

Die Weltreligionen als Herausforderung des Christentums

Eine bemerkenswerte Begeisterung für die Weltreligionen hat seit einigen Jahrzehnten die westliche Christenheit ergriffen. Sowohl der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf als auch die römisch-katholische Kirche unter dem Pontifikat der Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. laden Vertreter der großen Weltreligionen zum Dialog ein. „Dialog“ ist das in diesem Zusammenhang häufig wiederholte Stichwort, mit dem sich die neue Phase der Begegnung des Christentums mit den Weltreligionen treffend benennen läßt. Ich sage hier bewußt: benennen und nicht etwa charakterisieren. Wollte man letzteres tun, so müßte man sagen, was Dialog ist und welches Ziel er anstrebt – und hierüber gehen die Meinungen so sehr auseinander, daß die Diskussion dieses Dialogbegriffs die Euphorie seiner Verfechter – wenn vielleicht nicht grundsätzlich, so doch zumindest vorläufig – erschüttern würde. Deshalb zieht man es anscheinend vor, weiterhin mit dem Wort „Dialog“ so zu operieren, als sei jedermann ohnehin klar, was dies ist. Ja der Beobachter muß den Eindruck gewinnen, das häufige Wiederholen dieses Schlagworts mache es zu einer allmählich abgegriffenen Münze, noch bevor eigentlich Einmütigkeit über ihren Zahlwert herrscht.

Ich möchte hier einmal Dialog durch Gespräch ersetzen, wobei ich sehr wohl weiß, daß damit sicher weniger anvisiert ist, als es die Rede vom Dialog impliziert. Eine Grundvoraussetzung für jedes echte Gespräch ist, daß jeder Teilnehmer als vollwertiger Partner seine Fragen und Antworten in dieses Gespräch miteinbringen kann. Wenn dem aber so ist, so erstaunt mich als Religionswissenschaftler die Unbekümmertheit, die in der genannten Dialogeuphorie zum Ausdruck kommt.

Nirgends, so scheint mir, erwog man in der bisherigen neueren Diskussion die Möglichkeit, die Aussagen des Christentums könnten sich in einem solchen Gespräch als sehr schwach, zumindest als weniger zutreffend als die anderer Gesprächspartner herausstellen. Der Gedanke, die Weltreligionen selbst könnten eine Herausforderung des Christentums darstellen, scheint christliche Theologen bislang kaum zu beunruhigen. Mir als Religionswissenschaftler dagegen scheint dies durchaus wahrscheinlich.

Vielleicht ergibt sich diese unterschiedliche Einschätzung der Lage durch Theologen und Religionswissenschaftler aus dem jeweils verschiedenen Umgang mit der Religion und ihrer Aussage. Die Religionswissenschaft beschäftigt sich mit dem Phänomen Religion und seinen historischen Ausprägungen, den sogenannten Religionen in Geschichte und Gegenwart, nach philologischen, historischen und sozio-empirischen Methoden. Sie stellt allgemeine Theorien über Wesen, Ursprung und Einfluß der Religion auf den einzelnen und die Gesellschaft auf und setzt das empirische Material zur Verifikation

oder Falsifikation dieser Theorien ein. Diese Theorien sind somit keine Dogmen, sondern Erklärungsmodelle, die jeweils neu überprüft und je nach Stand der Forschung entsprechend verändert werden müssen.

Aus diesem Ansatz, der allein Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung sein kann, ergibt sich eine Einschränkung, die von weitreichender Bedeutung ist und die ich an einem Beispiel erläutern will: Nehmen wir an, jemand macht eine religiöse Erfahrung. Um diese anderen Menschen mitzuteilen, beschreibt er sie mit Hilfe eines Vokabulars, das ihm seine Umwelt liefert. Lese ich nun als Religionswissenschaftler eine solche Beschreibung, so ermittle ich nach den üblichen, in diesem Fall philologischen Methoden den „Sitz im Leben“ dieser Aussage und interpretiere sie stets als eine solche, die sagen will, was sie tatsächlich sagt. Das, was sie tatsächlich sagt, ergibt sich aus der sprachlichen Analyse. Eine weitere Annahme aber ist denkbar: die Erfahrung sei derart, daß sie mittels des Vokabulars der Umwelt überhaupt nicht mehr ausgedrückt werden kann. Da sie aber dennoch mitgeteilt werden soll, benützt der Sprecher zwar dieses Vokabular, meint aber nicht, was er sagt, wobei er jedoch diese Diskrepanz zwischen Intention und Aussage nicht ausdrücklich erwähnt.

