

Drei Kalkins und die Frage nach den Wurzeln religiöser Gewalt

von Perry Schmidt-Leukel

1 Der Puruṣa-Mythos und die Anfänge hinduistisch-buddhistischer Konflikte

Im *Rg-Veda Samhitā* (10:90) – und damit in einem Text, dessen Ursprung in das zweite vorchristliche Jahrtausend zurückreichen dürfte – findet sich der für die indische Geisteswelt außerordentlich einflussreiche Puruṣa Hymnus (*puruṣasūkta*). Der Mythos erzählt, wie die Welt mit all ihren physischen, metaphysischen, biologischen, sozialen und religiösen Aspekten aus der Opferung und Zerteilung des *puruṣa*, eines Ur-Organismus, hervorgegangen ist. Es sind die Götter, die den *puruṣa* opfern und doch zugleich erst aus den geopferten Körperteilen entstehen. Im Grunde steht damit der *puruṣa* für das Göttliche selbst bzw. für das Göttliche in seiner schöpferischen Funktion. Schöpfung ist göttliches Selbstopfer.¹ Die Welt entsteht dadurch, dass das *eine* Göttliche sich opfert, indem es zur Vielheit wird. Doch verliert es dabei seine Einheit nicht. Vielmehr bleibt diese als das verborgene Einheitsband dem Vielen immanent.² Damit ist ein im Hinduismus immer wieder anklingendes Grundmotiv ausgedrückt: die Verbindung des Vielen und des Einzelnen mit dem *einen* Göttlichen, dem *puruṣa* oder, wie es später oft bezeichnet wird, dem *brahman*.³

Auch die Kastenordnung, so schildert es der Mythos, geht in ihrer Grundform aus der Opferung des *puruṣa* hervor: »Aus seinem Mund entstand der Brāhmaṇa (die Priesterkaste), aus seinen Armen der Kṣatriya (die Kaste der Krieger und Adligen), aus seinen Schenkeln der Vaiśya (die Kaste der Bauern, Händler usw.) und aus seinen Füßen der Śūdra (die Kaste der Diener)« (*Rg-Veda* 10:90:12). Die Symbolik ist eindeutig: Zum einen beinhaltet sie das Motiv einer Hierarchie, die sich in den höheren und niederen Körperteilen des *puruṣa* widerspiegelt,⁴ zum anderen spezifiziert die Symbolik auch die unterschiedlichen Aufgaben der Kasten. Die Brāhmaṇen gehen deswegen aus dem Mund des *puruṣa* hervor, weil sie diejenigen sind, die die heiligen Texte der Veden hüten, diese im Kult auf die richtige Weise rezitieren und die vedischen Lehren weitergeben. Die bei der Kaste der Kṣatriyas liegende Macht wird durch die Kraft der Arme zum Ausdruck gebracht. Der Nährstand wird mit den Beinen assoziiert, da dieser die ökonomische Basis der Gesellschaft bildet. Die Füße schließlich weisen auf die dienende und unreine Funktion der untersten Kaste hin.

1 So auch zutreffend Axel MICHAELS, *Der Hinduismus*. Geschichte und Gegenwart, München 1998, 375: »Die Zerstückelung seines Körpers, aus dem heraus die Geschöpfe entstehen, bedeutet, daß der Gott sich selbst opfert.«

2 Vgl. Barbara A. HOLDREGE, Dharma, in: Sushil MITTAL / Gene THURSBY (Hg.), *The Hindu World*, New York/London 2004, 213–248,

217: »The sacrifice, as the means by which the primordial wholeness of the divine body is differentiated, is represented in the Puruṣasūkta as the cosmogonic instrument that distinguishes and at the same time interconnects the components of the natural, divine, and human orders.«

3 Die Identifikation des *brahman* als das innere Einheitsprinzip des *puruṣa* findet sich bereits im *Atharva-Veda* 10:2:1–25. Vgl. auch *Mundaka-Upaniṣad* 1:2:10–12; *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* 1:4.

4 So explizit betont in *Manusmṛti* 1:92.

Um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends entstanden in Indien mehrere einflussreiche Asketenbewegungen, die sogenannten Śramaṇas, die in Opposition zur vedischen Religion traten und ein neues, höchstes Heilsziel, nämlich das der Erlösung oder Befreiung, verkündeten. Aus diesen Bewegungen gingen der Buddhismus und seine ältere Schwesterreligion, der Jainismus, hervor. Beide Religionen lehnten die *Veden* als autoritative Offenbarungstexte ab und stellten den vedischen Lehren ihre eigene Interpretation der religiösen Wahrheit, des Dharma, entgegen. Auch der Brahmanismus selbst wurde von den Ideen der Śramaṇas beeinflusst. Über die nun entstehenden Texte der *Upaniṣaden* fanden diese Eingang in die vedische Religion. Trotz mehrerer dadurch gegebener Gemeinsamkeiten in ihren religiösen Grundvorstellungen blieben doch auch harte Gegensätze zwischen den Jainas, den Buddhisten und den vedisch bzw. upaniṣadisch beeinflussten Religionen, also dem sogenannten »Hinduismus«, bestehen.

Siddhārtha Gautama (ca. 560–480 oder 450–370), genannt der Buddha (der »Erwachte«), entstammte der feudalen Kaste der Kṣatriyas und war daher nach brahmanischer Auffassung nicht befugt, den Dharma zu lehren.⁵ Zudem lehrte der Buddha seine Interpretation des Dharma den Menschen aller Kasten, was ebenfalls der brahmanischen Orthodoxie widersprach, insofern die Menschen der untersten Kaste, die Śūdras, vom Veda-Studium ausgeschlossen waren.⁶ Die Buddhisten reagierten, indem sie die religiöse Führungsposition der Brāhmaṇen bestritten und diese für sich selbst beanspruchten. Die vedischen Texte, so die buddhistische Polemik, kommen nicht etwa von den »Sehern« (*ṛṣis*) der Vorzeit, sondern sind vielmehr das Werk von »Blinden«. Wer ihnen folgt, der gleicht Blinden, die sich von Blinden führen lassen.⁷ Jeder ältere buddhistische Text beginnt mit den Worten: »So habe ich gehört.« Offensichtlich wird damit das vom Buddha »Gehörte« gegen die Veden gesetzt, deren Autorität durch die Bezeichnung das »Gehörte« (*śruti*) ausgedrückt wurde.⁸ Dementsprechend bezeichneten sich Buddhisten denn auch als die »wahren Brāhmaṇen«⁹, als jene, die »aus dem Mund des Buddha geboren sind«, »dessen Körper die Lehre ist, der den Körper Brahmā hat, der mit der Lehre und mit Brahmā wesenseins ist.«¹⁰ Die Anklänge an den Puruṣa Mythos sind offensichtlich und gewollt. Gleichzeitig wird die brahmanische Position lächerlich gemacht. Auf den Anspruch der Brāhmaṇen, die höchste Kaste zu sein, weil sie allein »die Söhne Brahmā sind, [...] geboren aus seinem Mund [...]«, entgegnet der Buddha gemäß einem alten kanonischen buddhistischen Text, man sehe doch, dass auch die brahmanischen Mütter ihre Tage haben, schwanger werden, gebären und ihre Kinder säugen. Im Übrigen, wie könnten sich denn

5 Vgl. *Manusmṛti* 1:88; 10:1. Ausdrücklich wird betont, dass dem Kṣatriya das Lehren verboten ist. Vgl. ebd., 10:1 u. 77.

