

ZUM PROJEKT EINER KOMPARATIVEN THEOLOGIE

Ulrich Winkler

1. Friedrich Schleizer und das Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen

Die Errichtung des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen¹ durch den Rektor der Universität Salzburg im September 2006 ist der vorläufige Höhepunkt und die institutionelle Auszeichnung einer unvergleichlichen Innovation in der Theologie, die 1990 ihren Anfang genommen hat und untrennbar mit Friedrich Schleizer verbunden ist. Damit erfährt der Schwerpunkt der Theologischen Fakultät in Salzburg, der im Jahr 2000 mit der Strukturplanerstellung wiedergewählt worden ist, eine erneute Bestätigung. Was vor fast zwei Jahrzehnten mit einem engagierten „Arbeitskreis Theologie Interkulturell“ unter der Leitung von Friedrich Schleizer begonnen hatte, ist heute fester Bestandteil der Salzburger Theologie.

Seit dem Wintersemester 2003/04 ist Theologie Interkulturell und Studium der Religionen in singulärer Weise als Hauptfach in das Curriculum des Theologiestudiums eingeführt und steht in gleichberechtigter Rangordnung neben den Bibelwissenschaften und der Dogmatik etc. In Zeiten der ausgerufenen Ressourcenknappheit gelang es durch Vollzug des Strukturplans 2000 zu Beginn des Sommersemesters 2001 ein neues Institut für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen gemäß des damals gültigen Universitätsorganisationsgesetzes 1993 zu gründen, das mit Bibliothek, Sekretärin, Assistent und Professor gediegen ausgestattet wurde. Friedrich Schleizer war wiederum Gründungsmitglied des neuen Institutes. Eine solche Institution mit dieser Verbindung von Pflichtfach und universitärer Infrastruktur ist in Kontinentaleuropa einzigartig.

Von 1999 bis 2004 hat Friedrich Schleizer das Amt des Dekans ausgeübt und konnte in dieser Funktion entscheidende Weichen für das Institut und die gesamte Theologische Fakultät stellen. Gemäß den gesetzlichen Regelungen des UOG'93 durfte er nicht gleichzeitig die Leitung des neuen Institutes bekleiden. Dafür profitierte die Fakultät durch das ausgezeichnete Verhältnis des Dekans zum damaligen Erzbischof Georg Eder, der ansonsten vielen als

1 Zur theologischen Konzeption vgl. den Auszug aus dem Zentrumsantrag: Winkler, Zentrum.

konservativ, schwierig und starrsinnig galt. Von der verbindlichen Art, Offenheit, ungeschützten Direktheit und auch diskreten Vertrautheit, mit der der Sohn einer Weinviertler Winzersfamilie seine Kommunikationskompetenz ausübte und den permanenten Dialog mit dem Erzbischof pflegte, haben viele Vorgänge an der Fakultät, wie Professorenberufungen und eben auch das neue Institut und die Studienplanreform profitiert. Was sich andere Theologische Fakultäten mit Vorzeigebischöfen nicht träumen hatten lassen, ist in Salzburg Wirklichkeit geworden, nicht zuletzt dank des Vertrauens, das der Salzburger Erzbischof bereit war, in Friedrich Schleinzer zu investieren.

Das hatte seinen Preis. Stand Friedrich Schleinzer für Partizipation und Offenheit, nahm das Institut gegen seinen Willen nun einen anderen Kurs. So zerbrach die Integration an der Theologischen Fakultät, die durch die Mitarbeit von Mitgliedern aus allen Fächergruppen² der Fakultät, wiederum nicht zuletzt auf die Initiative von Friedrich Schleinzer, eingeleitet worden war. Das politisch ausgerufene Refomstakato³ verlangte mit der Einführung des Universitätsgesetzes 2002 eine neuerliche Umstrukturierung der Universitätslandschaft und die Fusionierung der bisherigen Institute zu größeren Fachbereichen. Daher wurde im Sommersemester 2004 das junge Institut dem Fachbereich Systematische Theologie angeschlossen, der gemäß Wissenschaftskanon im Rahmen der Fundamentaltheologie das Gebiet der kontextuellen Theologie und der Religionstheologie zu behandeln hat. Mit dem Ende der Dekanszeit hat Friedrich Schleinzer auch andere politische Funktionen abgegeben. Eine Einladung zur erneuten Partizipation am nunmehrigen Zentrum besitzt für den Mentor der ersten Stunde immer noch Gültigkeit und unverjäherte Aktualität.

Das heutige Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen gäbe es ohne Friedrich Schleinzer und die Pastoraltheologie nicht. Nicht nur, weil er hilfsbereit und offen für studentische Anliegen war und mutig für sie eintrat, sondern auch aus einem inneren Zusammenhang mit seinem Fach der Pastoraltheologie. Die pastorale Verortung der Theologie ist heute mehr denn je⁴ zu einer Überlebensfrage der Theologie nach dem Zweiten Vatikanum geworden. Denn das letzte Konzil hat die Pastoral als Methode der Theologie⁵ erkannt. Die Pastoral der Religionspädagogik, die im Unterschied zu den Universitätscurricula umfangreiche Einheiten zu den Weltreligionen in die Lehrpläne aufgenommen und Schülerinteressen für andere Religionen berücksichtigt hatte, und die Pastoral der Befreiungstheologie in Lateiname-

2 Vgl. ein theologischer Diskurs zu den Ansätzen: Winkler, *Eigentlichkeit*.

3 Vgl. Winkler, *Mut*.

4 Vgl. Winkler, *Verabschiedung*.

5 Vgl. dazu die grundlegenden Forschungen von Hans-Joachim Sander: ders., *Entdeckung*; ders., *Geschichtshandeln*; ders., *Kirche*; ders., *Kirchenkonstitution*; ders., *Kommentar*; ders., *Zeichen der Zeit*.

rika, die unter den Studierenden an der Theologischen Fakultät, des Laien-theologenzentrums und der Katholischen Hochschulgemeinde in den späten Achzigerjahren auf reges Interesse gestoßen ist, erkannte Friedrich Schleizer in ihrer theologischen Valenz als Erkenntnisorte der Theologie, als loci theologici. Er betrachtete diese Problemhorizonte nicht einfach als praktische Fragen im defizitären Sinn, die in der Tradition einer paternalistischen Pastoral gelöst werden sollten. So blieb es nicht dabei, dass das Bildungsdefizit der Theologieabsolventinnen und -absolventen mit einigen Einheiten Religionkunde behoben oder eine Lateinamerikaexkursion durchgeführt wurde, sondern schon in den allerersten Anfangszeiten wurde erkannt, dass von diesen Fragen nach den anderen Religionen und der Kontextualität des Christentums die Theologie insgesamt betroffen war. Dafür stand die adverbelle Syntax in der Bezeichnung des „Arbeitskreises Theologie Interkulturell“. Schon mit der Namensgebung haben sich schnelle und billige Lösungen versperrt. Durch die Herausforderung einer religiösen Pluralität, die konkret über die Schülerinnenfragen in die Fakultät eingespielt wurden, und durch die bedrängende und bedrängte lateinamerikanische Befreiungstheologie erhielten Zeitphänomene eine Signifikanz für die theologische Reflexion. Eine Marginalisierung und Behandlung als randständige Einzelfragen kam nicht mehr in Frage. Der „Abschied“ vom kontextvergessenen und nachbarschaftslosen „Gott der Europäer“, wie das programmatische, in Salzburg ins Deutsche übersetzte Buch von Robert Schreiter⁶ heißt, war eingeläutet.⁷

Auf wesentliche Anregung von Theologiestudierenden hat sich im Sommersemester 1990 nach dem Vorbild von Frankfurt eine Projektgruppe gefunden, die schon Anfang 1992 eine offizielle Anerkennung durch das Fakultätskollegium der Theologischen Fakultät erfuhr und in den rechtlichen Status einer Kommission unter der Verantwortung von Friedrich Schleizer erhoben und am Institut für Pastoraltheologie angebunden wurde.⁸ Das nach außen hin sichtbarste Zeichen war die Errichtung einer wechselnden Gastprofessur,⁹ die im Arbeitskreis jeweils zu intensiven theologischen Diskursen

6 Vgl. Schreiter, Abschied.

7 Zur theologischen Verortung vgl. Winkler, Umschlagplatz.

8 Zur Geschichte vgl. Winkler, Christentum.

9 Prägend waren zum einen die Persönlichkeiten des Anfangs, wie Bettina Bäumer und Michael Fuss, die um die Zeit der Neustrukturierung engagierte Gesprächspartner waren. Seit Ömer Özsoy hat sich darüber hinaus eine neue Qualität der Zusammenarbeit eröffnet, die nach der Lehrtätigkeit zunehmend auch Forschungsprojekte einbezieht: WS 1991/92: Juan Carlos Scannone / Argentinien (lateinamerikanische Theologie); SS 1993: Francis D'Sa / Indien (indische Theologie); SS 1994: Ridwan As-Sayyid / Libanon (Islam – Christentum); SS 1995: Nabil el-Khoury / Beirut (Kulturen und Religionen im Nahen und Mittleren Osten); SS 1996: Haruko K. Okano / Japan (Buddhismus – westliche Theologie); SS 1997: Anacletus N. Odoemene / Nigeria (afrikanischer Kontext); SS 1998:

genützt wurde und die über fast ein Jahrzehnt durch die Beschlüsse des Fakultätskollegiums abgesegnet werden musste.

Auch das hatte seinen Preis für Friedrich Schleizer. Er hatte den Mut aufzubringen, gegen die öffentlich vorgetragene Häme einiger Kollegen jährlich den Spiesrutenlauf im Fakultätskollegium durchzustehen, Belehrungen über den völlig ungeklärten Begriff der Religionswissenschaften einzustecken, die Herablassungsrituale zu parieren, mit der die Qualifikationen der vorgeschlagenen Kandidaten aus der Position des elfenbeinernen Turmes entrückter Wissenschaftsattitüde diskutiert wurden. Was heute postkoloniale Theorien als Orientalismus dekonstruieren und an Analysetheorien der Cultural Studies bereitstehen, war vor 15 Jahren noch nicht als Methodik in der deutschsprachigen Theologie verfügbar. Intuitiv hat Friedrich Schleizer diesen Mechanismus jedoch durchschaut und dagegen Kurs gehalten.

Damit konnte sich ein Kulturbegriff durchsetzen, der Inkulturation nicht bloß im schwachen Sinn als Akkomodation begreift, sondern die Theologie zu einem neuen Fach und darüber hinaus zu einer neuen Methodologie führt, wo die Theologie vor den Zeichen der Zeit durch einen erneuerten Dialog erst zu ihrer Sprache finden muss. Ohne Friedrich Schleizer wäre es nicht so leicht möglich gewesen, anderer Vorgänge gewahr zu werden, bei denen nicht im offenen Widerstand gegen Theologie Interkulturell, sondern in umtriebiger Form der Versuch unternommen wurde, die prekären Fragen – in einem fraglichen Sinn von Kirche – kirchlich zu domestizieren, von den theologischen Außenperspektiven zu isolieren und – unter gegenteiligem Schein – aus der internationalen Perspektive auf eine lokale Bühne zu revozieren, kurzum den prekären Charakter der theologischen Herausforderung zu umgehen und abzuschneiden. Friedrich Schleizer stand und steht für eine mutige Perspektive und einen offenen Horizont. Er hat durch seine Kritik Wege offen gehalten für ambitionierte Theologien.

