick auf das jeweilige thematische Feld (das *tertium comparationis* erster Ordnung) auch innerhalb einer jeden der beiden Religionen finden lassen. Der *Vergleich dieser intrareligiösen Unterschiede* bildet somit meinen eigentlichen Vergleichspunkt.

Des Weiteren befasse ich mich in jedem dieser Kapitel mit der Frage, warum sich in beiden Religionen trotz ihrer verschiedenen Schwerpunkte und Akzente dennoch solche parallelen intrareligiösen Unterschiede entwickelt haben. Wechselseitige historische Einflüsse spielen hierbei, wenn überhaupt, so bestenfalls eine untergeordnete Rolle.⁶ Daher verfolge ich eine andere Fragerichtung, nämlich die, ob sich die parallelen Unterschiede jeweils als komplementär begreifen lassen. Denn dann wäre es denkbar, dass es in beiden und vermutlich in allen großen Religionen so etwas wie eine innere Dynamik zur Synthese gegenläufiger Tendenzen gibt. Angesichts der je spezifischen und damit unvermeidlich partikularen Schwerpunkte einer jeden religiösen Tradition zielt eine solche Dynamik auf eine je größere Vollständigkeit hin. Eine Entelechie zu

5 »[...] one can only compare *in view of something*.« Freiberger 2019: 31.

6 Zur Frage historischer Abhängigkeiten zwischen Buddhismus und Christentum vgl. Schmidt-Leukel 1992: 21-35; Winter 2008.

größerer Ganzheit könnte das parallele Auftreten komplementärer Unterschiede zumindest teilweise erklären. »In der Welt der Natur«, so William Jackson, »offenbart das Studium der Fraktale eine verborgene implizite Ganzheit, bisher unentdeckte Ordnungen.«⁷ Der Mathematiker Benoît Mandelbrot hatte das Substantiv »das Fraktal« und das Adjektiv »fraktal« aus dem lateinischen *frangere* / *fractus* (zerbrechen, zerbrochen) abgeleitet.⁸ In diesem Sinn verweist das fraktale Bruchstück implizit auf die größere Ganzheit einer fraktalen Ordnung. Nimmt man die zeitliche Dimension fraktaler Ordnungen hinzu, dann gilt mit William Jackson: »Fraktale involvieren Ganzheitlichkeiten auf dynamische Weise.«⁹ Das heißt, einzelne Gebilde, die wie die Religionen einem fortschreitenden Wachstum unterliegen, tendieren zu einer Art Ganzheitlichkeit, indem sie immer weitere Substrukturen ausbilden und damit eine immer größer werdende Vielfalt integrieren. Der Aufweis von solchen sich dynamisch entwickelnden Verflechtungen innerhalb der intrareligiösen wie auch der interreligiösen Vielfalt ist in theologischer Hinsicht von erheblicher Konsequenz. Er vermag, die theologische Interpretation des Verhältnisses der großen Religionen der Menschheit zueinander auf eine neue Basis zu stellen und den Raum für interreligiöse Lernprozesse zu eröffnen. Nach den in den Kapiteln drei bis acht durchgeführten Vergleichen werde ich dieses Potential im abschließenden *neunten Kapitel* konkreter ausführen.

7 Jackson, W. 2004: 60.

8 Mandelbrot 1991: 16.

9 Jackson, W. 2004: 69.

1. Kapitel

Religionen vergleichen – warum und wozu?

1.1 Religionsvergleich in der Religionswissenschaft

Erkenntnis durch Vergleich

Gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts formierte sich in Europa allmählich eine neue Disziplin: die Religionswissenschaft.¹ Viele ihrer Pioniere betrachteten den Vergleich der Religionen als eine der wichtigsten Aufgaben dieser neuen Wissenschaft. Als einer ihrer »Väter« gilt Friedrich Max Müller (1823-1900). Er war überzeugt, dass eine vergleichende Religionswissenschaft zu ähnlich wichtigen Einsichten führen würde wie die damals ebenfalls noch junge, aber bereits sehr erfolgreich arbeitende vergleichende Sprachwissenschaft. Durch sie war es gelungen, die historische Entwicklung einzelner Sprachen sowie die Ausdifferenzierung in miteinander verwandte, aber auch voneinander verschiedene Sprachfamilien zu erkennen und besser zu verstehen. Ähnliches sollte nun auch die vergleichende Erforschung von Religionen leisten. Nur so werde es schließlich möglich werden, den eigentlichen Sinn und Zweck von Religion als Menschheitsphänomen zu verstehen.²

Etliche unter den Pionieren der Religionswissenschaft waren, so wie Müller selbst, Christen. Für sie verband sich mit dem Ziel eines besseren Verstehens von Religion und Religionen noch eine weitere Hoffnung: Durch den vorurteilsfreien, quasi objektiven Religionsvergleich sollte sich schließlich auf wissenschaftlichem Weg,

1 Siehe Tworuschka 2015.

2 Vgl. hierzu Müller 1868: xix.

ohne theologische Voreingenommenheit, erweisen lassen, dass das Christentum die höchste Form und zugleich die Vollendung aller Religionen darstellt. Für mehr als eineinhalb Jahrtausende hatte die Überzeugung von der Überlegenheit oder gar alleinigen Wahrheit des Christentums im Westen als selbstverständlich gegolten. Doch spätestens seit der Aufklärung meldeten sich deutliche Zweifel zu Wort. Nicht wenige unter den aufgeklärten Atheisten nutzten religionsvergleichende Argumente dazu, die Unglaubwürdigkeit des Christentums ebenso wie die aller anderen Religionen darzulegen. So schrieb beispielsweise David Hume 1757 in seinem epochalen Versuch einer *Naturgeschichte der Religion*, dass eine Untersuchung der tatsächlichen religiösen Ideen in der Welt kaum eine andere Schlussfolgerung zulasse, als dass es sich hierbei um die »Träume kranker Menschen« (»sick men's dreams«) handle.³ Ja mehr noch: Das Studium der Religionsgeschichte zeige, dass Religion eine Quelle ständiger Konflikte, Gewalttaten und anderer Übel sei. »Wenn in einer historischen Darstellung irgendwo der Geist der Religion auftaucht, so können wir sicher sein, anschließend eine Schilderung des Elends zu finden, das ihn begleitet.« Daher, so Hume weiter, könne »keine Zeitepoche [...] glücklicher oder gesegneter sein als die, wo man diesen Geist nicht kennt.«⁴ Gegenüber solchen Auffassungen, wie sie in den atheistischen Flügeln der Aufklärung bald Standard wurden, setzten Wissenschaftler wie Friedrich Max Müller, Nathan Söderblom (1866-1931), Rudolf Otto (1869-1937) oder Friedrich Heiler (1892-1967) darauf, dass sich mittels des religionswissenschaftlichen Vergleichs die Wahrheitselemente und positiven Gemeinsamkeiten in allen Religionen erweisen lassen und zugleich das Christentum als deren eigentliche Erfüllung erkennbar werde. »Um die Stellung des Christentums in der Weltgeschichte und seinen wahren Platz unter den Religionen der Menschheit voll zu verstehen«, so Müller, »müssen wir es vergleichen ...«.⁵ Es wundert nicht, dass bei einer solchen

3 Hume 2000: 71.

4 Hume 1981: 131.

5 Müller 1868: xxviii.

Zielsetzung Religionswissenschaft damals auch unter dem Namen »vergleichende Theologie« (»Comparative Theology«) firmierte.⁶ Max Müller selbst insistierte auf diesem Namen als der korrekten Bezeichnung für die neue Disziplin.⁷