6 Vgl. hierzu die genau auf diese Punkte gestützte vernichtende Kritik am Buddhismus durch Kumāṛila Bhaṭṭa (dem wohl bedeutendsten Vertreter brahmanischer Orthodoxie) in seinem *Tantravārtika*. Siehe Francis X. CLOONEY, *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford 2001, 143–146.

7 *Dhigga-Nikāya* 13.

8 So auch Arvind SHARMA, *Religious Studies and Comparative Methodology*, Albany 2005, 69. Die traditionelle buddhistische Erklärung dieser Formel bezieht sich auf den

wohl als legendarisch einzustufenden Bericht, wonach alle Sūtren im Anschluss an den Tod des Buddha beim »Konzil von Rājagaha« von 500 erleuchteten *bhikkhus* und besonders von Ānanda als zuverlässigem »Ohrenzeugen« vorgetragen und dadurch kanonisiert wurden. Vgl. *Cullavagga* 11:1.

9 Vgl. *Majjhima-Nikāya* 93; *Dhigga-Nikāya* 27:9; *Dhammapada* 383ff.

10 *Dhigga-Nikāya* 27:9

11 *Majjhima-Nikāya* 93.

12 Vgl. Ulrich SCHNEIDER, *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt 1980, 152ff.

13 Durch Puṣyamitra (187–151 BCE), der den letzten Maurya Herrscher,

Brāhmadā, tötete. Vgl. auch K. L. HAZRA, *The Rise and Decline of Buddhism in India*, New Delhi 1995, 46.

14 Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Buddhist-Hindu Relations*, in: DERS. (Hg.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, St. Ottilien 2008, 143–171.

15 Vgl. Alexander STUDHOLME, *The Origins of Oṃ Manipadme Hūm. A Study of the Kāraṇāvayūha Sūtra*, Albany 2002, 11–14.

16 Vgl. STUDHOLME, *Origins* (wie Anm. 15), 37–59, 124; E. J. THOMAS (Hg.), *The Perfection of Wisdom. The Career of the Predestined Buddhas*, London 1952, 76f.

17 STUDHOLME, *Origins* (wie Anm. 15), 31, 151.

18 Ebd., 12, 45.

die Brāhmaṇen, die sich auf die Reinheit ihrer Geburt berufen, so sicher sein, dass sich ihre Zeugung nicht in Wahrheit der illegitimen Affäre eines Elternteils verdanke?¹¹

Das in den wechselseitigen Superioritätsansprüchen zwischen Buddhisten und Brāhmaṇen angelegte Konfliktpotential trat deutlich zutage, als der erste indische Großherrscher, Kaiser Aśoka (vmtl. 272-231), zu einem Förderer des Buddhismus wurde. In seinem ersten Felsenedikt verbot er das brahmanische Tieropfer und traf damit die Brāhmaṇen in ihrer Existenzgrundlage.¹² Denn Tieropfer gehörten zu dem von den Veden vorgeschriebenen und von den Brāhmaṇen zu vollziehenden Kult. Aśokas Verbot stellte somit einen zentralen Eingriff in ihre Kastenpflicht dar. Die Botschaft war deutlich: Unter buddhistischer Herrschaft konnten Brāhmaṇen nicht so leben, wie es ihre Tradition vorschrieb. Ein Zusammenleben erschien unmöglich. So verwundert es nicht, dass es bald nach der Herrschaft Aśokas zu brahmanisch inspirierten anti-buddhistischen Maßnahmen kam¹³ – der Anfang einer langen, sich bis heute fortsetzenden Feindschaft.¹⁴

Einen weiteren Schritt in der buddhistischen Inanspruchnahme des Puruṣa-Mythos finden wir in dem mahāyāna-buddhistischen *Kāraṇḍavyūha Sūtra*. Seine ältere Prosa-Version datiert vermutlich aus dem 4.-5. nachchristlichen Jahrhundert.¹⁵ Das Sūtra ist vor allem der Verehrung des Bodhisattva Avalokiteśvara gewidmet und zwar im Kontext einer polemischen Auseinandersetzung mit dem hinduistischen Śivaismus. Im Śivaismus wird Gott Śiva als *īśvara*, als personale Repräsentation der letzten göttlichen Wirklichkeit des *brahman* bzw. des *puruṣa*, verehrt. Im *Kāraṇḍavyūha Sūtra* wird der Titel *īśvara* in der Form *maheśvara* (»großer *īśvara*«) primär auf Avalokiteśvara bezogen und es ist Avalokiteśvara, der nun als der kosmische *puruṣa* erscheint. Zwar ist hier, im Unterschied zur vedischen Form des Mythos, nicht von der Entstehung der Kasten die Rede. Doch wie im ursprünglichen Mythos selbst, heißt es auch hier, dass aus den verschiedenen Teilen des Körpers des *puruṣa* bzw. des Avalokiteśvara die Götter hervorgehen. Gott Śiva geht aus Avalokiteśvaras Stirn hervor. Darauf verkündet Avalokiteśvara dem Śiva, dass dereinst im Kaliyuga, dem Dunklen Zeitalter, die dann lebenden Wesen ihn, Gott Śiva, in ihrer Verblendung als den höchsten Gott, als Ādideva, als Schöpfer und Autor der Welt, verehren werden. Dadurch versperren sich die ihn so verehrenden Wesen den Weg zur Erleuchtung.¹⁶ Damit bestimmt der Text sein aktuelles Zeitalter, in dem ja diese Verehrung Śivas als des höchsten Gottes stattfindet, als das Kaliyuga. Gegen Ende berichtet das Sūtra von der Bekehrung Śivas und seiner Frau zum Buddhismus und der Weissagung, dass beide einst selbst die Buddhaschaft erlangen werden.¹⁷

2 Der hinduistische Kalkin

Die wesentlich jüngere Vers-Version des *Kāraṇḍavyūha Sūtra* ergänzt die Aussagen über Avalokiteśvara als den *puruṣa* um einen weiteren, interessanten Punkt: Hier wird nämlich gesagt, dass der kosmische Körper Avalokiteśvaras, bevor aus diesem die Götter hervorgehen, selbst aus dem buddhistischen Urprinzip, dem Ādibuddha, emaniert.¹⁸ Möglicherweise handelt es sich hierbei um eine Reminiszenz an die viṣṇuitische Tradition, wonach Gott Viṣṇu der primordiale Grund der Welt ist. Nach viṣṇuitischer Auffassung erwächst nämlich aus dem Nabel des in tiefer Ruhe verharrenden Viṣṇu eine Lotus-Blüte, aus der Brahmā hervorgeht, der dann die Welt erschafft.