Die Stärke seiner pastoralen Methode der Theologie zeigte sich in der Zeit des Arbeitskreises durch die konsequente Beteiligung der Studierenden, die

Miklós Tomka / Ungarn (Osteuropa); SS 1999: Hartmut Bobzin / Erlangen-Nürnberg (Islam); SS 2000: Bettina Bäumer / Varanasi (Hinduismus), SS 2001: Michael Fuss / Rom (Religionstheologie, Buddhismus); SS 2002: Roman Malek SVD / St. Augustin (chinesische Religionen); SS 2003: Husain Kassim / University of Central Florida (Fulbright Scholar: islamisches Recht); SS 2004: Bettina Bäumer / Varanasi (Hinduismus); SS 2005: Tran van Doan, National Taiwan University (chinesische Religionen); SS 2006: Ömer Özsoy, Ankara (Islam); SS 2007: William Franke (Fulbright Scholar: Comparative Literature, Dante, postmoderne Religionsphilosophien). – Die neue Reihe *Salzburger theologische Studien interkulturell* ist ebenfalls aus dieser Zusammenarbeit erwachsen. Bis heute liegen vier Bände vor: Bäumer, Trika; Le Saux, Erfahrung; Sinkovits/Winkler, Weltkirche; Furlinger, Verstehen. In Vorbereitung: Dupuis, Pluralismus.

mit ihren Fragen und Kompetenzen als Partner und Kritiker an der bestehenden Theologie und nicht nur als Hilfskräfte zur Arbeitsentlastung ernst genommen wurden. Eine Reihe von ehemaligen Studierenden, die sich durch ihr Engagement im „Arbeitskreis Theologie Interkulturell“ Qualifikationen erarbeitet haben, erzeugen heute eine Signifikanz in der pastoralen Öffentlichkeit. Ein Student der ersten Stunde und eine maßgebliche Triebfeder des Arbeitskreises war Norbert Hintersteiner. Nach Anstellungen an den Universitäten Mainz, Köln und Wien wurde er 2005 Professor für Interkulturelle und Komparative Theologie an der Universität Utrecht / Niederlande und Mitglied des Zentrums IIMO (Centrum voor Interculturele Theologie, Interreligieuze Dialoog, Missiologie en Oecumenica). Heute ist er Professor for Foundational and Comparative Theology an der CUA (The Catholic University of America, in Washington D.C.). Er bekleidet dort den ersten Lehrstuhl in den USA, der genau aus dieser Pastoral der Theologie hervorgegangen ist und die Fragen der kontextuellen Theologien und Theologien der Religionen in ihrer Relevanz für die Dogmatik als Komparative Theologie und Fundamentaltheologie behandelt.

Der Bogen von der kontextuellen Theologie, die aus den Missionswissenschaften hervorgegangen ist, über eine Theologie Interkulturell bis hin zur Komparativen Theologie repräsentiert eine neue Entwicklung. In der letzten Dekade gab es an vielen Theologischen Fakultäten vergleichbare Anstrengungen, Fragen des kulturellen und religiösen Pluralismus zu berücksichtigen. Doch schon die Religionstheologie führt vielerorts zu Problemen.¹⁰ Die Entwicklung einer Komparativen Theologie ist hierzulande, Klaus von Stosch ausgenommen, schlicht unbekannt. Ein innerer Zusammenhang wurde schon in der Aufgabenbeschreibung bei der Institutsgründung hergestellt, die in der damaligen Satzung der Universität Salzburg im Februar 2001 verankert wurde. Dort werden fünf inhaltliche Aufgaben genannt: (1) Theologie Interkulturell, (2) Studium der Religionen, (3) Religionstheologie, (4) interreligiöser Dialog und (5) Komparative Theologie. Mit der Komparativen Theologie wird ein Rückbezug auf die Ursprünge der kontextuellen Theologie vollzogen. Das Projekt von Theologie Interkulturell und Studium der Religionen verliert sich nicht in religionsphänomenologischen Diversifizierungen und einem unterschieds- und heillosen religionstheologischen Pluralismus, sondern die Theologie bleibt – so könnte man mit spröder Terminologie formulieren – bei ihrer „Sache“. Sie ist Gottdenken mit Glaubensstandpunkt.

10 Zum Status der Religionstheologie vgl. Winkler, Vermächtnis 1; vgl. die Replik in der Herder-Korrespondenz: Orth, Religion.

2. Von der Theologie und den Religionswissenschaften zur Komparativen Theologie

Die Entwicklung einer Komparativen Theologie in allerjüngster Zeit betrachte ich nicht nur in einem notwendigen Kontext der Theologie und Religionswissenschaften im Sinn einer geschichtlichen Herkunftigkeit, sondern darüber hinaus verstehe ich ihr Programm von den Fragen und Aporien her, die die beiden Schwesterdisziplinen aufgeben und hinterlassen. Damit propagiere ich die Komparative Theologie nicht als neuen Königsweg, der die bisherige Theologie und Religionswissenschaften ablöst. Sie bezieht sich aber auf ein Konstruktionsproblem, das beiden benachbarten Disziplinen inhärent ist, so meine These dieses Abschnittes.

2.1. Was die *Theologie* betrifft, sind Gegenstand und Methodik der Komparativen Theologie Neuland, nicht jedoch die Frage selbst. Denn eine der ersten großen konstruktiven Leistungen der christlichen Theologie war die Begriffsbildung eines gegenüber dem Judentum und der hellenistischen Philosophie und deren Religionen distinkten Glaubens. Die nicht nur prinzipielle, sondern auch detailreiche inhaltliche Auseinandersetzung mit anderen Glaubensformen gehört seit der patristischen Generation der Apologeten zum Kerngeschäft der christlichen Theologie. Beide, Abgrenzung und Adaptierung, spielten eine Rolle, nicht nur blinde Apologetik. Der Ausweis vor der Philosophie und mithilfe der Philosophie gehört darüber hinaus bis heute zum Proprium christlicher Theologie.

Das wesentlichste Merkmal, mit dem Theologie für unser Thema bestimmt werden kann, ist die Insiderperspektive. Theologie durchdenkt aus der Innenperspektive des Glaubens den Glauben. Mit diesem Anspruch hat sie sich als Wissenschaft an den mittelalterlichen Universitäten etabliert und muss sich in der heutigen Wissenschaftslandschaft behaupten. Wissenschaftlichkeit muss mit dem Wahrheits- und Geltungsanspruch der eigenen Perspektive vereinbart werden. Dafür bildete sich eine eigene theologische Disziplin, die Apologetik, heraus, die seit den neuzeitlichen Herausforderungen von Reformation und Aufklärung dreischrittig als *demonstratio religiosa* für die rationale Begründung der Möglichkeit von Religion und Glauben, als *demonstratio christiana* für die Begründung eines christlichen Glaubens und schließlich als *demonstratio catholica* für die Absicherung der katholischen Konfession ausgestaltet wurde. Im zweiten Traktat wurde die Auseinandersetzung mit den anderen Religionen geführt. Ausgangspunkt war die apriorische Position der Überlegenheit des eigenen Glaubens. Dieser Standpunkt gilt als prinzipiell. Allfällige historische Untersuchungen zu anderen Religionen hatten lediglich einen erläuternden Charakter. Die Ergebnisse solcher komparativer Verfahren der Theologie standen schon von

vornherein fest.¹¹ Selbst nach der Erschütterung der metaphysischen Vorgaben im Zeitalter des Historismus bekamen solche Methoden einen neuen Platz. So hatte Ernst Troeltsch in seiner Absolutheitsschrift¹² zwar den Offenbarungspositivismus hinter sich gelassen, versuchte aber mit Hilfe historischer Argumentationen das Christentum als Kulminationspunkt der Religionsgeschichte nur mehr in Form eines persönlichen legitimen Urteils des Religionsforschers auszuweisen. Dieses Verfahren ist bis heute in der Theologie wirksam. – Mit der Komparativistik der theologischen Apologetik gingen religionsphilosophische Konzepte einher, die der Höchstgeltung des Christentums ebenso einen apriorischen Status einräumten. Georg Wilhelm Friedrich Hegels Klassifizierung der Religionen in Naturreligionen, Religionen der geistigen Individualität und in die absolute Religion des Christentums¹³ war nachhaltig. Diese Typologie bildete gleichzeitig auch den Ausgangspunkt für einen neuen wissenschaftlichen Zugang zu den Religionen in Form der Religionswissenschaften.

Solange und insofern das Erkenntnisinteresse theologischer Wahrnehmung und Vergleiche auf die Stützung der eigenen Superioritätsannahme ausgerichtet ist, muss die Theologie als verfehlte Methode zum Studium anderer Religionen gelten. Ob und wie Theologie diese Haltung ändern kann, ohne ihre Identität preiszugeben, und gleichzeitig den Religionen besser gerecht werden kann, ist seit einigen Jahrzehnten Gegenstand heftiger Debatten in der Theologie der Religionen. Aber auch die Religionstheologie wahrt entgegen zahlreicher Polemik einen theologischen Standpunkt im Innen einer Glaubensgemeinschaft. Anders die Religionswissenschaften. Sie bietet sich als Alternative zur Theologie an.

2.2. Als Vater der neuen Disziplin der *Religionswissenschaften*¹⁴ gilt der aus Deutschland gebürtige und in Oxford lehrende Indologe Friedrich Max Müller (1823–1900). Mit ihm wurde die vergleichende Religionswissenschaft aus der Taufe gehoben. Max Müller stand seinem Zeitgenossen aus Oxford, Matthew Arnold, nahe, der 50 Jahre vor Max Webers „protestantischer Ethik“ in der puritanischen Religionsform und dem damit einhergehenden englischen Pragmatismus die Ursache für die Krise des englischen Geisteslebens im Zuge der Industrialisierung und Modernisierung erkannte. Mit seiner Religionsgeschichtsschreibung widersetzte sich Max Müller der modernen

- 11 Exemplarisch Riedmann, Wahrheit, der ausdrücklich von religionsgeschichtlichen Vergleichen spricht.
- 12 Vgl. Troeltsch, Absolutheit; vgl. Bernhardt/Pfleiderer, Wahrheitsanspruch.
- 13 Vgl. Hegel, Philosophie der Religion 2,139-410; 3,99-176.
- 14 Überblicke vgl. Figl, Einleitung; Hock, Einführung; Kippenberg, Entdeckung; Kippenberg/Stuckrad, Einführung; Stolz, Grundzüge; Tworuschka, Selbstverständnis; Waardenburg, Perspektiven; ders., Religionen.

Wirtschaftskultur. Er „lehrt uns, in der Natur mehr zu sehen als den Rohstoff für Marktprodukte: nämlich die Offenbarung eines unbegreiflichen Göttlichen.“¹⁵ Die Religionswissenschaften gelten als Sicherungssysteme gegen den Rationalismus und Materialismus der Moderne.¹⁶ Gegen den Alleinanspruch der aufstrebenden Ingenieur- und Naturwissenschaften wird ein wissenschaftliches Gegengewicht geschaffen, das dem Mythos nachgeht. Seine komparative Methode fand ausgerechnet in den calvinistischen Niederlanden mit Cornelius Pieter Tiele und Chantepie de la Saussaye namhaften Anklang. Von letzterem stammt der Begriff der Religionsphänomenologie.

Der britische Entstehungskontext der Religionswissenschaften unterschied sich von der deutschen Religionswissenschaft erheblich. Diese standen gegen die Theologie. Nur vorübergehend konnte sich Adolf von Harnack in seiner berühmten Rektoratsrede von 1901, wo er mit einem evolutiven Modell für die Integration der Religionsgeschichte in die Theologie argumentierte, gegen die Umwandlung der Berliner theologischen Fakultät in eine religionswissenschaftliche, wie dies 1886 mit der Abschaffung der theologischen Fakultät an der Sorbonne geschehen ist, durchsetzen. „Wer diese Religion [das Christentum] nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt sie alle.“¹⁷ Zum einen wurden die Religionswissenschaften im christlichen Interesse mit den Missionswissenschaften verbunden, zum anderen mussten die Religionswissenschaften aus den theologischen Fakultäten auswandern, wodurch sich eine antitheologische Ausrichtung verfestigte.

Die Emanzipation von der Theologie ist bis heute ein gültiges Definitionsmerkmal der Religionswissenschaften. Nicht nur der Züricher Religionswissenschaftler Fritz Stolz sieht im Durchdenken der Religion „von innen“ seitens der Theologie gegenüber dem Durchdenken „von außen“ seitens der Religionswissenschaften das spezifische Unterscheidungskriterium der beiden Disziplinen.¹⁸ Die Innenperspektive untermauert den Geltungsanspruch der eigenen Wahrheit und führt zu diesem Zwecke Vergleiche durch. Die Außenperspektive enthält sich der Wertung, sie vergleicht, beschreibt und klassifiziert, so das idealtypische Bild der Religionswissenschaften.