Unter den frühen Religionsvergleichen waren Vergleiche von Christentum und Buddhismus sowie ihrer beiden Zentralgestalten, Christus und Buddha, besonders beliebt und verbreitet. Nicht nur christliche Autoren, sondern auch westliche Buddhismus-Sympathisanten sowie buddhistische Aktivisten und Reformer in Asien bedienten sich des religionsvergleichenden Genres, um auf diesem Weg ihre apologetischen Interessen zu verfolgen und die Überlegenheit ihrer eigenen Religion darzulegen. In Deutschland stellte beispielsweise Georg Grimm (1868-1945) in seinem groß angelegten Vergleich *Buddha und Christus* (1928) die seiner Meinung nach unübertroffene philosophische Erkenntnis Gautama Buddhas einem Jesus gegenüber, der »das Opfer der großen Wahnvorstellung seines Volkes« geworden sei, womit sich Grimm auf den Glauben an einen personalen Gott und die Erwartung eines Messias bezog.⁸ Allein in der christlichen Mystik, so Grimm, lasse sich eine Brücke zur Lehre des Buddhas finden.⁹ In Sri Lanka, damals noch Ceylon, verfasste Anagarika Dharmapala (1864-1933) wiederholt kürzere Essays zum Vergleich des Buddhismus mit anderen Religionen, insbesondere mit dem Christentum und dem Hinduismus, in denen er den Buddhismus als die moralisch vollkommenste und einer modernen wissenschaftlichen Haltung adäquateste Religion darstellte.¹⁰ In China ließ sich der buddhistische Erneuerer Taixu (T'ai-hsü, 1890-1947) von der sozial-karitativen Seite des Christentums durchaus positiv inspirieren, stellte in seinen populären Schriften jedoch mittels gegenüberstellender Vergleiche die ethische und philosophische Überlegenheit des Buddhismus heraus.¹¹

6 Nicholson 2009: 611-616.

7 Müller 1874: 19. Siehe auch Masuzawa 2003: 317.

8 Grimm 1928: 167.

9 Ebd. 210.

10 Guruge 1965: 1-74, 347-477.

11 Pittman 2001: 242-254.

Sowohl in offen konfrontativ und apologetisch ausgerichteten Vergleichen als auch in den vermeintlich neutralen und unvoreingenommenen Vergleichen der jungen Religionswissenschaft formierten und etablierten sich im Hinblick auf das Verhältnis von Buddhismus und Christentum eine ganze Reihe stereotyper Entgegensetzungen: In seinem Weltverhältnis sei der Buddhismus weltflüchtig, pessimistisch und passiv, das Christentum hingegen weltzugewandt, optimistisch und aktiv. Der buddhistischen Leugnung eines personalen Gottes stehe der christliche Glaube an einen guten Schöpfer gegenüber. Werde im Buddhismus das Verhängnis des Menschen als Verblendung und somit als kognitives Problem verstanden, so betrachte das Christentum das Unheil des Menschen als Sünde und verstehe es damit im Sinn einer eher ethisch gefassten Kategorie. Im Gegensatz zum Glauben an einen von Gott gesandten Erlöser setze der Buddhismus auf die Lehren eines erleuchteten Menschen. Was den Weg zum Heil betreffe, so setze der Buddhismus auf die Fähigkeit des Menschen zur Selbsterlösung, das Christentum hingegen auf die göttliche Gnade. Und während dem Buddhismus das endgültige Heil in nihilistischer Manier als Befreiung von allem Dasein gelte, hoffe das Christentum auf ein ewiges Leben in glückseliger Gemeinschaft.¹²

Zwar haben solche klischeehaften Gegenüberstellungen immer auch Modifikationen erfahren. Dennoch wirken sie, wie im Verlauf dieses Buchs noch deutlich werden wird, vielfach bis in die Gegenwart hinein nach. Die stärksten kritischen Anfragen an die gängigen Stereotypen christlich-buddhistischer Verhältnisbestimmungen sind jedoch weniger aus der Religionswissenschaft hervorgegangen als vielmehr aus den Philologien sowie dem christlich-buddhistischen Dialog. Dies hängt auch damit zusammen, dass innerhalb der Religionswissenschaft der Religionsvergleich seit den 1970er-Jahren immer mehr in die Kritik geraten ist und folglich an Bedeutung verloren hat. Demgegenüber hat sich in der christlichen Theologie ungefähr zeitgleich ein Verständnis von Dialog entwickelt, bei dem andere Religionen als mögliche Quelle theologisch relevanter

12 Schmidt-Leukel 1992: 9-141.

Wahrheit betrachtet werden, die es zu erkennen und zu erforschen gilt. Inzwischen haben sich daraus komparative und interreligiöse Formen von Theologie entwickelt. Bleiben wir zunächst jedoch bei der Religionswissenschaft.

Über Jahrzehnte hinweg galt der Religionsvergleich als eine, wenn nicht sogar *die* zentrale Methode der Religionswissenschaft. Des Öfteren gab sie der Disziplin als Ganzer sogar ihren Namen (»Vergleichende Religionswissenschaft« oder, im englischsprachigen Raum »Comparative Religion«). Nicht zuletzt unter dem Einfluss der Überlegungen zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Religionswissenschaft durch Joachim Wach aus dem Jahr 1924¹³ wurde es dabei weithin akzeptiert, religionswissenschaftliche Vergleiche von weltanschaulichen oder theologischen Intentionen freizuhalten. Sie sollten weder offen noch verdeckt christlich-theologischen oder analogen religiösen wie nichtreligiösen Zielsetzungen dienen, sondern – so Wach – der »Erforschung und Darstellung der empirischen Religionen«¹⁴ unter Verzicht auf normative Standpunkte.¹⁵ Dabei verfolgt die Religionswissenschaft nach Wach jedoch durchaus auch ihre eigenen systematischen Ziele. Auf induktivem Weg solle das Gemeinsame, das organisatorische Prinzip, das innere »Gerüst« von Religionen herausgearbeitet werden.¹⁶ Und hierzu diene in erster Linie die Methode des Vergleichs.¹⁷ Für die Entwicklung einer formalen Systematik in der Religionswissenschaft ist der Religionsvergleich nach Wach »substantiell, wesentlich«.¹⁸

Probleme des Religionsvergleichs

Bereits Joachim Wach machte allerdings auch auf einige mit der Methode des Vergleichs verbundene »Gefahren« aufmerksam: etwa

13 Wach [1924] 2001.

14 Ebd. 68.

15 Ebd. 61.

16 Ebd. 178.

17 Ebd. 179f.

18 Ebd. 182.

das Problem, die verglichenen Phänomene aus ihrem genuinen Kontext zu reißen und so »die Eigenart der betreffenden Erscheinung nicht zu ihrem Rechte kommen zu lassen.«¹⁹ Oder auch das Problem der rechten Wahl des vergleichenden Gesichtspunktes, des sogenannten *tertium comparationis*.²⁰ Dennoch galt ihm der Vergleich als unerlässlich, da sich nur so Strukturen, nämlich »Regelmäßigkeiten« und Gesetzmäßigkeiten«, in den Religionen und ihrer Entwicklung erkennen lassen.²¹

