

Religionsgeschichtliches Vergleichen*

Manfred Görg

1. Provokation durch Religion

Religion hat Konjunktur. Das Interesse an religiösen Strömungen steigt; Angebot und Umsatz auf dem religiösen Markt bewegen sich im Aufwind. Dabei geht es nicht nur geschäftig zu. Unerwartete Bilder drängen sich in den Vordergrund. Religiöses Tun verbleibt nicht in den Kirchen und Tempeln, der Gottesdienst findet vielmehr auf der Straße statt, ist zum Bestandteil der täglichen Nachrichten aus aller Welt geworden. Die Szenen sind erdrückend zwiespältig. Das Gebet paart sich allzu häufig mit Demonstration, ja mit militantem Eifer. Ekstase verbindet sich mit dem Ausbruch von Gewalt. Erscheinungsformen dieser Art beobachten wir nicht bloß bei einer spezifischen Religion. Gegenwärtig macht die politische Stoßkraft des Islam von sich reden, aber es sind auch die anderen klassischen und weltumspannenden Religionen, die ein ungewohntes Potential bei sich zu entdecken scheinen. Nicht zuletzt das Christentum, das in Teilen des Westens und Ostens dieser Erde zu politischer Veränderung, zu gewaltloser Umwandlung von Machtstrukturen aufruft, wie etwa in Lateinamerika, aber auch in die selbstzerfleischende Rivalität von machthungrigen Konfessionen verstrickt ist, wie in Nordirland. Doch es sind auch die kleinen Zirkel, vielleicht sogar gerade jene Aktionszentren neuer Bewegungen, Jugendreligionen und Erweckungsformationen, die sich keineswegs verstecken und in Geheimzirkeln extravagante Kulte treiben, sondern bewußt und ostentativ in der Öffentlichkeit präsent sind.

Der sich aufgeklärt und progressiv gebende Mensch hierzulande vernimmt mit Erstaunen. Das ist nicht die Religion, deren Untergang nur eine Konsequenz des Fortschritts nach westlichem oder östlichem Zuschnitt schien. Religion mit einer ungestümen Wildheit und einer aufdringlichen Vitalität — ein Fremdkörper in unserer auf Vernunft rechnenden und scheinbar so humanen Planwelt. Auch die, die sich Christen nennen, tun sich vielfach schwer, die Dimensionen der neuen Religiosität zu begreifen, haben sie sich doch daran gewöhnt, ihr Christentum als private Herzensangelegenheit vor öffentlicher Preisgabe und Herausforderung zu beschützen und zu verstecken. So mag sich auch mancher Christ wünschen, sein Christsein möchte ein wenig von jener elementaren Faszination gewinnen, die er fremden Bekenntnissen ansieht, will er auch im nächsten Augenblick mit all denen nichts gemein haben, die ihre Religiosität so unverhüllt und ungebärdig zur Schau tragen, wie dies militanter Fanatismus mit sich bringt.

* Der folgende Text gibt unter Hinzufügung einiger Anmerkungen den Wortlaut eines Vortrags wieder, den ich im Rahmen einer von der Universität München im SS 1988 veranstalteten Ringvorlesung zum Thema »Durch Vergleichung auf die Dinge kommen? Der Vergleich als Erkenntnismethode in den Wissenschaften« gehalten habe. Dieser Umstand hat auch die etwas offenere Hinführung zur Frage nach der Methodik religionsgeschichtlichen Vergleichens in der Exegese bedingt.

2. Religionsgeschichte versus Theologie?

Und hier setzt bereits ein Vergleichen ein. Noch kein religionsgeschichtliches Vergleichen, eher ein unreflektiertes Gegenüberstellen, teils mit Bewunderung, teils mit Erschrecken. Das Nächste wird im besten Falle ein Informationsbedürfnis sein, man versucht, selbst Einblick in das Innenleben der Religiösen zu gewinnen oder man fragt den Theologen oder den Religionsgeschichtler, wenn sich ein solcher zur Verfügung stellt.