An viṣṇuitische Traditionen erinnert auch die Sequenz, dass Śiva, der ja – nach diesem buddhistischen Text – in Wirklichkeit nur ein Aspekt des Avalokiteśvara ist, den Menschen dadurch zum Verhängnis wird, dass sie ihn als den höchsten Gott verehren. Denn eine ähn-

liche Rolle fällt im Viṣṇuismus dem Buddha zu. Gemäß viṣṇuitischer Tradition inkarniert sich Viṣṇu von Zeit zu Zeit, um den vom Verfall bedrohten wahren Dharma wieder aufzurichten. Zwei seiner berühmtesten Inkarnationen bzw. *avatāras* sind Kṛṣṇa und Rāmā. Doch auch der Buddha zählt zu den Inkarnationen Viṣṇus und zwar gilt er als der vorläufig letzte *avatāra*. Allerdings diente der Buddha dem wahren Dharma durch eine paradoxe Strategie. Denn seine Aufgabe bestand darin, die Feinde des wahren Dharmas, das heißt die Buddhisten, durch die Verbreitung seiner Irrlehren dem wahren vedischen Glauben zu entfremden und so ihren Untergang herbeizuführen. Er hat also jene in die Irre geführt, die es nicht anders verdienten.¹⁹ Diese Auffassung findet sich unter anderem in dem einflussreichen *Viṣṇupurāṇa* (3:18), das vermutlich aus dem vierten Jahrhundert unserer Zeit stammt,²⁰ also wohl etwas früher als das *Kāraṇḍavyūha Sūtra* entstanden ist.

Das *Viṣṇupurāṇa* enthält eine extrem negative Sicht der Buddhisten, die Klaus Klostermaier folgendermaßen zusammenfasst: »Das *Viṣṇupurāṇa* legt eine umfassende Exkommunikation der Buddhisten nahe: Jeder soziale Kontakt mit ihnen ist aufzugeben; sogar der Anblick eines Häreitikers erfordert langwierige Bußen. Ein Hindu, der mit einem Buddhisten speist, kommt in die Hölle. Buddhisten gelten als unrein, unabhängig davon, welcher Kaste sie angehören.«²¹ Buddhistische Positionen waren damals nicht minder ablehnend: Die etwas später entstehende²² singhalesisch-buddhistische Nationalchronik, das *Mahāvamsa*, berichtet davon, wie der buddhistische Herrscher Duṭṭagāmaṇi im Krieg tausende hinduistische Tamilen tötet, um »die Lehre des Vollkommen Erwachten zu etablieren« (*Mahāvamsa* 25:17). Acht erleuchtete Arhats versichern ihm, dass ihm aus diesem Gemetzel kein negatives Karma erwachsen wird, da er ja nur zur Ehre Buddhas gehandelt habe und die von ihm getöteten Ungläubigen ohnehin nicht mehr wert seien als wilde Tiere (*Mahāvamsa* 25:109-111).

Das *Viṣṇupurāṇa* handelt jedoch nicht nur von der vergangenen Inkarnation Viṣṇus als des Buddha. Vielmehr kündigt es auch an (4:24), dass sich Viṣṇu zukünftig erneut inkarnieren wird und zwar in Gestalt des *avatāra* Kalkin. Kalkin wird das Ende des Kaliyuga, des dunklen Zeitalters, einläuten, indem er alle Häreitiker, das heißt alle nicht dem (brahmanisch verstandenen) Dharma entsprechend lebenden und somit der Niederträchtigkeit hingegebene Menschen, vernichtet. Er wird den wahren Dharma aufrichten und damit das Goldene Zeitalter, das Zeitalter der Wahrheit (*satyayuga*), einläuten. In einem

19 Vgl. Klaus KLOSTERMAIER, Hindu Views of Buddhism, in: R. C. AMORE (Hg.), *Developments in Buddhist Thought*. Canadian Contributions to Buddhist Studies, Waterloo 1979, 60-82, 64ff.

20 So Klostermaier im Anschluss an R. C. Hazra. Vgl. Klaus KLOSTERMAIER, *Hinduism. A Short History*, Oxford 2000, 62, 76.

21 KLOSTERMAIER, Views (wie Anm. 19), 66 (meine Übersetzung).

22 Sven BRETTFELD (*Das singhalesische Nationalepos von König Duṭṭagāmaṇi Abhaya*, Berlin 2001, xxvi) nimmt als Abfassungszeit das 5. oder 6. Jahrhundert an.

23 Vgl. Murari BHATT / Jean REMY (Hg.), *Le Kalki-Purāṇa*. Première traduction du Sanskrit en langue occidentale, Milano 1982. Die Entstehung des Kalkipurāṇa ist schwer zu datieren. Meist wird es als relativ

jung betrachtet, doch scheint dies ein eher spekulatives Urteil zu sein. Nach D. S. Khan kann derzeit überhaupt nichts Sicheres über seine Abfassungszeit gesagt werden. Doch, so Khan:

»[...] since it describes the triumph of the Brahmanical religion over Buddhism and Jainism viewed as heresies one can say at least that it reflects a period between the seventh and the twelfth centuries when these religious traditions were on the decline.« Dominique-Sila KHAN, The Coming of Nikalank Avatar: A Messianic Theme in Some Sectarial Traditions of North-Western India, in: *Journal of Indian Philosophy* 25 (1997) 401-426, 410.

24 Vielleicht eine entfernte Anspielung auf seine Inkarnation als Kṛṣṇa?

25 Vgl. auch John NEWMAN, Islam in the Kālacakra Tantra, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21/2 (1998) 311-371; David Seyfort RUEGG, Kalkin in the Kālacakra, in: DERS., *The symbiosis of Buddhism with Brahmanism/Hinduism in South Asia and of Buddhism with local cults in Tibet and the Himalayan region*, Wien 2008, 121-126.