Als eher unproblematisch und erhellend erweisen sich diachrone Vergleiche religiöser Quellen innerhalb einer einzelnen religiösen Traditionslinie. Ohne solche Vergleiche wäre es unmöglich, bestimmte Entwicklungslinien innerhalb einer Religion zu erkennen. Diachrone historische Rekonstruktionen arbeiten immer mit einer Perspektive, die die verschiedenen Etappen der Entwicklung miteinander vergleicht. Nun zieht jedoch gerade diese Form des Vergleichs auch die Möglichkeit synchron angelegter Vergleiche nach sich, etwa wenn sich bestimmte Entwicklungen innerhalb einer religiösen Tradition verzweigen und dadurch unterschiedliche Ausprägungen historischer Prozesse fassbar werden. Die Nähe zur Sprachwissenschaft wird hier besonders deutlich.²² Denn ähnlich der Bestimmung zusammengehöriger Sprachfamilien lassen sich auf diesem Weg auch Religionsfamilien bestimmen, also Religionen, die zwar in einem unbestreitbaren historischen Überlieferungszusammenhang stehen, sich aber dennoch voneinander absetzen und je eigene neue Prozesse der Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung hervorbringen. Doch auch voneinander unabhängige Religionen und Religionsfamilien lassen sich miteinander vergleichen, indem man ihre jeweiligen Entwicklungen und Ausprägungen in synchroner Zusammenschau betrachtet. Analog zum Vergleich unterschiedlicher Sprachfamilien lassen sich auf diesem Weg die Unterschiede verschiedener Religionen oder Religionsgruppen näher charakterisieren und damit klassifizieren beziehungsweise

19 Ebd. 183.

20 Ebd. 184f.

21 Ebd. 186.

22 So auch Hock 2006: 71.

typologisieren. Dabei ging es der Religionswissenschaft um »die Erfassung ihrer jeweils typischen Züge, ihrer dominierenden Eigenarten [...], die dann das Prinzip einer Gruppierung und Einteilung der Religionen bilden sollen«, wie zum Beispiel in monotheistische oder polytheistische Religionen, Natur- und Geschichtsreligionen oder die verbreitete Einteilung in prophetische und mystische Religionen.²³

Klassifikation und Typologisierung wurden jedoch nicht nur für Religionen oder Religionsfamilien angestrebt, sondern auch für die einzelnen Elemente beziehungsweise Phänomene innerhalb derselben. Leitend war hierbei die Annahme, dass sich die charakteristischen Eigenschaften eines bestimmten Religionstypus auch auf die Elemente der entsprechenden Religion oder Religionsfamilie beziehen lassen. Das heißt, religiöse Leitfiguren, Glaubensvorstellungen, Narrative, Kulte, Kultstätten, Ideale, Ethiken, Ästhetiken, Empfindungen usw. nehmen, so dachte man, in den unterschiedlichen Religionstypen eine diesen jeweils entsprechende charakteristische Form und Färbung an. Doch so ganz ging diese Rechnung nie auf. Zu umfangreich war die Zahl und Art der Parallelen zwischen den Religionen – auch zwischen Religionen unterschiedlicher Familien oder Typen. Fast alle Elemente, die sich in einer großen religiösen Tradition benennen lassen, scheinen sich auf die ein oder andere Art auch in anderen Traditionen zu finden. Dieser Befund ließ sich nicht nur, wie es etwa Friedrich Heiler noch versuchte, durch historische Vermischungen, Beeinflussungen und Überkreuzungen erklären.²⁴ Vielmehr sind Religionen, insbesondere wenn sie eine gewisse Größe und höheres Alter erreichen, in sich zu vielgestaltig und heterogen, um sich auf die Form und Wesensmerkmale eines bestimmten Typus festlegen zu lassen. Sie stellen nicht nur einen Teil der religiösen Vielfalt der Menschheit dar, sondern bilden als lebendige Traditionen in sich selbst eine eigene Vielfalt unterschiedlichster Erscheinungsformen aus. Dass es zwischen beiden, der interreligi-

23 Lanczkowski 1980: 53.

24 Vgl. Heiler [1919] 1921: 233f.

ösen und der intrareligiösen Vielfalt, eine strukturelle Parallelität und vermutlich einen sachlichen Zusammenhang gibt, ist eine zentrale These dieses Buchs.

Keine Essenzialisierung von Religion

Obwohl der Religionswissenschaft von Anfang an die intrareligiöse Vielfalt durchaus bewusst war, hat dieser Umstand in den systematischen Überlegungen der Religionswissenschaft lange Zeit nur eine eher untergeordnete Beachtung gefunden. Das hat sich seit den 60er-Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts immer stärker verändert. Heute ist es in der Religionswissenschaft unbestritten, dass es so etwas wie *das* Christentum oder *den* Buddhismus im Sinne homogener Entitäten nicht gibt. Einen ersten Meilenstein bildete Wilfred Cantwell Smiths epochales, leider nie ins Deutsche übersetzte Werk *The Meaning and End of Religion* (»Bedeutung, Zweck und Ende von Religion«²⁵), das 1963 in erster Auflage erschien. In dieser Studie zur Entwicklung und Funktion des Religionsbegriffs machte Smith insbesondere darauf aufmerksam, dass die mit diesem Begriff seit der Neuzeit einhergehende Essenzialisierung der geschichtlichen Realität von Religionen widerspricht:

Natürlich meine ich nicht, dass das, was man bisher als Religionen bezeichnet hat, nicht existiert. Worauf es mir ankommt, ist vielmehr, dass sie, wie jeder ihrer Historiker weiß – und sie nahezu fassungslos macht –, quasi viel zu viel existieren. Die Schwierigkeit besteht gerade in dem Reichtum, der radikalen Diversität, der unaufhörlichen Umbrüche und Veränderungen, der Verästelung und komplexen Verwicklung der geschichtlichen Erscheinung von »Religion« und jeder einzelnen »Religion«. Was man das Christentum genannt hat, ist, soweit es um Geschichte geht, nicht ein Ding, sondern Millionen Dinge und hunderte Millionen von Personen.²⁶

25 Smith spielt mit der Doppeldeutigkeit des englischen »end« als »Zweck« und »Ende«.

26 Smith, W.C. [1963] 1978: 144f.

Im Grunde, so Smith, »gibt es in der Welt so viele Religionen wie es in ihr Menschen gibt.«²⁷ Um der Gefahr der Essenzialisierung von »Religion« vorzubeugen, regte Smith an, den Begriff »Religion« durch das Begriffspaar »faith« und »cumulative tradition« zu ersetzen. »Faith« (»Gläubigkeit«) bezeichnet dabei die innere religiöse Haltung eines einzelnen Menschen, etwas, das nicht unmittelbar beobachtet werden kann. Im Unterschied hierzu steht »cumulative tradition« (»kumulative Tradition«) für alle beobachtbaren und historisch beschreibbaren Erscheinungsformen einer »Religion«. Beide Aspekte gehören zusammen und stehen in einem inneren Wechselspiel.

