

Die Utopie der Menschheitsfamilie in den Weltreligionen

Michael Amaladoss

Einführung: Solidarität und gegenseitiges Miteinander

Das Phänomen der Globalisierung wird gewiss nicht mit offenen Armen empfangen, wenn es sich dabei um die Globalisierung einer einzelnen Kultur oder Ideologie, eines einzelnen Landes, oder eines bestimmten Wirtschaftssystems handelt. Eine solche Globalisierung hat es auf Unterordnung, wenn nicht gar auf Auflösung der anderen Kulturen, Weltanschauungen usw. abgesehen. In unserer heutigen Welt sucht eine Konsumkultur, getragen von einem liberalen kapitalistischen Wirtschaftssystem, die Welt zu beherrschen, unterstützt vom Einfluss der Medien, der politischen Stärke und militärischen Macht Amerikas und der europäischen Völker. Für sie sind die anderen Völker der Welt und ihre Kulturen nur Randerscheinungen. Wenn sie nicht selbst stark genug sind, tendieren sie mit ihren unterschiedlichen Identitäten sogar zur Selbstauflösung. Auf solche Weise nimmt Globalisierung ein eintöniges Grau an.

Doch Globalisierung muss ganz und gar nicht in einer Einheitsfarbe auftreten. Faktoren, die sie vorantreiben, wie die weltumspannende Reichweite und Schnelligkeit der Medien und Kommunikationsmittel, können die verschiedenen Völker und ihre Kulturen auch zu einer globalen Gemeinschaft zusammenführen, die ihre unterschiedlichen Identitäten achtet und schützt. Globalisierung kann auch globale Solidarität und globales Miteinander im Kontext demokratischer Freiheit und eines demokratischen Pluralismus bedeuten.

Beide Aspekte der Globalisierung finden sich auch im Bereich der Religion wieder. So heißt es zum Beispiel, die Kirche sei katholisch bzw. universal. Und bei Paulus stoßen wir auf die Vision, Ziel der Geschichte sei die Zusammenführung aller Dinge zur Einheit in Christus (vgl. Eph 1,3-10; Kol 1,17-20; 1 Kor 15,28). Ganz anders dagegen die kirchliche Praxis. Scheint es doch, vor allem seit Beginn des 16. Jahrhunderts, das Ziel der Mission gewesen zu sein, das Christentum in seiner semitischen, griechisch-römischen Gestalt zu globalisieren. Selbst das so viel gerühmte Projekt der Inkulturation zielt eher auf den Transfer *einer* Kultur als auf die Kreativität *lokaler* Kulturen. Hier haben wir eine Spannung zwischen zwei Ideologien von Katholizität vor uns. Dieser Konflikt zwischen Vision und Praxis zeigt sich auch bei einigen anderen Hochreligionen.

Eine globale Vision zu besitzen, ist eine Folge des Glaubens an ein Absolutes als

Ursprung und/oder Ziel der Geschichte. Das Absolute kann darin auch als (relatives) Nichts (Negation aller Übel und Unvollkommenheiten) vorgestellt werden und eine negative Rolle spielen (Erlöschen, Leere) wie etwa im Nirwana des Buddhismus. Dennoch gibt es eine übergreifende Perspektive, die das Ganze der Geschichte umfasst. Diesen Gedanken finden wir bei den Stammesreligionen nicht. Diese beziehen sich nur auf einen bestimmten Stamm, auf sein Leben und seine Symbole. Andere Stämme haben in dieser Sicht andere Schutzgeister. Man behauptet, die Stämme hätten zwar auch die Vorstellung eines höchsten Gottes, doch halte sich dieser im Hintergrund auf und greife nicht in ihr normales Alltagsleben ein. Für diesen Zweck müssten sie sich mit verschiedenen anderen Geistern „herumschlagen“. In manchen Mythologien können ihre Konflikte mit anderen Stämmen sogar als Krieg zwischen ihren Schutzgeistern vorgestellt werden.

I. Die Harmonie der Natur (Konfuzianismus)

In der konfuzianistischen Tradition wird der höchste Gott, allgemein als Himmel bekannt, als Garant der Natur und ihres Gesetzes angesehen, von dem das Universum gelenkt wird. Es ist das *Tao* oder der Weg. Dieses Prinzip wird vom Taoismus weiterentwickelt, der, zusammen mit dem Buddhismus, der chinesischen Kultur ihre religiöse Dimension gibt. Hier zeigt sich uns eine globale Vision.