Wenn ich mich also selbst auf den Prüfstand stelle, muß ich mir wohl Befangenheit attestieren lassen, hat doch der Theologe nach einer These des Religionsgeschichtlers Hans-Jürgen Greschat mit dem Religionsgeschichtler nicht das gleiche Interessenfeld gemein: »Theologen sind religiöse Spezialisten — Religionswissenschaftler sind Spezialisten für Religiöses«. ¹ Die Kompetenz des Theologen soll sich demgemäß auf eigenes Glaubensgut konzentrieren, während der Religionswissenschaftler die nötige Independenz besitzt, um sein Studiengebiet nach eigenem Gutdünken zu definieren. Nur dieser soll die Freiheit haben, ohne Wertungen auszukommen, während der Theologe kraft seiner Position in einem geprägten Glaubenssystem qualifizieren müsse und so sich meist auf »Einwegbahnen« befinde, die den fremden Glauben nicht sachgemäß erschließen lassen.

Dem Theologen wäre damit auch die Kompetenz abgesprochen, Vergleiche vorzunehmen und wissenschaftlich auszuloten. Greschat gesteht zu, daß es einen Sachzwang für Theologen gebe, sich mit anderen Religionen zu befassen. So sei etwa, um mein Fach anzusprechen, der Alt- und Neutestamentler zur Erklärung biblischer Texte genötigt, »in denen andere Religionen erwähnt werden«. ²

Es darf zugestanden werden, daß der Theologe Interessen verfolgt, die sich nicht notwendig mit denen der Religionswissenschaftler zur Deckung bringen lassen. Aber warum soll der Theologe nicht auch ein strenger Religionswissenschaftler sein, oder, wenn es um das Studium vergangener Erscheinungsformen von Religion geht, ein um exakte Darstellung bemühter Religionsgeschichtler? Warum soll es hier eine Interessenkollision geben, die nicht auch bei jeder Forschungsarbeit auftritt, wo bestimmte Zielvorgaben wirksam sind und um methodischer Exaktheit willen suspendiert werden müssen? Der Exeget, d. h. der Alt- und Neutestamentler wird beim vergleichenden Studium biblischer und außerbiblischer Texte ohne Vorentscheidungen auskommen müssen, ohne daß er damit grundsätzlich und auf Dauer auf Wertungen verzichtet. Eine Theologie der Religionen muß nicht auf eine Negativqualifikation der fremden Religion als falscher Religion gegenüber der eigenen wahren programmiert sein. Der Bibliker wird nicht von vornherein sagen, daß die Fremdreigion der orientalischen Umwelt oder des hellenistischen Raums unwahr, unglaubwürdig, falsch und irreführend sei, er wird das Material für sich sprechen lassen müssen.

¹ H. J. Greschat, Was ist Religionswissenschaft? (Urban-Taschenbücher 390), Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1988, S. 129.

² Vgl. H. J. Greschat (Anm. 1), S. 130.

3. Kritik der Inklusion

Ich bin mir bewußt, daß ich hier der Praxis vorausgreife. In der Regel wird bei Theologen immer noch munter gewertet, und zwar vom ersten Augenblick der Wahrnehmung einer fremden Vorstellung an. Vom exklusiven Anspruch in christlichen Kirchen und Sekten unter Einschluß einer Vorstellung von der alleinseligmachenden Funktion des Christentums soll erst gar nicht die Rede sein, auch nicht von einer Idee des Christentums als einer absoluten und zugleich toleranzfähigen Religion. Hier stehen massive Vorbehalte da. Wertungen in sublimer Verkleidung stellen sich auch dort ein, wo die grundsätzliche Bereitschaft zum Hinhören anerkannt werden kann. Dafür einige Beispiele aus neuerer theologischer Literatur.

