

ERWARTUNGEN DER RELIGIONEN AN DAS CHRISTENTUM

von Hans-Werner Gensichen

1

Wie sich die Bilder gleichen: Vor einem halben Jahrhundert, an der Schwelle zum Jahr des Kriegsbeginns, fanden sich in Tambaram bei Madras Vertreter der protestantischen Weltchristenheit zur dritten Weltmissionskonferenz zusammen. Im Zentrum stand die Frage nach Auftrag und Zukunft der Kirche inmitten einer Welt der Religionen, und es war diese Frage, die in der Konferenz zu dramatischer Polarisierung führte. KARL HARTENSTEINS Urteil läßt, in zeitgenössischer Sprache, die Nachwirkungen dieser Erfahrung erkennen: „Es gibt heute keine theologische Formel, die diesen Gewalten gewachsen wäre, und es gibt keine Theologie, mit der wir auch nur entfernt . . . die heraufziehenden Auseinandersetzungen zwischen Christentum, Buddhismus und Hinduismus fassen könnten.“¹ Im Januar 1988, fünfzig Jahre später, nach den Erschütterungen der Kriegs- und Nachkriegsjahre und angesichts der „radikalen Pluralität“ (STANLEY SAMARTHA) einer neuen Welt-epoche, trifft man wiederum nahe Madras zusammen. Wieder zeichnen sich Fronten ab, ähnlich denen, die bereits 1938 eine Scheidung der Geister verursachten. Einigkeit besteht jetzt zwar darüber, daß das Christentum zusehends in seine neue Aufgabe hineinwache, nicht mehr nur Religion des Westens, sondern auch eine „Religion der Dritten Welt in einer offenkundig multireligiösen und interdependenten Weltgemeinschaft“ (C. F. HALLENCREUTZ) zu sein. Man fragt ausdrücklich nach Möglichkeiten, Gottes Heils-handeln in anderen Religionen zu erkennen, oder auch nach dem legitimen christlichen Zeugnis von dem „einzigartigen, entscheidenden und universal gültigen“ Leben und Werk Jesu Christi angesichts der Ansprüche anderer Religionen auf Einzigartigkeit und Universalität. Nicht minder entschieden ist der Widerspruch gegen Versuche, das spezifisch christliche Wahrheitszeugnis mit dem Zeugnis anderer Religionen deckungsgleich oder austauschbar zu machen.

Mindestens an einem Punkt lassen die Berichte immerhin erkennen, daß Tambaram 1988 über Tambaram 1938 hinauszugehen bereit ist: Nicht nur werden Mission und interreligiöser Dialog in engerer Nachbarschaft gesehen, wobei sich die Erfahrungen aus ökumenischen Dialogbemühungen der letzten dreißig Jahre auswirken; man postuliert ausdrücklich auch ein aufmerksameres Eingehen auf die „views and perspectives“ der Menschen anderen Glaubens, als unabdingbare Voraussetzung sowohl für den Dialog als auch für die Mission. Freilich zieht man in Tambaram 1988 so wenig wie in Tambaram 1938 die Konsequenz, jene potentiellen Adressaten des christlichen Zeugnisses an Ort und Stelle über ihre „views and perspectives“, nicht zuletzt auch über ihre Erwartungen an das Christentum zu befragen und mit ihnen selbst darüber zu sprechen. Meint man darüber schon alles zu wissen,

was man wissen sollte? Oder ist dies eine Fragerichtung, die man aus anderen Gründen meidet?

Daß in dieser Hinsicht so etwas wie eine negative ökumenische Tradition besteht, daß insbesondere die Erwartungen der Nichtchristen gegenüber den Christen, der nichtchristlichen Religionen gegenüber dem Christentum, im innerchristlichen Gespräch über die Sendung der Kirche in der Welt meist nur eine untergeordnete Rolle gespielt haben, daß sie vielleicht sogar *der* „forgotten factor“ waren und sind, ist, bezeichnend genug, wohl am deutlichsten von einem Nichtchristen in Erinnerung gebracht worden. HASAN ASKARI, einer der wenigen islamischen Zeitgenossen, die seit Jahren das Gespräch mit Christen suchen und es trotz aller Enttäuschungen und Irritationen auch im eigenen Lager unermüdlich weitertreiben, hat mit aller wünschenswerten Deutlichkeit registriert, was dem Nichtchristen an beinahe allen wichtigen Etappen des modernen ökumenischen Gesprächs über die Religionen peinlich auffallen muß: daß nämlich der Dialog „durch und durch christlich inspiriert, von ständigen Verweisungen auf christliche Bekenntnisse, christliches Zeugnis und christlichen Ökumenismus begleitet sei, daß also jede Bezugnahme auf eine andere Religion und das, was in ihr für den Dialog bedeutsam sein könnte, fehle“.² Sicherlich sollte hier nicht jedes Wort auf die Goldwaage gelegt werden. Auch ASKARI würde heute anerkennen, daß sich die Verhältnisse im Lauf der letzten Jahre geändert haben. Indessen bleiben Absicht und Akzent deutlich und markieren, was nach ASKARIS und anderer Überzeugung in der Tat im christlich-nichtchristlichen Gegenüber allzu oft auf der Strecke zu bleiben droht: die Wahrnehmung der Erwartenshaltung, mit der Christen von den nichtchristlichen Partnern gesehen werden, die Bereitschaft der Christen, ausdrücklich danach zu fragen: „Sehen wir richtig, daß ihr uns so seht? *Wie seht ihr uns in unserer Perspektive auf euch?*“ (MICHAEL WELKER).³

Daß es in der langen Geschichte der christlich-nichtchristlichen Begegnung bisher an einer solchen „Abstimmung von Innen- und Außenperspektiven“ gefehlt hat, kann kaum zweifelhaft sein. Die partikular-exklusivistische Einstellung gegenüber fremder Religion, die lange Zeit vorherrschte und auch heute noch weit verbreitet ist, befindet sich an diesem Punkt besonders fühlbar im Nachteil. Gewiß hat sie sich nicht immer in so verhängnisvoller Weise manifestiert wie etwa in der Zeit der spanischen Conquista in Amerika, wo, nach dem Urteil des BARTOLOMÉ DE LAS CASA, das Christentum durch seine eigenen Vertreter bei den Indios zum „stinkenden Abscheu“ wurde, allen Versuchen der Evangelisierung zum Trotz. Der Kazike HATUEY warf, wie LAS CASAS glaubhaft berichtet, 1511 im heutigen Cuba einen Goldklumpen in einen Fluß und erklärte den Indianern den Sinn dieses Tuns: „Das Gold ist der Gott der Spanier, und ich werfe diesen Gott in den Fluß, damit er uns nicht schade.“ Von den Spaniern wurde er dafür bei lebendigem Leibe verbrannt.⁴ Schon nach wenigen Jahren der Symbiose von Kolonialismus und Mission war offenbar vergessen, was noch ein halbes Jahrhundert zuvor der KARDINAL NIKOLAUS VON KUES im Gebet erfleht hatte: „Verbirg dich nicht länger, o Herr! Sei gnädig und zeige Dein Antlitz... Wenn Du

gnädiglich so tun wirst, dann werden aufhören das Schwert und der neidvolle Haß und alle Übel“; denn – und das war die Summe dessen, was NIKOLAUS von den anderen Religionen zu sagen vermochte – „alle werden erkennen, wie nur *eine* Religion ist in der Mannigfaltigkeit der religiösen Bräuche“ (*religio una in rituum varietate*).⁵