26 Vgl. J. NEWMAN, Eschatology in the Wheel of Time Tantra, in: D. S. LOPEZ (Hg.), *Buddhism in Practice*, Princeton 1995, 284-289, 288f (meine Übersetzung).

27 Die ersten Einfälle gab es im 7. und 8. Jh. Im frühen 11. Jh. dehnte Mahmud von Ghazna seine Herrschaft bis über Nordwestindien aus.

28 Vgl. NEWMAN, Eschatology (wie Anm. 26), 284.

29 Vgl. ebd., 289.

eigenen Text, dem sogenannten *Kalkipurāṇa*, wird dies näher ausgeführt.²³ Es schildert, wie der aus dem Dorf Śambhāla stammende Kalkin in zahlreichen Schlachten alle Kräfte des Bösen besiegt. Am Beginn dieses apokalyptischen Kampfes aber steht die völlige Ausrottung der Buddhisten in einem mörderischen Krieg. Das Blut, so heißt es, fließt so hoch, dass die Pferde darin wie Boote erscheinen (3:1:6). Als alle buddhistischen Männer getötet oder verletzt sind, eilen ihre Frauen herbei, um weiter für den Buddhismus zu kämpfen. Doch in Würdigung ihrer erotischen Reize²⁴ schont Kalkin ihr Leben und bekehrt sie zum Hinduismus. Kalkin ist, wie gesagt, die nächste Inkarnation Viṣṇus im Anschluss an seine Inkarnation als Buddha. Das heißt, als der Buddha begründet Viṣṇu jenen Buddhismus, den er dann als Kalkin endgültig ausrottet.

3 Der buddhistische Kalkin

Buddhisten erzählten ihre eigene Version hinsichtlich der zukünftigen Rolle Kalkins. Das *Kālacakra Tantra*, ein buddhistischer Text aus dem 10. oder 11. Jahrhundert, formt die viṣṇuitische Weissagung im buddhistischen Sinne um.²⁵ Śambhāla ist hier ein mythisches Königreich in Zentralasien. Dem achten Herrscher von Śambhāla gelingt es, alle brahmanischen Weisen in seinem Reich für den Vajrayāna Buddhismus zu gewinnen. Er ist niemand anders als der Bodhisattva Mañjuśrī und zugleich der erste »Kalkin«. Seither ist »Kalkin« der Titel der Herrscher von Śambhāla. Acht Generationen nach dem ersten Kalkin entsteht im fernen Mekka die »barbarische Religion« (*mlecchadharmā*) des Islams. Der zukünftige und letzte Kalkin wird Kalkin Raudra Cakrin sein. Mit Unterstützung von Viṣṇu, Śiva und weiteren hinduistischen Gottheiten wird er ein mächtiges Heer zusammenstellen und in einem gewaltigen Krieg in Mekka »die Rasse der Barbaren ausrotten«. Nach seiner siegreichen Rückkehr werden alle Menschen der Erde sich der wahren Religion erfreuen und in Glück und Wohlstand leben.²⁶

Es ist unschwer zu erkennen, dass dieser Text eine Situation reflektiert, in der sich der Buddhismus nicht mehr nur vom Hinduismus, sondern auch von einer neuen Gefahr, dem Islam, in seiner Existenz bedroht sah. Denn zur Zeit der Entstehung des *Kālacakra Tantra* waren bereits die ersten islamischen Eroberer in Indien eingefallen.²⁷ Zudem war deutlich, dass der Buddhismus sich in Indien nicht gegenüber dem Hinduismus behaupten konnte. So sehnt der Text den Wunschtraum herbei, dass ein mit dem Buddhismus geeinter, weil bekehrter, Hinduismus den neuen Feind namens Islam besiegen wird.²⁸ In einem späteren Abschnitt unterbreitet derselbe Text allerdings eine rein metaphorische Deutung dieser Schlacht: Es werde keinen wirklichen Krieg in Mekka geben, gemeint sei vielmehr der innere spirituelle Kampf mit den unheilsamen Faktoren des menschlichen Geistes. Die schändlichen Barbaren stehen nicht für die Anhänger einer konkreten Religion, sondern für die geistigen Befleckungen wie Hass, Eifersucht und Anhaftung. Der Sieg über sie ist der Pfad der Befreiung.²⁹

Das *Kālacakra Tantra* ist einer der einflussreichsten Texte des tibetischen Buddhismus. In Tibet wurde der Mythos von Kalkin Cakrin weiter ausgebaut. In einer aus dem 18. Jh. datierenden tibetischen Darstellung aller Religionen und Philosophien ist nun aber von einer metaphorischen Interpretation keine Rede mehr. Es wird berichtet, dass die Muslime die Hälfte Indiens unter ihre Kontrolle gebracht haben und zahlreiche buddhistische Tempel zerstörten. Ihre Lehren, so heißt es, gründen weder auf Logik noch auf Meditation, sondern auf Verwirrung, Anhaftung und Egozentrik. Wer die Muslime sind, wird anhand von islamischen Völkerschaften Chinas ganz konkret benannt. Kalkin Cakrin wird den Krieg gegen die islamischen Truppen nördlich von Indien führen und dabei ihren König

Muhammad – gemeint ist wohl der ebenfalls genannte Mahdī – eigenhändig töten. Nach dem völligen Sieg über die Barbaren, »wird der Kalkin die Herrschaft über die gesamte Erde besitzen. Der Mahayana Dharma wird sich überall hin ausbreiten [...] und die Menschen werden sich im Glanze eines unvergleichlich vollkommenen Zeitalters erfreuen.«³⁰

In Tibet verschmolz die Gestalt des buddhistischen Kalkin Cakrin mit der des legendarischen König Gesar (oder Kesar). Gesar bzw. Kalkin Cakrin gilt nun als eine Manifestation des Bodhisattva Avalokiteśvara und insofern zugleich als eine Inkarnation des Buddha Amitābha. Auch über Gesar heißt es, seine zukünftige Bestimmung liege darin, alle feindlichen Mächte auf Erden zu unterwerfen und sie zur buddhistischen Religion zu bekehren, »denn nur die Religion kann den Lebewesen Frieden und Freude und Erlösung vom Leid bringen und Elend und Streit aus der Welt schaffen.«³¹ Hierzu ist jedoch die vorübergehende Anwendung von Gewalt unvermeidlich, denn – so der Text des tibetischen Epos über Gesar (Version von Gliñ) – »die Scharen der schwarzen Dämonen hören nicht, wenn man ihnen die heilige Religion erklärt. Man kann sie nicht durch Mitleid und friedliche Mittel bezähmen, sondern muss sie durch schreckliche Gewaltmittel erlösen.«³²

4 Der islamische Kalkin

Baltistan, auch »Klein Tibet« genannt, ist eine Gegend westlich von Tibet und Ladakh. Seine Bewohner sind tibetischer Abstammung und sprechen einen tibetischen Dialekt. Ursprünglich ein buddhistisches Land, wurde es im Verlauf des 15. und 16. Jhs. islamisiert.³³ Heute steht die Region unter pakistanischer Verwaltung. Der tibetische Mythos von Kalkin Cakrin *alias* Gesar fand hier eine islamische Umdeutung.³⁴ Gesar ist auch in den Augen der tibetischen Muslime Baltistans ein Buddhist, doch ist er in Wahrheit der *dajjāl*, der falsche Messias der islamischen Eschatologie, dessen Status in etwa dem des Antichristen im Christentum entspricht. Gesar lebt gegenwärtig im Verborgenen. Er wird jedoch einst hervortreten und eine gewaltige Armee errichten, um die Welt zu erobern und alle Menschen zum Buddhismus zu bekehren. Die Muslime aber werden ihm Widerstand leisten. In Jerusalem wird es zur großen apokalyptischen Schlacht zwischen den Truppen Gesars bzw. Kalkins und jenen des Mahdī und des Propheten ʿĪsā (Jesus) kommen. Mit der Hilfe Allahs werden der Mahdī und ʿĪsā den *dajjāl* besiegen »und die ganze Welt zum Islam bekehren.«³⁵ Allah selbst wird den geschlagenen Gesar zunächst in einen einäugigen Esel verwandeln (der *dajjāl* ist nach islamischer Überlieferung auf einem Auge blind), ihn dann sterben lassen und zur Hölle schicken. Dereinst aber wird Allah alle Menschen aus der Hölle erlösen, mit einer einzigen Ausnahme: der des Gesar.

Bei der islamischen Variante von Kalkin *alias* Gesar als dem Dajjāl handelt es sich um eine mündliche, offensichtlich aber stark verbreitete Tradition. Klaus Sagaster, der diese Erzählungen gesammelt hat, stellte einmal einem der Erzähler die Frage, warum diese Geschichte

30 THUKEN LOSANG Chökyi Nyima, *The Crystal Mirror of Philosophical Systems*, Boston 2009, 384 (meine Übersetzung).

31 Klaus SAGASTER, König Gesar. Zur Symbolik des tibetischen National-epos, in: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*. Neue Folge, Bd. 4, Köln 1978, 163–171, 166f.

32 Ebd., 168.

33 Vgl. Dieter SCHUH, Art. Baltistan (Klein Tibet), in: DERS. (Hg.), *Tibet Encyclopaedia*, 2011: <http://www.tibet-encyclopaedia.de/baltistan.html>.

34 Klaus SAGASTER, Kesar, der islamische Antichrist, in: DERS. (Hg.), *Documenta barbarorum* (FS Walther Heissig), Wiesbaden 1983, 341–348, 344.

35 Ebd., 344.

36 Ebd., 346.

eigentlich so populär sei. Darauf erhielt er zur Antwort, sie sei eben »spannend [...] und voller Kampf und Abenteuer«. Aber auch: »Wir erzählen die Geschichte von Kesar immer wieder, um die muslimische Gemeinde zu warnen, dass der Daddschal dereinst kommen und gegen uns kämpfen wird. Wir sollten deshalb immer bereit sein, uns zu verteidigen und die islamische Lebensweise zu schützen.«³⁶

5 Der Mechanismus wechselseitiger Verleumdung, Bedrohung und Verteidigung

Welche Schlussfolgerungen erlaubt unser Blick auf die Geschichte der drei Kalkins – des hinduistischen, des buddhistischen und des islamischen – hinsichtlich der Frage nach dem Konflikt- und Gewaltpotential der Religionen? Am Beginn steht eine scheinbar günstige Ausgangsposition: Der Puruṣa-Mythos, so könnte man meinen, schafft mit seinem Motiv der aller Vielfalt zugrundeliegenden göttlichen Einheit eigentlich eine gute Basis für den Gedanken der Einheit verschiedener Religionen. Warum aber entwickelten sich die Dinge anders? Wie gezeigt, waren mit dem Puruṣa-Mythos auch konkrete Vorstellungen über die gesellschaftliche und religiöse Ordnung verbunden. Genau diese Vorstellungen wurden von den Buddhisten abgelehnt, weil sie mit der Rolle des Buddhas als eines religiösen Lehrers unvereinbar waren. Um die Autorität des Buddhas zu sichern, mussten die Buddhisten den Mythos und die Kastenlehre umdeuten. In der Konsequenz kommt es zu rivalisierenden Superioritätsansprüchen: Gegen die brahmanische, auf die Veden gestützte Tradition, im Besitz der wahren Offenbarung zu sein, steht der buddhistische Anspruch, über eine bessere »Offenbarung«, das heißt, über die wahre, vom Buddha gelehrt Interpretation des Dharma zu verfügen. Plakativ macht sich dies in der Selbstbezeichnung der Buddhisten als den »wahren Brahmanen« fest – ein Anspruch, der deutlich an den Anspruch der frühen Christen erinnert, das »wahre Israel« zu sein, zu dem man eben nicht durch Geburt gehöre. Der ideologische Konflikt verschärft und materialisiert sich in dem Moment, als es um die Frage nach der entsprechenden politischen Umsetzung geht.

Nun setzt ein Mechanismus aus wechselseitiger Verleumdung und dem Gefühl wechselseitiger Bedrohung ein. Beide, Verleumdung und das Gefühl der Bedrohung, sind religiös aufgeladen. Das heißt, sie stehen in Bezug zum höchsten Gut: Aus hinduistischer Sicht wird der Buddha jenen zum Verhängnis, die ihn verehren – so wie aus buddhistischer Sicht Śiva (und analog Viṣṇu) ihre Verehrer vom Weg zur Erleuchtung bzw. Erlösung fernhalten. Der Kampf gegen die Verleumder ist somit zugleich eine Verteidigung gegen die von diesen ausgehende Bedrohung. Was dabei verteidigt und geschützt wird, ist die für das Heil des Menschen entscheidende Wahrheit. Kampf und Verteidigung werden hierdurch zum moralischen Gebot. Negative karmische Konsequenzen sind davon nicht zu erwarten. Das Konfliktpotential radikalisiert sich weiter, indem der religiös Andere – als der vermeintliche Feind der höchsten Wahrheit – in seinem Menschsein herabgewürdigt und wilden Tieren oder Dämonen gleichgesetzt wird. Dem entspricht, dass der Kampf für die höchste Wahrheit und ihre Verteidigung als heilige oder göttliche Angelegenheit gelten: Das Göttliche selbst wird einst die dämonischen Kräfte besiegen. Sowohl der hinduistische als auch der buddhistische Kalkin werden als Inkarnationen göttlicher Gestalten verstanden. Die metaphorische Deutung des Kampfes in einem späteren Teil des *Kālacakra Tantra* macht die Sache in dieser Hinsicht nicht wirklich besser. Wenn der religiös Andere, in diesem Fall die Muslime, zum Sinnbild aller negativen Aspekte des menschlichen Geistes erklärt wird, dann gilt eben auch die umgekehrte Verknüpfung, die alles Negative mit dem religiös Anderen verbindet.

Interessant ist, dass das *Kālacakra Tantra* eine Art hinduistisch-buddhistischen Schulter-schluss in dem Moment herbeiphantasiert, in dem eine dritte Religion als neue Bedrohung erscheint bzw. wahrgenommen wird. Allerdings ist es kein Schulterchluss von gleichwertigen Partnern: Es sind die seit langem zum Buddhismus konvertierten Brāhmaṇen und die ihres Ranges als Repräsentanten letzter Wirklichkeit entkleideten Gottheiten, die Kalkin Cakrin unterstützen. Immerhin macht das *Kālacakra Tantra* jedoch in einer Nebenbemerkung die erstaunliche Konzession, dass auch die *Veden* der buddhistisch verstandenen höchsten Wirklichkeit, dem *dharmakāya* bzw. *jñānakāya*, entstammen (1:156).³⁷ Diese Wendung vermochte allerdings die Hindus von damals nicht zu überzeugen. Denn ab dem 11. Jh. war in Indien der Niedergang des Buddhismus zugunsten von Hinduismus (im Süden) und Islam (im Norden) nicht mehr aufzuhalten. Die Idee eines Schulter schlusses von Buddhisten und Hindus gegen den Islam – allerdings unter hinduistischen Vorzeichen – spielt jedoch in der heutigen indischen Politik, besonders in der Propaganda der Hindutva-Bewegung, eine gewisse Rolle.³⁸

Durch die Visionen des *Kālacakra Tantra* sahen sich jene Muslime bedroht, die am Rande des relativ mächtigen Tibets lebten. Erneut entfaltet sich nun der Mechanismus von wechselseitiger Verleumdung und Bedrohung. So wie Buddhisten die islamischen Lehren und ihre Anhänger dämonisieren, erscheint den betroffenen Muslimen der Kalkin Cakrin *alias* Gesar als der in der islamischen Tradition angekündigte anti-göttliche Dajjāl. Aufschlussreich ist, dass in allen drei Versionen des Kalkin-Themas der mit extremer Gewalt verbundene Sieg der eigenen messianischen Gestalt als Beginn eines goldenen Zeitalters gilt, in dem die ganze Welt zur eigenen Religion bekehrt und damit allen Menschen Heil und Glück gebracht werden wird. Dies ist nur die letzte, logisch stringente Konsequenz aus der Auffassung, dass die eigene Religion die allein wahre oder zumindest die im eigentlichen, höchsten Sinn wahre Religion ist und dass von dieser Wahrheit das Heil und Wohlergehen der Menschen abhängig sind. Um des altruistisch herbeigesehnten Heils aller Menschen willen ist es somit unabdingbar, dass einst alle zur wahren Religion bekehrt werden. Unter bestimmten Umständen kann hierzu die Anwendung von Gewalt als notwendig bzw. unvermeidlich erscheinen. So besteht denn meines Erachtens ein Merkmal religiös begründeter Gewalt darin, dass sie ohne Unrechtsbewusstsein ausgeübt wird. In dieser Hinsicht trifft der Physiker und Nobelpreisträger Steven Weinberg den Nagel auf den Kopf, wenn er sagt: »Gute Menschen tun Gutes und böse Menschen tun Böses. Aber damit gute Menschen Böses tun – dazu bedarf es der Religion.«³⁹

37 NEWMAN, Eschatology (wie Anm. 26), 288.

38 Vgl. Koenraad ELST, *Who is a Hindu? Hindu Revivalist Views of Animism, Buddhism, Sikhism and Other Offshoots of Hinduism*, New Delhi 2002, 216ff; M. van BEEK, *Dangerous Liaisons: Hindu Nationalism and Buddhist Radicalism in Ladakh*, in: S. P. LIMAYE/M. MALIK/R. WIRSING (Hg.), *Religious Radicalism and Security in South Asia*, Honolulu 2004, 193–218.

39 »Good people will do good things, and bad people will do bad things. But for good people to do bad things – that takes religion.« Zitiert nach: Nancy K. FRANKENBERG (Hg.), *The Faith of Scientists in their Own Words*, Princeton 2008, 389.

40 Religionsvergleichende Untersuchungen zum Zusammenhang von Eschatologie und inter-religiöser Gewalt stellen nach wie vor ein weitgehend uneingelöstes Desiderat dar.

41 Vgl. Alvappillai VELUPPILAI, *Sinhala Fears of Tamil Demands*, in: M. DEEGALLE (Hg.), *Buddhism, Conflict and violence in Modern Sri Lanka*, London/New York 2006, 93–113, 94f.

42 Um nur einige Beispiele zu nennen (in chronologischer Reihenfolge): M. J. AKBAR, *The Shade of Swords. Jihad and the conflict between Islam and Christianity*, London 2002; Mark JUERGENSEMEYER, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, 3rd rev. and updated edn., Berkeley 2003 (erste Aufl. 2000); Charles KIMBALL, *When Religion Becomes Evil*, San Francisco 2003;

Charles SELENGUT, *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*, Walnut Creek 2003; Hector AVALOS, *Fighting Words. The Origins of Religious Violence*, New York 2005; Martin MARTY, *When Faiths Collide*, Oxford 2005; Keith WARD, *Is Religion Dangerous?*, Oxford 2006; Alfons FÜRST (Hg.), *Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft*, Freiburg i. Br. 2006; Hans G. KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008.

43 Sumner B. TWISS, *Religion and the Roots of Conflict*, in: John KELSAY/Sumner B. TWISS (Hg.), *Religion and Human Rights*. New York 1994, 1–16.