Ihre Außenperspektive auf die verschiedenen Religionen verspricht Objektivität. So ist sie seit ihren Anfängen auf ein breites öffentliches Interesse bei denen gestoßen, die sich aus der Kirchenbindung gelöst haben, sich aber

15 Kippenberg, Entdeckung 76. Bemerkenswert, dass ausgerechnet ein Autor aus dem Herausgeberkreis des Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe darauf hinweist. Im Zusammenhang der kulturwissenschaftlichen Fassung der Religionswissenschaften komme ich darauf zurück.

16 Vgl. Kippenberg/Stuckrad, Einführung 29.

17 Harnack, Aufgabe 168.

18 Vgl. Stolz, Grundzüge 35-44.

dennoch nicht einem technisch-naturwissenschaftlichen Weltbild verschreiben wollten. Doch den Religionswissenschaften ergeht es nicht besser als der Theologie. Während die Theologie die Untersuchung der Religionen nicht zu ihrem Kerngeschäft rechnen muss, türmen sich vor den Religionswissenschaften Probleme mit ihrem ureigensten Gegenstand auf.

Exemplarisch werfe ich einen kurzen Blick auf die *Religionsphänomenologie*, nicht weil ich meinte, sie sei bis heute Repräsentantin auch gegenwärtiger Religionswissenschaften. Doch mit ihr stellen sich Fragen, die sie überdauert haben und bis heute die Religionswissenschaften begleiten.

Das Hauptwerk ihres prominentesten Vertreters, der Niederländer Gerardus van der Leeuw (1890–1950), führt die Religionen im Singular. „Phänomenologie der Religion“¹⁹ lautet der Titel. Er zielt mit seiner Methode auf keine Wirklichkeit hinter den Phänomenen, wie die Theologie. Auch bewertet er die Phänomene nicht. Er benennt, ordnet und klassifiziert die Erscheinungen der Religionen. Er versucht sie nachzuvollziehen und zu verstehen, ohne den eigenen Standpunkt hinein zu verweben. Mit dieser Zurückhaltung der Epoché findet er Zugang zum Wesen von Religion, zum Eidos. So sein Programm.

Die phänomenologische Methode geht in ihrer Erkenntnistheorie auf die Phänomenologie Edmund Husserls zurück. Van der Leeuw widmet sich den methodischen Überlegungen in den Epilegomena²⁰, die jedoch nicht wirklich prägend für seine Untersuchungen geworden sind. „Das Phänomen aber ist dasjenige, was sich zeigt ... Das Phänomen ist mithin nicht reines Objekt ... aber auch nicht etwas rein Subjektives.“²¹ Obwohl van der Leeuw durchaus eine aktive Erkenntnis- und Verstehensleistung des Subjektes für die phänomenologische Schau der Dinge veranschlagt, kommt er zu dem Schluss: „Dieses ganze, scheinbar verwickelte Verfahren hat aber schließlich keinen anderen Zweck als die reine Sachlichkeit ... Sie will den Zugang zu den Sachen selbst.“²² Freilich, mit der Beachtung der Epoché bleibt er bei den Dingen, wie sie sich zeigen, und verwehrt sich den metaphysischen Blick hinter das Phänomen. Doch das Konstruktive und Strukturgebende seines rekonstruktiven Verstehens veranschlagt er zu gering. Es wird geradezu zum blinden Fleck in der Behandlung des religionsgeschichtlichen Materials.

Obwohl für Husserl die entscheidende Leistung der Phänomenologie²³ gerade darin liegt, dem Phänomen, das sich zeigt, im Bewusstsein eine Sinn-gestalt zu geben und es durch Klassifikation und Reduktion konstruierend

19 Vgl. Leeuw, Phänomenologie.

20 Vgl. Leeuw, Phänomenologie 768-798.

21 Leeuw, Phänomenologie 768.

22 Leeuw, Phänomenologie 777.

23 Vgl. Baumgartner, Phänomenologie 490-498.

zu verstehen, spielt sich in der Religionsphänomenologie ganz das religionsgeschichtliche Material in den Vordergrund. Die Strukturierung als religiöse Phänomene ist eine Abstraktion und „bedeutet Verfremdung der bearbeiteten Symbolsysteme und natürlich auch Entfremdung vom religiösen Leben selbst.“²⁴

Die Religionsphänomenologie gilt seit fast fünf Jahrzehnten als überholt und abgelöst. Mit der sog. Neustil-Religionsphänomenologie von Jacques Waardenburg²⁵ und einer Reflexiven Religionsphänomenologie von Carsten Cople²⁶ fand sie auch Weiterentwicklungen, die die Kritik an der Geschichtsvergessenheit und dem essentialistischen Religionsbegriff aufgenommen haben. Waardenburg beklagt das Theoriedefizit der Religionsphänomenologie und den Sog der Fakten: „Die Religionsphänomenologen selbst zogen es vor, konkrete Tatbestände und Tatsachen zu bearbeiten, da ihnen die philosophische Schulung fehlte, um sich in einer vertieften Arbeit auf erkenntnistheoretische Fragen einzulassen.“²⁷ Er bemühte sich um eine Erneuerung der Religionsphänomenologie, indem er den epistemologischen Fragen vermehrt Aufmerksamkeit schenkt. So beschränkt er sich nicht auf Analogien, sondern sucht den Sinn und die Verbindlichkeit religiöser Phänomene für die Angehörigen zu verstehen.

Die Schärfung des Methodenbewusstseins hat das Methodenproblem der Religionswissenschaften noch vertieft. Der essentialistische Religionsbegriff, der Religion als Größe *sui generis* verstand, musste aufgegeben werden, und das Standpunktproblem konnte nicht abgeschüttelt werden. „Die Forderung eines ‚unbefangenen‘, ‚objektiven‘ Herantretens an eine Religion ist pure Naivität.“²⁸ Damit geriet aber eine bisher tragende *differentia specifica* gegenüber der Theologie ins Wanken. Die anfängliche Konzentration der Religionswissenschaften auf Texte und philologische Methoden musste um komplexe Wahrnehmungsstrukturen erweitert werden. Der Religionsbegriff entzog sich zunehmend der Definition.

So enden zwei Standardlehrbücher mit großer Nachdenklichkeit. Der schon erwähnte Fritz Stolz formuliert auf der vorletzten Seite seines Lehrbuches: Durch die objektivierende Distanz der religionswissenschaftlichen Methode wird „eine zentrale Absicht der Religion gerade nicht wahrgenommen“²⁹ wie existentielle Sinnggebung und lebenspraktische Relevanz. Die methodische Ausklammerung des Wahrheitsanspruchs durch die Religionswissenschaften „beinhaltet also gewissermaßen eine planmäßige Verzerrung

24 Stolz, Grundzüge 226.

25 Vgl. Waardenburg, Perspektiven; ders., Religionen.

26 Vgl. Colpe, Neubegründung.

27 Waardenburg, Perspektiven 67.

28 Stolz, Grundzüge 39.

29 Stolz, Grundzüge 232.

des Gegenstandes³⁰. – Der Rostocker Religionswissenschaftler Klaus Hock sieht die unhintergehbare Perspektivität der Religionswissenschaften neu thematisiert durch die Veränderungen, die durch die Beteiligung von Religionswissenschaftlern aus außerchristlichen und außereuropäischen Räumen³¹ eingetreten sind. Aus den veränderten kulturellen und religiösen Perspektiven der Forscher sind Konsequenzen für die Religionswissenschaft erwachsen. Von der Standpunktlosigkeit spricht er als *Religion* der Religionswissenschaftler! „Müssen nicht ... diese persönlichen Dimensionen stärker bewusst gemacht werden und in den Forschungsprozess mit einfließen? Ist religiöse Indifferenz eine Haltung, die religionswissenschaftliches Forschen erleichtert – oder ist es ein ideologisches Konstrukt bzw. gar von einer gleichsam ‚religiösen‘ Qualität, die sich verzerrend auf die Forschung auswirkt, wenn sie nicht explizit der kritischen Reflexion unterworfen wird?“³² So lautet es im vorletzten Absatz des Buches.

Eine einflussreiche Antwort gibt das programmatische *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*³³, das den *Cultural Turn*, der mit den beiden Namen Jonathan Z. Smith und Clifford Geertz verbunden wird, in den Religionswissenschaften nachvollzieht. Untersucht letzterer Religion im Rahmen der Symbolsysteme einer Kultur³⁴, geht J.Z. Smith weiter und lokalisiert den Religionsbegriff im Reich der Fiktion: „Es gibt keine Daten für Religion. Religion ist ausschließlich das Produkt des Wissenschaftlers.“³⁵ Der zentrale Artikel des römischen Religionsgeschichtlers Dario Sabbatucci über Kultur und Religion ist im letzten Abschnitt überschrieben mit „Auflösung des Religionsbegriffs im Kulturbegriff“. Er kommt nach einem begriffsgeschichtlichen Durchgang zu dem Schluss: „Die Geschichte der Forschung ... führt mehr oder weniger offen zur Auflösung des religiösen Spezificums im kulturellen Allgemeinen“³⁶. Die Isolierung eines distinkten Phänomens von Religion aus einer bestimmten Kultur entstamme einem bürgerlichen Wertesystem, das zwischen *religio* und *civitas* unterscheidet und in der Religion das Ursprüngliche (Max Müllers „Urreligion“, Pater Wilhelm Schmidts „Urmonotheismus“), in der kulturellen Ablösung hingegen einen Zivilisationsfortschritt erkennt. Doch schon seit der Ausweitung von *religio* auch auf die *pagani* ist ein Prozess der Entgrenzung von Religion im Gange bis zur Ab-

30 Stolz, Grundzüge 232.

31 Hock führt Whaling, *Theory zur Gewähr an*.

32 Hock, Einführung 192.

33 *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1-5; vergleichbar mit Braun/McCutcheon, *Guide*.

34 Vgl. Geertz, *Religion*.

35 Smith, *Imagining Religion* XI; zit. Kippenberg, *Entdeckung* 259.

36 Sabbatucci, *Kultur* 57; vgl. Gladigow, *Gegenstände* 32; Figl, *Handbuch* 30; Stolz, *Religionswissenschaft*.

sorption in Mentalitäts-, Gesellschaftstheorien und Kulturanthropologie. Religion wäre nach Sabbatucci eine Erfindung der Religionswissenschaftler. „Unter ‚religiösem Gegenstand‘ verstehe ich die willkürlichen Kategorisierungen, die im Laufe der Zeit von verschiedenen Gelehrten gebildet wurden; sie betreffen die Religionsformen ... die Vorstellung von außermenschlichen Wesen ... bis hin zur Kategorisierung des Religiösen selbst. Diese erweist sich als abwegig oder jedenfalls nutzlos für die Annäherung an Kulturen“³⁷, denen die Opposition von bürgerlich und religiös fremd ist.

Sabbatucci dekonstruiert damit den Religionsbegriff als kulturbedingt und propagiert eine quasi kontextübergreifende oder kontextungebundene Kulturwissenschaft. Damit nimmt er zwei Kapitalprobleme der Religionswissenschaft ins Visier und handelt sich durch seine Lösung noch größere neue ein. Zum einen scheint es, sollte das Standpunktproblem durch den Nimbus objektiver Kulturwissenschaften, die objektiv weil empirisch arbeiten, endgültig entlarvt werden. Diese Objektivierung wird zum anderen um den Preis der Aufgabe des Religionsbegriffs, wie unterschiedlich und vorläufig er auch gefasst sein mag, und einer Kriteriologie³⁸, was als Religion gelten kann, erkaufte. Schon der Niedergang der Religionsphänomenologie krankte an dieser Frage, von der sich die gesamten Religionswissenschaften nicht freischwimmen konnten. Denn die Kriterien offenbaren eine hartnäckige Prägung durch den christlich abendländischen Kontext. Nicht nur die Klassifikationen und Vergleiche der Religionsphänomenologie ebenso auch die der stärker historisch geprägten comparative religion tragen diese Signatur. „Als vergleichswürdig erscheint am ehesten, was man auch aus der eigenen Perspektive irgendwie einordnen kann.“³⁹ „Ein Großteil der Unterscheidungen, welche für die Religionswissenschaft zum selbstverständlichen Arsenal in der Konstruktion der Symbolsysteme dient, stammt letztlich aus dem Christentum und aus der christlichen Theologie.“⁴⁰

Der Befreiungsschlag ist ein vermeintlicher, neue Schwierigkeiten stehen vor der Tür.