Smiths Anregung, den Religionsbegriff als irreführend aufzugeben und durch geeignetere Konzepte zu ersetzen, hat einflussreiche Nachfolger gefunden. In Europa forderte in den späten 80er-Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts Dario Sabbatucci die »Auflösung des Religionsbegriffs im Kulturbegriff«. Burkhard Gladigow pflichtete dem bei und sah »die eigentliche Leistung von Religionswissenschaft« in einer »konsequenten Überführung« ihrer Gegenstände »in kulturwissenschaftliche Begriffe«.²⁸ Ähnliche Ansichten wurden im englischsprachigen Bereich beispielsweise von Russell T. McCutcheon, Timothy Fitzgerald und mit besonders großer Wirkung durch die Literatur- und Religionswissenschaftlerin Tomoko Masuzawa vertreten.²⁹

Ein zentrales Argument gegen die wissenschaftliche Brauchbarkeit des Religionsbegriffs basiert auf der Feststellung, dass sich dieser Begriff innerhalb der westlichen Kultur entwickelt hat, sowie der Behauptung, es bestünden hierzu in anderen Kulturen beziehungsweise »Religionen« keine echten Äquivalente. Daher müsse die Anwendung des Religionsbegriffs in außerwestlichen Kulturräumen zwangsläufig zu Missverständnissen und Verzeichnungen führen. Während die westliche Genese des Religionsbegriffs völlig unbestritten ist, sind gegen seine exklusiv westliche Natur beacht-

27 Ebd. 233, Anm. 120.

28 Sabbatucci 1988; Gladigow 1988: 33.

29 McCutcheon 1997; Fitzgerald 2000; Masuzawa 2005. Zur Diskussion siehe auch Bergunder 2011.

liche Gegenbelege ins Feld geführt worden. Ausführliche Studien haben gezeigt, dass es in nicht-westlichen Kulturen zwar in der Tat keine exakten Entsprechungen zum Religionsbegriff gibt. Aber dies wäre auch schwerlich möglich, da der Begriff auch im Westen in unterschiedlichen Sprachen und zu verschiedenen Epochen ausgesprochen vielschichtig ist und keineswegs immer nur in einer einzigen exakten Bedeutung verwendet wird. Allerdings finden sich zu seinen unterschiedlichen Aspekten und Facetten durchaus signifikante Parallelen.³⁰ »Die [...] Position [...], dass zum europäischen Begriff ›Religion‹ in außereuropäischen Kulturen keine Äquivalente gefunden werden können, ist also kaum haltbar«, urteilt daher Jens Schlieter.³¹ Darüber hinaus dürfte es nicht weniger schwer fallen, zum Kulturbegriff exakte Äquivalente in nicht-westlichen Sprachen und Kulturen zu finden – ist er doch ebenfalls innerhalb des Westens entstanden und hier, sogar innerhalb westlicher Sprachen, alles andere als eindeutig.³² Will man daraus dann aber schließen, dass es außerhalb des Westens keine Kultur und Kulturen gibt? Oder dass die Anwendung des Kulturbegriffs außerhalb des Westens zwangsläufig zum Missverständnis und zur Verzerrung dieser »Kulturen« führt?

Wie bereits erwähnt, findet jedoch innerhalb der heutigen Religionswissenschaft die Kritik an einem essenzialistischen Verständnis sowohl von Religion als solcher als auch einzelner Religionen breite Zustimmung, das heißt, die Kritik an einem Verständnis, das der Religion oder den Religionen jeweils so etwas wie ein eigenes, unveränderliches Wesen unterstellt. Für den Religionsbegriff selber bietet sich als Alternative an, diesen im Sinn einer Clusterkategorie, also »polythetisch«, zu verwenden.³³ Demnach umfasst »Religion« eine Reihe einzelner Komponenten und Elemente, wie beispielsweise eine besondere (»religiöse«) Gemeinschaft, Rituale, ein bestimmtes Ethos, Bezüge zur sozio-politischen Dimen-

30 Zum Beispiel Haußig 1999; Schalk et al. 2013.

31 Schlieter 2010: 266. Ähnlich auch Seiwert 2020: 214-216.

32 Im Englischen beispielsweise ist nicht selten »civilization« eine bessere Entsprechung zum deutschen Wort »Kultur« als etwa das englische »culture«.

33 So bereits J.Z. Smith (1982: 1-8) in einem Aufsatz aus dem Jahr 1978.

sion, (»heilige«) Schriften, Mythen, Narrative, bestimmte Lehren oder Vorstellungen, die Bezugnahme auf einen übernatürlichen, transzendenten Bereich, ästhetische und spirituelle Aspekte.³⁴ Solche Komponenten – das ist für diesen Ansatz wichtig – müssen keineswegs immer alle in derselben Form, Gewichtung oder auch Anzahl vorhanden sein, um etwas sinnvollerweise als »Religion« oder »religiös« zu bezeichnen. Religionen ähneln einander vielmehr jeweils nur im Hinblick auf einzelne, untereinander variierende Aspekte. Der Begriff »Religion« wird nach diesem Ansatz also im Sinn von Wittgensteins Konzept der »Familienähnlichkeit« verwendet.³⁵ Ähnlich wie zur Familie der »Spiele« so unterschiedliche Dinge gehören wie Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiele, Glücksspiele usw., bezeichnet auch »Religion« eine Familie höchst unterschiedlicher Phänomene. So wie in einer Familie einige Familienmitglieder dieselbe Haarfarbe haben, andere jedoch eine ähnliche Augenfarbe oder eine ähnlich geformte Nase, haben auch einige Religionen teilweise übereinstimmende Merkmale, aber nicht jede Religion teilt alle Merkmale und schon gar nicht in derselben Form.

Ein solches Verständnis von »Religion« haben innerhalb der Religionswissenschaft neben Frank Whaling vor allem Ninian Smart³⁶ und Benson Saler³⁷ und innerhalb der Religionsphilosophie John Hick³⁸ vorgeschlagen. Eine offene Frage bleibt jedoch, ob dabei einer bestimmten Komponente, nämlich dem Bezug zu einem übernatürlichen, transzendenten Bereich, eine herausgehobene Stellung zukommt. Ich stimme Frank Whaling darin zu, dass dies in der Tat erforderlich ist. Denn ansonsten lassen sich traditionelle Religionen begrifflich nicht mehr von so etwas wie säkularen »Religionen« beziehungsweise Ideologien unterscheiden.³⁹ Problematisch ist es allerdings, wenn man wie Saler die monotheisti-

34 Whaling 1986: 37-48.

35 Siehe Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* §§ 65-71 (Wittgenstein [1958] 1977: 56-60).

36 Smart 1996.

37 Saler [1993] 2000.

38 Hick 1989: 3-9.

39 Schmidt-Leukel 2005: 196-199.

schen Religionen, mit den für sie charakteristischen Elementen, als »die besten Exemplare der Kategorie« Religion betrachtet.⁴⁰ Denn genau dies übergeht die enorme Vielgestaltigkeit und Wandelbarkeit aller, auch der großen monotheistischen Religionen selbst und verfällt somit verdeckt erneut einer Essenzialisierung von Religion und Religionen. Die Anwendung des Religionsbegriffs im Bereich nicht-westlicher Kulturen muss jedenfalls nicht zwangsläufig zu Verzeichnungen führen, wenn die innerreligiöse Vielgestaltigkeit bewusst bleibt und der Religionsbegriff in seinen Bedeutungskomponenten hinreichend flexibilisiert ist, ohne dabei jeglichen Inhalts entleert zu sein.