Eben darin allerdings zeigte sich auch der Kusaner als Kind einer Zeit, die fremde Religion in ihrer Eigenständigkeit nur ganz eingeschränkt wahrzunehmen vermochte. Mit der Sorge um den Frieden der Religionen war es ihm so ernst wie sonst kaum einem Zeitgenossen, mochte er sich auch aus politischen Gründen gedrängt sehen, vor dem Regensburger Reichstag den Türkenkrieg zu befürworten. Die Sicherheit aber, mit der er eine Religion wie den Islam dem Christentum als der unbestritten höchsten religiösen Norm zuordnete – relativ gewiß ein Fortschritt gegenüber der sonst üblichen pauschalen Verdammung des Islam als strafwürdiger Häresie – entspricht der prinzipiell monologischen und possessiven Grundhaltung, die, von wenigen Ausnahmen wie dem großen Missionar und Apologeten RAYMUNDUS LULLUS abgesehen, das christliche Verhältnis zur fremden Religion bestimmte. Hier schon ist im Bereich der Religion vorgebildet, was wiederum einige Jahrzehnte später, 1535, im Kontext der Conquista espiritual der letzte Inka-Herrscher ATAHUALPA dem Feldkaplan PIZARROS ins Gesicht sagte: Der Papst müsse wohl wahnsinnig sein, daß er verschenke, was ihm nicht gehöre.⁶ Auf seine Weise hat der Kusaner auf das vorausgewiesen, was eine spätere christliche Theologie der Religionen zum Programm erheben sollte: *Alle Menschen guten Willens, gleich welcher Religion, gehören als „anonyme Christen“ von vornherein in die Gemeinschaft der Kirche. Was dann HANS KÜNG dazu angemerkt hat, dürfte auch heute gelten: „In Wirklichkeit leider bleiben sie, die Juden, Moslems, Hindus, Buddhisten und alle die anderen, die selber sehr wohl wissen, daß sie völlig ‚unanonym‘ sind, draußen. Sie wollen auch gar nicht drinnen sein.“⁷ Was tatsächlich ihre Erwartungen an das Christentum sind, bleibt allemal ungewiß, denn es wird nicht ernsthaft danach gefragt, ganz zu schweigen davon, daß im Rahmen jener Theorie eine solche Frage gegenstandslos wäre.*

Nicht viel besser sieht es dort aus, wo man, belehrt durch die Erfahrung der Resistenz der Nichtchristen gegen Versuche der Vereinnahmung, den Pluralismus zur Norm erhebt, die Unterschiede der Religionen nivelliert und alle religiösen Phänomene in höherer Harmonie vereinigt oder aufgehoben weiß. Und selbst wenn es dem Christen gelänge, nach zeitweiligem Ausziehen seiner Schuhe gleichsam ins fremde Heiligtum einzutreten, es von innen kennen zu lernen und sich ihm zu assimilieren, bleibt es auch dann nur zu leicht bei dem, was ULRICH SCHOEN als die „Umgestaltung eines Monopols“ bezeichnet hat: „Anstatt den anderen reden zu lassen, so wie er wirklich ist, verwandle ich seine Stimme in das Echo meiner eigenen Stimme.“⁸ Nichtchristliche Erwartungen an das Christentum bleiben also auch dann der „forgotten factor“, der sie schon allzu lange gewesen sind.

Der neue Anlauf, den das Thema verlangt, muß offenbar damit beginnen, daß die Wunschbilder der Vergangenheit durch eine neue Wahrnehmung

der religionsgeschichtlichen Realitäten ersetzt werden. Unwiderruflich haben sich die Voraussetzungen für die Begegnung der Religionen verändert. Die werdende „Eine Welt“, Welthandel und Weltverkehr erlauben trotz aller Rückschläge und Krisen eine Nachbarschaft der Kulturen und Religionen, wie sie in früheren Epochen der Menschheitsgeschichte kaum je zu denken war. Noch nicht einmal ein Jahrhundert ist es ja her, seit in Chicago 1893 ein „Weltparlament der Religionen“ zusammentreten konnte. Eben dies Parlament hat freilich auch bewiesen, daß das Bewußtsein der Nachbarschaft in der Pluralität ambivalente Folgen zeitigen kann. Die zunehmende Konvergenz der Religionen ist eine attraktive Hypothese, aber eben nicht mehr als eine Hypothese. Auch darauf wird zu achten sein, wenn nach den Erwartungen der Religionen gegenüber dem Christentum gefragt wird.

Könnte diese Frage aber eines Tages nicht doch durch den Sieg der totalen Säkularisierung irrelevant werden? Die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte sprechen eher dagegen. Es sind gerade die großen alten Religionen gewesen, die ein hohes Maß von Widerstandsfähigkeit gegen die Auflösung religiöser Überzeugungen und Strukturen unter dem Druck schlechthinniger Weltlichkeit entwickelt haben, nicht zu reden von den Phänomenen der Revitalisierung scheinbar überholter und veralteter religiöser Positionen, die in der neueren Religionsgeschichte immer wieder begegnen. Verschiedener Meinung kann man allenfalls hinsichtlich der sogenannten „Neuen Religionen“ sein, wie sie etwa zum Kennzeichen der japanischen religiösen Szene geworden sind, aber auch im Umfeld anderer Religionen erscheinen. Schon in Tambaram 1938 war aufgefallen, daß viele dieser Bewegungen als Reaktionen auf Versäumnisse „etablierter“ Religionen, nicht zuletzt auch des Christentums, in Erscheinung traten – ein Grund mehr dafür, daß, wie man damals meinte, ihnen keine selbständige Bedeutung eigne.⁹ Damit wäre heute gewiß nicht mehr durchzukommen. Trotzdem dürfte es zweckmäßig sein, die Fragestellung, auf die es hier ankommt, auf die älteren Weltreligionen zu beschränken. Es ist fraglos die Begegnung mit ihnen, in der sich die qualitativ neue Herausforderung des Christentums besonders intensiv geltend macht, im Sinne des berühmten, aus SCHLEIERMACHERS fünfter Rede abgeleiteten Worts von HEINRICH FRICK: „Religion ist wirklich nur in Religionen“.¹⁰ Nur in diesem Rahmen ist schließlich einsichtig zu machen, daß auch das Christentum selbst hier allererst als Religion unter anderen gefordert ist – also nicht als könnte es, in seiner Eigenschaft als allein „wahre“ Religion, gleichsam als *arbiter religionum*, unfehlbare Entscheidungen über einander widerstreitende Wahrheitsansprüche fällen, wohl aber so, daß es – um eine Überlegung von WILFRED CANTWELL SMITH aufzugreifen – im Verlauf einer solchen Begegnung selbst wahr *wird*, wo es alltäglich gelebt wird; „es wird wahr, indem wir es vom Bücherregal nehmen und es in unserem dynamischen Existieren für uns zur persönlich angeeigneten Wahrheit werden lassen“.¹¹ Es ist damit zu rechnen, daß dann weniger die ökumenischen Verlautbarungen und Konferenzprotokolle *über* den Dialog wichtig werden, sondern eher der aktuelle „dialogue in community“ an Ort und Stelle, von Mensch zu Mensch,¹² weniger die *theologia gloriae* derer, die sich selbst

bestätigen möchten, als die *theologia crucis* derer, die auch in den Situationen interreligiöser Begegnung die Erfahrung machen, daß die Kraft des Geistes in den Schwachen mächtig wird.

