RELIGIONEN UND CHRISTENTUM UND DER SÄKULARISIERUNGSPROZESS IN ASIEN*

von Hans Waldenfels

Die Frage nach Religionen und Christentum im Rahmen des auch in Asien immer deutlicher in Erscheinung tretenden Säkularisierungsprozesses bedarf vorab zweier Hinweise.

Zunächst muß, wo von Asien gesprochen wird, eine Beschränkung auf bestimmte typische Erscheinungsformen des Verhältnisses von Religionen und Säkularisierung vorgenommen werden; denn Asien als solches gibt es nicht. Wir beschränken uns — vielleicht etwas willkürlich — auf die Situationen Indiens und Pakistans, Ceylons/Sri Lankas, Japans und der Philippinen. Der Einfluß des Marxismus scheint in dieser Abhandlung nur am Rande auf, weil auf der Tagung, auf der das Thema behandelt wurde, ein Korreferat sich mit dem christlichen Zeugnis angesichts des Vordringens marxistischen Denkens in Asien beschäftigen sollte¹. Aus diesem Grunde kommen die typischen Formen des asiatischen Marxismus, die Entwicklung Chinas unter MAO TSE-TUNG² oder Nord-Vietnams unter HO CHI-MINH, nicht zur Sprache.

Sodann ist vor einer naiven Übertragung des abendländischen Säkularisierungsverständnisses bzw. der im Abendland geführten Diskussion über diesen Begriff auf den asiatischen Raum zu warnen. Gerade weil aber diese Frage auch in Asien selbst heute noch durchaus im Fluß ist, soll eingangs grundsätzlich auch auf den Diskussionsstand im westlichen und im asiatischen Raum eingegangen werden.

1. SÄKULARISIERUNG/SÄKULARISMUS

1. 1. *Verschiedene Bedeutungen*

Begriffsgeschichtliche Untersuchungen wie die von H. LÜBBE, auch das Werk von H. BLUMENBERG³ zeigen, daß der Ursprung des Begriffes „Säku-

* Der Text stellt die deutsche Fassung eines auf dem Weltkongreß der „International Association for Mission Studies“ im August 1972 in Driebergen, Holland, gehaltenen, ursprünglich in englischer Sprache verfaßten Hauptreferates dar. Zitate aus dem Englischen wurde in der Regel mit Absicht nicht übersetzt.

¹ Ein Korreferat des Kongresses von WON YONG JI, *Christian Witness in View of the Advance of Marxism in Asia*, sollte sich ausdrücklich mit dieser Thematik beschäftigen.

² Vgl. W. SCHILLING, *Einst Konfuzius — heute Mao Tse-tung*. Die Mao-Faszination und ihre Hintergründe (Weilheim 1971); W. BAUER, *China und die Hoffnung auf Glück* (München 1971)

³ Vgl. H. LÜBBE, *Säkularisierung*. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (Freiburg/München 1965); H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frank-

larisierung“, wie er im Westen gebraucht wird, zeitlich wie räumlich einigermaßen feststeht. Er gehört entwicklungsgeschichtlich in das 19. Jahrhundert, und zwar in den abendländischen Sprachraum. Doch auch innerhalb dieses Sprachraumes muß dann unterschieden werden.

Im *deutschsprachigen* Raum finden wir nebeneinander: Säkularisation, Säkularisierung, Säkularismus, Säkularität. Alle diese Wörter haben es mit der Welt, Weltlichkeit, Welt-werdung und im negativen Sinne mit Verweltlichung zu tun. Unterscheidet man die Begriffe, so ist *Säkularisation* „der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft“⁴. Unter *Säkularisierung* „versteht man den Prozeß der Loslösung der verschiedensten Elemente des menschlichen Lebensbereiches (wie Anschauungen, Sitten, Gesellschaftsformen, selbst Sachen und Personen) oder von dessen Gesamtheit aus der Bestimmung durch die Religion“⁵. *Säkularität* ist dann das Ergebnis des genannten Prozesses. *Säkularismus* schließlich ist entweder der zu einem weltanschaulichen Programm erhobene Säkularisierungsprozeß oder das in falscher Weise ideologisierte Ergebnis des Prozesses⁶.

In der *englischen* Sprache lassen sich Säkularisierung und Säkularisation nicht unterscheiden; „secularisation“ steht für beide Bedeutungsinhalte. Selbst „secularisation“ und „secularism“ werden häufig nicht streng geschieden. „Secularism“ wurde definiert: „The doctrine that morality should be based solely on regard to the well-being of mankind in the present life, to the exclusion of all considerations drawn from belief in God or in a future state.“ Wir finden das Wort im Titel eines Buches von GEORGE HOLYOAKE, dem Gründer der Londoner Secular Society. HOLYOAKE selbst ging von der Tatsache aus, daß eine auf Theologie beruhende Moral nicht allgemein akzeptiert werde; daß die ethischen Vorschriften des Christentums anzuerkennen seien, sofern sie mit der Wohlfahrt der Gesellschaft übereinstimmten; daß jedoch im übrigen die vollen Rechte eines Bürgers der säkularen Gesellschaft von Bedingungen eines christlichen Bekenntnisses freizusetzen seien, das die Wirklichkeit dieser Gesell-

furt 1966). Merkwürdigerweise gibt es im RGG V keinen Artikel „Säkularisierung“, sondern lediglich „Saeculum“, „Säkularisation“ und „Säkularismus“. — Über die missiologische Diskussion vgl. P. LÖFFLER, Der Begriff der Säkularisierung in der ökumenisch-missionstheologischen Diskussion: *Ev. Miss. Z.* 23 (1966) 213—227; O. STEGMAIER, Mission und Säkularismus: *Verbum SVD* 11 (1970) 45—53; H. W. GENSICHEN, Mission und Säkularisierung: *Ebd.* 13 (1972) 173—185; J. SWYNGEDOUW, Between the Religious and the Secular: *The North-east Asia Journal of Theol.* Sept. 1970/March 1971 1—20

⁴ H. LÜBBE, a.a.O. 23; vgl. P. LÖFFLER, a.a.O. 215

⁵ So A. KELLER: SM 4, Art. „Säkularisierung“, 360—372, Zitat: 361; vgl. SWYNGEDOUW, a.a.O. 5

⁶ Vgl. die begrifflichen Abgrenzungen: SM 4 360ff

⁷ So: *The Oxford English Dictionary*, Art. „Secularism“.

schaft transzendiert⁸. Entscheidend ist, daß diese Anfangsform einer geforderten Säkularisierung keine Kampfstellung gegen die christliche Kirche bzw. gegen die Religion überhaupt zum Inhalt hatte. Doch selbst wenn man dieses zugesteht, läßt sich nicht leugnen, daß die Gegenüberstellung von Säkularität und Christlichkeit bzw. Religiosität den Keim zu einer Gegensätzlichkeit in sich trug. Denn die Zurückdrängung des Religiösen aus Bereichen, die ihm geschichtlich zugewachsen waren, ging nicht ohne Widerstand von seiten der etablierten Religion ab.

1. 2. *Einige Eigenschaften des westlichen Säkularisierungsbegriffes*

Damit ergeben sich einige grundlegende Eigenschaften des Säkularisierungsbegriffes, die es auch im Hinblick auf die Säkularisierung in Asien zu beachten gilt:

1. 2. 1. *Säkularisierung als Herausforderung des Christentums*: Da die Forderung nach Säkularisierung im Gegenüber zu der im Abendland vorherrschenden konkreten Religionsform erhoben wurde, bedeutete der Ruf nach Säkularisierung eine klare Herausforderung des Christentums und seiner institutionellen Form, der Kirche. Säkularisierung mußte somit im Raum des Abendlandes als Befreiung von kirchlichen Ansprüchen und kirchlicher Herrschaft verstanden werden.

1. 2. 2. *Unterschiede zwischen Europa und den USA*: Eine solche Befreiung konnte aber schon im Westen nicht in allen Ländern in gleicher Weise gefordert werden. So bestand ein wesentlicher Unterschied zwischen der Alten und der Neuen Welt der USA darin, daß letztere von vornherein unter dem Gesetz der Trennung von Kirche und Staat antraten und folglich dort von Anfang an „weltlicher“ Staat und religiöse Pluralität einander im Geiste positiver Toleranz und Kooperation begegneten.

1. 2. 3. *Ideologisierung des Säkularisierungsverständnisses*: Wo Säkularisierung zu einem Kampfruf gegen die religiösen Einflüsse wurde und sich mit dem Stichwort „Säkularisierung“ die Ideologie reiner Diesseitigkeit und Innerweltlichkeit verband, begann die Ideologisierung des Begriffs. Das wiederum hatte zur Folge, daß Säkularisierung — je nachdem, von wem das Wort gebraucht wurde, — entweder die Geburt einer neuen Werteskala, Mündigkeit und Freiheit besagte oder aber Abfall von der Religion, Verlust des wahren Menschenbildes, Atheismus u. ä. Säkularisierung und Religion besagten dann zwei unversöhnliche Standpunkte.

1. 2. 4. *Theologische Wertungen*: Die theologische Diskussion der neuen Wirklichkeit „Säkularisierung“ führte schließlich zu zwei gravierenden Ergebnissen:

Auf der einen Seite versuchten vor allem evangelische Theologen die mit der Säkularisierungsthese gegebene Religionskritik dadurch zu unter-

⁸ Vgl. H. LÜBBE, a.a.O. 49f; in der Deutung der Persönlichkeit HOLYOAKES folge ich LÜBBE; etwas anders LÖFFLER, a.a.O. 214, u. a.

laufen, daß sie das Christentum aus dem Kontext religiöser Angebote und Ansprüche herausbrachen und es als die ganz neue, auch jede Religion unter das Gericht Gottes rufende Weise göttlicher Offenbarung und Selbstmitteilung vorstellten⁹.

Zum anderen — damit kehren wir zur deutschen Unterscheidung von *Säkularisierung* und *Säkularismus* zurück — versuchte man die Säkularisierung als den legitimen Prozeß der Selbstbefreiung zu verstehen, zu dem Gott den Menschen in der Stunde der Schöpfung aufgerufen hat, als er ihm den Auftrag erteilte, sich diese Welt als seine eigene Welt untertan zu machen (vgl. *Gen* 1,28). Insofern der Mensch aber stets in der Gefahr steht, sich Gott und seinem Auftrag zu entziehen, ist auch damit zu rechnen, daß der Mensch den Prozeß der Säkularisierung in Eigenmächtigkeit vollzieht und dann aus der Säkularisierung als Erfüllung eines göttlichen Gebotes Säkularismus als sündhafte Fehlform desselben Prozesses unter Abkehr von Gott und Hinkehr zu selbstgeschaffenen Götzen wird¹⁰.

1.2.5. *Fragwürdige Konsequenzen*: Die deutliche Unterscheidung von Säkularisierung und Säkularismus führte ihrerseits zu Konsequenzen, die inzwischen Kritik hervorgerufen haben:

Zunächst scheint die These einer auch vom Christentum her legitimen Säkularisierung zu ergeben, daß der Prozeß der Säkularisierung nicht nur zu dulden, sondern positiv zu unterstützen ist¹¹. Das bedeutet zugleich, daß der Abbau des Religiösen nicht zu sehr bekümmern darf, sondern im Sinne einer legitimen Fortschrittsbewegung eher noch zu begrüßen ist, und das um so mehr, wenn Religion und Religiösität als eigenmächtiges, gottwidriges Handeln zu verstehen sind.

Zum anderen spitzt sich die These völlig zu, wenn gefolgert wird, daß Säkularisierung letzten Endes nur im Raum der von Gott her ergangenen und verstandenen Offenbarung entstehen konnte und sie somit einseitig als Produkt der jüdisch-christlichen Kulturwelt angesehen wird.

⁹ Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/2 § 17; vgl. G. THILS, *Christentum ohne Religion?* (Salzburg 1969)

¹⁰ Vgl. F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Die Säkularisierung als theologisches Problem (Stuttgart 1953)

¹¹ Vgl. die entsprechenden Aussagen M. XHAUFFLAIRES in seinem Buch: *Feuerbach und die Theologie der Säkularisation* (München/Mainz 1972), vor allem 257—292, wo auch die Ansätze J. B. METZS vor 1967 (damit der größte Teil seines Buches: *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968) unter das Verdikt mangelnder Konsequenz fallen. Zustimmung wird man jedenfalls der Beobachtung XHAUFFLAIRES, „daß die Theologien der Säkularisation die Richtigkeit ihrer These nicht *historisch* entwickeln können, daß nämlich das biblische und christliche Denken die eigentliche Ursache des modernen Säkularisationsprozesses sei. Dies bleibt, genau genommen, eine *These*. Weit davon entfernt, in einer eigentlich historischen Analyse deduziert worden zu sein, bleibt diese vielmehr der Ausdruck eines Wunsches und des Willens zur Systematisierung.“ X. nennt das „ein ideologisches Verfahren“ (a.a.O. 265).

Die Ableitung dieser Thesen, die wesentlich auf theologischen Prämissen beruhen, braucht hier nicht geleistet zu werden. Nur soviel sollte deutlich sein, daß, wer sich mit der Säkularisierung in Asien befassen will, angesichts der im Westen geführten Diskussionen und Definitionsversuche ein praktikable Arbeitshypothese hinsichtlich dessen, was er „Säkularisierung in Asien“ nennen will, vortragen muß.