Die intrareligiöse Vielgestaltigkeit und Wandelbarkeit religiöser Traditionen umfasst unter anderem: die Vielfalt ihrer jeweiligen Selbstverständnisse und Lebensformen; die häufig von Anfang an greifbare Vielfalt verschiedener Gruppierungen und Richtungen; die Tendenz, sich beständig weiter aufzuspalten in unterschiedliche Schulen oder Denominationen und deren weitere Verästelungen; die mannigfachen Veränderungen von Religionen während verschiedener Epochen und innerhalb unterschiedlicher Regionen und Kulturräume. Aber es geht nicht allein um diese quasi »offiziellen« Formen religionsinterner Vielgestaltigkeit. In den Blick zu nehmen ist vielmehr auch die kaum zu kontrollierende, aber leicht feststellbare Diversität religiöser Einstellungen, Vorstellungen, Verhaltensweisen usw. auf der Ebene der einzelnen Menschen innerhalb bestimmter religiöser Gruppierungen. Denn die religiöse Vielfalt auf der individuellen Ebene stimmt keineswegs immer und zwangsläufig mit den offiziellen Vorgaben jener Gruppierung, Denomination oder Tradition überein, denen die einzelnen Menschen jeweils angehören beziehungsweise zugerechnet werden. In diesem Sinn ist eine Beobachtung von Peter Antes besonders aufschlussreich. Hinsichtlich der konfessionellen Vielfalt des Christentums hat er wiederholt vermerkt, dass es nach wie vor all die unterschiedlichen Formen von Christsein gibt, die sich im Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung in Form verschiedener Konfessionen

40 Saler [1993] 2000: 225.

ausgebildet haben. Aber inzwischen, so Antes, gibt es diese Formen vor allem *in* den jeweiligen Konfessionen, sodass man die Menschen in ihnen eigentlich wieder neu auf die verschiedenen Kirchen verteilen müsste.⁴¹ Wie diese Beobachtung zeigt, tendiert religiöse Vielfalt nicht nur dazu, sich weiterzuverzweigen, sie repliziert sich scheinbar auch immer neu nach bestimmten Mustern.

Die verschiedenen Formen individueller Religiosität, die häufig von den offiziellen Vorgaben der jeweiligen Religionsgemeinschaft, denen die einzelnen Menschen angehören, abweichen, müssen – wie Kognitionswissenschaftler mit starken Argumenten gezeigt haben – anders erklärt werden als allein durch kulturellen Einfluss. »Menschliches Verhalten«, so Jason Slone, »ist nicht einfach ein Produkt von Kultur.«⁴² Vielmehr muss nach Auffassung der Kognitionswissenschaften sowohl für das Phänomen des von kulturellen oder religiösen Vorgaben abweichenden Verhaltens Einzelner als auch für das Auftreten ähnlicher Verhaltensmuster in unterschiedlichen Kulturen und Religionen auf die Einheitlichkeit von im menschlichen Geist/Gehirn vorgegebenen Strukturen zurückgegriffen werden.⁴³ Solche organisch verwurzelten Vorgaben könnten demnach sowohl für das von der jeweiligen Religionsgemeinschaft abweichende Verhalten als auch für die Ähnlichkeit bestimmter Verhaltensweisen im Kontext unterschiedlicher Religionen verantwortlich oder zumindest mitverantwortlich sein. Eine Theorie der Religion, die sowohl der Fluidität von Religionen als auch bestimmten, in unterschiedlichen Religionen wiederkehrenden Merkmalen gerecht werden will, muss nach Thomas Tweed beides miteinbeziehen: organisch verankerte kognitive Vorgaben und kulturell vermittelte Muster.⁴⁴

Im Grenzbereich dieser beiden Dimensionen bewegt sich auch die Religionspsychologie, die seit William James' epochaler Studie

41 So wiederholt in Vorträgen; bestätigt in einer persönlichen Mail von Peter Antes vom 14.07.2018.

42 Slone 2005: 50.

43 Ebd. 29-67, 121-125.

44 Tweed 2006: 62-69. Für die Berücksichtigung kognitionswissenschaftlicher Befunde im Vergleich religiöser Erfahrungen allgemein und kontemplativer Erfahrungen im Besonderen siehe Taves 2009 und Rose 2016.

von 1902 religiöse und insbesondere auch intrareligiöse Vielfalt mit den unterschiedlichen psychologischen Bedürfnissen verschiedener Persönlichkeitstypen verbindet.⁴⁵ Aber auch auf der Ebene des einzelnen Menschen selbst kann sich religiöse Vielfalt widerspiegeln. Die Religionspsychologie hat sich über längere Zeit hinweg mit der Frage nach der religiösen Entwicklung des Einzelnen im Sinne des Durchlaufens unterschiedlicher Formen und Typen von Religiosität befasst.⁴⁶ Dass diese Unterschiede häufig wertend als niedere und höhere Stufen beziehungsweise verschiedene personale Reifegrade dargestellt wurden, ist sicherlich nicht unproblematisch.⁴⁷ Es ändert aber nichts daran, dass nicht wenige Menschen innerhalb ihrer Biographie tatsächlich mehrere Formen von Religiosität durchlaufen – auch jenseits der besonders gravierenden biographischen Einschnitte, wie sie im Fall religiöser Konversionen beobachtbar sind. Zudem erfährt inzwischen das Phänomen hybrider Religiosität verstärkte Aufmerksamkeit, wenn zur Zeit auch noch eher im Bereich theologischer und religionswissenschaftlicher als religionspsychologischer Studien.⁴⁸ Hier zeigt sich religiöse Vielfalt beim Individuum nicht nur lebensgeschichtlich diachron, sondern auch synchron, sodass sich bisweilen für ein und dieselbe Person ein Oszillieren zwischen unterschiedlichen religiösen Welten feststellen lässt.⁴⁹

Kritik und Erneuerung des Religionsvergleichs

Für die Erforschung des Zusammenspiels zwischen kognitiv vorgegebenen, kulturell vermittelten und psychologisch beschreibbaren unterschiedlichen religiösen Vorstellungs-, Verhaltens- und Erlebnismustern sind vergleichende Studien unerlässlich. Allerdings hat

45 Deutsche Ausgabe: James 2014.

46 Büttner & Dietrich 2000.

47 Billmann-Mahecha 2003: 128f.

48 Siehe beispielsweise Cornille 2002; Bernhardt & Schmidt-Leukel 2008; Knitter 2012; Drew 2011a; 2011b; Goosen 2011; D'Costa & Thompson 2016; Bidwell 2018; Sigalow 2019.

49 Drew 2011a: 224-227; Niculescu 2012.

sich, wie bereits gesagt, innerhalb der Religionswissenschaft der letzten Jahrzehnte immer stärker eine Abkehr vom Religionsvergleich vollzogen. Dies hängt zum Teil mit der Kritik an der Religionsphänomenologie und der Hinwendung zu einem Verständnis von Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft zusammen. Die Religionsphänomenologie, die über Jahrzehnte hinweg das wissenschaftliche Selbstverständnis der Religionswissenschaft geprägt hat, betrachtet »Religion« als ein eigenständiges Menschheitsphänomen, das sich nicht auf Kultur oder Gesellschaft reduzieren lässt. Die Besonderheit und das Wesen dieses Phänomens zu erfassen und besser zu verstehen galt der Phänomenologie als das eigentliche Ziel einer *Religionswissenschaft*, die daher weder *Kulturwissenschaft* noch *Gesellschaftswissenschaft* ist. Um diesem Ziel näherzukommen, bediente sich die Religionsphänomenologie vorwiegend des Vergleichs. Dementsprechend kam mit der Kritik der Religionsphänomenologie und der verstärkten Hinwendung zu einem kulturwissenschaftlichen Ansatz auch die zentrale Methode der Religionsphänomenologie in Verruf. In der Folge etablierten sich primär partikular und lokal ausgerichtete Studien mit einer engen thematischen, kulturellen, zeitlichen und räumlichen Begrenzung. Denn nun galt es, nicht mehr das Wesen von Religion zu verstehen, sondern bestenfalls einzelne Phänomene in anderen Kulturen zu untersuchen, die in irgendeinem vagen, meist aber soziologisch gefassten Sinn als funktionale Entsprechungen zu dem angesehen werden können, was sich in den westlichen Kulturen mit dem Begriff »Religion« verbindet. Neben solchen primär ethnologisch und soziologisch orientierten sowie eng lokalisierten Partikularstudien befasst sich Religionswissenschaft in den letzten Jahrzehnten mit wachsender Intensität vor allem mit sich selbst: mit der Diskussion ihrer Methoden und Kategorien, ihrer disziplinären Abgrenzung, ihrer ideologischen und politischen Verflechtung, ihrer eigenen partikularen Bestimmtheit und kontextuellen Verortung usw.