In seiner Antwort auf eine Darstellung religiöser Perspektiven in China durch Julia Ching hat Hans Küng in einer soeben erschienenen Dokumentation die Position des christlichen Theologen zu beschreiben versucht, um gleich eingangs festzuhalten, daß der Theologe »ja nicht in gleicher Weise phänomenologisch und deskriptiv vorgehen kann« wie eine Religionswissenschaftlerin.³ Aber warum soll dem Theologen das methodische Instrumentarium verwehrt sein, das dem Religionswissenschaftler zur Verfügung steht? Gewiß kommt die Chinesin mit ihrer Darstellung in einer Weise zu Wort, wie dies in einschlägigen Publikationen einmalig ist. Dennoch ist erstaunlich, wie unmittelbar Küng mit einer christlichen Antwort aufwartet, ohne seinerseits einer rezeptiven Deskription Raum zu geben. Im Gefolge einer sublimierten Apologie des Christentums kann er die Vorstellung einer Doppelbürgerschaft in zwei differierenden Religionen für den Christen als un-nachvollziehbar erklären, um mit aller Deutlichkeit dann die »Inkulturation des Geistes Jesu Christi« zu fordern.⁴ Diese soll zwar mit dem exklusivistischen Missionsgeist von eins nichts zu tun haben, doch bleibt der Eindruck, daß es bei der Begegnung mit den Religionen letztlich doch um den Aufdruck des eigenen Stempels geht.

Eine sublime Vereinnahmung fremder Religiosität beobachte ich auch bei den mit Ausflügen in Fremdreigionen gespickten Arbeiten Eugen Drewermanns. Selbst dort, wo Schriftexegese angezeigt ist, d. h. der Sprache und dem Horizont des Bibeltextes entsprochen werden muß, will Drewermann, wie sein jüngst erschienener Markus-Kommentar erkennen läßt, ein religiöses Über-Ich wahrnehmen, das, in der Welt der Mythen und Träume beheimatet, im raum- und zeitüberspannenden Spektrum der religiösen Archetypen wohnt.⁵ Der Hörer des Bibelwortes soll sich und seinen Gott in der Psyche wie-

³ H. Küng — J. Ching, *Christentum und Chinesische Religion*, München 1988, S. 60.

⁴ Küng (Anm. 3) S. 297—307.

⁵ Vgl. E. Drewermann, *Das Markusevangelium. Erster Teil: Mk 1,1—9,13*. Olten—Freiburg 1987, 25—44, 89—107. Bezeichnend für das methodische Vorgehen sind Erklärungen wie »Die Ethnologie der Stammeskulturen mit ihren Mythen und Riten ist ungleich fähiger und hilfreicher, um die entsprechenden Vorstellungen der Bibel auszulegen, als die (Kultur-)Geschichte der antiken Welt« (S. 31). Daß der Einblick in religiöse Äußerungen von erfahrbaren Menschheitskulturen den Blick für menschliche Grundbedürfnisse schärft, ist unbestreitbar, kann aber nicht gegen die Erfordernisse einer kritischen Religionsgeschichte, die notwendigerweise Raum und Zeit religiöser Äußerungen analysieren muß, geltend gemacht werden. Religiöse Texte fremder Kulturen und vergangener Zeiten sind nach Drewermann »nicht zunächst als ›Literatur‹ zu verstehen, sondern sie sind Niederschlag von Leben und Erleben, an dem teilzuhaben auch wir Heutigen befähigt und aufgefordert sind:

derfinden, die schon immer religiös orientiert ist. Vergleiche geraten auf diese Weise zu Identifikationen vorgefaßter Konzeptionen, der Blick für das Spezifische und Unterscheidende wird getrübt.

4. Verstehen im Dialog

Die bislang wohl radikalste Bemühung um theologisches Verstehen und Vergleichen im Dienst der Begegnung der Religionen und um interreligiösen Dialog findet sich wiederum in einem soeben ins Deutsche übertragenen Buch von Paul F. Knitter »Ein Gott — viele Religionen mit dem Untertitel: »Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums«. Knitter plädiert hier für den Abschied von einer Idee, die die »Endgültigkeit« oder »Normativität« der Gestalt und des Ereignisses Jesus Christus zum Maßstab jedes Vergleichens macht.⁶ Stattdessen empfiehlt er den Christen eine Revision ihres Geschichtsverständnisses, indem er den Mut zur »Mutation, Transformation, ja sogar Revolution« fordert. Der interreligiöse Dialog soll, wenn er authentisch sein will, ein »passing over zu anderen religiösen Erfahrungen« ermöglichen. Dabei sollen drei Kriterien maßgebend sein, ein persönliches Kriterium, ob die Religion den Menschen in seiner Seele trifft und fordert, ein intellektuelles Kriterium, ob die Religion die Vernunft befriedigt, endlich ein praktisches Kriterium, ob die Religion dem Wohlergehen des Einzelnen oder der Gemeinschaft dienlich ist.

