

---

Peter Antes

# Die Botschaft fremder Religionen

Hinduismus, Buddhismus,  
Islam

Topos-Taschenbücher

Originalausgabe erstmals veröffentlicht als Topos-Taschenbuch

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Antes, Peter

Die Botschaft fremder Religionen: Hinduismus, Buddhismus, Islam / Peter Antes. — Orig. Ausg., 1. Aufl. — Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1981. (Topos-Taschenbücher; Bd. 107)  
ISBN 3-7867-0908-4

© Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz  
Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1981  
Reihenentwurf: Eschert & Bänder  
Satz: Teamsatz Spengel & Tibbe, Gauting  
Druck und Verarbeitung: Clausen & Bosse, Leck

## Inhalt

Einführung .....	7
<i>Hinduismus</i> .....	12
1. Das heutige Erscheinungsbild .....	12
1.1 Die Sanyasis .....	12
1.2 Vielerlei Erscheinungsformen .....	13
1.3 Die Gottesverehrung .....	14
1.4 „Hinduismus“ als Begriff .....	15
1.5 Hindubewußtsein .....	17
2. Die Anfänge .....	20
2.1 Die heiligen Schriften .....	22
2.2 Zum Verhältnis von vedischer Religion und Hinduismus .....	24
2.3 Die Strukturen der Gottesvorstellung in vedischer Zeit .....	27
2.4 Das Opfer in vedischer Zeit .....	30
2.5 Die Ungleichheit der Menschen: verschiedene Kasten, unterschiedliche Lebensziele .....	32
2.5.1 Das Kastensystem .....	32
2.5.2 Die vier Lebensziele .....	39
3. Die Sinnmitte des Hinduismus: <u>E</u> xtase .....	40
3.1 Die Lehre von der Wiedergeburt .....	40
3.2 Die Atman-Brahman-Spekulation, der Weg der Erkenntnis .....	46
3.3 Der Weg der Hingabe .....	50
3.4 Der Weg der Tat .....	51
3.5 Das Ergebnis .....	52
4. Der Hinduismus und die anderen Religionen .....	57
<i>Buddhismus</i> .....	57
1. Das heutige Erscheinungsbild .....	61
1.1 Der Theravada-Buddhismus .....	63
1.2 Das Mönchsleben .....	64
1.3 Der Mahayana-Buddhismus .....	69

2. Die Anfänge .....	71
2.1 Die Quellenlage .....	71
2.2 Der historische Buddha .....	74
3. Die Sinnmitte des Buddhismus: Kenostase.....	78
3.1 Die Lehre von der Wiedergeburt.....	78
3.2 Die Wahrheit über den Menschen nach der Theravada-Tradition .....	81
3.3 Theravada-Buddhismus — Religion oder Philosophie? .....	87
3.4 Kenostase im Mahayana-Buddhismus.....	92
4. Der Buddhismus und die anderen Religionen .....	100
<i>Islam</i> .....	102
1. Das heutige Erscheinungsbild .....	102
1.1 Das Verbreitungsgebiet des Islam in der Gegenwart .....	102
1.2 Gruppierungen innerhalb des Islam .....	105
2. Die Anfänge .....	109
2.1 Mohammed .....	109
2.1.1 Die Predigtphase in Mekka .....	113
2.1.2 Die Predigtphase in Medina.....	118
2.2 Die Zeit nach dem Tode Mohammeds .....	119
3. Die Sinnmitte des Islam: Ekstase .....	123
3.1 Der Islam des Religionsgesetzes.....	124
3.2 Die islamische Mystik .....	129
4. Der Islam und die anderen Religionen .....	131
<i>Christentum und Dialog</i> .....	138
1. Der Dialog mit den Weltreligionen .....	140
2. Die Sinnmitte des Christentums .....	146
3. Christentum und Europa.....	147
Weiterführende Literatur .....	152

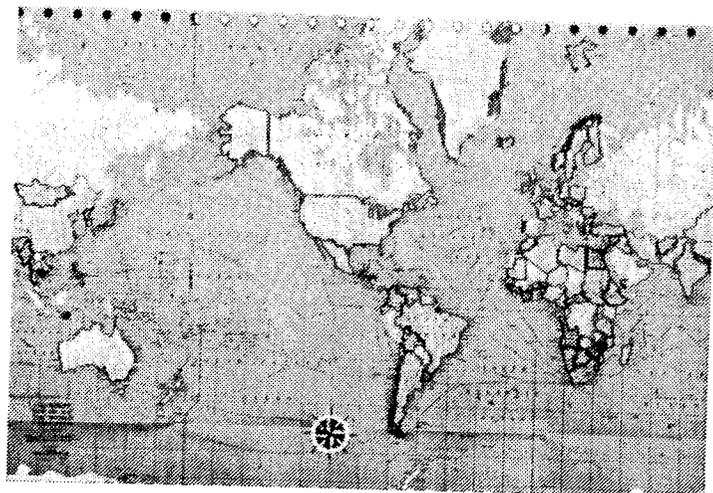
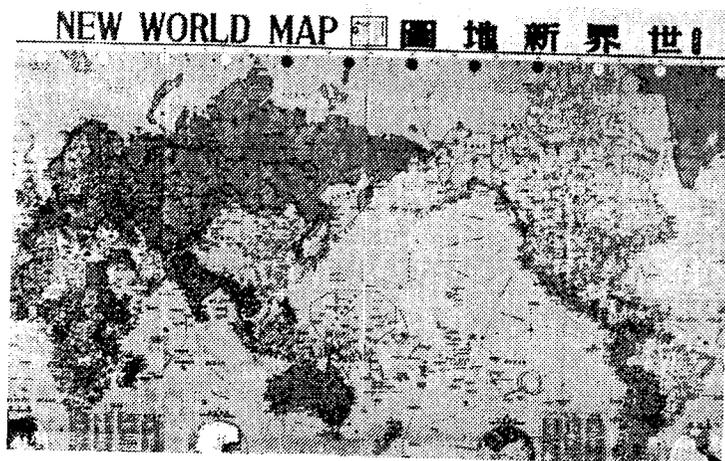
## Einführung

Die Beschäftigung mit den Weltreligionen hat in den siebenziger Jahren dieses Jahrhunderts eine erstaunliche Blüte erlebt. So hielten die Weltreligionen Einzug in den verpflichtenden Themenkatalog des Religionsunterrichtes.<sup>1</sup> In zunehmendem Maße wurden dazu Vorträge und Seminare in den Institutionen der Erwachsenenbildung angeboten. Auch der Buchmarkt wartete mit immer neuen Einführungen und Modellen auf, so daß sich zwangsläufig die Frage stellt, ob eine weitere Einführung, wie sie hier vorgelegt werden soll, überhaupt noch vonnöten ist.

Natürlich wird dabei vieles wiederholt, was längst andernorts und dort ausführlicher gesagt ist. Andererseits konnte gerade deshalb vieles auch weggelassen werden. So wird praktisch ganz auf die Geschichte und auf eine Darstellung der einzelnen Richtungen innerhalb jeder Religion verzichtet. Lediglich im ersten Teil, als „das heutige Erscheinungsbild“ gekennzeichnet, wird dazu stichwortartig etwas gesagt. Ansonsten muß auf die weiterführende Literatur am Ende des Buches verwiesen werden. Auch diese ist nur eine bescheidene Auswahl, für die sachliche Richtigkeit und Allgemeinverständlichkeit die Auswahlkriterien waren, wobei die jeweils dort angegebene Literatur ihrerseits neue Möglichkeiten bietet, das bereits erworbene Wissen weiter zu vertiefen. Der besseren Verständlichkeit wegen wurde auch auf eine umfangreiche Beweisführung durch Fußnoten verzichtet. Die begrenzte Anzahl von Anmerkungen soll dem Leser nur in den Fällen weiterhelfen, wo Zitate belegt oder einige — nach Meinung des Autors wichtige — Verweise und Belege gebracht werden müssen.

Das Hauptanliegen der Darstellung betrifft „die Anfänge“

<sup>1</sup> Vgl. dazu Udo Tworuschka / Dietrich Zilleßen (Hrsg.): Thema Weltreligionen, Frankfurt a.M./Berlin/München 1977, vor allem hinsichtlich der unterschiedlichen Konzeptionen in der deutschsprachigen Didaktik S. 124–132.



und „die Sinnmitte“, die als Einheit zu verstehen sind. Hier wird der Versuch gemacht, in verständlicher und möglichst nachvollziehbarer Weise in die fremde Denkwelt einzuführen. Erfahrungsgemäß ist dies bislang kaum einer schon veröffentlichten Einführung gelungen, weshalb ein neuer Versuch dieser Art zulässig, ja notwendig ist.

Es versteht sich von selbst, daß eine solche Aufbereitung der Gedankengänge gewisse Akzente setzen muß, die möglicherweise kontrovers sind. Dennoch hofft der Autor, daß sich die Anhänger der vorgestellten Religionen — trotz vielleicht einer anderen Akzentuierung im einzelnen — darin jeweils ausgesprochen fühlen. Eine Einführung, die zum Nachdenken recht fremdartiger Gedankengänge einlädt, muß zudem von einer gewissen Sympathie gegenüber dem Gegenstand bestimmt sein. Sie wird daher manches, was zu kritisieren wäre, ohne Kommentar stehen lassen bzw. es nur sehr abgeschwächt streifen oder gar nicht erwähnen.

Nicht unproblematisch ist die Etikettierung der Sinnmitte durch Begriffe wie *Enstase*, *Kenostase*, *Ekstase* und *Synstase*, zu denen der Autor durch den Saarbrücker Religionsgeschichtler Alfred Rupp angeregt wurde und die er im Laufe der Vorbereitungen zu diesem Buch zunehmend als hinreichend griffig und zutreffend empfand, um sie im Sinne der jeweils gegebenen Begriffserläuterung auf die betreffenden Religionen anzuwenden.

Die jeweilige Sinnmitte macht deutlich, daß die *eine Menschheit viele Sprachen* spricht, und dies gilt auch für die Religion. Was dem einen Kulturkreis selbst-verständlich ist, kann in einem anderen nur mit Mühe nachvollzogen werden. Auch die Europäer müssen dies für ihr eigenes Denken lernen. Sie sind nicht mehr die Mitte der Welt, wenngleich alle bei uns üblichen Weltkarten dies stets noch dadurch suggerieren, daß sie zwischen Asien und Amerika den Schnitt legen und dadurch Europa in der Mitte liegt. Legt man diesen Schnitt wie die Chinesen in den atlantischen Ozean, so ist China, das „Reich der Mitte“, auch tatsächlich in der Mitte. Ja, die Kanadier schneiden sogar bei Indien und erreichen dadurch, selbst in der Mitte zu sein. Das Beispiel der Weltkarte zeigt,

wie groß das Bedürfnis des Menschen ist, in der Mitte zu sein, im Mittelpunkt zu stehen.

Dem entspricht, daß man stets die Größe und Bedeutung der eigenen Religion und Tradition betont, die Tatsache aber, daß sie nur eine unter anderen, fast gleichstarken Religionen bzw. Traditionen ist, gerne verdrängt. Ja, die Bevölkerungsexplosion, die — mit Ausnahme von Lateinamerika — vornehmlich in der nichtchristlichen Welt stattfindet, verschiebt prozentual und in absoluten Zahlen die Mehrheitsverhältnisse auf Weltebene täglich zuungunsten der Christen, mit Sicherheit zuungunsten der europäischen Christen, die, wenn die Prognosen stimmen, am Ende dieses Jahrhunderts nur noch ein Drittel der Christenheit darstellen werden. Wagt man es folglich, die Sicht, daß Europa die Mitte der Welt ist, den *Eurozentrismus* also, abzulegen, so stellt das globale Bewußtsein vom Miteinander die Menschen und die Religionen vor neue Probleme. Die — hoffentlich friedliche — Koexistenz wird zum Gebot der Stunde. Das Verhältnis zu den Andersdenkenden, hier: den Andersgläubigen muß neu durchdacht werden. Deshalb wird jedes Kapitel im einzelnen durch die Beschreibung des Verhältnisses zu den anderen Religionen und das Buch als ganzes durch ein Kapitel „Christentum und Dialog“ abgeschlossen. Die Kapitelanordnung als solche ergibt sich — mit Ausnahme des letzten Kapitels — aus der Entstehungszeit der jeweiligen Religion. Zum Schluß sei noch gesagt, daß für den Hinduismus eine vereinfachte indologische Umschrift des Sanskrit, für den Buddhismus dieselbe beim Sanskrit und eine ähnliche beim Pali und schließlich beim Islam eine vereinfachte Schreibweise der Umschrift der Enzyklopädie des Islam verwendet wird. Auf diakritische Zeichen wurde bewußt verzichtet (auch bei Zitaten). Akzente wurden für die Betonung nur bei der Mystik und den fünf Grundpfeilern des Islam gesetzt. Dieses Verfahren wird mancher Spezialist als unbefriedigend empfinden. Doch es geht hier primär um die Sinnmitte der betreffenden Religionen, und dafür dürfte die Frage der Umschrift unerheblich sein.

Es ist der aufrichtige Wunsch des Autors, das Buch möge

den Leser befähigen, neue, völlig andersartige Gedankengänge nachzuvollziehen und dadurch seine altgewohnten Bahnen des Denkens von außen sehen zu lernen. So könnte die Begegnung mit dem Fremden zum besseren Verständnis des Eigenen zurückführen.

# Hinduismus

## 1. Das heutige Erscheinungsbild

Alljährlich pilgern Tausende von Europäern und Nordamerikanern — vornehmlich junge Leute — nach Indien. Sie sind auf der Suche; oft können sie selbst nicht sagen wonach. Dennoch spüren sie einen unwiderstehlichen Drang, der sie nicht zur Ruhe kommen läßt. Ihre Heimat — das glauben sie zu wissen — kann diese Sehnsucht nicht befriedigen. Deshalb richtet sich ihre Erwartung auf Fremdes. Sie erhoffen sich Heilung von einer anderen Kultur, die reich an spiritueller Erfahrung ist. Sie hoffen darauf, selbst wieder heil und ganz zu werden durch die Praxis des Hinduismus.

Viel ist damit über die Unzufriedenheit und Sehnsucht der Suchenden gesagt, fast nichts über die Eigenart des Gesuchten. Um gewissermaßen von der Quelle selbst zu schöpfen, suchen diese Menschen entweder ganz bestimmte Zentren und Leute, von denen sie gehört haben, oder allgemein die religiösen Wallfahrtstätten des Hinduismus, insbesondere Benares und den Ganges, auf. Dort wollen sie nicht als Touristen gelten, kleiden sich deshalb gerne indisch, leben sehr einfach und versuchen in ihrer Suche weiterzukommen, indem sie bei den Meistern hinduistischer Spiritualität Rat suchen. Diese Leute, die *Sanyasis*, sind die eigentlichen Praktiker und die Theoretiker des Hinduismus. Im Einzelfall ist es oft schwer, sie von Scharlatanen zu unterscheiden.

### 1.1 Die Sanyasis

Es gibt kaum einen Zug<sup>1</sup>, der den vielen Gruppen dieser Spezialisten hinduistischer Praxis gemeinsam wäre. Man findet unter ihnen heute ebenso vornehme Herren in Seidenroben,

<sup>1</sup> Bei der folgenden Beschreibung halte ich mich — weitgehend bis in die Formulierung hinein — an Klaus Klostermaier: Hinduismus, Köln 1965 S. 361.

die in großen Wagen fahren, prächtige Paläste bewohnen und gelehrte Ansprachen über den Hinduismus halten, wie Analphabeten, die ihren Körper mit Asche einschmieren, vollkommen nackt gehen, zu keinem Menschen ein Wort sagen, buchstäblich nichts besitzen und auch nichts besitzen wollen. Manche tragen lang wallende Locken, andere einen glattrasierten Schädel, wieder andere lassen das Haar zu langen Zöpfen verkrusten und vor dem Gesicht wie einen Kettenvorhang tanzen, oder sie stecken es auf wie die Haartracht bei den Darstellungen des Gottes Shiva. Manche stellen große Ansprüche, andere sind vollkommen bedürfnislos. Manche beachten hunderterlei Vorschriften für die Reinheit der Speisen, andere essen alles, wie es kommt. Manche bemalen sich ganz oder teilweise aus reiner Farbenfreude, andere verzichten auf jegliche Schminke, wieder andere tragen mehr oder weniger auffällig ein Zeichen auf der Stirne, das ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe oder Sekte deutlich macht.

So unterschiedlich wie das Äußere sind auch die religiösen Praktiken und Ratschläge. Die einen finden ihren Weg durch strenge Atemübungen und Sitzhaltungen, wie sie etwa im Yoga-Sutra das Patanjali beschrieben sind und in der vorliegenden, mehrfach überarbeiteten Form wohl aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. stammen<sup>2</sup>; andere halten sich an bestimmte Texte aus den hl. Büchern der Veden oder der Bhagavadgita bzw. an Texte bestimmter philosophischer Richtungen und Schulen. Wieder andere entwickeln ihre eigenen Theorien und Methoden.

### 1.2 Vielerlei Erscheinungsformen

Was über die Sanyasis gesagt wurde, erscheint ziemlich verwirrend und kaum geeignet, Klarheit zu schaffen, wie man sie von einer Einführung in ein fremdes Sachgebiet mit

<sup>2</sup> Vgl. diesbezüglich Bernhard Uhde (Hrsg.): Die Bibel und die Religionen. Religionsgeschichtliche Quellentexte = 8. Band der Luxusausgabe DIE BIBEL, hrsg. von Günter Stemberger und Mirjam Prager, Salzburg 1979 S. 3833f.

Recht erwartet. Doch die Inder lieben die Vielfalt und das friedliche Nebeneinander sehr unterschiedlicher Kultformen und religiöser Vorstellungen. Ja, sie sehen heute gerade darin das Wesen des Hinduismus, wie es programmatisch der frühere Staatspräsident von Indien, Dr. S. Radhakrishnan (1888 – 1975), in seiner Schrift *Weltanschauung der Hindu* (Baden-Baden 1961) dargelegt hat.

Im Gegensatz zu der typisch europäischen Vorgehensweise, das Echte vom Unechten, das Wahre vom Falschen, das richtige Glaubensbekenntnis (Orthodoxie) von der Irrlehre (Häresie) zu unterscheiden, ist die Sicht des modernen Hinduismus die Gesamtschau, das ungeschiedene Nebeneinander unterschiedlicher Glaubensrichtungen und Kultformen, eine Art „Supermarkt“ in Sachen Religion, der auch für den ausgefallensten Geschmack noch ein Angebot bereithält. Religion wird demnach als Erfahrung begriffen, als das also, was sich beim Einzelnen im Umgang damit einstellt und ereignet. Der praktizierende Mensch und seine Erfüllung stehen deshalb mehr im Vordergrund als der Glaubensinhalt oder die Glaubensaussage.

Diese allgemeine Kennzeichnung ist nicht auf den Kreis der Sanyasis beschränkt. Auch der einfache Mann auf der Straße freut sich in Indien, sofern er Hindu ist, über diese für Europäer fast unvorstellbare Vielfalt religiöser Vorstellungen. Er sieht es gerne und bleibt ohne Missionseifer, wenn er und die Seinen beispielsweise dem Gott Shiva ganz ergeben sind, während andere ebenso inbrünstig den Gott Vishnu verehren. Im Grunde genommen, so wird der Shivaverehrer vielleicht sagen, gilt ja die Vishnuverehrung letztlich auch Shiva, der eben in unterschiedlichen Erscheinungsformen des Menschen Aufmerksamkeit erregt.

### 1.3 Die Gottesverehrung

Der Mensch wird in den Dienst Gottes genommen. Der Gott selbst ist darüber erhaben, ja – so könnte man überspitzt sagen – daran sogar uninteressiert. Um die Aufmerksamkeit des Gottes auf sich zu lenken, deutet ihm der

Mensch den Besuch durch das Läuten der Glocke im Tempel an. Er „klingelt“ also, um sein Kommen anzukündigen. Indische Tempel sind keine Kirchen, die sich durch große Versammlungsräume auszeichnen. Der eigentliche hl. Bezirk mit dem Götterbild oder einer symbolischen Darstellung, die auf den verehrten Gott hinweist wie beispielsweise der Linga (Phallus) als Symbol für Shiva, besteht aus kleinen Räumlichkeiten, in die man allenfalls in kleinen Gruppen, meist sogar ganz allein tritt. Sie eignen sich weder zu großen Prozessionen noch zu groß angelegten Gottesdienstfeiern. Der Gottesdienst vollzieht sich demzufolge im fast privat anmutenden Tempelbesuch oder – und zwar viel häufiger – in der Abgeschlossenheit häuslicher Feiern.

Verehrt wird entweder ein Gott allein oder eine gewisse Anzahl von Göttern. Manche Hindus verzichten ganz auf die Gottesverehrung und sehen darin eine primitive Form von Religiosität, die sie selbst überwunden zu haben glauben. Dementsprechend finden sich im Hinduismus Formen von Eingottglauben (Monotheismus) und Vielgötterei (Polytheismus) ebenso wie Vorstellungen von einem unpersönlichen Göttlichen, das alles durchwaltet (Pantheismus), oder von betonter Gottlosigkeit (Atheismus).

### 1.4 „Hinduismus“ als Begriff

Die europäische Wissenschaft löst – ihrem Bedürfnis nach Unterscheidung entsprechend – das verwirrende In- und Nebeneinander auf, indem sie zur Er-Klärung anbietet, daß sehr verschiedene, ursprünglich völlig eigenständige Richtungen im Laufe der Jahrhunderte zu einem Gesamtphänomen zusammengewachsen sind.

Für diese Erklärung spricht, daß die Inder selbst bis zum 19. Jahrhundert keine Bezeichnung für das hatten, was wir mit dem Sammelbegriff „Hinduismus“ bezeichnen<sup>3</sup>, und daß sie

<sup>3</sup> Vgl. dazu Gerhard Oberhammer: Das Selbstverständnis des Hinduismus als Religion, in: Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien, hrsg. von Gerhard Oberhammer, Wien 1974, S. 13–27.

infolgedessen wohl auch kein entsprechendes Einheits- oder Zusammengehörigkeitsgefühl hatten. Sie kannten in ihren Volkssprachen wie in der Kunstsprache *Sanskrit*, welches die Sprache der hl. Bücher ist und zugleich eine Art „Latein“ für die Religionsgelehrten (Brahmanen) darstellt, nur Bezeichnungen, die die einzelnen Richtungen benennen. So sprach man beispielsweise von den Vishnu-Verehrern (Vishnuiten) oder den Shiva-Verehrern (Shivaiten).

Von „Hinduismus“ als Sammelbegriff für alle traditionellen Religionen Indiens (mit Ausnahme des Jnismus und des Buddhismus) sprachen historisch zum erstenmal europäische Gelehrte, als sie das persische Wort „Hindu“ (=Inder) aufgriffen und ihm eine spezielle Bedeutung im Sinne eines religiösen Bekenntnisses gaben. Die Hindus — im religiösen Sinne verstanden — übernahmen im 19. Jahrhundert diese Sammelbezeichnung in ihren englischen Veröffentlichungen und machten sie dadurch zu einer Selbstbezeichnung, die maßgeblich dazu beitrug, daß sich diese Menschen immer mehr als religiös zusammengehörig fühlten, was auch politisch zu einem wichtigen Faktor wurde. Denn ein Jahrhundert später, am Vorabend der Unabhängigkeit (1947), stand die bis dahin britische Kolonie vor ihrer schwersten Krise: der Zerreißprobe des Subkontinents in einen islamischen Staat (heute: Pakistan und Bangladesch) und einen Hindu-staat, wie es Larry Collins und Dominique Lapierre so eindrucksvoll in dem Roman *Um Mitternacht die Freiheit. Indiens dramatischer Weg in die Unabhängigkeit* geschildert haben. Gandhi (1869 — 1949), der Vater des modernen Indien, hat diese Teilung des Kontinents nicht verhindern können, zu einem Hindustaat Indien ist es aber dennoch nicht gekommen. Indien ist von seiner Verfassung her ein säkularisierter Staat<sup>4</sup>, in dem noch heute ca. 80 Millionen Moslems leben, in dem aber trotz aller offiziellen Trennung von Staat/Politik und Religion die stets wachsende Mehrheit von ca. 550 Millionen Hindus auch im Sinne demokratischer

<sup>4</sup> Vgl. dazu Donald E. Smith: *India as a Secular State*, Princeton 1963.

Spielregeln ein nicht zu unterschätzender politischer Faktor ist.

Hinzu kommt, daß die Ereignisse in Iran (1979/80) auch für viele Hindus insofern Bedeutung haben, als sie jeder Stärkung islamischen Selbstbewußtseins im eigenen Lande entschieden entgegentreten und andererseits für sich selbst daraus schließen, daß eine Erneuerungsbewegung auch für den Hinduismus möglich sein müßte und Erfolg haben könnte. Wie die Iraner sehen viele Hindus in der Revolution Khomeinis — unabhängig von der Frage nach dem tatsächlichen Erfolg dieses Unternehmens — die erste Revolution, deren Grundidee nicht — wie Kapitalismus, Sozialismus, Marxismus oder Faschismus — aus Europa importiert, sondern in der Dritten Welt selbst entstanden ist. Die Signalwirkung dieses religiösen Erwachens steht für Indien und seine religionspolitische Situation außer Frage.

### 1.5 Hindubewußtsein

Ein neues Hindubewußtsein kann darüberhinaus noch in einigen anderen Staaten an Bedeutung gewinnen. Aufgrund historischer Herrschaftsgebiete sind Hindus auch in den Anrainerstaaten Indiens im Himalaya zu finden, wo ihre Religion in Theorie und Praxis mit sehr vielen buddhistischen Vorstellungen verwoben ist. Ein Neuerwachen ausschließlich hinduistischer Ideale könnte dieses friedliche Nebeneinander beeinträchtigen. Hindus gibt es schließlich vor allem noch in Singapur und Indonesien, wo ebenfalls die starke Präsenz des Islam den potentiellen Konflikt fördert.

Die damit verbundene Gefahr, daß eine panhinduistische Bewegung in mehreren Ländern gleichzeitig die Macht erstrebt, ist angesichts der erwähnten Vielfalt der Richtungen und infolge des Nichtvorhandenseins eines hierarchisch gegliederten Klerus letztlich nicht ganz so bedrohlich, wie dies zunächst erscheinen mag. Auch bei indischen Hindus gibt es sehr unterschiedliche Modelle von der Rückkehr zur ursprünglichen Hindu-tradition.

Mit der Suche nach dem Ursprünglichen verbindet sich neu-

erdings in konservativen Hindukreisen Indiens ein Bemühen, das dem Hinduismus vom Wesen her eigentlich fremd ist: die Entscheidung über authentische Hindu-traditionen. In diesen Zusammenhang gehört das Interesse, das Bhagwan Shree Rajneesh und sein Aschram in Poona in Hindukreisen Indiens finden. Man sieht in ihm — ganz im Gegensatz zur Meinung vieler Europäer über ihn — einen indisch wirkenden, aber voll vom Geiste des Westens durchdrungenen Lehrer, der mit der echten Spiritualität Indiens überhaupt nichts gemeinsam hat.

Die Schärfe, die aus diesem negativen Urteil über Bhagwan spricht, läßt zweifellos eine gewisse Verengung und wohl auch eine Verunsicherung bei diesen Hindus erkennen, die mit der Weite der Sicht eines Ramakrishna (1836—1886), der überall Gott am Werke sah, wenig zu tun hat. „Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen“<sup>5</sup> sind somit zu einem Prüfstein des Hindutums in Indien geworden. Viele sog. konservative Hindus wollen dieser Herausforderung dadurch begegnen, daß sie nur noch das Tradierte gelten lassen und jeder Reform ablehnend gegenüberstehen.

Dadurch fordern sie eine andere, nicht minder ernsthaft um die religiösen Werte bemühte Gruppe heraus: die sog. Reformierer. Ihnen geht es darum, die Religion so zu interpretieren, daß sie geeignet ist, zu vielen Neuerungen, die die moderne Welt mit sich bringt, ja zu sagen.

Die Trennung der beiden Richtungen vollzog sich exemplarisch 1875, als Dayananda *Sarasvati* den „Arya Samaj“ als Wegbereiter für einen erneuerten, am verklärten Ideal der Veden orientierten Hinduismus gründete und sich damit löste vom „Brahma Samaj“, einer religiösen Bewegung, die nicht restaurieren, sondern nach dem Vorbild eines fremden, westlichen Maßstabes reformieren wollte.

Den Reformierern sind die Konservativen und die Träumer

<sup>5</sup> Vgl. den entsprechenden Buchtitel von Reinhart Hummel, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980; dazu auch Hans Waldenfels: Zur Entwicklung und Beurteilung der neureligiösen Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 65. Jahrg. (1981), S. 103—120.

aus dem Westen, die in Indien, angeekelt von der westlichen Zivilisation, nur eine längst überwundene, romantische Welt des klassischen Hinduismus suchen, gleichermaßen suspekt. Die Reformierer lehnen es ab, wie die Hinduismus-Verehrer aus dem Westen die moderne Technologie zu verteufeln und im Geruch von Räucherstäbchen über Texten vergangener Zeiten nach Selbsterlösung zu suchen. Ihnen geht es nicht zuerst um die religiöse Erfahrung im Sinne der Erlösung nach dem Weg der Erkenntnis, sie beschreiten den Weg der Tat, versuchen soziale Mißstände abzubauen und den Armen zu helfen.

Die lange Geschichte der Auseinandersetzung mit dem Islam und die zahlreichen Versuche der Muslime, die Religion der Hindus — vor allem deren Achtung der Kuh — lächerlich zu machen, haben auf Seiten der Hindus zu Empfindlichkeiten und gesteigerten Verteidigungsbemühungen geführt, die vielfach weniger der rationalen als der emotionalen Ebene der Auseinandersetzung zuzurechnen sind.

Es wäre falsch anzunehmen, die Reformierer hielten von dem Überlieferten, besonders von Meditation und Yoga, überhaupt nichts. Wieder gilt, daß durchaus unterschiedliche Praktiken nebeneinander toleriert werden, ja sie finden sich sogar in ein und derselben Person. Professor Ramachandra Rao aus Bangalore hat bei einem Kongreß Ende 1980 dieses Phänomen so umschrieben: „Es kommt durchaus vor, daß ich mich morgens vor einem Götterbild verneige, den Gott grüße und die rituellen Handlungen vollziehe, am Mittag denke ich dann über das Ganze nach und finde, daß es lediglich symbolische Formen des Umgangs mit Gott sind, während ich am Abend in meiner Meditation mich ganz von der Vorstellung eines personalen Gottes löse. Dies sind alles in gleicher Weise authentische Erfahrungsweisen, von denen die einzelnen Schriften der indischen Überlieferung jeweils auf ihre Weise Zeugnis ablegen, ohne daß damit etwas über ihr Alter oder unterschiedliche Entstehungsorte ausgesagt ist. Es ist die Vorgehensweise der Europäer, zu trennen und zu unterscheiden. Das indische Denken aber läßt sich so nicht erfassen.“

Professor Rao hat mit dieser Beschreibung auf seine Weise eine Frage beantwortet, die die europäische Hinduismusforschung (Indologie) seit Jahrzehnten beschäftigt: die Frage nach der historischen Entwicklung derart unterschiedlicher Überlieferungsstränge, kurz: die Frage nach den Anfängen.

## 2. Die Anfänge

Die Anfänge des Hinduismus verlieren sich im Dunkel der Vergangenheit. Nach der Vorstellung der Inder reichen sie so weit zurück, daß man sie als anfanglos und daher als ewig bezeichnen kann. Die Hindus glauben, daß die Lehren in der Urzeit von begnadeten Menschen, den *Rishis*, „gehört“ und als „Wissen“ (sanskrit.: Veda) weitergegeben wurden. Der Veda oder (— mit Blick auf den Umfang — besser:) die Veden „sind die ältesten heiligen Schriften, die wir aus dem indoeuropäischen Kulturraum kennen. Man hat sie mit größter Genauigkeit Silbe für Silbe mündlich tradiert, ohne auch nur einen Akzent zu verändern. In einer mnemotechnischen Leistung ohnegleichen hat man heiliges Wissen gespeichert, und es dabei nicht durch schriftliche Aufzeichnung der Gefahr ausgesetzt, in falsche Hände zu geraten [...] Dies Wissen ist *śruti*, ‚gehörtes Wissen‘. Nach dem Mythos hat es der Ahnherr der Menschheit im Schüler-Lehrer-Verhältnis gehört von einer Gottheit, nämlich von Brahma, dem Hüter des gültig formulierten und deshalb magisch-schöpferischen Wortes. Aber Brahma hat die Veden nur vermittelt, sie selbst werden als anfanglos und unerschaffen betrachtet. Der Mythos weiß auch, daß die Veden unvollständig sind. Sie wurden von Dämonen geraubt und wieder zurückgewonnen, sie wurden gekürzt, Teile gingen auch verloren. Aber es kommt letztlich nicht auf Vollständigkeit an, sondern auf jene ungebrochene Kette der Inspiration, welche den Menschen mit dem Ursprung göttlichen Wissens verbindet.“<sup>6</sup>

Die Kette von Inspiration ist die Lehrtradition, der gegen-

<sup>6</sup> Heinrich v. Stietenron: Vedische Religion und Hinduismus, im 60. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1979, S. 17–30, hier S. 21.

über das kritische Denken des Einzelnen nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Die Lehrtradition legt fest, welche Texte aus der Fülle der überlieferten Texte zum Gesamt der autoritativen Schriften, dem Offenbarungskorpus, gehören und welche nicht. Die geschichtliche Betrachtung einzelner Lehrtraditionen zeigt, daß dieses Korpus durchaus nicht ein für allemal festgelegt ist. „Es ist aus seinem Wesen für neue Texte offen, vorausgesetzt, daß deren Inhalt mit dem Glaubensverständnis der betreffenden religiösen Tradition übereinstimmt oder als übereinstimmend geglaubt wird. Wie etwa das Beispiel der Ramanuja-Schule, aber auch der śivaitischen Schulen des Hochmittelalters zeigt, ist es durchaus möglich, daß jüngere Texte autoritativen Charakter erhalten und das Glaubensverständnis im Grund viel wesentlicher bestimmen, als es die traditionellen, älteren Texte tun. Andererseits scheint es nicht notwendig zu sein, daß die neu ins Offenbarungskorpus aufgenommenen Texte nur jüngere Texte wären, sondern es ist ebenso gut der andere Fall möglich, daß an sich ältere Texte neu in ein Offenbarungskorpus aufgenommen werden, wie dies beispielsweise die Tradition des Pancaratra bezeugt, in der offenbar erst zu einem späteren Zeitpunkt die vedischen Upanisaden als Autorität integriert wurden.“<sup>7</sup>

All dies macht deutlich, weshalb sich der Gesamtumfang der heiligen Schriften des Hinduismus nicht genau bestimmen läßt. Niemand weiß genau zu sagen, wo der Veda anfängt und wo er endet. Dennoch haben sich im Laufe der Jahrhunderte Überlieferungsstränge herausentwickelt, die irgendwann einmal auch schriftlich festgehalten und so weitergegeben wurden. Diese Texte sind das literarische Werk vieler Generationen. Ihre sprachgeschichtliche Entwicklung gleicht der Baugeschichte eines abendländischen Domes, der in der Romanik begonnen, gotisch weitergebaut und schließ-

<sup>7</sup> Gerhard Oberhammer: Überlieferungsstruktur und Offenbarung. Aufriß einer Reflexion des Phänomens im Hinduismus, in: Gerhard Oberhammer / Hans Waldenfels: Überlieferungsstruktur und Offenbarung. Aufriß einer Reflexion des Phänomens im Hinduismus mit theologischen Anmerkungen, Wien 1980, S. 11–36, hier S. 21.

lich durch Renaissanceelemente verziert, im Barock fertiggestellt wurde. Anders als bei der europäischen Baugeschichte aber wissen wir über die sprachlichen Entwicklungsstadien in Indien sehr wenig und sind deshalb gezwungen, oft mit Hypothesen zu arbeiten.

## 2.1 Die heiligen Schriften

Sicher ist, daß die Sprache, in der viele Texte der Veden heute abgefaßt sind, im Vergleich zu der Kunstsprache der Brahmanen, dem klassischen *Sanskrit*, dessen Grammatik durch *Panini* (viertes/drittes Jahrhundert v. Chr.?) festgelegt wurde, Abweichungen aufweist, die man in der heutigen Sprachwissenschaft für altertümlich (archaische Formen) hält. Man spricht vom „vedischen Sanskrit“ und sieht darin geschichtlich eine Vorform des Sanskrit. Diese Weise, das Alter der Texte zu bestimmen, deckt sich mit der Tendenz der Inder, die Entstehungszeit möglichst weit zurückzuverlegen. Dem Wunsch der Inder, den Veda generell in die vorgeschichtliche Zeit zu verlegen, widerspricht in der Sicht der europäischen Wissenschaft jedoch der archäologische Befund. „Die seit 1921 erfolgte Entdeckung der alten einheitlichen und hochentwickelten Kultur, die von etwa 2500 bis ungefähr 1500 v. Chr. das Stromgebiet des Indus einnahm und deren archäologische Erforschung besonders mit der Freilegung der Städte *Mohenjodaro* (etwa 400 km oberhalb der Mündung des Indus) und *Harappa* (etwa 550 km nordwestlich davon) verbunden ist, hatte die bisherige Meinung, die Arier seien im alten Indien die Begründer der höheren Kultur gewesen, als falsch erwiesen. Herkunft, Träger und politische Struktur dieser Kultur sind offene Fragen. Anthropologisch war die Bevölkerung jedenfalls gemischt; ihre Sprache ist jedoch unbekannt. Mit der mesopotamischen Zivilisation hat sie einige Elemente gemein und auch Handelsbeziehungen unterhalten. Man nimmt oft, allerdings etwas vorschnell, an, daß die kriegerische Invasion, die das Ende dieser Städte herbeiführte, mit den arischen Einwanderungen identisch gewesen sei: diese dürften aber aus mehreren Wellen

bestanden und andere Völkerverschiebungen angeregt haben.“<sup>8</sup>

Geht man schließlich davon aus, daß die Texte des Veda auf indischem Boden entstanden sind und infolgedessen eine Rückdatierung in die Zeit vor der Einwanderung der sog. *Arier*, der Oberschicht im vedischen Indien, ausscheidet, dann ergibt sich ein Zwischenzeitraum von ungefähr einem Jahrtausend. Die Forschung vermutet, daß die ältesten Teile bis in die Zeit von 1200 v. Chr. in ihrem Grundbestand zurückreichen.

Dieser älteste Bestand findet sich in den Vorlagen zu einer Sammlung von Hymnen, die heute unter der Bezeichnung *Rig-Veda* bekannt ist. Unterschiedlichem Gebrauch (z.B. als Gesangbuch beim Opfer) dienten drei weitere Hymnensammlungen, in denen sich Hymnen des Rig-Veda wiederfinden: *Sama-Veda* (= Veda der Singweisen oder Gesänge), *Yajur-Veda* (= Veda der Formeln, d.h. Gebete und Opferformeln) und *Atharva-Veda* (= Veda von den magischen Formeln). All diese vier Gruppen von Texten faßt man unter dem Sammelbegriff „*Sambhita*“ zusammen.

Zu den heiligen Schriften der Inder gehören darüber hinaus noch gelehrte Erörterungen, nämlich Interpretationen der *Samhitas*, die man „*Brahmanas*“ nennt. Sie waren von großem Einfluß auf die Geschichte der Opferkulte und des Priesterwesens, da sie genaue Vorschriften über die großen Opfer und Betrachtungen über den Gehalt der Riten enthalten. Eine Art Fortsetzung der *Brahmanas* bilden die *Aranyakas* oder Waldbücher, deren Inhalt — Opfermystik und geistliche „Philosophie“ — vom Standpunkt der vedischen Weltanschauung aus so esoterisch und gefährlich war, daß er nicht in den Dorfgemeinschaften studiert werden durfte. Zu der Gruppe esoterischer Texte gehören auch die *Upanishaden*, die „das Ende des Veda“ (= *Vedanta*) darstellen und deren älteste Teile wohl aus dem sechsten Jahrhundert v. Chr. stammen. Es handelt sich hierbei um religiöse Dich-

<sup>8</sup> Jan Gonda: Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus, Stuttgart 1960, S. 6f.

tungen, die, oft mit philosophischen Spekulationen versehen, die indische Geistesgeschichte nachhaltig beeinflusst haben.

All die genannten Textgruppen bilden die „*Shruti*“, das „gehörte Wissen“, das als heiliges Wissen im Lehrer-Schüler-Verhältnis weitergegeben und erst viele Jahrhunderte später schriftlich festgehalten wurde.

Die lange Entstehungs- und Ausformungsgeschichte wird als ein Grund dafür angesehen, daß die Lehren, die durch die einzelnen Texte der Veden zum Ausdruck kommen, unterschiedliche Sichtweisen und Erklärungsmodelle aufweisen. Ja, sie unterscheiden sich sogar in ihrer Grundtendenz deutlich von dem, was das Lehrgebäude des Hinduismus ausmacht, so daß die meisten europäischen Forscher die vedische Religion als eigenständiges Phänomen abhandeln und sie dadurch deutlich vom klassischen Hinduismus absetzen.

## 2.2 Zum Verhältnis von vedischer Religion und Hinduismus

Heinrich v. Stietencron, ein anerkannter Kenner dieser Zusammenhänge, umschreibt das Verhältnis von vedischer Religion und Hinduismus so:

„Vedische Religion und Hinduismus werden gewöhnlich voneinander geschieden, obwohl es sich nicht um zwei verschiedene Religionen handelt. Es sind vielmehr zwei unterschiedliche Phasen oder Entwicklungsstufen innerhalb einer kontinuierlich ungebrochenen religiösen Tradition. Darin unterscheiden sie sich z.B. von Judentum, Christentum und Islam, die zwar auch aus teilweise gemeinsamer Tradition schöpften, sich aber aufgrund des Wirkens von Stifterfiguren voneinander trennten, um eigenständige Religionen zu bilden.“

Im Gegensatz dazu fehlt zwischen der vedischen Religion und dem Hinduismus der Messias, der Prophet, der Religionsstifter, der eine deutliche Zäsur innerhalb einer autoritativen Tradition setzt. Es fehlt auch die Fixierung einer einzigen, mit Ausschließlichkeitsanspruch auftretenden Lehre;

und es fehlt die Gründung einer Kirche, die als Hüterin und Verkünderin dieser Lehre auftritt.

Zwischen vedischer Religion und Hinduismus unterscheiden die Historiker vor allem aufgrund einer Akzentverschiebung, die zum Durchbruch einer neuen Dimension religiösen und philosophischen Denkens, zur Ausbildung eines neuen Selbst- und Weltverständnisses des Menschen und auch zu einem Wandel in der Mensch-Gott-Beziehung führte.

Solche Eroberung neuer Dimension durch den menschlichen Geist geht jedoch tastend vor sich, sie vollzieht sich nicht von einem Tag zum anderen. Langsam und in lebhafter Auseinandersetzung festigt sich ein neues Weltbild, bilden sich neue Zielvorstellungen als Leitbilder menschlichen Heilsstrebens aus. Infolgedessen gibt es auch keine klare Trennungslinie zwischen vedischer und hinduistischer Literatur. Vielmehr lassen sich die überlieferten Werke einer ganzen Literaturepoche, die mehrere Jahrhunderte umfaßt und von den Brahmanas über die Aranyakas und Upanisaden bis zu den Sutra-Texten reicht, als Quellen für den Hinduismus verstehen. Sie sind Zeugnisse einer Zeit intensiver Wahrheitssuche, in der einige der grundlegenden Erkenntnisse indischen Denkens ihre erste Formulierung fanden, ohne daß dadurch ein Bruch in der Tradition entstanden wäre.“<sup>9</sup>

Die Erwähnung von Sutra-Texten weist auf religiöse Literatur in Indien hin, die nicht zur *Shruti*, dem „gehörten Wissen“, zählt und zum größten Teil zur Standardliteratur des klassischen Hinduismus gehört. All diese Texte werden durch den Sammelbegriff „*Smṛti*“ (=Tradition) erfaßt. Zu ihnen sind die *Sutras* (Leitfäden) zu rechnen, die die Riten regeln, weiterhin gehören dazu die *Gesetzesbücher*, die Fragen des täglichen Rechts wie auch die Rechte und Pflichten des Einzelnen und der Kasten behandeln (=die sog. Dharma-Texte), dann die *Puranas* mit den Göttermythen und schließlich die beiden großen *Epen: Mahabharata* und *Ra-*

<sup>9</sup> v. Stietencron, a.a.O. S. 17.

*mayana*. Kernstück des Mahabharata ist die *Bhagavadgita*, die, obwohl nicht zur eigentlichen Shruti gehörig, für viele Inder das heilige Buch schlechthin ist. Die Szenen des Ramayana sind die Hauptmotive der bildlichen Darstellungen in hinduistischen Tempelanlagen. Sie finden sich darüber hinaus sogar — wenigstens zum Teil — in buddhistischen Bauwerken. In diesem Sinne findet sich hinduistisches Gedankengut sogar in Thailand und anderen fernöstlichen Ländern, in denen der Hinduismus sonst nicht anzutreffen ist. Eine zeitliche Zuordnung ist für diese Texte ebenso unmöglich wie ihre Einteilung nach Herkunftsregionen. Es gilt generell, was Günter-Dietz Sontheimer mit Blick auf die Ethik im Hinduismus formuliert hat: „Eine einheitliche Darstellung des Hinduismus müßte alle seine Elemente in einer Gesamtschau berücksichtigen, eine Aufgabe, die wohl immer schwer zu lösen sein wird. Denn kein Lebender kennt in Gesamtheit den Reichtum der Mythologie, der Philosophie, der *Dharma*-Texte, geschweige denn die umfangreiche religiöse ältere und moderne Literatur der indischen Sprachen mit ihrer oft regional bestimmten Ethik, die unübersehbar reiche mündliche Literatur und schließlich die Volksreligion, die für den Hinduismus genauso charakteristisch und wichtig ist wie die Sanskrittexte, und die anzeigt, inwieweit Vorstellungen der ‚Hochreligion‘ wirklich wirksam sind.“<sup>10</sup> Die Komplexität des indischen Lebens und Denkens zwingt zur Auswahl dessen, was überhaupt zur Darstellung kommen soll. Dies betrifft mit Blick auf die vedische Religion die Strukturen der Gottesvorstellung und damit zusammenhängend die Vorstellung vom Opfer. Als Brücke zwischen der vedischen Religion und dem Eigentlichen des Hinduismus sollen dann das Kastenwesen und die Lebensziele zur Darstellung kommen. Schließlich wird als Sinnmitte das Wesentliche bei der Wiedergeburtstheorie und den Erlösungsvorstellungen angesprochen.

<sup>10</sup> Günter-Dietz Sontheimer: Die Ethik im Hinduismus, in: Carl Heinz Ratschow (Hrsg.): Ethik der Religionen. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, S. 349–436, hier S. 355.

### 2.3 Die Strukturen der Gottesvorstellung in vedischer Zeit

Die Hymnen des Rig-Veda, des ältesten Überlieferungsgutes der Veden, verehren eine Reihe von Göttern, „die über dem Lichte des Firmaments, im Himmel als Götter wohnen“<sup>11</sup>. Hilfesuchend wenden sich die Menschen an sie und rufen: „Ihr Götter, leihet euren Schutz unserer beiderlei Art, der zweifüßigen und der vierfüßigen! Essend, trinkend, sich stärkend, gesättigt (seien sie), schaffet uns das Glück und Wohl ohne Gebreste!“<sup>12</sup>

Es geht folglich um Schutz und Bewahrung von jeder Art von Unbill, wie es an einer anderen Stelle zum Ausdruck kommt:

„Ich preise euch, die Wächter des hohen Gesetzes: Aditi, Mitra, Varuna, die Edlen [...]

Überantwortet uns nicht irgend einem Übelwollenden, einem Wolf oder einer Wölfin, ihr Verehrungswürdige, denn ihr seid die Lenker unserer Leiber, ihr seid (die Lenker) des rechten Wortes.

Nicht möchten wir fremde Sünde wider euch büßen, nicht wollen wir das tun, was ihr heimsuchet, ihr Guten, denn ihr vermöget alles, ihr Allgötter. Der Schelm soll sich selbst Schaden antun.

Die Anbetung (hier personifiziert) ist mächtig, die *Anbetung* bitte ich her. Die *Anbetung* erhält Erde und Himmel. *Anbetung* (gebührt) den Göttern, die *Anbetung* hat über sie Macht. Auch die getane Sünde bitte ich durch *Anbetung* ab. Euch, die Lenker des Gesetzes von lauterem Wollen, die im Hause des Gesetzes wohnen, die untrüglichen, diese weit-schauenden Männer, euch alle, die Großen, mache ich durch Anbetung geneigt, ihr Opferwürdige.

Denn sie besitzen das höchste Ansehen; sie führen uns über alle Fehlritte hinweg, Varuna, Mitra, Agni, die guten Herrscher, die rechtgesinnten, die beredten Könige, die wahrhaften.

<sup>11</sup> Vgl. Rig-Veda 1, 19, 6 (in der Übersetzung von Karl Friedrich Geldner: Der Rig-Veda, 4 Bde, London/Wiesbaden 1951–1957, hier I S. 19).

<sup>12</sup> Rig-Veda 10, 37, 11 (Geldner III S. 190).

Die mögen unseren Wohnsitz zum Gedeihen bringen: Indra, die Erde, Pusan, Bhaga, Aditi, die fünf Völker; sie sollen uns gute Schützer, gute Helfer, gute Weiser, gute Schirmer, gute Hirten sein.

Möchte ich doch zur himmlischen Bewohnerschaft dringen, ihr Götter. Der Opferpriester aus dem Bharadvajageschlecht geht (euch) um Gunst an. Mit den sitzenden Opfergenossen opfernd hat er das Geschlecht der Götter, Gut begehrend, gelobt.

Jenen falschen Schelm, den Dieb, der böse Absichten hat, ja-ge recht weit fort, du rechter Agni? Schaffe gute Fahrt! [...] Denn ihr Gabenschöne seid ja die Glorreichen mit Indra als Oberstem. Schaffet uns unterwegs gute Fahrt, (seid) Schützer daheim!

Wir haben den Weg angetreten, der unfehlbar zum Heil führt, auf dem man allen Anfeindungen entgeht (und) Schätze findet.<sup>13</sup>

Die ehrfurchtsvolle Anbetung dieser Götter, von denen viele im späteren Hinduismus fast gar keine Rolle mehr spielen, hat folglich eine konkrete Heilsabsicht: sie soll zu Wohlstand, Sicherheit und Glück führen. So ist es naheliegend, daß — etymologisch nicht immer gesichert! — die vedischen Götter und Dämonen Namen tragen, die an Naturmächte und -gewalten erinnern. Hinzu kommt, daß daneben Ordnung stiftende, menschliches Leben und Zusammenleben ermöglichende Prinzipien wie der Vertrag, die Wahrheit, die Gastlichkeit usw. als ebenso reale Mächte empfunden wurden wie Regen und Sturm.

„Es ist müßig, die Diskussion darüber wieder aufzunehmen, ob es sich bei den vedischen Göttern um ‚Personifikationen‘ von Naturgewalten und um ‚Hypostasen‘ von sozialemethischen Begriffen gehandelt habe oder nicht. Wesentlich ist allein, daß sich schon im Rigveda und seinen Göttern die Auffassung eindeutig belegt findet, daß das abstrakte Realität besitzt, daß man sich einem Gott ‚Vertrag‘, einem Gott ‚Wahre

Rede‘ verantwortlich wußte und daß diese als Garanten kosmischer Ordnung beherrschende Stellungen einnehmen konnten wie König Mitra und König Varuna.“<sup>14</sup>

Diesem Hang zum Abstrahieren entspricht wohl auch die Tendenz, die sich in Ansätzen schon im Veda findet, den immer wieder in der Literatur betonten Polytheismus zu relativieren und die Vielheit von 33 Göttern, von denen je elf im Himmel, auf Erden und im Wasser wohnen, durch Identifizierung und Synthese zusammenzufassen. Dadurch wird die Vielheit nicht verdrängt, vielmehr wird der frühvedische Polytheismus durch diesen sich derart entwickelnden Monotheismus in seinen verschiedenen Aspekten und Kultformen absorbiert und integriert. Das Bewußtsein von der Einheit des Göttlichen (zunächst als „*Rita*“ bezeichnet) wird schließlich so stark, daß selbst rivalisierende Sekten den Ausschließlichkeitsanspruch für ihre Theologie und ihre Benennung der höchsten Gottheit aufgeben: Brahma, Vishnu und Shiva z.B. sind in puranischer Theologie letztlich identisch, und es ist gleichgültig, unter welchem Namen und mit welchem Ritual man sich ihnen zuwendet. Alle Wege führen irgendwann zum gleichen Ziel. Alle Namen sind nur Versuche, einen Zipfel des Einen, des Absoluten, des unerkennbaren geistigen und göttlichen Urgrunds zu erfassen.

Mit dieser Zielbeschreibung einer bereits in den Veden angelegten Tendenz ist der Bereich der vedischen Religion überschritten und die Grundidee der hinduistischen Theologie zum Ausdruck gebracht. Bevor jedoch die Darstellung des Hinduismus fortgesetzt werden soll, gilt es, noch einmal inezuhalten und ein zweites, für die vedische Religion typisches Denken zu betrachten: die Vorstellung vom Opfer.

<sup>13</sup> Rig-Veda 6, 51, 3—16 (Geldner II S. 153—155)

<sup>14</sup> v. Stietenron, a.a.O. S. 19. Auch im folgenden folge ich — oft bis in die Formulierung hinein — dieser Darstellung.

#### 2.4 Das Opfer in vedischer Zeit

Die vedischen Götter üben Einfluß auf den Gang der Dinge aus — in der Natur wie im zwischenmenschlichen Bereich. Deshalb sucht der Mensch durch sein Tun das Wohlwollen der Götter zu gewinnen. Allzu verständlich und menschlich klingt daher die Erwartung des Beters, der dem Feuergott *Agni* (etymologisch mit dem lat. *ignis* verwandt) zuruft: „Werde du durch diese Preislieder uns zugeneigt wie das Sonnenlicht (und) freundlich mit allen Gesichtern, o Agni! Mit diesen Lobesworten preisend wollen wir dich heute beschenken, o Agni. Deine Wutausbrüche donnern wie die des Himmels.“<sup>15</sup>

Gemessen am Schutz der Götter nämlich ist jeder andere Schutz bedeutungslos, so daß der fromme Sänger sagen kann: „Ich habe zwar nach Verwandten oder Stammesgenossen im Geiste Umschau gehalten, mein Heil suchend, o Indra und Agni. Es gibt für mich keine andere Zuflucht als euch beide; darum habe ich auf euch ein lohnendes Loblied gedichtet. Ich habe ja von euch gehört, daß ihr mehr gebt als ein unechter Tochtermann oder ein Schwager. Darum verfertige ich unter Darbringung von Soma auf euch beide, Indra und Agni, ein neues Loblied.“<sup>16</sup>

Loblied und Soma (eine Art Rauschgetränk) sind zwei wesentliche Bestandteile des Opferritus. Hinzu kommen noch zwei weitere Teile: Erbauung und Lobgedichte, gemäß der Beschreibung im Rig-Veda: „Was Indra von uns gern hat und was er wünscht, das soll der Große, Mutige von uns bestellen, der Freigebige: Erbauung, Loblied, Soma (und) Lobgedichte.“<sup>17</sup>

Das Opfer dient demnach den Menschen, es nützt aber auch den Göttern, die sich am Soma laben. Götter und Menschen brauchen also das Opfer und geraten dadurch in eine gewisse Abhängigkeit von denen, die allein wissen, wie das Opfer vollzogen wird: die Opferpriester oder *Brahmanen*. Sie ver-

fügen demzufolge im alten Indien über eine einmalige Machtstellung, die in späterer Zeit abnimmt, weil infolge des neu hinzugekommenen Glaubens an die Wiedergeburt die Stellung der Götter und die Bedeutung des Opfers relativiert werden.

Für die vedische Zeit aber gilt uneingeschränkt, daß das Wissen um die Gesetze des Kosmos und um die Wirkung symbolischer Opferhandlungen den Opferpriestern die Macht verleiht, durch richtiges Verhalten die ersehnte Wirkung auch tatsächlich zustande zu bringen, denn alles, was im Kleinen (Mikrokosmos) vollzogen wird, hat nach dem damaligen Glauben notwendigerweise seine Entsprechung im Großen (Makrokosmos), und darauf beruht das Geheimnis und die Macht des Opfers.

Eine solche Auslegung rückt den Opferritus in die Nähe der Magie, da der Eindruck entsteht, es werde Macht über Götter ausgeübt. Andererseits mutet das gesamte Denkschema für manch modern eingestellten Europäer „primitiv“ und uneinsichtig an. Vielleicht erinnert er sich dabei an die leidigen Diskussionen über Gebete um Regen oder den sog. „Wettersegen“ angesichts anders gelagerter naturwissenschaftlicher Grunderkenntnisse, wie sie noch vor wenigen Jahren innerhalb des Katholizismus virulent waren.

Es muß gesagt werden, daß sowohl die sog. „primitiven“ Orakel- und Opfertheorien als auch unsere wissenschaftlichen Erklärungsmodelle auf Argumentationsketten beruhen, die als solche von ihren Vertretern nicht in Frage gestellt werden. Deshalb führt auch der faktische Verlauf eines anders erwarteten Geschehens meist nicht zur Revision der Grundüberzeugung. Zum Beweis hierfür wird in einer Abhandlung dem Orakelwesen der Azande in Afrika dieses Beispiel gegenübergestellt: Ein westlicher Wissenschaftler tötet mittels Chloroform Schmetterlinge. „Eines abends benutzt er Chloroform, so wie er es schon hundertmal vorher getan hat, und stellt bestürzt fest, daß das Tier weiterflattert. Hier existiert dann ein Widerspruch zu seiner Realität, genauso wie der Gebrauch von Orakeln manchmal auch Widersprüche produziert. Und ebenso wie der Azande besitzt der Wis-

<sup>15</sup> Rig-Veda 4, 10, 3f (Geldner I S. 431).

<sup>16</sup> Rig-Veda 1, 109, 1f (Geldner I S. 141).

<sup>17</sup> Rig-Veda 4, 22, 1 (Geldner I S. 447).

senschaftler viele Hilfskonstruktionen, die er anführt, um den westlich geprägten Glauben an die Kausalität nicht ablegen zu müssen. Anstatt die Prämisse von der Kausalität zurückzuweisen, kann er das Ausbleiben der Giftwirkung mit ‚mangelhafter Herstellung‘, ‚falscher Etikettierung‘, ‚Sabotage‘, oder einem ‚üblen Streich‘, u.ä. erklären. Was auch immer seine Schlußfolgerung sein mag, sie bestätigt, daß seine Wissenschaft auf der Prämisse Kausalität beruht.“<sup>18</sup>

Ein ähnlich unerschütterlicher Glaube war hinsichtlich des Opfers den Brahmanen und dem Volk in der vedischen Zeit eigen. Noch eine andere Grundüberzeugung fand damals allgemeine Zustimmung und gilt sogar noch für den Hinduismus bis in die Gegenwart hinein: das *Wissen um die Ungleichheit der Menschen*, das *Kastensystem*.

## 2.5 Die Ungleichheit der Menschen: verschiedene Kasten, unterschiedliche Lebensziele

### 2.5.1 Das Kastensystem

Bis heute überrascht den westlichen Beobachter, daß die Hindus von der Ungleichheit der Menschen überzeugt sind und diese bejahen. Diese Auffassung — gemeinhin als *Kastensystem* bekannt — ist bereits in den Veden grundgelegt und durchzieht die Geschichte des Hinduismus wie ein roter Faden. Der deutsche Ausdruck *Kaste*, der wohl aus dem Portugiesischen stammt, steht dabei für das Sanskritwort „*varna*“, was ursprünglich *Farbe/Hautfarbe* bedeutet und als Fachausdruck am besten mit „*Stand*“ im Deutschen wiedergegeben werden kann. Vier solcher Stände sind bekannt. Die ersten drei (*Brahmanen*, *Kshatriya*, *Vaishya*) bilden die Gruppe der sog. „*Zweimalgeborenen*“, der vierte Stand (*Shudra*) ist davon deutlich abgesetzt. Dies sind die Pflichten der vier Stände nach dem Mahabharata:

<sup>18</sup> Hugh Mehan / Houston Wood: Fünf Merkmale der Realität, in Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns, hrsg. v. Elmar Weingarten / Fritz Sack / Jim Schenkein, Frankfurt a.M. 21971, S. 29–63, hier S. 32f.

„Barmherzigkeit und Wohlwollen,  
Kasteiungen und Wahrheitsstreben,  
Treue und größte Reinlichkeit,  
die zieren des Brahmanen Leben.

Zerstören ist des Kriegers Pflicht,  
was er an Abgaben bekommen,  
das teilt er vedakundig aus  
zu anderer Menschen Nutz und Frommen.

Viehzucht, Ackerbau und Handel  
eines Vaishya Gut vermehren,  
reich beschenkt er die Brahmanen,  
die im Veda ihn belehren.

Schlechten Wandels ist der Shudra,  
jeder Dienst ihm angemessen.  
Von dem Veda ausgeschlossen,  
darf auch Unreines er essen.“<sup>19</sup>

Versucht man die „Zweimalgeborenen“ mit der europäischen Ständeordnung zu vergleichen, so kann man die *Brahmanen* mit dem „*Lehrstand*“, die *Krieger (Kshatriya)* mit dem „*Wehrstand*“ und die *Vaishya* mit dem „*Nährstand*“ gleichsetzen. Die Pflichten eines jeden Standes sind klar umrissen und dürfen nicht miteinander vertauscht werden. So nämlich schärft es die Bhagavadgita dem Hindu ein:

„Besser die eig'ne Kastenpflicht  
nur schlecht und recht vollbringen  
als andrer Leute Kastenpflicht,  
mag dies auch gut gelingen.  
An dem naturgebotnen Tun  
soll man Genüge finden,  
denn nur die angeborne Pflicht  
hält frei von Schuld und Sünden.“<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Zit. nach Helmuth v. Glasenapp: Das Spiel des Unendlichen. Gott, Welt und Mensch in der Dichtung der Hindus, Basel 1953, S. 103f.

<sup>20</sup> Zit. nach v. Glasenapp, a.a.O. S. 104.

Jeder Hindu, der auf die Welt kommt, wird — sofern er nicht zu den „Kastenlosen“ gehört — in eine *varna* und noch präziser innerhalb der *varna* in eine *jati*, eine Art *Zunft*, hineingeboren. Daher kommt es, daß der Sohn eines Bäckers gewöhnlich wieder Bäcker, der eines Schusters wieder Schuster wird. Dieses System gibt ihm soziale Sicherheit im Falle der Krankheit, es verlangt von ihm Unterstützung und Zustimmung. Selbst die „Unberührbaren“ oder „Kastenlosen“ bzw. „*Parias*“ oder „*Harijans*“ (wie man seit Gandhi sagt) halten ein derartiges Gliederungssystem nach Berufsgruppen unter sich aufrecht.<sup>21</sup>

Das Kastensystem wirkt sich vor allem im Umgang miteinander, in den Speisevorschriften und in den Heiratsgewohnheiten aus. Dementsprechend wohnen die Brahmanen auf dem Lande deutlich getrennt von den *Harijans*. Des weiteren bewirken die Speisevorschriften, daß man Essen und Trinken nur von jemandem aus der eigenen *varna* oder einer übergeordneten annehmen darf. Im wahrsten Sinne des Wortes kann der *Shudra* dem Brahmanen nicht das Wasser reichen. Deshalb wollen viele Hindus „am liebsten überhaupt nichts essen, was nicht in ihrem eigenen Hause gekocht worden ist. Im ländlichen Lebensbereich ist das leicht getan, aber in den großen Städten ist die Einhaltung dieser Gebote schwierig. Trotzdem wird auch dort selbst am fernsten Arbeitsplatz mit Vorliebe das häusliche Essen gegessen. In Bombay kann man jeden Vormittag unzählige Boten sehen, die das gefüllte Eßgeschirr zu Hause abholen, dann meist mit der Vorortbahn in die Stadt bringen, um es dort den Männern in den Büros auf den Tisch zu stellen. Jeder Bote transportiert eine beträchtliche Anzahl dieser Eßgeschirre, die sich alle recht ähnlich sehen, und es ist mir immer ein Rätsel geblieben, wie er es anstellt, daß er sie nicht durcheinanderbringt, sondern, wie mir versichert wurde, immer richtig abgeliefert. Wenn der Hindu auf Reisen doch

<sup>21</sup> Vgl. dazu Georg Pfeffer: *Pariagruppen des Pandschab*, phil. Diss. Freiburg/Br. 1970.

einmal außer Haus essen muß, dann sucht er ein Restaurant auf, das von einem Brahmanen seiner Landsmannschaft betrieben wird, denn von einem Brahmanen darf jeder Essen annehmen. Deshalb sind auch so viele indische Köche Brahmanen.“<sup>22</sup> Was von den Köchen gesagt wird, gilt entsprechend auch für die Wasserverkäufer, ja es hat sogar noch — wie G. Parrinder<sup>23</sup> angemerkt hat — seine Gültigkeit für die indischen Immigranten in England.

Das Beispiel zeigt deutlich, daß unsere Berufshierarchien nicht als Maßstab für die indische Wirklichkeit des Kastensystems gelten können<sup>24</sup>. So erwartet man etwa bei uns nicht, daß Köche und Wasserverkäufer weit über den Kaufleuten eingestuft werden.

Eine große Rolle spielt das traditionelle Kastensystem auch im Familienleben, vornehmlich bei der Heirat. Im Prinzip — so jedenfalls ist es in den Gesetzen des *Manu* (III 13ff.) festgehalten — kann jeder eine Frau aus der eigenen *varna* wie auch aus den darunter stehenden heiraten. Das heißt im Klartext, daß für die Frau die Möglichkeit des „Hochheiraten“ besteht, für den Mann hingegen nicht. Die Heirat hat dabei für die Frau eine ähnlich zentrale Bedeutung wie die Initiation des Mannes durch seinen Lehrer. Dementsprechend soll auch die Frau ihrem Mann wie der Junge seinem Lehrer dienen (vgl. die Gesetze des *Manu* II 67).

Die Stellung der Frau in der Familie richtet sich nach dem Alter und den biologischen Gegebenheiten. „Mit der Heirat in jungen Jahren — nach dem klassischen brahmanischen Modell möglichst vor der Pubertät — kam sie in eine fremde Familie, in der sie sich ganz unterzuordnen hatte. Sie war zu absolutem Gehorsam gegenüber den älteren Familienmit-

<sup>22</sup> Dietmar Rothermund: *5mal Indien*, München/Zürich 1979, S. 18.

<sup>23</sup> Vgl. G.E. Parrinder: *The Ethics and Customs of the Main Immigrant Peoples*, in: *Comparative Religion in Education*, ed. by J.R. Hinnells, Newcastle 1970, S. 72–91, hier S. 83.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu Peter Antes: *Der Beitrag der Religionswissenschaft zum Alternativ-Unterricht*, in: *Der Evangelische Erzieher* 30. Jahrg. (1978) S. 152–163, bes. S. 154ff. Dennoch ist hierbei auch zugleich Vorsicht geboten, vgl. Rothermund, a.a.O. S. 306f.

gliedern verpflichtet und ihrem Gatten gegenüber zur Treue. Noch heute sind solche Heiraten von den Familien der beiden zukünftigen Eheleute abgesprochen und ziehen erhebliche Vermögenstransaktionen nach sich, obwohl gesetzlich das Verbot der *dowry* besteht, d.h. der Zahlung einer Mitgift an die *Familie* des Mannes. In der Familie des Mannes festigt sich das Ansehen der Frau mit der Geburt von Kindern, vorzugsweise von Söhnen, die den Fortbestand der Familie sichern. Erst im Laufe der Zeit, im Alter, ändert sich ihre Stellung innerhalb der Familie als Mutter, Schwiegermutter, Großmutter: sie genießt dann höchste Verehrung.“<sup>25</sup>

Die Familie ist bis heute die tragfähigste Stütze des Kastensystems, das auch nach seiner offiziellen Abschaffung durch die Verfassung des indischen Staates weiterbesteht. Jeder Besucher Indiens kann dies durch einen Blick in die Heiratsannoncen indischer Tageszeitungen bestätigt finden. Immer wieder taucht dort das Kastenproblem auf — und sei es nur in der negativen Formulierung: „in Kastenfragen tolerant“. Bedenkt man zusätzlich, daß bei denen, die solche Anzeigen aufgeben, das klassische System ohnehin nicht mehr ganz wirksam ist, dann läßt sich die tiefe Verwurzelung dieses Denkens im Volke erahnen. In ländlichen Gegenden braucht man nämlich immer noch keine Anzeigen in der Zeitung oder gar Eheanbahnungsinstitute, dort besorgt wie eh und je die Familie die Vermittlung oder oft auch ein Brahmane, der häufig mehrere Dörfer gleichzeitig betreut und von daher einen gewissen „Überblick“ hat. Konservative Kreise in Indien weisen die moderne Kritik an den klassischen Verheiraturpraktiken dadurch zurück, daß sie das Prinzip der freien Partnerwahl als nicht praktikabel hinstellen, indem sie darauf hinweisen, daß dort, wo das alte System abgeschafft wurde, die freie Partnerwahl oft gar nicht gelingt, so daß Ersatzsysteme wie Suchanzeigen in der Zeitung oder Eheanbahnungsinstitute an seine Stelle treten.

<sup>25</sup> Sontheimer, a.a.O. S. 424f.

All dies zeigt, daß das Kastensystem in Indien de facto weiterbesteht. Es darf aber nicht mit der Klassenordnung im modernen europäischen Sinne gleichgesetzt werden. „Unter den oberen Zehntausend sind Angehörige der höchsten Kasten verhältnismäßig rar, hier dominieren die verschiedensten Händlerkasten und ähnliche Gruppen. In den nächsten Klassen befinden sich Angehörige der höchsten Kasten als Gehaltsempfänger in der Gesellschaft der dominanten Bauernkasten, zugleich gehören hierher auch die Mehrheit der Angehörigen der Händlerkasten. Auch in der bescheideneren Mittelklasse begegnet man noch vielen Angehörigen der höchsten Kasten, während sie in den unteren Kasten nur sporadisch vertreten sind. Ein deutlicher Zusammenhang zwischen Kastenhierarchie und Klassenrang ergibt sich erst am untersten Ende, denn die Mitglieder der untersten Kasten und die Unberührbaren sind zugleich die Ärmsten der Armen.“<sup>26</sup>

Für die klassische Zeit des Hinduismus gilt, daß das Denken in varna-Kategorien allerdings viel weniger im Vordergrund stand als die „jati (wörtlich: Rasse, Art), die endogame Kastengemeinschaft, die sich mit irgendeinem Namen bezeichnete und irgendeinen Status beanspruchte. Die anderen Kastengemeinschaften bekümmerten sich meist wenig um solche Ansprüche, denn solange man wußte, wer man war und sich den anderen Kastengemeinschaften nicht durch Heirat zu verbinden brauchte, konnte es einem gleichgültig sein, wofür sich die anderen hielten. Das Kastensystem bot daher über die Jahrtausende hinweg die Möglichkeit einer losen Zuordnung. Ureinwohner und Eroberer, Sekten und Gastvölker fanden so einen Platz in der Gesellschaftsordnung. Wie auch immer der Ursprung der betreffenden Gruppe gewesen sein mochte, alles wurde bald zur Kaste und lebte so in Frieden mit sich und den anderen.“<sup>27</sup>

Damit ist zugleich etwas über den Anfang des Kastensystems und seine praktische Handhabung ausgesagt. Es ist dies die

<sup>26</sup> Rothermund, a.a.O. S. 306.

<sup>27</sup> Rothermund, a.a.O. S. 306f.

Vermutung, daß durch die Bildung von Jatis und deren Grobzuordnung zu den varnas die gesellschaftliche Integration von neuauftretenden Gruppen geleistet werden konnte. Dementsprechend schied auch die gesellschaftliche Ranganhebung für einzelne — vergleichbar der individuellen Adellung in Europa — aus. Auch Einzelkonversionen zum Hinduismus waren dadurch nicht möglich. Lediglich die gesamte Familie konnte integriert oder nachträglich — etwa durch einen neuen Stammbaum, der dann auf einen der legendären Könige namens Rama zurückführt — neu zugeordnet werden. So war die gesellschaftliche Rangordnung zwar nicht total umwandelbar, neigte aber andererseits auch nicht zu raschen Veränderungen. Alle Veränderungen bedurften der Absicherung durch brahmanische Gutachten, was wiederum die zentrale Bedeutung der Brahmanen für die Gesellschaft unterstreicht.<sup>28</sup>

Durch das Gesagte ist deutlich geworden, daß der wichtigste Dienst der Brahmanen für die Menschen der vedischen Zeit in der richtigen Darbringung des Opfers, in der Zeit des klassischen Hinduismus dagegen in der richtigen Interpretation der ethischen und gesellschaftlichen Bestimmungen zu sehen ist. Durch diese Lehrfunktion werden die Brahmanen gerne mit den Priestern im mittelalterlichen Europa verglichen. Meist wird dabei übersehen, daß diese Beraterfunktion normalerweise nicht zu Reichtum führte, weshalb der Einzug der Moderne in Indien keine Erscheinungen wie die während unserer Säkularisation zeitigte.

Das idealisierte Muster der vier Stände, das konkrete Bewußtsein davon und die Alltagswirklichkeit — das ist deutlich geworden — sind sehr verschiedene Dinge. Sicher ist, daß der Hindu seit Jahrtausenden gelernt hat, zur Ungleichheit der Menschen innerhalb ein und derselben Gesellschaft ja zu sagen. Seine Religion untersagt es ihm, nach totaler Gleichheit aller zu rufen. Ja, das Ideal von der Verschieden-

heit prägt zusätzlich noch den Entwurf des einzelnen Lebens in Form von vier Lebenszielen.

### 2.5.2 Die vier Lebensziele

Der Hindu kennt vier Lebensziele: *dharma* — d.h. leben nach dem religiösen Gesetz, Rechtschaffenheit; *artha* — Streben nach Wohlstand; *kama* — Freude, Liebesgenuß; *moksha* — Erlösung. Zu jedem dieser Ziele gibt es eine umfangreiche Literatur, und es ist allgemeine Überzeugung, daß jeweils das nächstfolgende besser ist als das vorausgehende.

Die erste Etappe im Leben — vor allem des Brahmanen — dient dem Studium. Durch eine eigene Zeremonie, die „Schnurzeremonie“, wird dieser Lebensabschnitt eingeleitet und soll zu einem immer besseren Kennenlernen vedischer Lehren und Gedankengänge führen. Dabei wird dieses Wissen nicht zur Wissensbereicherung oder gar als Selbstzweck vermittelt, sondern damit es praktisch wirksam und in die Tat umgesetzt wird.

Die zweite Stufe beginnt mit der Gründung einer Familie. Sie wird gleichgesetzt mit dem legitimen Trachten nach Wohlstand und Liebesgenuß. Dies verdient besondere Beachtung, weil weder dem Wohlstand noch der Freude an der Sexualität etwas Unehrenhaftes oder gar Sündiges anhaftet. Der Hindu hat ein positives Verhältnis zum legitim erworbenen Reichtum und einen ungenierten Umgang mit dem Sexuellen. Ja, die klassische Kommentarliteratur des Hinduismus enthält auch Anweisungen für das Liebesleben, wie sie beispielsweise im Kamasutra zusammengestellt sind, selbst in Tempelanlagen wie etwa der von Khajuraho findet man das normale Leben als durch Liebesakte charakterisiert dargestellt. Ziel der ehelichen Gemeinschaft ist es, Kinder — mit Blick auf das Totenritual vor allem: einen Sohn — zu haben. So wird das Rollenverhalten frühzeitig in der Familie eingeübt und von Generation zu Generation weitergegeben. Sind die Kinder groß geworden und können selbst eine Familie gründen sowie die Pflichten der Eltern übernehmen,

<sup>28</sup> Vgl. Benjamin Walker: Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism, London Bd. I (1968) S. 201ff.

so beginnt der dritte Lebensabschnitt im Leben eines gläubigen Hindu: die Suche nach Erlösung. Vor allem die Männer pflegen in dieser Phase von zuhause aufzubrechen, heilige Orte aufzusuchen und sich von ihren weltlichen Bedürfnissen freizumachen. Viele verlassen für immer die Ihren und hoffen, innerlich völlig frei, an einem heiligen Ort oder Fluß zu sterben.

Es kann offen bleiben, ob darin eine sehr spezielle Art, mit dem Problem der Alten in der Gesellschaft fertigzuwerden<sup>29</sup>, oder ein tief religiöses Motiv zu sehen ist. Im Vergleich zu den Ergebnissen gerontologischer Forschung in Europa, die herausgefunden zu haben vorgibt, daß man nichts von dem, was man in der Jugend nicht mehr weitergepflegt hat, im Alter wieder aufgreifen kann, beweist die indische Erfahrung, daß dort die Menschen fähig sind, philosophisch-religiösen Spekulationen im Alter auch dann zu folgen, wenn sie sich nie zuvor damit beschäftigt haben.

Das eigentliche Ziel dieses Bemühens bleibt dabei allerdings oft noch in weiter Ferne: die Erlösung, das vierte und letzte Ziel. Für viele Menschen, so glaubt der Hindu, ist *ein* Menschenleben zu kurz, um dieses Ziel zu erlangen. Diese Menschen werden so oft wiedergeboren, bis sie zu diesem Ziel gelangt sind. Dieser Glaube tangiert das Herzstück, die Sinnmitte des Hinduismus: die Lehre von der Wiedergeburt und — damit verbunden — die Vorstellungen von der Erlösung.

### 3. Die Sinnmitte des Hinduismus: Enstase

#### 3.1 Die Lehre von der Wiedergeburt<sup>30</sup>

Die Lehre von der Wiedergeburt gibt Antwort auf die Frage nach der Ursache für die Ungleichheit der Menschen. Wäh-

<sup>29</sup> Vgl. dazu J.F. Sprockhoff: Die Alten im alten Indien. Ein Versuch nach brahmanischen Quellen, in Saeculum XXX (1979) S. 374-433.

<sup>30</sup> Vgl. zum folgenden Peter Antes: Lebt der Mensch nur einmal? Ein Vergleich der hinduistisch-buddhistischen Vorstellungen mit den westlichen, in: Informationen zum Religions-Unterricht 8. Jahrg. Heft 1 (März 1976) S.

rend das christlich-abendländische Denken sich vornehmlich mit dem Ende des menschlichen Lebens und der Frage nach einem Weiterleben nach dem Tode beschäftigt hat, interessiert den klassischen Hinduismus besonders die Frage, wieso der eine als Brahmane, ein anderer aber beispielsweise als Shudra geboren wird. Hinter beiden Fragen verbirgt sich letztlich das eine Problem: Geht es im Leben, in der Welt, ja überhaupt gerecht zu?

Zu Beginn der biblischen Religion haben die Menschen geglaubt, der Fromme werde noch hienieden die Früchte seiner Gottesfurcht und Gesetzestreue erleben. Reichtum, Gesundheit, Kinderreichtum (die Sozialversicherung der damaligen Zeit!) und hohes Alter hielt man für Gottes Segen und nahm an, der Sünder gehe zur Strafe solcher Segnungen verlustig. Doch bald lehrte die Erfahrung, daß dies in diesem Leben nicht immer so ist. In einzigartiger Weise mußte etwa Hiob sich zu der Erkenntnis durchringen, daß seine Gesetzestreue und Frömmigkeit nicht als Versicherung gegen das Unglück gelten konnte, weshalb sich die biblische Hoffnung bald danach auf das Gericht nach dem Tode gründete. Wenn es nämlich hier auf der Welt so sein kann, daß der Gute leidet und unterliegt, während der Sünder sich der Güter des Lebens erfreut und scheinbar den Sieg davonträgt, dann, so weiß der Gläubige, wird „drüben“ doch noch die hier fehlende Gerechtigkeit zum Zuge kommen: Der Fromme wird belohnt, der Sünder wird bestraft.

Die ausgleichende Gerechtigkeit wird also nicht auf sich warten lassen, wenngleich es zunächst anders aussieht. Im Leben nach dem Tode, in einer Art zweitem Leben, wird sie entscheidend sein. Dort wird das Tun des Menschen, werden seine guten wie seine bösen Taten den Ausschlag geben, wie es die Sprache in Anlehnung an das Bild von den beiden Waagschalen so treffend zum Ausdruck bringt. Für das Gericht nämlich, in dem das Urteil gesprochen wird, gilt das

23—28 und Heinrich v. Stietenron: Moral im zyklischen Denken: Die Auswirkungen der Wiedergeburtstheorie auf soziale Werte und Normen, in: Religion und Moral, hrsg. von Burkhard Gladigow, Düsseldorf 1976 S. 118—135.

jetzige Leben als Maßstab, als Probezeit, die manches mit einer Prüfung gemeinsam hat. Wie bei der Prüfung gibt es da ein Bestehen (Himmel) und ein Scheitern (Hölle); Gottes Barmherzigkeit und Gnade gewährt zusätzlich manchem unverdient die Belohnung, obwohl die Summe der Taten allein zum positiven Ergebnis nicht ausreicht. Im Unterschied zu einem üblichen Prüfungsverfahren aber schließt die christliche Tradition die Möglichkeit einer Wiederholung der Probezeit aus. Dadurch erhält die Probezeit einen einmaligen Wert, das Gericht selbst ist dann unwiderruflich und der Ausgang der Entscheidung endgültig, d.h. ewig. Auch der Hinduismus lehrt, daß die Taten des Menschen über den Tod hinaus von entscheidender Bedeutung sind:

„Ein anderer freut sich an des Toten Schätzen,  
Flammen und Vögel sich am Leichnam letzen,  
nur seine Werke bleibend ihn umgeben  
und gehen mit ihm in das neue Leben.“<sup>31</sup>

Oder an anderer Stelle:

„So wie der Töpfer seinen Lehm  
zu mannigfacher Form gestaltet,  
so schaffst du heute das Geschick,  
das sich in Zukunft erst entfaltet.“<sup>32</sup>

Die Taten des Menschen, in der Fachsprache: das *karma*, sind folglich für das weitere Schicksal des Menschen entscheidend, so daß in aller Radikalität für dieses neue Leben gilt: Jeder ist seines Glückes Schmied:

„Wie Termiten einen Berg  
nach und nach aufschichten,  
so muß du durch Tugendwerk  
einen Schatz errichten,

<sup>31</sup> Zit. nach v. Glasenapp, a.a.O. S. 102.

<sup>32</sup> Zit. nach v. Glasenapp, a.a.O. S. 101.

der im Jenseits mit dir geht,  
schützend dir zu Seite steht.“<sup>33</sup>

Jenseits dieses Lebens ist nach hinduistischer Vorstellung jedoch nicht die ewige, unwandelbare Welt, die mit menschlichen Sinnen nicht erfassbar ist, sondern erneut der ganze Bereich des Werdens und Vergehens, die Welt von Geburt und Wiedergeburt (in der Fachsprache: *sansara*), so daß man den Übergang von einem Leben zum anderen in diesem Vergleich schildern kann.

„Gleichwie der Mime die Kostüme  
entsprechend seiner Rolle um sich legt,  
so auch der Geist, gemäß der Frucht der Taten,  
bald diesen und bald jenen Körper trägt.“<sup>34</sup>

Nach einer weitverbreiteten Vorstellung ist der hier erwähnte „Geist“ das *Selbst (Atman)*, gewissermaßen „der gute Kern“, der in jedem Menschen steckt und gemäß der Frucht der Taten zur Entfaltung kommen kann. Die Geschichte eines Menschen beschreibt demnach, wie der Atman unter den gegebenen Kategorien immer neuen karmas durchbricht. Die Geschichte des Lebens überhaupt ist dadurch das Erscheinen des Selbst im Rahmen der Wirkungsgeschichte des karma.

Damit sind die wichtigsten Elemente der Wiedergeburtstheorie zusammengetragen, die eine geschlossene Darstellung erlauben: Der Hindu glaubt, daß auf sein jetziges Leben ein weiteres folgt, dessen Ausgangsbedingungen durch das karma des früheren Lebens festgelegt sind. Wie dieses Leben wird auch jenes durch ein Sterben enden, bei dem sich erneut die Wirkungsgeschichte von karma und Atman in einer Wiedergeburt fortsetzt. So kommt es zu unendlich vielen Leben in der Zukunft, und was mit Blick auf die folgenden Leben wahr ist, gilt gleichermaßen für die verflössenen, so

<sup>33</sup> Zit. nach v. Glasenapp, a.a.O. S. 102.

<sup>34</sup> Zit. nach v. Glasenapp, a.a.O. S. 102.

daß das jetzige Leben harmonisch eingebettet ist in den ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens.

Das Hoch und Tief, die Ungleichheit, von der die Rede war, ebenso wie die einzelnen Hierarchien in der Tier-, Geister- und Götterwelt entspringen folglich nicht einem geheimnisvollen Schöpferwillen, wie im Christentum, sondern sie sind Konsequenzen aus der Fülle verantwortlicher Taten. Nichts ist zufällig in dieser Weltsicht. Alles hängt letztlich mit Taten zusammen, die den Gesamtrahmen abgeben. Ob ich als Kind eines Maharadscha oder im Slum in Kalkutta zur Welt komme, ist kein Zufall (und was wäre es, wenn es Zufall wäre?), sondern es ist ganz in Ordnung so, weil der „gute Kern“ in mir aufgrund der Last des karma aus früheren Leben nur diese „Rolle“ übernehmen kann. Die „Ordnung“, auf die hier Bezug genommen wird, heißt „*dharma*“, das Weltgesetz als inneres Ordnungsprinzip des sansara im Großen wie des Verhaltens- und Sittenkodex im Kleinen, also all das, was die Wirkung von karma betrifft. Da karmisches Wirken nicht zufällig, sondern vorhersehbar, ja kalkulierbar ist, kann man von einer Regelmäßigkeit bzw. von einer Gesetzmäßigkeit sprechen, was durch die Übersetzung „Weltgesetz“ angedeutet wird. „Weltgesetz“ erinnert zugleich daran, daß diese Gesetzmäßigkeit nicht auf den Bereich des Menschen beschränkt bleibt, sondern den gesamten Bereich der Natur, soweit sie Werden und Vergehen kennt (einige Schulen beziehen daher auch die Pflanzenwelt, manche sogar die Gesteinswelt mit ein!), umfaßt. Dadurch wird ebenfalls die Welt unsichtbarer Geister in den sansara integriert, wobei im Gegensatz zu unserer Vorstellung von „Teufeln“, „Dämonen“ bzw. „Göttern“, wie wir mangels geeigneter anderer Bezeichnungen die negativen bzw. positiven unsichtbaren Wesen des Hinduismus gerne nennen, bei diesen stets mitgedacht werden muß, daß auch sie wie die sichtbaren dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterliegen. Lediglich die höchsten Götter werden vom Vergehen ausgeschlossen, weil ihre Lebenszeit so lange gedacht wird, daß ihr Ableben nicht vor dem Ende des sansara eintritt.

Es ist deutlich geworden, daß kein Lebewesen zufällig als das

entsteht, was es ist, sondern frühere Taten dafür verantwortlich sind. Wie tief ein Lebewesen in der Hierarchie auch abgesunken sein mag, immer hat es die Chance, durch neue gute Taten im folgenden Leben wieder aufzusteigen. So bietet jedes Leben die Möglichkeit der Wende zum Besseren und die Versuchung zum Schlechteren. Nichts ist endgültig verspielt, keine gute Tat wird durch einen unvorhergesehenen Tod etwa um ihre Frucht und Wirkung gebracht. Dies setzt voraus, daß ethisches Handeln bei allen Lebewesen angenommen werden muß. Die Verwandtschaft des Menschen mit dem Tier wird daher enger gedacht als im Christentum, wo der Mensch — bis in die jüngste Vergangenheit hinein — als Gottes Geschöpf eigener Art angesehen worden ist. Wie Menschen gut und böse handeln können, so können nach hinduistischer Vorstellung auch z.B. Hühner und Würmer gemäß einem ihrem Erkenntnisstand entsprechenden Verhaltenskodex gute und böse Taten vollbringen. Von daher begründet sich auch die parallele Existenz unterschiedlicher Ethiken, wenn man die einzelnen Gruppen miteinander vergleicht. Genauso wie der Löwe nach der Löwenmoral Tiere erlegen muß, hat unter bestimmten Voraussetzungen auch der Kshatriya die Verpflichtung, etwa im Kampf den Gegner zu töten, während weder das Schaf noch der Brahmane jemals das Recht zum Töten haben.

Der Kreislauf der Wiedergeburten umfaßt die ganze Bannbreite karmischer Wirkungen. Das karma allein ist die Ursache für die individuelle Situation, in der sich „der gute Kern“ (Atman) vorfindet. Deshalb ist es irreführend, „Atman“ durch „Seele“ zu übersetzen, denn — was immer man auch unter „Seele“ verstehen will — etwas unverwechselbar Eigenes gehört dazu, und gerade das ist der Atman (ohne karma) nicht. Dementsprechend ist auch die Rede von der „Seelenwanderung“ zur Kennzeichnung der Wiedergeburtstheorie unglücklich.

In allen Wesen gibt es nämlich einen gleichartigen Atman, in allem ist der „gute Kern“; dies gilt für das einzelne Lebewesen ebenso wie für den sansara als Ganzen. Der gute Kern des sansara, eine Art „Superatman“, wird in der Hinduphi-

losophie „*Brahma*“ genannt. Dieses „Brahma(n)“ ist ein unpersönliches Prinzip, aus dem der sansara hervorgeht, in das er dereinst wieder zurückgenommen wird und das nicht mit dem gleichnamigen Gott Brahma(n), neben Vishnu und Shiva dem dritten höchsten Gott des Hinduismus, verwechselt werden darf.

### 3.2 Die Altman-Brahman-Spekulation, der Weg der Erkenntnis

Die Aussagen zur Wiedergeburt haben zu jener Erkenntnis geführt, die man gemeinhin als „Atman-Brahman-Spekulation“ bezeichnet. Sie besagt, daß in jedem Lebewesen ein „guter Kern“ (Atman) steckt, der Teil des „guten Kerns der Welt“ (=Brahma) ist. Wie der Tropfen Wasser im Meer, so nimmt sich der Atman im Brahma aus, denn namen- und gestaltlos — wie die Flüsse im Meer — ruht der Atman des Weisen im Brahma, von dem er erkannt hat: *tat tvam asi* — das bist du!

Die Wirklichkeit ist somit geprägt von einem einzigen Prinzip, ohne jegliches Zweites (*Advaita*): dem Brahma, das in Form des Atman in allem und jedem wirkt, als solches aber normalerweise infolge der Vielgestaltigkeit des karma nicht erkannt wird, weil der Schein der Vielheit (Maya), die sichtbare Welt also, trägt.

„Höre drum: am stillen Orte einsam setze du dich nieder, daß dein Kopf und deine Glieder stets in gleicher Lage sind.

Dort an deinem Lebensabend, bändigend die Leidenschaften,  
während deines Herzens Liebe dankbar deinen Lehrern lohnt,  
sinne über den vom Staube ganz befreiten Herzenslotus und den Geist, den fleckenlosen, der in seiner Mitte wohnt [...]

Er ist Brahma, Shiva und auch Indra,  
unvergänglich und der höchste Herr,  
er ist Vishnu, er des Lebens Odem,  
Mond und Zeit und Feuer, das ist er.

Er ist alles, was von je entstanden,  
und was je entsteht. Wer ihn erkennt,  
hat den Tod schon überwunden. Niemand  
andre Pfade zur Erlösung fand.

Wer die andern Wesen in sich selber  
und sich selbst in allen Wesen sieht,  
der allein geht ein zum höchsten Brahma [...]

Dieses höchste Brahma, die All-Seele,  
darin alles findet Halt und Ruh,  
feiner als das Feinste, unvergänglich,  
das bist du, du selber bist es, du!

„Das, was mir erscheint im Schlaf, im Traume,  
und im Wachen ausgebreitet weit,  
bin im Grund ich selbst“, wer dies erkannte,  
hat von allen Banden sich befreit.

„Dem Genuß, Genießer und Genößnem,  
allem, was in den drei Stätten ist,  
schau ich zu, wie abgewandt, in Ruhe  
und in Seligkeit zu jeder Frist.

Alles ist in mir allein entstanden  
und gegründet nur in mir durch mich,  
alles geht in mir ein zur Vernichtung,  
ich bin das zweitlose Brahma, ich! [...]

Für mich gibt es keine Erde und kein Feuer und kein  
Wasser,  
keinen Wind und keinen Äther. Alles das ist Trug und  
Schein.

Welcher so in sich das höchste Selbst erkannt hat und gefunden,  
das — im Innersten verborgen — einzig ist und fleckenrein,

das, ein Zeuge aller Dinge, jenseits steht von Sein und Nichtsein,  
der geht zu dem ewig Reinen, der das höchste Selbst ist, ein.“<sup>35</sup>

Alles ist im Grunde *eines*, und um dieses zu erfahren, muß man — im wahrsten Sinne des Wortes — „in sich gehen“:

„Nicht in dem Holze ist der Gott verborgen,  
nicht in dem Tongebilde, nicht im Stein,  
einzig im Herzen hat er seine Wohnung,  
so ist sein Urgrund nur das Herz allein.“

Oder:

„Nicht durch Lehrer noch durch Lehren  
schaut man Gott, den großen, hehren,  
nur der ins Innre versunkene Geist  
uns einen Weg zu dem Göttlichen weist.“<sup>36</sup>

Durch diese Innenerfahrung (*Enstase*) wird der Atman auf seinen Ursprung, das Brahma, zurückgeführt und damit aus der Wirkmächtigkeit des karma befreit:

„So wie die Flammen alles Holz  
restlos zu Asche brennen,  
so macht jedwedes Werk zunicht  
aufglühendes Erkennen.“<sup>37</sup>

Dieses Erkennen kann eingeübt werden durch *Meditation* und *Yoga*. Seine Vollendung erfährt es in einer Erfahrung, die ergreift und betroffen macht, aber als solche nicht vermittelt werden kann, sondern von jedem stets neu gefunden werden muß, wie es so eindrucksvoll im „Siddharta“ (der nicht den Buddha, sondern einen Hindugelehrten nachzeichnet!) von Hermann Hesse zum Ausdruck gebracht wird.

<sup>35</sup> Zit. nach v. Glasenapp, a.a.O. S. 131.133.134.

<sup>36</sup> Beide Zitate zit. nach v. Glasenapp, a.a.O. S. 120.

<sup>37</sup> Zit. nach v. Glasenapp, a.a.O. S. 120.

Dieser Weg zur Erlösung, der auch „der Weg der Erkenntnis“ (*jnana-marga*) genannt wird, führt zur Erfahrung des Selbst als Kern allen Seins. Gott ist nicht ein Gegenüber, eine Person, die im unzugänglichen Lichte wohnt, sondern Gott ist die Bezeichnung für das Glück, das in jedem Lebewesen — durch so vielerlei Tun verschüttet — verborgen liegt und ihm letztlich Halt gibt. *Yoga* und *Meditation* haben folglich zum Ziel, in sich zu gehen, um zu erkennen, was wirkend und in diesem Sinne wirklich schon längst da ist. Dazu bedarf es der Vernunft, die bereit ist zu „vernehmen“ und sich nicht die Offenbarung der Wirklichkeit durch Entwürfe verstellt, die für das Vernehmen keinen Raum mehr lassen. Es ist folglich ein vernünftiger Weg, der mit der wissenschaftlich-technischen Vernunft in Europa deshalb wenig gemeinsam hat, weil diese oft mehr die Züge einer „Entwurf“ (von: entwerfen) als die einer „Vernunft“ (von: vernehmen) trägt. Ja, selbst die westliche Psychologie muß sich aus indischer Sicht diesen Entwurf-Vorwurf gefallen lassen, weil sie oft auch den Versuch unternimmt, den Menschen zu befähigen, sich nach seinem Idealbild zu schaffen. Die Erfüllung dieses Zieles wird als machbar und nicht etwa als unverfügbares Geschenk oder als Gnade angesehen.<sup>38</sup> Sie bedeutet in jedem Falle eine Stärkung des eigenen Ich, das sich so anderen gegenüber zu behaupten lernen soll. Die Atman-Brahman-Spekulation verzichtet bewußt auf die Verstärkung der individuellen Eigenheiten, weil diese aus dem karma kommen. Sie zielt auf den nicht mehr individuell charakterisierten guten Kern. Das Selbst kennt keine Unterschiede von „mein“ und „dein“. Erlösend wirkt gerade dieses Wissen: *Atman ist Brahman*.

<sup>38</sup> Vgl. dazu Horst Eberhard Richter: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1979.

### 3.3 Der Weg der Hingabe

Die Einsicht in die Atman-Brahman-Lehre setzt spekulatives Denken voraus und ist von daher kaum geeignet, der Weg für die breite Masse der Bevölkerung zu sein. Für sie gibt es einen anderen Weg, der die erwähnte Einheit in personaler Weise durch den Gott Krishna schenkt:

„Ich bin für diese ganze Welt der Urquell und der Untergang.

Es gibt nichts Höheres als mich — kein andres Ding, was es auch sei! —

Auf mich ist dieses All gereiht wie Perlenreihen an der Schnur.

Ich bin des Wassers Feuchtigkeit, ich bin das Licht in Sonn' und Mond,  
das heilige Om der Veden all, der Ton im Äther, Kraft im Mann!

Der reine Duft im Erdenkloß, der Glanz im Feuer, das bin ich!

Das Leben in den Wesen all, die Buße in den Büßern auch.

Der ew'ge Same bin ich auch von allen Wesen — wisse dies!“<sup>39</sup>

Die Bhagavadgita, der diese Verse entnommen sind, verbindet in harmonischer Weise die Atman-Brahman-Spekulation mit der Hingabe (*bhakti*) an einen persönlichen Gott:

„Brahman ist ew'ges, höchstes Sein, sein Wesen ist das höchste Selbst,  
die Schöpfung, die den Ursprung all der Wesen wirkt, ist ‚Werk‘ genannt.

Werden über den Wesen steht, über den Göttern der Urgeist,

<sup>39</sup> Bhagavadgita VII 6 b — 10 a (in der Übersetzung von Leopold von Schroeder, Diederichs Taschenausgabe).

„über den Opfern‘ — *das bin ich*, schon hier im Leib, du bester Mensch!

Wer in der Todesstunde mein gedenkend scheidet aus dem Leib,  
der gehet in mein Wesen ein, darüber kann kein Zweifel sein.“<sup>40</sup>

Der Weg der Hingabe (*bhakti-marga*) führt folglich, in vielerlei Formen eingeübt, ebenfalls zur Erlösung, allerdings mit einer anderen Zielvorstellung als bei der Erlösung infolge des Weges der Erkenntnis. Die Vielgestaltigkeit hinduistischer Religiosität umfaßt also auch mehrere Wege zur Erlösung, weshalb schließlich noch ein dritter Weg zur Sprache kommen soll.

### 3.4 Der Weg der Tat

Der „gute Kern“ in allem ist nicht nur ein letztes metaphysisches, sondern auch ein letztes ethisches Prinzip, weshalb auch das Einhalten der Pflicht (*dharma*) zur Erlösung führt. Als Devise gilt:

„Dein Werk vollbringe, das sei dein Beruf.  
Nicht auf Gewinn sollst du die Blicke richten.  
Zum Tun bewege niemals dich der Lohn.  
Dem Nichtstun doch verfallst du mitnichten.“<sup>41</sup>

Der Mensch soll also das Gute tun, ohne dabei sein Handeln egoistisch motiviert auszurichten. Dies setzt viel Einübung und Askese voraus. In der Praxis ist daher dieser Weg auch nicht wesentlich leichter als die vorher beschriebenen. Die Versuchung liegt nahe, Gutes nur zu tun, weil es einem nützt, so daß die Absicht mehr als die Tat selbst das Handeln bestimmt. Hier ist auch der indische Sprachgebrauch verrä-

<sup>40</sup> Ebd. VIII 3—5.

<sup>41</sup> Zit. nach v. Glasenapp, a.a.O. S. 109.

terisch. So ist es üblich, daß der, der einem Bettler eine milde Gabe gibt (was als gute Tat gilt), sich bei diesem Bettler dafür bedankt (nicht umgekehrt!), weil ihm der Bettler dadurch die Möglichkeit gibt, eine gute Tat zu tun. Der Gedanke liegt nahe, daß ein solches Verhalten den Blick zu rasch auf die Frucht der guten Tat lenkt und so ein absichtsloses Tun geradezu vereitelt.

Der Weg der Tat (*karma-marga*) eröffnet vielen Hindus zusätzlich die Möglichkeit, sich mit einer Art Etappenziel, nämlich dem einfachen Streben nach einer besseren Wiedergeburt, zu begnügen. Ihre Motivation zu ethischem Handeln ist damit vorerst erschöpft. Sie wissen, daß in diesem Leben die Ausgangsbedingungen für das nächste Leben innerhalb des Kreislaufes der Wiedergeburt geschaffen werden, und sie trachten danach, diese Bedingungen so günstig wie möglich zu gestalten. Im Gegensatz zu den Asketen leiden sie noch nicht darunter, von der Geburt zum Tode und von da wieder zu einer neuen Geburt usw. getrieben zu sein, so daß der Wunsch entsteht, endlich zur Ruhe kommen zu dürfen und sich nicht mehr diesem ständigen Werden und Vergehen unterwerfen zu müssen. Sie verspüren noch nicht die Sehnsucht „auszusteigen“, sich zu lösen durch „Er-lösung“ (*Moksha*) aus dem Kreislauf der Wiedergeburt. Ihr Ziel ist es vorerst noch, im nächsten Leben bessere Startbedingungen zu haben. Irgendwann einmal werden dann auch sie, der ständigen Wiedergeburten überdrüssig, den Weg zur Erlösung gehen.

### 3.5 Das Ergebnis

Als Sinnmitte des Hinduismus wurde die Lehre von der Wiedergeburt zusammen mit den drei Wegen zur Erlösung vorgestellt. In all diesen Wegen spielte die *Atman-Brahman*-Spekulation eine Rolle, und deshalb haben sie alle in einem gewissen Sinne eine Richtung nach innen. Sie sind gewissermaßen selbst *Wege der Innerlichkeit*, wofür hier der Ausdruck „Enstase“ gebraucht wurde. Dies ist legitim, weil im Gegensatz zur traditionellen Gottesvorstellung im Westen

sowohl beim Weg der Erkenntnis als auch auf dem Weg der Hingabe der tragende Kern allen Lebens als einheitliches, absolutes Sein erfahren wird, vor dem die eigene Individualität dahinschmilzt und in den Bereich karmischer Wirkung verwiesen wird. Solches gilt schließlich auch für den Weg der Tat, der gerne nur als Vorstufe zu den beiden anderen Wegen gedeutet wird, so daß einige Schulen sogar bestreiten, daß er allein zur Erlösung führt, denn auch der Weg der Tat geht für den Idealfall davon aus, daß durch Vermeiden aller bösen Taten und das ausschließliche Anhäufen von guten letztlich der Unterschied zwischen dem — nur noch guten — *karma* und dem „guten Kern“ dahinschwindet, was in letzter Konsequenz auf die Enstase des Weges der Erkenntnis hinausläuft.

Das Leben im *sansara* kann nach dem Gesagten für den einzelnen durch die Wege zur Erlösung vorzeitig ein Ende finden, andernfalls dauert es an bis zur Vernichtung des *sansara* im Weltuntergang, wenn *Brahma* das Ganze zurücknimmt, wie er es einmal in Gang gesetzt hat. Damals wurde der Kreislauf als solcher hervorgebracht. Die Frage, wie es zum ersten karmischen Beginn der Lebenskette kam, ist deshalb nicht möglich. Sie beruht auf einem linearen Denkansatz und erscheint innerhalb des zyklischen Denkens ebenso unsinnig wie die Frage, wo ein Kreis beginnt. Auch die Frage nach dem Alter des *sansara* ist innerhalb des Zyklus nicht zu entscheiden, weil, obwohl ein Weltzeitalter (*kalpa*) auf das andere folgt und das folgende stets schlechter als das vorhergehende ist, irgendwann *Brahma* in einer Herabkunft (*avantara*) in diesen Verlauf dann eingreift, wenn alle Ordnung (*dharma*) in ihr Gegenteil (*adharma*) umzuschlagen droht und damit das erste *Kalpa* des *Dharma* wiederherstellt. Infolgedessen ist jeweils nur zu bestimmen, in welchem *Kalpa* wir gegenwärtig leben. Wie oft diese Dekadenreihe seit Beginn der Welt abließ, ist innerhalb des *sansara* nicht auszumachen. Die Zahl der namentlich bekannten *Avataras* ist ungefähr zehn, zu denen neuerdings — dem Integrationsbedürfnis des Hinduismus entsprechend — auch *Buddha* und *Jesus* gerechnet werden.

Die Vorstellung von der Wiedergeburt ist die Sinnmitte des Hinduismus und zugleich das, was ihn grundlegend von der vedischen Religion unterscheidet. Der Ursprung dieser Vorstellung ist unbekannt und hat innerhalb der europäischen Indologie zu vielen Theorien geführt, die sich in zwei Hauptrichtungen unterteilen lassen: Die einen sagen, diese Vorstellung muß im sechsten/siebten Jahrhundert v. Chr. (die Zeitangabe ergibt sich aus den Lebensdaten des Buddha, dem diese Lehre bereits bekannt war) nach Indien gekommen sein, wobei niemand ein Herkunftsland nennen oder gar nachweisen kann; andere vermuten, sie habe sich aus der indischen Naturphilosophie entwickelt. In der Tat gibt es nämlich in den Upanishaden Ansätze zu einem zyklischen Denken, wenn der Ursprung des Lebens etwa im Wasser (Regen-menschlicher Same: der Tote trocknet aus), im Atem (Wind-Atem: der Tote schnauft nicht mehr) oder im Feuer (Wärme-Körperwärme: der Tote ist kalt) gesehen wird. Die Atman-Brahman-Spekulation wäre dann eine Weiterentwicklung und zugleich eine Abstraktion dieses Ansatzes, die in Form eines in sich geschlossenen Systems eine befriedigende Antwort auf das Werden und Vergehen gibt.

Durch die Wiedergeburtstheorie sind auch die vedische Gottesvorstellung und die Stellung der Brahmanen tangiert worden. Das Opfer hat seine zentrale Bedeutung im vedischen Sinne verloren, denn Menschen und Götter sind letztlich nicht von anderer Substanz. Zwar bleibt die Anerkennung der Veden als heilige Schriften uneingeschränkt gültig, doch tritt gleichwertig neben sie und wird für die religiöse Praxis zentral die Lehre von der Wiedergeburt und die damit zusammenhängenden Erlösungswege. Dementsprechend lassen sich von hier aus auch die Merkmale bestimmen, die auf all die traditionellen Religionen Indiens zutreffen, die man unter der Sammelbezeichnung „Hinduismus“ zusammenfaßt: die Anerkennung der Veden als heilige Schrift, die Lehre von der Wiedergeburt zusammen mit den entsprechenden Erlösungswegen und die Anerkennung des Kastensystems als religiös-soziale Grundlage.

Zu diesen Merkmalen wird gerne noch ein weiteres hinzuge-

fügt: *die Achtung der Kuh*. Unter all den vielen Wörtern, die es im Sanskrit für „Kuh“ gibt, ist keines, das berechtigt, von *heiligen* Kühen zu sprechen. Die Sonderstellung der Kuh in Indien hat vermutlich wirtschaftliche Gründe, die zur Tabuisierung der Kuh durch die Brahmanen geführt haben. Der amerikanische Anthropologe Marvin Harris hat versucht zu zeigen, wie wichtig es war, ein solches Tabu aufrecht zu erhalten<sup>42</sup>, um das Rückgrat der Landwirtschaft und damit der Nahrungsversorgung nicht wegen einer zeitweisen Hungersnot zu brechen. Die Kuh gibt Milch, sie zieht die Last, und der Kuhdung dient als Düngemittel und Brennmaterial<sup>43</sup> und stellt folglich eine wichtige, vielleicht

<sup>42</sup> Vgl. Marvin Harris: *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddles of Culture*, London 1977, S. 14ff und Gabriele Dietrich: *Culture, Religion and Development*, Madras-Bangalore 1978, S. 15. Ansätze zum Schutz des Rindes finden sich auch bei Zarathustra, der dem Rinderschlachten ebenfalls Einhalt gebietet, vgl. dazu Walther Hinz: *Zarathustra*, Stuttgart 1961, S. 60ff u. 119ff.

<sup>43</sup> In den meisten Stadtbildstellen ist der Film „Glauben und Leben der Hindus“ vorhanden, der eine gute Einführung in den Hinduismus anhand der vier Lebensziele bietet. Der Film enthält u.a. eine Szene, auf die die Zuschauer gewöhnlich mit Entsetzen und Ekelgefühlen reagieren, weil eine Frau den Kuhmist mit bloßen Händen zum Trocknen herrichtet. Getrockneten Kuhdung verwendet man nämlich als Brennmaterial beim Kochen. Es sei hier erlaubt, darauf hinzuweisen, daß derartige Praktiken auch bei uns, z.B. auf der Insel Sylt, bekannt waren. So heißt es etwa in einer Chronik: „Denn außer dem Strandholz, das man anderweitig auch so gut verwerten kann, gibt es wenig Brennmaterial auf der Insel, da ist der Schafmist unentbehrlich. Wohl brennt man noch Heidekraut und die Heidesoden, aber die Heideflächen der Insel gehören nur wenigen Besitzern und sind nicht vielen zugänglich. In den Ostdörfern macht man auch Feuerung von dem Kuhmist. Die trockenen Kuhfladen werden gesammelt und am Haus aufgestapelt, bis der Jahresbedarf eingebracht ist. Dann gräbt man eine Mulde, wirft die zerkleinerten Fladen hinein und gießt viel Wasser darauf. Dann stapfen die Mädchen und Frauen mit nackten Füßen und hochgeschürzten Röcken hinein und treten solange darin herum, bis ein gleichförmiger dicker Brei entsteht. Daraus formt man mit den Händen gleichmäßige Soden und legt sie zum Trocknen durch Wind und Sonne auf ein Feld. Das ist gutes Brennmaterial.“ (Gondel Wielandt: *Die Lassens von Sylt. Eine Chronik der Insel und ihrer Menschen*, Hamburg 1976, S. 27).

Für den Einsatz von etwas Kuhmist als Heil- und Reinigungsmittel sei darauf verwiesen, daß es in ländlichen Gegenden Deutschlands sehr lange üblich war, etwas „Hühnerdreck“ in die Hausmedizin zu geben.

sogar *die* Energiequelle im klassischen Indien dar.

Noch heute zeigt ein Besuch auf dem Dorf in Indien, daß Kühe dort voll eingesetzt werden, zumal die gestiegenen Rohölpreise viele zwingen, in zunehmendem Maße auf Motoren wieder zu verzichten und stattdessen auf traditionelle Hilfsmittel zurückzugreifen. Merkwürdig nimmt sich demgegenüber die Kuh in der Stadt aus, wo sie in ihrer Kuriosität ein wenig an das Erntedankfest in der Industriekultur erinnert. In der Stadt laufen in Indien die Kühe frei herum und werden von allen Verkehrsteilnehmern respektiert (was sollten diese auch anderes tun?). Während des Wochen- oder Tagesmarktes fressen die Kühe, die nie herrenlos sind, die Abfälle und sorgen dadurch dafür, daß nachher der Markt wie „geleckt“ aussieht. Nähern sich die Kühe jedoch dem zum Verkauf feilgebotenen Obst oder Gemüse, so werden sie — wie ich mehrfach selbst gesehen habe — recht „unheilig“ verjagt.

Sticheleien und Polemik wegen der Achtung der Kuh haben die Hindus häufig ertragen müssen. Sie haben die Hindus in diesem Punkte auch empfindlich gemacht. Ihr Unmut wurde erregt und bewußt provoziert, wenn die Muslime ganze Rinderherden auf dem Weg zum Schlachthaus eigens durch die Wohnbezirke der Hindus führten und damit die viel gerühmte Toleranz der Hindus über Gebühr auf die Probe stellten. Auch die Europäer kommen beim Thema Indien oder Hinduismus immer wieder auf die sog. heiligen Kühe zu sprechen, obwohl man mit wohl noch mehr Recht von Deutschland als dem „Land der heiligen Hunde“ sprechen könnte, wenn man an die Spezialgeschäfte für Hundartikel und so manches im Zusammenhang damit denkt.

Die Aussagen zur Achtung der Kuh haben am Rande ein anderes Thema berührt, das nun abschließend behandelt werden soll: das Verhältnis des Hinduismus zu anderen Religionen.

#### 4. Der Hinduismus und die anderen Religionen

Die immer wieder betonte Toleranz des Hinduismus gegenüber anderen Religionen läßt sich bereits in klassischen Texten nachweisen. So heißt es beispielsweise in der Bhagavadgita:

„Auch die glaubensvoll ergeben andern Göttern Verehrung weihn,  
selbst diese ehren doch nur mich, wenn auch nicht gerade regelrecht.  
Denn der Genießer und der Herr von allen Opfern bin nur ich.“<sup>44</sup>

Und noch deutlicher an einer anderen Stelle:

„Und welche Gottheit einer auch im Glauben zu verehren strebt —  
ich sehe seinen Glauben an und weis' ihm den rechten Platz.  
Wenn er in festem Glauben strebt nach seines Gottes Huld und Gnad',  
dann wird zuteil ihm, was er wünscht, denn gern wend' ich ihm Gutes zu.“<sup>45</sup>

Damit war die theoretische Grundlage gegeben, die es ermöglichte, jede Gruppe mit ihren religiösen Vorstellungen — sofern damit kein Absolutheitsanspruch verbunden war — als eigenständige in den Hinduismus zu integrieren. „Inklusivismus“ nennt Paul Hacker<sup>46</sup> dieses Phänomen, das seiner Meinung nach in der europäischen Fachliteratur zu Unrecht als Toleranz beschrieben wird. Dank dieser inklusiven Haltung war es dem Hinduismus möglich, im Laufe seiner

<sup>44</sup> Bhagavadgita IX 23f (Übers. L. v. Schroeder).

<sup>45</sup> Ebd. VII 21f.

<sup>46</sup> Vgl. Paul Hacker: Kleine Schriften, hrsg. von Lambert Schmithausen, Wiesbaden 1978, S. 860 (Stichwort: Inklusivismus).

jahrtausendalten Geschichte selbst radikale Neuerungen wie etwa die Wiedergeburtstheorie zu integrieren und gleichwertig neben das vedische Welt- und Gottesbild treten zu lassen. Dementsprechend finden sich bis heute sehr unterschiedliche Glaubensvorstellungen und Kultpraktiken nebeneinander in dieser Religion. Niemand versucht, den anderen für seinen eigenen Weg zu gewinnen. Dadurch wird zugleich deutlich, weshalb der Hinduismus als ganzer nur wenig für Reformen offen ist, denn das ist die Kehrseite des Inklusivismus. Alles darf so bleiben, wie die, die damit zufrieden sind, es haben wollen. Dies gilt entsprechend für Mißstände, wie es für Sozialreformen eintretende Hindus im 19. Jahrhundert immer wieder zu spüren bekamen.

Die konsequente Entfaltung der inklusiven Sichtweise führte im 19. Jahrhundert dazu, daß der Hinduismus „theologisch“ seinen indischen Rahmen zum ersten Male überstieg und sich dem Christentum stellte. Geradezu programmatisch erklärte Vivekananda (1862-1902): „Wenn Gott wahrlich das Zentrum aller Religionen ist und jeder einzelne sich auf einem der Radien zu diesem Zentrum hinbewegt, dann ist es absolut sicher, daß wir alle dieses Zentrum erreichen müssen. Im Zentrum, in dem sich alle Radien treffen, haben unsere Unterschiede ein Ende.“<sup>47</sup>

Ohne große theoretische Probleme konnte so Christus als Guru und als Erscheinungsform des Göttlichen (Avatara) gedeutet und die Lehre von der Fleischwerdung des Gottessohnes (Inkarnation) mittels hinduistischer Konzepte dargestellt werden.<sup>48</sup> Dabei ging die nach christlicher Lehre nie erreichbare Einzigartigkeit und Einmaligkeit Jesu verloren. Jesus wurde zum Inbegriff alles menschlichen Strebens nach Vollkommenheit, wie es Swami Abhedananda vor einigen Jahren formulierte:

„Obgleich die Hindus nicht bereit sind, die Lehren und Dogmen des offiziellen Kirchentums zu akzeptieren, zögern

<sup>47</sup> Vivekananda: Inana — Yoga II, Zürich 31969, S. 179.

<sup>48</sup> Vgl. dazu Peter Antes: Christus und Christentum in der Sicht der großen Weltreligionen, in: Theologie und Philosophie 51. Jahrg. (1976), S. 385—396, bes. S. 388ff.

sie doch nicht, an Jesus Christus als den Sohn Gottes, als eine Inkarnation der Gottheit in menschlicher Gestalt auf Erden zu glauben. Das Hindu-Verständnis der Inkarnation Gottes enthält einen viel rationaleren und tieferen Sinn als das der Christen. Ob Jesus, der Christus, eine historische Persönlichkeit war oder nicht, wird von Hindus nicht diskutiert. Unter dem Wort Christus verstehen sie jenen höchsten Zustand des Gottesbewußtseins, wo alle Dualität verschwindet, jeder Gedanke des Getrenntseins für immer aufhört und wo der gewaltige Einbruch des göttlichen Wesens des universalen Gottes alle Barrieren und Grenzen unseres menschlichen Bewußtseins niederbricht und uns unser ewiges Einssein mit dem himmlischen Vater auf der spirituellen Ebene erkennen läßt. Wer immer diesen Zustand erreicht, wird ein Christus, sei er Krishna oder Buddha oder Jesus von Nazareth.“<sup>49</sup>

Damit ist eine theoretische Grundlage geschaffen, die es dem Hinduismus ermöglichte, sich immer mehr zu öffnen und schließlich sogar als ideale Religion selbst für all die anzupreisen, die nach dieser Botschaft verlangen. Der Prozeß dieser Öffnung hat verschiedene Phasen im ausgehenden 19. und im 20. Jahrhundert durchlaufen<sup>50</sup>. Die vorerst letzte Phase ist, daß man seit etwa den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts zum ersten Male in der Geschichte eine direkte Mission in Form unterschiedlicher Guru-Bewegungen (z.B. Transzendente Meditation, Hare-Krishna, Divine Light Mission, Ananada Marga) in Europa und Nordamerika feststellen kann. Obwohl diese Bewegungen in Indien selbst oft mit Skepsis und Mißtrauen betrachtet werden, sind sie selbst der sichtbare Ausdruck für ein neues hinduistisches Selbstbewußtsein, von dem bereits einleitend die Rede war. Es scheint, daß der Hinduismus damit in eine neue Phase seiner Geschichte getreten ist. Es scheint, daß seine Botschaft die

<sup>49</sup> Zit. nach: Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Kritische Texte und Kommentare, hrsg. von Heinz-Jürgen Loth / Michael Mildenerger / Udo Tworuschka, Stuttgart 1978, S. 94.

<sup>50</sup> Vgl. dazu Kurt Bätz (Hrsg.): Weltreligionen heute. Hinduismus, Materialien für Schule und Erwachsenenbildung, Zürich/Köln/Lahr 1979, S. 25.

Sehnsucht und Erwartung vieler in der westlichen Welt erfüllt. Im materiellen Überfluß lebend, sind sie innerlich leer geworden und haben den Eindruck, sich selbst verloren zu haben. *Extase* erscheint ihnen deshalb als *Heil* und *Erlösung*.

## Buddhismus

### 1. Das heutige Erscheinungsbild

Seit dem 19. Jahrhundert beschäftigten sich in Europa immer wieder Menschen, vor allem Intellektuelle und Philosophen<sup>1</sup>, mit buddhistischem Schrifttum. Einige traten sogar zu dieser Religion über und nahmen bisweilen noch buddhistische Namen an.<sup>2</sup> In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts trat dann der Buddhismus direkt in unser Bewußtsein. Der Ferntourismus führte viele nach Südostasien, herrliche Pagoden wurden zu Besucherattraktionen, und die farbigen Gewänder der Mönche erinnerten daran, daß das Mönchtum sehr wesentlich zum Buddhismus gehört.<sup>3</sup> Hinzu kommt, daß der Vormarsch des Kommunismus im ost- und südostasiatischen Raum die Aufmerksamkeit auf den Buddhismus als eventuelles Bollwerk gegen oder Hilfe für diese Ideologie lenkte.<sup>4</sup> Schließlich kam es gerade in den letzten Jahren zur Gründung mehrerer buddhistischer Zentren in Deutschland und einer starken Hinwendung zu zenbuddhistischen Praktiken.

Diese unterschiedlichen Interessenschwerpunkte zeigen deutlich, daß der Buddhismus, wie er tatsächlich von den Menschen in den buddhistischen Ländern gelebt wird, die Menschen in Europa kaum bewegt. Man interessiert sich entweder für die „reine Lehre“, wobei die tatsächliche Praxis

<sup>1</sup> Vgl. dazu Heinrich Dumoulin: Das Buddhismusbild deutscher Philosophen des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für katholische Theologie 101 (1979), S. 386—401.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu Kurt Hutten / Siegfried v. Kortzfleisch: Asien missioniert im Abendland, Stuttgart 1962.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Jesús Lopez-Gay: La mística del budismo. Los monjes no cristianos del Oriente, Madrid 1974.

<sup>4</sup> Hier wäre etwa an ein Werk zu denken wie Heinz Bechert: Buddhismus, Staat und Gesellschaft, 3 Bde, Frankfurt a.M./Berlin/Wiesbaden 1966—1973.

keine Rolle spielt; andere wollen die Buddhisten zur besseren Einschätzung ihres politischen Handelns kennenlernen; oder es soll die Lehre des Buddha glücklose „Zivilisationsmüde“ in Europa zu einer neuartigen Zufriedenheit führen. Der Buddhismus hat zahlreiche Länder und dadurch Hunderte von Millionen Menschen entscheidend geprägt. Die Prägung ist jedoch nicht einheitlich. Es gibt zahlreiche Richtungen, die alle dies gemeinsam haben: Sie berufen sich auf den Buddha als Begründer ihres Weges. „Weg“ nennen die meisten Buddhisten ihre Religion.<sup>5</sup> Die Benennung beinhaltet eine Zielvorstellung und einen fortschreitenden Prozeß, sie erinnert aber nicht automatisch an eine Verehrung Gottes. Dies festzuhalten ist wichtig, denn nur so wird verständlich, warum sich die Gelehrten immer wieder darüber gestritten haben, ob der Buddhismus überhaupt eine Religion oder nur eine Philosophie bzw. eine Ethik ist. Das umreißt zugleich den Bereich, in dem sich die Prägung durch den Buddhismus besonders auswirkt: im Denken und in der Lebensführung.

Alle anderen Bereiche menschlicher Selbstverwirklichung, so scheint es, unterliegen dem buddhistischen Einfluß kaum oder gar nicht. Sie werden in vielen Ländern durch andere religiöse Praktiken bedient. Damit wird ein grundlegender Unterschied zu unserem Verständnis von Religionszugehörigkeit deutlich.

Im Bereich westlicher Religion ist es praktisch undenkbar, daß jemand gleichzeitig katholisch und evangelisch oder gar gleichzeitig Jude und Christ oder Christ und Muslim ist. In Taiwan dagegen ist es durchaus üblich, daß man sich für die Hochzeit und Bestattung an buddhistische Mönche wendet, für gewisse Zukunftsorakel taoistische Würdenträger befragt und am Geburtstag des Konfuzius in den Konfuziustempel geht. Ja, in einigen Tempeln wissen die dort Diensttuenden selbst nicht zu sagen, ob der betreffende Tempel taoistisch oder buddhistisch ist. Gleiches gilt für Japan, weshalb es na-

<sup>5</sup> Vgl. dazu Peter Antes: „Religion“ einmal anders, in: *Temenos* 14 (1978), S. 184–197.

hezu unmöglich ist, konkrete Religionsstatistiken für die meisten buddhistischen Länder zu erstellen.

Das Ausbreitungsgebiet des Buddhismus umfaßt den südost- und ostasiatischen Raum. Es erstreckt sich von Sri Lanka (früher: Ceylon) über Burma, Thailand, Laos und Kambodscha bis hin nach Vietnam. Buddhistisch beeinflusst ist des weiteren China (heute vor allem Taiwan), Korea und Japan, und schließlich gibt es noch eine Spezialform des Buddhismus, den sog. Lamaismus in Tibet, wie auch eine buddhistisch-hinduistische Mischform in einigen Anrainerstaaten Indiens im Himalaya, wie beispielsweise Nepal. Die Aufzählung besagt zugleich, daß der Buddhismus in seinem Ursprungsland Indien praktisch untergegangen ist.

Seit den großen Gedenkfeiern in Rangoon anläßlich des 2500. Todestages des Buddha im Jahre 1956 läßt sich in zunehmendem Maße eine Art „ökumenische Bewegung“ feststellen, der Versuch also, die Unterschiede der einzelnen Richtungen, die sich auf Buddha berufen und von ihm herleiten, kaum noch zu betonen und stattdessen das allen Gemeinsame hervorzuheben, so daß man heute durchaus sagen kann, daß alle diese Richtungen bereit sind, sich als Vertreter des Buddhismus zu begreifen. Damit nehmen vielleicht auf längere Sicht auch die Unterschiede ab, die zur Ausformung der beiden Hauptrichtungen des Buddhismus geführt haben: *Theravada* und *Mahayana*.

### 1.1 Der Theravada—Buddhismus

Seit jeher behauptet diese „Schule der Ältesten“, daß sie die Lehre des Buddha weitgehend unversehrt bewahrt hat, während sie den übrigen Schulen und Richtungen des Buddhismus die Echtheit bestreitet. Die wichtigsten Staaten, in denen diese Richtung heute bestimmend ist, sind Sri Lanka und Thailand. Sie sind zugleich die einzigen Theravada-Länder, die gegenwärtig nicht zur kommunistischen Welt gehören. Alle anderen (Burma, Laos, Kambodscha/Kampuchea, Vietnam) sind inzwischen unter den Einfluß kommunistischer Herrschaft geraten.

Von zentraler Bedeutung ist in all diesen Ländern das Mönchtum. Es ist ein besonders intensiver Weg zur Verwirklichung der Lehre des Buddha. „Was die Männer angeht, so kennen Theravada-Buddhisten keinen unüberbrückbaren Graben zwischen Mönchen und Laien. Früher hatte jeder junge Mann ein paar Jahre im Kloster gelebt, bevor er einen Beruf erlernte und heiratete. In Thailand hält man noch immer daran fest. Weil jeder Thai wenigstens einmal im Leben Mönch sein sollte, gehen zur Regenzeit von Juni bis September an die hunderttausend Männer, ledige und verheiratete, junge und nicht mehr junge, ins Kloster. Andere Buddhisten werden Mönch, wenn sie pensioniert und ihre Angehörigen versorgt sind. Schließlich kann jeder, ob Mann oder Frau, immer wieder für einen Tag oder zwei bei den Mönchen meditieren und nach ihren Regeln leben. Auch die umgekehrte Richtung wird nicht mit Hindernissen verstellt: Will ein Mönch zurück ins Laienleben, dann erschweren ihm weder Mönche noch Laien diesen Schritt.“<sup>6</sup> Auch würde niemand auf den Gedanken kommen, ihn als „Ausgetretenen“ oder „Weggelaufenen“ zu disqualifizieren, wie es etwa in katholischen Kreisen immer wieder vorkommt, wenn von laisierten Mönchen die Rede ist.

## 1.2 Das Mönchsleben

Für den Mönch im Kloster sind die Ordensregeln streng einzuhalten. Ein zeitgenössischer Pali-Gelehrter des höchsten Ranges beschreibt den Tagesablauf in einem Kloster in Thailand („Wat“) während der Monsun-Regenzeit („Phansaa“) für westliche Leser so:

„Um vier Uhr morgens wird für einige Minuten vom Hausmeister des Wats die Glocke geläutet, da er für das Wecken der Mönche verantwortlich ist. Die Mönche stehen auf, waschen sich, putzen sich die Zähne und nehmen manchmal ein Bad. Dann legen sie ihre drei gelben Gewänder an: 1. Sabong oder Untergewand, das um die Hüften befestigt wird.

<sup>6</sup> Hans-Jürgen-Greschat: Die Religion der Buddhisten, München/Basel 1980, S. 37.

2. Ciiwaun oder Obergewand, welches die Schultern bedeckt, jedoch nur die linke Schulter, solange sich der Mönch im Wat aufhält; und 3. Sangkhaati oder ein weiteres gefaltetes Ciiwaun, das über das Ciiwan der linken Schulter gezogen wird.

Dann knien die Mönche auf dem Boden nieder und entzünden am Phra Prathaan (einem Altar, auf welchem das Buddha-Bildnis steht; jede Kuti oder Mönchswohnung hat einen solchen Altar) Kerzen oder Räucherstäbchen. Daraufhin vollziehen sie dreimal *kraab* (Verbeugung zum Erdboden aus kniender Haltung mit gefalteten Händen an der Stirn) vor dem Phra Prathaan. Sodann ändern sie ihre Haltung zum *phabphiab* (höfliche seitliche Sitzhaltung, wobei beide Beine auf einer Seite nach hinten gelegt werden, und die Fußsohlen nach hinten ausgekehrt sind). Als nächstes singen die Mönche den Gruß an Phra-Radtana-Traj: den Buddha, das Dhamma (Lehre), den Sangha (Orden). Teile aus buddhistischen Texten werden ebenfalls gesungen. Sobald der Gesang beendet ist, übertragen die Mönche, dem Ritus gemäß, ihr Verdienst auf alle Arten von Lebewesen. Darauf ändern sie ihre Stellung vom *phabphiab* in die der gekreuzten Beine und beginnen für einige Minuten zu meditieren. Nach der Meditation verlassen sie ihre Kuti und ergehen sich für eine Weile auf dem Gelände des Wats. Gewöhnlich gehen sie zu zweit, und jeder Mönch offenbart dem anderen, dem Ritus gemäß, in umfassender Form all seine Verstöße gegen den Vinaya (Ordenszucht), die er seit seinem letzten Bekenntnis begangen hat. Dies alles findet noch vor Sonnenaufgang statt. Daraufhin kehren die Mönche in ihr Kuti zurück, legen Ciiwaun und Sangkhaati ab und ruhen sich aus.

Nach einer Zeit der Ruhe ziehen die Mönche ihr Ciiwaun, diesmal beide Schultern verhüllend, wieder an und verlassen mit Almosenschalen in den Händen den Wat, um Speiseopfer von den Laien zu erhalten, die schon entlang der Straße warten. Ungefähr gegen sieben Uhr oder halb acht kehren die Mönche zum Wat zurück und frühstücken in ihrer eigenen Kuti. (In den meisten Wats außerhalb Bangkok, wo es nur wenige Mönche gibt, speisen sie gewöhnlich zusam-

men.) Nach dem Essen erteilen sie allen Spendern, anwesend oder nicht, den rituellen Segen.

Um 8.15 Uhr ertönt die Glocke erneut. Dies ist das Zeichen für alle Mönche und Novizen, das Bood oder Sanktuarium zum Tham Wad Chaaw (zeremonieller Morgengesang) zu betreten. Dieses Gebäude ist von den Siima (acht steinernen Grenzzeichen) umgeben, welche dem Sangha eigens vom König gegeben wurden. Das Bood ist der wichtigste Ort im Wat, da Sangha-Feiern, wie zum Beispiel die Ordination, dort abgehalten werden. Nach dem Betreten des Bood nehmen die Mönche in Reihen, nach dem Alter geordnet, ihre Plätze ein, wobei die älteren Mönche vor den jüngeren sitzen und die Novizen ganz hinten. Um 8.30 Uhr betritt der Caw-aawaad (Oberhaupt des Wats) das Bood und entzündet Kerzen und Räucherstäbchen am Altar Buddhas. Währenddessen knien alle Mönche und Novizen nieder und legen die gefalteten Hände an die Stirn. Nach dem Anzünden der Kerzen und Stäbchen kniet der Caw-aawaad vor der Versammlung nieder und führt auf den Fersen sitzend ihren Begrüßungsgesang für Phra-Radtana-Traj an, dem die Rezitation einiger Suttas folgt. Alles Singen geschieht auf Pali.

Danach, gegen neun Uhr, vermittelt der Caw-aawaad den neuen Mönchen grundlegende Kenntnisse über den Vinaya (Ordenszucht) und über das allgemeine Dhamma (Lehre), ungefähr eine halbe Stunde täglich. Sobald die Belehrung beendet ist, vollziehen die Mönche den *kraab* dreimal vor dem Buddhabild auf dem Phra Prathaan. Dann verlassen sie das Bood, um ihre Kuti aufzusuchen, außer zwei oder drei von ihnen, die jeden Tag abwechselnd in die Räume des Lehrers gehen, um ihm, gemäß den Regeln für Novizen, als Diener zur Verfügung zu stehen. Diejenigen, die sofort in ihre Kuti zurückkehren, bereiten sich nun eifrig auf den abendlichen Unterricht vor.

Zwischen 11 und 11.30 Uhr beginnen die Mönche mit ihrer Hauptmahlzeit, die um 12 Uhr beendet sein muß. Als Nahrung kann ein Teil dessen dienen, was sie morgens von den Laien bekommen haben, oder es kann vom Diener im Wat frisch zubereitet werden.

Nach der Mittagsmahlzeit ruhen die Mönche eine Weile und beginnen dann mit der Lektüre von Texten über den Vinaya, das allgemeine Dhamma oder das Leben Buddhas. Ungefähr um fünf Uhr nachmittags beenden sie ihre Studien, nehmen ein Bad und ruhen.

Um 18 Uhr ruft die Glocke zu einer neuen Zusammenkunft ins Bood. Bei dieser Gelegenheit tragen die Mönche dieselben drei Gewänder wie bei der morgendlichen Zeremonie. Sie gehen gewöhnlich zu zweit, jeder Mönch bekennt vorschriftsmäßig vor dem anderen seinen Verstoß gegen den Vinaya, sofern seit dem morgendlichen Bekenntnis ein solcher begangen wurde. Darauf versammeln sich alle zum abendlichen Singen der Suttas; das Ganze wird wie bei der Morgenzeremonie vollzogen, der einzige Unterschied besteht darin, daß die Abendsitzung länger dauert und dabei gewöhnlich mehr Suttas gesungen werden (jeden Tag andere, um so viele Texte wie möglich auf eine bestimmte Periode zu verteilen). Die Abendandacht wird mit der Übertragung der Verdienste auf alle lebenden Wesen beschlossen; die ganze Andacht dauert ungefähr fünfundvierzig Minuten. Dann kehren die Mönche und Novizen in ihre jeweiligen Kuti zurück.

Die neuordinierten Mönche müssen die abendlichen Dhammaklassen besuchen, die gewöhnlich um 19.30 Uhr beginnen und gegen 21 oder 21.30 Uhr beendet sind. Jeden Tag werden abwechselnd vier Fächer gelehrt: 1. Riang-Khwaam-Kae-Krathuu-Tham oder Abhandlungen, die eine Erklärung des allgemeinen Dhamma bieten; 2. das Dhamma; 3. die Lebensgeschichte Buddhas; 4. Vinaya. Vor dem Ende des Unterrichts stellen die lehrenden Mönche Aufgaben für die nächste Zusammenkunft. Vor und nach dem Unterricht bezeigen die neuen Mönche gewöhnlich ihre Achtung vor ihren Lehrern, indem sie den Kopf leicht neigen und die gefalteten Hände zum Gruß an die Stirn legen.

Nach dem Abendunterricht dürfen die jüngeren Mönche die älteren besuchen und diese über den Lehrstoff befragen. Dann kehren sie in ihre Kuti zurück und bereiten sich auf den Unterricht des nächsten Tages vor. Vor dem Schlafengehen, zwischen zehn und zwölf Uhr, vollziehen sie dreimal

*kraab* vor dem Buddhabild auf dem Altar ihrer Kutī, singen zuweilen noch Suttas und sitzen dann noch einige Minuten in Meditation versunken.

So sieht der Tageslauf der neu ordinierten Mönche während der drei Phansaa-Monate aus.<sup>7</sup>

Außerhalb der Regenzeit sind die Mönche nicht verpflichtet, täglich zum Kloster zurückzukehren, sie dürfen dann auch als „Wandermönche“ von Dorf zu Dorf ziehen, wofür nur noch die zentralen Vorschriften des Tagesablaufes Gültigkeit haben. So muß auch dann die letzte Mahlzeit vor 12 Uhr mittags eingenommen sein. Auch dann unterliegen die Mönche der strengen Ordensregel insofern, als sie sich — wie im Christentum — an die drei „evangelischen Räte“ halten müssen: Armut (d.h. der Mönch besitzt nichts außer seinem Gewand, einer Schale als Behältnis für die erbettelten Speisen und einem Tuch zum Filtern des Trinkwassers, damit nicht unversehens ein Kleintier beim Trinken getötet wird), Keuschheit (d.h. der Mönch ist zu strikter sexueller Enthaltensamkeit verpflichtet, ihm ist nicht erlaubt, in unzüchtiger Absicht eine Frau zu berühren oder mit einer Frau zusammen im gleichen Hause zu übernachten<sup>8</sup>) und Gehorsam.

Neben den Mönchen gibt es seit frühester Zeit auch Nonnen. „In Sri Lanka, Birma und Thailand kann man die Nonne vom Mönch auf den ersten Blick unterscheiden, chinesische Mönche und Nonnen tragen die gleichen Gewänder, von außen sind sie in nichts verschieden. Der Buddha hatte keine Nonnen zulassen wollen, weil er fürchtete, sie könnten die Keuschheit der Mönche gefährden. Doch gibt es chinesische Klöster, bewohnt von Mönchen und Nonnen gemeinsam, wo die Ordensregeln offenbar nicht häufiger gebrochen werden als in reinen Mönchs- und Nonnenklöstern. Theravada-Buddhisten sehen in ihren Nonnen lediglich be-

<sup>7</sup> Zit. nach Bernhard Uhde (Hrsg.): Die Bibel und die Religionen. Religionsgeschichtliche Quellentexte = 8. Band der Luxusausgabe DIE BIBEL, hrsg. von Günter Stemmerger und Mirjam Prager, Salzburg 1979, S. 395ff.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Dieter Schlingloff: Die Religion des Buddhismus I. Der Heilsweg des Mönchtums, Berlin 1962, S. 15f.

sonders fromme Laien, die, obschon sie in der Hauslosigkeit und nach den Regeln leben, dem Orden nicht zugerechnet werden.“<sup>9</sup>

Das Ideal des Mönchs im Theravada-Buddhismus ist es, durch ein möglichst uneingeschränktes Sicheinlassen auf den Weg des Buddha die Erlösung zu erlangen. Im Gegensatz zum Mönch hat der Laie dadurch mehr Schwierigkeiten, dasselbe Ziel zu erreichen, daß irdische Verpflichtungen wie die des Berufes und der Sorge für die Familie ihn — zumindest für mehrere Stunden am Tage — davon abhalten. Dementsprechend erscheint ihm der zeitweise Aufenthalt im Kloster wie eine Art Intensivkurs auf diesem Weg. Laie und Mönch sind folglich nicht durch eine jeweils besondere Berufung voneinander zu unterscheiden, sondern nur durch den Grad der Intensität, mit dem sie dem gemeinsamen Ziel näher kommen. Deshalb stellt auch der Austritt aus dem Kloster keine Abkehr vom vorherigen Weg dar, sondern lediglich eine Verlangsamung im Erreichen des Zieles, denn es versteht sich von selbst, daß so die strengen Regeln, die mit zum Gelingen beitragen, nicht mehr gelten und infolgedessen viel Ablenkung an die Stelle bewußter Aufmerksamkeit tritt.

### 1.3 Der Mahayana—Buddhismus

Der Weg des Theravada-Buddhismus führt zur Erlösung des einzelnen als Ziel des individuellen Bemühens. Vereinfacht gesagt, will der Theravada-Buddhist Heiliger (*Arhat*) werden, das Los der anderen kümmert ihn dabei wenig, und gerade dies macht ihm der Mahayana-Buddhist zum Vorwurf. Seine Kritik geißelt das in seinen Augen egoistische Ideal als das eines Wesens, das allein auf das Ziel zusteuert. Das Ideal des Mahayana-Buddhisten ist nicht ein derart „kleines Fahrzeug“ (*Hinayana*), wie er abfällig den Weg des Theravada nennt, sondern das „große Fahrzeug“ (*Mahayana*), das viele

<sup>9</sup> Greschat, a.a.O. S. 37.

Wesen dank der Leistung eines mitleidvollen Steuermannes, des Bodhisattva, sicher zum Ziele führt.

Dementsprechend hat in dieser Richtung des Buddhismus die Verehrung des Buddha und derer, die ihm nicht viel nachstehen (d.h. der Bodhisattvas), einen eigenen Stellenwert. Sie ist nicht Mittel zur Selbstheiligung im Sinne des Theravada, sondern Unterpfeiler der Glückseligkeit.

Das Verbreitungsgebiet des Mahayana-Buddhismus ist China, Korea und Japan, wo dieser Buddhismus mit zahlreichen Schulen vertreten ist und sicherlich im Vergleich zum Theravada-Buddhismus in vielen Punkten als eine durchaus unabhängige und eigenständige Gnadenreligion angesehen werden kann. Aufgrund des Gnadencharakters dieser Religion ist hier der Unterschied zwischen Mönchen und Laien noch geringer als im Theravada-Buddhismus. Im Unterschied zum Mönchtum dort dürfen Mahayana-Mönche und -Nonnen zusätzlich ein Abendessen zu sich nehmen, doch werden ihre Gerichte stets ohne Fleisch, Fisch und Eier zubereitet.

Dem Charakter einer Gnadenreligion entsprechen auch die vielfältigen Formen von Kulthandlungen, Anrufungen und Verehrungen heiliger Gegenstände. Denn dem Ritus selbst kommt eine heilsvermittelnde Funktion zu.

In anderen Formen des Buddhismus, die vor allem im Himalaya und in Tibet anzutreffen sind, wird die heilbringende Funktion der Riten so stark betont, daß sich ihr Vollzug geradezu verselbständigt, wie wir es von den vom Wind betriebenen Gebetsmühlen kennen. Die Trennungslinie zur Magie ist dann oft schwer zu ziehen, weshalb die westliche Forschung bis in die jüngste Vergangenheit diesen Praktiken sehr skeptisch gegenüberstand und sie nur selten einer ernsthaften Erforschung für würdig erachtete.<sup>10</sup>

Die Originalliteratur zu dieser Form des Buddhismus bezeichnet man als *Tantra*, ein Gattungsbegriff für religiöse Li-

<sup>10</sup> Ein gewisse Ausnahme stellt schon relativ früh Helmuth v. Glasenapp: *Buddhistische Mysterien — Die geheimen Lehren und Riten des Diamantenfahrzeugs*, Stuttgart 1940, dar.

teratur, den sowohl Hindus als auch Buddhisten benutzen. „Buddhistische Tantra sind weder Lehrreden noch Mönchsregeln, es sind rituelle Texte, Vorlagen für Rezitationen, für zeremonielle Handlungen und rituelle Bildsymbole. Wer tantrische Texte befolgt und sich darin von den Theravada- und von den Mahayana-Buddhisten unterscheidet, nennt seinen Heilsweg ‚Mantra-yana‘, Gefährt der ‚Zauber‘-Sprüche, oder häufiger noch ‚Diamant-Fahrzeug‘. Das Sanskritwort Wadschra bezeichnet den Donnerkeil Indras, des Himmelsgottes der alten Inder. Tibeter übersetzen mit einem Wort, das ‚Stein-Meister‘, also ‚Herr der Steine‘ oder Diamant, bedeutet. Von Indien gelangte der diamantene Weg in die Himalayaländer, von Tibet kam er zu den Mongolen. Indische und tibetische Mönche machten ihn in China bekannt, von wo er nach Japan geholt wurde. Heute praktizieren ihn Tibeter, Nepalesen und Japaner, die den Zweigen Tendai (so genannt nach dem chinesischen Mutterkloster auf dem Berg Tien Tai) und Schingon (‚Wahres Wort‘) angehören.“<sup>11</sup>

Durch diese wenigen Aussagen ist ein facettenreiches Bild des Buddhismus von heute entstanden. Die Unterschiede zwischen Theravada und Mahayana sowie „Diamantfahrzeug“ sind so groß, daß man sich nur schwer vorstellen kann, sie hätten alle einen gemeinsamen Ursprung. Gerade das aber behaupten sie alle, indem sie sich auf ein und denselben Buddha als Gründer oder Stifter berufen.

## 2. Die Anfänge

### 2.1 Die Quellenlage

Die Texte, die heute als Basisdokumente für die Lehre des Buddha gelten, sind viele Jahrhunderte nach dem Tode des Buddha abgefaßt worden. Sie sind infolgedessen selbst schon der schriftliche Niederschlag der Lehrtradition, die in den schon damals unterschiedlichen Schulen des Buddhismus be-

<sup>11</sup> Greschat, a.a.O. S. 110.

standen hat. Bald nach dem Tode des Buddha war es nämlich zu Unstimmigkeiten über die Lehre und die Rezitation der Aussagen des Meisters gekommen, so daß es mehrfach zu Mönchsversammlungen, den sog. „Konzilien“, kam, die die bedrohte Einheit in der Auslegung wiederherstellen sollten. Noch bevor die ersten Texte, die heute bekannt sind, schriftlich fixiert waren, kam es zur Ausfaltung von zwei unterschiedlichen Richtungen von Buddhismus: einem südlichen, der sich des Pali als Sprache bediente, und einem nördlichen, der Sanskrit, die Gelehrtensprache der Hindus, benutzte. Der Buddha selbst hat Magadhi gesprochen, von dem die Pali-Buddhisten annehmen, es sei mit Pali identisch. In Wirklichkeit aber dürfte Pali ebenso wie Sanskrit eine Kunstsprache sein, die wohl verschiedene Dialekte bewahrt hat und möglicherweise aus dem ausgestorbenen Magadhi hervorgegangen ist.

Ungefähr in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. wurde dann das Lehrgut der Pali-Buddhisten auf Ceylon schriftlich niedergelegt und bildet bis heute den sog. *Pali-Kanon*, der aus drei Gruppen von Texten, den „drei Körben“ (Tripitaka), besteht.

Der erste Korb ist der „Korb der Disziplin“ (Vinaya-pitaka). In ihm finden sich Regeln für Mönche und Nonnen wie beispielsweise Vorschriften für ihre Aufnahme, Regeln für das Zusammenleben während der Regenzeit, Vorschriften für die Wohnung und Kleidung und schließlich auch Verfahrensregeln für den Fall von Streit und Spaltung sowie die Sündenregister für die Gemeinschaftsbeichte. Zusätzlich finden sich an mehreren Stellen Erzählungen aus dem Leben des Buddha und am Ende Berichte über das erste und zweite Konzil.

Der „Korb der Lehre“ (Sutta-pitaka) enthält Predigten, Lehrvorträge und Gespräche des Buddha und einiger Jünger. Durch Gleichnisse und andere Erzählungen erhält der Leser weiterhin einen recht lebendigen Eindruck vom religiösen Leben und Denken in der Umwelt des Buddha. Dabei wird der Buddha manchmal als Mensch, ein anderes Mal als übermenschliches Wesen dargestellt.

Es ist in der heutigen Forschung unumstritten, daß die Texte dieser beiden Körbe, die schon früh in vier Sammlungen (Nikaya) eingeteilt wurden, im wesentlichen ein sehr altes Überlieferungsgut enthalten, das vermutlich bis nahe an den Buddha heranreicht. Entstehungsgeschichtlich jünger ist demgegenüber der dritte Korb, der eine „Vertiefung der Lehre“ (Abhi-dhamma) darstellt und einen „Korb“ für sich (Abhi-dhamma-pitaka) bildet. In sieben Büchern finden sich hier apologetische Texte sowie systematische Abhandlungen zur Seinslehre und der Psychologie.

„Der Sanskrit-Kanon blieb vollständig nur in chinesischer und tibetischer Übersetzung erhalten. Auch bei den Chinesen hat er die Form des ‚Dreikorb‘ (Tripitaka). Wie im Pali-Kanon hatten die Sanskrit schreibenden Buddhisten die Lehre ebenfalls in vier große Sammlungen (Agama) eingeteilt, deren letzte zwei weniger den Pali-Sammlungen gleichen. Sanskrit-Abhidharma und Pali-Abhidharma zählen je sieben Bücher, jedoch sind beide Sammlungen unabhängig entstanden. Im tibetischen Kanon fehlt ein eigentlicher Abhidharma. Neue Sanskrit-Lehrschriften entsprechen der älteren Lehre, werden aber auch als Buddha-Predigten eingeführt. Eine anderswo nicht vorhandene Sammlung besitzen die Tibeter: tantrische, das sind rituelle Texte besonderer Art.“<sup>12</sup>

Die Verschiedenheit dieser Lehrtradition ist der Grund dafür, daß in der europäischen Wissenschaft unterschiedliche Ausgangspositionen zur Erforschung der Lehre des Buddha bestehen. Ein wenig schematisch lassen sich zwei Tendenzen<sup>13</sup> deutlich voneinander unterscheiden: die einen meinen auf der Basis des Pali-Kanons die Lehre des Buddha rekonstruieren zu können, indem sie allein die Lehrtradition der Pali-Buddhisten für authentisch erklären; die anderen lehnen es ab, dogmatisch festzulegen, welche Schulen häre-

<sup>12</sup> Greschat, a.a.O. S. 29.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Hans Wolfgang Schumann: Buddhismus. Ein Leitfadens durch seine Lehren und Schulen, Darmstadt 1973 S. 4f, wo allerdings von 3 Schulen die Rede ist. Der Tendenz nach fasse ich hier die Leningrader und die Neuere Schule als eine zusammen.

tisch und welche rechtgläubig sind, weshalb sie die Lehren der einzelnen Schulen untersuchen und miteinander vergleichen, aber darauf verzichten, die Lehre Buddhas zu rekonstruieren.

## 2.2 Der historische Buddha

Die Texte, die über das Leben des Buddha Auskunft geben — das ist durch die Beschreibung der Quellenlage deutlich geworden —, haben vor allem den Lehrer im Auge, so wie er in der entsprechenden Lehrtradition gesehen und gedeutet wurde, d.h. als „Buddha“, als „Erwachter“, ein Ehrentitel, der dem historischen Gautama (pali: Gotama) beigelegt wurde. Mithin sind alle Texte als Hinweise auf diese besondere Lehrtätigkeit zu verstehen und verquicken von daher historische Fakten mit anachronistischen Deutungen.

Es ist deshalb nicht überraschend, daß westliche Gelehrte gerne „Buddha und Christus“<sup>14</sup> miteinander vergleichen. Beide sind mehr unter ihrem Hoheitstitel als unter ihrem Privatnamen bekannt. Über beide gibt es biographische Aussagen nur in Verbindung mit Verkündigung. Bei beiden sind Legende und tatsächliches Geschehen aufs engste miteinander verwoben.

Kein Gelehrter bezweifelt heute, daß der Buddha historisch tatsächlich gelebt hat. Seine Lebensdaten allerdings geben immer wieder Anlaß zu Diskussionen.<sup>15</sup> Der einzig sichere Anhaltspunkt ergibt sich durch Rückrechnung aus den Lebensdaten des indischen Kaisers Ashoka (Alleinherrscher 269 v.Chr., Krönung 265, Tod 232), der einer alten Ceylon-Chronik zufolge 218 Jahre nach dem Eintritt des achtzigjährigen Buddha ins Nirvana gekrönt wurde. Daraus errechnet sich bei einer Fehlermöglichkeit von plus drei und minus sechs Jahren die Zeit zwischen 486—477 v.Chr., und dementsprechend wäre die Geburt des Buddha um 563 v.Chr., dem

<sup>14</sup> Der jüngste Versuch dieser Art ist m.W. Gustav Mensching: Buddha und Christus — ein Vergleich, Stuttgart 1978.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu Hans Wolfgang Schumann: Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme, Olten-Freiburg/Br. 1976, S. 15.

frühesten sicheren Datum der indischen Geschichte, anzusetzen. Demgegenüber hält die theravadische Tradition am Jahre 544 v.Chr. als Todesjahr des Buddhas und folglich an 624 v.Chr. als Geburtsjahr fest. Dieser Chronologie lag auch die 2500-Jahrfeier des Eintritts Buddhas ins Nirvana im Jahre 1956 n.Chr. zugrunde. In der europäischen Forschung wird diese zuletzt genannte Datierung einhellig als falsch abgelehnt. Gotama in Palitexten, Gautama in Sanskrittexten ist des Buddha „Sippenname. Sein Stamm heißt im Pali Sakya, im Sanskrit Schakya, ihn nennt man den ‚Weisen‘, den Muni, des Sakya- oder Schakya-Volkes. Vor der religiösen Wende in seinem Leben heißt er in Palitexten Siddhattha, in Sanskrittexten Siddhartha, ‚der sein Ziel erreicht hat‘. In beiden Sprachen ist sein Stiftername Buddha, ‚der Erwachte‘. Der Buddha und die Bodhi, ‚das Erwachen‘, kommen aus gleicher Wortwurzel.“<sup>16</sup>

Über Geburt und Jugend ist wenig Sicheres bekannt. Sein Vater wird als „Raja“ bezeichnet, was allgemein als „König“ gedeutet wird. Das hat auch die Legenden über den Prinzen, der im Palast — wohlbehütet vor den Leiden des Lebens — aufgewachsen sein soll, mitgeprägt. Nach Schumann und anderen lag die Führung jedoch in Händen des Kriegeradels. „Alle paar Jahre wählten die Familien des Kriegeradels aus ihrer Mitte einen Präsidenten (raja), der auch den Vorsitz im Stammesparlament führte; die Sakiyas regierten sich als oligarchische Republik.“<sup>17</sup> Demnach wäre also die Palastszenerie völlig unhistorisch. Wie dem auch sei, sicher ist, daß der Buddha nicht aus einer Brahmanenfamilie stammt.

Legendär ausgeschmückt sind die Vorgänge um die Geburt, die zu Beginn dieses Jahrhunderts sogar zu der Vermutung geführt haben, es handele sich bei Buddha um eine Jungfrauengeburt, die möglicherweise sogar als Vorbild für die christliche Vorstellung von der Jungfrauenschaft Mariens gedient haben könne. Inzwischen ist klar, daß derartige Vermutungen unbegründet sind. Als Jungfrauengeburt kann die legendäre Mitwirkung eines Elefanten nicht gedeutet werden. Als

<sup>16</sup> Greschat, a.a.O. S. 13.

<sup>17</sup> Schumann (1976) S. 16.

relativ sicher gilt, daß kurz nach der Geburt des Buddha seine Mutter Maya starb und der Junge zusammen mit Halbschwistern von seiner Stiefmutter Mahapajapati liebevoll großgezogen wurde.

Geographisch lebte und wirkte der Buddha in Nordindien, vornehmlich in den beiden heutigen Bundesländern Uttar Pradesh und Bihar. Dort zog er umher und lehrte, nachdem er zuvor geheiratet, dann seine Familie verlassen und nach einer Zeit als Einsiedler das „Erwachen“ erlangt hatte.

Die Legende stellt den Abschied von der Familie ziemlich dramatisch dar. Es wird geschildert, der Buddha habe im „Palast“ nur die angenehmen Seiten des Lebens kennengelernt. Bei Ausfahrten aus dieser behüteten Welt in die „Wirklichkeit“ des Lebens sei es zu vier Begegnungen gekommen, die ihn nachhaltig beeinflusst und nachdenklich gemacht hätten. Er sei einem Kranken begegnet und habe bei dieser Gelegenheit erfahren, daß die Gesundheit kein dauerhaftes Gut sei, sondern durchaus verloren gehen könne. Eine zweite Begegnung führte ihm etwas noch Wahrscheinlicheres vor Augen: das Alter, indem er auf einen gebrechlichen alten Mann stieß und begriff, daß das Altern zum Menschsein gehört und somit auch auf ihn zukommt. Im Unterschied zu diesen beiden Erkenntnissen konfrontierte ihn die dritte Begegnung mit seiner sicheren Zukunft: dem Tod, als er einen Toten sah. Die Begegnung mit einem Asketen stieß ihn schließlich darauf, daß es Menschen gibt, die nach einem Ausweg suchen.

Im Alter von 29 Jahren soll Buddha dann Haus und Hof, Frau und Kind, kurz: alles, was ihm lieb und teuer war, verlassen haben und bei zahlreichen Asketen des frühen Hinduismus in die Schule gegangen sein. All ihre Anweisungen soll er aufs genaueste befolgt haben, so daß er sehr rasch die letzten Ziele dieser Wege erreicht hat, nur: die von ihm erwartete Befreiung blieb aus. Daraufhin soll er selbst nach dem Weg der Erlösung gesucht haben, bis „es ihm aufging“. Buddha war damals 35 Jahre alt. Die Tradition datiert das Erwachungserlebnis auf die erste Vollmondnacht des Monats Vesakha (April — Mai) und verlegt es unter einen As-

sattha — (oder Pippala —), einen Pappelfeigenbaum (Ficus religiosa) — fortan der höchste Feiertag und der heilige Baum der buddhistischen Welt.

„Gotamas Erleuchtung war ein doppelschichtiges Ereignis. Intellektuell war sie ein direktes Erschauen des kosmischen Kreislaufs von Werden und Vergehen, ein Erkenntnisdurchbruch, ein Aha-Erlebnis, in dem übernommene Denkelemente und eigene Überzeugungen zu einem harmonischen System zusammenschossen. Psychologisch war sie eine glückhafte Befreiungserfahrung. Die Gewißheit, die Leidensursache erkannt und damit vernichtet zu haben, machte aus dem Sucher einen Wegweiser, aus dem seiner selbst Unsicheren eine reife, in sich ruhende Persönlichkeit. Das Erleuchtungserlebnis begründete in Gotama die selbstbewußte Hoheit, mit der er in den folgenden 45 Jahren Königen und Bettelmönchen, Kritikern und Jüngern gegenübertrat.“<sup>18</sup>

Bis heute sind die Wissenschaftler uneinig darüber, was dem Buddha damals eigentlich aufging. Die einzelnen Richtungen des Buddhismus, es wurde bereits gesagt, deuten dies ebenfalls jeweils anders. Es kann daher nicht die Aufgabe einer solchen Einführung sein, diese Frage entscheiden zu wollen. Andererseits darf mit Recht erwartet werden, daß wenigstens das, was die heutigen Buddhisten dafür halten, zur Sprache kommt. Hierbei zeigen sich unter den europäischen Gelehrten erneut Interpretationsunterschiede. Es bleibt infolgedessen nicht aus, daß auch subjektive Interpretationsmomente in eine solche Darstellung mit einfließen, schließlich ist bei keiner Religion der Dissens über die Aussagen größer als beim Buddhismus. Wenn aber Subjektives nicht ausgeschlossen werden kann, so darf wohl zusätzlich — der größeren Verständlichkeit bei der Gedankenführung wegen — der Versuch gemacht werden, die wache Schau des Buddha in die heutige Sprache zu übertragen, ohne daß auf wesentliche Elemente verzichtet wird,<sup>19</sup> so daß andererseits jede

<sup>18</sup> Schumann (1976) S. 21f.

<sup>19</sup> Ich denke hier an Versuche wie etwa den von Gerhard Szczeny: Ein Buddha für das Abendland. Bericht über das Auftreten und Wirken des Prinzen Lankāvira sowie eine Aufzeichnung seiner Gespräche mit dem

Detailaussage gegebenenfalls durch klassische Darstellungsweisen abgesichert werden könnte.

### 3. Die Sinnmitte des Buddhismus: Kenostase

#### 3.1 Die Lehre von der Wiedergeburt

Die Welt des Hinduismus, in der der Buddha aufwuchs, befaßte sich intensiv mit der Frage, weshalb jemand unter bestimmten Bedingungen sein Leben beginnen muß, eine zumindest im Ansatz sehr moderne Frage.

Wenn ich auf die Welt komme, ist in der Tat für mein späteres Leben schon sehr viel vorentschieden, über das es sich lohnt, kurz einmal nachzudenken. Ich komme zur Welt in einem kapitalistischen Land oder einem sozialistischen, in einem entwickelten oder einem unterentwickelten, in einem freien oder einem unfreien, in einer Demokratie oder einer Monarchie, Oligarchie, Diktatur usw. All diese Unterschiede sind das Werk menschlicher Taten (sanskrit: karma, pali: kamma), sie sind infolgedessen weder naturgegeben und daher notwendig, noch zufällig. Sie sind gemacht von Menschen. Insofern schaffen die Taten früherer Generationen (man denke etwa an die Teilung Deutschlands!) und zum Teil die der gegenwärtigen Generation den äußeren Lebensrahmen des Kindes, das heute zur Welt kommt.

Was im Großen stimmt, gilt auch im Kleinen: Man wird Kind einer Familie mit einem bestimmten sozialen Status und einer bestimmten Einkommensstruktur. Auch das ist weder naturnotwendig noch zufällig so. Es ist Werk menschlicher Taten und bewirkt, daß die Chancen der Neugeborenen für den Start ins Leben nicht gleich sind. Die Marxisten haben seit langem hierin eine ungerechte Güterverteilung gesehen und die Forderung nach einer Neuvertei-

lung erhoben. Doch die Ungleichheit für Neugeborene wäre selbst dann noch nicht beseitigt.

Auch innerhalb derselben Einkommensklasse und gesellschaftlichen Schicht gibt es entscheidende Startunterschiede, die aus der Psyche der Eltern stammen. Ein herrschsüchtiger Vater oder eine neurotische Mutter etwa können die psychische Entwicklung ihrer Kinder so nachhaltig beeinflussen, daß eine lebenslange Psychoanalyse das in den ersten Lebensjahren oder sogar das während der Schwangerschaft Geschehene oft nicht mehr ganz beseitigen kann. Ja, diese Entwicklung kann so fatal verlaufen, daß selbst die nachfolgende Generation dies noch voll zu spüren bekommt.<sup>20</sup>

Wieder gilt: daß ich eine freudvolle oder eine unglückliche Kindheit und Jugend habe, hängt mit dem Verhalten von Menschen, konkret: mit ihren Taten (karma) zusammen. Mein Eintritt ins Leben vollzieht sich von daher im großen Kontext menschlicher Taten und ihrer Wirkung. Ja, mein Dasein selbst kommt nur durch menschliches Zutun zustande, sei es als gewolltes Kind, als „Rechenfehler“ oder sonstwie.

Schließlich gibt es noch eine letzte Ungleichheit: die Ungleichheit aufgrund der Erbanlagen und der geistig-körperlichen Entwicklung des Fötus. Wir wissen, daß man früher Mißgestaltungen von Neugeborenen auf „Sünden“ der Eltern zurückgeführt hat. Dies war in der primitiven Art, wie es oft geschah, sicher falsch. Richtig daran war die Ahnung, daß auch in diesem Bereich Wirkungen aus dem Tun früherer Generationen mitspielen. Bis heute ist es nicht gelungen, wissenschaftlich zu zeigen, in welchen Bereichen dies zutrifft, oder zu beweisen, wie hoch (etwa hinsichtlich der Intelligenz eines Menschen) der genetische Anteil und wie entscheidend demgegenüber der Einfluß der sog. Sozialisationsfaktoren ist. Unterstellt man jedenfalls auch in diesem

Ehrwürdigen Sugata Thera, Reinbek bei Hamburg 1976, wo praktisch die Lehre von der Wiedergeburt ganz weggelassen wird.

<sup>20</sup> Zum Beleg diene hierfür als Beispiel Alice Miller: Am Anfang war Erziehung, Frankfurt a.M. 1980. Dieselbe Autorin veröffentlichte zuvor ein Buch, das sehr gut illustriert, wie der Mensch lernt, ich zu sein: Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst, Frankfurt a.M. 1979.

Bereich einen Bedingungs-zusammenhang mit dem Tun von Menschen, der im einzelnen noch der wissenschaftlichen Klärung bedarf, so kann man sagen, daß der so unterschiedliche, weil chancenungleiche Start des Neugeborenen ins Leben weder naturgegeben, noch zufällig, sondern ausschließlich Produkt von Taten ist, in die — über den Bereich des Menschen hinaus — noch weitere Wirkmächte wie etwa die von Tieren (z.B. Angst vor Hunden), ja schließlich die des gesamten Kosmos (vgl. die Angst vor Donner, Naturkatastrophen usw.) einbezogen werden müssen.

Der Hinduismus faßt all dies als „samsara“ zusammen, als Kreislauf der Wiedergeburt, als die Geschichte vom Werden und Vergehen. Die sog. Atman-Brahman-Spekulation besagt, daß dieses Auf und Ab, das Werden und Vergehen aus der Triebkraft des karma entsteht, wobei in jedem Wesen ein ruhender Pol, der „gute“ Kern (Atman), zu finden sei, der als Träger des karma gewissermaßen unvergänglich und unveränderlich von einer Existenz zur anderen geht, indem er die vom karma vorgegebenen Rollen übernimmt, so wie der Schauspieler erst in die Kleider eines Königs, dann in die Form einer Maus und danach vielleicht in die Lumpen eines Bettlers schlüpft. Infolgedessen sind bei dieser Lehre auch Identifikationen des einzelnen mit Lebewesen früherer Generationen ohne weiteres möglich.<sup>21</sup>

Der Buddha übernahm — jedenfalls nach der Theravada-Tradition — diese Sichtweise und prüfte sie auf ihre Stichhaltigkeit. Dabei ging er ganz empirisch vor:

Er zerlegte den Menschen in alle ihm erkennbaren und der Nachprüfbarkeit zugänglichen Teile und konnte so fünf Bereiche<sup>22</sup> deutlich voneinander unterscheiden: Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Geistregung und Bewußtsein. Unter *Körper* (wörtl.: Form, rupa) ist der physische Leib des Menschen zu verstehen, der von Knochen, Muskeln, Fleisch

<sup>21</sup> Dadurch würde sich recht problemlos das sog. „déjà-vu-Phänomen“ klären lassen, das Psychologen immer wieder Schwierigkeiten bereitet, wenn beispielsweise jemand den Eindruck hat, einmal an einem Ort gewesen zu sein, wo er effektiv in seinem jetzigen Leben nie gewesen sein kann.

<sup>22</sup> Im folgenden halte ich mich eng an Schumann (1973), S. 27f.

und Haut ausgefüllte Raum. *Empfindungen* heißen die Sinneseindrücke, die Kontakte der Wahrnehmungsorgane mit Gegenständen der Umwelt. Sind diese dann vom Gehirn aufgefaßt und zu Widerspiegelungen im Kopf des Betrachters geworden, nennt man sie *Wahrnehmungen*. Sie erzeugen im Menschen Reaktionen, die der Buddha mit dem Sammelbegriff *Geistregungen* bezeichnet: Vorstellungen, Wunschbilder, Sehnsüchte, Stimmungen. Ihr Charakteristikum ist, daß sie auf Verwirklichung drängen. Der Ausdruck „Geistregungen“ schließt daher auch die Bedeutung „Absicht“ ein, die Absicht nämlich, die Sehnsüchte und Vorstellungen in Realitäten umzusetzen. Das *Bewußtsein* letztlich als fünfte Gruppe ist das akkumulative Element, das die Geistregungen sowohl sammelt als auch von ihnen beeinflusst, ja geschaffen wird. Einer anderen Einteilung zufolge ist der Mensch *nama-rupa*, ein Gebilde aus Name und Körper.

### 3.2 Die Wahrheit über den Menschen nach der Theravada-Tradition

Das empirische Vorgehen des Buddha hat zur Unterscheidung von fünf Bereichen geführt. Die Frage ist, ob es irgendetwas gibt, was nicht wie diese vergänglich ist, sondern sich durchhält. In einem sehr alten Palikommentar zum Dreikorb, den „Fragen des Milinda“, die der im zweiten Jahrhundert v. Chr. in Nordwestindien herrschende Griechenkönig Menandros mit dem buddhistischen Mönch Nagasena behandelt haben soll, lesen wir dazu:

„Der weise Nâgasena sagte zum Griechenkönig Milinda, als er ihn fragte, was er sei: ‚Ich bin als Nâgasena bekannt, das ist aber nur ein Name, eine Benennung, eine landläufige Bezeichnung, denn eine Persönlichkeit wird dadurch nicht erfaßt.‘ Darauf sagte der König: ‚Wenn es keine Person gibt, wer ist es dann, der euch Kleidung und Speise spendet, oder der Gebrauch davon macht? Wer ist es dann, der tötet, stiehlt oder tugendhaft lebt? Dann gäbe es keine guten und bösen Taten und keine karmische Vergeltung für diese. Wer

ist dann dieser Nâgasena? Sind es die Haare, Zähne, Knochen usw. oder Gefühl, Wahrnehmung, Triebkräfte, Bewußtsein? Oder alles dieses zusammengenommen? Oder gibt es einen Nâgasena außerhalb der fünf Gruppen von Daseinsfaktoren (d.h. eine Seele, die Eigentümerin dieser Dinge wäre)?' Als der Weise alle diese Fragen mit ‚Nein‘ beantwortet hatte, sagte der König schließlich: ‚Dann existiert also überhaupt kein Nâgasena.‘ Da fragte der Philosoph den Herrscher: ‚Ist die Deichsel, die Achse, sind die Räder usw. der Wagen außerhalb von seinen Teilen? Es gibt also keinen Wagen!‘ Da sah der König ein: ‚In Abhängigkeit von Deichsel, Achse, Rädern usw. entsteht der Name, die Benennung, die landläufige Bezeichnung ‚Wagen‘.‘ Der Weise aber schloß mit den Worten, die schon die Nonne Vajirâ in Anwesenheit des Erhabenen gesprochen hatte: ‚Wie bei dem Zusammentreffen von bestimmten Bestandteilen das Wort ‚Wagen‘ gebraucht wird, so wird auch, wenn die fünf Gruppen von Daseinsfaktoren da sind, die konventionelle Bezeichnung ‚Person‘ gebraucht.‘<sup>23</sup>

Der Text macht deutlich, daß die fünf Gruppen eigentlich selbstlos sind. Wenn dem aber so ist, so ist zugleich klar, daß alles vergänglich ist. Nichts Vergängliches aber kann wahres, weil dauerhaftes Glück sein und deshalb ist das individuelle Dasein prinzipiell als leidhaft (*dukkha*) aufzufassen. Das ist der Sinn der ersten Grundwahrheit des Buddhismus: „Alles Dasein ist *dukkha*.“

Nichts ist in diesem Verlauf von Entstehen und Vergehen beständig. Was wir den Lauf der Geschichte nennen, ist die ständige Abfolge punktueller, jeweils durch andere bedingter Faktoren (*Dharmas*) ohne beharrendes Selbst. Deutlich formuliert diese Einsicht ein alter Kommentar so:

„Niemand vollbringt eine Tat,  
niemand den Lohn davon hat,  
nur reine *Dharmas* rollen hin,  
das ist der Lehre wahrer Sinn.

<sup>23</sup> Pfad zur Erleuchtung. Buddhistische Grundtexte, übers. und hrsg. von Helmut v. Glasenapp, Düsseldorf/Köln 1956, S. 75f.

Kein Brahmâ hat durch seine Macht  
dies Dasein hier hervorgebracht,  
nur reine *Dharmas* sich bedingen,  
die vielen Ursachen entspringen.

Das Leid ist, niemand ist, in dem's entsteht,  
die Tat ist, doch kein Mensch, der sie begeht,  
Nirvâna ist, doch keiner, der verweht,  
der Weg ist, aber keiner, der ihn geht.“<sup>24</sup>

Der Weg, den der Buddha gezeigt hat, ist folglich nur möglich, wenn die Weltlinge kein Selbst haben, die „Selbsthaftigkeit“ also Einbildung ist. „Der Erhabene nahm ein Klümpchen Kuhmist in die Hand und sagte: ‚Wenn es auch nur so wenig Selbsthaftigkeit gäbe, die unvergänglich, beständig, ewig, unveränderlich wäre und ewiglich so bliebe, so würde die Führung eines heiligen Wandels für die Vernichtung des Leidens nicht möglich sein. Weil es dies aber nicht gibt, ist die Führung des heiligen Wandels möglich.‘“<sup>25</sup>

Diese Einsicht ist nicht theoretisches Wissen ohne praktische Relevanz. Die Erfahrung der Selbstlosigkeit (*Kenostase*) verändert grundlegend das Verhalten. Das Wissen darum muß von seiner Zielsetzung her im Vergleich zur westlichen Psychologie und Pädagogik gewissermaßen zu einem Antimodell führen.

Zu den grundlegenden Erkenntnissen der modernen Psychologie gehört heute, daß der Mensch nicht als ein „Ich“ auf die Welt kommt, sondern erst langsam lernt, „ich“ zu sein. Das Wissen um das „Ich“ wird nämlich an das Kind von außen herangetragen. Dies schlägt sich bis in den Spracherwerb hinein nieder, wenn beispielsweise klein Susi sagt: „Susi will.“ Erst später wird sie dazu übergehen, stattdessen zu sagen: „Ich will.“ Doch lange bevor sie wußte, daß Susi etwas will, hat sie lernen müssen, was *sie* ausmacht. Sie muß begrei-

<sup>24</sup> Pfad S. 74.

<sup>25</sup> Pfad S. 77.

fen lernen, daß dieses Bein und diese Hand Susis Bein und Hand sind. Sie muß lernen, all das, was zwischen ihrem Scheitel und ihrer Sohle ist, als zu ihr gehörig, ja letztlich als *sie selbst* zu erfassen, und die moderne Zwillingsforschung macht deutlich, daß dieser Prozeß — vor allem bei eineiigen Zwillingen — keineswegs automatisch und selbstverständlich vonstatten geht.

Nimmt man den empirischen Ansatz des Buddha zu Hilfe, so erscheint das, was mit klein Susi geschieht, in einem neuen Lichte: *nama und rupa* bzw. die fünf Gruppen (bezeichnenderweise „Aneignungsgruppen“ genannt!) bestehen nebeneinander, sie werden in dem Maße aufeinander bezogen und in die Persönlichkeit integriert, wie es gelingt, sie als Teile des „Ich“ kennenzulernen. Ob es sich bei dieser Integration um fünf „An-eignungsgruppen“ oder mehr bzw. weniger handelt, wäre im Sinne der empirischen Vorgehensweise des Buddha durchaus im Lichte moderner Erkenntnisse offen zu diskutieren, sofern weiterhin daran festgehalten wird, daß der Lernprozeß des Kindes in der Aneignung eben dieser Gruppen besteht. Dieser Prozeß — der Spracherwerb zeigt es — ist in hohem Maße abhängig von dem Einfluß der Umwelt auf das Kind, vornehmlich vom Einfluß der Erzieher und Eltern, so daß vielerlei karmische Wirkung in das kindliche Verhaltensmuster mit eingewoben wird.

Der Prozeß der Ichwerdung entspringt demnach einem *Entwicklungsentwurf*. Er gelingt, wenn alle Elemente im „Ich“ gebündelt werden können. Andernfalls sind Identitätskrisen die Folge. In psychoanalytischer Behandlung müssen dann die nichtintegrierten Dinge erkannt und aufgearbeitet werden, gleichgültig ob sie, um mit Freud zu sprechen, dem „Es“ oder dem „Über-Ich“ angehören. Als Zielvorstellung bleibt, so sehr zu lernen, „ich“ zu sein, daß nichts in und an mir „verdrängt“ oder außenvorbleibt.

In dem Maße, in dem unser Wissen über diese Zusammenhänge vorangeschritten ist, hat sich die Zielvorstellung von der „Ichstärke“, der „Identitätsfindung“, ja der totalen

„Selbsthaftigkeit“ als kaum zu bewältigendes Problem herausgestellt.

Denn zur mühsam erlernten *räumlichen* Ichwerdung (d.h. „ich“ bin alles zwischen meinem Scheitel und meiner Sohle) kommt noch das Problem der *zeitlichen* Ichwerdung bzw. Identität, das sich heute vor allem im Zusammenhang mit der Verantwortlichkeit für Straftaten und Vergehen stellt. Fragen wie diese beleuchten es: Ist der heute wegen NS-Verbrechen vor Gericht stehende Bankdirektor wirklich *derselbe*, der diese Verbrechen damals begangen hat? Ist der Mann, der vor 30 Jahren seiner Braut ewige Treue gelobt hat, noch *derselbe*, der heute mit seiner jungen Sekretärin in Urlaub fährt? Wir sagen: Er hat sich verändert; aber: Hat *er* wirklich *sich* verändert? Der Buddha würde sagen: Der karmische Bedingungs-zusammenhang ist ein anderer, so daß sich *das Ganze* anders verhält. Nicht *er* verhält sich, *es* verhält sich anders.

Selbst-loses Handeln kann ebenso eingeübt werden wie das auf das Ich hinggerichtete Tun. Während im letztgenannten Falle die ich-verstärkenden Elemente gefördert und die selbst-losen integriert oder aufgearbeitet werden müssen, sieht die Pädagogik des Buddha den umgekehrten Weg vor: Die ichhaften Elemente werden aufgelöst und die selbst-losen betont. Damit entfällt auch jede Aggression, weil sie eine einseitige Form von Selbstbehauptung darstellt. Gelassen registriert der Mönch, daß beispielsweise eine Mücke über die Gesichtshaut (nicht: *seine* Gesichtshaut) geht, doch all dies geht *ihn* ja nichts an. In Achtung vor jedwedem Leben läßt er sie gewähren. Ja, die buddhistische Überlieferung hält es sogar für möglich, daß man gelassen dabei zuschaut, wie einem der Arm abgesägt wird, und dazu lächelt, weil man *selbst* davon nicht tangiert wird. Es werden dadurch lediglich Teile aus den „Aneignungsgruppen“ entfernt, deren Fehlen durchaus das Funktionieren des Ganzen beeinträchtigen kann, wie wenn man etwa einem zweirädrigen Wagen ein Rad wegnimmt. Ein Selbst aber ist davon nicht berührt. Das Wissen um die Selbst-losigkeit gleicht einem Erwachen, einem plötzlichen Aufwachen aus der Illusion des Ich. Was

bis dahin eine wesentliche, metaphysische Größe zu sein schien, entpuppt sich als Illusion, als eine empirisch vorfindliche Benennung, die auf einfachste Weise ein mehrteiliges Konglomerat auf *einen* Nenner bringt. Fatal daran ist nur, daß die Menschen diesen *einen* Nenner ver-innerlichen, in moderner Sprache: internalisieren und sich dementsprechend verhalten. All ihr Tun und Streben ist allein darauf ausgerichtet, und so verklammern sie *sich* im Kreislauf der Wiedergeburt, Gutes für gute Taten und Schlechtes für böse erwartend. Die Unwissenheit über den wahren Sachverhalt der Selbstlosigkeit ist der Grund dafür, daß diese Verklammerung besteht. Die Beseitigung dieser Unwissenheit bewirkt allein die Auflösung der Verklammerung.

„An zwölf Kettengliedern und drei Existenzen illustrieren Buddhisten, wie sie sich Wiedergeburten ohne Seele vorstellen. Die zwölf Glieder und die drei Leben sind ein willkürlich gewählter Ausschnitt aus einer endlosen Kette mit sehr viel mehr Gliedern. Man vermutet, am Anfang hätten der Buddha und seine Jünger mit noch knapperen Beispielen die bedingte Entstehung exemplifiziert, und erst spätere Generationen hätten die zwölfgliedrige Formel zusammengesetzt. Vergangene Existenz bewirkt gegenwärtige Existenz. Zwei Glieder stehen für das frühere Leben: Unwissenheit, die Unkenntnis der Buddha-Lehre also, und Tatabsichten, welche, selber durch Unwissenheit bedingt, die neue Existenz bedingen.“<sup>26</sup> Die Gier nach ich-bezogenen Taten stellt jenen unstillbaren „Durst“ dar, der, aus Unwissenheit ausgelöst, die Lebewesen zu Taten treibt und selbst beim Tode nicht zur Ruhe kommt, sondern zu einer neuen Existenz drängt. Kommt es zum Erwachen, so ist die Selbstlosigkeit klar, ich-bezogene Taten kann es nicht mehr geben, weil das Ich erloschen ist, wie die Flamme, der der Brennstoff ausgeht. Dieser Zustand heißt *Nirvana* (Erlöschen, Verwehen). Er ist beim Buddha im Alter von 35 Jahren eingetreten und hat bewirkt, daß kein neues *karma* mehr angesammelt wurde, so daß das alte irgendwann einmal nicht mehr in der Lage war,

die fünf Gruppen zusammenzuhalten. Der Verfall dieses Konglomerates ist der historische Tod des Buddha, das vollständige Erlöschen, das das Verhaftetsein im Kreislauf der Wiedergeburt endgültig beendet.

### 3.3 Theravada-Buddhismus — Religion oder Philosophie?

Es ist in Europa viel darüber gestritten worden, ob die „bodhi“ eine „Erleuchtung“ oder ein „Erwachen“ war, ob sie eine Art „Gotteserfahrung“ oder ein „absolutes Nichts“ darstellt. Sicher ist, daß das, was der Buddha erfahren hat, von anderer Art ist als alles, was zum „samsara“, dem Kreislauf der Wiedergeburt, gehört:

„Kein Auge, keine Zunge, kein Denken vermag den (mit dem Tode) ins Nirvâna eingegangenen, allem Leid entronnenen Buddha zu erfassen.“<sup>27</sup>

„Es ist (das Nirvâna) der Bereich, wo nicht Erde, Wasser, Feuer, Luft ist, wo nicht der Bereich der Unendlichkeit des Raumes oder des Bewußtseins, nicht der Bereich der Nichtirgendetwasheit noch der Grenze von Unterscheidung und Nichtunterscheidung, nicht diese Welt, nicht jene Welt, nicht Sonne und Mond ist. Das nenne ich nicht Kommen und Gehen, nicht Feststehen, nicht Vergehen und nicht Entstehen. Ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt ist er. Dies ist das Ende des Leidens.“<sup>28</sup>

„Wer oben, unten, allerseits erlöst ist, der sieht nicht irgendwo mehr ein ‚ich bin‘; für immer ist der Daseinsflut entrückt er, und alles Werden ist für ihn dahin.“<sup>29</sup>

„Kein Maß gilt mehr für den, der aufgegeben, was sich in ihm zum Einzelsein verwoben, wenn alle Dharmas ausgeschaltet wurden, ist jeder Pfad der Rede aufgehoben.“<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Pfad S. 102.

<sup>28</sup> Pfad S. 103.

<sup>29</sup> Pfad S. 104.

<sup>30</sup> Pfad S. 105.

Die Selbstlosigkeit kann offenbar erfahren werden, und dieses Erlebnis ist höchstes Glück. „Als Shâriputra (Sâriputta) die Mönche unterwies: ‚Wonne ist Nirvâna‘, fragte ihn Udâyi: ‚Wie kann dort Wonne sein, wenn dort nichts empfunden wird?‘ Da sagte er: ‚Darin besteht dort ja gerade die Wonne, daß dort nichts empfunden wird.‘“ Und an anderer Stelle heißt es dazu: „Kann einer, der das Nirvâna nicht erlangt hat, wissen, daß es ein Glück ist? Gewiß, so wie man wissen kann, daß das Abschneiden der Hände, Füße usw. Leid ist, wenn man die Schmerzensschreie eines so Behandelten gehört hat. Genau so weiß man, daß Nirvâna Glück bedeutet, wenn man den Freudenruf derer vernommen hat, die es erfahren haben.“<sup>31</sup>

Wir haben die Erfahrung der Selbstlosigkeit oben als *Kenostase* bezeichnet und damit die letzte Entscheidung offengelassen. Es scheint dies die für den Buddha zutreffende Erfahrung zu sein. Eine präzisere Festlegung würde in der Tat zuviel festschreiben.

*Kenostase* beinhaltet keine Offenbarung, sondern beruht auf einem Erfahrungswissen. Es ist das Wissen darum, daß Selbstlosigkeit allein die Erlösung aus dem *sansara* bewirkt. Alles andere ist sekundär und höchstens von akademischem Interesse, wie das Fragen nach dem Ursprung der Welt, der Gültigkeit der Gesetze, kurz: die zehn klassischen Ansichten in der Hindu-Philosophie. Der Buddha aber hat seine Erfahrung nicht mitgeteilt, um derartige Fragen zu beantworten, sondern weil er Abhilfe schaffen will wie ein Arzt. So sind diese Worte zu verstehen:

„Wenn einer sagen würde: ‚Nicht eher will ich beim Erhabenen den heiligen Wandel führen, bis er mir erklärt hat ›ewig ist die Welt‹ oder ›nicht ewig ist die Welt‹ usw.‘, so würde er sterben, ehe der Vollendete es ihm erklärt hätte. Gesetzt, ein Mann wäre von einem Giftpfeil getroffen worden und seine Angehörigen hätten einen Arzt herbeigerufen. Der Mann aber sagte: ‚Nicht eher werde ich diesen Pfeil herausziehen lassen, als bis ich den Mann kenne, der mich verwun-

det hat, und weiß, wie er heißt, aus welcher Kaste und Familie, aus welcher Gegend, von welcher Körpergröße und Hautfarbe er ist und wie beschaffen der Bogen, die Sehne und der Pfeil ist, durch die mir die Wunde beigebracht wurde.‘ Bevor der Mann dies alles festgestellt haben könnte, wäre er längst gestorben. Mag die eine oder andere dieser zehn Ansichten bestehen, jedenfalls bestehen Geburt, Alter, Tod und Leid, deren Vernichtung schon in diesem Leben ich verkünde. Darum mögt ihr das, was ich erklärt habe, als erklärt, das aber, was ich nicht erklärt habe, als nicht erklärt hinnehmen. Und warum habe ich es nicht erklärt? Weil es nicht zweckdienlich ist, weil es nicht zum heiligen Wandel gehört und nicht zur Weltentsagung, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Erkenntnis, zum Nirvâna führt.“<sup>32</sup>

Wer noch nicht zur Selbstlosigkeit erwacht ist, kann sich auf das einlassen, was der Buddha als Verhaltensregel mitgeteilt hat. Indem er „seine Zuflucht zum Buddha, seiner Lehre und seiner Gemeinde nimmt“, verhält er sich bereits so, als ob er schon erwacht sei. Sein Verhalten entspricht dem des Buddha, wobei die eigene Einsicht durch die Fremdeinsicht des Buddha ersetzt wird, was eine typische Glaubenshaltung ist. Der achtteilige Pfad (rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechte Lebensführung, rechter Kampf, rechtes Gedenken, rechte Konzentration) bringt das zur Verwirklichung, was durch das Erwachen zur Selbstlosigkeit evident ist. Mit welcher Wirklichkeitsnähe und Unerbittlichkeit etwa die Konzentrationen der Aufmerksamkeit erreicht werden, soll ein extremes Beispiel zeigen: „Die Betrachtung von *Leichnamen* in den verschiedenen Stadien der Auflösung, wobei jedesmal zum Bewußtsein gebracht wird, daß auch der eigene Körper unweigerlich später einmal in diesen Zustand geraten wird.“<sup>33</sup> Die Kennzeichnung des buddhistischen Weges als „Kenosta-

<sup>32</sup> Pfad S. 69.

<sup>33</sup> Lambert Schmithausen: Die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit: Zur geschichtlichen Entwicklung einer spirituellen Praxis des Buddhismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 60. Jahrg. (1976) S. 241–266, hier S. 249.

se“ macht auch deutlich, weshalb hier eigentlich nicht von *Selbsterlösung* die Rede sein kann, wie dies bei europäischen Interpretationen des öfteren geschieht. Gemeint ist mit diesem unglücklichen Begriff, daß die Erlösung nicht von einem anderen her geschenkt, als Gnade verstanden, sondern aus eigenen Kräften gewirkt ist, und insofern ist die Aussageabsicht auch richtig. Damit stellt sie in ihrer Zielsetzung das genaue Gegenteil zur christlichen Auffassung von der Erlösung dar. Dementsprechend bewertet und befragt Klaus Hoppenworth, langjähriger Dozent am Missionsseminar Hermannsburg, die Grundrichtung so:

„Betrachtet man die Geschichte des Buddhismus, ist es unbestritten, daß so und so viele Menschen mehr oder weniger Erfolge auf diesem Erlösungsweg vorzuweisen haben. Einerseits zeigt es sich daran, wie sehr sie ihre sinnlichen Begierden zu zügeln vermögen und von Ängsten frei werden und andererseits an jener abgeklärten apathischen Grundhaltung, in der ihnen Leben und Tod unterschiedslos vorkommen.

Diese Leistungen sprechen zwar für sich, aber es muß dazu auch noch gesagt werden, daß die Zahl derer, die in der Abgeschiedenheit zu solchen Erfolgen gekommen sind, immer klein geblieben ist, und eigentlich nur einzelne Heroen sich dazurechnen können. Denn all die Anstrengungen, die Selbsterlösung zu erreichen, machen es ja notwendig, sich aus der menschlichen Gemeinschaft zurückzuziehen, um in der Einsamkeit der Klosterzellen oder in der Klausur im Walde solche Erlösungserfolge erringen zu können.

Die Frage, die sich dazu erhebt, ist, ob man hier wirklich von einem begehrenswerten Idealzustand sprechen kann, wenn er sich als ein apathischer und leidenschaftsloser darstellt. Führt ein solcher Zustand schließlich nicht dazu, das menschliche Wesen zu entmenschlichen und selbst zu zerstören, nur zu dem einen Zweck letzten Endes, sein Leben zum Verlöschen zu bringen? Damit wird doch ganz deutlich offenbar, daß zur Welt konsequent Nein gesagt und dem geschichtlichen Leben jeglicher Sinn abgesprochen wird.“<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Klaus Hoppenworth: *Der Buddhismus. Information für Christen zur Auseinandersetzung mit dem Buddhismus*, Wannweil 1977, S. 118.

Diese radikale Anfrage Hoppenworths läßt die grundlegende Andersartigkeit des buddhistischen Weges aufleuchten. Das geschichtliche Leben und das Engagement für die Welt haben dort in der Tat keinen Sinn. Umgekehrt entfällt damit auch die Sinnkrise, die gerade viele in Europa zu verwirren droht. Des weiteren wird der apathische und leidenschaftslose Zustand als entmenschlicht gebrandmarkt. Es fragt sich jedoch, ob der engagierte und leidenschaftliche Mensch, der in der europäischen Geschichte so oft als Kämpfer auftrat, wirklich der ideale Mensch ist. Für den Kapitalismus und für den Marxismus ist der Mensch auf dem Wege des Buddha gleichermaßen unbrauchbar.<sup>35</sup> Ob der, der Kenostase erreicht, noch ein Mensch ist, hängt allein von der Antwort auf die Frage ab: Was ist ein Mensch? Theravada-Buddhisten haben hierauf eine andere Antwort als Christen.

Schließlich verweist Hoppenworth darauf, daß nur wenige je den Idealzustand erreicht haben. Umgekehrt gilt aber auch, daß nur wenige bei uns je ganz sie selbst geworden sind. Deshalb darf mit Blick auf die Kenostase des Theravada-Buddhismus und die Identitätsfindung im Westen bzw. das christliche Heiligkeitsideal gesagt werden, daß es sich dabei um unterschiedliche Wege mit entgegengesetzter Zielrichtung handelt. In jedem Menschen liegen offensichtlich Elemente für beide Ideale vor. Man muß sich entscheiden und dann die im Sinne der Entscheidung förderlichen Elemente entfalten und die hinderlichen abbauen und auflösen. Nur wenigen ist es vergönnt, dies im Laufe ihres Lebens ganz zu meistern.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Greschat, a.a.O. S. 189f.

### 3.4 Kenostase im Mahayana-Buddhismus

Die unterschiedlichen Schulen des Theravada-Buddhismus wurden hier durch die Kennzeichnung „Kenostase“ auf eine einheitliche Sinnmitte zurückgeführt. Gleiches soll nun für die wesentlich zahlreicheren Schulen des Mahayana-Buddhismus versucht werden, wobei erneut die Darstellung der einzelnen Schulrichtungen, ihrer Geschichte und Lehrtradition weitgehend unterbleiben muß.

Zur Grundeinsicht des Buddha gehörte nach Auslegung der Theravadins die Aussage, daß alle Wesen ohne Selbst sind. Nagarjuna, der Initiator der Madhyamaka-Schule, der wahrscheinlich zu Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. gelebt hat, griff diese Aussage durch die Umschreibung „wesenlos“ (asvabhava) auf und präziserte: Was wesenlos ist, das ist *leer* (shunya). Die Leerheit oder Leere (shunyata) wird so zum Schlagwort mahayanistischer Schulen, zur „Kenostase“ im ursprünglichen Sinne des Wortes (von „kenos“ = leer).

Die mahayanistische Lehrtradition gewann aus dieser zusätzlichen Charakterisierung Schwerpunkte der Aussage, die den Unterschied zum Theravada-Buddhismus bis heute ausmachen. Sie sollen dadurch nachvollziehbar gemacht werden, daß noch einmal die Grundeinsicht des Buddha betrachtet wird.

Anders als beim Nicht-Erwachten herrscht beim Erwachten Klarheit darüber, daß der Mensch — um nur diesen Bereich herauszugreifen — selbstlos und daher im Kern *leer* ist. Die Leere ist folglich nicht das Produkt des Erwachens. Sie wurde durch das Erwachen klar und als solche erfahren, war aber schon vorher da. Was den Nichterwachten vom Erwachten unterscheidet, ist demnach nicht, daß er ein Selbst habe und der andere leer ist, sondern die Tatsache, daß er das, was ist, nicht weiß, daß er der Illusion verhaftet ist, der Mensch habe ein Selbst, und sich infolgedessen auch so verhält, indem er fortwährend ich-orientiert bestrebt ist, gutes karma anzuhäufen. Die Illusion vom Ich wird erst durch das Erwachen gelöscht. Der Erwachte nämlich weiß, daß er ein selbstloser Weltling ist, der Nichterwachte weiß dies nicht,

ist es aber genauso. Also unterscheidet die *Sicht der Wirklichkeit* den Erwachten vom Nichterwachten; die Wirklichkeit selber ist in beiden Fällen dieselbe. Daraus folgt, daß auch Nirvana und sansara keine wirklichen Größen, sondern unwirkkraft des karma auch nur in der Sicht der Nichterwachten relevant, der Buddha bzw. der, der dem Buddha nicht viel nachsteht (der Bodhisattva), weiß um den *Scheincharakter* des karma. Er kann folglich direkt in die Welt eingreifen und böses karma beseitigen.

Eine metaphysische Dimension kommt dadurch hinzu, daß die Leere zum Kern aller Wesen, ja des sansara überhaupt erklärt wird. In allem, so wird gesagt, finde sich die Leere schlechthin. Der Buddha wird dadurch gewissermaßen zur Inkarnation dieses Prinzips, so daß — um es in abendländischer Terminologie zu sagen — daraus bald so etwas wie eine „negative Theologie“ geworden ist, die in der Folgezeit sogar positiven Beschreibungen von göttlichen Sphären, Paradiesen und Himmeln wie umgekehrt den negativen von der Hölle<sup>36</sup> — Raum ließ.

Aufgrund des Gesagten können vornehmlich diese acht Unterschiede zwischen Hinayana— und Mahayana-Buddhismus in Anlehnung an H. W. Schumann namhaft gemacht werden:

„(1) In bezug auf die Wirklichkeit der Welt vertritt das Hinayâna einen psychologischen Realismus, das Mahâyâna einen Idealismus: Das Hinayâna hält das Leiden für real, das Mahâyâna für Schein (den allerdings nur der Weise als Schein durchschaut).

— (2) Während das Hinayâna ein ‚wahres Sein‘, ein ‚Ding an sich‘ hinter den Erscheinungen bestreitet und metaphysische Aussagen scheut, lehrt das Mahâyâna unter vielerlei Bezeichnungen ein Absolutes. Dieses ist nicht jenseitig, sondern dem Samsâra immanent. Sogar in den Bedingten Dharmas, den ephemeren Letzten Realitäten, aus denen sich die Phä-

<sup>36</sup> Vgl. dazu Jesús González Valles: Una visión del infierno en la eschatología budista japonesa, in: Studium 17 (1977) S. 431–451.

nomene Person und Welt aufbauen, ist dem Mahâyâna zufolge das Absolute zu erkennen: in ihrer Leerheit.

Als Konsequenz dieser Auffassung betrachtet das Mahâyâna die Wesen aller Daseinsformen als im Kern mit dem Absoluten — und folglich auch miteinander — identisch. Es ist monistisch und die ständige Betonung der Nicht-Dualität sein besonderes Kennzeichen.

— (3) Der historische Buddha Gautama wird mahâyânisch als Projektion des Absoluten interpretiert, seine irdische Gestalt sei ein Scheinleib. Im Hinayâna gilt Gautama als natürlicher Mensch und Lehrer, allenfalls als Übermensch.

— (4) Im Kontrast zu der Hinayâna-Auffassung, daß die Erlösung durch eigene Kraft erwirkt werden muß, hält das Mahâyâna Erlösungsbeistand durch andere Wesen für möglich. Es ergänzt die frühbuddhistische Selbsterlösung durch die Methode der Fremderlösung.

— (5) Indem das Mahâyâna die Übertragung karmischen Verdienstes auf andere Personen für möglich hält, durchbricht es die strenge Kausalität des hinayânistischen Karman- (P: Kamma—) Gesetzes, demgemäß jeder sich bessere Wiedergeburt selbst zu erarbeiten hat. (In diesem Punkt differieren Mahâ- und Hinayâna allerdings nur in den Texten. Der theravâdische Volksbuddhismus Ceylons und Südostasiens hat die Übertragung [P: *pattidâna*, wtl.: «Weitergabe»] karmischen Verdienstes seit jeher anerkannt und praktiziert.)

— (6) Die hinayânischen Schulen, ausgenommen die Mahâsânghikas, sehen das direkte Heilsziel darin, das eigene Erlöschen, Nirvâna (P: *nibbâna*) möglichst rasch zu verwirklichen. Die Mehrheit der Mahâyânins dagegen hat sich das Zwischenziel der Bodhisattvaschaft gesetzt, um *alle* Wesen zur Erlösung zu führen. Die eigene Leidensbefreiung ist für sie von sekundärer Dringlichkeit

— (7) Nirvâna, im Hinayâna ausschließlich als Befreiung vom samsârischen Zwang und Zustand des geistigen Nichtmehr-Tangiertwerdens verstanden, bedeutet im Mahâyâna darüberhinaus Bewußtwerdung der eigenen wesenhaften Absolutheit = Erlöstheit. Der Hinayânin muß sich Nirvâna schaffen, der Mahâyânin ist von Anbeginn wesenhaft erlöst.

In dem Absoluten, das er in sich ahnt, besitzt er bereits die Buddhaschaft, muß diese Tatsache aber erlebnishaft realisieren.

— (8) Hina- und Mahâyâna haben unterschiedliche Grundeinstellungen zum Dasein. Das Hinayâna will die Welt überwinden: durch Analyse ihrer Elemente und Auswertung der Erkenntnisse für das individuelle Verhalten. Das Mahâyâna will ihr helfen: es erzieht seine Bekenner zum selbstlosen Einsatz für Andere und erlaubt ihnen die Zuflucht zu transzendenten Mächten. Das hinayânische Rationaldenken wird im Mahâyâna von der Erfahrung des Numinosen überlagert. Der positivistisch-nüchternen Haltung des Hinayâna steht die Gefühlswärme des Mahâyâna, der Schlußfolgerung das Paradoxon, der Vernunft die Weisheit gegenüber. Aus diesen Unterschieden resultiert für die beiden Lehrrichtungen ein Unterschied im Daseinsgefühl, der leichter zu empfinden als zu beschreiben ist. Faszinieren beim Hinayâna dessen Immanenzdenken und Vertrauen auf die eigenen ethischen Fähigkeiten, so beim Mahâyâna die Farbigekeit seiner spirituellen Welt und das tröstliche Wissen, im Absoluten mit allem Lebendigen identisch und wesenhaft erlöst zu sein. Der Hinayânin ist wie ein energischer Mann, der, vom langen Wege zwar müde, aber durch einen Wegweiser zu raschem Schritt angespornt, unter heller Sonne einem fernen Ziel zustrebt. Der Mahâyânin gleicht einem reifen Manne, der sich ohne Hast in der Geborgenheit eines geräumigen Hauses bewegt, dem dunkel-bunte Porträts an den Wänden warme Atmosphäre geben. Wer sich dem ersteren Manne anschließen will, wird zu wackerem Mitschreiten aufgefordert werden. Der ältere Mann hingegen wird bitten, sich zu Hause und am Ziel zu fühlen, wird einladen zu einem Gespräch über die Aufgabe des Menschseins — und zu einer Tasse Tee.“<sup>37</sup>

Der Aspekt der Gnadenreligion, der den Mahayana-Buddhismus prägt, ist besonders gut in jener Variante des ostasiatischen Buddhismus entfaltet, die die Erlösung von

<sup>37</sup> Schumann (1976), S. 125—127.

der Gnade des *Amida* (Sanskrit: Amitabha) erwartet und als Schule von den japanischen Meistern Honen-Shonin (1132 — 1212) und Shinran-Shonin (1173 — 1262)<sup>38</sup> konsolidiert worden ist. Demgegenüber scheint eine andere bekannte Variante, das *Zen*, betont gegen Devotionismus und traditionelle Bräuche aufzutreten. *Zen* ist die japanische Bezeichnung für eine Schule, die im chinesischen Buddhismus als *Ch'an* — und allgemein als *Dhyana* -Schule bekannt ist. „In der Ch'an-Schule wird Dhyâna (Meditation) als Hauptmittel der Erlösung angesehen und zu einem komplizierten System ausgebaut. Damit aber konnte man auf das lange und mühsame Studium der Sutren verzichten, denn die Meditation stellte demgegenüber einen direkteren Heilsweg dar. Durch tiefe Einsicht in das eigene Wesen erlangte man die Erleuchtung (Bodhi) und wurde damit zum Buddha. Die Erleuchtung aber geschah plötzlich und schlagartig, allerdings vorbereitet durch ein langes, aufmerksames Warten. Als Begründer der Schule, die erst in der folgenden Epoche sich voll entfaltete, wird der Dharmameister *Bodhidharma* angesehen, der um 479 oder 520 aus Süd-Indien auf dem Seeweg nach China kam.“<sup>39</sup>

In der japanischen Ausformung wird das *Zen* vornehmlich durch zwei Schulen repräsentiert: die *Rinzai* -Schule (chinesisch: Lin chi), die in Japan auf den Mönch Eisai (1141 — 1215) zurückgeht, und die *Soto* -Schule, die von *Dogen* (1200 — 1253) geschaffen wurde. „Die Unterschiede dieser verschiedenen Richtungen sind nicht so sehr sachlicher als persönlicher Art, sofern jeder der Meister die Erleuchtung auf seine besondere Weise gefunden hat. So fällt an den Nachfolgern des Lin chi die sehr rauhe Schale auf, in der sie den süßen Kern ihres Geheimnisses verborgen halten, während sich die Soto-Schule durch Sanftmut und Stille auszeichnet. Wichtigste Übung der Zenschulen ist also das *Zen*, genauer *Za-zen*, d.h. die sitzende Kontemplation. Der Übende hockt

<sup>38</sup> Vgl. dazu Fritz Buri: Der Begriff der Gnade bei Paulus, Shinran und Luther, in: Theologische Zeitschrift 31. Jahrg. (1975), S. 274—288.

<sup>39</sup> Werner Eichhorn: Die Religionen Chinas, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973, S. 210.

mit aufrechtem Oberkörper auf einem Kissen am Boden, den linken Fuß auf dem rechten Oberschenkel, den rechten Handrücken auf dem linken Fuß, darauf den linken Handrücken, die Daumenspitzen aneinander, die Zunge am Gaumen, den Mund geschlossen, die Augen dauernd geöffnet. Der Atem geht leicht, aber aus der Tiefe, ‚vom Nabel her‘, durch die Nase. Man rückt sich sorgfältig zurecht und versinkt in Kontemplation. Dabei soll man sich jedes in Worte faßbaren Gedankens entschlagen, sei er gut oder böse, denn nur so erreicht man die ‚Buddha-Sphäre‘ (Buk-kyôkai), die jenseits aller Worte liegt. Allmählich erlöschen Gedanken, Gefühle, Willensregungen, auch der Atem steht nahezu still, man läßt sich selbst mit Leib und Seele fahren. So bereitet sich in den Tiefen der Persönlichkeit das große Erlebnis vor, wo die verborgene Buddhanatur des Menschen hervorbricht und dieser eben in seiner völligen Entleerung aus einem Knechte zum Herrn aller Dinge wird: das Erlebnis der *Erleuchtung* (von den Zenschulen mit Vorliebe rein japanisch ‚Satori‘ genannt; sonst Bodai, nach dem indischen Bodhi). Wann und wie dies eintritt, entzieht sich aller Berechnung und Beeinflussung von außen. Dennoch kann der Meister den Suchenden durch Prüfung seines Erkenntnisstandes orientieren und durch das Stellen fördernder Probleme (Kô-an)<sup>40</sup> dem hinter der Herzenstür des Schülers verborgen sitzenden Buddha anklopfen. Darum erscheint jeder Schüler täglich einmal allein vor dem Meister (san-zen), in besonderen Übungswochen sogar drei- bis viermal. Die Rinzaischule legt auf jene Problemstellungen besonderes Gewicht und hält dabei eine feste Ordnung ein. Viele ihrer Meister sind von genialer Grobheit und traktieren ihre Schüler mit Stockschlägen, Schimpfworten und einer Art Löwengebrüll, einem plötzlich hervorgestoßenen ‚ka‘ oder ‚katsu‘, das wie ein Ruf aus der Buddhasphäre den schlummernden Geist er-

<sup>40</sup> Zu den für die normale Logik oft bewußt unsinnig formulierten Koans vgl. Daisetz Teitaro Suzuki: Über den Zen-Buddhismus, in: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, hrsg. von Erich Fromm, Daisetz Teitaro Suzuki und Richard de Martino, Frankfurt a.M. 1974, S. 9—100, bes. S. 61ff (eigene Anmerkung).

wecken soll. Die Problemstellungen der großen Meister werden sorgfältig überliefert und bilden in Verbindung mit gedankentiefen Hymnen, Anekdoten und Sprüchen der Meister die ganz eigenartige Literatur der Zen-Schulen, einen Kanon, der doch kein Kanon sein will.<sup>41</sup>

Dem deutschen Leser ist der Zen-Buddhismus vor allem in der Form der Rinzaishule bekannt. Dafür sorgte insbesondere Daisetz T. *Suzuki*, dessen Buch „Die große Befreiung“ vielen eine geistliche Orientierungshilfe ist. Hinzu kommen Autoren wie Eugen *Herrigel* (vor allem das Buch: „Zen in der Kunst des Bogenschießens“) und Karlfried Graf *Dürckheim* oder im Sinne einer christlichen Adaptation Hugo *Enomiya-Lassalle*. Dadurch entsteht der einseitige Eindruck, als sei der Zenbuddhismus in erster Linie eine sehr anspruchsvolle Philosophie. Demgegenüber muß der Aspekt der harten Ertüchtigung und des — philosophisch gesehen — simpleren Zugangs als ebenso authentisch und wichtig hervorgehoben werden.<sup>42</sup>

Die unterschiedlichen Zenschulen und die noch unterschiedlicheren Mahayana- und Hinayaschulen legen die Vermutung nahe, im Buddhismus habe es ebenso viele und heftige Glaubens- und Richtungskämpfe sowie fanatische Missionierungsversuche gegeben wie im Christentum. Demgegenüber wird von Religionswissenschaftlern (vor allem Gustav Mensching) immer wieder betont, daß anders als das Ideal der Bergpredigt im Christentum das Ideal der Toleranz im Buddhismus sich voll durchgesetzt und konkrete Wirkungen gezeitigt habe. Obwohl bislang noch keine historische Untersuchung zum Thema Toleranz für den Buddhismus vorliegt, sind Zweifel an der Allgemeingültigkeit dieser reli-

<sup>41</sup> Wilhelm Gundert: Japanische Religionsgeschichte. Die Religionen der Japaner und Koreaner im geschichtlichen Abriss dargestellt, Stuttgart 1943, S. 100f.

<sup>42</sup> Zu diesem Aspekt vgl. insbesondere C.W. Nicol: *Moving Zen. Karate as a Way to Gentleness*, London/Sydney/Toronto 1975. In etwa auch Robert M. Pirsig: *Zen und die Kunst ein Motorrad zu warten. Ein Versuch über Werte*, Frankfurt a.M. 1978.

gionswissenschaftlichen Behauptungen erlaubt.<sup>43</sup> Historisch dürfte sich ungefähr dies sagen lassen: „Buddhistische Missionare haben gepredigt und gelehrt, sie haben auch, wo sie konnten, als Ärzte gewirkt, sie haben Schulen gegründet und Kinder unterrichtet. Drohungen und Zwangsbekehrungen rechtfertigt ihre Religion nicht. Doch wird es sicherlich auch neubekehrte Herrscher gegeben haben, die, ungeduldig, ihren langsamen Leuten mit weltlichen Argumenten zu setzten. Daß sie hoffnungslos verstockte Heiden über die Klinge springen ließen, war, wenn es denn je vorgekommen sein sollte, die Ausnahme und dem Geist der Buddhalehre zuwider.“<sup>44</sup>

#### 4. Der Buddhismus und die anderen Religionen

Ähnlich wie der moderne Hinduismus läßt auch der Buddhismus der Gegenwart eine gewisse Gesprächsbereitschaft gegenüber anderen Religionen erkennen. Schließlich hat er — von seinem Ansatz her — ja wohl am wenigsten bei einem solchen Dialog zu „fürchten“. Dennoch bleibt ein derartiger Dialog bislang noch auf wenige, meist hoch intellektuell ausgerichtete Gelehrte beschränkt, die darin nicht immer mit der Zustimmung ihrer Mitbuddhisten rechnen können. Die großen Massen folgen ihnen noch lange nicht.

Kriterium für den Dialog wird „nicht mehr ein intellektuell oder offenbarungsmäßig begründetes Dogma sein, sondern das religiöse *Erlebnis*, dessen Wirklichkeitsgehalt dem menschlichen Leben Richtung und Würde gibt“, schreibt der deutsche Mahayana-Buddhist Anagarika Govinda<sup>45</sup>, denn, so fährt er fort, unser „Intellekt, unser Denken, unsere Interpretationen der Welt und unsere Stellung in ihr und zu

<sup>43</sup> Vgl. dazu J.H. Kamstra: *Tolerant en intolerant boeddhisme*, in: *Nederlands Theologische Tijdschrift* 32 (1978) S. 99—106. Von Ausschreitungen und Handgreiflichkeiten berichtet auch Greschat, a.a.O. S. 200f.

<sup>44</sup> Greschat, a.a.O. S.199

<sup>45</sup> Anagarika Govinda, in: *Die Antwort der Religionen*, hrsg. von Gerhard Szczeny, München 1964, S. 231f.

ihr werden vorwiegend durch kulturhistorische und soziologische Faktoren, unsere Erziehung und unseren Bildungsgrad bestimmt; unsere tiefsten Erlebnisse jedoch gehören zu einem Bereich, der allen Menschen gemeinsam ist: es ist der gemeinsame Boden, auf dem wir alle stehen und dem alle religiösen Bewegungen entsprossen sind.“

Der thailändische Hinayana-Mönch Buddhadasa Indapano nennt diesen „gemeinsamen Boden“ die „Sprache des Dhamma“, die er von der „konventionellen Sprache“, in der die Katechismuswahrheiten formuliert sind, unterscheidet.<sup>46</sup> Alle Religionen, so glaubt er, enthalten die „Sprache des Dhamma“, so wie sie letztlich in der Sinnmitte des Buddhismus zum Ausdruck kommt. Der Ansatz des Thailänders blieb nicht ohne Widerspruch. Der ceylonesische Hinayana-Buddhist Amarasiri Weerarama stellt dazu unmißverständlich fest: „Der Gedanke, in der Dhamma-Sprache auszulegen, ist reiner Unfug. So etwas wie eine gemeinsame Dhamma-Sprache, die allen Religionen als eine Art Hauptnenner dienen könnte, gibt es nicht. Die christlichen Lehren bilden den christlichen Dhamma, die Lehren Buddhas den Buddha-Dhamma, und der Dhamma des einen mag streckenweise mit dem des anderen übereinstimmen, streckenweise aber auch himmelweit von ihm verschieden sein.“<sup>47</sup>

Der Streit bleibt so lange ein Streit um Worte, solange er sich an Konzepten und nicht an der Erfahrung der Kenostase orientiert. Erst wenn die Erfahrung selbst mit in den Dialog einbezogen wird, kommt es zu einer existentiellen Begegnung, zu der beispielsweise das Christentum durch die japanische Religionsphilosophie der Kyoto-Schule eingeladen ist.

<sup>46</sup> Vgl. dazu Peter Antes: Christus und Christentum in der Sicht der großen Weltreligionen, in: Theologie und Philosophie 51. Jahrg. (1976) S. 385–396, hier S. 394f und Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Kritische Texte und Kommentare, hrsg. von Heinz-Jürgen Loth, Michael Mildemberger und Udo Tworuschka, Stuttgart 1978, S. 50–53.

<sup>47</sup> Zit. in: Christentum im Spiegel der Weltreligionen, S. 53.

Hans Waldenfels<sup>48</sup> hat eindrucksvoll gezeigt, welche hohe philosophische Erwartungen damit an das Christentum gestellt sind und welches radikale Neuverständnis biblischer und theologischer Aussagen dadurch erforderlich wird. Auf dem Hintergrund des Mahayana-Buddhismus und seiner Lehre von der Leere gewinnt etwa die Frage des japanischen Philosophen Nishitani eine völlig neue Dimension, *wer* den Satz sagt: „Nicht ich lebe, Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Ist der derart schreibende Paulus selbstlos oder leer zu nennen, oder was ist mit dieser Aussage gemeint?

Der Dialog wie jede andere Form der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus will und kann nicht beim Vergleich von Lehraussagen stehenbleiben. Rein philosophischen Spekulationen gegenüber war bereits der Buddha skeptisch eingestellt, wenn sie nicht zu konkret erfahrbaren, gelebten Resultaten führen. Stetig und unbeirrt fragen auch heute noch die Buddhisten danach, was die Sinnmitte der Religion für das konkrete Leben bedeutet. Ihre überlieferten Texte geben hierauf Antwort, und jeder Buddhist bemüht sich seinerseits täglich neu darum, ehrlich seine Antwort darauf zu geben. Er ist bereit, offen darüber zu reden und erwartet von seinem Gesprächspartner eine vergleichbare Bereitschaft, Ehrlichkeit und Offenheit.

<sup>48</sup> Hans Waldenfels: Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg/Basel/Wien 1976, mit Blick auf das Folgende bes. S. 176–207.

## 1. Das heutige Erscheinungsbild

Unter den fremden Religionen steht heute der Islam am meisten im Mittelpunkt des Interesses. Anders als Hinduismus und Buddhismus, von denen viele zivilisationsmüde Europäer eine neue Spiritualität für sich selber erwarten, bewegt der Islam wegen möglicher politischer Konsequenzen selbst die Europäer, die für religiöse Fragen normalerweise nicht ansprechbar sind. Sie denken dabei sehr eigennützig an die Ölpreise und fragen voll Sorge, ob ähnliche Ereignisse wie die in Iran, die 1979 zum Ende der Schahherrschaft geführt haben, bald auch in anderen Erdölstaaten der Golfregion oder Nordafrikas eintreten werden. Islam heißt in diesem Kontext soviel wie die arabische Welt. Iran selbst ist ein Hinweis dafür, daß auch die persische Region dazugehört. Die Anwesenheit zahlreicher türkischer Familien in der Bundesrepublik Deutschland läßt schließlich die Türkei als ein vom Islam geprägtes Land in unser Bewußtsein treten, was für viele deshalb erschreckend ist, weil dadurch — rein statistisch gesehen — der Islam zur drittstärksten Religion in der Bundesrepublik geworden ist und manche schon ironisch meinen, Deutschland werde demnächst durch Überfremdung und Konversion zu einem mehrheitlich islamischen Staat. Trotz solcher Prognosen gilt bis zur Stunde, daß sich die Zahl der Deutschen, die zum Islam übertreten, recht bescheiden annimmt, und nichts deutet darauf hin, daß sich dies bald ändern wird.

### 1.1 Das Verbreitungsgebiet des Islam in der Gegenwart

Der Eindruck, die islamische Welt sei die arabisch-persisch-türkische Welt, wird dadurch zusätzlich verstärkt, daß die meisten Einführungen in den Islam fast ausschließlich darüber berichten, weil auch die „Islamkundler“ gewöhnlich für diese Bereiche allein Sprachkenntnisse erworben haben.

Dadurch wird bis heute der Islam in unserem Bewußtsein auf das islamische Reich der ersten Phase der islamischen Geschichte begrenzt. Einem beliebten Schema zufolge teilt man nämlich die 1400 Jahre islamischer Geschichte in zwei ungefähr gleich lange Phasen ein. Die erste ist gekennzeichnet durch eine rasche Ausbreitung des Islam, denn bald schon hat der Islam die arabisch-persisch-türkische Welt, die sog. Kernländer, in seinen Herrschaftsbereich einbezogen und dort jene islamische Kultur geschaffen, von der Europa im Mittelalter viel lernen konnte. Durch Spanien und Süditalien stand er sogar unmittelbar vor den Toren der westeuropäischen Länder. Die zweite Phase wird demgegenüber gerne als eine Periode des Niedergangs und der Stagnation bezeichnet. Dies ist mit Blick auf die erwähnten Kernländer richtig. Dennoch darf dabei nicht vergessen werden, daß in dieser Periode der Islam nach Osten, in die Weiten Asiens vorgezogen ist. Der indisch-pakistanische Raum wurde in das „Haus des Islam“ aufgenommen, später kamen noch Malaysia und Indonesien hinzu. Gerade die zweite Phase war es, die die Mehrheitsverhältnisse in der islamischen Welt von heute zuungunsten der arabischen Welt verschoben hat. Nur selten macht man sich klar, daß die Zahl der Muslime im pakistanisch-indischen Bereich und die in Indonesien heute jeweils beträchtlich die Zahl aller Muslime in der arabischen Welt übersteigt. Zahlenmäßig bedeutsam sind schließlich noch die Muslime in den islamischen Sowjetrepubliken<sup>1</sup> und die ständig wachsende Zahl von Muslimen in Schwarzafrika. Das Erwachen eines islamischen Gemeinschaftsgefühls stellt

<sup>1</sup> Vgl. dazu Hélène Carrère d'Encausse: Risse im roten Imperium. Das Nationalitätenproblem in der Sowjetunion, Wien/München/Zürich/Innsbruck 1979 und den hervorragenden Beitrag von Alexandre Bennigsen: Several Nations or One People? Ethnic consciousness among Soviet Central Asian Muslims, in: Survey 1979, S. 51—64. Zum Thema Sowjets in Afghanistan vgl. Alexandre Bennigsen: Les Musulmans de l'URSS et la crise afghane, in: Politique Etrangère 1980, Heft 1, S. 13—25.

Als Überblick über die verschiedenen Strömungen innerhalb des Islam diene das Themenheft „Islam heute“ von: DER ÜBERBLICK. Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit 16. Jahrg. (1980), Heft 4.

daher für viele eine erschreckende Zukunftsvision dar. Zum einen wäre davon unmittelbar unsere europäische Ölversorgung betroffen, andererseits würde sich dadurch eine breite Front von Marokko bis Indonesien mit ca. 600 Millionen Menschen bilden, die strategisch wie politisch eine bedeutsame Neugewichtung gegenüber der gegenwärtigen Welt darstellen würde. Nicht zuletzt stellt sich angesichts dieser Perspektive die Frage nach dem Verhältnis zwischen Islam und Moderne.<sup>2</sup>

Die Vision vom einheitlichen Block der islamischen Welt erhält Nahrung durch das, was man in unseren Breiten die *Re-Islamisierung* nennt. Das Wort selbst ist verräterisch. Es unterstellt, es habe in der islamischen Welt eine Art Ent-Islamisierung gegeben, die mit der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung einherging. All dies heißt „doch nichts anderes, als daß man bisher so gut wie gar nicht bemerkt hat, daß muslimische Völker ihr alltägliches Leben, ihre Gesellschaften, ihr Recht, ihre Künste und Literaturen, kurzum alles, was dem menschlichen Leben Sinn verleiht, durch den Islam bestimmen und prägen lassen. Sie haben nie aufgehört und nie etwas anderes vorgehabt, als im Islam zu leben und zu sterben. Nicht die Muslims gehen in den Islam zurück, wir entdecken lediglich — zu ihrer nicht geringen Verwunderung —, daß sie Muslims sind.“<sup>3</sup> Dementsprechend deuten die Muslime selbst die Ereignisse in der islamischen Welt nur als „Erneuerung“ oder „Stärkung“ des Islam, nicht aber als Re-Islamisierung.

„Erneuerung“ bedeutet mehr als Wiederherstellung dessen, was vor dem Einbruch der Moderne da war. Es bedeutet zugleich eine Orientierung an einem Idealzustand, der die gegenwärtigen Mißstände und Fehlentwicklungen beseitigen soll. Bei der Beschreibung dieses Idealzustandes aber werden

<sup>2</sup> Vgl. dazu als eine engagierte Stellungnahme Bassam Tibi: Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, München 1981.

<sup>3</sup> Hans A. Fischer-Barnicol: Die islamische Revolution. Die Krise einer religiösen Kultur als politisches Problem, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, S. 13f.

bereits Unterschiede sichtbar, die die Einheit der islamischen Welt durch eine Vielheit von Modellen und Entwürfen in Frage stellen. Eine derartige Verschiedenheit von Entwürfen ist innerhalb des Islam nichts Neues. Spätestens seit dem Kalifat der Umayyaden in Damaskus (661—750) gibt es mehrere Gruppen, die man klassischerweise unterteilt in die *Sunniten* (heute ca. 90 % aller Muslime), die *Schiiten* und die *Kharidjiten*, wobei allerdings diese zuletzt genannten praktisch nur in der Anfangszeit des Islam eine wichtige Rolle gespielt haben.

## 1.2 Gruppierungen innerhalb des Islam

Die Ereignisse im Iran haben dem durchschnittlich gebildeten Deutschen zum erstenmal klar gemacht, daß die Gruppierung in *Sunniten* und *Schiiten* innerhalb des Islam bis heute besteht und trotz vielfacher Negierungsversuche von islamischer Seite immer noch eine Rolle spielt. Die Berichterstattung über die Herrschaft der Ayatollahs hat andererseits vielfach den Eindruck erweckt, als seien die Schiiten wenigstens eine homogene Gruppe. Kaum einem ist offensichtlich präsent, daß es sich bei den erwähnten Ayatollahs nur um die Repräsentanten der *Zwölferschia* handelt, neben der es auch noch die *Siebenschia* gibt, um nur diese beiden Hauptrichtungen zu nennen.

Doch nicht nur die Schiiten, auch die Sunniten vertreten sehr verschiedenartige Modelle von Islam. Seit alters her zeigen sich derartige Unterschiede hinsichtlich der sog. *Rechtsschulen*. Vier haben sich im Laufe der Geschichte herausentwickelt und gleichermaßen Anerkennung gefunden: Sie reichen von der sehr rigorosen, konservativen Schule des Ibn *Hanbal* (gest. 855 n.Chr.; ca. 3 Millionen Anhänger; Hauptverbreitungsgebiet: Saudi-Arabien, Libanon, Syrien) über die Schulen des Abu *Hanifa* (gest. 767 n.Ch.; ca. 340 Millionen Anhänger; Hauptverbreitungsgebiet: Jordanien, Türkei, Afghanistan, Pakistan, Indien, Sowjetunion, China und Indonesien) und des *Malik* (gest. 798 n.Chr.; ca. 45 Millionen Anhänger; Hauptverbreitungsgebiet: Marokko, Algerien,

Tunesien, Sudan, Kuwait, Bahrain) bis zur liberalsten, der Schule des *Schafi'i* (gest. 854 n.Chr.; etwa 100 Millionen Anhänger; Hauptverbreitungsgebiet: Ägypten, Palästina, Libanon, Saudi-Arabien, Jemen, Irak und Indonesien). Die Nennung der Hauptverbreitungsgebiete der einzelnen Rechtsschulen allein zeigt schon, daß durchaus mehr als eine Schule in einem Land vertreten sein kann. Die Zugehörigkeit zu der einen oder anderen ist für den einzelnen Muslim nicht zufällig. Er wird praktisch in sie hineingeboren, weil er der Schule folgt, der auch seine Eltern angehören.

Da die Rechtsschulen für das tägliche Leben der Muslime von entscheidender Prägekraft sind und sich hinsichtlich vieler Fragen durchaus nach solchen, die Neuerungen gegenüber offen, und solchen, die es nicht sind, unterscheiden lassen, hat die bestimmende Rechtsschule eines Landes auch eine politische Bedeutung in der Weise, daß sie das Grundelement für eine stärker konservative oder eher reformfreundige Gesamteinstellung abgibt. Die ohnehin konservative Ausrichtung der hanbalitischen Schule erfuhr in Saudi-Arabien eine Radikalisierung durch Mohammed Ben Hanbal *al-Wahhab* (1703—1787), der jede Auslegung des Koran ablehnt, weil der Text wortwörtlich genommen werden muß und sich daher auch gegen alle religiösen „Neuerungen“ wendet. Deshalb lehnt er die Verehrung besonders begnadeter Menschen wie Mohammed und Fatima, der Tochter Mohammeds, ab, da sie im Koran weder angeordnet noch ausdrücklich erlaubt ist. Des weiteren lehnt er den Brauch ab, sich mit Hilfe eines „Rosenkranzes“ der Namen Gottes zu erinnern. In der praktischen Lebensführung und Verhaltensweise gilt allein das als Maßstab, was zur Zeit Mohammeds Richtschnur und Praxis war. Bis heute versucht Saudi-Arabien dieser wahhabitischen Tradition treu zu bleiben und dafür auch andere Muslime zu gewinnen.

Der Versuch, wahhabitische Gedankengut außerhalb der arabischen Halbinsel heimisch werden zu lassen, war bis vor wenigen Jahren weitgehend erfolglos, während reformfreundliche Gedanken aus Ägypten — man denke etwa an die sog. Reformtheologen Mohammed *Abdub* (1849—1905)

und Mohammed Rashid *Rida* (1865—1935) — rasch in zahlreichen islamischen Ländern einen positiven Widerhall fanden. Der immense Ölreichtum Saudi-Arabiens und die damit verbundene Menge an Petrodollars haben in den letzten Jahren eine Wende gebracht. Die Saudis finanzieren „in vielen islamischen Ländern traditionelle Unternehmungen und helfen durch enorme Druckkostenzuschüsse, daß vor allem solche Bücher geschrieben und veröffentlicht werden, die die Rückkehr zum ursprünglichen Islam (in konservativer Rekonstruktion) fordern und alle ‚Neuerungen‘ als schädlich bekämpfen. Vertreter der Linie der sog. ‚Reformtheologen‘ haben es infolgedessen immer schwerer, etwas unter das Volk zu bringen.

Was hier vom Buchmarkt gesagt wurde, gilt in noch stärkerem Maße von der Produktion von Schallplatten und Kassetten, es hat auch Geltung für Rundfunk- und Fernsehsendungen, die insgesamt in einer Gesellschaft mit hoher Analphabetenrate mehr Einfluß haben dürften als gelehrte Bücher. Hinzu kommt, daß die Gedankengänge dieser konservativen Theologen für die meisten einfachen Leute vertraut und verständlich klingen und von daher gerne aufgegriffen werden, zumal die dort stets beschworene Überlegenheit des Islam geeignet ist, die weitverbreiteten Minderwertigkeitskomplexe gegenüber Gebildeten und vor allem Ausländern aus dem ‚Westen‘ abzubauen und durch ein Gefühl des Stolzes auf die eigene Tradition zu ersetzen.“<sup>4</sup>

Selbst über die islamische Welt hinaus wirkt sich dieser Einfluß aus. Durch Finanzierung von Übersetzungen und die Gründung von Zentren und Instituten gelingt es den Saudis, propagandistisch im Sinne ihrer Überzeugung tätig zu sein. Es ist der religionsgeschichtlich bemerkenswerte Vorgang, daß eine religiöse Richtung aufgrund günstiger Umstände zu einer Bedeutung gelangt, die im Vergleich zur tatsächlichen Wichtigkeit innerhalb des Ganzen unproportional groß ist. Ähnliches gilt im übrigen von Gaddafi in Libyen, der im

<sup>4</sup> Peter Antes: Der Islam als politischer Faktor, Hannover (veröffentlicht durch die Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung) 1980, S. 61.

Prinzip an die Tradition des Sanussi-Ordens anknüpft, welcher seinen Namen dem Gründer Sidi Mohammed Ben Ali *al-Sanussi* (1791–1859) verdankt.<sup>5</sup> Der Verweis auf einen Orden beleuchtet einen Aspekt des Islam, der im Zusammenhang mit politischen Analysen meist vernachlässigt wird: die islamische Mystik (*Sufik/Sufismus* bzw. arab.: *Tasawwuf*). Wie in allen Religionen ist auch im Islam das Ziel des mystischen Weges eine intensive religiöse Erfahrung. Zur Eigenart islamischer Mystik aber gehört es, daß das religiöse Handeln — wie im Islam generell — die Regeln des menschlichen Zusammenlebens mit einschließt und von daher auch den Bereich der Politik tangiert. So erklärt es sich, daß immer wieder einmal mystische Vereinigungen bzw. Bruderschaften (*Tarikas*) zu konkreter Aktion übergehen. „Die politische Bedeutung dieser Bruderschaften aber ist bislang nur an Einzelbeispielen untersucht worden, obwohl klar ist, daß in der Vergangenheit wie in der Gegenwart diese — oft wie Geheimbünde agierenden — Ordensrichtungen eine große Bedeutung haben. An historischen Beispielen sei auf die Assassinen in der Kreuzfahrerzeit, auf den Orden des Scheich Safi aus Ardabil, dem es zu Beginn des 16. Jahrhunderts gelang, in Iran die Macht an sich zu reißen und die Dynastie der nach dem Gründer Safi benannten Safawiden zu gründen, und auf die Marabuts in Marokko verwiesen. In der Gegenwart spielen die *Tarikas* immer noch in den meisten islamischen Ländern eine nicht unbedeutende Rolle. Besonders politisch relevant sind sie zweifellos in Schwarzafrika, in Afghanistan und in den islamischen Sowjetrepubliken. Dort sind sie durch ihre strengen Aufnahmeregeln und Probezeiten ziemlich gesichert vor Unterwanderung durch Spitzel. In vielen *Tarikas* wird so erneut deutlich, daß der Islam zwischen Geistlichem und Weltlichem keine Trennung kennt. Politische, ja konkret militärische Aktivitäten sind deshalb einigen *Tarikas* — falls erforderlich — nicht fremd.“<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Vgl. dazu Heinz Gstrein: *Marx oder Mohammed? Arabischer Sozialismus und islamische Erneuerung*, Freiburg/Würzburg 1979, S. 19f.

<sup>6</sup> Antes, a.a.O., S. 62f.

Das prinzipielle Fehlen einer Trennung zwischen Geistlichem und Weltlichem ist heute eines der schwersten Probleme des Islam in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt. Der Einbruch der Moderne bedeutete, daß der Islam im Bereich des Rechtes an Einfluß verloren hat<sup>7</sup>, weil beispielsweise das islamische Handels- und Prozeßrecht durch europäisches ersetzt wurde, so daß in nahezu allen Ländern eine Art Mischgesetzgebung herrscht: Es gibt Teile, die noch rein islamisch sind, und solche, die bereits durch Recht nach europäischem Vorbild ersetzt wurden. Dadurch zeigen sich der Tendenz nach zwei Richtungen: die, der dieser Austauschprozeß noch immer nicht weit genug vorangetrieben ist, was in letzter Konsequenz auf eine Ent-Islamisierung hinausliefere, und die, die bereits den gegenwärtigen Zustand für einen Abfall vom gottgewollten Ideal des frühen Islam und deshalb für Sünde und revisionsbedürftig hält. Die Argumentationsweise der letztgenannten Richtung führt zurück zu Mohammed und den Anfängen des Islam.

## 2. Die Anfänge

### 2.1 Mohammed

Als erstes sicheres Datum kann das Jahr 610 n.Chr. gelten, als Mohammed im reifen Alter von ungefähr 40 Jahren als Prediger in seiner Heimatstadt Mekka (im heutigen Saudi-Arabien gelegen) auftrat und seinen Landsleuten die Botschaft vom einen Gott verkündete. Daraus ergibt sich als Jahr der Geburt für Mohammed ungefähr das Jahr 570 n.Chr. Dies entspricht einer alten Überlieferung, der zufolge die Geburt Mohammeds im „Jahr des Elefanten“ war, also in jenem Jahr, „als der Herrscher des Jemen, Abraha, einen

<sup>7</sup> Vgl. Norman Anderson: *Law Reform in the Muslim World*, London 1976, S. 86ff. Diese Aussagen werden durch Said Ramadan: *Das islamische Recht. Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1980 nicht gegenstandslos, wie man vielleicht aus den Ausführungen von Allah Bukhsh Brohi (in der Einführung zu diesem Buch S. 13f) vorschnell folgern könnte.

Feldzug gegen Mekka unternahm, auf dem mindestens ein Elefant mitgeführt worden war. Der Tradition nach wird die Sure vom Elephanten (105) in Beziehung zum Mißlingen dieses Unternehmens gesetzt, das etwa auf das Jahr 570 u.Z. datiert wird.“<sup>8</sup>

Mohammed kam als Halbweise zur Welt, weil sein Vater kurz vor Mohammeds Geburt auf einer Geschäftsreise in Medina, das damals Yathrib hieß, gestorben war. „, Mohammeds Mutter war Âmina bint-Wahb aus dem Geschlecht der Zuhra, das zum Stamm der Qurays gehörte. Er lebte eine Zeitlang bei seiner Mutter und deren Familie. Dann wurde er einer Amme in der Wüste anvertraut. Dies taten damals die wohlhabenderen Mekkaner in der Absicht, ihre Kinder gesund und kräftig werden zu lassen. Âmina starb, als Mohammed sechs Jahre alt war. Doch es scheint so, als ob er schon vor diesem Ereignis von seinem Großvater väterlicherseits, Âbd-al-Muttalib, betreut wurde. Nach seinem Tod wurde der achtjährige Mohammed seinem Onkel Abu-Tâlib in Pflege gegeben. Dieser war das neue Oberhaupt des Klans und, wie die Mehrzahl der Mekkaner, Kaufmann.“<sup>9</sup>

Mohammed sammelte so seine ersten Erfahrungen im Handel, die ihm dann, als er in den Dienst der Kaufmannswitwe *Khadidja* trat, sehr vonnutzen waren. Bald gewann er ihr Vertrauen, unternahm wichtige Handelsreisen und konnte schließlich ungefähr 25-jährig die 15 Jahre ältere *Khadidja* heiraten. Aus der Ehe mit ihr stammten vier Töchter (*Rukayya*, *Zaynab*, *Umm Kulthum* und *Fatima*, die spätere Frau *Alis*) sowie zwei oder drei Söhne, die allerdings noch als Kinder starben. Die Legende will wissen, daß Mohammed im Dienste der *Khadidja* eine Handelsreise nach Syrien unternahm und bei dieser Gelegenheit einen christlichen Einsiedler traf, der ihn erstaunt angeblickt und geweissagt haben

<sup>8</sup> W. Montgomery Watt / Alford T. Welch: Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit — Islamisches Recht — Religiöses Leben, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, S. 51 (= Band 25,1 der Reihe: Die Religionen der Menschheit).

<sup>9</sup> Ebd.

soll, er werde ein großer Prophet werden. Die Geschichte versucht zweierlei zu erklären: Zum einen soll Mohammeds Kontakt mit christlichem Gedankengut erklärt werden, und zum anderen wird sein Prophetentum durch einen frommen Christen bereits in diesem frühen Stadium anerkannt. Viele unserer Schulbücher brachten früher diese Geschichte, um plausibel zu machen, weshalb Mohammed in einer heidnischen Umwelt selbst zum Glauben an den einen Gott gelangen und dazu noch zahlreiche biblische Geschichten, die — wenigstens im Kern — in dem von ihm verkündeten heiligen Buch, dem *Koran*, vorkommen, überhaupt kennen konnte. Eine solche Hypothese ist heute nicht mehr notwendig. Wir wissen, das Mekka ein kulturelles und religiöses Zentrum in der damaligen Welt war, wo wichtige Karawanenstraßen zusammenkamen. Wenngleich bis zur Gegenwart noch umstritten ist, ob es in Mekka selbst damals Christen und/oder Juden gegeben hat, so kann doch mit Sicherheit gesagt werden, daß es in der weiteren Umgebung solche gegeben hat. Ja, es muß sogar vermutet werden, daß sowohl Mohammed als auch seine Zuhörer mit bestimmten Gedankengängen des semitisch-syrischen Christentums besser vertraut waren, als wir es heute sind. Deshalb haben wir — ebenso wie unsere muslimischen Zeitgenossen — immer wieder Schwierigkeiten zu verstehen, wogegen sich bestimmte Aussagen über Jesus im *Koran* überhaupt richten.<sup>10</sup>

Was den Eingottglauben angeht, so ist die Quellenlage noch komplizierter. W. Montgomery Watt hat durch zahlreiche Studien nachgewiesen, daß es bei den vorislamischen Arabern so etwas wie einen Hochgottglauben gegeben hat. Möglicherweise hat es sogar monotheistische Gruppen, die weder Christen noch Juden waren, gegeben. Der *Koran* nennt solche Monotheisten *Hanifen*, umgeht aber eine präzise Identifizierung durch den eher vernebelnden Hinweis darauf, daß auch schon Abraham, der bekanntlich weder Christ noch

<sup>10</sup> Vgl. dazu Claus Schedl: Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des *Koran*, Freiburg 1978.

Jude im mosaischen Sinne gewesen ist, ein Hanif war. Sicher ist, daß Mohammed in der damaligen Zeit nicht singulär dastand: Zum einen gab es — was in den meisten Darstellungen zu wenig Beachtung findet — einen weiteren zeitgenössischen Propheten, der in der islamischen Überlieferung Musailima genannt wird, eine verächtliche Verkleinerungsform für Maslama, der als Prophet bei den Banu Hanifa in Yama aufgetreten ist.<sup>11</sup> Andererseits — und das Auftreten mindestens eines weiteren Propheten zeigt dies — war die damalige Zeit durch eine allgemeine Umbruchsstimmung gekennzeichnet, die für die Botschaft Mohammeds reif zu sein schien. Maxime Rodinson sieht diesen Umbruch in einer Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse, konkret in der Entwicklung einer merkantilen Wirtschaft begründet: „Ein Auflösungsprozeß der Stammesgesellschaft begann. Die großen Märkte wie jener von Okas blühten. Dort begegnete man Arabern aller Stämme und Ausländern. Der Rahmen der Stämme war gesprengt.

Eine intellektuelle und moralische Wandlung begleitet ganz selbstverständlich diesen wirtschaftlichen und sozialen Wandel. Man stellte fest, daß unersättliche Individuen Erfolg hatten. Es waren nicht mehr die traditionellen Eigenschaften der Söhne der Wüste, die den Erfolg gewährten. Die Habgier, die Gewinnsucht waren bedeutend dringender vonnöten. Die eitlen und eingebildeten Reichen rühmten sich ihres Aufstiegs, der nun mehr ihr eigener war und nicht mehr der des Stammes. Die Blutsbande lockerte sich und verloren gegenüber den auf Interessengemeinschaft gegründeten Banden zunehmend an Bedeutung.

Von nun an tauchten jenseits des Stammeshumanismus neue Werte auf. Die Armen, die Jungen, die Rechtschaffenen mochten wohl angesichts der Selbstherrlichkeit der Emporkömmlinge leiden. Man empfand dunkel, daß das alte Stammesideal, in dessen Namen man diese Leute hätte kritisieren können, seinen Wert eingebüßt hatte. Nun wandte man sich

11 Vgl. hierzu den Art. Musailima, in: J.A. Wensinck / J.H. Kramers (Hrsg.): Handwörterbuch des Islam, Leiden 1941, S. 548f.

den universalistischen Religionen zu, den Religionen des Individuums, jenen, die nicht mehr den ethnischen Verband betrafen, sondern darauf abzielten, das Heil einer jeden menschlichen Person in ihrer unvergleichlichen Einmaligkeit zu erlangen. Wie wir gesehen haben, waren das Judentum und das Christentum bekannt, wenn auch in bisweilen etwas abirrenden Erscheinungsformen. Aber es waren fremde Ideologien, an die Mächte gebunden, die um die Beherrschung der Arabischen Halbinsel im Streit lagen. Sie besaßen das Prestige des Ausländischen, ihres unbestreitbar der Stammesreligion überlegenen Niveaus, ihrer Bande mit hochangesehenen Zivilisationen. Aber sich zu ihnen bekennen war gleichbedeutend mit einer politischen Parteinahme, und dieser Schritt war für den arabischen Stolz ziemlich demütigend. Es gab Leute, die tastend neue Wege suchten, sich von fremden Ideen leiten ließen, um die Macht der zahllosen Stammesgottheiten in Frage zu stellen und nur den alleinigen Allah zu fürchten, der dem höchsten christlichen und jüdischen Gott so nahe stand.“<sup>12</sup>

Der historische Rückblick, der in diesen Erklärungsversuch mit einfließt, verschweigt die Schwierigkeiten, die Mohammed in der ersten Phase seines öffentlichen Auftretens hatte. Die Muslime pflegen nämlich die 22 Jahre der Predigtstätigkeit Mohammeds, also von 610 n.Chr., dem Jahr seines ersten Auftretens, bis 632 n.Chr., dem Jahr seines Todes, in zwei Phasen einzuteilen, denen nach der islamischen Überlieferung auch die einzelnen Texteinheiten des Koran, die *Suren* (insgesamt 114), zugeordnet werden [vgl. dazu die deutsche Übersetzung bei Reclam]: die Predigtphase in Mekka (610—622) und die in Medina (622—632).

### 2.1.1 Die Predigtphase in Mekka

Mohammeds Predigt in Mekka war — wie vermutlich die des Musailima — konzentriert auf das Bekenntnis des *einen* Gottes und auf eine allgemeine Moral, der der einzelne ent-

12 Maxime Rodinson: Mohammed, Luzern/Frankfurt a.M. 1975, S. 43f.

sprechen sollte, um im Gericht nach dem Tode bestehen zu können: „An jenem Tage werden die Menschen (voneinander) getrennt hervorkommen, um ihre (während des Erdenlebens vollbrachten) Werke zu sehen. Wenn dann einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat, wird er es zu sehen bekommen. Und wenn einer (auch nur) das Gewicht eines Stäubchens an Bösem getan hat, wird er es (ebenfalls) zu sehen bekommen“ (Koran 99, 6–8).<sup>13</sup>

Mag auch für die Anfangsphase noch umstritten sein, ob die Predigt Mohammeds nur einen einzigen Gott (Monotheismus) zuließ oder lediglich einen Hochgott bekannte, ohne die Existenz anderer, ihm gegenüber relativ bedeutungsloser Götter zu leugnen (Henotheismus)<sup>14</sup>, sicher ist jedenfalls, daß der von Mohammed verkündete Gott *der* Gott (arab.: Allah, aus: al-Ilah) schlechthin ist, der am Tage des Gerichts regieren wird (vgl. Koran 1, 4). Ihm gegenüber gibt es kein Entrinnen und Entkommen. Irdischer Erfolg kann ein unmoralisches Leben nicht wettmachen, denn die Abrechnung kommt. Dort wird aufgedeckt, was jeder getan hat. In einem großen Buch sind alle Taten aufgezeichnet, und ohne Ansehen der Person wird jeder jedes „Stäubchen“ an Gutem wie an Bösem zu sehen bekommen. Als Trost bleibt dem gehorsamen und ergebenen Diener Gottes schließlich die Hoffnung auf Gottes große Barmherzigkeit, denn „im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes“ wird diese Botschaft verkündet, und so beginnt — mit Ausnahme der Sure 9 — jede Sure des Koran.

Gott, der Herr des Himmels und der Erde, ist somit ein Gott, der moralisches Handeln von den Menschen verlangt. Es wurde zusammengefaßt in Form eines Pflichtenkodex (Koran 17, 22–38), der am Ende der mekkanischen Periode entstanden sein dürfte und in zwölf knappen Abschnitten das Wesentliche festhält:

<sup>13</sup> Im allgemeinen wird hier der Koran in der Übersetzung von Rudi Paret (bei Kohlhammer/Stuttgart erschienen) zitiert. Die Texte in den Klammern sind nicht im Originaltext, dienen aber wohl zum besseren und sachgerechten Verständnis des entsprechenden Koranverses.

<sup>14</sup> So etwa bei Rodinson, a.a.O. S. 99.

„ 1. Setz nicht (dem einen) Gott einen anderen zur Seite, damit du (schließlich) nicht getadelt und verlassen dasitzest!

2. Und dein Herr hat bestimmt, daß ihr ihm allein dienen sollt.

3. Und zu den Eltern (sollt ihr) gut sein. Wenn eines von ihnen (Vater oder Mutter) oder (alle) beide bei dir (im Haus) hochbetagt geworden (und mit den Schwächen des Greisenalters behaftet) sind, dann sag nicht ‚Pfui!‘ zu ihnen und fahr sie nicht an, sondern sprich ehrerbietig zu ihnen.

Und senke für sie in Barmherzigkeit den Fittich der (Selbsterniedrigung) und sag: ‚Herr! Erbarm dich ihrer (ebenso mitleidig), wie sie mich aufgezogen haben, als ich klein (und hilflos) war!‘

Euer Herr weiß wohl, was ihr in euch bergt. (Er erkennt) falls ihr rechtschaffen seid (euren guten Willen an, auch wenn ihr seinen Geboten nicht durchweg nachzukommen vermögt). Den Bußfertigen ist er bereit zu vergeben.

4. Und gib dem Verwandten, was ihm (von Rechts wegen) zusteht, ebenso dem Armen und dem, der unterwegs ist. Aber sei (dabei) nicht ausgesprochen verschwenderisch!

Diejenigen, die verschwenderisch sind, sind Brüder der Satane. Und der Satan ist seinem Herrn gegenüber undankbar. Und falls du dich von ihnen abwendest (ohne ihnen etwas zu geben), indem du erwartest, daß dein Herr, wie du hoffst, sich (ihrer) erbarmen wird, dann sprich (wenigstens) begütigend zu ihnen!

Mach nicht, daß deine Hand (gleichsam) an deinen Hals gefesselt ist! (d.h. sei kein Geizkragen)

Aber streck sie (auch) nicht vollständig aus (indem du hemmungslos Geschenke austeilst), damit du (schließlich) nicht getadelt und (aller Mittel) entblößt dasitzest! Dein Herr teilt den Unterhalt reichlich zu, wenn er will, und begrenzt (ihn auch wieder). Er kennt und durchschaut seine Diener.

5. Und tötet nicht eure Kinder aus Furcht vor Verarmung! Wir bescheren ihnen und euch (den Lebensunterhalt). Sie zu töten ist eine schwere Verfehlung.
6. Und laßt euch nicht auf Unzucht ein! Das ist etwas Abscheuliches — eine üble Handlungsweise!
7. Und tötet niemand, den (zu töten) Gott verboten hat, außer wenn ihr dazu berechtigt seid!  
(Außer im Krieg darf nur im Fall der Blutrache jemand umgebracht werden. Hier gilt das Recht der Wiedervergeltung. Man kann sich aber auf die Bezahlung des Blutgeldes einigen.)  
Wenn einer zu Unrecht getötet wird, geben wir seinem nächsten Verwandten Vollmacht (zur Rache). Er soll (aber) dann im Töten nicht maßlos sein (und sich mit der bloßen Talio begnügen). Ihm wird ja (beim Vollzug der Rache) geholfen.
8. Und tastet das Vermögen der Waise nicht an, es sei denn auf die (denkbar) beste Art! (Laßt ihr Vermögen unangetastet) bis sie volljährig ist (und selber darüber verfügen darf)!
9. Und erfüllt die Verpflichtung (die ihr eingeht). Nach der Verpflichtung wird (dereinst) gefragt.
10. Und gebt, wenn ihr zumeßt, volles Maß und wägt mit der richtigen Waage! So ist es am besten (für euch) und nimmt am ehesten einen guten Ausgang.
11. Und geh nicht einer Sache nach, von der du kein Wissen hast! (= Verdächtige nicht, wenn du nichts Sicheres weißt.)  
Gehör, Gesicht und Verstand — für all das wird (dereinst) Rechenschaft verlangt.
12. Und schreite nicht überheblich auf Erden einher! Du kannst (ja) weder ein Loch in die Erde machen (die Erde spalten) noch die Berge an Höhe erreichen.  
Jedes derartige schlechte Verhalten ist deinem Herrn zuwider.“<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Übersetzung, Numerierung und Zusatzerklärungen finden sich bei Anton Schall: „Zur Ethik des Islams“, in: Die Neue Ordnung (Paderborn) Heft 4/1975, S. 241–253, hier S. 249f.

Aufbau und Form dieses Textes erinnern an die Zehn Gebote (Dekalog) und in dieser Ausführlichkeit vor allem auch an deren alttestamentlichen Kontext (vgl. Ex 20–23). Deshalb nennt man den zitierten Pflichtenkodex manchmal den „islamischen Dekalog“, der uns in seiner Konkretheit einen lebendigen Eindruck vom Rechtsempfinden und der Mißbrauchspraxis der damaligen Zeit gibt. Anders als in der Bergpredigt sind hier die Anweisungen konkret und praktisch erfüllbar. Für heutige Leser anstößig erscheint wohl der Passus über die Blutrache (ius talionis), wie man das orientalische Fehdewesen gewöhnlich nennt. Wir haben dabei einen Staat vor Augen, der das Leben seiner Bürger wirksam schützt und deshalb darauf bestehen kann, daß die einzelnen Bürger keine Waffen zur Verteidigung ihres Lebens bzw. dessen ihrer Angehörigen brauchen. Im europäischen Mittelalter und im Orient war diese Funktion des Staates unbekannt, so daß die Bürger sich selbst schützen mußten und folglich — etwa im Falle von Mord sogar für die ganze Sippe — das Prinzip galt: Wie du mir, so ich dir.

Mohammeds Bestreben war es in Mekka, das Zusammenleben der Menschen im Sinne des Pflichtenkodex nach allgemein gültigen, von Gott gegebenen Prinzipien zu ordnen, doch nur eine kleine Schar von Getreuen folgte ihm. Die Ablehnung und der Widerstand der Mekkaner wuchs, so daß Mohammed allmählich mit dem Gedanken zu spielen begann, seine Heimatstadt zu verlassen.

„Es gelang dem Propheten, von Mekka aus mit einigen Bewohnern von Medina Verbindung aufzunehmen und sie für seinen Glauben zu gewinnen. Während der Pilgerfahrt des Jahres 621 wurde eine vorläufige, während der des Jahres 622 eine endgültige Abmachung getroffen. Die Neubekehrten von Medina, Angehörige der beiden führenden Stämme Aus und Hazrag, bekannten sich in aller Form zur Gemeinschaft der Gläubigen und erklärten sich außerdem bereit, die kollektive Schutz- und Trutzpflcht, die eigentlich seiner Sippe Hasim oblag, ihrerseits zu übernehmen. Dadurch waren die Voraussetzungen gegeben für eine regelrechte Auswanderung der muslimischen Gemeinde und überhaupt für deren

Fortbestand. Bald darauf begaben sich die mekkanischen Gläubigen in kleinen Gruppen und möglichst unauffällig auf den Weg nach Medina, gefolgt von Mohammed in Begleitung Abu Bekrs, des nachmaligen ersten Kalifen (September 622). Das war die berühmte Higrā. Man übersetzt diesen arabischen Ausdruck oft ungenau mit ‚Flucht‘, sollte aber eher ‚Auswanderung‘ oder noch besser ‚Emigration‘ dafür sagen. Mohammed ist aus seiner Vaterstadt nicht eigentlich geflohen. Er hat sich — allerdings unter dem Zwang der Verhältnisse — von ihr losgesagt; er hat die natürlichen Beziehungen zu seiner Sippe und seinem Stamm abgebrochen, um unter den Bewohnern von Medina eine neue Heimat und zugleich eine Stätte der Wirksamkeit zu finden. Er ist, kurz gesagt, nach Medina emigriert.“<sup>16</sup>

### 2.1.2 Die Predigtphase in Medina

Die Gemeinde von Medina ist das Urbild der islamischen Gemeinschaft (*umma*) überhaupt. Nicht die Blutsbande, also Sippen— und Stammeszugehörigkeit, zählen, sondern die gemeinsame Religion wird zum gemeinschaftstiftenden Faktor.

Nur so ist zu verstehen, daß bis heute der Abfall vom Glauben als ein Akt gegen die Gemeinschaft ausgelegt und entsprechend hart bestraft wird.<sup>17</sup> Zugleich wird verständlich, daß nun die Regeln für das menschliche Zusammenleben bis in viele sehr konkrete Details hinein ausgefaltet werden. Als besonders anschauliches Beispiel für eine derartige Konkretisierung kann dieser Koranvers gelten:

„Und die Mütter (die von ihren Gatten entlassen sind) sollen ihre Kinder zwei volle Jahre stillen. (Das gilt) für die, die das Stillen ganz zu Ende führen wollen. Und der Vater (der be-

<sup>16</sup> Rudi Paret: Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 21957, S. 101.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu z.B. S.A. Rahman: Punishment of Apostasy in Islam, Lahore 1978.

treffenden Kinder) ist verpflichtet, (während dieser Zeit) ihren Unterhalt und ihre Kleidung in rechtlicher Weise zu bestreiten. Von niemand wird mehr verlangt, als er (zu leisten) vermag. Eine Mutter soll nicht wegen ihres Kindes schikaniert werden, und ein Vater nicht wegen des seinen. Und der Erbe (des Vaters) hat (für den Fall, daß dieser stirbt) dieselbe Verpflichtung (gegenüber der stillenden Mutter). Und wenn die beiden nach gegenseitiger Übereinkunft und Beratung (das Kind vor der angegebenen Zeit) entwöhnen wollen, ist es keine Sünde für sie (dies zu tun). Und wenn ihr eure Kinder (einer Amme) zum Stillen geben wollt, ist es keine Sünde für euch (dies zu tun), wenn ihr das, was ihr (als Lohn für das Stillen?) ausgesetzt habt, in rechtlicher Weise aushändigt. Und fürchtet Gott! Ihr müßt wissen, daß Gott wohl durchschaut, was ihr tut“ (Koran 2, 233).

In dem Maße, in dem sich der seit der Hidjra politisch erfolgreiche Islam als *umma* in Medina festigt und über die Grenzen des Stadtstaates hinauswächst, so daß noch zu Lebzeiten Mohammeds die alte Heimat Mekka integriert wird, steigt die Zahl der anstehenden Probleme und deren Lösung. Der Koran enthält daher in seinem medinensischen Teil, in den sog. medinensischen Suren, eine Fülle von konkreten Entscheidungen in strittigen Rechtsfragen. Allerdings — und dies wird in der Zeit nach Mohammeds Tod zum Problem — enthält der Koran kein System, das unbesehen Anerkennung finden kann, wenn bislang unbekannte Fragen zur Entscheidung anstehen.

### 2.2 Die Zeit nach dem Tode Mohammeds

Es geht hier nicht darum, die rasche Ausbreitung des Islam nachzuzeichnen oder einen kurzen Abriß der islamischen Geschichte zu liefern. Es geht vielmehr darum, deutlich zu machen, wie die frühe islamische Gemeinde mit der Botschaft, die Mohammed verkündet hatte, fertig wurde und auf dieser Grundlage lebens- und handlungsfähig blieb.

Bekanntlich war Mohammed der Chef der *umma* und hatte

in dieser Funktion als *Nachfolger* (arab.: *khalifa*, eingedeutscht: *Kalif*) zunächst *Abu Bekr* (632–634), dann *Umar* (634–644) und *Uthman* (644–656) und schließlich *Ali* (656–661), den Ehegatten von Fatima und Schwiegersohn Mohammeds, auf den dann das Kalifat der Umayyaden mit Sitz in Damaskus (661–750) folgte. Man bezeichnet deshalb – etwas anachronistisch – diese politische Leitungsfunktion als „Kalifat“<sup>18</sup>. Doch im Gegensatz zu seinen Nachfolgern war Mohammed in seinen Entscheidungen aufgrund seines Prophetentums von Gott stets richtig geleitet, was man durch den Fachausdruck „Rechtleitung“ andeutet. Rechtleitung und Kalifat, Gottes Anweisung und politisch-schiedsrichterliche Entscheidung waren bei Mohammed ein und dasselbe. Seine Verkündigung war prinzipiell für neue Situationen offen, und eine genaue Untersuchung des Koran zeigt, daß mehrfach Entscheidungen durch andere, dann gültige abgelöst wurden. Durch den Tod des Propheten im Jahre 632 n. Chr. war diese prinzipielle Offenheit in Frage gestellt. Lediglich die Partei Alis, die *Schia Ali* (= die *Schiiten*), verfocht die prinzipielle Offenheit für den Fall weiter, daß Ali und seine Nachkommen die politische Leitung der Gemeinde übernahmen. Mit Ausnahme der kurzen Regentschaft Alis aber war dies keinem der Schiitenführer (*Imame*) mehr gelungen, so daß de facto die Kalifen ohne Rechtleitung regierten. Damit galt es sich abzufinden, und die Gemeinde der *Sunniten* mußte eine andere Argumentationsebene finden.

Als „Rechtleitung“ galt für die Herrschenden wie die Beherrschten in erster Linie das, was Mohammed als Gottes Offenbarung 22 Jahre hindurch öffentlich verkündet hatte. Man ging daran, diese Aussprüche zu sammeln, in größeren Texteinheiten (*Suren*) kapitelartig zusammenzustellen und schließlich die Suren selbst in Buchform als „*Koran*“ (= Rezitation?) nach abnehmender Länge (Ausnahme: die erste,

<sup>18</sup> Ich folge hierbei der Grundthese des Buches von Tilman Nagel: *Rechtleitung und Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*, Bonn 1975.

kurze Sure des Koran, die sog. Eröffnende = *Fatiha*) zu ordnen. Bis auf einen einzigen zeitgenössischen Orientalisten<sup>19</sup> sind sich heute alle Spezialisten mit den Muslimen darin einig, daß von wenigen unerheblichen Varianten abgesehen, der Koran in seiner endgültigen Form unter dem dritten Kalifen *Uthman*, rund 20–25 Jahre nach Mohammeds Tod, vorlag. Trotz dieser gewaltigen Leistung mußte man aber bald erkennen, daß die islamische Gemeinde auf dieser Grundlage allein nicht lebens- und handlungsfähig zu sein schien.

Man begann das Verhalten des Propheten, die *sunna*, also das, was Mohammed gewissermaßen als „Privatmann“ gesagt (*Hadith*) und getan hat, mit in Betracht zu ziehen, um daraus ein entsprechendes Verhalten abzuleiten. Es wurde üblich, die Rechtsentscheidungen Verwaltungsbeamten zu übertragen und dafür „besondere Beamte mit dem Titel eines *qadi*, ‚Richter‘, zu ernennen. Diese Leute hatten aber keine spezielle juristische Ausbildung genossen und konnten später auf Verwaltungsposten außerhalb der Rechtspflege berufen werden. Trotz der späteren Verleumdungen der Umayyadenkalifen, sie seien weltlich gesinnt gewesen, behaupteten sie von sich selbst, sie folgten der Sunna oder ‚Gewohnheit‘ Mohammeds; da aber die Sunna noch nicht klar definiert war, haben wohl viele Entscheidungen weniger auf dem islamischen Prinzip als auf administrativem Nützlichkeitsdenken beruht oder, in weiten Teilen Arabiens, auf der früher vorherrschenden Sitte.

Vor diesem Hintergrund bildeten sich in den Hauptstädten des Reiches, vor allem in Medina und Kufa, Gruppen von religiös orientierten Männern, die einige Gerichtsurteile von Gouverneuren und Richtern kritisierten. Diese Männer trafen einander, oftmals in der Moschee, und diskutierten darüber, wie die islamischen Grundsätze auf die neu entstandenen Verhältnisse angewendet werden konnten. Die Diskus-

<sup>19</sup> John Wansbrough: *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London 1977, vgl. dazu Kurt Rudolph: *Neue Wege der Quranforschung?*, in: *Theologische Literaturzeitung* 105 (1980), S. 2ff.

sionen behandelten die detaillierte Anwendung der koranischen Bestimmungen und die Definition der Sunna sowie ihre Bedeutung für neuartige Fälle. Allmählich entwickelte sich in jedem Zentrum soviel Stabilität in der Lehre, daß man mit einigem Recht von den ‚alten Rechtsschulen‘ sprechen kann.“<sup>20</sup>

Was in dieser Art eine erste feste Form gefunden hatte, war noch weit davon entfernt, ein System zu sein oder gar Verbindlichkeit für die Muslime zu besitzen. All dies ist erst im dritten Jahrhundert der Hidjra erreicht worden, als sich schließlich die vier oben erwähnten Rechtsschulen des Ibn Hanbal, Abu Hanifa, Malik und Schafii gebildet hatten und bei den Sunniten zu allgemeiner Anerkennung gekommen waren. Dabei stellte man fest, daß mit *Koran* und *Sunna* allein offensichtlich auch nicht auszukommen war. Zwei weitere Rechtsquellen: der *Konsens* der Rechtsgelehrten (*idjma'*) und der *Analogieschluß* (*kiyas*) kamen hinzu. Erst so glaubte man, die Wirklichkeit in den Griff zu bekommen.

Die Systematisierung führte schließlich so weit, daß 52 Rechtsgebiete unterschieden wurden, die alle vom Geiste des Islam durchdrungen sein sollten. Kein Bereich des menschlichen Lebens wurde ausgespart. Unter Berufung auf den medinensischen Islam, d.h. die Umma als Ideal, lehnten die Muslime jede Form von Trennung zwischen Weltlichem und Geistlichem ab. Eine Rückkehr zum Islam der mekkanischen Predigtphase, wie sie heute der sudanesischer Mystiker Mahmud Muhammad Taha fordert<sup>21</sup>, scheint für die meisten Muslime keine reale Perspektive zu sein.

Parallel zur Systematisierung des islamischen Rechts (*scharia*) verlief die Systematisierung der Pflichten des Muslim und die Entwicklung der systematischen Theologie. Aus alldem folgt, daß der Koran selbst zwar wichtige Bausteine für diese Systematisierung enthält, das System selbst aber noch nicht liefert. Es ist deshalb auch denkbar, und gewisse andersartige

<sup>20</sup> Watt/Welch, a.a.O. S. 239f.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Detlev Khalid: Islam und Politik. Erscheinungsformen und Reichweite des Islam heute, in dem Themenheft von: DER ÜBERBLICK, a.a.O. S. 6–15, hier S. 15.

Tendenzen im frühen Islam bestätigen dies zumindest im Ansatz, daß mit denselben Vorgaben auch eine andere Systematisierung hätte erfolgen können. Es ist daher notwendig, soweit dies gelingen kann, die Sinnmitte des Islam aus dem Grundtenor des Koran abzulesen und nur beiläufig auf die Systematisierungen zu verweisen.

### 3. Die Sinnmitte des Islam: Ekstase

Kein Begriff ist geeigneter, das Wesentliche der koranischen Botschaft auszusagen, als der, der die darauf gründende Religion selbst bezeichnet: *Islam* = die Ergebenheit des Menschen in den Willen Gottes. Dies ist der eigentliche Sinn menschlicher Existenz. So jedenfalls stellt sich Gottes Schöpfungsabsicht im Koran mit Blick auf die Geistwesen (Dschinn) und die Menschen dar: „Ich habe die Dschinn und Menschen nur geschaffen, daß sie mir dienen“ (Koran 51, 56). Dementsprechend ist die nobelste, weil gottgewollte Tätigkeit des Menschen die, „Diener Gottes“ (‘Abd Allah) zu sein. Alles Tun des Menschen hat somit einen Verweischarakter auf den Herrn, es kann nicht losgelöst (=absolut) und in sich eigenständig interpretiert werden. Einen wahren Standpunkt hat es erst, wenn es im ganz Anderen, also außerhalb seiner selbst verankert ist. Es lebt gewissermaßen ganz von dort her, es ist *Ek-stase* im ursprünglichen Wort-sinn.

Vollzogen wird diese Ek-stase durch unbedingten Gehorsam, erkannt wird sie durch eine innere Schau, die nur wenigen vergönnt ist. So erscheinen Vollzug und Erkenntnis, Gehorsam und Schau wie Schale und Kern oder die Außenseite (*zâhir*) und die Innenseite (*bâtin*) ein und derselben Wirklichkeit<sup>22</sup>; praktischer Vollzug und mystische Schau, der Islam des Religionsgesetzes und der Sufismus sind dem-

<sup>22</sup> Vgl. dazu Peter Antes: „Ethik“ im Islam, in: Carl Heinz Ratschow (Hrsg.): Ethik der Religionen. Ein Handbuch. Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, S. 177–225, hier S. 212f.

nach die beiden Erscheinungsformen des Dienens. Die Gleichwertigkeit dieser beiden Weisen, Muslim zu sein, war allerdings und ist bis heute umstritten. Die Vertreter des Religionsgesetzes werfen den Mystikern vor, die Einhaltung der religiösen Pflichten geringzuachten und durch eine andere Schau von innen her auszuhöhlen. Die Mystiker behaupten ihrerseits, daß die Vertreter des Religionsgesetzes an Äußerlichkeiten hängenbleiben, ohne den tieferen Sinn des Ganzen zu begreifen. Ihr Vorwurf ist, die Vertreter des Religionsgesetzes klammerten sich so sehr an den Buchstaben, daß sie den Geist nicht erfassen. In der Tat hat man als außenstehender Beobachter den Eindruck, es handele sich hierbei um zwei unterschiedliche Formen von Islam, weshalb sie im Folgenden getrennt behandelt werden.

### 3.1 Der Islam des Religionsgesetzes

*Islam* heißt Unterwerfung, Ergebenheit des Menschen in den Willen Gottes. Die von Gott erwartete und geforderte Haltung des Menschen ist folglich der Gehorsam, der sich im Tun ausdrückt, „im gemeinsamen Praktizieren der göttlichen Vorschriften, im äußeren Zeugnis und Bekenntnis. Zwar weiß man genau, daß Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime und innerer Glaube zweierlei sind, aber über letzteren entscheidet erst Gott beim Jüngsten Gericht. Ein Muslim, der privatim zugibt, nicht mehr an den Islam zu glauben, ist damit nicht ausgeschlossen; Freidenker haben im mittelalterlichen Islam ihre Meinung erstaunlich unverlüsselt sagen können, obgleich sie doch nie durch einen laizistischen Staat geschützt waren; nur der offene Glaubenswechsel, die Apostasie, wird juristisch erfaßt. Nicht *Orthodoxie* ist entscheidend, sondern *Orthopraxie*: daß man in gemeinsamer kultischer Verrichtung und in gemeinsamer Unterwerfung unter das gleiche Gesetz sich als Muslim erweist.“<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Josef van Ess: Islam, in: Emma Brunner-Traut (Hrsg.): Die fünf großen Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum, Freiburg/Basel/Wien 1974, S. 67–84, hier S. 70f.

Klassischerweise stellt man die Orthopraxie des Muslim anhand der sog. „fünf Grundpfeiler“ des Islam<sup>24</sup> dar und kann dadurch zugleich deutlich machen, wie sehr Glaube und Tun eine Einheit bilden:

#### a. Das Glaubensbekenntnis

Als erste Verpflichtung gilt das Glaubensbekenntnis (*schahâda*). Es lautet: „Ich bezeuge, es gibt keine Gottheit außer Gott, und ich bezeuge, Mohammed ist der Gesandte Gottes.“ Es ist dies nach islamischer Auslegung das klare Bekenntnis des Eingottglaubens (Monotheismus), der zugleich jede Art von „Beigesellung“ eines weiteren Gottes ablehnt und sich demnach auch gegen den — wohl falsch verstandenen — dreieinigen Gott wehrt, denn so heißt es im Koran: „Sag: Er ist Gott, ein Einziger, Gott, der souveräne (Herrscher) (!) Er hat weder Kinder gezeugt, noch ist er (selber) gezeugt worden. Und keiner kann sich mit ihm messen“ (Koran 112).

Durch den zweiten Teil des Glaubensbekenntnisses wird dann ausgedrückt, daß dieser eine und einzige Gott einen Menschen, den historischen Mohammed aus Mekka, zu den Menschen gesandt hat. Er hat nach islamischer Überzeugung Gottes Offenbarung fehlerlos an die Menschen weitergegeben, weshalb all die, die ihr folgen, auf dem rechten Wege sind.

#### b. Gebet

Das Glaubensbekenntnis und der Lobpreis Gottes sind Hauptbestandteile des täglichen Gebetes (*salât*), das der Muslim fünfmal am Tage bei peinlich genauer Beachtung der vorgeschriebenen Gebetsformeln und -haltungen<sup>25</sup> verrichten soll. Dadurch kann er sich in relativ kurzen Abständen (ca. alle 3 Stunden) daran erinnern, daß er mit all seinem Tun

<sup>24</sup> Vgl. dazu u.a. Watt/Welch, a.a.O. S. 262ff und Antes, Ethik S. 191ff.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Peter Antes / Günter Biemer (Hrsg.): Weltreligionen im Religionsunterricht — Sekundarstufe II, München 1975, S. 46–52.

vor Gott steht und dereinst darüber Rechenschaft ablegen muß.

### c. *Zakât*

Neben der vertikalen Seite, d.h. dem Verhältnis des Menschen zu Gott, hat auch die horizontale, sein Verhältnis zum Mitmenschen, eine entscheidende Bedeutung. Diese wird bereits beim Gebet symbolisch durch das „Nach-rechts-Schauen“ und das „Nach-links-Schauen“ angedeutet; konkreten Ausdruck findet sie in einer Art Steuer, einer Pflichtabgabe, die die Wohlhabenderen zugunsten der Mittellosen zu entrichten haben. Diese Steuer heißt *Zakât*.

### d. *Ramadân*

Eine Art Intensivierung erfährt die religiöse Praxis im Fastenmonat *Ramadân*. Einen ganzen Monat lang sind die Muslime — Männer wie Frauen — dazu verpflichtet, zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang auf jegliche Nahrungsaufnahme (inklusive Trinken und Rauchen) zu verzichten. So sollen sie eine religiös begründete Selbstbeherrschung einüben.

Dispensiert von dieser Verpflichtung sind Kranke, alte Menschen, Kinder und solche, die außerhalb des „Hauses des Islam“ auf Reisen sind. Schließlich sind noch all die dispensiert, die am *Djihâd* teilnehmen. *Djihâd* ist bei uns gewöhnlich als „heiliger Krieg“ bekannt, obwohl das Wort rein sprachlich weder „heilig“ noch „Krieg“, sondern „Anstrengung“ bedeutet. Manche derartige „Anstrengung“ (von *djihâd* gibt es keine Mehrzahl!) war in der Geschichte militärischer Art, in anderen Fällen meint *Djihâd* eine eindeutige unmilitärische „Anstrengung“, wenn beispielsweise jemand durch besonders häufiges Beten eine „Anstrengung auf dem Wege Gottes“ (d.h. um Gottes willen) unternimmt. Heute wird oft auch die „Anstrengung“ im Kampf gegen die wirtschaftliche Unterentwicklung als *Djihâd* bezeichnet.

Der Versuch des tunesischen Staatspräsidenten Bourguiba, für diesen Fall ebenfalls die Dispensregelung beim Fasten geltend zu machen, hatte jedoch keinen Erfolg.

Der Versuch Bourguibas zeigt das Bemühen, die durch das Fasten verursachte Verlangsamung der Produktion wie auch die in den Fabriken sprunghaft ansteigende Unfallquote während dieses Monats durch zusätzliche Dispensregelungen zu mildern. Dies ist besonders dann vonnöten, wenn der *Ramadân* in den Hochsommer fällt. Wie alle Monate des islamischen Jahres verschiebt sich der Beginn des *Ramadân* von Jahr zu Jahr um 11 Tage, weil das islamische Mondjahr um 11 Tage kürzer als unser Kalenderjahr (= Sonnenjahr) ist.

### e. Die Wallfahrt nach Mekka

Der letzte Grundpfeiler ist die Wallfahrt nach Mekka (*Hadsch*), die jeder Muslim nach Möglichkeit einmal im Leben während des Wallfahrtsmonats durchführen soll, indem er auch hierbei wieder ein genau vorgeschriebenes Ritual zu beachten hat. Wer alles erfüllt hat, darf sich den Ehrentitel *Hadschi* zulegen.

Die Grundpfeiler stecken den äußeren Rahmen im großen und ganzen ab. Eine Fülle anderer Verhaltensweisen ist darüberhinaus für den Muslim verpflichtend. Sie umfaßt das weite Feld der Moral ebenso wie die guten Sitten und den Anstand. Bei allem steht die Erfüllung der Forderungen im Vordergrund. Natürlich wird dafür auch eine ehrliche und löbliche Absicht gefordert. Doch was zählt, ist allein das Tun, und hierin ist der Islam im besten Sinne totalitär. Es fehlt eine Trennung zwischen dem Weltlichen und dem Geistlichen. „Es gibt im Islam keine Kirche, die dem Staat gegenüberträte; er ist eine Religion ohne Klerus, ohne geistliche Weihen, ohne einen unfehlbaren Leiter, ohne Konzilien. Er hat nur ein Buch, den Koran, und in ihm sind Religion und Staat gleichermaßen und als Einheit grundgelegt. Seinen Status hat man den einer ‚egalitären Laientheokratie‘ genannt: egalitär, weil vor dem Gesetz jeder gleich ist und niemand als Stellvertreter Gottes auf Erden hervorgehoben wäre; Laientheokratie, weil sich die Gesellschaft auf ein göttliches Gesetz gründet, das aber nicht von einem Priesterstand verwaltet wird. Statt der Priester gibt es Gelehrte, Juristen, die das geoffenbarte Gesetz auslegen; man hat Hochachtung

von ihrem Wissen — in viel höherem Maße, als wir dies bei uns noch kennen —, aber sie sind nicht durch eine Weihe aus der Gemeinschaft herausgehoben oder gar unfehlbar.“<sup>26</sup>

Aus der Idee der „egalitären Lientheokratie“ entspringt auch die Vorstellung, daß alle, Herrscher wie Beherrschte, Juristen wie einfaches Volk, unter demselben Gesetz stehen. Gleiches Recht für alle war und ist daher die Forderung der islamischen Theologen, und „wahre Gerechtigkeit“, so wird argumentiert, soll die Grundlage des Staates und der Leitfa- den für die Wirtschaft wie für jeden anderen privaten oder öffentlichen Bereich sein. Willkür ist demnach ausgeschlossen. Jeder weiß, was ihm passiert, wenn er das Gesetz über- tritt; er weiß auch, daß ihm nichts passiert, wenn er sich an die Weisungen des Gesetzes hält.

Der ideale Staat, die ideale Gesellschaft, hat das islamische Religionsgesetz als Grundlage. Dann ist optimal gewährlei- stet, daß der Mensch seiner wesentlichen Bestimmung, wie sie der Schöpfer festgelegt hat, entspricht. Dies zu verwirkli- chen bzw. zu seiner Verwirklichung beizutragen, ist jeder Muslim aufgerufen. Die „egalitäre Lientheokratie“, so glaubt der Muslim, ist möglich. Sie war verwirklicht unter Mohammed und seinen ersten Nachfolgern, der vier ersten Kalifen (nach Vorstellung der Schiiten jedoch nur unter Mo- hammed und Ali).

Deshalb steckt in jedem Muslim ein Stück Nostalgie und der Drang, die „gute, alte Zeit“ wiederkehren zu lassen. Daraus folgt, daß die bei uns übliche Vorstellung vom *kismet* im Is- lam, also einem jeder Entwicklung gegenüber indifferenten Fatalismus, nicht ursprünglich islamisch ist, was im übrigen auch die rasche Ausbreitung des Islam während der ersten 100 Jahre der Hidjra beweist. Es folgt weiterhin, daß die gottgewollte Gesellschaft möglich ist. Eine irgendwie gearte- te Erbsündelehre gibt es nicht, die Verwirklichung der „ega- litären Lientheokratie“ hängt allein vom tatkräftigen Ein- satz der Menschen ab. Mann und Frau — vor Gott völlig gleich, was jedoch in vielen Fällen keine Gleichstellung in-

nerhalb der menschlichen Gesellschaft nach sich zog — sol- len ohne Unterlaß daran arbeiten.

All das Gesagte hat primär das Handeln, kaum aber das Den- ken und Fühlen des Menschen vor Augen. Die Innenseite bleibt weitgehend unberücksichtigt. Diesen Mangel ver- spricht die islamische Mystik zu beseitigen.

### 3.2 Die islamische Mystik

„Mystik“ erweckt leicht den Eindruck, als handele es sich um sehr sonderbare und abgesonderte Kreise, die mehr oder weniger abstrusen Ideen anhängen. Die Sufik hat zwar auch diese Züge, insgesamt aber handelt es sich dabei um ein weit- verbreitetes Bemühen, über den Buchstaben des Gesetzes hinauszukommen und so zu einem inneren Er- leben der Re- ligion durchzustoßen. Dabei wurden im Laufe der Geschich- te, die fast so alt ist wie die des Islam, recht unterschiedliche Wege eingeschlagen und vielerlei Methoden propagiert.

Im Sinne der Ek-stase spielte der Gehorsam als totale Fremd- bestimmung eine große Rolle. Sahl *al-Tustari* (gest. 896 n.Chr.), „der große Verkünder des Verzichtes auf eigenes Planen, der meinte, man könne sein Heil erst erreichen, wenn man es im Planen den Bewohnern der Gräber gleich- tue, hatte dieses Gleichnis in der Sufik als Bild des Gottver- trauens mit dem Ausspruch berühmt gemacht: ‚Der erste Grad im Gottvertrauen ist, daß der Mensch sich vor Gott verhält wie der Tote vor dem Leichenwäscher, der ihn dre- hen und wenden kann wie er will, ohne daß er sich regt oder etwas plant.‘ Später wurde diese Vorstellung auf das Gehor- samsverhältnis des Novizen zum Scheich übertragen, und heute scheint sie den persischen Derwischen nur noch in die- ser Form bekannt zu sein.“<sup>27</sup>

Was hier in einigen persischen Derwischorden konkret beim Gehorsam des Novizen gegenüber dem Scheich eingeübt wird, hat als letztes Ziel, auf jede Eigen-heit gegenüber Gott

<sup>27</sup> Richard Gramlich: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre, Wiesbaden 1976, S. 243.

zu verzichten, um auf höchster Stufe das Leerwerden, das Entwerden, zu erreichen, so daß nur noch Gott da ist, also die vollkommene Ek-stase Wirk-lichkeit ist. Dann gilt: „Lebendig ist, wer durch das Leben seines Schöpfers lebt, nicht wer durch das Bestehen seiner Leibesform lebt. Wer durch das Bestehen seines Ich besteht, ist tot, während er lebt, und wer seinem Herrn lebt, bei dem liegt die Wirklichkeit seines Lebens in seinem Sterben, denn dadurch gelangt er zur Stufe des Urlebens.“<sup>28</sup>

Es wird durch das Entwerden gewissermaßen der Zustand wiederhergestellt, der vor der Schöpfung der Welt da war, als Gott allein da war. Bildlich gesprochen, könnte man sagen, der Mystiker werde so von Gott erfüllt, daß für ihn selber gar kein Platz mehr bleibt. Dementsprechend läßt der persische Mystiker und Dichter Rumi (gest. 1273 n.Chr.) einen Liebenden zur Geliebten sagen:

„Ich bin so in dir entworden,  
daß ich von dir voll bin von Kopf bis zu Fuß.  
Von meinem Dasein bleibt mir nichts als der Name,  
in meinem Sein gibt es nur dich, o Glückliche.“<sup>29</sup>

Mit diesen Zielvorstellungen ist jener Grad von Entwerden anvisiert, der auch als „Einwohnen“ bezeichnet wird. Er ist im Islam, auch unter den Mystikern, nur sehr selten erreicht worden. Für die Vertreter des Religionsgesetzes entbehrte er jeder koranischen Grundlage, obwohl auch für sie gilt, daß Gott dem Menschen „näher als die Halsschlagader“ (Koran 50, 16) ist.

Mit der Rede vom „Einwohnen“ geißeln die Vertreter des Religionsgesetzes einen theologischen Mißstand, der nach islamischer Meinung auch in der christlichen Theologie Triumphe feiert, wenn von Jesus als dem Gottmenschen die Rede ist. Dadurch stellt sich abschließend die Frage nach der Bedeutung Jesu im Koran, und dies heißt — in einem größe-

ren Kontext betrachtet — nach dem Verhältnis des Islam zu den anderen Religionen.

#### 4. *Der Islam und die anderen Religionen*

Die wenigen Ausführungen, die oben über das Leben und die geistige Umwelt Mohammeds gemacht wurden, haben eine zentrale Tatsache deutlich gemacht: Der Islam ist historisch nach Christus entstanden und hat von Anfang an um die Existenz von Judentum und Christentum gewußt. Bereits der Koran nimmt zu diesen beiden vorislamischen Religionen Stellung. Diese Stellungnahme, dies muß ergänzend gesagt werden, fällt anders, nämlich positiver aus als die zum Polytheismus der Mekkaner. Sowohl Moses als auch Jesus werden als authentische Propheten anerkannt, die Verehrung und Hochschätzung verdienen. Theologisch trägt dies allerdings nichts aus. Mit Recht stellt Smail Balić fest: „Versteht man unter Theologie ‚die Rede von Gott‘, so hat die islamische Theologie über Jesus Christus eigentlich nichts auszusagen. Denn der Islam schließt jegliche Einbeziehung des Menschen in den Bereich des Göttlichen aus. Demnach kann [...] auch von keinerlei menschlicher Erfahrung Gottes im Sinne der christlichen Theologie gesprochen werden.

Jesus hat im Islam eine durchaus *menschliche* Dimension. Lediglich seine ungewöhnliche Geburt hebt ihn von den gewöhnlichen Sterblichen ab. So kann zwischen der Person Christi und der islamischen Theologie, vom Gegenstand her, keine Beziehung hergestellt werden.

Entgegen der biblisch orientierten christlichen Theologie, die nicht einfach von Gott, sondern von ‚Gott und Mensch‘ im Zentrum des Geschehens, von einer Personalunion zwischen ‚Gott und Mensch‘ redet, ist der Islam eifrig darauf bedacht, jeden Gedanken an eine Teilhaberschaft des Menschen an der göttlichen Einmaligkeit aus dem Bewußtsein seiner Gläubigen zu verdrängen [...] Wie alle anderen Propheten, so ist auch Jesus im Islam auf ein menschliches Maß reduziert. Deshalb hat die Rede des Muslim von Christus

<sup>28</sup> Zit. bei Gramlich, a.a.O. S. 319.

<sup>29</sup> Zit. bei Gramlich, a.a.O. S. 326.

kein vergleichbar ähnliches Gewicht wie die Rede von ihm innerhalb des Christentums. Jesus ist im Koran lediglich Gegenstand der Prophetengeschichte.<sup>30</sup>

Unmißverständlich stellt der Koran (5, 72—75) fest: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist Christus, der Sohn der Maria.‘ Christus hat (ja selber) gesagt: ‚Ihr Kinder Israel! Dienet Gott, meinem und eurem Herrn!‘ Wer (dem einen) Gott (andere Götter) beigesellt, dem hat Gott (von vornherein) den Eingang in das Paradies versagt. Das Höllenfeuer wird ihn (dereinst) aufnehmen.

Und die Frevler haben (dann) keine Helfer. Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist einer von dreien.‘ Es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. Und wenn sie mit dem, was sie (da) sagen, nicht aufhören (haben sie nichts Gutes zu erwarten). Diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, wird (dereinst) eine schmerzhaft Strafe treffen. Wollen sie sich denn nicht (reumütig) Gott wieder zuwenden und ihn um Vergebung bitten? Gott ist (ja) barmherzig und bereit zu vergeben. Christus, der Sohn der Maria, ist nur ein Gesandter. Vor ihm hat es schon (verschiedene andere) Gesandte gegeben.“

Damit wird die Gottheit Christi und dementsprechend die Dreifaltigkeit Gottes abgelehnt. Christus wird eingereiht unter die Propheten und Gesandten. Nicht *er*, sondern das *In-djil* (Evangelium), d.h. die Verkündigung des historischen Jesus von Nazareth, sollte im Mittelpunkt stehen. Statt diese Verkündigung wortwörtlich niederzuschreiben, haben die Evangelisten predigthafte Jesusbiographien verfaßt, die deutlich die Züge der Verherrlichung Jesu tragen und sich somit in Inhalt und Form von der Verkündigung des historischen Jesus unterscheiden.

Die Wissenschaft von der Auslegung des Neuen Testaments (Exegese) hat diese Sichtweise inzwischen innerhalb des Christentums bestätigt und präzisiert. Danach sind die

<sup>30</sup> Smail Balić: Das Jesusbild in der heutigen islamischen Theologie, in: Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam, hrsg. von Abdoldjavad Falaturi und Walter Strolz, Freiburg/Basel/Wien 1975, S. 11—21, hier S. 11f.

Evangelien Glaubenszeugnisse, die Jesus als den Gekreuzigten und Auferstandenen bekennen. Durch den Tod und die Auferstehung Jesu hat folglich sein Werk eine neue Dimension erhalten, die einem außenstehenden Beobachter als unzulässige Akzentverschiebung, ja als Verfälschung erscheinen muß, und genau das ist der Vorwurf, den die islamische Theologie der christologischen Entwicklung innerhalb des Christentums macht.

Der Vorwurf von der Verfälschung ist zugleich der Schlüssel zum richtigen Verständnis der Offenbarungsgeschichte. Demnach hat Gott in seiner unendlichen Güte Adam seinen Willen kundgetan. Gott hat ihn wissen lassen, wie er zu verehren ist. Doch dieses Wissen ging im Laufe der Zeit verloren, wurde mangelhaft, mit Fehlern und Auslassungen tradiert, so daß Gott in seiner Güte einen neuen Propheten schickte und durch diesen an die ursprüngliche Botschaft erinnerte. Die Menschen aber kannten die Offenbarung nur in der entstellten Form und sahen infolgedessen in der Botschaft des neuen Propheten etwas Neues, anderes im Vergleich zu der des erstgenannten. In Wahrheit aber war es dieselbe Botschaft, und derartiges geschah viele Male.

Auch die Botschaft von Moses und Jesus ist in dieses Schema mit einzubeziehen. Keiner der beiden ließ seine Verkündigungen aufschreiben. Erst viel später ging man daran, die Botschaft schriftlich festzuhalten. Und als dies geschah, waren gewisse Verfälschungen bereits eingetreten. Die Bibel enthält folglich große Teile der tatsächlichen Botschaft, sie enthält aber auch Irrtümer, die durch Auslassungen und Entstellungen zustande gekommen sind. Die Bibel ist somit ein Gemisch von Dichtung und Wahrheit. Besonders deutlich wird dies nach islamischer Vorstellung durch die christologische Entwicklung. Die Botschaft des verkündenden Jesus trat in den Hintergrund, weil der verkündigte Christus langsam ein und alles wurde. Der dadurch eingeschlagene Weg verlangte nach Präzisierung. Das Erlösungswerk mußte gedeutet, die Person Jesu Christi tiefer erfaßt werden. Erste christologische Entwürfe dieser Art sind die Evangelien, die Jesus Christus als „Heiland“ verkündigen wollen. Im zeit-

lich zuletzt entstandenen Evangelium, dem Evangelium des Johannes, wird dann Jesus im Prolog als präexistent, als „Gott“ (vgl. Joh 1, 1) bezeichnet. Die christologische Entwicklung der ersten Konzilien versuchte, dies mit Hilfe philosophischer Konzepte weiter zu vertiefen, und gelangte schließlich zu den Aussagen, die das christliche Glaubensbekenntnis konstituieren und in dieser Formulierung weit über den Text des Neuen Testamentes hinausgehen.

Aus islamischer Sicht war nach alledem — die letzte und bis heute gültige christologische Formel wurde 451 auf dem Konzil von Chalkedon verabschiedet — die Zeit allmählich reif für eine Korrektur. Mohammed wurde gesandt und sollte an das erinnern, was Jesus gepredigt hatte. Er verwies darauf, daß Jesus nur ein Diener Gottes, ein Prophet war, der nicht getötet wurde oder auferstand, sondern seine Aufgabe allein in der Verkündigung sah. In dieser Verkündigung besteht das Gemeinsame zwischen allen Propheten, welches Schicksal auch immer die Überlieferungen ihrer Botschaft erlitten haben. Dementsprechend erinnert der Koran die Muslime daran, daß Gott über alles Bescheid weiß. „Er hat euch als Religion verordnet, was er (seinerzeit) dem Noah anbefohlen hat, und was wir (nunmehr) dir (als Offenbarung) eingegeben, und wir (vor dir) dem Abraham, Mose und Jesus anempfohlen haben“ (Koran 24, 13).

Das relativ rasche Sammeln der Koranverse und die Zusammenstellung zum Koran spätestens unter Uthman, rund 20–25 Jahre nach Mohammeds Tod, haben nach islamischer Überzeugung eine erneute Entstellung der Botschaft verhindert. Die Muslime halten deshalb den Koran in der heute vorliegenden arabischen Textform für Gottes Wort, in dieser Form unmittelbar von Gott allein verfaßt und Mohammed lediglich zur Verkündigung eingegeben. Sie sehen eine Bestätigung für diesen Glauben in der sprachlichen Qualität des koranischen Arabisch, das sie für so gut halten, daß es menschliche Formulierungskunst bei weitem übersteigt und nur Gott als Verfasser haben kann. Das derart unverfälschte Wort Gottes macht jede weitere Offenbarung überflüssig, weshalb Mohammed der letzte Prophet ist und daher das

„Siegel der Propheten“ genannt wird.

Die unverfälschte Offenbarung, die im Koran nach islamischer Überzeugung vorliegt, gestattet es dem Menschen, auch die früheren Offenbarungen daraufhin zu untersuchen, was in ihnen Teil der geoffenbarten Wahrheit und was Teil der Verfälschung ist: nämlich alles, was mit dem Koran übereinstimmt, ist authentische Botschaft, was davon divergiert, Teil der Verfälschung. Demnach sind die Juden und Christen, die sog. „Leute des Buches“ oder „Schriftbesitzer“, zwar im Besitz der Offenbarung, ihr Wissen aber ist durch manche Verfälschung im Vergleich zu dem der Muslime noch getrübt. Sie unterscheiden sich ihrerseits eindeutig durch die Offenbarung von den unwissenden Heiden. Deshalb wird den „Schriftbesitzern“, zu denen später auch die Zoroastrier gezählt werden, ein Sonderstatus innerhalb der umma, eine Art „Gastrecht“ (sie werden als „*dhimmis*“ bezeichnet), zugestanden.

Das Verhältnis zu den Andersgläubigen ist folglich nicht einheitlich. Die Muslime machen einen deutlichen Unterschied zwischen den Heiden und den „Leuten des Buches“. Sie deuten diesen Unterschied prinzipiell so, daß mit den Heiden die gemeint sind, die vielerlei Götter verehren, während die „Leute des Buches“ die Monotheisten im allgemeinen sind. Durch diesen Analogieschluß war es ihnen vor allem im Osten der islamischen Welt möglich, zu Religionen Stellung zu nehmen, die im Koran nicht vorkommen. Teilweise wurde deshalb der Begriff „Leute des Buches“ auch auf Hindus angewandt, sofern die monotheistisch ausgerichtet waren. Feststeht, daß die Muslime einen Dialog mit den „Heiden“ ablehnen, weil sie diese als im Irrtum befangen ansehen. Den Dialog mit den Monotheisten dagegen empfiehlt der Koran. Trotzdem wird auch hier noch manches Bemühen vonnöten sein, um die jahrhundertealten Zwistigkeiten zu vergessen und ein Klima der monotheistischen Solidarität zu schaffen. Betrachtet man die islamische Bereitschaft zum Dialog objektiv, so fällt auf, daß die Muslime gegenüber den Katholiken gesprächsbereiter erscheinen als gegenüber den Prote-

stanten.<sup>31</sup> Es scheint, daß im Gespräch mit Protestanten häufig die Sorge mitschwingt, Dialog könne ein Deckname für eine andere, wohl raffiniertere Form von Mission sein, so daß in jedem Falle für den Muslim Vorsicht geboten ist, wenn er nicht hineingelegt werden will. Andererseits fürchtet man, im Dialog mit modern eingestellten Protestanten zu stark in den Sog westlicher Aufklärungstradition zu geraten und sich dadurch vom eigentlichen Glauben zu entfernen. Demgegenüber nimmt die Sicherheit der Muslime im Umgang mit der katholischen Kirche zu. Sie wissen, daß sie nicht bekehrt werden sollen und beginnen allmählich, offen über das zu sprechen, was sie angesichts der modernen Welt und Technik sowie in Auseinandersetzung mit dem Atheismus bewegt.

Das politische Ringen um Israel hat den Dialog mit den Juden fast unmöglich gemacht und dies, obwohl die Muslime sehr genau zwischen der jüdischen Religion und dem Zionismus als politischer Ideologie unterscheiden. Dennoch sind beide Aspekte oft eng miteinander verknüpft, so daß es — von sehr wenigen, zaghaften Versuchen einmal abgesehen — bisher zu keiner nennenswerten Begegnung gekommen ist. Dies ist deshalb schade, weil die Muslime gerade aus dieser Begegnung sehr viel für sich selber lernen könnten. Ähnlich wie der Islam kennt auch das Judentum eigentlich keine Trennung zwischen Weltlichem und Geistlichem. Das Religionsgesetz ist ebenso totalitär im vollen Sinn des Wortes, und es ist ähnlich stark aufgefächert wie die scharia des Islam. Religiöse Speise-, Gebets- und Heiratsvorschriften stellen die Juden in der modernen Welt vor Schwierigkeiten, die durchaus mit denen der Muslime vergleichbar sind. Die jüdische Schriftauslegung muß sich ebenso wie die islamische Koranexegese mit der historisch-kritischen Methode europäischer Literarkritik auseinandersetzen. All dies zeigt, daß Ju-

den und Muslime viele gemeinsame Probleme haben, für die die Juden zum Teil schon Lösungen gefunden haben, die auch für die Muslime wegweisend sein könnten. Doch solch ein gemeinsames Ringen um die Rolle der Religion in der Welt von heute ist aus politischen Gründen gegenwärtig noch nicht möglich. Die Einheit von Religion und Staat, die für den Islam und das zionistische Judentum gleichermaßen typisch ist, zeitigt so auch im Bereich des Dialogs unmittelbare Konsequenzen.

Die Hemmnisse, die den Dialog zwischen Judentum und Islam nicht zustande kommen lassen, rücken die monotheistische Solidarität aller drei Religionen: Judentum, Christentum und Islam in weite Ferne. Dadurch ist der Dialog — wie die Politik — auf kleine Schritte ohne große, spektakuläre Ereignisse verwiesen. Viel Kleinarbeit wird hierbei bereits geleistet, und die Beteiligten hoffen, daß dies nicht umsonst, sondern letztlich zum Wohle aller geschieht.

<sup>31</sup> Vgl. dazu Muhammad S. Abdullah: Christentum und Islam — Möglichkeiten der Ökumene, in: Moslems und Christen — Partner?, hrsg. von Michael Fitzgerald, Adel Th. Khoury und Werner Wanzura, Graz/Wien/Köln 1976, S. 111—141 (= Band 1 der Reihe: Islam und westliche Welt).

Die drei Religionen: Hinduismus, Buddhismus und Islam leben aus dem Wissen um die Existenz anderer Religionen und stellen sich heute — wenn auch oft zögernd und tastend — auf einen Dialog mit den anderen Religionen ein. Mit Ernst und Konsequenz versuchen sie alle sich über ihr Verhältnis zu den Andersgläubigen klar zu werden. Sie bestimmen dies durch ein besseres Begreifen dessen, was sie eigentlich der Welt zu sagen haben bzw. was oben die *Sinnmitte* genannt wurde.

*Enstase*, *Kenostase* und *Ekstase* lassen unterschiedliche Botschaften erkennen, die nicht durch ein vorschnelles „Alle-glauben-an-denselben-Gott“ harmonisiert werden können. So unterschiedlich wie die Sinnmitte ist auch das religiöse Erleben und der gesamte Lebensvollzug. Vorlieben wie Abneigungen sind von Religion zu Religion andere. Insofern prägt die Religion in entscheidendem Maße das Denken und Fühlen ihrer Anhänger<sup>1</sup> und wird ihrerseits durch die Erfahrungen dieser wieder reicher und bunter. Trotz aller Vielfalt der individuellen Erfahrungen läßt sich so etwas wie ein vorherrschender Trend, die Sinnmitte, feststellen und gibt Anlaß, die Erfahrungen sammelnden Menschen nach Religionszugehörigkeiten grob zu unterscheiden, wenngleich dies im einen oder anderen Einzelfall nicht immer leicht ist. Wo eine solche Identifikation subjektiv überhaupt nicht mehr möglich ist, pflegen Menschen — wenn es nur irgend möglich ist — ihre ursprüngliche Religion zu verlassen, um sich auch öf-

<sup>1</sup> Als besonders eklatantes Beispiel innerhalb des Christentums sei hier der Pietismus angeführt, vgl. dazu die „Bekenntnisse“ von Tilman Moser: Gottesvergiftung, Frankfurt a.M. 1976 bzw. allgemein Martin Scharfe: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus, Gütersloh 1980. Zum unterschiedlichen Verhalten von Katholiken und Protestanten vgl. trotz der Problematik bei einzelnen Statistikergebnissen Gerhard Schmidtchen: Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern/München 1973 bzw. für den englisch-amerikanischen Raum Michael Argyle / Benjamin Beit-Hallahmi: The Social Psychology of Religion, London/Boston 1975.

fentlich für das zu erklären, was ihnen richtiger erscheint: sie konvertieren.

Jede Konversion — und was heute oft häufiger vorkommt —, jeder Austritt stellen Fragen an die „Hinterbliebenen“. Es kann sein, daß eine traditionelle Religionspraxis derart routinemäßig und somit ausgehöhlt geworden ist, daß die Sinnmitte nicht mehr sichtbar wird. Dann ist eine tiefgreifende Reform das Gebot der Stunde. Es kann aber auch sein, daß die Sinnmitte selbst nicht mehr greift, anderes als richtiger und dem eigenen Lebensvollzug entsprechender erscheint. Dann nützt Reform nichts. Dann ist das Ausscheiden eine Absage an die Botschaft und muß als solches ernstgenommen werden.

All dies ist auch dem Christentum des 20. Jahrhunderts nicht fremd. Zwei Grunderfahrungen spielen hier zusätzlich eine entscheidende Rolle: Man hat erkannt, daß die Nichtchristen in der Welt die Mehrheit bilden und sie nach menschlichem Ermessen auch in Zukunft haben werden. Daraus folgt, daß die Koexistenz mit den Weltreligionen trotz größten Missionseifers eine Tatsache bleiben wird. Die christliche Botschaft muß sich deshalb auf ein konkurrierendes Angebot im Ringen um die Wahrheit einstellen. Unser immer weiter ausgebautes Kommunikationssystem und die zahlreichen Begegnungen mit Menschen aller Kontinente lassen das internationale und religiöse Nebeneinander deutlich bewußt werden. Eine verengte Ghettomentalität ist nur noch mit dicken Scheuklappen, die allmählich ebenfalls durchsichtig werden, durchzuhalten. Wer sich daher offen seiner Umwelt und dem, was er über die Welt weiß, stellen will, wird von der parallelen Existenz mehrerer Botschaften mit unterschiedlicher Sinnmitte ausgehen müssen. Hinzu kommt ein zweites: Europa ist nicht mehr das christliche Abendland. Auch in diesem Kernbereich christlicher Tradition gerät das Christentum in die Minderheit. Die Zahl der Kirchenaustritte und die erstaunlich hohe Zahl der Fernstehenden, die statistisch immer noch zur Kirche gerechnet werden, verschieben auch in unseren Breiten langsam die Mehrheitsverhältnisse zuungunsten der Christen, die, beschäftigt mit ihrer ei-

genen Tradition und den damit verbundenen Problemen der getrennten Christen, erst allmählich die Zeichen der Zeit erkennen.

Auf dem Hintergrund dieser beiden Grunderfahrungen lassen sich zwei Schwerpunkte für die Theologie formulieren, die in Zukunft immer mehr Bedeutung haben werden: der Dialog mit den Religionen und die Neuformulierung der Sinnmitte des Christentums.

### 1. Der Dialog mit den Weltreligionen

Das Bemühen, mit den Religionen in ein Gespräch zu kommen, ist erwachsen aus dem ökumenischen Dialog. Nach Jahrhunderten getrennten Marschierens und häufiger Auseinandersetzungen und Kämpfe haben sich die Christen im 20. Jahrhundert bereit gefunden, wieder miteinander zu sprechen und dieses Gespräch trotz zahlreicher Widerstände in allen Lagern zu ihrer neuen Haltung im Umgang miteinander werden zu lassen. Es ist die ökumenische Bewegung entstanden, die in der Gründung des Weltkirchenrates (1948) mit Sitz in Genf ihren sichtbarsten Ausdruck gefunden hat. Die katholische Kirche hat dieses Bemühen ihrerseits durch die Gründung des römischen Sekretariates für die Einheit der Christen und mit zahlreichen Passagen in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) unterstützt.

Sowohl der Weltrat der Kirchen als auch die katholische Kirche sind bei dieser Gesprächsbereitschaft mit den getrennten Mitchristen nicht stehengeblieben, sondern haben versucht, auch die Nichtchristen, vornehmlich Juden und Muslime sowie Hindus und Buddhisten zum Dialog einzuladen. Es würde den Rahmen dieser Darstellung sprengen, wollte man versuchen, die Geschichte des Dialogs mit den Weltreligionen hier nachzuzeichnen.

Aus theologischer Sicht ist der vorläufige Höhepunkt zweifellos die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, die auf dem Zweiten Vatika-

nischen Konzil verabschiedet wurde. Sie stellt den Versuch dar, in den anderen Religionen *Wabres* und *Heiliges* anzuerkennen, und verpflichtet als Konzilsdokument die gesamte römisch-katholische Kirche. Deshalb kommt ihr im Vergleich mit allen anderen Erklärungen und Resolutionen von Kirchenkonferenzen oder Tagungen eine einzigartige Bedeutung zu. Der Konzilstext, soviel darf zu seiner Entstehungsgeschichte gesagt werden, war ursprünglich als Stellungnahme der Kirche zu den Juden geplant und ist erst durch die Kritik der Konzilsväter an diesem Vorhaben zu dem heutigen Basisdokument des Dialogs erweitert worden. Es ist der Versuch, aus der Sinnmitte und der Religionspraxis der jeweiligen Religion so viel wie für Christen derzeit möglich als „wahr und heilig“ anzuerkennen.

Mit welcher Präzision hierbei vorgegangen wurde, soll der entsprechende Passus zeigen, wobei jeweils bei den genannten Religionen in Klammern das hinzugefügt wird, worauf sich die Anspielung der Erklärung bezieht. In der Einleitung wird deutlich, wie sehr man von der heutigen Erfahrung einer Weltgemeinschaft ausgeht und unter welcher Gesamtfragestellung das Phänomen Religion betrachtet wird. Nach einer kurzen Erwähnung der sog. Naturreligionen kommt dann der Text auf die Hochreligionen (Hinduismus, Buddhismus, Islam) zu sprechen. Der Text (Kap. 1–3) lautet wörtlich:

„1. In unserer Zeit, da sich die Menschheit von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.

Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung

seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln. Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus der wir kommen und wohin wir gehen?

2. Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkennung einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkennung durchtränkt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn. Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen. So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefgreifenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck (Anspielung auf die hl. Schriften und die großen Epen) und suchen durch asketische Lebensformen (Anspielung auf den Weg der Tat und die Sanyasis) oder tiefe Meditation (Anspielung auf den Weg der Erkenntnis) oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott (Anspielung auf den Weg der liebenden Hingabe), Befreiung (religionsgeschichtlich: Erlösung) von der Enge und Beschränktheit unserer Lage (Anspielung auf die Wiedergeburtstheorie). In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt (Anspielung auf die buddhistische Grundwahrheit: Alles Dasein

ist dukkha) anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn (gemeint ist die Zuflucht zum Buddha und seiner Lehre) entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen (Anspielung auf das Nirvana im Sinne des Theravada-Buddhismus) oder – sei es durch eigene Bemühung (z.B. Zen-Buddhismus), sei es vermittels höherer Hilfe (etwa im Amida-Buddhismus) – zur höchsten Erleuchtung (Anspielung auf das Nirvana im Sinne des Mahayana-Buddhismus) zu gelangen vermögen. So sind die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.

Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.

Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.

3. Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott (vgl. Koran 112,1) anbeten, den lebendigen und in sich seienden (vgl. Koran 3,2), barmherzigen (vgl. Koran 1,1) und allmächtigen (vgl. Koran 60,5), den Schöpfer Himmels und der Erde (vgl. Koran 46,33), der zu den Menschen gesprochen hat (Anspielung auf den islamischen Offenbarungsbegriff, nach dem Gott den Menschen nicht sich, sondern seinen Willen geoffenbart hat). Sie mü-

hen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen (vgl. die ursprüngliche Bedeutung des arabischen Wortes *Islam*), so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt (vgl. Koran 99). Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet (Anspielung auf den 2. Grundpfeiler: *salât*), Almosen (Anspielung auf den 3. Grundpfeiler: *Zakât*) und Fasten (Anspielung auf den 4. Grundpfeiler: *Ramadân*).

Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“

Der Text der Erklärung fährt danach mit einer Stellungnahme zum Judentum fort, die hier nicht abgedruckt wird, weil das Judentum in den voraufgehenden Kapiteln nicht behandelt wurde.

Hinduismus, Buddhismus und Islam — das ist deutlich geworden — sind in der Erklärung mit ihren Grundüberzeugungen ausführlich aufgegriffen worden. Deshalb ist es interessant und wichtig, noch kurz bei dem zu verweilen, was an Zentralem jeweils nicht aufgegriffen wurde: Beim Hinduismus fehlt jeglicher Hinweis auf das Kastensystem, das aus christlicher Sicht nicht akzeptiert werden kann. Weiterhin fehlt eine Auseinandersetzung mit der karma-Lehre und den Konsequenzen für die Wiedergeburt und Erlösung, denn durch „Enge und Beschränktheit unserer Lage“ wird zwar der Kreislauf der Wiedergeburt angedeutet, aber keineswegs

ausreichend beschrieben. Umgekehrt wird dadurch überhaupt noch etwas davon aufgegriffen, was auch Christen bejahen können. Ähnliches gilt für die buddhistische Wiedergeburtstheorie, die durch „das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt“ gestreift, jegliche Anerkennung der Selbstlosigkeit aber vermieden wird. Auch die Nirvana-Vorstellung des Theravada-Buddhismus wird nicht näher entfaltet. Beim Islam schließlich unterbleibt ein Hinweis auf die Wallfahrt nach Mekka und auf das Prophetentum Mohammeds. Während der erste Teil der Schahâda („ich bezeuge, es gibt keine Gottheit außer Gott“) voll bejaht wird, bleibt der zweite Teil („ich bezeuge, Mohammed ist der Gesandte Gottes“) völlig unerwähnt. Den Muslimen, die es bekanntlich ablehnen, „Mohammedaner“ genannt zu werden, fiel diese Auslassung sofort auf, und die Frage nach dem Prophetentum Mohammeds bestimmt seither viele Diskussionen des christlich-islamischen Dialogs.

Die Erklärung des Konzils ist ein Meilenstein, hinter den die katholische Kirche nicht mehr zurückkann. Zum ersten Male in der Geschichte wird hierdurch ausdrücklich anerkannt, daß die Nichtchristen „Wahres und Heiliges“ ihr eigen nennen und dies nicht trotz ihrer Religionen oder gegen sie, sondern durch sie. Andererseits hütet sich das Konzil, irgendwelche Lehren, die die katholische Kirche nicht anerkennen kann, in dieser Erklärung zu nennen oder gar zu verurteilen. Dadurch bleibt der Text offen für neue Entwicklungen. Die theologische Diskussion kann weitergehen. Sie muß fragen, ob bisher noch nicht Anerkanntes bei genauerem Zusehen und tieferem Verständnis doch noch als Wahrheit anerkannt werden kann. Als Orientierung hierfür ist ein besseres Verständnis der eigenen Sinnmitte vonnöten, denn sie allein ist Maßstab der Gemeinsamkeiten. Wie alle anderen Religionen mißt auch das Christentum am Kern seiner Botschaft, was bei den anderen wahr und heilig ist.

## 2. Die Sinnmitte des Christentums

Der Dialog mit den Weltreligionen zwingt die christliche Theologie, neu nach dem Eigentlichen der christlichen Botschaft zu fragen. Der Muslim Smail Balić sieht als wichtigstes Unterscheidungsmerkmal zum Islam, daß im Christentum „Gott und Mensch“ (vgl. oben S. 131), eine Art *Synstase*, im Zentrum des Geschehens stehen.

Dies gilt es auszuloten und in seinem Botschaftscharakter wie in seiner Ursprünglichkeit kontrastiv darzustellen. Zu oft war man versucht, im Stile einer Werbeagentur, die für jedes Bedürfnis ein Angebot bereithält, das Christentum nach dem jeweiligen Gusto herzurichten. Als ein Beispiel unter vielen sei hier der Versuch erwähnt, die Meditationsmethode des Christentums darzustellen, um den fernöstlichen oder indischen Praktiken etwas Gleichwertiges gegenüberstellen zu können. „Aber eine Durchsicht namentlich der abendländischen Tradition erbringt insgesamt ein entmutigend mageres Ergebnis: in den schätzungsweise 250.000 enggedruckten Spalten der 220 Bände von Mignes Patrologie, die der Substanz nach alle bedeutenden christlichen Autoren von den Anfängen bis im 13. Jahrhundert enthalten, findet sich keine Anleitung, die auch nur annähernd das darstellt, was uns Yoga, Zen, Transzendente Meditation und viele andere Schulen heute gebrauchsfertig anbieten. Daraus muß man schließen, daß für eine regelrechte ‚Technik‘ der Sammlung und Meditation wenig Bedürfnis und wenig Interesse bestanden haben und daß folglich auch keine allgemein-gültige Methode des Zur-Ruhe-Kommens entwickelt worden ist.

Mehr noch: eine genauere Durchsicht der Quellen führt zu der merkwürdigen Feststellung, daß die christlichen Mönche ziemlich wenig Sinn für Freizeit und Nichtstun hatten, ja geradezu einen Argwohn dagegen gehegt haben.“<sup>2</sup>

Dies alles ist kein Zufall, es hängt mit dem eigentlich Christlichen zusammen, das trotz vieler Bücher über Theologie

<sup>2</sup> Bernardin Schellenberger: Ein anderes Leben. Was ein Mönch erfährt, Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 68.

weniger denn je selbst-verständlich ist. Damit ist nicht eine „Summe der Theologie“ im Stile eines Thomas von Aquin (gest. 1274) gemeint, sondern eine Neuformulierung der Botschaft, eine Art Basiswissen in der Sprache unserer Zeit. Wie viele Menschen wissen noch etwas mit der Gottheit Christi oder der Dreifaltigkeit anzufangen? Selbst unter Kirchgängern ist das Grundwissen im Glauben auf ein erschreckendes Maß an Nichtwissen zusammengeschnitten, so daß dringend Abhilfe geschaffen werden muß. Demgegenüber nimmt sich das, was in Predigten und „Hirtenbriefen“ gewöhnlich geboten wird, recht dürftig aus. Es beschränkt sich vorzugsweise auf aktuelle Fragen, ohne die wichtigste und eigentliche Aufgabe der Verkündigung zu erkennen und wahrzunehmen.

Die Forderung nach einer sachgerechten und zugleich allgemein verständlichen Einführung ins Christentum ist nicht nur mit Blick auf den Dialog, sondern auch als Unterweisung der Christen in Europa ein dringendes Desiderat. Schließlich hat sich die Neuzeit in ihrem Denken entscheidend von den Denkkategorien des traditionellen Christentums abgewandt, und infolgedessen haben viele Zeitgenossen immer größere Schwierigkeiten, christliches Denken überhaupt nachzuvollziehen. Christentum und europäisches Denken sind zwei unterschiedliche Größen geworden, die nicht mehr vorschnell als Einheit gefaßt werden können.

## 3. Christentum und Europa

Die Einheit von Christentum und europäischem Denken war typisch für das Mittelalter. Man spricht deshalb zu Recht vom christlichen Abendland. Dabei übersieht man gerne, daß die moderne Welt in bewußter Abgrenzung zu Religion und Glaube entstanden ist. Der Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Glaube ist bekannt; er wurde weitgehend gegenstandslos, weil die Theologen darauf verzichteten, konkrete Aussagen im Bereich der Naturwissenschaften zu machen. Ein anderes, gegenwärtiges Feld der Auseinander-

setzung ist das Verhältnis von Psychologie und Glaube; wieder stehen sich Welten gegenüber, vor allem wenn man an die Vorstellungen vom Gewissen denkt. Dadurch stellt sich heute radikal die Frage nach den Werten und — bezieht man noch die Sozialwissenschaften mit ein — die Frage nach der Legitimation von Normen und Werten im allgemeinen. Es scheint, daß vieles im eigentlichen Sinne des Wortes wertlos, weil beliebig geworden ist. Trotz eines materiellen Wohlstandes, wie ihn sich frühere Generationen kaum ausmalen konnten, ist der Mensch heute nicht glücklicher und auch nicht menschlicher geworden. Die Sinnfrage wird laut und beginnt, die Menschen verrückt zu machen.

In dieser Situation richtet sich bei vielen die Erwartung wieder auf Religion. Neue Religionen entstehen. Viele erwarten „Licht aus Asien“<sup>3</sup>, nachdem die Studentenrevolte Ende der sechziger Jahre das erwartete irdische Paradies nicht hat schaffen können. Meditationstechniken sollen dem Einzelnen das bringen, was für das Kollektiv damals nicht möglich war. So unterschiedlich all diese Strömungen auch im einzelnen sind, sie lassen sich dennoch, wie mir scheint, durch diese Beobachtungen erfassen:

1. Man glaubt nicht mehr, daß die abendländische Naturwissenschaft und Technik den Menschen glücklich machen können. Materieller Wohlstand allein — nach wie vor das ersehnte Ziel in der Dritten Welt — wird geringgeachtet, das Stichwort vom alternativen Leben macht die Runde, ja, man glaubt, die Leistungsgesellschaft stehe wahrer Selbstverwirklichung im Wege. Europa oder der Westen — nach wie vor ein leuchtendes Vorbild für die Entwicklungsländer — wird als leeres, sinnloses Gehäuse empfunden, dessen Bauteile perfekt funktionieren, nur daß das Ganze ohne Mitte und deshalb hohl ist. Die damit verbundene Krise ist bereits nach außen sichtbar. Immer mehr Leute der Dritten Welt haben sie bei und an uns schon bemerkt und sprechen mittlerweile

<sup>3</sup> Vgl. dazu das Buch von Harvey Cox: Licht aus Asien. Verheißung und Versuchung östlicher Religiosität, Stuttgart/Berlin 1978.

offen darüber. Als extremes Beispiel diene Ayatollah Khomeiny, der durch die islamische Revolution in Iran u.a. der Ausbreitung dieser „westlichen Dekadenz“ in seinem Land ein gewaltsames Ende bereiten wollte. Doch Khomeiny steht nicht allein. Auch in Indien, China und Lateinamerika hört man derartige Klagen. Man wirft Europa und dem Westen vor, alle Ideale des Christentums verraten und die Grenzen des ethisch Vertretbaren überschritten zu haben. Der Umgang mit „zivilisationsmüden“ Leuten aus dem Westen, die durch ihr eigenes Vorbild zeigen, daß das Heil nicht mehr aus Europa zu erwarten ist, bewegt und erschreckt heute viele Hindus und Buddhisten.

2. Die derart an der europäischen Rationalität und Ratio Zweifelnden schauen sich nach anderen Therapien und Heilsangeboten um, wobei irrationale Elemente die Anziehungskraft oft nur noch verstärken. Zwei Grundtendenzen lassen sich dabei feststellen:

Die einen vertrauen ausschließlich der Methode. Sie glauben, daß sie das Ziel bei richtiger Anwendung der Methode selbst erreichen können. Dabei ist es relativ unerheblich, ob es sich um „wissenschaftliche“ oder „religiöse“ Verfahren handelt. Gestalttherapie und Transaktionsanalyse etwa treten gleichwertig neben gewisse Formen des Yoga oder Zen. Ja, die Transzendente Meditation ist ein Beispiel dafür, daß selbst innerhalb solcher Bewegungen oft recht großzügig mit der Unterscheidung von „wissenschaftlich“ und „religiös“ verfahren wird. Typisch ist für diese Richtungen auch, daß das Ziel nicht für ein unverfügbares Geschenk, sondern für etwas Machbares gehalten wird.

Die anderen vertreten demgegenüber die Meinung, daß sich durch die richtige Hingabe (etwa in der Gruppe) etwas ereignet, was nicht erzwungen werden kann, auch nicht verfügbar ist, sondern eintritt, eine Art Geschenk der Stunde, in traditionell religiöser Sprache: Gnade, eine Gnade aber, die erlebt wird und froh macht. Hier wollen viele sofort auf die Frohe Botschaft des Christentums verweisen. Doch scheint die Frage erlaubt: Ist es „wirklich so eindeutig ausgemacht,

daß jeder Christ, der engagiert aus dem Glauben lebt, vor Freude strahlen kann, ja muß? Ist und bleibt nicht doch *das* Symbol des Christentums das Kreuz, das Bild des ans Kreuz genagelten Erlösers, und nicht ein heiter lächelnder Buddha?<sup>4</sup>

Die Frage führt zurück zum alternativen Angebot. Das Christentum ist eine Botschaft, die eine Ent-Scheidung unumgänglich macht. Deshalb kann sie auch nicht für jeden beliebigen Geschmack etwas bieten. Zu lange hat sich das Christentum in dieser Weise angebedert<sup>5</sup> und ist dafür manches Bündnis — politisch wie kulturell — eingegangen, das man heute nur ungern erwähnt und am liebsten ungeschehen sehen möchte. Wissenschaft und Fortschritt, die Entdecker- wie die Eroberer-, sprich: Kolonialisierungsphase hielt man für leuchtende Errungenschaften des christlichen Geistes, selbst ein Wirtschaftssystem wie der Kapitalismus wurde als religiös begründet, als typisch protestantisch (vgl. Max Weber) angesehen. Ja, im Libanon hielt man zeitweise sogar den Einspruch der Muslime gegen den Rock'n Roll für einen Angriff auf das Christentum.

Es ist an der Zeit, nicht alles, was in Europa geschieht, für christlich oder vom christlichen Geiste inspiriert zu halten. Es gilt, das Eigentliche der Botschaft wieder neu zu entdecken. Allerdings — und das zeigt bereits die Theologie des Neuen Testaments — ist dies im Christentum vermutlich weniger eindeutig als in manch anderer Religion. Gerade das neu aufblühende Christentum Lateinamerikas mit seinen Basisgemeinden und der sog. Theologie der Befreiung macht deutlich, wie schwer es im Einzelfall ist, das wahrhaft Christliche konkret zu bestimmen. Und dennoch ist das Christentum nicht eine Theorie, sondern ein Glaube, der das Leben verändert.

Die Buddhisten, so wurde oben gesagt, fragen im Dialog, wo

<sup>4</sup> Schellenberger, a.a.O. S. 86.

<sup>5</sup> Vgl. Léon Bloy: *Le Désespéré*, Paris 1962, S. 227, zit. bei Peter Antes: Traditionalisten und Progressive. Katholische Theologie in Frankreich, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 29. Jahrg. (1978), S. 377-395, hier S. 381f.

und wie diese Veränderung konkret sichtbar wird. Sie stellen nicht die Dogmen im Namen irgendeiner Philosophie oder eines Glaubens prinzipiell in Frage. Sie wollen einfach wissen, wo und wie sie wirksam werden. Sie bitten darum, über die persönliche Erfahrung mit der Religion und durch sie zu sprechen, und gleiches erbitten die Hindus. Sie wollen auch nicht zu ihrer Selbst-Erfahrung ermutigen, sie wollen wissen, worin die Andersartigkeit der christlichen Erfahrung liegt und wie sie sich zeigt. Der Hinweis auf Entwicklungsprogramme und karitative Errungenschaften allein reicht ihnen als Erklärung nicht aus. Die Muslime schließlich bedrängt etwas anderes. Einer ihrer prominentesten Vertreter hat es gesprächsweise seinem christlichen Gesprächspartner und Freund gegenüber einmal so formuliert: „Ist euch das mit dem Kreuz und der Auferstehung Jesu wirklich so wichtig?“

Die Fragen des Dialogs sind folglich nicht eine Angelegenheit für einige wenige Spezialisten, die gerne Exotisches erleben und ferne Länder bereisen wollen. Es sind zentrale Fragen an den Glauben der Christen und an ihren Lebensvollzug. Die Theologie, die sich auf diesen Dialog einläßt, wird in einem bislang ungekannten Ausmaß zur *Verkündigung*, weil es ihre Aufgabe ist, über alle zentralen Fragen in einer dem anderen verständlichen Sprache zu reden. Sie tut damit in systematischer Weise das, was in zunehmendem Maße jeder Christ in Europa in seiner immer weniger mit dem Christentum vertrauten Umwelt auch tun muß: sagen, was der Glaube konkret bedeutet.

## Weiterführende Literatur

### Zum Hinduismus

- Lemaître, Solange: Der Hinduismus oder Sanatana Dharma, Aschaffenburg 1958 (Enzyklopädie Der Christ in der Welt XVII. Reihe: Die nichtchristlichen Religionen, 5. Band)  
Zaehner, R.C.: Der Hinduismus, München 1964 (Goldmann TB Nr. 1458)  
Klostermaier, Klaus: Hinduismus, Köln 1965

### Zum Buddhismus

- Conze, Edward: Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung, Stuttgart 1953 (Urban Bücher 5)  
Schumann, Hans Wolfgang: Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme, Olten/Freiburg/Br. 1976  
Greschat, Hans-Jürgen: Die Religion der Buddhisten, München/Basel 1980 (Uni-Taschenbücher, 1048)

### Zum Islam

- Gardet, Louis: Islam, Köln 1968  
Khoury, Adel-Th.: Einführung in die Grundlagen des Islams, Graz/Wien/Köln 1978 (Reihe: Islam und westliche Welt, Band 3)  
Gottschalk, Herbert: Weltbewegende Macht Islam. Wesen und Wirken einer revolutionären Glaubensmacht, Bern/München 1980

### Zu Mohammed speziell:

- Paret, Rudi: Mohammed und der Koran, Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1957 (Urban Bücher 32)  
Rodinson, Maxime: Mohammed, Luzern / Frankfurt a.M. 1975

### Zur Moschee:

- Kühnel, Ernst: Die Moschee. Bedeutung, Einrichtung und kunsthistorische Entwicklung der islamischen Kultstätte, Graz 1974

### Zu vertieften Studien:

- Es ist hier besonders empfehlend auf die entsprechenden Bände der Reihe: DIE RELIGIONEN DER MENSCHHEIT, hrsg. von Christel Matthias Schröder beim Verlag Kohlhammer (Stuttgart u.a.) zu verweisen.

### Zum Unterricht über Weltreligionen:

- Aus der Reihe: Weltreligionen. Geschichte — Quellen — Materialien bei den Verlagen Diesterweg/Kösel (Frankfurt a.M./Berlin/ München) die Bände Hinduismus, Buddhismus, Islam  
Antes, Peter / Biemer, Günter (Hrsg.): Weltreligionen im Religionsunterricht — Sekundarstufe II. Einführung — Texte — Unterrichtsmodelle — Dokumente, München 1975  
Antes, Peter / Rück, Werner / Uhde, Bernhard: Islam, Hinduismus, Buddhismus. Eine Herausforderung des Christentums. Mainz, 1977  
Bätz, Kurt (Hrsg.): Weltreligionen heute. Hinduismus. Materialien für Schule und Erwachsenenbildung. Planung, Texte, Kopiervorlagen, Dias, Zürich/Köln/Lahr 1979