Beides, die Abkehr vom Religionsvergleich als einer zentralen Methode und die zunehmende Fokussierung auf sich selbst, lässt sich auch als Begleiterscheinung des Einflusses von Autoren verstehen, die postmodernen und postkolonialen Ideologien zu-

gerechnet werden. Was beide Ideologien eint, ist die sogenannte »Hermeneutik des Verdachts«, die weniger einen Verdacht als vielmehr den offenen Vorwurf artikuliert, dass westliche – oder gar jegliche – Wissenschaft entgegen ihrer offiziellen Zielsetzung nicht der Erweiterung und Vertiefung von Wissen, sondern der Erweiterung und Verfestigung von Macht diene. Angesichts des hohen Einflusses dieser Ideologien im Bereich der Sozialwissenschaften entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, dass gerade einer der führenden Soziologen des zwanzigsten Jahrhunderts, Peter Berger, ihre Hermeneutik folgendermaßen charakterisiert und kritisiert hat: »Die grundlegende Methode besteht hier darin, die Bekräftigung von Wahrheit und Tugend als Ausdruck von Interessen zu interpretieren, die vermeintlich dieser Bekräftigung zugrunde liegen und nichts mit Wahrheit oder Tugend zu tun haben, sondern mit Machtinteressen, Gier oder Lust. [...] Die sogenannte Postmoderne verkörperte das jüngste theoretische Erblühen dieser Weltanschauung.«⁵⁰

Postmoderne Autoren stehen universalen Theorien und Geltungsansprüchen ablehnend gegenüber (mit Ausnahme freilich der behaupteten universalen Geltung ihrer eigenen theoretischen Ansprüche). Damit verknüpft sich der Imperativ, die unverwechselbare Besonderheit und Eigentümlichkeit eines jeden einzelnen Phänomens und seines spezifischen Kontexts herauszustellen. Die hier betonte »Differenz« eines jeden Phänomens und seines Kontexts gegenüber allem anderen wird nicht selten als unüberbrückbar, als inkommensurabel behauptet. Dies wirft freilich die Frage auf, wie sich eine solche Behauptung überhaupt begründet vortragen lässt. Denn hierzu müsste es ja möglich sein, zwei vermeintlich inkommensurable Phänomene oder Kontexte dennoch beide zugleich so gut zu verstehen, dass ihre Inkommensurabilität erkannt wird. Doch wenn ein solcherart vergleichendes Verstehen möglich ist, dann kann die behauptete Inkommensurabilität nicht so groß sein, dass sie sich gegen die grundsätzliche Möglichkeit des Vergleichens ausspielen ließe.

Im Unterschied zu postmodernen Autoren bemühen sich Vertreter postkolonialer Ansätze um den gezielten Nachweis, dass sich in Kultur- und Religionstheorien während und seit der Kolonialzeit explizit oder implizit Ansprüche kultureller oder religiöser, sprich christlicher Dominanz artikulieren. Gegenüber dem postmodernen Generalverdacht haben postkoloniale Ansätze den Vorteil, dass sie sich eher überprüfen und damit bestätigen, aber auch falsifizieren lassen. Zudem werden auf diesem Weg nicht grundsätzlich alle Kategorien hinsichtlich ihrer Universalisierbarkeit infrage gestellt, sondern lediglich solche Kategorien, deren Anwendung impliziten oder expliziten Überlegenheitsansprüchen dient. So besteht, wie Michael Bergunder deutlich gezeigt hat, ein berechtigter Kritikpunkt postkolonialer Autoren darin, dass in interkulturellen oder interreligiösen Vergleichen der eigentliche Vergleichspunkt, das *tertium comparationis*, häufig der Kultur oder Religion dessen entnommen ist, der den Vergleich durchführt, da dieser ja den Vergleichspunkt seinen eigenen Interessen gemäß wählt. Auf diese Weise wird im konkreten Vergleich die eigene Kultur oder Religion zum Maßstab für die Kennzeichnung und Bewertung der anderen Kultur oder Religion. Jeder Unterschied der fremden Kultur oder Religion von der eigenen steht so in der Gefahr, als Mangel gedeutet zu werden. Das heißt, die eigene Kultur oder Religion entspricht von vornherein dem Vergleichsmaßstab in deutlich besserer Weise als die andere.⁵¹

Inzwischen melden sich jedoch auch innerhalb der Religionswissenschaft wieder einzelne Stimmen zu Wort, die trotz der genannten Kritik den Religionsvergleich als Methode rehabilitieren und neu konzipieren wollen.⁵² Denn, so der Tenor, mehrere Kritikpunkte an der Praxis des Vergleichs lassen sich konstruktiv aufgreifen, ohne die Methode des Vergleichs insgesamt zu verwerfen: Religionsvergleiche müssen nicht notwendig mit einem essenzialistischen Religionsbegriff arbeiten. Religiöse Phänomene müssen

51 Bergunder 2016: 36–40.

52 Siehe beispielsweise die Beiträge in Patton & Ray 2000 und Schmidt-Leukel & Nehring 2016 sowie die Zusammenfassung der Diskussion in Freiburger 2019: 45–79.

und dürfen nicht aus ihrem Kontext gerissen werden; vielmehr sind die Kontexte im Vergleich konkret zu berücksichtigen. Die Vergleichskategorien sowie das jeweilige Interesse am Vergleich sind immer kritisch zu reflektieren und auf ihre Angemessenheit hin zu befragen. Dass auch Religionswissenschaftler Kinder ihrer Zeit und ihres eigenen Kontextes sind und daher niemals völlig objektiv oder neutral sein können, macht Religionsvergleiche nicht automatisch unbrauchbar. Vielmehr verlangt diese Einsicht nach einer kritischen Perspektive, die den Einfluss eben solch persönlicher Faktoren auf den Vergleich offenlegt und kontrolliert.