2. SÄKULARISIERUNG IN ASIEN

2.1. *Zwei Fragen*

Im Blick auf Asien sind zwei grundlegende Fragen zu stellen und die entsprechenden Phänomene einzuordnen:

2.1.1. *Asiatische Säkularisierung als Ergebnis westlicher Säkularisierungseinflüsse*: Das technische Zeitalter hat vom Abendland her die Länder und Völker der nichtwestlichen Welt erreicht. Zwar sollte zwischen Säkularisierung und Verwestlichung bzw. Industrialisierung und technischer Revolution unterschieden werden. Dennoch kann nicht gelegnet werden, daß zusammen mit den neuzeitlichen westlichen Einflüssen auch das säkulare bzw. säkularistische Denken im westlichen Sinne sich in den ursprünglich außerchristlichen Kulturkreisen ausbreitet. Das führt zu der Frage: Wie wirkt sich der westliche Säkularisierungsprozeß auf Asien, seine Denk- und Verhaltensweisen, seine religiösen Bindungen und Weltanschauungen aus? Ist der Säkularismus Asiens Ergebnis westlicher Einflüsse allein?

2.1.2. *Asiatische Säkularisierung als Ergebnis asienimmanenter Entwicklungen*: Wer sich jedoch nicht die These zu eigen macht, daß Säkularisierung notwendig ein Produkt westlicher Geisteshaltung ist und daher von vornherein gar nicht im Bereich östlicher Religiosität zu suchen ist, wird auch die Frage stellen müssen, ob es nicht in Asien — unabhängig von den modernen westlichen Einflüssen — bereits Säkularisierungsprozesse bzw. zumindest dem westlichen Säkularisierungsverständnis analog zuzuordnende Prozesse gegeben hat. Dabei könnte dann die Frage auf sich beruhen bleiben, ob das Wort „Säkularisierung“ nicht am Ende doch ein Einfuhrprodukt des Westens ist.

Persönlich bin ich geneigt, von Säkularisierungsprozessen in Asien auch vorgängig zur modernen, aus dem Westen kommenden Säkularisierung der Welt zu sprechen. Einige Beobachtungen stützen diese Vermutung.

2.2. *Gründe für eine weitere Fassung des Säkularisierungsbegriffes*

2.2.1. *Die Trennbarkeit der Elemente des Säkularisierungsbegriffes*: Der Säkularisierungsbegriff, wie wir ihn heute verstehen, schließt eine Reihe von Elementen ein, die sich voneinander trennen lassen: Befreiung der Gesellschaft von religiösen Einflüssen — Duldung einer Pluralität von Religionen, Weltanschauungen, Ideologien — Trennung von Staat und Religion, Profanem und Heiligem — Rationalisierung und Anerken-

nung menschlicher Autonomie. Sicher stellt sich das Verhältnis von „heilig“ und „profan“ z. B. im Bereich des Buddhismus anders dar als im Bereich des Christentums. Dennoch kann es aber in überwiegend buddhistisch geprägten Ländern ebenso wie in überwiegend christlich geprägten Ländern z. B. das Problem der Pluralität der Religionen geben, muß sich folglich der Staat mit dem Problem einer solchen in seinem Land auftretenden Pluralität befassen. Auch emanzipatorische Prozesse können nicht ohne weiteres ausgeschlossen werden. Nur wenn wir voraussetzen, daß Technik ein konstitutives Element der Säkularisierung darstellt, kann mit HOEKENDIJK geschlossen werden, daß „die Geschichte des Säkularismus in Asien und Afrika erst im 19. Jahrhundert mit der Industrialisierung“ anfängt; nach ihm sind daher die autochthonen Parallelen „Konstruktionen ex post facto“¹². Es läßt sich jedoch nicht übersehen, daß a) in den beiden großen Ländern, in denen die Säkularisierung auch in der theologischen Reflexion eine bedeutsame Rolle spielt, in Indien und Japan, eine große Zahl von Autoren den Säkularisierungsprozeß als eigenständigen Prozeß zu verstehen suchen und b) geschichtliche Beispiele zeigen, daß tatsächlich von Säkularisierungsprozessen auch vor dem Einbruch westlichen Denkens gesprochen werden kann.

2.2.2. *Autoren Asiens zur Säkularisierung*: Indische und japanische Autoren bzw. auch westliche Autoren, die lange in Asien lebten, tadeln die These, asiatische Säkularisierung sei nichts anderes als das Ergebnis westlicher Säkularisierungseinflüsse, als engstirnig. In einem ausführlichen Kapitel „Säkularisierung und Modernisierung“ gibt SH. YAMAMOTO folgende Begründung der modernen Kurzsichtigkeit¹³: Der moderne Mensch wächst in einer säkularisierten Zivilisation auf, identifiziert dann Säkularisierung mit Modernität und Modernität noch einmal mit Westlichkeit. Das aber ist seiner Ansicht nach schon deshalb unbegründet, weil es in verschiedenen Teilen der Welt und zu verschiedenen Zeiten der Weltgeschichte Säkularisierungsprozesse gegeben hat. Seinerseits entwickelt er folgende Typologie der Säkularisierung: 1) Säkularisierung als Ergebnis einer Auseinandersetzung von Orthodoxie und Heterodoxie (z. B. im Bereich der jüdisch-christlichen Religion), 2) Säkularisierung als Ergebnis von Auseinandersetzungen zwischen Fremd- und einheimischen Religionen und das historische Phänomen der sog. „Renaissance“ (z. B. in China nach den Sui-T'ang-Dynastien, 581—618 bzw. 618—907 n. Chr.), 3) Säkularisierung als Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen politischen und religiösen Autoritäten¹⁴.

Zumal Typ 3 wird aber inzwischen von asiatischen Autoren als ein auch in Asien mehrfach verwirklichter Typ angesehen. So schreibt der Inder P. K. SUNDARAM in einem Aufsatz „Hinduism and Secularism“:

¹² Vgl. RGG V 1297

¹³ Vgl. SH. YAMAMOTO, *Toynbee to bunmeiron no sōten* (Tokyo 1969) 258—270

¹⁴ So a.a.O. 280ff

„The idea of secularism as a state policy, though not in the same detail or orientation, has not been unknown in this country even in earlier periods of its history. Asoka made it known that harmony is good, . . . , and that all faiths of men are to be respected. The 12th Edict declared: ‚His Sacred Majesty the King does reverence to men of all sects, whether ascetics or householders‘, etc. Akbar had the inspiration to formulate the Universal Religion and proclaimed in no uncertain terms his respect for religions other than his own. He sought to minimise religious differences by intermarriage. He had Maulvis, Pandits, Jain monks, and Jesuits in his court. He founded *Din ilahi* by which people worshipped one God whose symbol was the Sun¹⁵.“

AKBAR suchte somit schon im 15. Jahrhundert eine Einigung des Landes, indem er eine Religion jenseits von Islam und Hinduismus als eine nationale Religion anstrebte und so in einer positiven Trennung von Staat und Religion die Wohlfahrt des Landes zu verwirklichen suchte. Das Anliegen, das bei der Gründung des indischen Staates vorschwebte, war bereits seit Jahrhunderten wirksam.

Auch von einer mehr soziologischen Sicht her ist die Frage, ob die asiatische Säkularisierung nur eine Ausweitungserscheinung der westlichen Säkularisierung oder aber etwas Eigenständiges ist, negativ zu beantworten. R. HEREDIA, Poona, sagt dazu:

„Die Frage so stellen verrät einen engen zeitgenössisch-westlichen Blickwinkel. Säkularisierung als soziologisches Phänomen, das Entmythologisierung, Rationalisierung, Autonomie des Humanen u. a. impliziert, ist doch viel älter als Westeuropa und zeigte sich auch zu anderen Zeiten und an anderen Orten. So kann man in der westlichen klassischen Welt mit Sicherheit feststellen, daß die stoische Bewegung eine Säkularisierung der klassischen Religion im weiteren soziologischen Sinne einschloß. So übte bereits im 5. Jh. v. Chr. der indische Buddhismus einen säkularisierenden Einfluß auf den Hinduismus aus. Er wurde später zwar vom Hinduismus absorbiert, jedoch nicht ohne eine starke säkularisierende Tendenz zu hinterlassen, wie sie sich in der Advaita-Religion Shankaras und seiner Schule zeigt, die heute weithin die Religiosität des gebildeten Hindu ausmacht. Was die moderne westliche Säkularisierung auszeichnet, sind die Idee des Fortschritts und der Begriff der Geschichte, die beide deutlich auf biblische Grundlagen zurückgehen. Ein anderer hervorstechender Faktor sind Wissenschaft und Technik, doch beide abhängig von und vordergründiger als die zuvor genannten Gesichtspunkte. Auch in Japan haben wir vordergründig einen starken Einfluß der westlichen Säkularisierung, doch untergründig wirkt der Zen-Buddhismus, den ich als säkularisierende Philosophie ansprechen würde. So ist auch der Taoismus in China eher soziologisch eine Form der Säkularisierung als der Marxismus, der seinerseits alle soziologischen Eigenschaften einer religiösen Ideologie an sich trägt. In Indien bei seiner starken Beschäftigung mit politischem Säkularismus und der Demokratie gibt es zweifellos starke Obertöne der westlichen Säkularisierung, obwohl ihr Einfluß eher bei der humanistischen Aufklärung als speziell und direkt beim Christentum ansetzt. Doch in der hinduistischen Avidya-Philosophie und der Sympathie, die die Gebildeten für eine buddhistische Philosophie zeigen, lassen sich die Untertöne einer indischen Säkularisierung erkennen, die sich in in einem modernen Rahmen entfaltet¹⁶.“

¹⁵ Vgl. *Religion and Society* (Bangalore) XI/2 (1964) 16—22; Zitat: 17

¹⁶ Zitiert nach einem unveröffentlichten Text

Nach Ansicht HEREDIAS ist die Betonung von Fortschritt und Geschichte ein typischer Zug der modernen westlichen Säkularisierung.

Doch finden der dogmatische Gebrauch von Begriffen wie Fortschritt und Entwicklung oder die Einteilung der Welt in entwickelte und Entwicklungsländer auch heftige Kritik bei asiatischen Autoren. C. T. KURIEN, Tambaram, bemerkt dazu:

„The message is that what the ‚developing‘ countries need is not only food and clothing, not even televisions and jumbo planes, but also more science, more culture and more ‚democracy‘ (or ‚communism‘ as the case may be) — more in fact of everything that the ‚developed‘ countries happen to have. The modernisation approach is accompanied by the implicit, or... quite explicit belief that the ingredients of modernisation are *all* alien to the native soils of the ‚developing‘ countries¹⁷.“

KURIEN nennt das Gerede „about a universally general development problem“ einen gefährlichen Mythos. Er befürchtet überdies, „that we will soon enough realise the *partial* nature of the old approach without challenging its underlying assumption of *universalism*, and that the new approach that we evolve will only reinforce the myth of universalism by making the concept of development more inclusive and comprehensive“:

„One shudders to think of a concept of development which is all-inclusive and universal as it then transforms itself into an ideology with totalitarian overtones¹⁸.“

Noch ein letztes Beispiel sei hier angeführt. S. UEDA, Kyoto, hat beim 5. Salzburger Humanismusgespräch 1970 über den „Buddhismus und das Problem der Säkularisierung“ referiert. Während in Indien die politische Säkularisierung, also die Beziehung von Staat und institutionalisierter Religion, im Vordergrund der Diskussion steht, greift er die im Westen diskutierte, grundsätzlichere religiöse Säkularisierung, also die Beziehung von „heilig“ und „profan“, „geistlich“ und „weltlich“ auf. Diese Grundunterscheidung erkennt UEDA auch für den Urbuddhismus an. Doch vertritt er dann, daß der Mahayana-Buddhismus diesen Unterschied aufhebt bzw. überwindet, so daß von dort aus in dieser Form des Buddhismus „die Frage der sogenannten ‚Säkularisierung‘ zunächst gegenstandslos zu sein“ bzw. der Buddhismus „jenseits der Säkularisierungsfrage zu stehen“ scheint¹⁹.

UEDA übersieht aber dann nicht, daß es gerade als Folge der Ununterschiedenheit von „sakral“ und „profan“ in Japan die negative Form der Säkularisierung — das japanische Wort *sezokuka* bedeutet wie das englische Wort *secularism* in seiner negativen Bedeutung Verweltlichung,

¹⁷ Vgl. C. T. KURIEN, *The Concept and Content of Development: Religion and Society* XVII/2 (1970) 9—15, Zitat: 12; dazu die Bemerkungen von H. W. GENSICHEN, a.a.O. 177

¹⁸ So C. T. KURIEN, a.a.O. 11

¹⁹ Vgl. SH. UEDA, *Der Buddhismus und das Problem der Säkularisierung. Zur gegenwärtigen geistigen Situation Japans*: O. SCHATZ (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft?* (Graz/Wien/Köln 1971) 255—275, bes. 256f, Zitat: 260

Profanierung, Weltverfallenheit²⁰ — als Weltverfallenheit gegeben hat und daß die Gefahr dieser Art von Verweltlichung nicht erst in der Gegenwart aufgetreten ist²¹. Im Blick auf den westlichen Sprachgebrauch von Säkularisierung als „Loslösung der Vorstellungen, der Gedanken, der Sachen, der Einrichtungen und Institutionen usw. aus ihren ursprünglichen religiösen Bindungen und deren Verselbständigung mit jeweiligen Eigengesetzlichkeiten“²² wiederholt UEDA aber, daß eine solche Form von Säkularisierung im Bereich des Buddhismus nicht denkbar ist, da die eigentümliche Gestalt der Unterscheidung von „weltlich“ und „buddhistisch“ nur in ihrer Ununterschiedenheit zutage tritt, so daß es sich „um eine dimensionale Bewegung des ununterschiedlichen Unterschieds und der unterschiedlichen Ununterschiedenheit“ handelt²³.