Bis zur Zeit des Konfuzius wurde die Höchste Macht *Ti* (der Herr) oder *Shang Ti* (der Herr in der Höhe) genannt und in einem anthropomorphen Sinne verstanden.

Konfuzius selbst sprach nie von *Ti*. Stattdessen sprach er oft von *T'ien* (Himmel). Mit Sicherheit verfolgt dieser „Himmel“ ein Ziel und ist Herr aller Dinge. Konfuzius bezog sich des öfteren auf den *Tien-ming*, den Auftrag, Willen oder Befehl des Himmels. Doch bei ihm ist der Himmel nicht mehr das größte aller geistigen Wesen, das nach Art einer Person regiert, sondern eine Höchste Macht, die nur noch herrscht und es ihrem Sittlichen Gesetz überlässt, durch sich selbst zu wirken. Das ist dann der Weg, auf dem eine Kultur voranschreiten und die Art und Weise, wie die Menschen sich verhalten sollten.¹

Natur meint daher nicht nur ein naturhaftes Geschehen, sondern ist auch kosmisch-sittliches Gesetz. Sie zeigt nicht nur auf, wie die Dinge sind, sondern auch, wie sie sein sollten. Dieser kosmisch-sittlichen Weltordnung müssen sich die

Der Autor

Michael Amaladoss SJ, geb. 1936, aus Tamil Nadu, Südindien, ist Theologieprofessor am Vidyajyoti College of Theology, Delhi. Er war Assistent des Generaloberen der Gesellschaft Jesu in Rom und letzter Vorsitzender der International Association of Mission Studies. Seine umfangreichen Veröffentlichungen kreisen um Fragen der Mission und der asiatischen Theologie. Unter seinen Büchern neueren Datums befinden sich: *Beyond Inculturation: Can the Many be One?* (1998); *Life in Freedom. Liberation Theologies from Asia* (1997); als Herausgeber: *Globalization and its Victims as Seen by its Victims* (1998). E-Mail: mamaladoss@hotmail.com.

Menschen in Harmonie anpassen. Und das Ideal des Lebens besteht darin, in Einklang zu sein mit dem „Weg“, d.h. mit der Weise, wie die Dinge sind und sein sollten.

Die Utopie des Konfuzianismus beinhaltet daher eine Weltsicht, wonach jeder einzelne und alle Dinge in Harmonie leben, indem sie dem Gesetz der Natur folgen. Diese selbst ist dynamisch, beseelt von den komplementären Urkräften des *Yang* (anfangsetzende Kraft) und des *Yin* (beendende Kraft). Leben und Tod, Wachsen und Vergehen sind in einen kosmischen Zyklus hineinverwoben. Erst wenn die Menschen das Leben zu kontrollieren suchen, finden Korruption und Machtspiele Eingang in die Welt. So heißt es zum Beispiel bei Laotse:

„Tut ab die Heiligkeit, werft weg das Wissen,

so wird das Volk hundertfach gewinnen.

Tut ab die Sittlichkeit, werft weg die Pflicht,

so wird das Volk zurückkehren zu Kinderpflicht und Liebe.

Tut ab die Geschicklichkeit, werft weg den Gewinn,

so wird es Diebe und Räuber nicht mehr geben.

In diesen drei Stücken

Ist der schöne Schein nicht ausreichend.

Darum sorgt, dass die Menschen sich an etwas halten können.

Zeigt Einfachheit, haltet fest die Lauterkeit!

Mindert Selbstsucht, verringert die Begierden!

Gebt auf die Gelehrsamkeit!

So werdet ihr frei von Sorgen.“ (19)²

Der Natur ist es bestimmt, in Harmonie zu leben, uns ist es aufgegeben, in Harmonie mit ihr zu leben.