Letzteres ist im Prinzip besonders innerhalb der Theologie möglich, da sich diese von vornherein positioniert und über ihren eigenen Standpunkt Rechenschaft ablegt. Allerdings krankten in der Vergangenheit gerade Religionsvergleiche, die aus christlicher Perspektive durchgeführt wurden, besonders stark an einer theologisch-apologetischen Voreingenommenheit. Sie verzeichneten die Religion des anderen, um hierdurch die Überlegenheit der eigenen Religion darzustellen. Dies muss jedoch, wie es die heutige Diskussion zeigt, nicht zwangsläufig der Fall sein. Und so hat der Religionsvergleich, zeitgleich zu seinem Bedeutungsverlust innerhalb der Religionswissenschaft, in der Theologie inzwischen deutlich an Bedeutung gewonnen.⁵³

1.2 Religionsvergleich in der Theologie

Religionswissenschaft und Theologie

Unter Religionswissenschaftlern hat in den letzten Jahren insbesondere Oliver Freiberger substanzielle Beiträge zur Erneuerung der religionsvergleichenden Methode erarbeitet.⁵⁴ Im Gegensatz

53 Siehe Schmidt-Leukel & Nehring 2016.

54 Siehe vor allem Freiberger 2019 und seine darin genannten Vorarbeiten.

zum Mainstream der Religionswissenschaft nimmt Freiburger dabei auch die wachsende Bedeutung des Religionsvergleichs innerhalb der Theologie zur Kenntnis und erhofft sich von dieser positive Anregungen.⁵⁵ Gleichzeitig distanziert er sich jedoch von einem theologischen Interesse am Religionsvergleich. Nach Freiburger umfasst die Religionswissenschaft alle Disziplinen, deren primäres Forschungsinteresse die Religion ist.⁵⁶ Genau das, so Freiburger, treffe jedoch auf die Theologie nicht zu. Denn dieser gehe es – auch in der Form Komparativer Theologie – letztendlich nicht um ein besseres Verständnis von Religion, sondern des Göttlichen.⁵⁷

Die Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie ist Gegenstand langer und vielschichtiger Debatten.⁵⁸ In diesem Kontext sind unterschiedliche Positionen zu der Frage vorgebracht worden, worin sich Religionswissenschaft und Theologie voneinander unterscheiden. Freibergers Haltung, wonach Theologie und Religionswissenschaft jeweils einen anderen Gegenstand haben – die Theologie »Gott« und die Religionswissenschaft »Religion« – repräsentiert nur einen unter den bisher geltend gemachten Abgrenzungsversuchen.⁵⁹ Bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass diese Form der Abgrenzung zu vordergründig bleibt und sich hinter ihr ein weitaus gewichtigerer Unterschied verbirgt.

Auch wenn der griechische Wortsinn der Bezeichnung »Theologie« nahelegt, dass es hier um das »Sprechen« (*legein*) von und über »Gott« (*theos*) geht, so ist sich zeitgenössische wissenschaftliche Theologie doch weitgehend darüber im Klaren, dass sie von Gott nur in der Brechung des Glaubens an Gott sprechen kann. Und dieser Glaube bezeugt sich in Form von Religion. Insofern behandelt wissenschaftliche Theologie den Gottesgedanken als Hypothese.⁶⁰ Das heißt, mit Wolfhart Pannenberg gesprochen, »dass Gott nur als

55 Freiburger 2019: 42, 115.

56 Ebd. 37.

57 Ebd. 41f.

58 Vgl. hierzu beispielsweise Mann 1973; McCutcheon 1999; Löhr, G. 2000; Religionswissenschaft – Theologie 2012.

59 Siehe hierzu Schmidt-Leukel 2012: 50–54.

60 Pannenberg 1987: 299–303.

Problem, nicht als gesicherte Gegebenheit Gegenstand der Theologie ist.«⁶¹ Die Einsicht, dass sich Glaube in Form von Religion bezeugt, impliziert, dass Theologie »die Religionen darauf befragt, inwiefern sich in ihren Überlieferungen Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit dokumentiert.«⁶²

Unter diesen beiden Gesichtspunkten offenbart sich das eigentliche Problem, das den diversen Abgrenzungen zwischen Theologie und Religionswissenschaft in der Regel zugrunde liegt. Es geht nicht wirklich um unterschiedliche Gegenstände, sondern um unterschiedliche Deutungen von Religion. Müssen wir Religion – aus wissenschaftlicher Sicht – als ein rein naturalistisches Phänomen und damit als eine Form menschlicher Selbsttäuschung betrachten? Oder ist es wissenschaftlich auch zulässig, mit der Hypothese einer möglichen Wahrheit von Religion und Religionen zu rechnen, insofern sich Religionen in ihren je spezifischen Glaubensformen auf eine »göttliche« beziehungsweise transnaturale, eine die Grenzen von Raum und Zeit transzendierende Wirklichkeit beziehen?

Wie viele andere Religionswissenschaftler zieht sich auch Freiburger diesbezüglich auf einen »methodologischen Agnostizismus« zurück, das heißt auf die Verpflichtung, sich eines Urteils hinsichtlich normativer Fragen nach dem Wahrheitsgehalt von Religionen zu enthalten. Das Problem einer solchen Urteilsenthaltung besteht freilich darin, dass sie gar nicht »agnostisch«, sondern hochgradig normativ ist. Sie erkennt ja prinzipiell an, dass sich religiöse Phänomene sowohl als trügerisch wie auch als wahrheitshaltig deuten lassen, schließt zugleich jedoch beide Deutungen aus ihrer Interpretation von Religion normativ aus. Es macht aber gerade hinsichtlich des Verständnisses von Religion einen fundamentalen Unterschied, ob es sich bei Religion um eine großflächige Illusion oder um den Ausdruck einer Offenheit des menschlichen Geistes für eine transnaturale Wirklichkeit handelt.

Mit dem methodologischen Ausschluss beider Deutungen wird der religionswissenschaftliche Beitrag zum Verstehen von Reli-

61 Ebd. 303.

62 Ebd. 317.

gion entgegen der erklärten Absicht von Religionswissenschaft in einer wissenschaftlich höchst problematischen Weise eingeengt. Beispielsweise führt Freiburger im Hinblick auf die Untersuchung von Erfahrungen der Präsenz geistiger Wesen aus: »Eine Studie, deren einziger Zweck in dem Nachweis besteht, dass die geistigen Wesen nicht existieren, würde zu unserem Verstehen von Religion wenig beitragen.«⁶³ Nun, bei einer solchen Untersuchung geht es um die Frage der Wahrheit. Ob Religion illusionär ist oder nicht, ist jedoch für ihr Verstehen von zentraler Bedeutung. Gemessen an dem grundsätzlichen Interesse einer jeden Wissenschaft, primär der Erkenntnis von Wahrheit und der Beseitigung von Irrtümern zu dienen, muss es ausgesprochen befremdlich wirken, wenn genau das im Hinblick auf religiöse Phänomene und ihre wissenschaftliche Erforschung nicht gelten soll.⁶⁴

Ein genuiner methodologischer Agnostizismus bestünde demgegenüber nicht in einem normativen Ausschluss möglicher Interpretationsansätze, sondern in ihrer Kennzeichnung als Hypothesen. Im strengen Sinn beinhaltet Agnostizismus die Feststellung, dass wir bezüglich der Frage einer letztlich naturalistischen oder transnaturalistischen Deutung von Religion nicht über sicheres Wissen verfügen und daher in dieser Hinsicht die Erforschung von Religion unter einem hypothetischen Vorbehalt steht. Das heißt, gerade aus einer agnostischen Sicht müssten sowohl ein »methodologischer Atheismus« beziehungsweise »methodologischer Naturalismus« als auch »ein methodologischer Transnaturalismus« (der hypothetisch von einem Wahrheitsgehalt des sich in den Religionen bekundenden Transzendenzbewusstseins ausgeht) zugelassen werden.⁶⁵ So gesehen schließt echter Agnostizismus einen theologischen Ansatz im Religionsvergleich gerade nicht aus, sondern ein, sofern sich dieser nicht dogmatisch, sondern hypothetisch und damit ergebnisoffen versteht.⁶⁶

63 Freiburger 2019: 207, Anm. 22.

64 Vgl. Schmidt-Leukel 2020b.

65 Vgl. hierzu Schmidt-Leukel 2012.

66 Anders hingegen Junginger 2021, der eine naturalistische Religionsdeutung als die allein wissenschaftliche ansieht.

Der Gegensatz zwischen Religionswissenschaft und Theologie besteht folglich nicht darin, dass es Ersterer um Religion und Letzterer um Gott geht. In Wirklichkeit geht es um gegensätzliche Interpretationen von Religion. Denn trotz des vermeintlichen Ausschlusses von sowohl naturalistischen als auch transnaturalistischen Interpretationen erklärt und deutet Religionswissenschaft in ihrer konkreten Arbeit religiöse Phänomene ausschließlich mittels innerweltlicher Faktoren und Zusammenhänge. Damit unterscheidet sie sich in ihrer faktischen Arbeit nicht von einer naturalistischen oder atheistischen Deutung, weigert sich aber zu großen Teilen, dies einzuräumen und sich explizit zu einem »methodologischen Atheismus« oder »Naturalismus« zu bekennen. Demgegenüber legt ein theologisch verfasster Religionsvergleich seine methodologischen Prämissen und Arbeitshypothesen offen. Hierdurch trägt ein solcher Vergleich dem sehr viel besser Rechnung, was Freiburger als einen »Wissenschaftler-zentrierten Ansatz« (»scholar-centered approach«) bezeichnet und selbst favorisiert.⁶⁷

Mit guten Argumenten hat Freiburger die Bedeutung des einzelnen Religionswissenschaftlers für die konkrete Durchführung von vergleichenden Studien herausgestellt, das heißt den Einfluss, den die kulturelle und akademische Prägung des Wissenschaftlers/der Wissenschaftlerin, aber auch ganz persönliche Faktoren auf die Anlage und Art der Untersuchung haben können. Es ist allerdings auffällig, dass Freiburger hinsichtlich der persönlichen Faktoren zwar »Geschlecht, Rasse, Klasse, Lebenserfahrung, moralische und politische Überzeugungen, intellektuelle Interessen, Karriere-Erwartungen usw.« nennt,⁶⁸ aber religiöse beziehungsweise weltanschauliche Überzeugungen übergibt. Man darf jedoch annehmen, dass gerade diese Überzeugungen bei Religionsvergleichen besonders wichtige Einflussfaktoren darstellen, die es im Sinne Freiburgers zu reflektieren und transparent zu machen gilt.⁶⁹ An anderer Stelle vermerkt Freiburger allerdings, dass die Zielsetzung theologischer

67 Freiburger 2019: 81-110.

68 Ebd. 96.

69 Ebd. 101-103.

Religionsvergleiche häufig apologetischer Natur sei, was notgedrungen zu unausgewogenen, sprich schrägen Vergleichen führe. Er räumt jedoch ebenso ein, dass dies nicht auf alle Vergleiche im Raum der Theologie zutrifft und verweist hierzu auf die neuere Komparative Theologie.⁷⁰ In der Tat gilt für die heutige Generation komparativer Theologen, dass sie einerseits »den perspektivischen Charakter ihrer Vergleiche offenlegen« und andererseits »bereit sind, ihre theologischen Urteile im Licht der Lehren anderer Traditionen zu revidieren.«⁷¹ Damit, so Hugh Nicholson, sind sie grundsätzlich in der Lage, die tendenziöse Voreingenommenheit früherer theologischer Religionsvergleiche hinter sich zu lassen.⁷²

Komparative Theologie, Theologie der Religionen und Interreligiöse Theologie

Für die Komparative Theologie ist der aus einem theologischen Interesse heraus geführte Religionsvergleich das zentrale Anliegen.⁷³ Gemeinsam ist allen komparativen Theologen, dass sie sich vom Religionsvergleich einen theologischen Erkenntnisgewinn erwarten. Sie differieren jedoch erheblich hinsichtlich einer ganzen Reihe zentraler Fragen: Wie sehr muss der komparative Theologe an seine/ihre eigene Tradition gebunden bleiben beziehungsweise wie weit kann und muss er/sie als Folge eines theologischen Lernens darüber hinausgehen? Setzt Komparative Theologie überhaupt zwangsläufig die Partizipation an einer konkreten religiösen Tradition voraus?⁷⁴ Welcher Art sind die erhofften theologischen Lernprozesse? In welchem Verhältnis steht Komparative Theologie zur Theologie der Religionen? Muss dieses Verhältnis im Sinn radikaler, einan-

70 Ebd. 40f.

71 Nicholson 2009: 634.

72 Ebd. 634f.

73 Für eine erste Übersicht siehe Bernhardt & v. Stosch 2009.

74 Innerhalb der von Jerry Martin ins Leben gerufenen Gruppierung »Theology Without Walls« (Theologie ohne Mauern) gibt es Tendenzen, eine solche Theologie als Möglichkeit für all jene zu sehen, die sich als »spirituell, aber nicht religiös« betrachten. Vgl. hierzu Mercadante 2020.

der ausschließender Alternativen verstanden werden, wie es einige komparative Theologen zunächst verstanden hatten, oder im Sinn einer wechselseitigen Ergänzung, wie es inzwischen stärker gesehen wird? Und wie betreibt man Komparative Theologie? Sind großflächig angelegte Religionsvergleiche, wie sie beispielsweise Keith Ward⁷⁵ und Robert Neville⁷⁶ durchgeführt haben, zulässig oder müssen die Vergleiche, wie es vor allem Klaus von Stosch immer wieder fordert, »mikrologisch«, das heißt dem postmodernen Interesse am Partikularen folgend, eng und begrenzt angelegt sein?⁷⁷ Wie lässt sich entscheiden, welcher Vergleich adäquat und welcher Vergleich theologisch bedeutsam ist? Wie werden die Vergleichsgegenstände gewählt und wie die Vergleichspunkte? In all diesen Fragen der Theorie und Methodologie gibt es innerhalb der Komparativen Theologie keine Einheitlichkeit, wohl aber ein zunehmendes Problembewusstsein und eine wachsende Diskussion.⁷⁸

Beide, die Komparative Theologie wie auch die Theologie der Religionen, sind aus dem ernsthaften Bemühen christlicher Kirchen um einen Dialog mit Menschen aus anderen religiösen Traditionen erwachsen. Während ein solcher Dialog bereits in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts gefordert und vereinzelt praktiziert wurde, wurde er jedoch erst in der zweiten Hälfte zu einer auch seitens der Kirchen (quer durch die konfessionelle Bandbreite hindurch) weithin bejahten und unterstützten Aktivität.⁷⁹ Stark verbreitet hat sich inzwischen eine ursprünglich aus der römisch-katholischen Kirche stammende Einteilung des interreligiösen Dialogs in vier unterschiedliche Formen: (1) der Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen, wie er sich im Alltag ergibt (oft als »Graswurzel-Dialog« bezeichnet); (2) der Dialog, der die Zusammenarbeit von Menschen unterschiedlicher Religionen an den Aufgaben des

75 Ward 1987; 1994; 1996; 1998; 2000.

76 Neville 2001a; 2001b; 2001c.

77 Zum Beispiel v. Stosch 2012: 194-199.

78 Siehe Clooney & Berthrong 2014; Voss Roberts 2016; Clooney & v. Stosch 2018; Cornille 2020.

79 Die Literatur zum interreligiösen Dialog ist inzwischen kaum noch überschaubar. Einen ersten Einblick vermitteln Fu & Spiegler 1989; Swidler 1990; Cornille 2013; Dehn, Caspar-Seeger & Bernstorff 2017; Dehn 2019. Siehe auch die von Wolfram Weisse im Waxmann Verlag herausgegebene Reihe *Religions in Dialogue*.