In einem solchen Fall untersucht der Religionswissenschaftler lediglich die Aussage: die Intention ist ihm methodologisch nicht mehr zugänglich. Bhikkhu Buddhādāsa Indapañño, einer der führenden Buddhisten Bangkoks, etwa glaubt, daß in religiösen Texten stets zwei Aussageweisen anzutreffen sind: „Die erste ist die *konventionelle Sprache*: lassen Sie uns *die Sprache des einfachen Menschen* nennen. Die zweite ist eine besondere Art religiöser Sprache, die die ‚*innere Welt*‘, die Bildung des Geistes, des Herzens verkörpert; lassen Sie uns diese Sprache die ‚*Sprache des Dhamma*‘ nennen.“¹

Der Religionswissenschaftler kann wissenschaftlich verantwortet, so meine ich, nur die Sprache des einfachen Menschen, die konventionelle Sprache untersuchen. Die Sprache des Dhamma ist ihm methodologisch nicht zugänglich. Daß der Zen-Meister z. B., der vom Nichts, das er erfahren hat, spricht, in Wirklichkeit eine Gotteserfahrung macht und lediglich seine buddhistische Sprachtradition ihn daran hindert, dies auch deutlich zu sagen, kann man nur glauben. Für mich als Religionswissenschaftler macht er Aussagen über seine Erfahrungen des Nichts, und ich setze dabei voraus, daß er zumindest in etwa sagen will, was er sagt. Ich weiß nicht, wie ich hierbei wissenschaftlich vertretbar begründen könnte, daß er dennoch eine Gotteserfahrung macht. Der Theologe mag sich an dieser Stelle auf die textlich nicht faßbare Sprache des Dhamma berufen, von der er glauben mag, daß sie für alle Religionen gleich sei.

Weil ich mich nun einmal methodologisch nur an die konventionelle Sprache halten kann, muß ich feststellen, daß die Weltreligionen de facto nicht dasselbe sagen und folglich wohl auch nicht dasselbe wollen. Deshalb können ihre Aussagen bisweilen zu gegenseitigen Herausforderungen werden. Wenn Theologen mir an dieser Stelle entgegenhalten, sie glaubten, daß die Religionen im Grund doch dasselbe mit verschiedenen Ausdrucksmitteln sagen wollen, so will ich ihnen diesen Glauben nicht nehmen,

sondern lediglich betonen, daß es sich dabei um eine Glaubensüberzeugung handelt, die sich der Verifikation und sogar noch der Falsifikation entzieht. Ich halte mich an das, was die Weltreligionen nachweislich lehren und stelle auf dieser Basis Fragen an das Christentum.

Hinduismus

Der bekannte Religionsphilosoph und frühere Staatspräsident von Indien, Dr. Radhakrishnan, glaubt, daß sich die Weltreligionen zwei verschiedenen Gruppen zuordnen lassen: „Die Weltreligionen können in solche, die das Objekt hervorheben, und solche, die die Erfahrung zur Grundlage machen, eingeteilt werden. Für die erste Gruppe ist Religion eine Glaubenshaltung und persönliche Lebensführung, gerichtet auf eine Macht außerhalb der Erde. Für die zweite ist es eine Erfahrung, der das Individuum höchsten Wert beimißt. Die Hindu- und Buddhareligion sind solcher Art. Für sie ist Religion Erlösung. Sie ist mehr eine umformende Erfahrung als eine Wahrnehmung Gottes. Echte Religion kann ohne eine bestimmte Vorstellung von der Gottheit bestehen, aber nicht ohne eine Unterscheidung zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen, dem Heiligen und dem Irdischen.“²

Religion ist hier nicht Credo, Glaubensbekenntnis, Zustimmung zu Sätzen, deren objektive Wahrheit anerkannt werden soll, sondern Interpretation von persönlicher Lebenserfahrung. Nicht die philosophische Wahrheitsfrage und ihre Antwort, sondern das rechte Tun, die gute oder böse Tat, bilden das Zentrum der Aussagen des Hinduismus. So vielfältig die traditionellen Religionen Indiens auch sind, die wir unter dem Sammelbegriff „Hinduismus“ zusammenfassen, dies ist ihnen allen gemeinsam: das Handeln des Menschen bestimmt sein Geschick. In unerbittlicher Konsequenz gilt: Jeder ist seines Glückes Schmied. Wie der Stein – ins Wasser geworfen – unaufhaltsam seine Kreise zieht, so erfließen aus jeder Handlung, aus jedem Gedanken und Tun, unabwendbare Folgen; Folgen, deren Wirkung noch über das gegenwärtige Leben auf Erden hinaus wirksam sind und damit zugleich das nächste Leben auf dieser Erde maßgeblich bestimmen. Kein Gott kann die Wirkung dieses Gesetzes der Tat, in der Fachsprache: das Karma, verändern oder aufheben. Dies impliziert zweierlei: zum einen gibt es Antwort auf Fragen, die im Westen bislang kaum gestellt wurden, und zum anderen offenbart es eine ganz bestimmte Auffassung vom Gesetz.

Obwohl Europa und das Christentum stets als Beispiele für Dynamismus und Aktivität angeführt werden, wurde die *Wirkung der Tat* eigentlich immer nur beiläufig bedacht. So kommt dem Tun des Menschen im Christentum – auch dort, wo man nicht nur vom Glauben allein spricht – nur eine untergeordnete Funktion zu. Die Wirkung der Taten ist lediglich – wenn überhaupt – für das subjektive Heil des Täters im Jenseits von Belang. Ansonsten wird sie nicht weiter bedacht. So bleibt ungesühnt, was etwa Eltern einem ungeliebten Kind durch systematische Ungerechtigkeit an dauer-

haftem physischen und psychischen Schaden zugefügt haben, sofern Gott diesen Eltern im Gericht Barmherzigkeit erweist. Ob ein neugeborenes Kind eine freudvolle oder schreckliche Jugend verbringen wird, hängt allein von seiner Umwelt und primär von seinen Eltern ab. Hält man sich dies vor Augen, so wird klar, welches Glück oder Pech der einzelne haben kann, Kind dieser oder jener Eltern zu sein. Die Erfahrungen der Psychotherapeuten zeigen, daß hauptsächlich durch die Eltern unwiderrufliche Weichen für das spätere Leben des Kindes gestellt werden und daß keineswegs von einer Chancengleichheit für Neugeborene gesprochen werden kann. Die hiermit skizzierte Ungleichheit oder Ungerechtigkeit ist offenbar nur zum Teil durch materielle Ungleichheit oder Klassenzugehörigkeit bedingt. Selbst innerhalb der gleichen Schicht, Klasse oder Gruppe bleiben gravierende Unterschiede bestehen, die manchen veranlassen würden, räumt man eine solche Entscheidungsfreiheit theoretisch einmal ein, das eine oder andere, nicht aber dieses Paar als seine Eltern zu wählen.

Die hinduistische Lehre vom Gesetz der Tat hat – unterstützt von der Vorstellung des Kreislaufs der Wiedergeburt – hier eine eindeutige Antwort anzubieten. Daß ich Kind dieser und nicht jener Eltern bin, habe ich mir selbst, meinen Taten im vorhergehenden Leben zuzuschreiben. Damit muß ich auslöffeln, was ich mir eingebrockt habe; ich muß aber auch nur auslöffeln, was ich mir selbst eingebrockt habe. Auf jede Geburt folgt ein Tod, gefolgt von einer neuen Geburt; so muß der einzelne eine unendliche Zahl von Leben durchleben. Die Stufenleiter der möglichen Wiedergeburten überschreitet nach oben wie nach unten den menschlichen Bereich. Sie umfaßt ebenso die Tierwelt wie die Welt der Dämonen und Götter. Auf welcher Daseinsstufe und unter welchen konkreten historischen Bedingungen der einzelne wiedergeboren wird, ergibt sich unweigerlich aus der Summe seiner Taten: dem Karma. Nicht irgend ein Zufall, sondern das Gesetz der Wirkung der Taten bedingt diese oder jene Wiedergeburt.

Es ist eigenartig, daß die Vorstellung vom „Gesetz“ in der christlichen Tradition stets eine etwas negative Assoziation auslöste. So sah man etwa Gottes Freiheit und Allmacht in Gefahr, wenn man ihm nicht mehr die Möglichkeit einräumte, die von ihm stammenden Gesetze im konkreten Fall zu brechen. Hierfür ist die Diskussion um das Naturgesetz und die Möglichkeit von Wundern ein beredtes Zeugnis. Gottes Größe, so scheint es, besteht nicht darin, ein Naturgesetz entworfen zu haben, das seiner Perfektion und Flexibilität wegen gar nicht verletzt zu werden braucht. Gottes Größe und Macht zeigt sich nach Ansicht vieler christlicher Theologen gerade in der Freiheit, im konkreten Falle dieses Gesetz zu mißachten und direkt zu intervenieren.

Die hinduistische Vorstellung vom Kreislauf der Wiedergeburt, so haben wir gesehen, macht den Menschen zu einem Teil der Natur, der sich zwar qualitativ, aber nicht grundsätzlich von der Tierwelt z. B. unterscheidet. Die hinduistische Vorstellung vom Weltgesetz, Dharma, betont die Großartigkeit dieses Gesetzes, dessen Harmonie und Kraft durch mögliche Ausnahmen geschmälert würde. Damit sind beide Vorstellungen vielleicht besser als die christlichen mit dem vereinbar, was moderne Naturwissenschaftler mit Evolution und Naturgesetz bezeichnen. Hindus werden folglich ihre

christlichen Gesprächspartner u. a. über deren gebrochenes Verhältnis zum Gesetz befragen. Sie werden wissen wollen, warum eigentlich Gottes Weltgesetzentwurf so eng und kleinlich vorgestellt wird, daß man Gott fortwährend zugesteht, seine Geltung im Großen durch Wunder und im Bereich der menschlichen Vergehen durch Verzeihen und Barmherzigkeit willkürlich aufzuheben. Was ist das für eine Religion, werden die Hindus fragen, in der böse Taten ohne Wirkung für den Täter bleiben, weil Gott diesem Täter gerade vergeben will, während ein anderer keine Gnade erfährt und für sein Tun dort bestraft wird, wo Heulen und Zähneknirschen ist? Was ist das für eine Religion, in der dieses eine Leben mit einer zufällig großen Zahl von Erdenjahren das einzige ist, das eine Art Prüfung für das Jenseits darstellt, eine Prüfung, die man bestehen oder bei der man durchfallen kann, die man aber – was eigentlich zu den Voraussetzungen eines jeden realen Prüfungsverfahrens gehören sollte – nicht mehr wiederholen kann? Im Licht solcher Fragen erscheint die Botschaft vom verzeihenden Gott fast als Zynismus. Die Frohe Botschaft von Gottes Barmherzigkeit verliert an Strahlkraft, indem sie den Menschen zum rechtlosen Wesen degradiert, das der erbarmenden Willkür eines unumschränkten Herrschers ausgeliefert ist. Wir sehen, daß nur wenige Fragen der Hindus genügen, um die christliche Botschaft in einem anderen, düsteren Licht erscheinen zu lassen. Was dem Christen Quelle des Trostes ist, vernimmt der Hindu mit Entsetzen. Gottes Liebe zu den Menschen erscheint ihm grausam, da willkürlich im Angesicht der ewigen Hölle. Damit spüren wir aber zugleich etwas von der Herausforderung, die das Gespräch der Christen mit den Hindus in sich birgt.

Der Buddhismus

Wie die Hindus vertreten auch die Buddhisten – mit einigen charakteristischen Unterschieden – die Lehre vom Gesetz der Tat (Karma) und vom Kreislauf der Wiedergeburt (Sansara). Dem Anliegen ihres Meisters Buddha treu, hegen die meisten Skepsis gegenüber philosophischen Systemen und ihren Wahrheitsaussagen. Erzählte doch einst der Buddha folgendes Gleichnis:

„Einstmals war in Shrâvastî ein gewisser König. Der gebot seinem Diener: ‚Laß alle Blindgeborenen der Stadt an einem Orte zusammenkommen.‘ Als das geschehen war, ließ er den Blindgeborenen einen Elefanten vorführen; die einen ließ er den Kopf betasten, mit den Worten: ‚So ist ein Elefant‘, andere das Ohr oder den Stoßzahn, den Rüssel, den Rumpf, den Fuß, das Hinterteil, den Schwanz, die Schwanzhaare. Dann fragte er: ‚Wie ist ein Elefant beschaffen?‘ Da sagten die, welche den Kopf betastet hatten: ‚Er ist wie ein Topf‘, die das Ohr betastet hatten, ‚wie ein geflochtener Korb zum Schwingen des Getreides‘, die den Stoßzahn betastet hatten, ‚wie eine Pflugschar‘, die den Rüssel betastet hatten, ‚wie eine Pflugstange‘, die den Rumpf betastet hatten, ‚wie ein Speicher‘, die den Fuß betastet hatten, ‚wie ein Pfeiler‘, die das Hinterteil betastet hatten, ‚wie ein Mörser‘, die den Schwanz betastet hatten, ‚wie eine Mörser-

keule', die die Schwanzhaare betastet hatten, 'wie ein Besen'. Und mit dem Rufe: 'Der Elefant ist so und nicht so', schlugen sie sich gegenseitig mit den Fäusten, zum Ergötzen des Königs.

Stets streiten sich Brahmanen und Asketen, die diese, jene Lehrmeinungen vertreten, sie bleiben unbeirrt auf einem Standpunkt stehen, weil sie nur einen Teil der Wahrheit sehen.“³

Was hier von den Brahmanen gesagt wird, gilt natürlich auch von den Christen, sofern sie sich auf Lehrsätze, Dogmen und ähnliches berufen. Der Buddhismus ist keine Philosophie und keine Religion im Sinn von Lehrsätzen. Sein Anliegen umreißt der Buddha so: „Gesetzt den Fall, 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 verwundet 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.“⁴

Genau auf dieses Pfeilherausziehen kommt es dem Buddha an, und dazu lehrt er den Weg. Geburt, Altern, Tod und Wiedergeburt bestehen, und ihnen gilt es zu entfliehen. Nicht die Verkündigung von ewigem Leben ist hierfür frohe Botschaft. Die frohe Botschaft muß vielmehr lehren, was es zu tun gilt, um dem Schicksal, endlos von Leben zu Leben getrieben zu sein, zu entrinnen. So belastend wird dieses Lebenmüssen empfunden, daß der Hinayana-Buddhismus sich als Ziel der Erlösung mit dem Nirvana als einfachem Erlöschen abfindet. Nirvana ist wie die Flamme der Lampe, der der Brennstoff ausgegangen ist.

Buddhismus ist so ein Tun, eine Praxis oder – wie man modern sagt – eine Orthopraxie, aber keine Orthodoxie, kein Credo. Orthopraxie und Orthodoxie sind westliche Begriffe, die bekanntlich neuerdings innerhalb des Christentums diskutiert werden. Der Buddhismus wird ins Religionsgespräch unweigerlich die Frage einbringen, ob sich das Christentum als Orthopraxie oder als Orthodoxie versteht. Und er erwartet eine konkrete Antwort.

Der Orthopraxie des Buddhismus liegt eine entscheidende Beobachtung zugrunde: „Der Weise Nâgasena sagte zum Griechenkönig Milinda, als er ihn fragte, wer 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 karische Vergeltung für diese. Wer ist dann dieser Nâgasena? Sind es die Haare, Zähne, Knochen usw. oder Gefühl, Wahrnehmung, Triebkräfte, Bewußtsein? Oder alles dieses zusammengekommen? 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 Nāgasena.‘ Da fragte der Philosoph den Herrscher: ‚Ist die Deichsel, die Achse, sind die Räder usw. der Wagen, oder ist dies alles zusammen der Wagen, oder gibt es einen 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 Vajirā 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.‘⁵

Damit berühren wir eine der zentralsten Auffassungen des Buddhismus: die Lehre von der Selbstlosigkeit. Während im Christentum das Unheil, die Sünde in der Welt dadurch entsteht, daß der Mensch sein Ich sucht, oder – wie Gustav Mensching sagt – durch „Selbstsüchtigkeit“ des Menschen, und entsprechend durch die Hinwendung zum Du in der Liebe überwunden wird, sieht der Buddhismus die Ursache des Unheils in der Tatsache, daß der Mensch ein Ich hat, oder – um Mensching erneut zu zitieren – in der „Ichhaftigkeit“ des Menschen. Die Überwindung der Ichhaftigkeit geschieht durch Einüben von Ichlosigkeit oder, wenn man will, Selbst-losigkeit. Selbst-loses Handeln lehrt deshalb die buddhistische Ethik. Selbst-loses Handeln ist Orthopraxie.

Wenn es aber kein Selbst in den Dingen gibt, so gibt es nichts, was in all den Veränderungen beständig bliebe. Alles ist in stetem Wandel, alles ist vergänglich, und dies gilt sowohl für den Makrokosmos als auch für den einzelnen Menschen. Dies meint der Begriff „Duhkha“, der gewöhnlich etwas mißverständlich mit „Leid“, treffender jedoch mit „Vergänglichkeit“ übersetzt wird. So gilt:

„Niemand vollbringt eine Tat,
Niemand den Lohn davon hat,
Nur reine Dharmas (sc. Daseinsfaktoren) rollen hin,
Das ist der Lehre wahrer Sinn . . .
Das Leid ist, niemand ist, in dem's entsteht,
Die Tat ist, doch kein Mensch, der sie begeht,
Nirvāna ist, doch keiner, der verweht,
Der Weg ist, aber keiner, der ihn geht.“⁶

Das Auslöschen des Ich, die Entlarvung des Ich als Illusion im Buddhismus und sein Zurückfließen in den Strom des Seins in der Philosophie des Hinduismus ist wohl eines der entscheidenden Unterscheidungsmerkmale zwischen diesen östlichen Religionen und dem Christentum. Was ist letzteres für eine Religion, daß sie so ich-verliebt oder ich-verkrampft ist, daß die Vorstellung vom Ende des Ich keinen Platz in ihr findet? Deshalb erkennt der Erzählung Jesu zufolge der Reiche in der Hölle den armen Lazarus noch im Himmel als den, der einst vor seiner Tür saß und bettelte. Wie intensiv die Liebe zweier Partner christlich auch beschworen wird, sie bleiben stets zwei, die nie in einer Einheit verschmelzen. So stellt die Psychologie des Christentums

den Buddhismus radikal in Frage, wobei der Terminus „Psychologie“ ein Angriff in sich ist. Das Ziel buddhistischer Orthopraxie aber ist umgekehrt eine Herausforderung des Christentums durch den Buddhismus, die man ernst nehmen sollte.

Der Islam

Wenden wir uns nun dem Islam zu, so ist uns das Denken im allgemeinen nicht mehr so fremdartig wie bei Hinduismus oder Buddhismus. Die Herausforderung, von der hier die Rede sein soll, ist dennoch nicht minder groß. Im Gegenteil: Der Islam stellt für ein Religionsgespräch wohl die theologischste Herausforderung dar.

Es gilt mit der Tatsache fertig zu werden, daß der Islam eine nachchristliche Offenbarungsreligion ist und nach Eigenaussage die Korrektur der falsch tradierten Botschaft Jesu darstellt. Der Koran, die Sammlung der durch Muhammad zwischen 610 und 632 n. Chr. als Offenbarung verkündeten Aussprüche, ist nach seiner eigenen Aussage Gottes Wort. Muhammad kommt keinerlei Verfasser- oder Mitverfasserschaft bei den Formulierungen zu, wofür der Koran einen objektiv überprüfbaren, äußeren Beweis nennt, nämlich die göttlich reine Schönheit des koranischen Arabisch: „Sag: Gesetzt den Fall, die Menschen und die Dschinn tun sich (alle) zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleichwertig ist, so werden sie das nicht können. Auch (nicht), wenn sie sich gegenseitig (dabei) helfen würden.“⁷

Wer die Offenbarung des Korans als Gottes unverfälschtes Wort annimmt, muß sich folglich auch inhaltlich dazu bekennen, und dies heißt mit Blick auf das Christentum konkret: Die Offenbarung ist nicht in Jesus Christus ein für allemal abgeschlossen, sondern die Offenbarungsgeschichte geht weiter über Jesus hinaus bis zu Muhammad, der die Reihe der Propheten besiegelt und endgültig abschließt.

Das Ende der Offenbarungsgeschichte mit Muhammad ist nicht willkürlich, sondern logisch konsequent. Nach koranischer Aussage nämlich offenbarte Gott in seiner Barmherzigkeit mehrfach in der Geschichte Menschen seinen Willen, angefangen von Adam bis zu Muhammad. Diese Willensoffenbarung Gottes aber wurde von den Schülern und Anhängern der Propheten mißverständlich und fehlerhaft weitertradiert und schließlich stark abgewandelt – im Vergleich zur ursprünglichen Verkündigung – schriftlich festgehalten. Man spricht deshalb bei einem solchen Text von einer „Verfälschung“ (Taḥrīf), weshalb man in der Fachliteratur dies kurz als „Schriftverfälschungsthese“ bezeichnet. Gott sandte in seiner Barmherzigkeit nach einer gewissen Zeit dann erneut einen Propheten, der die ursprüngliche Botschaft durch seine Verkündigung wiederholen und damit die Überlieferungsfehler korrigieren sollte. Die Zahl solcher Propheten ist groß, bis schließlich Muhammad – dem historischen Beispiel des Mani folgend – mit der ausdrücklichen Forderung auftrat, diese Verkündigungen schriftlich festzuhalten, damit künftige Tradierfehler vermieden würden. So ist der Koran der unverfälschte Text dieser göttlichen Botschaft, die endgültige Richtigstellung

aller vorausgehenden Überlieferungen. Eine erneute spätere Korrektur erübrigt sich, und deshalb ist Muhammad auch „das Siegel der Propheten“.

Man hat diese Sicht häufig schon Immunitätsstrategie genannt. Sicher ist, daß der Koran entweder in diesem Anspruch ernst genommen wird, und dann ist sein Inhalt verbindlich und nicht mehr zu diskutieren, oder man läßt nur Teile daraus gelten und stellt sich damit außerhalb des Wahrheitsanspruchs des Korans.

Wie immer diese Grundsatzentscheidung aussehen mag, muß sich der Christ im Gespräch mit dem Muslim einige konkrete Fragen stellen lassen und ehrlich darauf antworten. Eine zentrale Rolle spielt hierbei die sogenannte „Schriftverfälschungstheorie“. Lange vor der christlichen Exegese der Neuzeit behaupteten der Koran und die islamische Theologie, daß das Neue Testament und die christliche Dogmatik die Verkündigung Jesu nicht wortgetreu tradiert, sondern in veränderter Form weitergegeben haben. Deshalb finden sich im Neuen Testament auch vier sehr unterschiedliche Jesus-Biographien, die man Evangelien nennt. Das Evangelium aber, die Verkündigung des historischen Jesus nämlich, so sagen die islamischen Theologen, ist eines und als solches aufgrund zahlreicher Widersprüche der Evangelien untereinander nicht mehr eindeutig rekonstruierbar. Es sei in diesem Zusammenhang auch nicht verschwiegen, daß die islamischen Theologen die ersten waren, die detaillierte Vergleiche zwischen den einzelnen Evangelien durchführten. Ihre Arbeits- und Argumentationsweise gleicht in vielem der der ersten Vertreter der sogenannten modernen Exegese des letzten und zu Beginn dieses Jahrhunderts.

In der Exegese ist es inzwischen eine unumstrittene und unbestreitbare Tatsache, daß zwischen der Verkündigung Jesu und der der Apostel eine bedeutsame Akzentverschiebung stattfand. Jesus verkündigte das Reich Gottes und die unmittelbar bevorstehende Gottesherrschaft. Die ersten Christen aber verkündigten Jesus als den Gekreuzigten und Auferstandenen.

Diese Akzentverschiebung ist zu begründen und zu legitimieren. Es ist zu zeigen, daß es sich hierbei nicht – wie der Muslim sagt – um eine „Verfälschung“, sondern um eine Veränderung handelt, die von Gott gewollt und seinem Auftrag entsprechend ist. Hierin liegt wohl die schärfste Herausforderung, die das Gespräch mit dem Islam darstellt. Man braucht noch nicht einmal abwarten, bis Muslime die christliche Exegese studiert haben und diese Frage im Religionsgespräch stellen. Schon heute sollte man damit beginnen, hierauf die Antwort zu suchen. Die Frage allein zeigt, daß in einem solchen Religionsgespräch das Christentum keineswegs die bessere Ausgangssituation hat.

Die Antwort auf die Frage nach der Schriftverfälschung führt unweigerlich zur Christologie, und zwar zur klassischen und nicht zu einer sogenannt progressiven, derzufolge Jesus nur ein guter Mensch war. Die Reduktion Jesu auf seine menschliche Dimension ist im Islam gegeben. Mit Recht kann deshalb S. Balić, ein zeitgenössischer Muslim, sagen: „Versteht man unter der 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 im Rahmen dieses Berichts auch von keinerlei menschlicher Erfahrung Gottes im Sinne der christlichen Theologie gesprochen werden.

Jesus hat im Islam 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. Bedenkt man, daß die christlichen Theologen, wie von berufener Seite festgestellt wurde, in der Regel darum Theologen sind, weil sie an Jesus Christus und in bestimmter Weise an Gott glauben, so erkennt man, wie weit die Ausgangsstellungen der beiden theologischen Systeme voneinander entfernt sind. Die Kluft scheint unüberbrückbar, zieht man die sicherlich auch für das integrale christliche Denken abwegigen Bestrebungen einiger moderner ‚Theologen‘, von Gott überhaupt Abschied zu nehmen, in die Betrachtung ein. Wird Jesus so interpretiert, daß man auf den Gottesbegriff der Offenbarung nicht mehr zurückgreift, so hebt sich zwischen dem Islam und dem Christentum jegliche Gemeinsamkeit zwangsläufig auf. Es braucht ja nicht besonders betont zu werden, daß nur in Gott als Schöpfer und Erhalter die Christen und Muslime zusammentreffen können. Dieser grundlegende religiöse Wert, nämlich ‚die Sache mit Gott‘, ist durch nichts ersetzbar, auch nicht durch Jesus, den selbst der Islam über andere Menschen erhebt.

Wie alle anderen Propheten, so ist auch Jesus im Islam auf ein menschliches Maß reduziert. Deshalb hat die Rede des Muslims von Christus kein vergleichbar ähnliches Gewicht wie die Rede von ihm innerhalb des Christentums. Jesus ist im Koran lediglich Gegenstand der Prophetengeschichte.“⁸

Dieser Text nennt eine Reihe von höchst brisanten Themen, deren Erörterung innerhalb des Christentums durch das Gespräch mit dem Islam unausweichlich ist. Sie seien hier lediglich stichpunktartig genannt: Christologie und damit zusammenhängend die Frage nach der Anthropologie des Christentums und der Gottesvorstellung; Gott als Schöpfer und Erhalter oder die Theologie vom Tod Gottes. Denn es reißt, so erneut Balić, „die in Mode gekommene westliche Theologie, die sich vom Gott der Offenbarung trennt, eine Kluft auf, die ein islamisches-christliches Gespräch unmöglich machen könnte“⁹.

Aus der Sicht von Hinduismus, Buddhismus und Islam habe ich einige Anfragen an das Christentum gerichtet. Es sind bei weitem nicht alle, die in einem partnerschaftlichen Religionsgespräch gestellt werden. Es sind aber, wie ich hoffentlich habe ein-sichtig machen können, zentrale Fragen, deren Beantwortung die christliche Theologie

zu einem neuen Durchdenken der Botschaft und ihrer Aussagen zwingt. Wie so häufig, hat auch hier die Beschäftigung mit den anderen die Frage nach dem eigenen zur Folge. Hier aber ist der Religionswissenschaftler am Ende. Die Herausforderung anzunehmen und auf sie einzugehen ist Aufgabe des Theologen.

ANMERKUNGEN

¹ Bhikkhu Buddhadasa Indapañño, Christianity and Buddhism. Sinclair Thompson Memorial Lecture, fifth series (Bangkok 1967) 4.

² S. Radhakrishnan, Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken (Darmstadt 1952) 33 f.

³ Pfad zur Erleuchtung. Buddhistische Grundtexte, übers. u. hrsg. v. H. v. Glasenapp (Düsseldorf 1956) 33 f.

⁴ Ebd. 69.

⁵ Ebd. 75 f.

⁶ Ebd. 74.

⁷ Koran 17, 88 (90); zit. nach der Übersetzung von R. Paret.

⁸ S. Balić, Das Jesusbild in der heutigen islamischen Theologie, in: Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam, hrsg. v. A. Falaturi u. W. Strolz (Freiburg 1975) 11 f.

⁹ Ebd. 20.