II. Eines ohne ein Zweites (Hinduismus)

Am Anfang des Hinduismus stand eine Vielzahl von Gottheiten, von denen einige vergöttlichte Naturkräfte waren wie die Sonne, der Wind, das Feuer und Wasser. Eine tiefere Reflexion führte dann zu der Erkenntnis, dass alle Seienden nur eines sind. Wird Brahman als Ursprung der Welt gesehen, so ist Atman das Selbst [nicht zu verwechseln mit dem personalen Ich, Anm. des Übersetzers] der Personen. Brahman und Atman sind jedoch nicht zwei, sondern eines. Das ist das Prinzip des Advaita (Nicht-Zwei), was zu einer universalen Sicht (der Dinge) führt. In der Ischa Upanishad heißt es:

„Im Herzen aller Dinge, in jeglichem, was ist im Weltall, wohnt der Herr. Einzig Er ist die Wirklichkeit. Deshalb entsage trügerischem Schein, erfreue dich an Ihm, und sei nicht lüstern nach den Gütern dieser Erde ... Wer alle Wesen im Selbst sieht und sein Selbst in allen Wesen, der hasset nicht mehr. Erleuchtung heißt: Das eigene Selbst im

ganzen Weltall finden. Überwunden hat Wahn und Sorge, wer überall die Einheit sieht.“³

Sich mit dem Atman zu vereinigen ist dann das Ziel des Lebens. Im Selbst wird man tatsächlich eins mit dem gesamten Universum. Diese Einigung mit dem All wird von der Bhagavad Gita angesprochen, wenn sie Arjunas (des Suchenden) Vision von Krishna (Gott in menschlicher Gestalt) beschreibt:

*„Da schaute der Pandu-Sohn das ganze Universum,
mit all seinen mannigfaltigen Gestaltungen,
in einem Punkt zusammengefasst,
im Leib des Gottes der Götter.“ (11,13)⁴*

Die Hindus betrachten die Welt als eine nach dem Kastensystem aufgebaute hierarchische Ordnung. Die Menschen wirken in dieser Welt ihr Heil in einer Vielzahl von Wiedergeburten gemäß den Früchten ihres Karma (Handelns). Doch das Endziel ist eine Gemeinschaft, in der alle eins sein werden. Das ist sicher kein irdisches Paradies oder eine bloße Utopie, sondern Fülle des Seins, die in der Geschichte zwar ihre Wurzeln hat, doch über sie hinausreicht.

Wir könnten versucht sein, diese Sichtweise als eine nach innen gerichtete, außerweltliche Utopie zu betrachten. Doch Swami Agnivesh, ein zeitgenössischer Vorkämpfer für die soziale Befreiung von Arbeitern in Leibeigenschaft, sagt:

„Es ist undenkbar, Wahrheit im Innern zu erlangen, ohne gleichzeitig die Kräfte der Unwahrheit außerhalb von uns zu bekämpfen. Daher ist der Kampf gegen Unwahrheit, Leibeigenschaft und eine auf Gewalt, Habgier und widerrechtlicher Aneignung gegründete, ungerechte Sozialordnung, wesentlicher Teil des eigenen spirituellen Strebens.“⁵

Für Mahatma Gandhi, der von den oben zitierten Ischa Upanishaden inspiriert war, bestand das Ziel des Lebens darin, die Wahrheit bzw. das Sein (*Sat*) zu verwirklichen, obgleich er sich bewusst war, dass dies nur in einer Aufeinanderfolge von einzelnen Schritten möglich sei, als moralischer Prozess dienender Liebe. Seine Utopie liest sich so:

„Ich werde für ein Indien arbeiten, in dem die Ärmsten fühlen werden, dass es ihr Land ist, bei dessen Entstehung sie ein entscheidendes Wort mitzureden haben; ein Indien, in dem es keine oberen noch unteren Klassen geben wird; ein Indien, in dem alle Gemeinschaften in vollkommener Harmonie leben werden. In einem solchen Indien kann es keinen Platz mehr geben für den Fluch der Unberührbarkeit oder den Fluch berausender Getränke und Drogen. Frauen werden die gleichen Rechte haben wie Männer. Da wir mit dem Rest der Welt in Frieden leben und weder selbst ausbeuten noch ausgebeutet werden, werden wir die kleinste Armee haben, die man sich denken kann ... Das ist das Indien meiner Träume.“⁶

Dieses geschichtliche Zukunftsbild meint nicht die endgültige Gemeinschaft mit der Wahrheit, die das Sein ist. Doch es ist ein notwendiger und unverzichtbarer Weg dahin. Wenn diese Vision auch hinduistische Züge trägt, so erstreckte sich Gandhis Ideal doch auf die Welt als Ganzes, da für ihn Gott in jedem Seienden zu finden ist, insbesondere in den Armen. So schlug er ein harmonisches Verhältnis zwischen den Religionen vor:

„Ich glaube wirklich, dass es auf der Welt nur eine Religion gibt, aber ich glaube auch, dass, obwohl sie nur ein mächtiger Baum ist, er doch viele Zweige hat ... Und gerade wie alle Zweige ihren Saft aus einer Quelle nehmen, so leiten alle Religionen ihre Substanz von einer Brunnenquelle her ... (Gott)“⁴⁷

Doch diese universale, alles umgreifende Tradition des Hinduismus, die von Gandhi und vielen anderen modernen Hindus auch praktisch gelebt wurde, wird von den gegenwärtigen religiös-politischen Kräften wie dem *Hindutva* (Hindutum) abgelehnt, der nicht nur allen anderen Religionen feindselig gegenübersteht, sondern auch die Beherrschung der Hindugemeinde durch die Hierarchie des Brahmanismus vorantreibt. Das *Ram Rajya* (Reich des Ram, eine der „Inkarnationen“ Gottes), das man in diesem Zusammenhang beschwört, ist die Vision einer Art von Millennium, das die bestehende, von Feinden befreite Sozialordnung in die Zukunft hinein verlängert. Gandhi mag sie von einem politischen und ökonomischen Standpunkt aus in einem akzeptableren Sinne benutzt haben, doch auf sozialer Ebene unterstützte er das Kastensystem.

III. Das Sein dazwischen (Buddhismus)

Der Buddhismus sei, so meint man häufig, eine individualistische Religion, in deren Mittelpunkt der Mönch stehe, der die innere Leere (*nirvana*) anstrebe. Die *Vier edlen Wahrheiten* des Buddha bezeugen die Realität des Leidens, das Begehren als Ursache und die Möglichkeit, dieses Begehren auf dem achtfachen Pfad zu überwinden. Dieser besteht in der rechten Wahrnehmung, im rechten Handeln und in der rechten Achtsamkeit.

Moderne Kommentatoren wie Bhikku Buddhadasa von Thailand und Thich Nhat Hanh von Vietnam haben die Lehre Buddhas zu einem buddhistischen Sozialismus weiterentwickelt. Eine seiner wichtigsten Lehren ist die Leugnung eines Ego. Was wir erfahren, sei lediglich eine Kette voneinander abhängiger Phänomene. Man könnte freilich geltend machen, was hier bestritten werde, ist nicht das Ego als solches, sondern als unabhängiger Ursprung des Handelns. Dieses Ego ist stets in ein Netzwerk von Beziehungen hinein verstrickt. In Anbetracht dieses Netzwerkes wird Buddhadasa behaupten, die Realität selbst sei „sozialistisch“. Thich Nhat Hanh dagegen spricht lieber vom „Sein dazwischen“. In dieser Welt zu sein heiÙe, mit Anderem verflochten zu sein. Es gebe keine andere Realität als dieses Netz-Werk von Seienden.

Donald Swearer fasst Buddhadasas Lehren wie folgt zusammen: „Das Individuum ist ein Nicht-Selbst. Als solches ist es Teil eines fortlaufenden Prozesses, wo eins das andere bedingt, in dem es keine absolute Struktur eines Selbst gibt; es ist ein Prozess, auf den Worte nur einen schwachen Hinweis geben können. Dieser Prozess vollzieht sich nach allgemein gültigen Prinzipien, die wir Natur nennen. Er ist der wahre, normative und sittliche Zustand der Dinge. Ein Nicht-Selbst zu sein heißt, leer zu sein vom eigenen Selbst und daher Teil des normalen Zusammenhangs, in dem und aus dem alle Dinge in Abhängigkeit voneinander entstehen; es heißt, gemäß dem moralischen Gesetz der Natur in einer Gemeinschaft zu leben, die um der Belange anderer willen freiwillig sich selbst beschränkt.“⁸