Angesichts der sich zuspitzenden weltweiten Gestalt der Säkularisierung sieht sich aber auch der buddhistische Kulturraum nach UEDA vor die Frage gestellt, „ob die Religion nicht überflüssig geworden ist, nicht endgültig überwunden worden ist, oder vor die Frage, ob die Menschheit, vorausgesetzt, daß die Religion die letzte Grundlage für das Menschsein sei, mit der Unmöglichkeit der Religion nicht in äußerste Enthumanisierung geraten ist“²⁴. Dabei erblickt er in der Offenheit für die Welt, wie der Buddhismus sie kennt, eine große Verlegenheit für den Buddhismus, so daß ausländische Beobachter der japanischen Szene wie J. ROGGENDORF sagen konnten: „In Japan spielt die Religion nur eine geringe Rolle, so gering wie in keinem anderen Kulturland. Japan ist durch und durch säkularisiert“²⁵.

2. 2. 3. *Westlicher und östlicher Ansatz im Vergleich*

Wir sind nun in der Lage, das abendländische Verständnis von Säkularisierung und die östliche Diskussion bzw. Kritik miteinander zu vergleichen. Dabei zeigt sich, daß folgende Punkte einer weiteren Diskussion bedürfen:

2. 2. 3. 1. *Die Bedeutsamkeit des westlichen Säkularisierungsbegriffes:* Es dürfte stimmen, daß auch die Säkularisierungsdebatte in Asien wesentlich durch die Säkularisierungsdiskussion im Westen ausgelöst bzw. von dieser mitbestimmt ist. Der Begriff der Säkularisierung, wie er in westlichen Sprachen Verwendung findet, steht jedenfalls auch im Hintergrund der asiatischen Debatte, wobei es gleichgültig ist, ob das westliche Verständnis unkritisch adoptiert oder aber inzwischen kritisch hinterfragt wird. Allerdings dürften für die Zukunft genauere Untersuchungen über

²⁰ A.a.O. 261f

²¹ UEDA verweist in seinem Artikel, 261, als Beispiel auf den Buddhismus der Tokugawa-Zeit und auf die Degeneration ursprünglich buddhistischer Termini wie *upaya*, jap. *höben*.

²² A.a.O. 262

²³ A.a.O. 264

²⁴ A.a.O. 266f

²⁵ Nach UEDA, 269, zitiert.

Entstehung und Gebrauch des Begriffes „Säkularisierung“ in asiatischen Sprachen nützlich sein²⁶.

2. 2. 3. 2. *Deskriptiver Säkularisierungsbegriff*: Der Vergleich der asiatischen und der westlichen Situationen fordert aber vom westlichen Gesprächspartner, daß er zunächst die theologischen Begründungsversuche außer acht läßt und sein eigenes Verständnis in rein deskriptivem Sinne verwendet. Das ist um so mehr erforderlich, als auch die asiatischen Religionen wie Hinduismus und Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus ihr je eigenes Verständnis der Welt und ihrer Entwicklungen besitzen und so — wie es etwa die japanische Sprache zeigt — eine völlige Neuprägung des Wortes „Säkularisierung“ unnötig war.

2. 2. 3. 3. *Die Vergleichbarkeit gewisser Eigentümlichkeiten des Säkularisierungsbegriffes*: Bestimmte Züge des Säkularisierungsbegriffes — das beweist bereits eine erste Annäherung an die geschichtliche Entwicklung Asiens — sind auch unabhängig von einem jüdisch-christlichen bzw. neuzeitlich-westlichen Einfluß zu früheren Zeiten verwirklicht worden. Das wird deutlich, wo das Verhältnis von Staat und Religion(en), Volk und religiöser Pluralität, Gebrauch der Vernunft und religiöser Tradition bzw. Autorität überprüft wird. Aufklärungsprozesse als Emanzipationsprozesse sind nicht auf die neuzeitliche Aufklärung Europas beschränkt.

2. 2. 3. 4. *Sakral und profan*: Eingehenderer Prüfung bedarf das Grundverständnis von „sakral“ und „profan“²⁷. Es ist zu fragen, ob dort, wo

²⁶ So stimmt z. B. nicht ganz, was J. J. SPAE, *Japanese Religiosity* [zit.: *Religiosity*] (Tokyo 1971) 54, schreibt: „The Japanese word for secularization is *sezokuka*. In itself, this word has no religious connotation. It means vulgarity, cheapening, and profanation of any traditional value.“ Tatsächlich ist *sezokuka* ein Abstraktum, zusammengesetzt aus *sezoku* + *ka*; letzteres deutet auf eine Aktion oder einen Prozeß hin. In dieser Kombination ist das Wort modern. Doch die beiden übrigen Teile des Wortes *se* und *zoku* werden gemeinsam oder einzeln zur Übersetzung buddhistischer Termini verwendet, vgl. z. B. *zokutai*, *sezokutai*, *setai* als Übersetzung des Sanskritwortes *saṃvṛtīsatya*, das — im Vergleich zu *shintai*, Skr. *paramārthasatya*, der höchsten, transzendentalen Wahrheit — auf die verborgene Wahrheit hinweist; vgl. A. BAREAU in: C. M. SCHRÖDER (Hrsg.): *Die Religionen der Menschheit*. Bd. 13 (Stuttgart 1964) 154f.159.170. *Zoku* — verstärkt durch *se* = Welt — deutet auf Welt und weltliches Leben, weltliche Bräuche hin im Gegensatz zu *sei* = heilig, *shin* = wirklich, wahr. Im Unterschied zum buddhistisch-klösterlichen Leben meint es das buddhistische Leben in der Alltäglichkeit der Welt. Vgl. H. NAKAMURA (ed.), *Shin-Bukkyōjiten* (Tokyo 1962) oder H. U1 (ed.), *Bukkyōjiten* (Tokyo 1953) Art. „sei“, „sekken“, „sezoku“, „nitai“ u. a.

²⁷ Die Frage wird in der christlichen Theologie diskutiert, doch in der Regel ohne Bezug auf nichtchristliche Religionen; vgl. u. a. P. TILlich, *Systematische Theologie* (Stuttgart 1956ff) I 251ff, III 282ff; B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen* (Freiburg 1965) 113—151; B. CASPER/K. HEMMERLE/P. HÜNERMANN, *Besinnung auf das Heilige* (Freiburg 1966); K. HEMMERLE, Art. „Das Heilige“: SM 4 576—582 (Lit.); J. GRAND'MAISON, *Die Welt und das Heilige* (Salzburg 1970); H. MÜHLEN, *Entsakralisierung* (Paderborn 1971). — Vom Standpunkt der ver-

das Gegenüber von Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung geringgeachtet wird und das Verhältnis von Dualismus und Monismus ungeklärt ist²⁸, die Säkularisierungsfrage in jener Radikalität gestellt werden kann, in der sie im Herkunftsraum des Christentums heute gestellt wird. Von der Beantwortung dieser Frage wird es wesentlich abhängen, ob bzw. wie die asiatischen Religionen eine gültige Antwort auf die Bedrohung, die die Säkularisierung *auch* darstellt, geben können. An dieser Stelle wird dann auch das Christentum seinen Beitrag bzw. seine Deutung zur heutigen Situation als Angebot in die Diskussion einbringen können.

2.2.3.5. *Weltweite Säkularisierung als Herausforderung der Religionen*: Eine Eigentümlichkeit, die die heutige Säkularisierung vor allen früheren Säkularisierungsprozessen auszeichnet, besteht darin, daß aufgrund der modernen Technik und Kommunikationsmöglichkeiten die Säkularisierung heute keinen rein regionalen Charakter mehr trägt, sondern ein weltweites Ausmaß angenommen hat. In unserer Zeit stellt sich deshalb das Problem nicht mehr nur innerhalb eines bestimmten Kulturraumes und unabhängig von allen anderen Kulturräumen, sondern in dem Maße, als diese miteinander kommunizieren, bildet sich eine einheitliche Weltzivilisation, in der sich die zuvor genannten Probleme auf weltweiter Ebene neu stellen: die Pluralität der Weltanschauungen und die Weltgesellschaft — das Verhältnis von Weltanschauung und Gesellschaft — gesamtgesellschaftliche Selbstbestimmung, Welt- und Zukunftsgestaltung und Religion — immanente Glückserfüllung und Transzendenzerfahrung — innerweltlich geschlossene Gesellschaft und ekstatische Erfüllungshoffnung u. a. m. Diese neue Situation zwingt die Vertreter der verschiedenen Religionen in ganz neuer Weise zum Gespräch miteinander, weil alle Religionen sich zu gleicher Zeit derselben Herausforderung gegenübersehen und diese sie u. U. in ihrer Existenz bedroht.

2.2.3.6. *Selbstbescheidung des Christentums*: In dieser Situation hat das Christentum allen Anlaß, nicht mit falscher Selbstüberheblichkeit und Rechthaberei den anderen Religionen gegenüberzutreten, sondern seinerseits im Sinne des Dienstes, zu dem es an der Menschheit aufgefordert ist, *zunächst* zuzusehen und zuzuhören, was andere Religionen in dieser Situation zu sagen haben, *dann* kritisch zu fragen und sich fragen zu lassen, *schließlich* den eigenen Beitrag vorzustellen, der in der heutigen

gleichenden Religionswissenschaft vgl. M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige*. Salzburg 1966; J. A. CUTTAT, *Asiatische Gottheit — christlicher Gott*. Die Spiritualität der beiden Hemisphären. Einsiedeln 1971. — Im Hinblick auf Japan vgl. K. NISHITANI, *Shūkyō towa nanika*. Tokyo 1961; SH. UEDA, a.a.O., und meine eigenen Bemerkungen in: NZSThrPh 13/3 (1971) 331ff; auch B. WELTE: J. RATZINGER (Hrsg.), *Die Frage nach Gott*. Freiburg 1972 13—26. — Gelegentlich erscheint das Gegensatzpaar „heilig/profan“ als Thema eines Aufsatzes, der am Ende sich doch nur mit der Säkularisierung beschäftigt; vgl. A. K. SARAN, *Secular-Sacred Confrontation. A. Historical Analysis: Religion and Society* XVIII/3 (1971) 9—35; J. SWYNGEDOUW, a.a.O.

²⁸ Vgl. meine Bemerkungen in ZMR 55/4 (1971) 253.

Situation bei aller Säkularisierung die Welt eine menschlichere Welt werden läßt²⁹.

Nach diesen Vorüberlegungen dürfen wir uns nun der Diskussion um Religion(en) und Säkularisierung in Asien zuwenden, die wir an einigen typischen Beispielen erläutern.

3. RELIGIONEN UND SÄKULARISIERUNG IN DEN LÄNDERN ASIENS

Bevor wir in die eigentliche Diskussion eintreten, müssen wir feststellen, daß es Asien im allgemeinen nicht gibt. Vielmehr besteht Asien aus einer Mehrzahl von Völkern und Staaten, Kulturen und Sprachgruppen, die alle ihre eigene politische und religiöse Geschichte haben. Grob gesehen, gibt es Länder, in denen *eine* Religion vorherrscht, andere, in denen verschiedene Großreligionen und einheimische Primitivreligionen miteinander konkurriert haben oder immer noch konkurrieren. Eine Reihe von Ländern hat eine koloniale Phase durchlaufen, ehe sie sich in jüngerer Zeit zu politischer Selbständigkeit und Eigenstaatlichkeit befreiten. Andere Länder wie Japan sind von kolonialistischen Einflüssen ganz oder doch fast ganz unberührt geblieben.

Säkularisierung in Asien hat es zu tun mit der Säkularisierung des Staates und der Politik und schließt in hohem Maße das Element des Nationalismus ein. In religiöser Hinsicht impliziert sie das Bekenntnis zur bzw. den Kampf um religiöse Neutralität. Religiöse Konkurrenz bis hin zu Verfolgungen hat es auch in Asien gegeben³⁰. Wo der religiöse Pluralismus für ein Volk nicht zum Problem wurde, bleibt noch immer die Frage, wie sich die vorherrschende Religion, Hinduismus, Buddhismus, Islam oder auch — im Falle der Philippinen — das Christentum je auf ihre Weise auf den modernen Prozeß technischer Entwicklung und Industrialisierung einzustellen sucht. Im übrigen müssen sich die Christen fragen, wie sie selbst in unserer Zeit leben können, ohne ihrem Sendungsauftrag untreu zu werden.