Die Eschatologisierung der großen, endgültigen Entscheidungsschlachten zwischen den Religionen⁴⁰, wie sie uns bei den drei Kalkins begegnet, dürfte aber vermutlich auch eine entlastende Funktion besitzen. Wenn sicher ist, dass dereinst der himmlische Held kommt und dem wahren Glauben zum endgültigen Sieg verhelfen wird, dann kann man der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit anderen Religionen etwas gelassener gegenüber treten. Dennoch verleihen die eschatologischen Visionen einem Konfliktpotential bildhaften Ausdruck, das bereits jetzt vorhanden ist. Beispielsweise kann es durch immer wieder aufbrechende apokalyptische Bewegungen abgerufen werden. Häufiger noch tritt es zutage, wenn es um die Gestaltung eines gemeinsamen sozialen Raumes, eines Landes, einer Gesellschaft, eines Staates geht. Der Buddhismus hat in Indien nicht überlebt und die beständige Feindschaft zwischen Hinduismus und Buddhismus, die sich immer wieder auch in Ausbrüchen von Gewalt manifestierte, hatte daran erheblichen Anteil. Umgekehrt waren und sind im von der buddhistisch-singhalesischen Mehrheit dominierten Sri Lanka die hinduistischen Tamilen bedroht. Die singhalesischen Buddhisten sehen sich wiederum selbst als bedrohte Minderheit, weil sie die srilankischen Tamilen als eine Einheit mit den indischen Tamilen betrachten. Zwar ist dieser Konflikt, der 2009 einen tragischen Höhepunkt erreichte, nicht primär ein Religionskonflikt, doch ist die lange Geschichte hinduistisch-buddhistischer Feindschaft eindeutig ein relevanter Faktor. Durch eine Verfassungsänderung von 1972 wurde der Buddhismus quasi zur Staatsreligion erhoben. In Artikel 9 heißt es, dass die »Republik Sri Lanka dem Buddhismus den Vorrang geben soll« und dass es die besondere »Pflicht des Staates ist, die buddhistische Gemeinschaft zu schützen und zu fördern«. Aus tamilischer Sicht ist damit eine Ungleichbehandlung der Religionen und somit auch ihrer eigenen ethnischen Gruppe grundgelegt.⁴¹

6 Das Konfliktpotential wechselseitiger religiöser Superioritätsansprüche

An diese Beobachtungen lassen sich nun abschließend noch einige grundsätzliche Überlegungen anfügen. Seit Samuel Huntingtons *Kampf der Kulturen* (engl. Erstauflage 1996) und insbesondere seit dem 11. September 2001 gibt es eine Flut von Büchern über religiöse Spannungen und religiöse Gewalt.⁴² Eine der, wie ich meine, präzisesten Analysen stammt noch aus der Zeit von vor 9/11 und vor Huntington. Es handelt sich dabei um die Ergebnisse einer multireligiös besetzten Arbeitsgruppe, die bereits 1994 vorgelegt wurden.⁴³ Sumner B. Twiss, der Leiter dieser Arbeitsgruppe, fasst ihre Resultate folgendermaßen zusammen: »Religionen vermitteln Individuen ebenso wie Gruppen ein Gefühl von Identität, einen Platz im Universum, und sie orientieren sich dabei am Begriff einer besonderen, in einem bestimmten Sinn als absolut vorgestellten Wirklichkeit, Wahrheit oder Autorität. Dadurch fördern die Religionen das Gefühl einer Gruppenzugehörigkeit. Dieses Gefühl motiviert ein Verhalten, das für die persönliche und soziale Integration wichtig ist (beispielsweise Zusammenarbeit, Teilhaben und Teilhaben-Lassen, wechselseitige Achtung, Altruismus). Es motiviert aber gleichzeitig auch ein Verhalten, das Grenzen zieht zwischen der ›in-group‹, dem ›wir‹, als jenen, die die Wahrheit besitzen, die wissen was gut ist und richtig leben, und der ›out-group‹, den ›sie‹, auf die all diese Eigenschaften nicht zutreffen oder zumindest nicht völlig. Wenn man nun zu diesem Empfinden von unterschiedlicher Gruppenzugehörigkeit und Überlegenheit die Tatsache hinzunimmt, dass das von vielen Religionen vermittelte Gefühl für einen Platz im Universum auch mit ganz konkreten territorialen

Besitzansprüchen verknüpft ist, also mit dem Anspruch auf ein bestimmtes Gebiet oder Land, von dem sie meinen, es sollte gemäß ihrer jeweiligen Weltanschauung gestaltet werden, dann resultiert daraus ein erhebliches Gewalt-Potential im Hinblick auf jede ›out-group‹, die die Weltanschauung, Gebietsansprüche, Wertvorstellungen und Lebensweisen der ›in-group‹ in Frage stellt.«⁴⁴

Diese Analyse betont zu Recht den engen Zusammenhang zwischen dem Gewaltpotential und religiösen Überlegenheitsansprüchen.⁴⁵ Die ›in-group‹ – so Twiss – grenzt sich dadurch von der ›out-group‹ ab, dass sie sich selbst als *die* Gruppe versteht, die die Wahrheit besitzt, das Gute kennt und richtig lebt, während all dies auf die religiös anderen nicht oder zumindest nicht in diesem Ausmaß zutrifft. Verschärft wird dies dann dadurch, dass es im religiösen Umfeld um das Wahre, Gute und Richtige im Hinblick auf eine als absolut bzw. letztgültig betrachtete Wirklichkeit geht.

Dieses Konflikt- und Gewaltpotential ist unabhängig davon vorhanden, ob damit bestimmte Land- oder Gebietsansprüche verbunden sind. Doch ist der von Twiss geleiteten Arbeitsgruppe völlig darin zuzustimmen, dass konkrete Gebietsansprüche das Konfliktpotential weiter verschärfen und deutlich hervortreten lassen. Das Potential aber liegt unabhängig von der Landfrage vor. Im Zusammenhang mit einem religiösen Konflikt symbolisiert und manifestiert der Anspruch auf ein bestimmtes Stück Land bzw. der Anspruch auf seine politische Gestaltung in gewisser Weise den dahinter stehenden *spirituellen Gebietsanspruch*, den Anspruch auf das Gebiet der religiös relevanten Wahrheit.

In diesem Zusammenhang ist es erforderlich, noch kurz auf Jan Assmann einzugehen: Auch nach Assmann liegt an der Wurzel des religiösen Gewaltpotentials »die Unterscheidung zwischen wahr und unwahr in der Religion.«⁴⁶ Er sieht diese Unterscheidung jedoch als etwas an, das kausal mit dem Monotheismus verknüpft ist. Daher bezeichnet Assmann sie als die »mosaische Unterscheidung«. Demgegenüber, so Assmann, existierte diese »Unterscheidung [...] ganz einfach nicht in der Welt der polytheistischen Religionen.«⁴⁷ Der Monotheismus hingegen formiert sich laut Assmann wesentlich als »Gegenreligion«, als ein Antagonismus zu allen anderen Religionen, die ihm nur noch als »Heidentum« gelten und blockiert hierdurch jede Möglichkeit, »die verschiedenen Kulturen einander transparent und kompatibel« zu machen.⁴⁸ Assmann greift damit ein Argument auf, das

44 Sumner B. TWISS, Religion and Human Rights: A Comparative Perspective, in: DERS./Bruce GRELLE (Hg.), *Explorations in Global Ethics*, Boulder 1998, 155–175, 156 (meine Übersetzung).

45 Zum Zusammenhang zwischen exklusivistischen Ansprüchen, Identität und religiösem Konfliktpotential siehe auch Hendrik VROOM, *The Nature and Origins of Religious Conflicts*, in: J. GORT/H. JANSEN/H. VROOM (Hg.), *Religion, Conflict and Reconciliation. Multifaith Ideals and Realities*, Amsterdam 2002, 24–34.

46 Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter*, Frankfurt a. M. 2000, 17.

47 Ebd., 20.

48 Ebd.

49 David HUME, *Die Naturgeschichte der Religion* (1757), Hamburg 2000, 38.

50 Ebd., 37. In seinem späteren Buch *Die mosaische Unterscheidung* (München/Wien 2003) geht Assmann explizit auf das religionskritische Argument David Humes ein. Sein Urteil, dass er sich jedoch »eher nicht« in diesen »ausgefahrenen Bahnen [...] bewegen wollte« (S. 26), ist allerdings aufgrund der starken inhaltlichen Nähe zu Hume nicht nachvollziehbar.

51 Dass auch der Buddhismus ein nicht geringes Gewaltpotential besitzt, das sich in Vergangenheit und Gegenwart immer wieder manifestiert hat, wird zwar nach wie vor weitgehend ignoriert, ist inzwischen jedoch in mehreren religionswissenschaftlichen Studien gut belegt und analysiert worden. Vgl. hierzu: L. SCHMIT-HAUSEN, Buddhismus und Glaubenskriege, in: P. HERRMANN (Hg.), *Glaubenskriege in Vergangenheit und*

Gegenwart, Hamburg 1996, 63–92; P. SCHMIDT-LEUKEL, War and Peace in Buddhism, in: DERS. (Hg.), *War and Peace in World Religions*, London 2004, 33–56; M. ZIMMERMANN (Hg.), *Buddhism and Violence*, Lumbini 2006; M. JERRYSON/M. JUERGENSEN-MEYER (Hg.), *Buddhist Warfare*, Oxford 2010; *Buddhismus und Gewalt*. Themenheft der Zeitschrift für Religionswissenschaft 11 03/2 (2003). Zu spezifischen buddhistischen Traditionen und aktuellen Konflikten vgl. B. VICTORIA, *Zen, Nationalismus und Krieg*. Eine unheimliche Allianz, Berlin 1999; T. J. BARTHOLOMEUSZ, *In Defense of Dharma*. Just-war ideology in Buddhist Sri Lanka, London/New York 2002; M. K. JERRYSON, *Buddhist Fury*. Religion and Violence in Southern Thailand, Oxford 2011.

sich bereits 250 Jahre vorher bei David Hume findet. In seiner *Naturgeschichte der Religion* stellt Hume die »Intoleranz aller Religionen, die die Einheit Gottes behauptet haben« der Toleranz und Verträglichkeit des Polytheismus gegenüber.⁴⁹ »Indem«, so Hume, »ein einziger Gegenstand der Verehrung anerkannt wird, wird die Anbetung anderer Gottheiten für absurd und gottlos gehalten.« Und so »geraten die verschiedenen Sekten natürlicherweise in Feindschaft ...«.⁵⁰

Meines Erachtens haben David Hume und Jan Assmann mit ihrer Auffassung nur zum Teil Recht. Wie ich zu zeigen versuchte, hat das religiöse Gewaltpotential zwar durchaus etwas mit der Unterscheidung von wahr und unwahr zu tun, bzw. näherhin damit, dass der eigenen Religion der volle oder doch überlegene Wahrheitsbesitz zugesprochen wird, den anderen hingegen eine religiös relevante Wahrheit abgesprochen oder bestenfalls in Fragmenten zuerkannt wird. Doch diese Unterscheidung ist weder notwendig noch exklusiv mit dem Monotheismus verknüpft. Sie gilt, wie gezeigt, auch in Buddhismus⁵¹ und Hinduismus – zwei Religionen, die vermutlich von Assmann nicht gerade als klassische Monotheismen betrachtet werden dürften. Möglicherweise ist es ja ein typisch monotheistisches Vorurteil, dass allein der eine Gott etwas sei, wofür es sich aus religiöser Haltung heraus zu kämpfen lohne.

Zusammenfassung

Anhand einer kurzen vergleichenden Analyse der miteinander verwobenen, doch zutiefst entgegengesetzten Bilder des »Kalkin«, einer gewalttätigen apokalyptischen Figur im viṣṇuitischen Hinduismus, tantrischen Buddhismus und tibetischen Islam werden diese »Kalkins« als eschatologische Repräsentationen interreligiöser Konflikt-Mechanismen (Verleumdung, Bedrohung, Verteidigung) gedeutet, die letztlich in Supersessionismus und wechselseitigen Überlegenheitsansprüchen wurzeln.

Abstract

On the basis of a brief comparative analysis of the intertwined, yet deeply opposing images of »Kalkin«, a violent apocalyptic figure in Vaishnava Hinduism, Tantric Buddhism and Tibetan Islam, these »Kalkins« are interpreted as eschatological representations of inter-religious conflict mechanisms (defamation, threat and defense) which are ultimately rooted in supersessionism and mutual superiority claims.

Sumario

Partiendo de un análisis comparativo de las concepciones contradictorias y a la vez entrelazadas mutuamente del »Kalkin«, una gran figura apocalíptica en el Hinduismo visnúico, en el Budismo tántrico y en el Islam tibetano, el artículo interpreta estos »Kalkins« como representación escatológica de mecanismos interreligiosos de conflicto (calumnia, amenaza, defensa), que finalmente se basan en el supresionismo y en pretensiones recíprocas de superioridad.