Doch, so sehr diese Ziele zutiefst der Erwartung religiöser Menschen entsprechen mögen, der Religionsgeschichtler und der religionsgeschichtlich arbeitende Theologe kann nur mit dem bescheidenen Appell antreten, das intensive Zuhören und Analysieren fremder Religiosität an den Anfang eines kritischen Dialoges zu setzen. Der Vergleich ist jenes Medium, das unberührt von spektakulären Erfolgsmeldungen über ökumenische Kontakte und Vereinbarungen mit dem Instrumentarium wissenschaftlicher Akribie behandelt werden will. Darum ein Blick auf die Vergleichsmethodik.

5. Methodik des Vergleichens

Greschat beschreibt den religionswissenschaftlichen Vergleich wie folgt:

»Nehmen wir an, wir sollten die Sache X in den Religionen A und B vergleichen. Als erstes werden wir herausfinden müssen, wie die Sache X aufgebaut ist: aus welchen Aspekten sie besteht und wie diese sich zur Sache X zusammenfügen. In einem zweiten Schritt sollten wir uns vergewissern, wie die Sache X in die Glaubenssysteme A und B

man darf nicht die Asche für wichtiger nehmen als das Feuer« (S. 32). Religiöse Sprache gegossen in Literatur ist freilich kein ausgebrannter Wald, die Erfassung und Vermittlung der Feinheiten religiöser Ausdrucksformen in antiken Texten läßt den »Sitz im Leben« in behutsamer Analyse aufdecken, wobei tiefenpsychologische Einsichten durchaus hilfreich sein können.

⁶ P. F. Knitter, Ein Gott — viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, S. 192—195.

eingebaut ist. Das zeigt uns, ob die Sache X in der Religion A und die Sache X in der Religion B vergleichbar sind. Sind sie es, dann können wir beide vergleichen, das heißt feststellen, ob und wie sich X aus A von X aus B unterscheiden oder ob beide »die gleichen Merkmale in gleichem Umfang besitzen«. ⁷

Diese etwas grobflächige Skizze zeichnet eine Methode, deren Anwendung sich leichter empfehlen als vollziehen läßt. Gerade bei einem Vergleichsbemühen muß eine Vorgehensweise in allen ihren Stadien kontrollierbar sein. Wie soll dies geschehen, wenn man von vornherein über die Sache X Bescheid weiß, um sie dann in den religiösen Systemen wiederzufinden? Liest man so nicht in die Religionen hinein, was man zuvor als gemeinte Sache ausgemacht hat? Die vorweggenommene Sachkritik kann den Bestand einer einschlägigen Sachaussage suggerieren, ohne daß es zu einer kritischen Analyse der Erscheinungsformen, d. h. der Ausdrucksseite, gekommen ist. Nicht anders liegen die Postulate, wenn wir einen breitgefächerten Vergleich anstreben oder gar Manifestationen bestimmter Vorstellungen in allen greifbaren Religionsformen zu erfassen suchen. Mit Recht wendet sich Greschat gegen eine vorschnelle Typologisierung. Es geht nicht darum, Vertrautes wiederzufinden. Das Fremde soll sich präsentieren dürfen: es muß sich zudem in kritischer Distanz zur eigenen Religion der vorurteilslosen Deskription stellen.