3. 1. *Indien*

In Indien scheint auf den ersten Blick kein Gegensatz zwischen dem weltlichen Staat und der Religion zu bestehen. Häufig werden die Worte S. RADHAKRISHNANS zitiert:

„It may appear somewhat strange that our Government should be a secular one while our culture is rooted in spiritual values. Secularism here does not mean irreligion or atheism or even stress upon material comforts. It proclaims

²⁹ Vgl. H. WALDENFELS, Anmerkungen zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt: W. BÖLD/H. W. GENSICHEN/J. RATZINGER/H. WALDENFELS, *Kirche in der außerchristlichen Welt* 1967 95—141

³⁰ Vgl. z. B. das Verhältnis zwischen dem Islam und den asiatischen Religionen, die Behandlung des Buddhismus in China zwischen 842 und 845 n. Chr., die religiöse Situation in Japan während der Tokugawa-Zeit sowie in der Zeit des modernen Militarismus u. a. m.

that it lays stress on the universality of spiritual values which may be attained by a diversity of ways³¹."

In ähnlicher Weise äußert sich P. B. GAJENDRAGADKAR:

"It is necessary to emphasise that Indian secularism does not fall in this negative category. Indeed, Indian secularism recognises both the relevance and validity of religion in human life... In the context of the Constitution secularism means that all religions practised in India are entitled to equal freedom and protection³²."

Er vertritt die Ansicht, daß die grundlegende Philosophie des indischen Säkularismus übereinstimmt mit der uralten indischen Überzeugung, daß die Wahrheit eine ist, aber viele Seiten besitzt, so daß weise Menschen sie in unterschiedlicher Weise beschreiben können.

Immer wieder wird betont, daß zwischen rationalem Denken und der Religion, zwischen Spiritualität und Rationalität Harmonie herrscht. So schreibt der japanische Indologe H. NAKAMURA:

"In fact, the Indian religion is based on philosophical contemplation and its philosophy is indistinguishable from religion. As Masson-Oursel has pointed out, in India and China religion is not antagonistic to philosophy or to science. Indians are traditionally a religious and, at the same time, a philosophical people³³."

Ähnlich sagt RADHAKRISHNAN:

"A spiritual view is sustained not only by insight but also by a rational philosophy and sound social institutions³⁴."

Beide Elemente wirken im Säkularisierungsprozeß des modernen Indiens, wie auch eine Analyse des indischen Unabhängigkeitskampfes lehrt:

"The Indian freedom movement was a number of things at the same time: it was a reform, a *so-called* renaissance, and a nationalist movement; also it was a movement for Hindu nationalism which implies religious revival. It is these different and sometimes incompatible aspects of our independence movement that have shaped the character of modern India. The social reformism of Gokhale and the religio-social revivalism of Tilak reflected a basic inner tension in the nation-forming process of India: the intertwined movements for nationa-

³¹ So im Vorwort zu A. ABID HUSAIN, *The National Culture of India*. Bombay 1961 VII, zitiert von M. UL HAQQ: *Religion and Society* XVIII/3 (1971) 36, und A. SINGH: Ebd. 48.

³² P. B. GAJENDRAGADKAR, *The Concept of Secularism: Secular Democracy*. New Delhi. Annual Number 1970 71, zitiert von M. UL HAQQ, a.a.O. 37.

³³ H. NAKAMURA, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India — China — Tibet — Japan*. Honolulu durchges. 2. A. 1964 115—117, Zitat: 117; vgl. Sr. KRAMRISCH, *Natural Science and Technology in Relation to Cultural Patterns and Social Practises in India*: CH. A. MOORE (Hrsg.) *Philosophy and Culture East and West*. East-West Philosophy in Practical Perspective. Honolulu 1968 156—171; S. RADHAKRISHNAN, *The Indian Approach to the Religious Problem*: Ebd. 255—262; A. FONSECA, *Secularization in India: Ateismo e Dialogo*. *Boll. del Segr. per i non Credenti* V/1 (1970) 15—23, bes. 18.

³⁴ *Eastern Religions and Western Thought*. Oxford 1940 76, zitiert von P. T. RAJU: CH. A. MOORE, *Philosophy* 263.

lism and freedom generated forces both friendly and hostile to secularism. The nationalist movement, is by its very nature, a secular process: outside a secular context, nationalism has no meaning: and yet in the specific historical set-up of India, modernist political forces from the very beginning gave rise to Hindu nationalism, which strictly speaking is a contradiction in terms. Odd as this concept of nationalism was, it was unavoidable in the specific conditions of Indian history and Hindu religion. And these conditions are not yet wholly a matter of the past... Today, one of the most important forces against secularism is just this combination of two heterogenous ideas, Hinduism and Nationalism³⁵.

So unterschiedlich noch einmal M. GANDHI und P. NEHRU, die beiden Vorkämpfer einer indischen Unabhängigkeit, waren, so sehr kommen auch sie in der Verbindung beider Elemente überein. Schon 1931 legte NEHRU auf einem Kongreß in Karachi eine Resolution vor, in der es hieß, der Staat solle Neutralität gegenüber allen Religionen wahren. 1951 definierte er den weltlichen Staat dahingehend, daß er alle Religionen schützt, keine auf Kosten der anderen bevorzugt und keine zur Staatsreligion erklärt³⁶. Zum anderen solle das säkularistische Ideal auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens Anwendung finden. Immer wieder ist die Rede von einem einheitlichen Gesetz, das das sogenannte Personalrecht, welches bislang von Gemeinde zu Gemeinde, von Ort zu Ort, von Sekte zu Sekte, von Kaste zu Kaste unterschiedlich war, ersetzen sollte³⁷. In diesem Sinne ist der Begriff der Säkularisierung auszudehnen auf eine soziale Struktur, in der der einzelne sich nicht gesellschaftlichen Ungleichheiten aufgrund religiöser Sanktionen ausgesetzt sieht. NEHRU erklärte:

„The caste-ridden society is not strictly secular. Beliefs that affect the social structure of life are not secular³⁸.“

Ein drittes Element des indischen Säkularismus ist, daß die fundamentalen Rechte aller Bürger ohne Rücksicht auf die religiöse Zugehörigkeit garantiert sind.

Die drei genannten Gesichtspunkte — Neutralität des Staates gegenüber den Religionen, Anwendung des säkularistischen Ideals auf alle Gesellschaftsbereiche, Beseitigung aller religiös bedingter gesellschaftlicher Ungleichheiten — zeigen zugleich den starken Einfluß, den das westliche Säkularisierungsverständnis auf den indischen Säkularismus ausübt. Wir beobachten eine zunehmende Hochachtung der menschlichen Individualität und Persönlichkeit, der Freiheit³⁹ des Menschen und seiner

³⁵ A. K. SARAN, a.a.O. 16.

³⁶ Vgl. P. K. SUNDARAM, a.a.O. 16.

³⁷ A.a.O. 16. 18—21; vgl. vom islamischen Standpunkt aus M. UL HAQQ, Religion, Secularism and Secular State: The Muslim Case: *Religion and Society* XVIII/3 (1971) 36—47, bes. 40—44; A. FONSECA, a.a.O. 20f.

³⁸ P. K. SUNDARAM zitiert diese Worte, 16, von einem Rundschreiben an die Komitees des Pradesh-Kongresses 1954.

³⁹ Es ist zu bemerken, daß das Schlüsselwort des Ostens weniger „Freiheit“ als „Befreiung“ ist, die E. A. BURTT wie folgt umbeschreibt: „man's emancipation

grundlegenden Rechte, unabhängig vom ewigen Dharma, von der Zugehörigkeit zu einer spezifischen Kaste aufgrund des Gesetzes der Reinkarnation. Zugleich sucht der Staat seine nationale Identität und sein Selbstverständnis, seine Beziehung zu anderen Staaten, neue Gemeinschaftsformen, die Verwirklichung der Gleichheit von Mann und Frau.

Trotzdem ist die Verwirklichung des säkularen Staates in vieler Hinsicht noch eher ein Ideal als eine Wirklichkeit. Die ökonomischen Entwicklungen gehen trotz allem langsam voran. Das Kastenproblem, auch das der Unberührbaren, ist theoretisch durch die Konstitution gelöst, und doch bleibt die große Zahl der Unberührbaren arm; sie leben in den Landbezirken Indiens, haben keinen eigenen Grund und Boden, sind verschuldet und in ihrem Lebensunterhalt abhängig von anderen. Wohl aber gibt es die Freiheit der Meinungsäußerung und der politischen Gruppenbildung, der religiösen Zugehörigkeit und der privaten Eigentumsbildung. Die Regierung ist grundsätzlich demokratisch. All das aber kann, wie A. FONSECA sagt⁴⁰, als „der Beginn des Säkularisierungsprozesses“ angesprochen werden.

Wie in einer Anzahl anderer asiatischer Staaten verdient auch in Indien der sogenannte *Sozialismus* besondere Aufmerksamkeit. Ganz allgemein geht es dabei weniger um einen Sozialismus ideologischer Prägung als um ein Modell, nach dem die Ungleichheiten der Bürger eines Landes beseitigt werden. Dieses Modell schließt Maßnahmen zur Schaffung eines höheren Lebensstandards für alle ein, eine höhere Zuwachsrate in industrieller und landwirtschaftlicher Produktion, die Beeinflussung und Kontrolle der Bevölkerungsexplosion, Landreformen, die Verhinderung der Konzentration von Reichtum und Gütern in den Händen weniger u. a. m.

Trotz der optimistischen Bemerkungen über die Harmonie von Religion und Wissenschaft in Indien können die Eingriffe in die natürlichen Abläufe, die 5-Jahres-Pläne, die landwirtschaftlichen Reformen, die Entwicklung des Erziehungssystems u. a. auf die Dauer nicht ohne eine stark entsakralisierende Wirkung auf die gesamte Lebensauffassung der Inder abgehen. A. K. SARAN betont ausdrücklich, es sei für Indien ein Irrtum zu glauben, die Säkularisierung im Sinne einer Koexistenz von Staat und Religion könne trotz ihrer Trennung bestehen, ohne daß die Säkularisierung im Sinne radikaler Autonomie angenommen werde⁴¹. Nach SARAN schließt die Säkularisierung im Sinne von Autonomie die Ablehnung einer sakralen, mythologischen, transzendenten Weltanschauung und eines hierarchischen Gesellschaftssystems ein und ersetzt diese durch das Versprechen einer völlig wissenschaftlichen, humanistischen, empirischen, rela-

from all that obstructs his progress toward self-realization, and toward the apprehension of truth in its wholeness that such realization brings“: CH. A. MOORE, *Philosophy* 676f.

⁴⁰ A.a.O. 15; vgl. 20f

⁴¹ Vgl. A. K. SARAN, a.a.O. 12

tivistischen, immanentistischen und evolutionären Weltanschauung und eines offenen, egalitären Gesellschaftssystems:

„On this view of secularism the ultimate basis of all authority is historical and rational, not transcendent, divine and mystical. It proclaims the autonomy and centrality of Man (*Homo faber*, not *Homo religiosus*)“⁴².

Die Frage, die in Indien nach wie vor diskutiert wird, lautet: Kann es keinen hinduistischen Sozialismus geben, analog zu einem christlichen Sozialismus? A. K. SARAN schließt das aus. Den entscheidenden Grund dafür sieht er in der Tatsache, daß NEHRU die Zukunft Indiens allein auf dem Wege moderner Wissenschaft, Technik und wirtschaftlicher Entwicklung durch eine zentral geplante rapide Industrialisierung verwirklichen möchte⁴³. In der Tat muß Indien in jeder Hinsicht modernisiert werden. Und doch, obwohl offiziell — in einer gewissen Parallele zu ähnlichen Äußerungen im Japan des 19. Jahrhunderts — „Indiens Plan einer Modernisierung nicht die Säkularisierung oder Verwestlichung seiner wesentlichen Werte, nicht die Ablehnung seiner traditionellen Religiosität akzeptiert“⁴⁴, ist es nur schwerlich zu begreifen, wie das geplante neue sozio-ökonomische System gelingen soll, ohne die traditionellen Wertsysteme zu berühren. SARAN zögert denn auch nicht festzustellen:

„the idea of a planned socio-economic system based on humanistic values is the idea of a total system: it is irreconcilable with any *other* total system, like Hinduism or Islam“⁴⁵.

So sind denn auch die Konsequenzen etwa für die Karma-Lehre bislang kaum bedacht worden. Darin aber liegt eine der größten Gefahren für das heutige Indien. Denn wo die *totale* Planung menschlicher Glückserfüllung angestrebt wird — das aber scheint in der Konsequenz des Ansatzes zu liegen —, dort wird menschliche Freiheit absolut gesetzt, und auch menschliche Moralität ist dann begründet in der menschlichen Freiheit⁴⁶. Was in diesem Zusammenhang fehlt, ist eine gründliche philosophische Reflexion auf die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eines heute in Indien angestrebten Modernisierungsprozesses und seines inhärenten Spannungsverhältnisses zur Säkularisierung.

Die brennende Frage aber bleibt: Gibt es eine nicht-säkularistische Alternative, die in der Lage ist, die drängenden Nöte Indiens, Armut,

⁴² Ebd. 11

⁴³ Ebd. 27

⁴⁴ Ebd. Bekannt sind in Japan u. a. der Slogan des SH. SAKUMA (1811—1864) „tōyō no dōtoku, seiō no gijutsu“ („östliche Ethik, westliche Technik“) oder „wakon yōsai“ („japanischer Geist, westliche Fertigkeit“); der zweite Ausdruck wurde zunächst im Blick auf die Chinesen gebraucht: „wakon kansai“ („japanischer Geist, chinesisches Können“).

⁴⁵ A. a. O. 29; anders M. M. THOMAS, *Patterns of Modern Man's Search for Salvation: Religion and Society* XI/2 (1964) 8—15; A. SINGH, *Secularism in the Sikh Faith: Religion and Society* XVIII/3 (1971) 48—54; S. SABERWAL, *Secularism: A Threat to Religion?*: ebd. 55—58

⁴⁶ Vgl. A. K. SARAN, a. a. O. 32

Krankheit und Hunger, zu steuern? Schließlich besteht kein Zweifel darüber, daß alles getan werden muß, um die unmittelbaren Nöte zu lindern, ja zu tilgen. Die andere Frage ist dann nur: Muß die Lösung dieser unmittelbaren Notzustände und auch Indiens weiterer Entwicklung in totalitären Maßnahmen versucht werden, die dann zwar den Leib retten, doch die Seele Indiens zerstören müssen? Ob und wie es zu einer Harmonisierung technisch-autonomen Denkens und Indiens traditioneller Spiritualität kommen kann, muß an dieser Stelle offenbleiben.

E. BENZ hat vor einiger Zeit darauf hingewiesen, daß auffallenderweise in einer Zeit, in der es in verschiedenen Ländern der Welt, nicht zuletzt in dem säkularisiertesten Land Asiens, in Japan, zur Gründung neuer Religionen oder religiöser Bewegungen gekommen ist, das Mutterland religiöser Anstöße, Indien, kaum neue religiöse Impulse aufzuweisen hat. Gleichsam als Ausnahme nennt er den Ashram von SRI AUROBINDO und seinen integralen Yoga⁴⁷. Vielleicht ist trotz allem der indische Säkularisierungsprozeß in all seiner Ambiguität doch noch nicht so weit vorgeschritten, daß der Schock über die eintretende Irreligiosität die entsprechenden Kräfte des Widerstandes weckt. Von außen her kann eigentlich nur auf eintretende Gefahrenmomente aufmerksam gemacht werden.

Auch die folgenden beiden Überlegungen haben aber ihren Bezug zu Indien. Zum einen ist das Verhältnis zwischen Indien und Pakistan in gleicher Weise ein indisches wie ein pakistanisches Problem; es ist zudem mit der indischen Säkularisierungsdebatte eng verbunden. Zum anderen läßt sich auch die Entwicklung Ceylons nicht völlig unabhängig von der Entwicklung Indiens betrachten, zumal nicht nur ethnische Verbindungen zum Festland bestehen, sondern die ceylonesische Unabhängigkeit heute in ihrer Verbindung mit dem Theravada-Buddhismus nicht nur eine Abgrenzung gegenüber dem kolonialistisch-christlichen Einfluß darstellt, sondern auch gegenüber dem festländischen Hinduismus.

3.2. *Pakistan*

Zunächst ist festzustellen, daß, historisch gesehen, die Idee eines indischen Nationalismus im Sinne einer sozio-politischen Einheit mit notwendig nicht-religiöser Basis in Indien zu einer Zeit aufkam, als sich die Hindus erfolglos gegen eine muslimische Herrschaft zur Wehr setzten; erst später in der Zeit der britischen Kolonialherrschaft wurden Hindus und Moslems auch „brothers-in-suffering“⁴⁸. Das Fundament eines indischen Nationalismus für beide, Hindus und Moslems, bildete am Ende aber doch die gemeinsame hinduistisch geprägte Vergangenheit des Landes. Nicht ohne Grund stellte B. G. TILAK (1856—1920), einer der frühen Vorkämpfer für die nationale Einheit und Unabhängigkeit Indiens, den

⁴⁷ Vgl. E. BENZ, *Neue Religionen* (Stuttgart 1971) 10 und 44ff

⁴⁸ Vgl. A. K. SARAN, a.a.O. 13

Sivaji-Kult wieder her⁴⁹. Zwar glaubte M. GANDHI an eine höhere religiöse Einheit, die beiden Hauptformen indischer Religiosität, Hinduismus und Islam, Genüge leisten könnte; er wollte Freiheit für ganz Indien und zugleich seine Spiritualität retten. Erfolg hatte er jedoch in keiner Hinsicht. Denn am Ende kam es nicht zur Entstehung eines *indischen*, sondern eines *hinduistischen* und folglich auch eines *muslimischen* Nationalismus, d. h. zur Entstehung des sogenannten „Kommunalismus“, der sich definieren läßt als „die Bejahung einer religiösen Gemeinschaft als politischer Gruppe“⁵⁰. Auf diese Weise aber war eine Einheit von Hindus und Moslems nicht zu erreichen. Selbst wenn man die Gründung eines unabhängigen Pakistan auf einen Akt der britischen Regierung zurückführt, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß sie für die Inder als bewußte Loslösung aufgrund der religiösen Zugehörigkeit erscheinen mußte. Denn während der indische Kongreß trotz seiner Hindumajorität die islamische Minorität als volle Bürger des indischen Staates anerkannte und sich daher auch dagegen wehrte, Indien zu einem Hindustaat zu erklären, bekannte sich Pakistan in seinen Konstitutionen von 1956 und 1962 zu dem Ziel, den indischen Moslems eine Heimat zu bieten, wo sie in der Lage seien, individuell und kollektiv ihr Leben nach den Lehren und Erfordernissen des Islam, des Koran und der Sunnah, auszurichten⁵¹.

Betrachtet man die heutige Situation Pakistans, so stellt sich die Frage, bis zu welchem Grade ein islamischer Staat in unmittelbarer Nachbarschaft zu einem verfassungsmäßig säkularen Staat sich entfalten kann. R. A. BÜTLER, der mit großer Sorgfalt die pakistanische Szene, das Denken der Intellektuellen, die ethischen Verhaltensmuster, die Literatur, die konkrete Politik u. a. m. untersucht hat, stellt denn auch für Pakistan starke Säkularisierungstendenzen fest. I. H. QURESHI, der Vizekanzler der Universität in Karachi, sagt den Oberschichten seines Landes eine Bewußtseinsspaltung nach: Zwar kommt es zu keiner klaren Entscheidung gegen den Islam, doch die Religion spielte keine bedeutende Rolle in ihrem Leben⁵². M. A. JINNAH (1876—1948), einer der frühen Vertreter muslimischer Unabhängigkeit, sagt:

⁴⁹ SIVAJI BHOSLE (1627—1680) wurde von seiner Mutter als strenger Hindu erzogen und weihte sein Leben der Befreiung seines Landes von der Moslemherrschaft. Es gelang ihm schließlich, das Maratha-Reich zu gründen, das Indien für etwa 150 Jahre bestimmen sollte.

⁵⁰ Vgl. A. K. SARAN, a.a.O. 17—21; S. SABERWAL, a.a.O. 56f; R. THAPAR, *Indianization: Ateismo e Dialogo* VI/4 (1971) 5—8, bes. 8

⁵¹ Vgl. dazu R. A. BÜTLER, *Secularizing Tendencies in Pakistan: Ateismo e Dialogo* V/2 (1970) 16—24, bes. 16. Der Herausgeber der *Katholischen Missionen*, Bonn, Dr. L. WIEDENMANN SJ, stellte mir freundlicherweise das ungekürzte Manuskript des Artikels zur Verfügung, dessen Kapitel über die Literatur und das Erziehungswesen in Pakistan leider unveröffentlicht sind; wir zitieren aus diesem Manuskript: Ms.

⁵² Vgl. R. A. BÜTLER, a.a.O. 17

„Our bedrock and sheet anchor is Islam... Pakistan not only means freedom and independence, but the Muslim ideology which has to be preserved... and which we hope others will share with us⁵³.“

Zum anderen betrachtet er die Religion aber als eine rein individuelle Angelegenheit:

„You are free. You are free to go to your temples..., to your mosques, or to any other place of worship in this State of Pakistan. You may belong to any religion or caste or creed, — that has nothing to do with the business of the State⁵⁴.“

Eine von der Karachi-Universität durchgeführte Umfrage unter Gebildeten ergab, daß nur 47 % der Befragten die Religion für die stärkste Institution der pakistanischen Gesellschaft hielten, 17 % die Kultur, 8 % die Familie; 19 % konnten keine Institution nennen⁵⁵.

Natürlich läßt sich der Islam bei einer Besprechung des modernen Lebens in Pakistan nicht völlig übergehen. Doch die Haltung des Islam gegenüber den sozio-ökonomischen Transformationen der modernen Zeit ist ungelöst. Auch in Pakistan aber gehen bedeutsame sozio-ökonomische Revolutionen vor sich. Die traditionellen Bindungen an Familie und Sippe lösen sich, der Urbanisierungsprozeß nimmt langsam, aber stetig zu; 1961 lebten bereits 22,5 % der Bewohner West-Pakistans in Städten. Stadtleben und Industriegesellschaft aber setzen neue moralische Maßstäbe. Erstaunlicherweise bildet die Kastenordnung, die Pakistan aus seiner indischen Zeit übernommen hat, ein retardierendes Moment, das sich noch weiterhin auf das Familienleben, die Heirat und Berufswahl auswirkt. Die Unsicherheit des Stadtlebens ist für die Religion die Chance, ihrerseits Schutz und Hilfe anzubieten. Die pakistanische Regierung hat sich 1965 erstmals mit den Gefahren gesellschaftlicher Desintegration befaßt und dabei eine „Social Security Ordinance“ vorgelegt, die versucht „to incorporate secular solutions of problems which tradition and custom fail to adequately cope with“⁵⁶.

Eine der bedeutendsten Fragen, mit denen ein islamischer Staat fertig werden muß, ist die Emanzipation der Frauen. Auch in Pakistan hat die Frau in zunehmendem Maße Anteil am Erziehungsprozeß, auch wenn immer noch etwa 25 % weniger Mädchen als Jungen die Schule besuchen⁵⁷. Die Folge dieser Entwicklung ist, daß sich in Zukunft die Rolle

⁵³ Zitiert von R. A. BÜTLER, Ms. 14, nach KHURSHID AHMAD, Educational Reforms for Pakistan: *Jamia Educ. Quart.* Oct. 1962, 14

⁵⁴ Zitiert von R. A. BÜTLER, Ms. 14, nach W. A. WILCOX, *Pakistan, the Consolidation of a Nation* (New York 1963) 9

⁵⁵ Vgl. R. A. BÜTLER, a.a.O. 17

⁵⁶ Ebd. 19

⁵⁷ Ebd. 20; über Erziehung und Säkularisierung vgl. Ms. 14—20. Drei Zahlen sind von besonderem Interesse: a) Etwa 85 % sind noch Analphabeten, b) kaum 40 % der Kinder im Grundschulalter besuchen die Schule, c) 56 % der Bevölkerung Pakistans sind zwischen 0 und 19 Jahren alt.

der Frau nicht mehr auf den Bereich des Hauses, des Ehe- und Familienlebens beschränken läßt, sondern daß die Frau auch im beruflichen Leben und in der Öffentlichkeit eine Rolle spielen möchte. Andere Konsequenzen wie die freie Partnerwahl, Änderungen in institutionellen Formen wie der Polygamie und der Ehescheidung, die Familienplanung, Kritik am Brauch der Verschleierung (*pardah*), u. a. m. führen notwendig zur Diskussion islamischer Gesetze und Bräuche.

Zahlreiche Kritiker werfen im übrigen dem Islam vor, er habe es nicht verstanden, a) die pakistanische Bevölkerung dem wachsenden Bildungsstand entsprechend über die sozialen Werte und Tugenden des Islam zu informieren und b) die traditionellen Lehren in einer modernen, sich ändernden Situation sachgerecht zu interpretieren und zu diskutieren. Der frühere Präsident des Staates M. AYUB KHAN sagt dazu:

„... having got Pakistan, we have failed to order our lives in accordance with (its ideology). The main reason is that we have failed to define that ideology in a simple and understandable form... In our ignorance we began to regard Islamic ideology as synonymous with bigotry and theocracy and sub-consciously began to feel shy of it...⁵⁸“

Und B. H. SIDDIQI schreibt:

„Having got (Pakistan), we forgot all about our commitments to the people with the result that today we find Islam more seriously menaced from within than from without. The impact of the Western concepts of secularism, naturalism and economic determinism is, in fact, less dangerous than the inner weakening of the religious conscience... Islam today has lost its tenacious vitality to inspire and mould the life of its adherents⁵⁹.“

Religiöse Information und religiöses Wissen sind aber um so notwendiger, als der Informationsfluß der Massenmedien auch Pakistan erreicht hat und das Land folglich nicht mehr wie eine isolierte Insel leben kann. Pakistans eigene Lage wird somit zu einer Herausforderung für den Islam, der den Test bestehen muß, zumal er lange genug darauf bestand, die letztlich wahre und endgültige Religion der Welt zu sein. Er muß versuchen, seine Lehre und ihre gesellschaftlichen Implikationen verständlich und als eine Hilfe in unserer modernen Zeit zu artikulieren.

3.3. Ceylon/Sri Lanka

Ceylon oder offiziell Sri Lanka ist ein sprachlich-ethnisch wie religiös vielschichtiges Gebilde. Die einheimische Bevölkerung wurde im 5. Jahrhundert v. Chr. von Eroberern aus Nordindien, die die singhalesische Sprache sprachen und ein singhalesisches Reich gründeten, überlagert. Unter König DEVANAMPIYATISSA kam es im 3. Jahrhundert v. Chr. zur Verbreitung des Buddhismus, der praktisch zur Staatsreligion wurde, bis

⁵⁸ M. AYUB KHAN, *Friends, not Masters* (Karachi 1967), zitiert von R. A. BÜTLER,, Ms. 5

⁵⁹ B. H. SIDDIQI, *Philosophy and the Community*, in 12th Session: *Pakistan Philos. Congress* (Lahore 1965) 137, zitiert von R. A. BÜTLER, Ms. 5f

Ceylon 1815 im Vertrag von Kandy britische Kronkolonie wurde. Seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. kam es aber auch zu Auseinandersetzungen mit den südindischen Tamilen, die sich dann ebenfalls auf der Insel festsetzten und den Hinduismus mitbrachten, die Vormachtstellung des Buddhismus aber nicht brechen konnten. Schließlich suchten im nachchristlichen Mittelalter auch islamische Eroberer sich die Insel zu unterwerfen. Seit 1505 kam dann mit den Portugiesen auch das Christentum nach Ceylon, das dann später durch Holländer und Engländer weiter verbreitet wurde.

Gegen Ende der britischen Kolonialzeit ergab sich etwa folgendes Bild: Die Hauptgruppe der Bevölkerung bestand aus buddhistischen Singhalesen, die sich durch die christlichen Kolonialherren unterdrückt sahen; das grundlegende Prinzip der kolonialen Wirtschaftspolitik schien ihnen der Kapitalismus zu sein. Als sich schließlich 1948 die ceylonesische Unabhängigkeitsbewegung durchsetzte, kollaborierte die Mehrheit der Bevölkerung (Singhalesen) mit der zahlenmäßig stärksten religiösen Gruppe (Buddhisten), und als Gegenbewegung zum westlichen Kapitalismus erschien eine ceylonesische Form des Marxismus/Sozialismus. Da jedoch die hinduistischen Tamilen, die islamischen Malaien wie auch die Christen bedeutende Gruppen der Inselbevölkerung darstellten⁶⁰, suchte der Staat sich zunächst religiös neutral zu verhalten. Doch zur selben Zeit stärkte die buddhistische Renaissance des Landes die gesellschaftlich-politische Stellung der Bonzen derartig, daß die Privilegien des Buddhismus bzw. eine Reihe von Maßnahmen gegen die christliche Kolonialkirche dem Buddhismus schließlich eine staatsreligiösähnliche Position verschafften. H. BECHERT, der das Verhältnis von Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus eingehend untersucht hat, stellt fest, daß man seit 1956 „von einer strikten Neutralität des ceylonesischen Staates in religiösen Fragen nicht mehr sprechen“ kann⁶¹, da alle seitherigen Regierungen sich auf die Verpflichtung festlegten, den Buddhismus in Ceylon zu fördern und ihm den „ihm gebührenden Platz“ im Lande zu geben. Der Staat bemüht sich seitdem um die religiöse Unterweisung der Buddhisten in den sogenannten „Dhamma-Schulen“, einer Art buddhistischer Sonntagsschulen⁶², ernannte 1953 das „Buddhist Committee of Inquiry“, das die Reform der buddhistischen Sangha in Ceylon vorbereiten

⁶⁰ Bei der Volkszählung 1953 ergab sich folgendes Bild: Buddhisten 64 %, Hindus 20 %, Christen 9 %, Moslems 7 %, der Rest „Sonstige“.

⁶¹ H. BECHERT, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus* (Frankfurt/Berlin 1966) I 197—375; Zitat: 295

⁶² Zwischenzeitlich folgte Ceylon seit Januar 1966 dem Poya-Wochen-System mit den vier Poya-Tagen als Feiertagen („Poya“ bezeichnet die vier Mondphasen), um schließlich doch wieder zum Siebentage-System mit dem Sonntag als Feiertag zurückzukehren.

⁶³ Über die sogenannte „Sāsana-Reform“ vgl. H. BECHERT, a.a.O. 267—293 und passim

sollte⁶³, und unterstützt finanziell auch die buddhistische Auslandsmission⁶⁴.

Die Frage, ob der Buddhismus Staatsreligion werden solle oder nicht, wurde vor allem diskutiert, als U NU in Birma 1960 mit dem Slogan „State Religion“ seinen überwältigenden Wahlsieg errang⁶⁵. Der am 25. 9. 1959 von einem buddhistischen Mönch getötete Ministerpräsident BANDARANAIKE hatte es jedenfalls verstanden, sich der politischen Wirksamkeit der Bhikkus zu bedienen, und schon 1956 nicht zuletzt mit ihrer Hilfe die Wahlen gewonnen. Er wurde der Schöpfer des neuen Ceylon, indem er „die neuen Kräfte und Entwicklungen in Bewegung gesetzt hat, die nun unwiderruflich das politische Leben des Landes bestimmen“:

„Dazu gehören nicht bloß die singhalesische Sprachenpolitik, die staatliche Förderung religiöser buddhistischer Institutionen und die unter seiner Regierung vorbereitete, wenn auch erst später durchgeführte Verstaatlichung des Schulwesens, sondern auch der Aufbau eines Genossenschaftswesens zur Förderung der Landwirtschaft, Ansätze zu einer Bodenreform und die Nationalisierung großer Teile des Transportwesens⁶⁶.“

Die verschiedenen Punkte der Regierungspolitik BANDARANAIKES zeigen die Zwiespältigkeit der Situation Ceylons: Einerseits ist in keinem ehemaligen Kolonialland Asiens der Einfluß der alten Religion so stark wie in Ceylon. Auch wenn der Buddhismus nicht zur Staatsreligion erklärt worden ist, so ist sein Einfluß doch ungebrochen. Das veranlaßt M. FERNANDO zu der Feststellung:

„Although Buddha was a seculariser who denied a religious value to the external Brahminic rites and rituals of his time and advocated an interior religion of the Spirit, the popular Buddhism of Ceylon is replete with religious practices, most of which have been taken over or adapted from popular Hinduism⁶⁷.“

Andererseits kommt auch Ceylon nicht umhin, das Land zu modernisieren. Dabei adoptiert es solche Maßnahmen, die für die Bevölkerung eine egalisierende Wirkung oder aber eine größere Leistungsfähigkeit durch Modernisierung versprechen.

Im Gegensatz aber etwa zur Situation Pakistans, wo der Einfluß des Islam auf die Modernisierung und vor allem auch auf den Erziehungsprozeß nicht zu überzeugen vermag, ist die aktive Hinwendung der Buddhisten Ceylons unübersehbar. Daß ausgerechnet der Theravada-Buddhismus fähig ist, sich trotz des ihm nachgesagten Weltpessimismus und der Passivität zu behaupten, sollte ein Anlaß sein, die gängigen Dar-

⁶⁴ Die Regierung unterstützt die Maha Bodhi Society of India, die London Buddhist Vihara Trust, die Ceylon Hall of the International Institute for Advancement of Buddhist Studies in Rangoon, u. a. m.; vgl. H. BECHERT, a.a.O. 296f

⁶⁵ Ebd. 294—300; vgl. über Burma II 7386

⁶⁶ Ebd. 340f

⁶⁷ M. FERNANDO, *Secularization in the Religious, Social and Political Life of Ceylon: Boll. del Segr. per i non Credenti* IV/4 (1969) 37—41; Zitat: 40

stellungen über den Buddhismus zu überprüfen. Offensichtlich tut sich die „prophetische“ Religion des Islam mit ihrer Hinordnung auf die Transzendenz schwerer, mit dem modernen Säkularismus fertig zu werden, als der Buddhismus. Allerdings wäre zu prüfen, ob nicht die von SH. UEDA beschworene „unterscheidende Ununterschiedenheit“ des Buddhismus gerade in den politischen Verwirklichungsweisen des Buddhismus letztlich zum Opfer gebracht wird und es damit zu einer Behauptung des Buddhismus durch Selbstaufgabe kommt.

Ceylon beweist aber zugleich, daß es keinen einflächigen Säkularisierungsprozeß gibt und daß die Religion in der modernen Säkularisierung nicht zu vollem Schweigen verurteilt werden kann. M. FERNANDO faßt die Situation Ceylons so zusammen:

„In conclusion we may state that Ceylon is a typical instance of the traditional religiosity of the East (which encompassed social and political life too) clashing with the Science-and-Technology-inspired secular culture coming in from the West. The ‚invasion‘ from the West is being met by a ‚reactionary throwback to the past‘ — a conscious socio-political affirmation of traditional (Buddhist) religion. We hope that the synthesis of this thesis and anti-thesis will preserve what is of value in both and engender a culture and an ethos more conducive to man’s fulfilment than any other in the history of man⁶⁸.“

3.4. *Japan*

Auch im Falle Japans sind einige geschichtliche Fakten vorzuschicken. Japan gehört zu den wenigen asiatischen Ländern, die niemals vom Okzident her kolonialisiert wurden. Aufgrund seiner Insellage und aus seiner geographischen Isolation heraus hat das Inselreich eine eigentümliche Dialektik der Öffnung und Abkapselung gegenüber Fremdeinflüssen entwickelt und auf diese Weise verstanden, Aufgeschlossenheit für Neues mit einer entsprechenden Selbstbehauptung zu verbinden. Das rassische Problem bedarf trotz der nicht geklärten Herkunft der Japaner in unserem Zusammenhang keiner Diskussion.

Zu der einheimischen Religion, dem Shinto, gesellte sich während der Nara-Zeit unter Prinz SHOTOKU (574—622) der Buddhismus, der in der Zeit der chinesischen Sui-T’ang-Dynastien von China her über Korea nach Japan eingeführt wurde. Etwa um dieselbe Zeit erreichte auch die konfuzianische Ethik Japan. Schließlich landete FRANZ XAVER 1549 in Japan und begann die erste christliche Missionstätigkeit. Damit zeigt sich, daß in Japan zusammen mit dem einheimischen Shinto verschiedene religiöse und ethische Systeme miteinander wetteiferten bzw. koexistierten⁶⁹. Dennoch kann nicht eigentlich von einem religiösen Pluralismus gesprochen werden. Denn die Frage der religiösen Zugehörigkeit ist im Grunde genommen erst durch die westliche Religionssoziologie importiert worden. So ist denn die große Zahl sogenannter japanischer Atheisten — nicht

⁶⁸ Ebd. 41

⁶⁹ Vgl. die Analyse der verschiedenen religiösen und ethischen Elemente des Nationalcharakters von J. J. SPAE, *Religiosity* 57—149

nur, aber — auch eine Verlegenheitsauskunft, weil viele Japaner persönlich nicht sagen können, wo sie religiös stehen⁷⁰. Die Tatsache, daß die Addition der Mitglieder der verschiedenen religiösen Richtungen die Bevölkerungszahl übersteigt, beweist dasselbe⁷¹. Das Bewußtsein, sich persönlich religiös binden zu sollen, geht ohne Zweifel auf den Einfluß des Christentums zurück, und die Propaganda der modernen Religionen Japans mit der großen Zahl von Anhängern und Bekehrten kann leicht als Imitation des christlichen Zahlenbewußtseins interpretiert werden. Die japanische Religiosität selbst ist eine komplexe Angelegenheit, die es dem Japaner erlaubt, in mehreren Religionen zur selben Zeit beheimatet zu sein.

Schon früh entwickelten Shinto und Buddhismus eine eigentümlich japanische Form von Amalgamation, die in Japan selbst unter den Bezeichnungen *ryōbushintō* und *honjisuijaku* diskutiert werden⁷². Der Mahayana-Buddhismus zeigte sich dabei genauso aufnahmefähig wie der Shinto anpassungsfähig. Das aber hatte zur Folge, daß die religiösen Organisationen, obwohl es sie natürlich in Verbindung mit dem Schrein- und Tempelwesen gibt, zweitrangig blieben gegenüber dem atmosphärischen Einfluß ethisch-ästhetischer Art. Das gilt sowohl für den Shinto und den Konfuzianismus wie für den Buddhismus, zumal den Zen-Buddhismus, der sich in vielerlei Gestalt im japanischen Leben widerspiegelt und sich zumal in seiner Reflexions-, Buch- und Organisationsfeindlichkeit ausgewirkt hat⁷³. Noch heute fühlt sich der Japaner hilflos, wenn er seine Einstellung gegenüber den modernen Entwicklungen artikulieren soll⁷⁴. Zum anderen ist die letzte bedeutsame Gestalt des japanischen Buddhismus, NICHIREN (1222—1282), zum Vorkämpfer der Sendung Japans und damit des heutigen Nationalismus geworden⁷⁵.

⁷⁰ Vgl. die statistischen Angaben in J. J. SPAE, *Christianity encounters Japan* [Zit.: *Christianity*.] (Tokyo 1968) 15—56

⁷¹ Vgl. ebd. 19: „there are some 40 0/0 who are claimed as followers by more than one religion.“

⁷² Vgl. S. SAKAMAKI, *Shinto: Japanese Ethnocentrism*: CH. A. MOORE (Hrsg.), *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture* (Honolulu 1967) 24—32: Seit der Nara-Zeit (710—784) „every divine being of Shinto is an avatar of some Buddhist divinity, so that in the final analysis the two faiths can be equated, the one with the other“; auch H. NAKAMURA, a.a.O. 388—392

⁷³ Es gehört zu den japanischen Paradoxien, daß trotzdem in keinem asiatischen Land der Einfluß der Massenmedien weiter verbreitet ist als in Japan.