Eine solche Vision ist selbstverständlich universal und allumfassend. Sie ist sozialistisch. Buddhadasa sagt: „Wenn wir am Buddhismus festhalten, werden wir im Innersten unseres Seins eine Neigung zum Sozialismus verspüren. Wir werden unsere Mitmenschen als Weggefährten im Leiden - in Geburt, Alter, Krankheit und Tod - betrachten und sie daher nicht im Stich lassen können⁹ ... Ob wir in der Lage sind, soziale Probleme zu lösen, hängt davon ab, ob wir im sozialen Sinne moralisch leben, ob wir im besten Interesse der Gemeinschaft als Ganzer handeln, indem wir unser Leben nach den Gesetzen der Natur ausrichten; ob wir nur soviel Güter konsumieren als für eine einfache Bedürfnisbefriedigung nötig; ob wir alles, was für uns nicht lebenswichtig ist, mit anderen teilen, selbst wenn wir uns für arm halten ...“¹⁰

In der Mahayana-Tradition des Buddhismus gibt es das Ideal des Bodhisattva, der nach seiner bzw. ihrer Erleuchtung weiter in dieser Welt verweilt, um anderen Leidenden zu helfen. Die Tradition spricht vom vierfachen Gelöbnis eines Bodhisattva. Das erste davon heißt: „Lebende Wesen gibt es unzählig viele: Ich gelobe, sie alle zu retten.“ Das ist ohne Zweifel eine universale Sicht.

Obwohl der Buddhismus praktisch in Indien seinen Ursprung hat, hat er sich über ganz Asien ausgebreitet, indem er sich den verschiedenen Kulturen und sogar Religionen, die er vorfand, problemlos anpasste. In diesem Sinne ist er für eine „wahre Globalisierung“ offener gewesen als andere Hochreligionen, die an eine einzelne Kultur gebunden bleiben, auch wenn sie den Anspruch erheben, universal zu sein.

IV. Die universale Gemeinschaft (Islam)

Nach dem Islam hat Gott seine Gottheit im Laufe der Geschichte durch verschiedene Propheten offenbart. Mohammed ist der letzte von ihnen und seine Botschaft richtet sich an alle Völker. Begründung für die Universalität dieser Botschaft ist, dass Gott nur einer ist. Es gibt keinen anderen. Deshalb gilt Gottes Botschaft allen Menschen. Unterwerfung unter seine Weisung ist für alle Menschen Pflicht. Ein jeder, der sich Gott unterwirft, gehört zur Gemeinschaft der *umma*, die - so gesehen - universal, kultur- und grenzüberschreitend ist. Jeder Muslim ist ein Stellvertreter Gottes. Daher sind alle Menschen gleich.

Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi von Pakistan, einer der bekanntesten modernen Interpreten der islamischen Tradition, spricht von *Theo-Demokratie*: „Das Recht zu regieren steht der ganzen Gemeinde der Gläubigen zu. Es gibt keine besonderen Vorrechte zugunsten irgendeiner Einzelperson, einer einzelnen Familie, eines Clans oder einer Klasse. Eine solche Gesellschaft duldet keinerlei Aufspaltungen in Klassen und keine Rechtsunfähigkeit der Bürger aufgrund von Geburt, sozialem Status oder Beruf ... Alle Verwaltungsangelegenheiten und Fragen, für die sich in der Scharia keine ausdrückliche Anordnung findet, werden durch den Konsens der Muslime geregelt.“¹¹

Eine solche Sozialstruktur ist *Demokratie*, da alle in gleicher Weise verantwortlich sind. Sie ist *Theo-Demokratie*, da sie auf der Souveränität Gottes und nicht, wie bei den modernen Demokratien, auf der des Volkes beruht. Alle Menschen sind göttlicher Fügung unterworfen. Sie ist auch keine Theokratie, da die religiöse Führung in der Politik keine Aufgabe zu erfüllen hat. Die Betonung politischer Gleichheit führt zu einem Verständnis von Gerechtigkeit, das bereit ist, die Reichen zu besteuern und sich besonders der Witwen und Waisen anzunehmen. Diese universale, demokratische Vision ist nicht unproblematisch. Zunächst einmal deshalb, weil ihr Gleichheitskonzept nur für Muslime gilt, die den Glauben an den einen Gott bekennen und Mohammed als seinen Propheten und den Koran als Gottes Offenbarung annehmen. Alle anderen Gläubigen werden als Bürger zweiter Klasse behandelt und müssen letztendlich zum Islam bekehrt werden. Leider kann ein Antrieb zur Bekehrung der anderen auch die Form eines *Dschihad* annehmen, der Gewaltmittel nicht ausschließt. Sodann spielt in der Sufi-Tradition der religiöse Führer bei der Auslegung des göttlichen Willens eine dominierende Rolle. Dieses Phänomen erleben wir im Iran. Und drittens setzt sich im Islam, der sich in der Vergangenheit den verschiedenen Völkern und ihren Kulturen über ganz Asien hinweg angepasst hat, heute immer mehr eine gewisse Arabisierung durch. Es hat auch nie eine wirkliche Anstrengung gegeben, Gottes Botschaft aus ihrer Einbindung in die arabische Kultur und Geschichte herauszulösen.