(1.) In einer luziden Analyse hat der Frankfurter Religionswissenschaftler Wolfgang Gantke die mit diesem Cultural Turn verbundenen Probleme seiner Zunft offen gelegt.⁴¹ Mit der Auflösung des Religionsbegriffs steht kon-

37 Sabbatucci, Kultur 55.

38 Umso mehr erstaunt, dass Sabbatucci sehr wohl mit Kriterien arbeitet und Scientology den Status einer Religion bescheinigt, die ihn gerne als wissenschaftliche Autorität zitiert, um sich gegen die bekannten Anschuldigungen zur Wehr zu setzen. „Scientology should be considered as a religion under all circumstances“ Sabbatucci, Scientology 7.

39 Löffler, Einführung 18.

40 Stolz, Grundzüge 229.

41 Vgl. Gantke, Religion.

sequenterweise auch die Religionswissenschaft als Disziplin auf dem Spiel. Gantke kann sich auf den Vorsitzenden der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte, Hubert Seiwert, berufen, der einen „gewissen Identitätsverlust“⁴² ortet. Infolge der Dominanz der „empirieorientierten, transzendenzverschlossenen Theoriekonzeptionen“ der Kulturanthropologie, unter Anführerschaft der Ethnologie, die die philosophische Anthropologie verdrängt hat, „kann geradezu von einer Vertreibung des Heiligen aus der Religionswissenschaft gesprochen werden.“⁴³ Das empirische Methodeninstrumentarium⁴⁴ grenzt die spezifischen Fragen der Religionswissenschaften und das, was Religion bisher ausgemacht hat, per definitionem aus! Daraus folgt eine „Verabsolutierung der Immanenz“. „In letzter Instanz wird Religion als ein innerweltliches, in der Psyche des Menschen verwurzeltes Phänomen gedeutet und all ihre äußeren Erscheinungsformen sind dann nichts anderes als Ableitungen.“ Der „Mensch [ist] ... der alleinige Schöpfer der Religion.“ Eine solche Art Kulturwissenschaft „muss blind bleiben für den Anspruchscharakter einer dem Menschen begehrenden numinosen Wirklichkeit, die er

42 Gantke, Religion 83. Vgl. 86 spricht Gantke von einer Verschärfung des Identitätsproblems.

43 Beide Gantke, Religion 85.

44 Wissenschaftspolitisch wurde im deutschsprachigen Raum der Cultural Turn in den Geisteswissenschaften hin zu den Kulturwissenschaften durch eine 1987 – 1990 an der Universität Konstanz im Auftrag der westdeutschen Konferenz durchgeführte Studie eingeläutet; vgl. *Frühwald*, Geisteswissenschaften. Das Reformprogramm sollte vielmehr zu einer *Reintegration von Natur- und Geisteswissenschaften* unter dem Dach eines gemeinsamen Kulturbegriffes führen; vgl. Nüssel, Theologie 1158f. Gantke hingegen sieht mit Blick auf die angelsächsische Entwicklung eine *naturwissenschaftliche Dominanz*. Wie das jüngste Beispiel an der theologischen Fakultät Münster zeigt, sind nach wie vor universitäre Kooperation unter anderen Vorzeichen möglich; vgl. Wilke, Rolle. Vgl. Arens, Konkurrenz; Valentin, Verhältnis; Waldenfels, Theologie – Zur Verteidigung der Religionswissenschaften im Rahmen der Theologie vgl. im Anschluss an Sundermaier: Feldtkeller, Religionswissenschaft. – *Skeptisch* bin ich gegenüber einigen integrativen Versuchen hin zu den Kulturwissenschaften seitens der Theologie. Greifen beispielsweise die beiden Protestanten *Eilert Herms* und *Walter Sparr* in der Debatte um die Verankerung der Theologie in den Kulturwissenschaften nicht vorschnell in Erinnerung an den Kulturprotestantismus auf versöhnliche Vermittlungsmodelle von Theologie und Kultur zurück, ohne die Brisanz der Transzendenzverschlossenheit kulturwissenschaftlicher Methoden ausreichend problematisiert zu haben, indem sie einseitig einen Gottesbezug konstitutiv einführen? Liegt in dieser Prämisse nicht die entscheidende Differenz der Zugänge? Vgl. Herms, Theologie; Sparr, Theologie; dazu vgl. Nüssel, Theologie 1163ff. – Eine umgekehrte Lösung gegen die Marginalisierung der Theologie hält bezeichnenderweise in den USA Sheila Greeve Davaney unter dem Begriff pragmatischer Historismus durch Integration in die humanistischen Fächer und die Religionswissenschaften für möglich; vgl. Davaney, Theologie.

nicht erst selbst erschaffen hat.“⁴⁵ Soll es einen Sinn haben, nach wie vor an Religionswissenschaften auch im Verband der Kulturwissenschaften festzuhalten, müssen Antworten auf diese Fragen gefunden werden.⁴⁶

(2.) Weiters sieht Gantke mit dieser Selbstbescheidung der Religionswissenschaften „eine Fragebegrenzungspragmatik [am Werk], die sich um die für den religiösen Menschen entscheidende Grundfrage herum windet“⁴⁷. Er meint damit die Frage nach der Möglichkeit eines Transzendenzbezuges. Darüber hinaus sehe ich mit der Säuberung des „alten Jargons“, wie Hubert Cancik die neue Methode ebenfalls im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*⁴⁸ charakterisiert, auch alle interessanten und schwer fassbaren Fragen, die in breiten und medialen Kreisen auf eine hohe Resonanz stoßen, weggefegt. Solche Religionswissenschaften mögen zwar besonders hoch im Kurs analytischer Wissenschaftsideale stehen, treffen aber den Fragehorizont unserer Gesellschaft nicht. Linguistik generiert auf diesem Gebiet auch akademische Kunstprobleme. Wird damit nicht genau das verfehlt, so fragt Gantke, „was ... ja eigentlich untersuch[t werden] sollte, nämlich das gelebte religiöse Leben? ... [Kommt es so nicht zu einer] Selbstmarginalisierung der Religionswissenschaft“⁴⁹?

(3.) Nochmals Fritz Stolz: er sieht mit der religionswissenschaftlichen Bearbeitung von Symbolsystemen einen Abstraktionsprozess, eine Verfremdung und auch Entfremdung vom religiösen Leben gegeben. „Die Fremddarstellung einer Religion mit den Mitteln der Religionswissenschaft kann – dies war mehrfach zu betonen – nicht als Selbstdarstellung des Angehörigen einer Religion akzeptiert werden.“⁵⁰ Das damit verbundene Objektivitätsideal durch die Außenperspektivität wurde schon von Wilfred Cantwell Smith durch die konstitutive Einbeziehung der Autointerpretation der Teilnehmer in die Religionswissenschaften korrigiert.⁵¹ Erst recht spannt eine kulturalistisch gewendete Religionswissenschaft eine große Entfernung zu dem auf, wie Insider und Gläubige ihre Religion und ihren Glauben verstehen. Wäre es nicht vielmehr wünschenswert, wenn sie einen mündi-

45 Alle Zitate Gantke, Religion 88.

46 Gantke selbst problematisiert völlig zu Recht die Externität der Beobachterperspektive. Ihm schwebt aber als Lösung eine an Gadamer und interessanterweise Bollnow orientierte philosophische Hermeneutik vor, ohne dass er ausreichend zu erkennen vermag, dass gerade die damit verbundenen identitätslogischen Implikate ein Teil des Problemdrucks waren, der der kulturwissenschaftlichen Lösung vorausging.

47 Gantke, Religion 88.

48 Cancik, Feststellung 20.

49 Gantke, Religion 93.

50 Stolz, Grundzüge 229, im Original kursiv; vgl. 226.

51 Vgl. Smith, Religionswissenschaft; vgl. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen 85; ders., Gott 56f. 167.

gen Stellenwert auch in der religionswissenschaftlichen Methodologie bekämen?⁵²

(4.) Längst ist in den empirisch arbeitenden Wissenschaften klar, dass auch für sie die Standpunktfrage unausweichlich ist. Zum einen üben die Versuchsanordnung und die Fragestellung einen unhintergehbaren Einfluss auf die Ergebnisse aus, zum anderen liegt diesen Wissenschaften ein naturwissenschaftlich geprägtes Weltbild zugrunde, das von der Verfügbarkeit des untersuchten Gegenstandes ausgeht. Auch darauf hat Gantke hingewiesen, selbst dort, wo wie im Fall von Clifford Geertz das Selbstverständnis des Fremden, des sog. Anderen erhoben werden soll.⁵³ Statt eines theologischen oder religionswissenschaftlichen Standpunkts wird eben ein quasi naturwissenschaftlicher eingenommen.

(5.) Finden sich damit die Religionswissenschaften nicht in einer vergleichbaren Problemkonstellation wie zu Zeiten Max Müllers? Ich unterstelle damit keineswegs, sie hätten sich nicht weiterentwickelt. Aber ist nicht die Frage nach ihrem Status zwischen Subjektivismus, Theologie und der naturwissenschaftlichen Welt der harten Fakten wieder neu virulent?⁵⁴ Mit der kulturwissenschaftlichen Ausrichtung ergab sich zwar eine wissenschaftstheoretische Konsolidierung, aber zu einem enorm hohen Preis. Gantke spricht von einem „Methodenmonismus“⁵⁵, mit dem die Religionswissenschaften in ein Fahrwasser von Bemächtigungsvorgängen geraten, mit erheblichen Konsequenzen: Religion „verliert ... genau das, was den Immanenzstandpunkt dieser Kultur beunruhigen und verunsichern könnte.“⁵⁶

(6.) Was in der Theologie die Pastoral der Dogmatik genannt wird, ist auch ein dringendes Desiderat an die Religionswissenschaften. Über die bisherigen Anfragen hinaus muss auch der Rückzug in die Deskription beleuchtet werden. Die vertrackte Frage nach der Kriteriologie der Themenwahl könnte durch eine Problemorientierung eine ganz andere Wendung erfahren. Welchen Beitrag können Religionswissenschaften zur Lösung aktueller Fragen leisten, die mit Religionen und religiös konnotierten Phänomenen verbunden sind?⁵⁷ Einen substantiellen Schritt in diese Richtung leisten kulturorientierte Religionswissenschaften, insofern sie ihre eigene Rolle kritisch prüfen. „Eine wichtige Aufgabe der Religionswissenschaft besteht in der Aufarbeitung der gegenseitigen Einstellungen, Vorurteile und Stereotypen.“⁵⁸ Exemplarisch

52 Vgl. ebenso Tworuschka, Selbstverständnis 132.136.

53 Vgl. Gantke, Religion 92f.

54 Vgl. ein Déjà-vu bisheriger Positionen konstatiert in einem historischen Überblick auch: Grünschloß, Religionswissenschaft.

55 Gantke, Religion 87.

56 Gantke, Religion 94.

57 Vgl. Tworuschka, Selbstverständnis 136.

58 Tworuschka, Selbstverständnis 137.

nenne ich den Erlanger Religionswissenschaftler Andreas Nehring, der zugleich Theologe ist. Nicht ohne Selbstironie gegenüber der eigenen Zunft konstatiert er: „Alle Welt spricht von Religion, nur wir nicht mehr.“⁵⁹ Zum einen nimmt er eine kritische Aufgabe der Religionswissenschaften gegenüber ihrer eigenen Disziplin wahr, indem er im Anschluss an Edward Saids beinahe epochaler Orientalismusthese⁶⁰ an einem dekonstruktiven Postkolonialismus⁶¹ arbeitet. Zum anderen lässt ihn die Frage Derridas nicht los, wie wir über Religion reden können und sollen,⁶² wenn eine Rückkehr zu essentialistischen Identitätskonzepten unmöglich ist. Nehring vollzieht mit seiner kulturwissenschaftlichen Methodik keine Auflösung des Religionsbegriffs, sondern versteht sie als „Vernetzung religionswissenschaftlicher Analysen mit den Fragestellungen und Arbeitsweisen der Cultural Studies“⁶³. Er nimmt damit Derridas Intervention für eine eigene religionswissenschaftliche Zugangsweise auf, die den Grenzort zwischen dem Innen und Außen so zu beleuchten hat, dass er als Ereignishaftigkeit und nicht als feststehende Größe sichtbar wird. Damit kann Religion in ihrer Differenz zur Kultur markiert werden. Es gibt „doch Formen kulturellen Lebens, die wir klar als Religion im Gegensatz zu anderen kulturellen Praktiken identifizieren.“⁶⁴ So bekommen die Religionswissenschaften wieder – damit greift er ein Anliegen von Slavoj Žižek⁶⁵ auf – den Glauben der Menschen in den Blick und werden befähigt, angesichts der Religious Turns ein kritisches Potential in den Kulturwissenschaften zu generieren und die Bedeutung von Religion im kulturellen Handeln der Gegenwart, die von einer veränderten Wiederkehr der Religionen geprägt ist, zu rekonstruieren.

2.3. Nach diesem von der Theologie und den Religionswissenschaften herköftigen Problemaufriss – dass die wesensmäßig mit der Theologie einhergehende Standpunktgebundenheit einer adäquaten, nicht apologetisch verzerrenden Wahrnehmung anderer Religionen im Weg steht, und dass der Objektivitätsanspruch in der Darstellung anderer Religionen und die Dekonstruktionsarbeit, was als relevanter, expliziter Gegenstand der Religionswissenschaften zu gelten hat, sich die Religionswissenschaften weit von dem entfernen, was Gläubige existentiell unter Religion verstehen – sollen nun einige *Eckpunkte einer Komparativen Theologie* zusammengefasst werden,

59 Nehring, Religion und Kultur 7.

60 Vgl. Said, Orientalismus.

61 Vgl. Nehring, Auswirkungen; ders., Orientalismus. Vgl. ein Dekonstruktionsbeispiel anhand von Willigis Jaeger: ders., Erfindung.

62 Vgl. Derrida, Glaube 9.

63 Nehring, Religion und Kultur 11.

64 Nehring, Religion und Kultur 3.

65 Vgl. Žižek, Puppe.

bevor in einem nächsten Schritt das Projekt an der AAR⁶⁶ vorgestellt wird. Damit bin ich dem hierzulande vom Kölner Kollegen Klaus von Stosch⁶⁷ wie in den USA von James L. Frederiks⁶⁸ vertretenen Diskurs der Komparativen Theologie als einer Alternative zur pluralistischen Religionstheologie⁶⁹ nicht gefolgt,⁷⁰ denn er führt die Komparative Theologie über ein zu schmales Problemfeld der pluralistischen Religionstheologie ein und lässt religionswissenschaftliche Diskurse unbeachtet. Vielmehr habe ich an der Schnittstelle von Theologie und Religionswissenschaften offene Fragen und Konstruktionsprobleme beider Disziplinen in der Wahrnehmung von Religionen aufgezeigt, anhand derer ich nun zentrale Anliegen der Komparativen Theologie zusammenfasse, ohne damit suggerieren zu wollen, diese sei der vorangegangenen Rätsel königliche Lösung. Sehr wohl behaupte ich aber, dass Komparative Theologie nur auf diesem Problemhintergrund annähernd verstanden werden kann: Sie befreit sich von den Apologetikproblemen der Theologie und setzt statt religionswissenschaftlicher Objektivität und kulturwissenschaftlicher Einebnung von Religion auf teilnehmerorientierte Partizipation anderer Religionen.

(1.) Komparative Theologie ist Theologie und nicht Religionswissenschaft. Ihre Methodik ist eine theologische. Kennzeichen der Theologie ist die Teilnehmer- und Innenperspektive des Glaubens.

(2.) Mit dem Bekenntnisstatus der Theologie ist eine große Offenheit gegenüber anderen Glaubensressourcen vereinbar. Theologie muss nicht herabsetzende Apologetik sein.

(3.) Komparative Theologie braucht die Religionswissenschaften und ist angewiesen auf eine vertiefte Kenntnis anderer religiöser Traditionen.

(4.) Ansprechpartner der anderen Religionen ist deren Theologie oder was mit Theologie verglichen werden kann. Andere Religionen werden in ihrem Anspruchscharakter wahr und ernst genommen.

(5.) Das Vorgehen der Komparativen Theologie ist ähnlich wie bei den Cultural Studies prozesshaft. Es kann keine feststehende (Erkenntnis)Ordnung der Dinge wie beispielsweise die Traktatenordnung der christlichen Dogmatik vorausgesetzt werden.⁷¹

66 American Academy of Religion. Näheres dazu im Abschnitt drei dieses Beitrages.

67 Vgl. Stosch, *Comparative Theology*; ders., *Komparative Theologie*; vgl. dazu die klare Analyse der Salzburger Studentin: Rettenbacher, *Theologie*.

68 Vgl. Frederiks, *Experience*.

69 Vgl. Schmidt-Leukel, *Limits*.

70 Ausführlicher vgl. Winkler, *Schmidt-Leukels Religionstheologie* 312ff.

71 Insofern ist die Dogmatik von Hans-Martin nur ein begrüßenswerter Anfang. Ich rechne sie noch nicht zur Komparativen Theologie; vgl. Barth, *Dogmatik*; vgl. Winkler, *Rez. Barth*.

(6.) Vergleiche werden nicht nach bisherigen religionsvergleichenden Synopsen erstellt, sondern das Verfahren ist ein kreatives, bei dem auf eher intuitivem Weg originelle Bezüge hergestellt werden.

(7.) Bisher galten Texte als bevorzugte Quellen der Komparativen Theologie. Künftig müssen noch stärker mündliche, symbolische, rituelle und andere Traditionen integriert werden.

(8.) Neben texthermeneutischen Verfahren spielt der an Religionengrenzen gelebte Glaube von einzelnen interreligiös „musikalischen“ Protagonisten eine wichtige Rolle. Was sich bisher auf einige Ausnahmebiographien beschränkt hat, wird zunehmend zu einem breiter diskutierten Phänomen von multiple belongings,⁷² das für eine Komparative Theologie valent werden kann.

(9.) Komparativer Theologie eignet eine große Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit. Sie enthält sich daher der Globalurteile. Ob das bearbeitete Material eines Tages dafür ausreichend sein wird, ist offen.

(10) Dies nicht nur, weil sie eine sehr junge Disziplin ist, sondern weil ihre Methodik keine makroskopische ist, sie vielmehr detailorientiert und gleichsam mikroskopisch vorgeht.

3. Das Projekt einer Komparativen Theologie an der AAR

Komparative Theologie ist keine Erfindung der American Academy of Religion (AAR). Es ist vielmehr eine Überraschung, sie nun dort anzutreffen. Die AAR ist die weltweit größte religionswissenschaftliche Vereinigung mit etwa 10.000 Mitgliedern und kann auf eine beinahe hundertjährige Geschichte zurückblicken. Die behandelten Themen decken eine denkbar breite Vielfalt ab, Theologie und christliche Theologie spielen inzwischen eine eher bescheidene Rolle. An der letzten Jahreskonferenz in Washington 2006 haben zusammen mit der SBL (Society of Biblical Literature) 13.000 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die hauptsächlich in den USA arbeiten, teilgenommen. Dort hat Francis X. Clooney SJ, der seit 1984 am Boston College lehrte und 2005 an die Divinity School der Harvard University als Professor of Divinity and Comparative Theology berufen wurde, eine programmatische Erklärung vorgestellt, mit der eine Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ an der American Academy of Religion eingerichtet wurde, die zum ersten Mal auf der Jahreskonferenz 2006 getagt hat.

Diese Programmschrift will ich hier kurz vorstellen. Dabei muss ich in diesem Rahmen auf die Vorgeschichte und Forschungsgeschichte der Komparativen Theologie als eigene theologische Disziplin verzichten. Dabei

72 Vgl. Cornille, Mansions.

würde ich folgende Entwicklungen unterscheiden. (1.) Die ersten Versuche haben Menschen gewagt, die sich so intensiv auf eine andere religiöse Tradition eingelassen haben, dass sie den Anspruchscharakter dieses Glaubens mit ihrem christlichen Glauben verbunden haben und zwei religiöse Bekenntnisse in sich vereinen konnten. Ihnen hat sich eine andere Religion aus der Beteiligtenperspektive erschlossen, und sie haben eine *second first language* erlernt. Als Begriffe werden dafür „diatopische Hermeneutik“⁷³ und „double“ oder „multiple religious belonging“⁷⁴ verwendet. Als Beispiele für Islam und Hinduismus wurden auf der von Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel in Basel abgehaltenen Tagung „Multiple religiöse Identität“ im April 2007 Frithjof Schuon, Raimundo Panikkar und Henri LeSaux behandelt. Mindestens Hugo Enomiya-Lasalle und Bede Griffiths müssen noch erwähnt werden. Im Mittelpunkt steht die spirituelle Kompetenz an der Grenze von zwei Religionen. Der tatsächliche Ausarbeitungsgrad einer komparativen Theologie ist dabei höchst unterschiedlich. Das persönliche Ringen um diese interreligiöse Existenz war beispielsweise für den französischen Benediktiner in Indien Henri Le Saux / Swami Abhishiktānanda so fordernd, dass dem gegenüber die Erfindung einer neuen theologischen Reflexionsform in das Hintertreffen geraten ist.⁷⁵ Intensiv reflektierte Studien ebenso zum Hinduismus legt hingegen die aus Salzburg stammende und in Indien lebende und lehrende Theologin und Indologin Bettina Bäumer vor.⁷⁶ (2.) Dann finden sich einzelne Autoren und Studien, die aus einer eingehenden akademischen Auseinandersetzung, oft zusammen mit einer einschneidenden persönlichen Begegnung erwachsen sind. Sie verfolgen explizit das Ziel einer komparativen Theologie und haben dafür auch ein Methodeninstrumentarium⁷⁷ entwickelt. Dazu rechne ich die Arbeiten von Ninian Smart, Steven Konstantine⁷⁸, Wilfred Cantwell Smith⁷⁹ und besonders das Opus des Oxford Emeritus und Anglikaners Keith Ward, der mit „Images of Eternity“ (1987) den Auftakt für seine „Tetralogy in Comparative Theology“ (1994–2000) geschaffen hat.⁸⁰ (3.) Davon unterscheide ich ein Projekt, das an der

73 Vgl. Panikkar, Dialogue.

74 Vgl. Cornille, Mansions.

75 Vgl. Le Saux, Erfahrung; Hackbarth-Johnson, Interreligiöse Existenz.

76 Vgl. Bäumer, Trika.

77 Einführungen vgl. Tracy, Comparative Theology; Hintersteiner, Dialog 845ff.; ders., Traditionen 316ff.

78 Vgl. Smart/Konstantine, Theology.

79 Vgl. Smith, Scripture.

80 Vgl. Ward, Images. Die Tetralogie: Ders., Revelation; ders., Creation; ders., Nature; ders., Community. Zur Methodik vgl. ders., Comparative Theology; mit biographischer Verankerung: ders., Guide. – Zur Diskussion vgl. Bartel, Theology; Vroom, Ward's Theology; ders., Ideas. – Eine komparative Ekklesiologie verfolgt auch Roger Haight: ders., Community.

Boston University von 1995 bis 1999 durchgeführt wurde. Es vereinigt Einzelstudien, akademische und interreligiöse Zusammenarbeit. Das Boston-Projekt war eine sehr stringent vom Konfuzianismusexperten Robert Cummings Neville geführte Kooperation von Wissenschaftlern verschiedener Religionen und Weltanschauungen. Religionsexperten aus dem Hinduismus, Buddhismus, Christentum, Islam, Chinesischer Religion und Judentum waren vertreten, wie Generalisten aus dem Bereich der Religionssoziologie, Religionsgeschichte, Philosophie und Komparativistik.⁸¹ Hervorgegangen sind drei Studien zur Anthropologie, Ultimate Realities und religiösen Wahrheit,⁸² die sowohl durch eine Methodenreflexion als auch eine religionswissenschaftliche Kompetenz auf hohem Niveau ausgezeichnet sind.⁸³

Francis X. Clooney war ebenfalls Mitglied dieses Projektes und ist heute der vielleicht führende Proponent der Komparativen Theologie.⁸⁴ Innerhalb eines guten Jahrzehnts hat er vier Monographien⁸⁵ geschrieben und darin christliche und hinduistisch-tamilische Traditionen behandelt. Die Entwicklung, die sein Denken genommen hat,⁸⁶ wirft ein Licht auf das nun initiierte AAR-Projekt. Damit hat er mit der Komparativen Theologie einen bedeutenden, wissenschaftstheoretisch gegenüber den Religionswissenschaften und wissenschaftspolitisch in Sachen Theologie kaum zu unterschätzenden Schritt vollzogen. Wenn ich die ozeanische Themenvielfalt der AAR-Konferenzen richtig überblicke, handelt es sich dabei um eine einzigartige Begegnung von Theologie und Religionswissenschaften.

Clooney's „Statement for the Comparative Theology Group for the AAR“⁸⁷ war nicht nur die Arbeitsgrundlage für die politische Implementierung in die AAR, sondern gilt auch als die richtungweisende inhaltliche und methodische Vorgabe für die „Arbeitsgruppe Komparative Theologie“. Die Erklärung wurde am 18.11.2006 an der AAR in Washington D.C. der Öffentlichkeit vorgestellt. Sie bezieht sich sehr gezielt auf den Kontext der AAR und darf nicht als lexikalisch umfassende Beschreibung der komparativen Theologie missverstanden werden. Ich fasse sie zusammen:

Clooney nennt zuerst vier Gründe für die Konstituierung einer Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“, zeichnet dann die Umriss einer Kompa-

81 Vgl. Neville, Preface.

82 Vgl. Neville, Condition; ders., Realities; ders., Truth.

83 Vgl. jüngst Neville, Role. Vgl. ders., Verständigung.

84 Überblicke und Einführungen vgl. Clooney, Comparative Theology; ders., Current Theology; ders., World; ders., Belonging. Zur biographischen Verortung vgl. den sprechenden Aufsatztitel: „Neither Here Nor There. Crossing Boundaries, Becoming Insiders, Remaining Catholic“, vgl. ders., Boundaries.

85 Vgl. Clooney, Vedanta; ders., Texts; ders., God; ders., Mother.

86 Vgl. erstmals eine Darstellung bei: Hintersteiner, (Un)Translatibility.

87 Der Text wird in deutscher Übersetzung publiziert in der Herbstnummer der SaThZ 2007: Clooney, Erklärung.

rativen Theologie und listet ein Themarium auf. Die Literaturangaben und die organisatorischen Belange berücksichtige ich hier nicht.

(1.) Der erste Grund für die Konstituierung einer Arbeitsgruppe liegt in den Veränderungen, die an der AAR und bei den Religionswissenschaften zu beobachten sind. Zunehmend deklarieren Religionswissenschaftler ihren religiösen Standpunkt, den sie im vollen Bewusstsein darüber einnehmen, dass sich theologische und nicht-theologische Perspektiven auf religiöse Traditionen gravierend unterscheiden. Fragen nach der Autorität der Repräsentation einer Religion – wer darf für eine Religion sprechen? – oder nach den Verständigungs- und gegenseitigen Lernmöglichkeiten zwischen Gläubigen und Außenstehenden, also zwischen Teilnehmern und Beobachtern, oder Innen und Außen haben an Bedeutung gewonnen. Dabei treten Phänomene mehrfacher Glaubenszugehörigkeiten zum einen in persönlicher Hinsicht in den Vordergrund, zum anderen stoßen sie auch auf wissenschaftliches Interesse. So wird untersucht, wie einzelne religiöse Traditionen auf dieses Phänomen in ihren Reihen reagieren und wie sie überhaupt zu der pluralen religiösen Situation stehen.

(2.) Religiöse Traditionen können nur angemessen erfasst werden, wenn sie mit ihrem theologischen Anspruch wahrgenommen werden, d.h. wenn der Wahrheitsanspruch ihrer Bekenntnisse, wie er sich in den unterschiedlichsten Praktiken ausdrückt, berücksichtigt wird. Dabei geht es in dem religionswissenschaftlichen Kontext der AAR nicht darum, diese Wahrheitsansprüche abschließend zu beurteilen, sondern sie vielmehr wahrzunehmen und ihre Interaktionen zu untersuchen. Insbesondere kann die Repräsentationsform von Religionswissenschaftlern mit einem ausgewiesenen religiösen Standpunkt selbst ein interessanter Untersuchungsgegenstand sein.

(3.) Das Verhältnis zwischen den Religionswissenschaftlern innerhalb und außerhalb einer religiösen Tradition und deren unterschiedliche Zugänge werden Gegenstand der Forschung sein. Denn diese Relationen zwischen den Forschern bilden auch die Wechselwirkungen der religiösen Traditionen ab, die sich auch in einzelnen herausgehobenen Biographien abzeichnen lassen.

(4.) Multiple belonging und religiöse Hybridität tritt persönlich wie wissenschaftlich in den Vordergrund. Dabei wird nicht nur die Verpflichtung gegenüber einer einzigen religiösen Tradition fließend, sondern auch die Purity religionswissenschaftlicher Disziplin. Die Arbeitsgruppe Komparative Theologie will ausdrücklich diese Phänomene aufgreifen.

Mit diesen Begründungen oder Erläuterungen der Umstände, die eine Komparative Theologie notwendig erscheinen lassen, ergeben sich auch schon die wesentlichen Eckpunkte für ihre Umschreibung.

(1.) Clooney versteht Komparative Theologie als *fides quaerens intellectum*, wobei Theologie in den verschiedenen religiösen Traditionen sehr un-

verschiedliche Ausdrucksformen finden kann. Theologie ist ausgerichtet auf Gotteserkenntnis oder Erkenntnis des höchsten Geheimnisses des Lebens. Eine Komparative Theologie achtet auf parallele theologische Dimensionen zwischen den religiösen und theologischen Traditionen. Sie ist offen gegenüber den Anfragen von Angehörigen wie von Außenstehenden, die bereit sind, sich auf diesen Theologiediskurs einzulassen.

(2.) Unter Theologie wird ein integratives Verfahren verstanden, bei dem wissenschaftliche Methodik, reflektierter Glaube und Praxis miteinander berücksichtigt werden. Obwohl der Theologiebegriff aus der christlichen Tradition stammt, soll an ihm in einer erweiterten Form soweit festgehalten, doch müssen auch analoge Strategien anderer Traditionen erfasst werden. Der Theologiebegriff und die Definition von Komparativer Theologie werden eine wichtige Agenda der Arbeitsgruppe bilden. Mit dem Theologiebegriff lässt sich Verschwiegendes an den Religionswissenschaften zur Sprache bringen.

(3.) Im Zentrum der Komparativen Theologie werden die Lehren der Traditionen und die Kategorien, mit denen sie strukturiert sind, stehen. Clooney zählt dogmatische Topoi aus dem Christentum und anderen Religionen als Beispiele auf und gesteht zugleich die mit dieser (vergleichenden) Einteilung verbundene Problematik ein. Allgemeiner gesagt geht es darum, wie religiöse Traditionen die (menschliche) Wirklichkeit deuten.

(4.) Das Spezifische der Komparativen Theologie ist konstituiert durch die verstehende und kritische Reflexion der eigenen Tradition im Lichte einer anderen. Christen lernen beispielsweise durch das Kennenlernen jüdischer Hermeneutik ihre Texte besser und anders zu lesen, etc. Auch die Sicht von Theologen anderer religiöser Traditionen auf Inhalte des eigenen Glaubens kann Perspektiven verändern.

Darüber hinaus listet Clooney in untergeordneter Weise noch eine Reihe von weiteren Möglichkeiten zur Bestimmung einer Komparativen Theologie auf.

(1.) Ein Großteil der Diskurse wird sich um die theologischen Ideen- und Lehrentwicklungen der religiösen Traditionen drehen. Darüber hinaus ruft Clooney auch die Wichtigkeit der Theologiegeschichte und der Soziologien dieser Theologien in Erinnerung, wie sich das Verständnis des Eigenen und des Anderen ausgebildet hat und wie die Begegnungs- und Diskursgeschichten verlaufen sind.

(2.) Die historischen Begegnungen können gleichsam in einem gegenwärtigen akademischen Rahmen wiederholt werden. Dabei müssen standardisierte Wahrnehmungsstrukturen befragt und marginalisierte Gesichtspunkte wie Gender, Ethnien und sozioökonomische Differenzierungen neu berücksichtigt werden. Wie erging und ergeht es beispielsweise den von Frauen geschaffenen Theologien?

(3.) Bei der AAR wie bei der Komparativen Theologie stehen Texte und textorientierte Traditionen im Vordergrund. Für narrative Dimensionen und Populärtraditionen muss ein Weg der Integration gefunden werden.

(4.) Der besonderen Bedeutung der jüdisch-christlichen Beziehungen soll auch in der Arbeitsgruppe Komparative Theologie Rechnung getragen werden, ohne dadurch andere religiöse Perspektiven zu benachteiligen.

(5.) Mit der Arbeitsgruppe Komparative Theologie steht an der AAR eine rare Form des theologischen Dialoges, der kritischen theologischen Reflexion und des gegenseitigen Lernens für die Angehörigen der prominenten Religionen zur Verfügung. Durch den wissenschaftlichen Diskurs und die theologische Methodologie geht Komparative Theologie jedoch über das hinaus, was gemeinhin als Dialog gilt.

Zusammenfassend: „Die neu gebildete Arbeitsgruppe Komparative Theologie bietet Gelegenheit für tiefgehende traditionübergreifende und/oder kulturübergreifende Forschung mit der Betonung auf einer theologischen Verpflichtung in Theorie, Argumentation und Praxis, und auf Themen religiöser wie konfessioneller Identität in einer pluralistischen Umgebung.“ (VII.a)

Zuletzt bringe ich einen kleinen Einblick in das Themarium, das Clooney für die nächsten Arbeitsschritte vorschlägt: Systematische (buddhistische, christliche, islamische etc.) Theologie; Pluralismus und Traditionen; multiple religiöse Zugehörigkeiten und religiöse Hybridität; komparative (interreligiöse) Theologie der Glaubensinhalte, Bilder und Praxis der religiösen Traditionen; biblische Theologie und religiöser Pluralismus; komparative Ethik. Dann in abgestufter Weise: Exegese; die Gotteslehren und Lehren über die letztgültige Wirklichkeit, das Selbst und die Welt; Lehrentwicklungen; komparativer Monotheismus z.B. unter archaischer, abrahamitischer oder südasiatischer Perspektive wie auch im Licht der politischen Theologie oder postmoderner Ansätze etc.; in analoger Weise komparativer Non-Dualismus; komparativer Pan-Theismus etc.; Liturgie; Dogmatik; Soteriologie und Eschatologie; komparative semitische oder südasiatische Schriftexegese; Scriptural Reasoning; Geschichte der theologischen Wechselbeziehungen religiöser Traditionen; Methodologie der Komparativen Theologie; Theologie der Religionen.

Anhand meiner hinführenden Reflexionen und dieser Vorstellung des Programms schließe ich mit einigen *weiterführenden Fragen* an die Entwicklung einer Komparativen Theologie:

(1.) Sowohl bei den akademischen Pionieren der Komparativen Theologie als auch in der Erklärung der neuen Arbeitsgruppe dominiert – wie zu Beginn der Religionswissenschaften – eine nicht zu übersehende Textorientierung. Texte sind den Wissenschaftlern relativ leicht zugänglich, kommen den Forscherkompetenzen entgegen und sind schier unerschöpflich. Auf diesem hermeneutischen Gebiet wurden großartige Fähigkeiten entwickelt.

Clooney hat zwar ein geschärftes Bewusstsein von der Marginalisierung anderer Theologie-, Reflexions- und Ausdrucksformen des Glaubens, würdigt aber viel zu wenig den Prozess, aus dem diese Arbeitsgruppe gespeist wurde, nämlich der Erfahrung im Boston-Projekt. Diese Diskursgemeinschaft ist geprägt von einer hohen akademischen Disziplin, die neben der wissenschaftlichen Exzellenz auch eine persönliche und spirituelle Komponente ausgebildet hat. Genau diesen Weg haben interreligiöse Einzelpersonlichkeiten eingeschlagen. Für die Zukunft der Komparativen Theologie wird das zunehmende Erlernen einer *second first language*, wie das Norbert Hintersteiner⁸⁸ im Anschluss an Alasdair C. MacIntyre überzeugend vorgetragen hat, nötig sein. Da dies immer Einzelpersonen vorbehalten sein wird und muss, sind Kooperationsprojekte eine effiziente Möglichkeit, die die Unverzichtbarkeit der Teilnehmerperspektive bei theologischen Verfahren unterstreicht.

(2.) Darin impliziert, und von Francis X. Clooney immer wieder erwähnt, muss das Prinzip der Wechselseitigkeit sein, auf das Wilfred Cantwell Smith bereits für die Religionswissenschaften insistiert hat. Sich vom Wahrheitsanspruch erfassen lassen, ist als Vorgang in beide Richtungen zu begreifen. Phänomene von *multiple belonging* sind daher streng zu unterscheiden von Geschmacksorientierungen und äußeren Modeerscheinungen. Eine interreligiöse Existenz in Form der eigenen Biographie oder in Form einer Dialoggruppe ringt mit den wechselseitigen religiösen Verbindlichkeiten. Komparative Theologie wird damit unverwechselbar mit gegenwärtig häufig beklagten religiösen Auflösungs- und Verflüssigungsprozessen.

(3.) Einen besonders wunden Punkt hat Clooney zwar nicht verschleiert aber auch nicht wirklich überzeugend einer Lösung zugeführt. Er betrifft die Themenwahl und die Kriteriologie, unter welcher Hinsicht welche Inhalte miteinander in Bezug gesetzt und verglichen werden. Eine Synopse der Lehrinhalte ist verwehrt. Jede festgelegte (Erkenntnis)Ordnung der Dinge ist in einer Weise traditions- und kontextgebunden, dass sich eine Ableitung einer quasi universalen Struktur der religiösen Ideen verbietet, wie die Erfahrungen mit der Religionsphänomenologie gezeigt haben. Solche Diskurse sind im besten Fall erkenntnistheoretisch naiv bis kolonial destruktiv. Das Ziel der komparativen Theologie ist nicht die Elaborierung einer interreligiösen Seinsordnung. Sie lässt sich vielmehr auf einen verwobenen Lernprozess ein, dessen Ziel gar nicht bekannt sein kann. Hört man auf komparative Theologinnen und Theologen, wenn sie von ihren Forschungserfahrungen erzählen, so wird deutlich, wie unstrategisch und ungeplant sich solche Bezüge herstellen und Originalität erzeugen. Es ist ein kreatives Verfahren, das m.E. einer deutlicheren methodologischen Reflexion bedarf. Was Charles

88 Vgl. Hintersteiner, Traditionen.

Sanders Peirce als Abduktion entwickelt hat, könnte einer Überprüfung für die Tauglichkeit komparativer Methodologie dienlich sein. Eine kriteriologische Rückbindung von Intuitionen sehe ich als ausständig.

(4.) Auffälliger Weise nennt Clooney die Theologie der Religionen zweimal an letzter Stelle. Er macht damit zweierlei deutlich: Er beteiligt sich zum einen nicht an der Festlegung auf eine religionstheologische Option. Er lässt die Frage offen, ob er einen pluralistischen Ansatz verfolgt. Zum anderen positioniert er damit Komparative Theologie als Detailverfahren, das zu globalen religionstheologischen Urteilen (noch) nicht in der Lage ist. Er lässt es offen, ob es auf theologisch komparativistischer Basis je dazu kommen wird. Damit liegt ein weit verbreitetes problematisches Verständnis von Religionstheologie zugrunde, als würde es darum gehen, quasi empirisch verifizierbar Globalurteile über den soteriologischen Status von Religionen zu fällen. Niemand Vernünftiger macht das. Es geht vielmehr darum, anhand von Anhaltspunkten für die Möglichkeit der Gleichwertigkeit zu votieren. Dies wiederum halte ich für keinen empirischen Standpunkt, sondern für eine heuristische Haltung; eine Erkenntnishaltung also, die die Wahrheitsvermutung nicht a priori für die eigene Seite exklusiv reklamiert, sprich Apologetik betreibt, sondern diese Wahrheitsvermutung auch in andere religiöse Traditionen und deren Glaubensvollzüge investiert, Apologetik gewissermaßen umdreht. Genau in diesem Sinn ist Komparative Theologie auf Religionstheologie angewiesen, insofern sie mit der pluralistischen Option ernst macht und sich anderen Theologien und Wahrheitsansprüchen lernbereit aussetzt. Eine solche Art von Theologie ist eine andere und angemessenere Form von Apologetik im positiven Sinn. Sie traut dem eigenen Glauben zu, dass er wahrheitsfähig, überzeugend *und* lernfähig, ausbaubar, bereicherbar ist, dass er seine Identität nicht verliert, wenn er wächst.

Literatur

- Arens, Edmund, Zwischen *Konkurrenz* und Komplementarität. Zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft, in: *Orientierung* 70 (2006) 116-120.
- Bartel, Timothy W. (Hg.), *Comparative Theology*. Essays for Keith Ward, London 2003.
- Barth, Hans-Martin, *Dogmatik*. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001.
- Bäumer, Bettina, *Trika*. Grundthemen des kaschmirischen Sivaismus, hg. v. Ernst Furlinger (Salzburger Theologische Studien interkulturell 1), Innsbruck/Wien 2003.

- Baumgartner, Wilhelm/Landgrebe, Ludwig/Janssen, Peter, *Phänomenologie*, in: HWPh 7, Basel 1998, 486-506.
- Bernhardt, Reinhold/Pfleiderer, Georg (Hg.), *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie (Christentum und Kultur 4)*, Zürich 2004.
- Braun, Willi/McCutcheon, Russell T. (Hg.). *Guide to the Study of Religion*. London u.a. 2000.
- Cancik, Hubert, *Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1*, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher, unter Mitarbeit von Günter Kehrer und Hans G. Kippenberg, Stuttgart/Berlin/Köln 1988, 20-25.
- 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.
- Clooney, Francis X., *Current Theology. Comparative Theology. A review of recent books (1989–1995)*, in: *Theological Studies* 56 (1995) 521-550.
- Clooney, Francis X., *Divine Mother, Blessed Mother. Hindu Goddesses and the Virgin Mary*, Oxford 2005.
- Clooney, Francis X., *Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion (AAR) [Statement for the Comparative Theology Group for the AAR. Vorgetragen am 18.11.2006 an der AAR in Washington D.C.]*, in: *SaThZ* 11 (2007) Heft 2.
- Clooney, Francis X., *God for Us. Multiple Religious Belonging as Spiritual Practice and Divine Response*, in: Cornille, Catherine (Hg.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity (Faith Meets Faith)*, Maryknoll 2002, 44-60.
- Clooney, Francis X., *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford 2001.
- Clooney, Francis X., *Neither Here Nor There. Crossing Boundaries, Becoming Insiders, Remaining Catholic*, in: Cabezon, Jose/Davaney, Sheila (Hg.), *Identity and Politics of Identity in Scholarship in the Study of Religion*, New York 2004, 99-111.
- 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, 63-80.
- Clooney, Francis X., *Seeing Through Texts. Doing Theology among the Srivaisnavas of South India*, Albany 1996.
- Clooney, Francis X., *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993.

- Colpe, Carsten, Zur *Neubegründung* der Phänomenologie der Religionen und der Religion, in: Zinser, Hartmut (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 131-154.
- Cornille, Catherine (Hg.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity (Faith Meets Faith)*, Maryknoll 2002.
- Davaney, Sheila Greeve, *Theologie* und Religionswissenschaft in einer Epoche der Fragmentierung, in: *Conc(D)* 42 (2006) 151-160.
- Derrida, Jacques, *Glaube* und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders./Vattimo, Gianni, *Die Religion*, Frankfurt 2001.
- Dupuis, Jacques, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen *Pluralismus*, hg. von Ulrich Winkler, übersetzt von Sigrid Rettenbacher unter Mitarbeit von Christian Hackbarth-Johnson und Wilhelm Schöggel [engl. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 7th printing New York 2006/1997] (Salzburger Theologische Studien interkulturell 5), Innsbruck/Wien [geplant 2008].
- Feldtkeller, Andreas, *Religionswissenschaft* innerhalb und außerhalb der Theologie, in: Löhr, Gebhard (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft* (Greifenwalder theologische Forschungen 2), Frankfurt 2000, 79-96.
- Figl, Johann, *Einleitung*. Religionswissenschaft – Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: ders. (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 18-80.
- Fredericks, James L., *A Universal Religious Experience? Comparative theology as an alternative to a theology of religions*, in: *Horizons* 22 (1995) 67-87.
- Frühwald, Wolfgang u.a., *Geisteswissenschaften* heute. Eine Denkschrift, Frankfurt 2. Aufl. 1996 [1991].
- Fürlinger, Ernst, *Verstehen* durch Berühren. Interreligiöse Hermeneutik am Beispiel des nichtdualistischen Sivaismus von Kaschmir (Salzburger theologische Studien interkulturell 4), Innsbruck/Wien 2006.
- Gantke, Wolfgang, *Religion* im Rahmen der Kulturwissenschaft, in: *ZMR* 89 (2005) 83-96.
- Geertz, Clifford, *Religion* als kulturelles System, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1983, 44-95.
- Gladigow, Burkhard, *Gegenstände* und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1, hg. v. Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl (Hg.), Stuttgart/Berlin/Köln 1988, 26-40.
- Grünschloß, Andreas, *Religionswissenschaft* und Theologie – Überschnei-

- dungen, Annäherungen und Differenzen, in: Löhr, Gebhard (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft* (Greifenwalder theologische Forschungen 2), Frankfurt 2000, 123-158.
- Hackbarth-Johnson, Christian, *Interreligiöse Existenz. Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.) / Swami Abhishiktānanda (1910–1973)* (Europäische Hochschulschriften 23/763), Frankfurt u.a. 2003.
- Haight, Roger, Christian *Community in history* 1. Historical Ecclesiology / 2. Comparative Ecclesiology, New York 2004–2005.
- Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1-5, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher, unter Mitarbeit von Günter Kehrer und Hans G. Kippenberg, Stuttgart/Berlin/Köln 1988–2001.
- Harnack, Adolf von, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, in: *Reden und Aufsätze* 2, Gießen 2. Aufl. 1906, 159-187.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hg. von Walter Jaeschke: 1. Einleitung in die Philosophie der Religion / 2. Die bestimmte Religion / 3. Die vollendete Religion (Philosophische Bibliothek 459-461), Hamburg 1993/1994/1995.
- Herms, Eilert, *Theologie und Religionswissenschaften*, in: *Variations herméneutiques* 9 (1998) 65-87.
- Hintersteiner, Norbert, *Dialog der Religionen*, in: Figl, Johann (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 834-852.
- Hintersteiner, Norbert, *Intercultural and Interreligious (Un)Translatibility and the Comparative Theology Project*, in: ders. (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today (Currents of Encounter – Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs and Cultures 32)*, Amsterdam/New York 2007, 465-491.
- Hintersteiner, Norbert, *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik. Mit einem Vorwort von Robert J. Schreiter*, Wien 2001.
- Hock, Klaus, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002.
- Kippenberg, Hans G., *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.
- Kippenberg, Hans G./Stuckrad, Kocku von, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München 2003.
- Le Saux, Henri (Swami Abhishiktānanda), *Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum. Mit einer Einführung von Jacques Dupuis, S.J. (†)*, hg. von Christian Hackbarth-Johnson, Bettina Bäumer und Ulrich Wink-