⁷⁴ Zur Diskussion über das moderne Japan, seine Entwicklung und sein Selbstverständnis vgl. die Beiträge des in Anm (72) genannten Bandes von CH. A. MOORE (alle Beiträge von japanischen Autoren); Y. KUYAMA/N. KOBAYASHI (Hrsg.), *Modernization and Tradition in Japan* (Nishinomiya 1969); M. ABE, *Zen and Western Thought: Intern. Phil. Quart. X/4* (1970) 501—541

⁷⁵ Über den Einfluß des Nichirenismus auf den modernen Buddhismus und bei der Entstehung neuer Religionen vgl. H. DUMOULIN (Hrsg.), *Buddhismus der Gegenwart* (Freiburg 1970) 153—187

Auf NICHIRENS Sektengründung folgte in Japan nach der Zeit des japanischen Feudalismus in der Tokugawa- und Edozeit das Zeitalter des japanischen Bürgertums mit einer ausgeprägten säkularistischen Mentalität. Die feinen Künste ebenso wie die Literatur dieser Zeit reflektieren deutlich die Weltlichkeit der zusehends bourgeoisen Lebenseinstellung. Die konfuzianische Ethik erwies sich ihrerseits als eine Art „weltlicher“ Ethik, die sich zwar im privaten und gesellschaftlichen Bereich auswirkte, jedoch keine religiösen Formen ausbildete. Die Säkularisierungsprozesse gerade dieser Zeiten verdienten nicht zuletzt im Hinblick auf die europäischen Dispute eine eingehende Untersuchung.

Während desselben Zeitraumes, von 1639 an, war das Inselreich aufgrund einer politischen Entscheidung nahezu völlig von ausländischen, japanfremden Einflüssen abgeschnitten. Erst als 1853 die USA die Öffnung Japans zu erzwingen drohten, sorgten innere Umstände und der äußere Druck gemeinsam dafür, daß die japanische Seklusionspolitik (jap. *sakoku*) zusammenbrach. Die Zeit des sogenannten *sakoku* war begleitet vom Wachsen eines starken japanischen Nationalismus, der die alte Religion des Shinto von den Symbiosen mit dem Buddhismus zu befreien suchte. Damit aber wurden gleichzeitig jene Entwicklungen eingeleitet, die dahinführten, daß während der Meiji-Reform der Tenno mit dem Nimbus der Göttlichkeit umgeben und der Shinto zur Staatsreligion gemacht wurde.

Man möchte meinen, daß Prozesse, die sich in anderen asiatischen Ländern heute zeigen, wo trotz religiöser Neutralität die einheimischen Religionen eine Zeit der Repristinaton durchmachen, sich in Japan von der Meiji-Zeit bis zum Ende des 2. Weltkrieges ereigneten. Gerade weil der Shinto als Staatsideologie in der Niederlage Japans von 1945 zum Untergang verurteilt war, war aber auch nach 1945, als der eigentliche Modernisierungsprozeß Japans einsetzte und das Land zur drittgrößten Industrienation der Welt aufstieg, von Seiten des Shinto keine religiöse Erneuerung mehr zu erwarten. Es entstand ein spirituelles Vakuum, das zunächst nur das Christentum schließen zu können schien, weil das Christentum als Religion der westlichen Welt und als gutorganisierte Größe in der Lage zu sein schien, Hilfe anzubieten. Diese Hoffnung aber trog. Der Einfluß des Christentums blieb oberflächlich, der erwartete, auch zahlenmäßig greifbare Erfolg stellte sich nicht ein⁷⁶. Auf der anderen Seite fehlte dem Buddhismus in einer modern organisierten Gesellschaft die eigene Organisation, die in der Öffentlichkeit hätte wirksam werden können. Im Vergleich zu dem eher monastischen Theravada-Buddhismus wirkte sich die mit dem Mahayana-Buddhismus gegebene Aufhebung des Unterschiedes von Laien und Bonzen, die in der dritten Säule des mittelalterlichen japanischen Buddhismus, dem amidistischen Nembutsu-Buddhismus, ihre ausgeprägteste Gestalt gefunden hatte, eher negativ auf die Öffentlichkeitswirksamkeit des Buddhismus aus. Ansätze zu einer reakti-

⁷⁶ Vgl. Literatur zum Thema bei J. J. SPÄE, *Christianity*

ven Religiosität, die dem totalen Säkularisierungsprozeß entgegenwirkt und zugleich den verborgenen religiösen Sehnsüchten breiter Bevölkerungsschichten entgegenkommt, finden sich folglich am ehesten in den sogenannten „neuen Religionen“ Japans⁷⁷. In ihnen könnte man vielleicht gar so etwas wie eine antizipierte praktische Kommentierung der neuen Säkularisierungsdebatte erblicken, wie sie von H. COX, P. BERGER u. a. eingeleitet worden ist: Sie scheinen zu beweisen, daß die Coxsche „Secular City“ ohne das „Fest der Narren“ nicht existieren kann⁷⁸.

Unberührt von den religiösen Bedürfnissen und Bewegungen aber entwickeln sich die japanische Politik, der Industrialisierungsprozeß, die Erziehungsreformen, die Städteplanungen, der Bau der japanischen Megalopolis und Technopolis. Wie weit die Säkularisierung des japanischen Staatswesens vorangeschritten ist, zeigt die Tatsache, daß 1965 die Regierung Iro es für richtig erachtete, in eigener „weltlicher“ Regie den Entwurf eines „japanischen Menschenbildes“ durch eine offiziell eingesetzte Kommission des Erziehungsministeriums erarbeiten zu lassen⁷⁹. Auch wenn man die Problematik einer solchen Prozedur auf sich beruhen läßt, so bleibt doch bestehen, daß in der Sache als solcher selbst unberechtigterweise eine harte Kritik an allen in Frage kommenden Religionen Japans laut wird⁸⁰. Es macht auf die Unfähigkeit der traditionellen Religionen — das Christentum eingeschlossen — aufmerksam, mit der modernen Situation Japans fertig zu werden.

An dieser Stelle sei noch einmal wiederholt, daß der japanische Säkularisierungsprozeß nicht erst mit dem Ende des *sakoku* einsetzt. J. J. SPAE sagt ausdrücklich:

“... when we speak about Japan's secularization, we should not forget that, basically, it finds its root in Confucianism's rationalism which focuses on the present world to the exclusion of all other-worldly or metaphysical concerns⁸¹.”

Schon während des 17. Jahrhunderts „endete der akute Konflikt zwischen Religion und Politik... letztlich in einem völligen Sieg der politischen Macht“, und „die Unterordnung der Religion unter die politische

⁷⁷ Vgl. H. WALDENFELS, *Moderne religiöse Bewegungen in Japan als Impulse für eine christliche Theologie?: Verbum SVD* 13 (1972) 155—172; I. Y. WENDT, *Buddhistische und Shamanistische Elemente im Säkularisierungsprozeß des Modernen Japan: Zeitschr. f. Rel.- u. Geistesgesch.* 23 (1971) 319—338

⁷⁸ Vgl. die Einführungen in die Debatte von P. L. BERGER und TH. LUCKMANN: O. SCHATZ, a.a.O. 49—68 und 69—82; J. SWYNGEDOUW, a.a.O. 1—20; DERS., *Secularization and Japanese Religion: The Japan Miss. Bull.* XXIV (1970) 421—426. 479—488, 582—587. Die Anspielung bezieht sich auf die bekannten Buchtitel von H. COX: *Stadt ohne Gott* (Berlin/Stuttgart 1966), und: *Das Fest der Narren* (Stuttgart/Berlin 1970)

⁷⁹ Vgl. dazu J. J. SPAE, *Christianity* 121—139

⁸⁰ Vgl. die Kommentare über das Christentum bei J. J. SPAE, *Christianity* 143—190; auch T. II von J. OKADA (Hrsg.), *Nihon no Fūdo to Kirisutokyō* (Dumoulin-FS) (Tokyo 1965)

⁸¹ J. J. SPAE, *Christianity* 10

Macht war sicherlich eine günstige Bedingung für eine schnelle Modernisierung⁸²: Durch die „Adoption des Konfuzianismus änderte sich der Charakter der japanischen Kultur von einem religiösen zu einem ethischen. Das Interesse des Volkes verlagerte sich von der Religion zur Politik und dem Verlangen zu lernen. Vom Konfuzianismus erhielt das Volk sowohl intellektuelle wie ethische Disziplin.“ Was in der Zeit des Militarismus und des Staatshinto unterbrochen wurde, wurde endgültig mit dem Ende des Pazifischen Krieges erreicht.

Auffallenderweise beurteilt J. J. SPAE die Lage des modernen Japan keineswegs negativ. Er ist vielmehr der Meinung, daß die Entideologisierung und Säkularisierung der traditionellen japanischen Religionen als Schritt zu einem höheren Standard persönlicher und nationaler Moralität gewertet werden kann:

„The Japanese indifference toward ‚religion‘ is basically a refusal to accept what appears to be an unacceptable ideological constraint. Indirectly, it is an affirmation of the eminently Christian doctrine that all faith is personal faith and that all truth remains unacceptable and unprovable without acts of love. Where there is love, there is faith⁸³.“

Und noch einmal:

„The secularization of Japan is thoroughly ambiguous as far as Christian values are concerned. One discerns at its core a demythologizing or rationalizing of religious customs historically belonging to Shinto and Buddhism. One may expect that henceforth ethical issues will be seen less exclusively in the light of Japan's own culture. More attention will probably be given to the international and universally human point of view. This would lead to a more reflective morality based less upon social values and sanctions than upon individual responsibility and private conscience⁸⁴.“

Auf einem Regionaltreffen des Sekretariats für die Nichtglaubenden im Juni 1969 schloß Bischof L. S. NAGAE von Urawa seinen „General Report on Secularization in Japan“ so:

„What we cannot deny, anyway, is that there certainly exists in this country a secularization process. Whether this process will lead (or has already led) to the ideology of secularism and unbelief, or to the deepening of a religious faith, is a problem we cannot solve. It depends for a great part on the Japanese religions themselves, whether they still possess sufficient inner power and vitality

⁸² Vgl. R. MINAMOTO in Y. KUYAMA/N. KOBAYASHI, a.a.O. 9—20, Zitat: 13; vgl. auch J. ROGGENDORF, *Der Intellektuelle und die Religion*: J. ROGGENDORF (Hrsg.), *Das moderne Japan*. Einführende Aufsätze (Tokyo 1963) 151—158, bes. 152: „Tatsächlich hat der Einbruch der industriellen Revolution im vergangenen Jahrhundert auf angestammte Institutionen und Denkformen zerstörerisch gewirkt und damit auch die Säkularisierung gefördert. Trotzdem erklären europäische Einwirkungen weder die Breite noch die Tiefe der Kluft, die Religion und Leben im Bewußtsein des japanischen Intellektuellen trennt. Es handelt sich vielmehr um eine Entwicklung, die vor Jahrhunderten eingesetzt hat und deren Ergebnis die japanische Intelligenz von heute ist.“

⁸³ J. J. SPAE, *Religiosity* 167

⁸⁴ Ebd. 54

to meet the religious needs of Japanese man. It depends also on Christianity, whether we can present to this country a faith and a commitment appealing to modern man living in a secular society, a faith and a commitment disengaged from Western culture and free enough to incarnate itself in the culture of the East⁸⁵."

Eine Anzahl asiatischer Länder muß hier übergangen werden. Dennoch gibt es gute Gründe für unsere Auswahl: Taiwan wie auch Vietnam und Korea sind in der Nachbarschaft Rot-Chinas in besonderer Weise marxistischen Einflüssen ausgesetzt, die in unserem Zusammenhang außer acht bleiben⁸⁶. Birma, Laos, Thailand als Theravada-Buddhismus-Länder sind in etwa repräsentiert durch die Situation Ceylons⁸⁷. Indonesien mit all seinen Eigentümlichkeiten ist ausgelassen, da Pakistan als ein Beispiel eines vom Islam beherrschten Landes vorgestellt wurde⁸⁸.

Es fehlt das einzige Beispiel eines Landes mit einer christlichen Majorität, die Philippinen. Dieses Land ist um so bedeutungsvoller, da es zugleich die Schwäche des Christentums angesichts der Säkularisierungstendenzen offenkundig macht.

3. 5. Philippinen

Die Frühgeschichte der Philippinen kann hier übergangen werden. Es reicht aus, daran zu erinnern, daß die Inseln während des 16. Jahrhunderts unter spanische Herrschaft kamen, die den Philippinen ihre Sprache, ihre Zivilisation und ihre Religion brachten. Heute sind 86 % der Bevölkerung Christen. Von 1898 bis 1946 waren die Inseln unter der Oberhoheit der USA, die ihr Erziehungssystem und einen höheren Lebensstandard einführten. Für fast 300 Jahre waren die Philippinen Kolonie, und sie hatten große Mühe, ihre nationale Originalität und Charaktereigenschaften zu erhalten bzw. wiederherzustellen.

⁸⁵ L. S. NAGAE, General Report on Secularization in Japan: *Boll. del. Segr. per i non Credenti* IV/3 (1969) 9—15, Zitat: 15; vgl. I. MUNAKATA, The Transformation of Belief-System in Modern Japan: *Ateismo e Dialogo* V/4 (1970) 21—36

⁸⁶ Außer den in Anm. 2 genannten Werken vgl. *Religion and Society* (Bangalore) XVI/4 (1969); J. LEFEUVRE, Les principaux courants de pensée athéiste dans la Chine moderne: *Boll. del. Segr. per i non Credenti* I/3 (1966) 31—45. Für Taiwan vgl. auch W. L. GRICHTING, *The Value System in Taiwan 1970*. A. Preliminary Report (Taipei 1971); J. LEFEUVRE, The Process of Secularization in Taiwan: *Boll. del. Segr. per i non Credenti* IV/3 (1969) 16—20

⁸⁷ Für Birma, Kambodscha/Khmer, Laos, Thailand vgl. H. BECHERT, a.a.O. Bd. II (Wiesbaden 1967); T. LING, *Buddha, Marx und Gott* (München 1972). Für weitere bibliographische Hinweise vgl. *Fischer Weltgeschichte*, Bd. 33: *Das moderne Asien*. Hrsg. v. L. BIANCO (Frankfurt 1969).

⁸⁸ Für Indonesien vgl. *Informationen zur Politischen Bildung* (Bonn) Nr. 144 (1971) und 148 (1972); *Herder-Korrespondenz* 22/9 (1968) 435—438; J. W. H. BAKKER, Secularization in the Animistic Sphere: *Impact* (Manila) VI/5 (1971) 6—8 (die ganze Ausgabe ist der Säkularisierung in Asien gewidmet); DERS., Atheism and Islam: *Ateismo e Dialogo* VI/3 (1971) 39—42

1946 wurden die Philippinen wieder unabhängig. Außer Spanisch und Englisch wurde Tagalog die dritte offizielle Sprache. Die heute gültige Konstitution basiert auf der amerikanischen. Sie erkennt die Souveränität Gottes an, verkündet jedoch zugleich das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat. Eine Anwendung dieses Prinzips ist das Verbot, Regierungsgelder und besondere Schulzeiten für die religiöse Unterweisung zur Verfügung zu stellen⁸⁹.

Das Christentum ist der Situation mit angemessenen Maßnahmen auf dem Feld der Erziehung, der religiösen Unterweisung und der sozialen Aktion begegnet. Auf beiden Gebieten gibt es im Rahmen der katholischen Kirche vielversprechende Anfänge, doch muß zugestanden werden, daß es eben nur Anfänge sind. Häufig sind die katholischen Filipinos stolz auf ihre Geschichte. Sie begrüßen es, wenn man ihr Land das „stärkste Bollwerk in Ostasien gegen den Kommunismus“ oder einen „Leuchtturm inmitten der asiatischen Nationen“ nennt⁹⁰. Doch erscheinen sie eher gleichgültig gegenüber einer Situation, die das Land immer wieder an den Rand einer Revolution zu bringen droht: die sozialen Ungerechtigkeiten und Unruhen, die ungeheuren Unterschiede zwischen den Landbesitzern und den Landarbeitern, den Intellektuellen und der ungebildeten Masse, die unzureichenden, oft verspäteten Maßnahmen zur Landreform, der politische Radikalismus u. v. m.

Tatsächlich ist es für eine Kirche spanischen Ursprungs nicht leicht, aus einer Position des Patronatsrechtes in die Position der Konkurrenz und des Wettbewerbs hineinzuwachsen. Sie war nicht vorbereitet auf einen Erziehungsprozeß, wie ihn die USA einleiteten. Sie war in der Position der Reaktion, als AGLIPAY 1902 die „Iglesia Filipina Independente“ gründete und protestantische Missionen ihre Tätigkeit aufnahmen. Sowohl die unabhängige Kirche wie die Protestanten aber bemühten sich von Anfang an, einheimische Kirchen mit philippinischem Personal zu gründen. Die katholische Kirche leidet bis heute an dem Odium, eine koloniale, ausländische Kirche zu sein, die ausländisches Personal und finanzielle Unterstützung aus dem Ausland braucht.

Allerdings muß auch erwähnt werden, daß das leitende katechetische Institut der katholischen Kirche des Fernen Ostens nach dem Krieg in Manila gegründet wurde. Es hat einen hervorragenden Einfluß auf die Erneuerung und Anpassung der katholischen Liturgie während des 2. Vatikanischen Konzils ausgeübt und zudem erkannt, daß der Ausschluß der religiösen Erziehung von den öffentlichen Schulen und die wachsenden Schwierigkeiten mit privaten Missionsschulen die Kirche zwingen, nach neuen Wegen der religiösen Erziehung und der Glaubensverbreitung Ausschau zu halten. Erkannt wurde auch die Notwendigkeit einer höheren

⁸⁹ Vgl. V. SAN JUAN, *Secularization in the Philippines: Ateismo e Dialogo* V/2 (1970) 11—15; auch *Herder-Korrespondenz* 22/12 (1968) 592—596 und 23/1 (1969) 27—30

⁹⁰ Zitiert nach *Herder-Korrespondenz* 22/12 (1968) 592

Erziehung sowohl für Laien wie für den Klerus — ein Problem, das sich gerade in den Philippinen deutlich stellt. Erkannt wurde auch die Verantwortung der Kirche auf dem sozialen Sektor im Einsatz für soziale Gerechtigkeit, in der Ausbildung von Arbeiterführern, in der Schaffung von Gewerkschaften, Kreditbanken, Landarbeiterorganisationen, Jugendzentren u. a. m.⁹¹. Erkannt wurde zusehends, daß das Christentum sich für Heil und Befreiung⁹² des *ganzen* Menschen, seiner Seele *und* seines Leibes, einzusetzen hat.

Jedenfalls kann sich das Christentum nicht rühmen, die Problem einer säkularisierten Welt gelöst zu haben. Die Katholiken der Philippinen müssen auch noch lernen, wie man mit religiösen Minderheitsgruppen, z. B. den Moslems auf Mindanao und dem Suli-Archipel, umgeht. Diese Beobachtungen aber müssen uns warnen, zu voreilig und zu selbstsicher unsere Schlußfolgerungen vorzutragen.

4. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Wir haben versucht, den asiatischen Kontext von Religionen und Säkularisierung zu beschreiben. Zwei Probleme müssen weiterhin beachtet werden:

a) Wir müssen erkennen, daß der westliche Säkularisierungsbegriff nur deskriptiv mit Rücksicht auf die heutige weltweite Situation Verwendung finden kann. Es dürfen aber nicht in naiver Weise ideologische Argumente und Motivationen auf die asiatische Szene übertragen werden, ohne daß die dortigen historischen Entwicklungen beachtet werden.

b) Wir müssen erkennen, daß es keine asiatische Geschichte im allgemeinen gibt, sondern nur die Geschichte einer Mehrzahl asiatischer Länder und Nationen. Aus diesem Grunde haben wir die etwas ermüdende Methode gewählt, die Situation Asiens im Blick auf bestimmte Länder und ihre Probleme zu illustrieren. In dieser Hinsicht aber ist dann der Aufriß zu erweitern, zu vertiefen, vielleicht auch hier und dort zu korrigieren.

Betrachtet man die Ergebnisse, so muß zugestanden werden, daß es dem Christentum in keinem Lande Asiens gelungen ist, überzeugende Lebensformen zu entwickeln, die es den anderen Religionen ermöglichen könnten, ihre eigenen Methoden zur Bewältigung einer säkularistischen Gesellschaft zu finden. In der Regel sehen sich die Religionen deshalb durch die Säkularisierung herausgefordert, weil der Säkularisierungsprozeß in der Gefahr steht, dem Säkularismus als einer totalitären Ideologie zu verfallen, die alle Seiten des menschlichen Lebens zu bestimmen sucht. Der

⁹¹ Vgl. ebd. 593—596; auch V. SAN JUAN, a.a.O. 14

⁹² Über die in den letzten Jahren auch auf den Philippinen sich entfaltende „Theologie der Befreiung“ hielt J. FÜLLENBACH SVD auf einer der „Theologie der Befreiung“ gewidmeten Tagung, die 1973 in St. Augustin stattfand, ein instruktives Referat, dessen Veröffentlichung angesagt ist.

Säkularismus klagt seinerseits die Religionen an, unfähig zu sein, die innerweltlichen Probleme zu lösen, und sich deshalb dem Versprechen einer zukünftigen Welt zuzukehren. Die Religionen haben deshalb in der Tat zu lernen, wie sie die Fragen des Menschen zu dieser Welt beantworten, ohne ihr eigentliches Sinnziel aus dem Auge zu verlieren. In diesem Sinne stellt der katholische Japaner N. MIKUMO fest:

„Das allgemeine Interesse des modernen Menschen — und darin ist der Japaner keine Ausnahme — geht zweifellos mehr auf das Soziale als auf die Innerlichkeit des einzelnen, mehr auf die Gestaltung dieser Welt als auf das Glück der anderen Welt. Der Mensch sucht unmittelbar mehr nach Prinzipien für den Aufbau der Gesellschaft als nach individueller Moral, mehr den Frieden auf Erden als das Heil im Himmel. Sollte das Christentum nur eine Lehre der innerlichen Moral und eine Religion des Jenseits sein, so sieht seine Zukunft nicht nur in Japan dunkel aus⁹³.“

Unsere Untersuchung hat aber auch gezeigt, daß nicht alle Religionen in gleicher Weise vor der schwierigen Frage stehen, wie die Welt, in der wir leben, mit der Welt, die wir erwarten, in Einklang zu bringen ist. So besteht für den Buddhismus z. B. eher die Gefahr, seine Identität in völliger Konformität mit der Welt zu verlieren. „An der Basis des technischen Denkens liegt die ‚Entnaturalisierung‘ der Natur und die ‚Entmenschlichung‘ der Menschheit“, sagt K. NISHITANI⁹⁴. Die Welt und ihre Entwicklung und der Mensch mit seinen Möglichkeiten, mit dieser Welt zurecht zu kommen, sind die größten Probleme, die die Religionen zu behandeln haben.

Was aber wird die Rolle der christlichen Mission in diesem Kontext von Religionen und Säkularisierung sein? J. E. ARWOOD, ein amerikanischer Missionar in Japan, ist der Ansicht, daß das Wort, mit dem die „New Patterns for a New Age“ beschrieben werden könnte, „Kooperation“ lauten müsse⁹⁵: Kooperation zwischen den christlichen Gemeinschaften — Kooperation auf internationaler Ebene, zwischen den Rassen — Kooperation zwischen den Religionen — Kooperation mit nicht-religiösen Bewegungen — Kooperation mit der Wissenschaft. Bei dieser Gelegenheit wird an eine Konferenz erinnert, auf der ein Biologe mit Tränen in seinen Augen sein Plädoyer für einen neuen Dialog zwischen Wissenschaft und Religion hielt:

„This was not to be a resurrection of the old stand-off between an arrogant science and a defensive religion, but a dialogue with a science chastened and humbled by the disastrous record of its own technological accomplishments... It was a science that looked to religion to provide the critical human values that

⁹³ Vgl. H. WALDENFELS, Das geistige Klima Japans und das Christentum: *Concilium* 2 (1966) 730—739, Zitat: 737f nach J. OKADA, a.a.O. 132

⁹⁴ Vgl. K. NISHITANI, On Modernization and Tradition in Japan: Y. KUYAMA/KOBAYASHI, a.a.O. 72—96; Zitat: 77

⁹⁵ Vgl. C. C. BECK (Hrsg.), 12th Hayama Missionary Seminar: „The Church's Role in Urbanized Japan“. *Christian Witness in a Transitional Society* (Tokyo 1971) 136

could be a framework for the technological application of scientific truths. This was the framework of values which science knew now that it needed, but which science itself could not provide⁹⁶.“

Und M. M. THOMAS, der indische Theologe, sagt:

„Christianity, Renascent Religions and Secular Faiths — they are all involved in the struggle of man for the true meaning of his personal and social existence — each in its own terms but together. It seems to me that the relation between Christian Faith and other living religions and secular faiths is passing to a new stage, because they not only co-exist in the same society but also co-operate to build a common secular society and culture. It is within such co-existence and co-operation that we can best enter into dialogue at the deepest level on the nature and destiny of man, and on the nature of ultimate Truth and proclaim the judgement and salvation of Christ himself . . . Men whether secular or religious, are concerned with freedom, its responsibilities and anxieties, its purpose and tragedy, so that questions about the meaning of existence including the problem of sin, law and grace, guilt and salvation, alienation and reconciliation and the relation between justice and life, are raised existentially. It is only as the Christian Missions are patterned to participate in the common agony of articulating these questions and answers to them within the framework of contemporary life and in modern man's language, that they can understand in depth the meaning of Jesus Christ for today and communicate the Gospel of His Salvation to others⁹⁷.“

⁹⁶ Vgl. die Vorlesung von I. J. HESSELINK, *The Future of the Church in a Technological Society*: Ebd. 116—135; das Zitat: 133f

⁹⁷ Vgl. M. M. THOMAS, *Patterns of Modern Man's Search for Salvation: Religion and Society* XI/2 (1964) 8—15, Zitat: 15; DERS., *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (London 1969); DERS., *Asien und seine Christen in der Revolution* (München 1968); auch P. LÖFFLER (Hrsg.), *Secular Man and Christian Mission* (New York 1968). S. auch die zusammenfassenden Bemerkungen von H. W. GENSICHEN, *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission* (Gütersloh 1971) 98ff. 221—233