2

Was man in nichtchristlichen Religionen etwa von Christen und vom Christentum erwartet, läßt sich, angesichts der Fülle des Stoffs, zweckmäßig in drei konzentrischen Kreisen ordnen. Im weitesten Kreis ist nach den religionspolitischen Gegebenheiten zu fragen, die auch die praktischen Probleme der Religionsfreiheit einschließen. Im zweiten, engeren Fragekreis wären aktuelle Gesichtspunkte aus dem Bereich der gesellschaftlichen Implikationen hinzuzunehmen. Erst im dritten und engsten Kreis ist dann auf die inhaltlich prägnanten Themen einzugehen, die im Erwartungshorizont der Religionen gegenüber dem Christentum besondere Aufmerksamkeit verlangen. Um die Darstellung nicht ausufern zu lassen, wird nicht jeder Fragekreis für alle wichtigen Religionen abgehandelt werden können. Man wird sich vielmehr mit Beispielfällen begnügen müssen, deren Auswahl an der jeweils aktuellen Bedeutung orientiert sein soll.

Für den ersten Fragekreis kann man beim Islam einsetzen, da er Befunde liefert, die vielleicht auf den ersten Blick nicht in den Rahmen des Themas zu passen scheinen – Beispiele dafür, daß die Erwartungen an die Christen überwiegend negativer Natur sein können: Zu erwarten ist von den Christen letztlich die Bereitschaft zur Kapitulation, nach den Bedingungen der Mehrheitsreligion. Natürlich setzt dies eindeutige Dominanz des Islam voraus, trifft überdies auch nicht in *allen* überwiegend islamischen Ländern zu. Im Iran und in Libyen etwa fehlen die Voraussetzungen, da es eine nennenswerte christliche Präsenz nicht (mehr) gibt. In Libanon, wo nicht nur Muslime und Nichtmuslime, sondern auch verfeindete islamische Gruppierungen einander gegenüberstehen, geht es für alle gleichermaßen um ein Überleben angesichts des drohenden Chaos. Anders liegen die Dinge in mehrheitlich islamischen Staaten, in denen heute die traditionelle Verflechtung von Religion und Politik mit neuer Dynamik zur Geltung gebracht wird und somit auch die Situation religiöser Minderheiten beeinflusst. Gewiß haben Juden und Christen als „Leute des Buchs“ in der islamischen Theorie den Status tolerierter Minoritäten (*dhimmis*), und einzelne von ihnen haben es in der Geschichte islamischer Staaten nicht selten zu einflußreichen Positionen gebracht. Dies ändert aber nichts an der Tatsache religiöser und kultureller Isolierung, die mit wachsendem Druck der Erneuerung des islamischen Selbstbewußtseins rapide zunimmt. Schon „das klassische islamische Millet-System (Bildung von nichtmuslimischen Gemeinden, die im privaten Bereich ihren Glauben ausüben dürfen und sich rechtlich selbst verwalten) ... sah weder vollkommen gleichberechtigte Bürger noch eine umfassende Integration dieser Minoritäten vor, die über die formale Anerkennung hinausginge“.¹³ Die Situation kann dadurch verschärft werden, daß – wie beispielsweise

im Sudan erst seit 1983 – die Scharia, das islamische religiöse Gesetz, für die gesamte Bevölkerung, einschließlich der Nichtmuslime, verbindlich gemacht wird.

Da überdies zwar der Christ das Recht hat, seinen Glauben zu wechseln, nicht aber der Muslim, gibt es keine Glaubensfreiheit im Vollsinn des Begriffs. Was immer in diesem Rahmen den Christen noch gestattet sein mag – die *eine* Erwartung, der sie gerecht zu werden haben, ist die Unterwerfung unter ein System, durch das auf lange Sicht sie ihrerseits zu „introvertierten, selbstgenügsamen, selbstbezogenen, somit auch abweisenden Gruppierungen“ werden und damit zum Wesen der christlichen Gemeinde nach neutestamentlichem Verständnis zutiefst in Widerspruch geraten; denn wo es der Gemeinde verwehrt wird, zum Glauben einzuladen, bleibt nur noch die Alternative von „De-missionieren“ oder Leiden.¹⁴ In früher von westlichen Mächten beherrschten Ländern wie z. B. Malaysia mag für die heute Herrschenden die Versuchung naheliegen, sich auf diese Weise für die Erfahrungen unter einem imperialistischen Kolonialsystem und dessen Religionspolitik zu rächen. Je mehr der Islam aber gerade in Malaysia zum Zwangssymbol für malaische Alleinherrschaft, für die auch in der Verfassung festgeschriebene Sonderrolle der „Söhne der Erde“ (bhumiputra) stilisiert wird, desto eher kann die Störung des religionspolitischen Gleichgewichts auf das gesamte gesellschaftliche und politische Gefüge übergreifen.

Die Einseitigkeit des Bildes scheint bedrückend und weckt die Frage, ob es nicht auch Gegenbeispiele gibt, also Beispiele dafür, daß vom Christentum nicht nur passives Hinnehmen restriktiver Maßnahmen einer nichtchristlichen Mehrheitsreligion, sondern auch aktiver Einsatz für Religionsfreiheit erwartet wird. Unter den überwiegend islamischen Staaten wäre etwa Indonesien als ein Land zu nennen, in dem dies zutrifft. Ein solches Beispiel sollte allerdings nicht verallgemeinert werden. In den Heimatländern der großen asiatischen Religionen ist das Christentum durchweg in einer so drastischen Minderheitssituation, daß seine Wirkungsmöglichkeiten im öffentlichen Bereich empfindlich beschränkt sind. Zudem ist gerade die Religionsfreiheit, als Ausschnitt aus dem größeren Problemkomplex der Menschenrechte, in den meisten Staaten der Dritten Welt ein aus der westlichen Geschichte stammender Importartikel gewesen, den man bestenfalls zusammen mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) von den Vereinten Nationen übernahm, für dessen sinnvolle Nutzung man aber vom Christentum zu allerletzt eine Hilfestellung erwartet hätte. In Indien ist heute nur noch wenigen bewußt, daß es in erster Linie einem christlichen Mitglied der verfassungsgebenden Versammlung zu verdanken ist, wenn in den verfassungsmäßigen Grundrechten auch das Recht zum Bekennen, zur Ausübung und zur Ausbreitung religiöser Überzeugungen für alle Bürger verbrieft ist. Wäre es nach dem Willen anderer gegangen, wäre die Indische Union nicht ein „weltlicher“ Staat – „secular“, wie es in Art. 25 der Verfassung von 1950 heißt – sondern ein „Hindustan“ geworden, in dem die religiösen Minderheiten auf Gedeih und Verderb von der Hindu-Mehrheitsreligion abhängig gewesen wären. Seitdem gehören die Christen Indiens zu den eifrigsten Verteidigern des „säkularen“ Staats.