- ler. Aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson (Salzburger Theologische Studien interkulturell 2), [Die französische Originalausgabe: Henri Le Saux, O.S.B./ Swami Abhishiktānanda, *Intériorité et révélation. Essais théologiques*, Éd. Présence: Sisteron 1982, wurde durchgesehen und erweitert.], Innsbruck/Wien 2005.
- Leeuw, Gerardus van der, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 4. Aufl. 1977.
- Löffler, Winfried, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006.
- Nehring, Andreas, *Die Erfindung der religiösen Erfahrung*, in: Strecker, Christian (Hg.), *Kontexte der Schrift 2. Kultur, Politik, Religion, Sprache*. FS Wolfgang Stegemann, Stuttgart 2005, 301-322.
- Nehring, Andreas, *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940*, Wiesbaden 2003.
- Nehring, Andreas, *Religion und Kultur – Zur Beschreibung einer Differenz* [Universitäts-Ringvorlesung „Religion – Recht – Kultur“ im Wintersemester 2006/2007 am 12.12.2006 an der Universität Erlangen-Nürnberg], in: ders./Valentin, Joachim (Hg.), *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart u.a. 2007 [Manuskript im Druck].
- Nehring, Andreas, *Religion, Kultur, Macht. Auswirkungen des kolonialen Blicks auf die Kulturbegegnung am Beispiel Indiens*, in: ZMR 87 (2003) 200-217.
- Neville, Robert Cummings (Hg.), *Religious Truth*. Foreword by Jonathan Z. Smith (The Comparative Religious Ideas Project 3), New York 2001.
- Neville, Robert Cummings (Hg.), *The Human Condition*. Foreword by Peter L. Berger (The Comparative Religious Ideas Project 1), New York 2001.
- Neville, Robert Cummings (Hg.), *Ultimate Realities*. Foreword by Tu Weiming (The Comparative Religious Ideas Project 2), New York 2001.
- Neville, Robert Cummings, *Interkulturelle Verständigung und die reale Möglichkeit religiöser Wahrheit*, in: Schreijäck, Thomas (Hg.), *Religion im Dialog der Kulturen* (Forum Religionspädagogik interkulturell 2), Münster/Hamburg/London 2000, 15-22.
- Neville, Robert Cummings, *Preface*, in: ders. (Hg.), *The Human Condition*. Foreword by Peter L. Berger (The Comparative Religious Ideas Project 1), New York 2001, XV-XXVI.
- Neville, Robert Cummings, *The Role of Concepts of God in Crosscultural Comparative Theology*, in: Hintersteiner, Norbert (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today* (Currents of Encounter – Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs and Cultures 32), Amsterdam/New York 2007, 513-529.

- Nüssel, Friederike, *Theologie als Kulturwissenschaft?*, in: ThLZ 130 (2005) 1153-1168.
- Orth, Stefan, *Gute Religion*, in: HerKorr 60 (2006) 487-489.
- Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978.
- Rettenbacher, Sigrid, *Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie*, in: ZMR (2005) 181-194.
- Riedmann, Alois, *Die Wahrheit des Christentums 1-4*, Freiburg 1952–1956.
- Sabbatucci, Dario, *Kultur und Religion*, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1, hg. v. Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl (Hg.), Stuttgart/Berlin/Köln 1988, 43-58.
- Sabbatucci, Dario, *Scientology. Its historical-morphological Frame*, Los Angeles 1983.
- Said, Edward W., *Orientalismus*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Liliane Weissberg [1978], Frankfurt/Berlin/Wien 1981.
- Sander, Hans-Joachim, *Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit*, in: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg/Basel/Wien 2005, 134-144.
- Sander, Hans-Joachim, *Die Kirchenkonstitution Gaudium et spes. Die pastorale Ortsbestimmung kirchlicher Identität*, in: Lebendige Seelsorge 56 (2005) 190-194.
- Sander, Hans-Joachim, *Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie*, in: ThQ 182 (2002) 27-40.
- Sander, Hans-Joachim, *Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart*, in: Fuchs, Gotthard/Lienkamp, Andreas (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 36), Münster 1997, 85-102.
- Sander, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien 2005, 581-886.
- Sander, Hans-Joachim, *Von der kontextlosen Kirche im Singular zur pastoralen Weltkirche im Plural – ein Ortswechsel durch Nicht-Ausschließung prekärer Fragen*, in: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils.

- Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg/Basel/Wien 2005, 383-394.
- Schmidt-Leukel, Perry, Die theologischen *Wissenschaften* als Vermittler im Dialog der Kulturen?, in: Berka, Walter/Schmidinger, Heinrich (Hg.), Vom Nutzen der Wissenschaften (Wissenschaft – Bildung – Politik 10), Wien 2007, 75-94.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Limits and Prospects of Comparative Theology*, in: Hintersteiner, Norbert (Hg.), Naming and Thinking God in Europe Today (Currents of Encounter – Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs and Cultures 32), Amsterdam/New York 2007, 493-505.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997.
- Schreier, Robert J., *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theorien* [Constructing local theologies 1985], Salzburg 1992.
- Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate* (Salzburger theologische Studien interkulturell 3), Innsbruck/Wien 2007.
- Smart, Ninian/Konstantine, Steven, *Christian Systematic Theology in a World Context* (World Christian Theology Series), Minneapolis 1995.
- Smith, Jonathan Z., *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982.
- Smith, Wilfred Cantwell, Vergleichende *Religionswissenschaft: Wohin – Warum?*, in: Eliade, Mircea/Kitagawa, Joseph M. (Hg.), Grundfragen der Religionswissenschaft (Wort und Antwort 32), Salzburg 1963, 75-105. 239-256.
- Smith, Wilfred Cantwell, *What is Scripture? A Comparative Approach*, London 1993.
- Sparn, Walter, *Theologie als kulturwissenschaftliche Disziplin an der Universität*, in: Reuter, Hans-Richard (Hg.), *Theologie in der Universität. Dokumentation einer Tagung im Rahmen des Konsultationsprozesses „Protestantismus und Kultur“*. Erfurt, 2./3. Juli 1999 (Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft B/27), Heidelberg 1999, 90-109, 110-122.
- Stolz, Fritz, *Grundzüge der Religionswissenschaft* (UTB 1989), Göttingen 3. Aufl. 2001.
- Stolz, Fritz, *Religionswissenschaft nach dem Verlust ihres Gegenstandes*,

- in: Feil, Ernst (Hg.), Streitfall „Religion“. Diskussion zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 21), Münster u.a. 2000, 137-140.
- Stosch, Klaus von, *Comparative Theology as an Alternative to the Theology of Religions*, in: Hintersteiner, Norbert (Hg.), Naming and Thinking God in Europe Today (Currents of Encounter – Studies on the Contact between Christianity and Other Religions, Beliefs and Cultures 32), Amsterdam/New York 2007, 507-512.
- Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie*. Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZKTh 124 (2002) 294-311.
- Tracy, David, *Comparative Theology*, in: Eliade, Mircea (Hg.), The Encyclopedia of Religion 14, New York/London 1987, 446-455.
- Troeltsch, Ernst, Die *Absolutheit* des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hg. v. Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler (Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von Friedrich Wilhelm Graf u.a., Bd. 5), Berlin/New York 1998.
- Tworuschka, Udo, *Selbstverständnis*, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie, in: ThLZ 126 (2001) 123-138.
- Valentin, Joachim, Ein prekäres *Verhältnis*. Ist die Religionswissenschaft eine theologische Disziplin?, in: HerKor 56 (2002) 82-86.
- Vroom, Hendrik M. u.a., Keith Ward's *Comparative Christian Systematic Theology*. An Introduction and Critical Appraisal, in: Studies in Interreligious Dialogue 11 (2001) 92-119.
- Vroom, Hendrik M., How May We Compare *Ideas* of Transcendence? Methodology of Comparative Theology, in: Bartel, Timothy W. (Hg.), Comparative Theology. Essays for Keith Ward, London 2003, 66-76.
- Waardenburg, Jacques, *Perspektiven* der Religionswissenschaft (Religionswissenschaftliche Studien 25), Würzburg/Altenberge 1993.
- Waardenburg, Jacques, *Religionen* und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft (Sammlung Göschen 2228), Berlin/New York 1986.
- Waldenfels, Hans, *Theologie* und Religionswissenschaft, in: ders., Begegnung der Religionen. Theologische Versuche 1 (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 1), Bonn 1990, 92-101.
- Ward, Keith, A *Guide* for the Perplexed: in: Bartel, Timothy W. (Hg.), Comparative Theology. Essays for Keith Ward, London 2003, 190-189.
- Ward, Keith, *Images* of Eternity. Concepts of God in Five Religious Traditions, London 1987.

- Ward, Keith, *Religion & Creation* [Tetralogy in Comparative Theology 2], Oxford 1996.
- Ward, Keith, *Religion and Community* [Tetralogy in Comparative Theology 4], Oxford 2000
- Ward, Keith, *Religion and Human Nature* [Tetralogy in Comparative Theology 3], Oxford 1998.
- Ward, Keith, *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World Religions* [Tetralogy in Comparative Theology 1], Oxford 1994.
- Ward, Keith, *Toward a Comparative Theology*, in: Ward, Keith, *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions* [Tetralogy in Comparative Theology 1], Oxford 1994, 3-49.
- Whaling, Frank (Hg.), *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin/New York 1995.
- Wilke, Annette, *Die Rolle der Religionswissenschaft im Kanon der theologischen Fächer*, in: ThRv 9 (2002) 385-391.
- Winkler, Ulrich, „Wer nur das *Christentum* kennt, kennt das Christentum nicht.“ *Theologie Interkulturell und Religionen studieren in Salzburg*, in: Huber, Konrad/Prüller-Jagenteufel, Gunter M./ Winkler, Ulrich (Hg.), *Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie (Theologische Trends 10)*, Thaur/Wien/München, 2001, 62-102.
- Winkler, Ulrich, Jacques Dupuis' *Vermächtnis* einer katholischen Religions-theologie – Editorial, in: SaThZ 10 (2006) 1-8.
- Winkler, Ulrich, *Mut zur Selbstbehauptung. Die theologischen Fakultäten in Österreich zeigen Profil*, in: HerKorr 55 (2001-9) 465-470.
- Winkler, Ulrich, *Nicht ausweichen an einen fernen Ort der Eigentlichkeit. Der Erkenntnisort einer lokalen Theologie im universalen Volk Gottes*, in: SaThZ 6 (2002) 97-109.
- Winkler, Ulrich, Perry Schmidt-Leukels christliche pluralistische *Religions-theologie*, in: SaThZ 10 (2006) 290-318.
- Winkler, Ulrich, *Rez. Barth, Hans-Martin, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2. Auflage 2002*, in: SaThZ 7 (2003) 230-233.
- Winkler, Ulrich, *Umschlagplatz und Denkwerkstatt. Zur Verortung von Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen*, in: SaThZ 5 (2001) 2-13.
- Winkler, Ulrich, *Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg – theologische Konzeption*, in: SaThZ 11 (2007) 58-73.
- Zizek, Slavoj, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt 2003.