6. Vergleich in Exegese

Vielleicht kann die methodisch-kritisch geschulte Exegese einen Weg weisen, der auch dem Dialog der Religionen dienen kann. Die in jüngster Zeit noch sehr geschmähte historisch-kritische Methode hat doch immerhin in Verbindung mit ihrem Ableger, der literaturwissenschaftlichen Arbeit am Bibeltext, den Blick für das geschärft, was wir Ausdrucksseite nennen. Nur in steter Rückkopplung mit der äußeren Gestalt der Dokumente kann das Interesse an der inhaltlichen Seite zur Geltung kommen, bis es endlich mit der semantischen Einsicht voll befriedigt wird. Dieses Postulat des unbedingten Respekts vor der Ausdrucksseite hat in der Exegese mehr und mehr Anhänger gefunden.

Im Blick auf die vergleichende Betrachtung kann ebenfalls die Exegese die Rolle eines Vorreiters beanspruchen. Eine komparatistische Studie zum Alten und Neuen Testament einerseits oder zum Verhältnis biblischer Inhalte zu außerbiblischen Vorstellungen kann nicht anders als bei der Bezeugung der Ideen in der jeweiligen Äußerungszone einsetzen. Es geht zunächst um eine konsequent getrennte Analyse der Ausdrucksgestalt, ob sich diese nun in geschriebenen oder dargestellten Zeugnissen, in Texten oder Kunstwerken realisiert. ⁸ Was bei der Textanalyse Formkritik heißt, ist auch bei der Betrachtung eines religiösen Dokuments der Kunst und der Musik einzufordern. Inhaltliche oder gar wertende Bezüge sind zu suspendieren.

⁷ Greschat (Anm. 1) S. 104.

⁸ Vgl. hierzu bereits M. Görg, Komparatistische Untersuchungen an ägyptischer und israelitischer Literatur, in: J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer (Hrsg.), Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto, Wiesbaden 1977, S. 197–215.

Der Weg der Komparatistik in der religionsgeschichtlichen Vergleichung verläuft also zunächst auf getrennten Ebenen. Will ich etwa die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in den orientalischen Religionen und im Alten Testament vergleichen, muß ich nach sprachlichen Äußerungseinheiten Ausschau halten, die formale Anreize zur Parallelisierung oder Distinktion bieten. Die Auslegung der Sprache von Gen 1,26–28 läßt mich nach der Eigenart der Rede vom Menschen »als Bild Gottes, gemäß seiner Ähnlichkeit« fragen, ohne daß ich zuvor über die inhaltliche Dimension informiert sein muß. Der Blick in das außerbiblische Sprachmaterial kann mich hier zu einer einschlägigen Phraseologie führen, die im ägyptischen Raum beheimatet ist.⁹ Diese Phraseologie muß in ihrer Eigenprägung untersucht werden, ihre Einbettung in königsideologische Diktion wird dabei ebenso deutlich wie ihre begrenzte Einbeziehung in die ägyptische Anthropologie. Die kritische Gegenüberstellung biblischer und außerbiblicher Phraseologie kann im Anschluß an die gesonderte Betrachtung deutlich machen, daß der biblischen Ausdrucksform im Unterschied zur ägyptischen Formelsprache keine Eingrenzung auf das Subjekt König innewohnt, sondern daß der alttestamentliche Text vom Menschen als einem königlichen Menschen schlechthin redet. Erst jetzt ergeben sich semantische Konsequenzen, die zwar in diesem Fall von einer anthropologischen Bewußtseinerweiterung auf biblischem Boden sprechen lassen, womit keineswegs aber eine durchgängige Präferenz biblischer Inhalte suggeriert werden soll.

Der religionsgeschichtliche Vergleich muß ebenfalls nach Äußerungseinheiten Ausschau halten, die auf dem Wege über die Entdeckung formaler Ähnlichkeit und mit einem Schuß vorläufigen Inhaltswissens genauerer Einsichtnahme offenstehen sollen. Wenn es um Texte und deren Situierung geht, bedarf es detaillierter Analysen. Texte müssen unter die Lupe genommen werden: wie sieht die Formulierung im jeweiligen Sprachsystem aus? Wie ist die nächsthöhere Kontexteinheit bestimmt? Welcher Tendenz ist die Äußerung verpflichtet? Fragen dieser Art führen zu einer individuellen Ortung einer Ausdrucksform. Erst nach dieser Orientierung ist ein Vergleich statthaft. Die Äußerung in Kunst und Musik unterliegt ebenso der gegenstandsspezifischen Betrachtung wie diejenige in der Literatur. Vergleiche können nur bei Vergleichbarem durchgeführt werden. Dabei ist nicht erst der inhaltliche Aspekt maßgebend, sondern bereits die Gestalt, unter der mir eine Äußerung begegnet.

7. Ein Paradigma des Vergleichens

Die Religionswissenschaft kommt nicht ohne die obstinate und ominöse Frage nach Dependenz aus. Hier kann und muß der kritische Vergleich eine Brücke sein. Das Beispiel zur Gottebenbildlichkeit kann uns die Einbettung Israels in die Formensprache seiner Umwelt lehren, von der sich das Alte Testament durch weitere Reflexion abhebt. Noch unmittelbarer aber wird sich der christliche Interpret der Bibel bewußt, welch existenzielles Gewicht ein Vergleich hat, wenn er sich im Gegenüber mit dem Judentum begreift.

⁹ Dazu zuletzt B. Ockinga, *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament (Ägypten und Altes Testament, Band 7)*, Wiesbaden 1984.

Der Christ entdeckt in der Gegenwart viel stärker und aufrichtiger als in der Vergangenheit, was ihn mit dem Judentum verbindet. Die Anerkennung des Jüdischen im Christentum gehört zu den unverzichtbaren Implikationen einer Anerkennung der ganzen Bibel des Alten und Neuen Testaments als einer Sammlung von Dokumenten, die von höchst unterschiedlichen Erfahrungen mit dem Anspruch Gottes künden. So gesehen, gibt es doch wohl so etwas wie eine »Doppelbürgerschaft« des Christen, der immer auch Jude sein muß, um den Juden Jesus darzustellen. Der Vergleich zwischen jüdischem und christlichem Glaubenszeugnis muß mit dem Instrumentarium der kritischen Komparatistik geführt werden, kann und darf sich aber nicht darin erschöpfen, das je Eigene und Verbindende in neutraler Distanz auszuloten. Das Christsein muß sich hier vielmehr der Abhängigkeiten innewerden, die sein Christsein vom Judentum her erst möglich machen. Das Christsein bedarf der Einrede des Judentums, das seinerseits nicht der Verchristlichung bedarf, vielleicht aber über den Vergleich mit dem Christentum sein vielfältiges Potential zu vertiefen oder gar neu zu entdecken vermag.

Der den Vergleich implizierende Dialog mit den Juden kann für das kritische Vergleichen der Religionsgeschichtler und der Theologen exemplarisch sein. Gerade die auch von Paul F. Knitter aufgeworfene Frage nach der bleibenden Einzigartigkeit und Unüberbietbarkeit Jesu wird hier eine Schlüsselrolle spielen, wenn sie eben nicht als »das zentrale Anliegen oder der Hauptzweck des Dialogs« problematisiert wird.

Gerade hier, wo die Christenheit, zumal die deutsche, unendlich viel Versagen vor dem Anspruch des Dialogs zum Ausdruck gebracht hat, kann sich ein Paradigma interreligiösen Austausches einstellen. Die exemplarische Kontroverse, die nicht vereinnahmt und nicht überfremdet, kann den Finger auf das eigentliche Ziel religionsgeschichtlichen Vergleichs in seiner theologischen Ausprägung legen lassen, daß (mit den Worten Knitters) die Religionen »einander zuhören und miteinander reden, daß sie miteinander wachsen und sich dabei gegenseitig fördern, daß sie für das Wohlergehen und das Heil der ganzen Menschheit all ihre Bestrebungen bündeln«. ¹⁰ Dies ließe das Gesicht der Religionen anders aussehen, als wir es gegenwärtig in seiner beklagenswerten Zwiespältigkeit erfahren. Ein solches Vergleichen in der Existenz wäre auch ein unverzichtbarer Dienst am Frieden.

¹⁰ Knitter (Anm. 6), S. 195.