GANDHI hatte mehr, vielleicht zu viel von den Christen seiner Zeit erwartet, wenn er sich über mangelnde christliche Unterstützung im indischen Befreiungskampf beklagte. SARVEPALLI RADHAKRISHNAN, der große Hindu-Philosoph und Staatsmann der folgenden Generation, verschätzte sich sozusagen in der anderen Richtung, wenn er verächtlich von den Christen sagte, sie seien ganz gewöhnliche Leute, die lediglich außergewöhnliche Ansprüche stellten. Was beide, Radhakrishnan und Gandhi, *nicht* erwarteten, hat jedoch die christliche Minderheit schon in der Kolonialzeit vorgeschlagen und dann nach der Unabhängigkeit auch als Bestandteil der verfassungsmäßigen Ordnung durchgesetzt: Sie verzichtete auf separate christliche Vertretungen in den parlamentarischen Körperschaften und widerlegte damit den Verdacht, daß ihre Unterstützung des „säkularen“ Staats lediglich durch den gruppenegoistischen Selbsterhaltungstrieb motiviert sei. Seitdem ist ihre religionspolitische Wachsamkeit immer wieder auf die Probe gestellt worden, sei es durch zahllose Gerichtsverfahren, in denen man den Christen Bekehrungsversuche mit unlauteren Mitteln zu unterstellen versuchte, sei es durch die Unterdrückung der bürgerlichen Freiheiten in der Zeit des von Frau INDIRA GANDHI aus sehr fragwürdigen Gründen verhängten Ausnahmezustandes 1975–77. Damals beschränkten sich die Proteste von christlicher Seite freilich auf eine „Minderheit in der Minderheit“, während nicht wenige prominente Kirchenführer in dieser Situation dem Regime ihre Loyalität meinten versichern zu müssen.

Wenn nicht alle Zeichen trügen, hat gerade die Erfahrung der Unsicherheit und des Versagens in den eigenen Reihen der Christen das Bewußtsein der Mitverantwortung für Religionsfreiheit und Menschenrechte geschärft. Mag sich auch an ihrer religionspolitischen Minderheitsposition nichts geändert haben – die Stimme derer, die im Sinne des Prophetenworts „der Stadt Bestes suchen“ (Jer 29,7), verschafft sich Gehör, nicht nur in den Kirchen, sondern auch in der breiteren Öffentlichkeit. Die Aufgaben im Bereich der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit, treten heute für alle Religionen, nicht nur in Indien, in den Vordergrund. Je mehr das Christentum hier an Glaubwürdigkeit gewinnt, desto gewichtiger wird der Beitrag sein, den die christlichen Minderheiten zu leisten vermögen und der auch von ihnen zu erwarten ist – vorausgesetzt daß nicht eine Mehrheitsreligion ihnen die Freiheit dazu verwehrt.

3

Allzu lange konnte – wie schon angedeutet – die universale Geltung der Menschenrechte dadurch beeinträchtigt erscheinen, daß sie mit spezifisch westlichen Interessen und Überzeugungen identifiziert wurden. Für den Abendländer mag es beispielsweise selbstverständlich sein, die Menschenrechte am Primat und der Unverfügbarkeit menschlicher Personalität zu orientieren, nicht aber für Bewohner von Dritte-Welt-Ländern, die von Hause aus den Menschen nicht zuerst als einzelnen sehen, sondern als Glied

in einem Sozialgefüge. Die individuellen Menschenrechte gegenüber Staat und Gesellschaft werden deswegen ebenso wenig außer Kraft gesetzt wie soziales Menschenrecht, das auf Umgestaltung der Gesellschaft zielt. Ihnen voraus geht aber eine viel elementarere Gerechtigkeit – das Recht auf Leben und Überleben, auch inmitten einer internationalen Wirtschaftsordnung, unter der die Reichen immer reicher, die Armen immer ärmer werden. Dagegen helfen keine philosophischen oder theologischen Debatten über Rechte des einzelnen, wie sie etwa zur Zeit der spanischen Conquista in Amerika von spanischen Kolonialethikern geführt wurden. Die eigentliche Not, die Misere der Entrechteten und Unterdrückten, wurde vielmehr oft in tragischer Weise verfehlt, und sogar das Zeugnis des Las Casas und seiner Freunde blieb dagegen letztlich ohnmächtig. Es ist ein Zeichen der Hoffnung für die gesamte Sache der Menschenrechte wie auch für die christliche Weltausbreitung, daß sich heute sowohl in Lateinamerika als auch in Asien und Afrika gerade unter christlicher Initiative ein Durchbruch zu neuer, konkreter Anwaltschaft der Gerechtigkeit abzeichnet, der nun allerdings auch im Gegenüber zu anderen Religionen zu bewähren ist.

Sieht man die Frage nach den Erwartungen der Religionen gegenüber dem Christentum unter diesem Aspekt, wird man nicht an dem einen bedeutenden Beispielfall aus neuerer Zeit vorbeigehen können, der in Indien eine soziale Revolution hätte einleiten können, wenn sich die damit verbundenen Erwartungen gegenüber dem Christentum erfüllt hätten. Hauptakteur des Geschehens war der wohl fähigste Führer, den die Massen der Kastenlosen je gehabt haben: DR. R. B. AMBEDKAR (1891–1956), unter NEHRU Justizminister in der ersten Zentralregierung und einer der maßgebenden Gestalter der indischen Verfassung von 1950. Sein Programm war von radikaler Eindeutigkeit: Die Kastenlosigkeit, Erbübel der indischen Sozialstruktur, muß fallen; wenn das nicht ohne Abkehr vom Hinduismus zu haben ist, muß eben auch diese Konsequenz gezogen werden. Und wenn der Hinduismus darauf verweist, daß alle Religionen doch letzten Endes gleich seien, dann ist das nur eine Irreführung, die der religiösen Verklärung von Unterdrückung und Armut dient.

AMBEDKAR hat mit diesen Prämissen das Unerhörte getan und mehrere andere in Indien vertretene Religionen als Alternativen zum Hinduismus in Betracht gezogen. Im Islam und seinem Sozialfatalismus konnte er keine Alternative finden, die den Kastenlosen durchgreifend geholfen hätte, ebenso wenig im Sikhismus. War das Christentum in der Lage, seinen Erwartungen gerecht zu werden? Ambedkar war nach jahrelangem gründlichen Studium der Bibel und religionsvergleichender Literatur zu dem Ergebnis gekommen, daß sowohl Jesu Lehren als auch die „befreiende Botschaft des Paulus“ (sonst in Indien außerhalb der Kirche kaum verstanden oder geschätzt) das „vollkommene Gegenmittel für das Gift, mit dem der Hinduismus die Seelen infiziert“, darstellten, daß mithin „von ihnen die Kraft zu erwarten sei, die sie (die Kastenlosen) aus ihrer Degradierung zu befreien vermöchte“.¹⁵ Intensive Kontakte mit christlichen Missionaren hatten bei AMBEDKAR diesen Eindruck bestätigt, konnten allerdings auf lange Sicht auch

seine enttäuschenden Erfahrungen mit Christen und Kirchen nicht kompensieren. Wie konnten Christen wirklich konsequent für die soziale Befreiung der Kastenlosen eintreten, wenn gerade innerhalb ihrer Gemeinschaft die Kastenregeln immer noch respektiert wurden, ganz zu schweigen von den hausgemachten konfessionellen Spaltungen, die das Postulat christlicher Einheit allzu deutlich widerlegten?

Der weitere Verlauf der Entwicklung ist bekannt: Es war der Buddhismus, der für AMBEDKAR schließlich über das Christentum siegte. Nur in der Zuwendung zu ihm, in Gestalt eines Massenübertritts von mehreren hunderttausend Kastenlosen in Nagpur am 14. Oktober 1956, einem hohen Hindu-Festtag, fand Ambedkar die Gewißheit, „von der Hölle befreit zu sein“. Infolge seines frühen Todes, nur sieben Wochen nach dem Tag von Nagpur, verlor die Bewegung ihren Schwung, ehe er sich auf breiterer Front auswirken konnte – mit Resultaten, die das religiöse und soziale Gesicht des Subkontinents zweifellos zutiefst verändert hätten.

Weniger offenkundig, aber vielleicht kaum weniger schwerwiegend waren die Konsequenzen für die indischen Christen und ihre Kirchen. Ihre Führer mochten weiter über den christlichen Beitrag zum „nation-building“, wie man es damals nannte, oder auch über die sichtbare Einheit der Kirchen debattieren – das Odium der enttäuschten Erwartungen war damit nicht zu bannen. Das prophetische Wort Gandhis über den Hinduismus, schon eine Generation früher kaum beachtet, hat auch für das Christentum bis heute sein Gewicht behalten: „Die große Hindu-Religion mit ihren Millionen sogenannter Anhänger wird zugrunde gehen, solange ihre Bekenner sich mit dem Übel der Unberührbarkeit abfinden.“¹⁶ Gewiß betont man heute mit Recht, „die christliche Minderheit könne nur dadurch in Indien wieder glaubwürdig werden, daß sie die doppelte Unterdrückung durch Kaste und Klasse sowohl in ihrer eigenen Mitte als auch in der gesamten indischen Gesellschaft bekämpfe.“¹⁷ Daß in diesem Ringen durch revolutionäre Aktionen einiger Einzelkämpfer oder kleiner Gruppen der Beweis des Geistes und der Kraft erbracht werden könnte, ist allerdings unwahrscheinlich. Erst recht gibt es vorerst kaum Anzeichen dafür, daß die Mehrheitsreligionen in Indien gerade diese Art Befreiung gerade vom Christentum erwarteten. Die Sternstunde, die vor dreißig Jahren mit dem Namen AMBEDKARS verbunden war, wird sich so bald nicht wiederholen.

Man könnte erwägen, ob in diesem Zusammenhang nicht noch an eine andere, frühere Epoche der Begegnung von Hinduismus und Christentum zu erinnern wäre, in der sich hinduistische Erwartungen an das Christentum besonders nachdrücklich artikulierten. Der Kürze halber sei auf den Titel des Buchs verwiesen, mit dem der Hindu RAM MOHAN ROY 1820 den Auftakt gab: „Die Gebote Jesu – ein Führer zu Friede und Glück“. Die Bewegung ist oft beschrieben, ebenso oft freilich ganz unterschiedlich bewertet worden – entweder als eine einzige großartige Demonstration der Präsenz des „Christus unter den Hindus“ (OTTO WOLFF), oder aber als der Ursprungsort eines emanzipierten Hindu-Nationalismus. Die Wahrheit dürfte in der Mitte liegen. Tatsache ist, daß man, wie es KESHAB CHANDRA SEN ausdrückte, „der

Einwirkung Jesu nicht zu widerstehen“ vermochte, daß sich sein Bild aber zugleich in das eines „Oriental Christ“ (P. C. MOZOOMDAR) verwandelte, der unter jüngeren Hindu-Intellektuellen eine Bewegung „zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen“ (H. J. KLIMKEIT)¹⁸ inspirierte. Wenn man hier von Erwartungen an das Christentum sprechen will, dann wohl nur mit der Einschränkung, daß eine in mancher Hinsicht verkürzte christliche Botschaft als ein Faktor neben anderen auf eine Bewegung für soziale Veränderung eingewirkt hat, die ihre vielfach sich verzweigenden Wege eher abseits der christlichen Kirchen und ihres Zeugnisses suchte und fand.

Schließlich sollte nicht übersehen werden, daß etwa gleichzeitig mit jener überwiegend auf soziale Anpassung und Toleranz gerichteten Bewegung des Reformhinduismus sich auch der offene Widerstand gegen ein Christentum formierte, in dem prominente Sprecher des Hinduismus nach wie vor nichts anderes als eine „verachtenswerte Landplage“ zu sehen vermochten, die „den Weg des wahren Dharma zu der von den Alten vorhergesagten Endkatastrophe des Universums nur beschleunigen“ könne.¹⁹ Ausgelöst durch einen aggressiven Vorstoß des schottischen Missionars JOHN MUIR (1810-1882) entstand hier eine wechselseitige Apologetik, deren Ernsthaftigkeit sich schon dadurch erwies, daß beide Kontrahenten sich nicht eines westlichen Idioms, sondern des Sanskrit bedienten. Es wäre nicht unangebracht, darin schon einen Vorgeschmack dessen zu finden, was ein Jahrhundert später, inmitten des ersten Weltkriegs, RUDOLF OTTO als den eigentlich „wünschenswerten“ Zustand beschreiben sollte: „Weder ein Mergen und Mischen noch ein Verschleifen, Neutralisieren und künstliches Angleichen . . . weniger das ‚Universalisieren‘ als das Individualisieren und Konkretisieren.“ OTTO hatte noch keine authentische Kenntnis von den Dokumenten des von MUIR eingeleiteten Schlagabtauschs, der hier nicht im einzelnen referiert zu werden braucht. Aber was er sich als das kommende „Riesenringen“ der Religionen vorstellte, den „hohen Stil“ des Kampfs, „wo endlich Geist auf Geist, Ideal auf Ideal, Erlebnis auf Erlebnis trifft, wo Jeder ohne Hülle sagen muß, was er Tiefstes, was Echtes hat, und ob er was hat“²⁰ – davon gibt die Geschichte jenes „Resistant Hinduism“ schon einen Eindruck, bei dem Stringenz und Schärfe der Argumentation deutlich das übertreffen, was etwa noch RAM MOHAN ROY bei der Suche nach Friede und Glück mit Hilfe der Gebote Jesu bewegt hatte. Was immer hier noch an Erwartungen gegenüber dem Christentum übrig blieb – durchschlagend ist doch das Urteil des modernen Beobachters, dem die Erforschung jener Vorgänge zu danken ist: „Die Beteiligten waren ihrem je eigenen Dharma treu und versuchten, wenn nicht mit Sympathie, dann doch mit intellektueller Redlichkeit sich miteinander auseinanderzusetzen. Wenn auch heutzutage diese beiden Qualitäten einander auszuschließen scheinen, so zeigt doch der Rückblick auf den Dialog von Hinduismus und ‚Christus-Dharma‘, daß sie koexistieren konnten“ (RICHARD FOX YOUNG).²¹

Es wäre der Mühe wert, etwas von diesem Geist in zeitgemäßer Gestalt für den heutigen interreligiösen Dialog wiederzugewinnen. Heute wie damals könnte dabei beides zur Geltung kommen: die Bereitschaft zu Selbstkritik

und -reform, damals im Zuge der Begegnung mit Christentum und westlichem Humanismus sich vor allem für den Hinduismus auswirkend; ebenso aber die Entschiedenheit, mit der jede Seite ihr Eigenstes zu bezeugen genötigt war. Es soll nicht unterschlagen werden, daß einer der drei Hindu-Pandits, die den Disput mit dem christlichen Herausforderer aufnahmen, Nilakantha Goreh, durchaus widerstrebend und erst nach langem Ringen den Weg zum christlichen Glauben und zur Taufe fand. Als NEHEMIAH GOREH wurde er einer der großen, bis zum Ende aber auch unabdingbar selbstkritischen Evangeliumszeugen der indischen Christenheit, dessen theologische Werke bis heute als Dokumente einer werdenden indischen Theologie ihre Bedeutung behalten haben.²²

4

Die Frühgeschichte des christlich-hinduistischen Dialogs hat bereits anfangsweise jenen innersten Bereich, den engsten Kreis der Begegnung der Religionen erschlossen, in dem sozusagen der harte Kern der Konfrontation wie auch der Erwartungen gegenüber dem Christentum zu Tage kommt und in dem besonders der Buddhismus eine wichtige Rolle spielt. DR. AMBEDKAR hatte sich zwar auf diese Aspekte noch kaum eingelassen. Seine Option gegen das Christentum war im Grunde ebenso pragmatisch und politisch wie seine Entscheidung für den Buddhismus. Für ihn war der Buddha ein Klassenkämpfer, seine scheinbar esoterische Mönchsethik in Wahrheit eine sozialrevolutionäre Ideologie – Umdeutungen buddhistischer Positionen, wie sie heute auch in sozialistischen Staaten wie Burma eine Rolle spielen, ohne jedoch das authentische Bild dieser Religion gänzlich zu entstellen. Auch von anderer Seite ist der Zugang, wenngleich in guter Absicht, eher behindert als erleichtert worden. ARNOLD TOYNBEE, der britische Historiker, hat bekanntlich in einer Art von Union von Christentum und Mahayana-Buddhismus (nicht Theravada!) die künftige Sinnerfüllung für beide Religionen und zugleich die einzige Gewähr für ihr Überleben angesichts der Herrschaft totalitärer Ideologien sehen wollen.²³ Ein so erfahrener Ökumeniker wie der syrisch-orthodoxe Metropolit MAR GREGORIOS (der frühere PAUL VERGHESE) hat bei Buddhisten „viel von der Lehre Christi“ zu finden gemeint, was diese freilich nur deswegen nicht publik werden lassen wollten, damit sie nicht in den Verdacht einer „Kapitulation vor einer arroganten und ausbeuterischen westlichen Kultur“ gerieten.²⁴ Wo man das wirkliche Gewicht der Probleme höher einschätzt, weiß man indessen von einer wesentlich gespannten Beziehung, insbesondere auch davon, daß „der Einspruch gegen den Widerspruch des Buddhismus zum Christentum deshalb so schwerfällt, weil die gegenseitige Verständnisbasis noch keineswegs gesichert ist.“²⁵ Vor Jahren schon hat GERHARD ROSENKRANZ daran erinnert, daß der Buddhismus jederzeit die Möglichkeit gehabt habe und noch habe, den christlichen Gottesglauben in das Reich der Niederen Wahrheit zu verweisen und auf diese Weise eine ernsthafte Auseinandersetzung zu umgehen. Nur so wird

eine Äußerung wie die des japanischen Religionsphilosophen MASAHARU ANESAKI (1873–1949) verständlich: „Wir Buddhisten sind bereit, das Christentum anzunehmen; besser noch: unser Glaube an Buddha ist Glaube an Christus. Wir sehen Christus, weil wir Buddha sehen.“²⁶ Um in dieser Situation eine einigermaßen verlässliche Orientierung zu gewinnen, bedarf es der Besinnung auf sachliche Schwerpunkte des buddhistisch-christlichen Verhältnisses, in denen sich zugleich bündeln läßt, was aus den vorhergehenden Überlegungen an Fragen übrig geblieben ist. Dabei ist zu bedenken, daß bei einer so dezidiert missionarischen Religion, die auch inmitten der westlichen Christenheit mit einem zwar weit gefächerten, aber gezielt eingesetzten Angebot eine lebhaftere Werbetätigkeit entfaltet, die Frage nach Erwartungen an das Christentum vielleicht ohne schlüssige Antwort bleiben muß, da sie an der buddhistischen Strategie vorbeigeht.

Dies zeigt sich bereits bei der ersten Grundfrage, der Frage nach Gott. Im buddhistisch-christlichen Gespräch bleibt sie recht eigentlich *das* Tabu. Wie sollte gerade in dieser Hinsicht noch etwas vom Christentum zu erwarten sein, wenn doch das Thema längst ausdiskutiert ist? „Die ganze Frage ist dunkel und bleibt ungewiß“, urteilte der chinesische Abt T'AI-HSÜ, der sonst durchaus auch am Buddhismus Kritik geübt hat; „diese Art Mythos hat seit alters und durch viele Generationen hindurch Wandlungen durchgemacht, die mit der zunehmenden Verstandesbildung des Menschen und seiner Entwicklung gleichlaufen. Die Formen unserer Mythen mußten sich dem Ablauf der Wandlungen anpassen und gleichfalls ändern. Das Ergebnis ist der Polytheismus, Monotheismus und Pantheismus gewesen.“²⁸ Nicht nur Christus und sein Kreuz – dieses sogar nur aus dem „sadistischen Trieb eines defekten Gehirns“ erklärbar (D. T. SUZUKI)²⁹ – verfallen der gebotenen Entmythologisierung, sondern auch die jüdisch-christliche Vorstellung eines Schöpfergottes, wie sie freilich aus den biblischen Zeugnissen Alten und Neuen Testaments schlechterdings nicht zu eliminieren ist. Religionsphilosophen wie der durch KARL BARTH beeinflusste MASAO ABE mühen sich darum, den Glauben an den Schöpfergott als unentbehrliches Korrelat des christlichen Glaubens an die in der Inkarnation des Logos bewirkte Erlösung, also in seinem christologischen Bezug, zu interpretieren und Gottes Schöpferhandeln womöglich als „Selbstnegierung aus freiem Willen“ verständlich zu machen, nach Analogie der sich-selbst-entäußernden Liebe, entsprechend dem buddhistischen Gedanken der Leere (Shunyata).³⁰ Aber kommt man dabei, bestenfalls, über „eine gewisse Ähnlichkeit in der Motivierung“ hinaus?³¹

Daß auch der Versuch einer Analogisierung des buddhistischen Dhamma mit dem christlichen Gottesgedanken unter dem Oberbegriff der „ultimate reality“ von anderen buddhistischen Denkern als völlig irreführend verworfen wird, zeigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit die Auseinandersetzung zwischen BUDDHADASA INDAPANNO (Thailand) und AMASIRI WEERARAME (Sri Lanka) in den Jahren 1967/68.³² Ob Buddhisten damit, daß sie sich mit der Kenosislehre befassen, schon „unbewußt vom Geheimnis des Personalen angezogen“ sind,³³ sollte besser dem buddhistischen Selbstverständnis als der

unerbetenen, wenn auch wohlwollenden christlichen Interpretation überlassen bleiben. WEERARAMES Verdikt gegen BUDDHADASA ist kaum zu überhören: „Wer das Christentum wegzuinterpretieren (!) versucht, damit es nur ja in die Denkformen des Buddhismus passe, tut beiden Gewalt an, dem Buddhismus und dem Christentum.“³⁴

Entsprechendes wäre zum Menschenbild zu sagen. Auch dabei erscheint alles, was das Christentum glaubt und bezeugt, als überholt, wirklichkeitsfremd, günstigstenfalls der Niederen Wahrheit zuzuordnen. Buddhistische Denker heben nicht ohne Grund hervor, daß keine andere Religion als die ihre, vom Theravada bis hin zum Mahayana und den modernen ostasiatischen Bewegungen, dem Menschen einen so einzigartig zentralen Platz angewiesen habe – Anthropologie im eminenten Sinn sowohl in der Diagnose als auch in der Therapie der *condition humaine*, von der Kamma-, Anicca- und Dukkha-Lehre über die Theorie der „Entstehung in Abhängigkeit“ bis hin zum Heil im Nibbana. Die Schlußkette läßt keine Lücke. Wenn das Mahayana dem Menschen eine Einigung mit der Buddha-Wahrheit, die Unterstützung seines Müehens um die große Befreiung durch einen väterlichen Buddha oder Bodhisattva konzediert, dann doch auch nur, weil alle diese Hilfen selbst der Niederen Wahrheit zugehören, ebenso wie der, der sie in Anspruch nimmt. Und wenn es um die Früchte der Bemühung geht, kann auch der Außenstehende – im vorliegenden Fall ein moderner Hindu-Heiliger, gleichsam als Unparteiischer – sich immer noch eher bei Buddhisten zu Haus fühlen, die wenigstens dem Pfad des Meisters folgen, als bei den Christen, die in dieser Hinsicht notorisch zu wünschen übrig lassen (SWAMI RANGANATHANADA).³⁵

Es ist übrigens eben dieser Swami von der Ramakrishna-Mission gewesen, der, erstaunlich genug, in diesem Zusammenhang dem Christentum allzu freizügige Zuwendung zur Welt vorgeworfen hat. Christlicher Glaube sei doch offenkundig, nach alter semitischer Weise, überwiegend der Zeitstimmung und dem historischen Prozeß verpflichtet, woran ein leicht überweltliches „Geschmäckle“ (*flavour*) nichts zu ändern vermöge.³⁶ Dies würde darauf hinauslaufen, daß das Christentum hinsichtlich der Frage nach der Rolle des Menschen in der Welt vor dem Richterstuhl des Buddhismus schon gar nicht bestehen könnte; denn Schein ist die Welt der Erscheinungen, rasender Wechsel von Vergehen und Entstehen, bis einmal alle leidvollen Faktoren ins Weiselose entschwunden wären. So kann der Buddhismus für den eigenen Bereich nicht nur auf radikalere Daseinsanalyse, sondern auch auf die viel tiefer fundierte, in der Meditation ständig geläuterte umfassende Praxis von *metta* und *karuna*, der Ethik des grenzenlosen Wohlwollens, des Mitleidens mit *allen* Wesen, verweisen. Offenbar bleibt dann, statt allfälliger Erwartungen des Buddhismus gegenüber dem Christentum, nur noch die These von GERHARD SZCZESNY übrig, daß wieder einmal der sogenannte christliche Westen dem Buddhismus hoffnungslos hinterherhinke und nicht etwa diesen zu inspirieren vermöchte, sondern vielmehr selbst nur noch an einem „Buddha für das Abendland“ genesen könne.³⁷

Die These empfängt eine indirekte Bestätigung durch die Tatsache, daß auch die Entstehung des buddhistischen Modernismus mit seiner Neuinterpretation der alten Tradition, insbesondere im heutigen Sri Lanka, nachweislich mit antichristlichen Bestrebungen unter jugendlichen Buddhisten in Zusammenhang stand, wie denn auch der spätere buddhistische Sozialismus im Lande bevorzugt gegen verwestlichte christliche Eliten Front machte. Jedenfalls ist es dieser auch als „protestantisch“ etikettierte Neobuddhismus in Sri Lanka gewesen, aus dem dann die – zwar in Indien entstandene, in Sri Lanka aber eine eigene Gestalt und Dynamik gewinnende – Sarvodaya-Bewegung herausgewachsen ist.³⁸ Wer einmal die Arbeit der jungen, engagierten Mitglieder der Bewegung an Ort und Stelle kennen gelernt hat, kann sich dem Eindruck dieser neuen Verbindung von Nationalbewußtsein, buddhistischem Modernismus und bewußter Abgrenzung gegen westliche Entwicklungsideologie kaum entziehen. Die aus der Geschichte überkommene Zurückhaltung gegenüber dem Christentum ist spürbar, aber nicht ausschlaggebend. Wenn einmal die Wirren des Bürgerkriegs überwunden sind, könnte die Bewegung auch zu einer für beide Teile fruchtbaren Neubegegnung mit dem Christentum finden. Es wird viel darauf ankommen, daß es nicht die Routiniers westlich-kirchlicher Entwicklungsorganisationen sind, die als erste mit dem Übergewicht ihrer Hilfsangebote zur Stelle sind, sondern daß die christlichen Gemeinden am Ort in eine praktische Zusammenarbeit für einen Frieden in Gerechtigkeit und, in der Folge, in einen Dialog an der Basis eintreten, der vielleicht eine buddhistisch-christliche Begegnung neuer Art einzuleiten vermöchte – in gleichem Maße neu für Buddhisten, nachbuddhistische Agnostiker und Christen.³⁹

In D. KANTOWSKYS Sarvodaya-Buch kommen, wenn wir recht sehen, die Christen nur polemisch oder gar nicht vor (ausgenommen kurze Hinweise auf amerikanische Quäker-Gruppen). Es wäre zu hoffen, daß eine Fortsetzung seines Werks eines Tages auch Auswirkungen von Sarvodaya auf einen interreligiösen Dialog registrieren könnte, wie er zwischen Christen und Buddhisten bisher noch kaum zustande gekommen ist, einen Dialog, der die Frage nach Erwartungen der Religionen an das Christentum durch neue Impulse für Begegnungen an der Basis ergänzt, die dann auch in weitere Bereiche der interreligiösen Beziehungen hineinwirken könnten und vor anderen die Christen in die Pflicht nehmen, im Sinne der von W. C. SMITH formulierten Frage: „Werden wir nicht vielleicht der Wahrheit – die Gott ist – näher kommen, wenn wir sie nicht für uns in Anspruch nehmen, sondern in aller Demut erkennen, daß sie es ist, die uns in Anspruch nimmt?“⁴⁰

1 *Was haben wir von Tambaram zu lernen?* in: MARTIN SCHLUNK (Hg.), *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde*, Stuttgart/Basel 1939, 202.

2 *Inter-Religion*, Aligarh 1977, S. 135.

3 „Einheit der Religionsgeschichte“ und „universales Selbstbewußtsein“ – *Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft*, in: *EvTh* 48 (1988) 18 (Hervorhebung von H.-W. G.).

4 Vgl. HANS-JÜRGEN PRIEN, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 77.

5 *De pace fidei* (1453). *Opera omnia*, vol. VII, Hamburg 1959, 7.

- ⁶ JOSEPH HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Koloniaethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1969, 167 (mit Erörterung der Überlieferungsprobleme).
- ⁷ *Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes*, in: *EvTh* 33 (1973) 412.
- ⁸ ULRICH SCHOEN, *Art. Dialog*, in: K. MÜLLER / TH. SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 67.
- ⁹ *Tambaram Series*, vol. I, London 1939, 208f.
- ¹⁰ *Vergleichende Religionswissenschaft*, Berlin/Leipzig 1928, 62.
- ¹¹ *Questions of Religious Truth*, London 1967, 67f.
- ¹² Vgl. SCHOEN, a.a.O. (Anm. 8), 66; KLAUS NÜRNBERGER, *Ethik des Nord-Süd-Konflikts* (MWF 20), Gütersloh 1987, 294.
- ¹³ MONIKA TWORUSCHKA, *Islam*, Göttingen 1982, 107f.
- ¹⁴ Vgl. KENNETH CRAGG, *The Dome and the Rock. Jerusalem Studies in Islam*, London 1964, 217ff. – Zum anders gelagerten Beispielfall Nigeria vgl. KURT DOCKHORN, *Kirche, Religion und Gesellschaft in Nigeria*, in: *ZMiss* 13, 1987, 224ff.
- ¹⁵ Zit. b. T. S. WILKINSON / M. M. THOMAS (Hg.), *Ambedkar and the Neo-Buddhist Movement*, Madras 1972, p. 60.
- ¹⁶ *Harijan*, 11. Febr. 1933.
- ¹⁷ WALTER FERNANDES, *Implications of the Involvement of a Minority Group in People's Struggles: The Case of India*, in: *Mission Studies* II-2 (1985) 26–31.
- ¹⁸ So der Untertitel des Buches *Der politische Hinduismus*, Wiesbaden 1981.
- ¹⁹ Zit. b. RICHARD FOX YOUNG, *Resistant Hinduism*, Wien 1981, 177f.
- ²⁰ *Vishnu-Narayana*, Jena 1917, 155.
- ²¹ YOUNG, a.a.O., 176.
- ²² YOUNG, a.a.O., 169ff; STEPHEN C. NEILL, *A History of Christianity in India, II: 1707–1858*, Cambridge 1985, 374, 469.
- ²³ *An Historian's Approach to Religion*, London 1956, 274ff.
- ²⁴ Zit. b. H.-J. LOTH / M. MILDENBERGER / U. TWORUSCHKA (Hg.), *Christentum im Spiegel der Weltreligionen*, Stuttgart 1978, 19.
- ²⁵ Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn u. a. 1985, 38.
- ²⁶ *Der Weg des Buddha*, Stuttgart 1960, 330.
- ²⁷ Zit. b. JOSEPH J. SPAE, *Die buddhistisch-christliche Begegnung: eine ermutigende Tatsache*, in: *Lebendiges Zeugnis* 32 (1977) 38.
- ²⁸ Zit. b. ROSENKRANZ, a.a.O., 326.
- ²⁹ *Mysticism Christian and Buddhist*, London 1957, 136.
- ³⁰ Vgl. die ausführliche Erörterung bei HEINRICH DUMOULIN, *Begegnung mit dem Buddhismus*, Freiburg 1978, 140ff.
- ³¹ DUMOULIN, a.a.O., 146.
- ³² Ausführlich dokumentiert und kommentiert in *Christentum im Spiegel der Weltreligionen* (s. Anm. 24), 50ff.
- ³³ DUMOULIN, a.a.O., 146.
- ³⁴ *Christentum im Spiegel*, 55.
- ³⁵ SWAMI RANGANATHANANDA, *The Christ We Adore*, Calcutta 1960, 32.
- ³⁶ Ebd., 6.
- ³⁷ So der Titel des Buches von K. SZCZESNY, Reinbek 1976, dem offenbar auch UDO TWORUSCHKA in seinem Kommentar zu einem Abschnitt aus dem Werk *The Revolt in the Temple* von V. C. VIJAYAVARDHANA (Colombo 1953) beipflichtet (*Christentum im Spiegel*, 280ff).
- ³⁸ Die beste umfassende Darstellung und ideengeschichtliche Analyse der Bewegung stammt von dem deutschen Soziologen DETLEF KANTOWSKY (*Sarvodaya – The Other Development*, New Delhi 1980).
- ³⁹ Vgl. GOTTFRIED ROTHERMUNDT, *Buddhismus für die moderne Welt. Die Religionsphilosophie K. N. Jayatillekes*, Stuttgart 1979, 136.
- ⁴⁰ *Conflicting Truth Claims: A Rejoinder*, in: JOHN HICK (Hg.), *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth Claims*, Philadelphia 1974, 162.