Schlussbemerkung

Ich habe nicht die Zukunftsbilder aller Religionen der Welt untersuchen können, sondern mich auf die vier vorherrschenden religiösen Traditionen beschränkt: den Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus und den Islam. Die Bezeugung der Einzigkeit Gottes bzw. des einen Absoluten und der Entwurf einer Sinnordnung bzw. eines Orientierungssystems, das entweder auf Offenbarung oder auf privilegierter Erfahrung beruht, ist den Gläubigen Anlass genug, alle Menschen demselben Gott bzw. Absoluten und der dementsprechenden Sinnordnung zu unterstellen. Von daher gesehen hat jede Religion globalisierenden Charakter. Konfuzianismus, Buddhismus und Hinduismus hatten immer schon Platz auch für andere Religionen. Heutzutage jedoch wird jede Religion politisiert. Das

bedeutet, dass die Globalisierung, die sich die Religionen für heute wünschen, nicht den Weg der Akzeptanz und Förderung von Gleichheit und Verschiedenheit geht, sondern die Dominanz einer partikulären Perspektive anstrebt - nämlich der eigenen. Das mag auch der Grund dafür sein, warum sie, ohne zu zögern, die Hilfe politischer und wirtschaftlicher Macht in Anspruch nehmen.

Ich bin der Meinung, dass jede Suche nach kosmischer bzw. universaler Gemeinsamkeit auf gegenseitigem Verständnis der Religionen beruhen sollte. Auf einer solchen Ebene kann jede Religion gewisse universale Perspektiven ins Ganze einbringen. Ein Dialog zwischen ihnen kann zum gegenseitigen Verständnis, zu gegenseitiger Bereicherung und Zusammenarbeit führen. Eine Globalisierung, die auf solchen Grundlagen ruht, wird gewiss auch kosmische Harmonie herbeiführen.

1 Wing-Tsit Chan (Hg.), *A sourcebook in Chinese Philosophy*, New York 1963, 16.

2 Laotse, *Taoteking. Das Buch vom Sinn und Leben*. Übersetzt aus dem Chinesischen und mit einem Kommentar versehen von R. Wilhelm, Düsseldorf 1978, 59; unveränderter Nachdruck: Laotse, *Taoteking*, Stuttgart 2000.

3 A. Schult, *Die Weisheit der Veden und Upanishaden im Lichte des West-Ost-Problems*, Bietigheim ²1986, 110.

4 *Bhagavad Gita*. Aus dem Sanskrit übersetzt, eingeleitet und erläutert von M. von Brück, München 1993, 254; vgl. auch: *Die Bhadavad-gita* in der Übertragung von Sri Aurobindo, Freiburg 1998, 108.

5 S. Agnivesh, *Vedic Socialism*, in: Seminar 339 (1987) 27.

6 Zitiert bei I. Jesudasan, *A Gandhian Theology of Liberation*, Maryknoll 1984, 128; deutsch: *Mahatma Gandhis Weg zur Befreiung*, Freiburg 1987.

7 I. Jesudasan, *Mahatma Gandhis Weg zur Befreiung*, aaO. 138.

8 D. K. Swearer (Hg.), *Me and Mine. Selected Essays of Bhikku Buddhadasa*, Albany 1989, 6.

9 B. Buddhadasa, *Dhammic Socialism: Thai Inter-Religious Commission for Development*, 1986, 102; Bhikkhu Buddhadasa, *Bouddhisme et socialismes*, Paris 1987.

10 S. K. Swearer, aaO. 180.

11 Zitiert bei J.L. Esposito (Hg.), *Voices of Resurgent Islam*, New York 1983, 110; 117.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz