

Jacques Kamstra

Die Wandlungen der Gottesidee in nicht-westlichen Religionen und Kulturen

Wie sich in unsrer Zeit viele Ideen wandeln, so sind auch die Gottesvorstellungen der nichtwestlichen Kulturen in einer Wandlung. Allerdings gibt es da einen bemerkenswerten Unterschied. Die Wandlungen in diesen Kulturen vollziehen sich nämlich mehr in den Köpfen der westlichen Religionsethnologen und Religionswissenschaftler als in den Kulturen selbst. Bis jetzt haben diese Wissenschaftler oft – wenn auch zum Teil unbebewußt – nichtwestliche Gottesideen *benutzt*, um die Überlegenheit der eigenen christlichen Gottesvorstellungen «objektiv» darzutun. Darin steckte zugleich eine überaus feine Rassendiskriminierung. Das geschah gegenüber den Kulturen ohne Schriftüberlieferung, aber auch gegenüber Weltreligionen wie dem Buddhismus.

Den Kulturen ohne Schriftüberlieferung schrieb man dabei ein Minimum an Gottesbegriff zu. So konnte man bei ihnen – historisch und psychisch – Religionen beginnen lassen. Primitive, ursprüngliche Religion wurde damit eine Art von Kinderreligion. Das Minimum lief dabei auf einen Glauben an Beseeltheit und an Geister, an Totems und rohe Kräfte (auch wohl Mana genannt) hinaus. Im Lauf der Zeiten wuchsen diese dann heran zu Dämonen und Göttern. Auf ihrer Höhe (ganz nah bei uns natürlich) mußten sie dann vor dem Gott der Bibel weichen. Bei anderen lief es bei dem Minimum auf einen verbasterten und zu Trümmern verfallenen Monotheismus hinaus.

Bei all dem wurde oft außer Betracht gelassen, wie dieser Gottesbegriff in Wirklichkeit aussah. Eigene Vorurteile bestimmten, welchen Gottesbegriff bei Völkern mit schriftlosen Traditionen es zu geben hatte. Wenn man in unsern Tagen behauptet, der Gottesbegriff der Völker mit schriftlosen Kulturen wandle sich, so muß das vor allem bedeuten, daß das Verständnis der Religionswissenschaft anders geworden ist. Man ist in unsren Tagen nicht mehr so sehr darauf aus, z. B.

Indianer, Bantus und Pygmäen in ein Lehrschema zu zwängen. Man will sie lieber sehen, wie sie wirklich sind. Viele hüten sich heute mehr und mehr, in der Nachfolge von G. v. d. Leeuw¹ alle Gottesbegriffe auch für die Zukunft noch in personale und unpersönliche zu unterteilen. Das bezieht sich auch auf das Wort «Mana». Die in diesem melanesischen Wort steckende Beziehung zu einem persönlichen Wesen läßt nicht zu, daß es für einen unpersönlichen Gottesbegriff benutzt wird, wenn es Leute wie G. v. d. Leeuw oder Durkheim es zugunsten ihres Schemas oder ihrer Theorie auch noch so gern gewollt haben. Man wird deshalb in unsrer Zeit stets mehr davon überzeugt, daß jeder Gottesbegriff – bei welchem Volk auch immer – etwas Einzigartiges ist, das sich nicht einfach mit andern Gottesbegriffen auf einen Nenner bringen läßt.

Letzteres ist auch auf Weltreligionen wie Buddhismus und Hinduismus anwendbar. Auch sie lassen sich nicht so einfach in unsere Begriffe einfangen. Einander entgegengesetzte Schemata wie Monotheismus-Pantheismus (oder Monismus), Transzendenz-Immanenz oder Theismus-Atheismus führen kaum zu einem besseren Begriff von diesen Religionen. Denn auch in ihnen ist Monotheismus zu finden. Auch hier ist Platz für göttliche Transzendenz. Die Meinung, der Buddhismus sei im Wesen atheistisch, kommt nur aus einer falschen Sicht. Wenn Buddha nicht über das Heilige spricht, kommt das nicht daher, weil er es nicht anerkennt, sondern in erster Linie daher, weil er auf den Gottesbegriff seiner Zeit eingeht, den er so lassen konnte, wie er war. Ferner weil er der Meinung war, hier mit einer Wirklichkeit zu tun zu haben, über die man als Nichterleuchteter nichts sagen *kann*. Seine Stellungnahme ist genau so wenig atheistisch wie die Gott-ist-tot-Theologie bei uns. Ich glaube, daß man von der Theologie geachtete Begriffe wie immanent, transzendent, monistisch und theistisch gegenüber anderen Religionen nur benutzen kann, wenn man erst genau klärt, was man damit meint.

Daß sich der Gottesbegriff heute bei vielen Völkern wandelt, geht zunächst nicht auf die moderne Religionswissenschaft zurück (sie hat darauf kaum Einfluß); wohl aber auf die Berührung mit dem Westen. In manchen Kulturen änderte sich der Gottesbegriff schlagartig, oder er wurde sogar ersetzt; in anderen vollzog sich die Wandlung allmählich. Um in diese Vorgänge eine möglichst gute Einsicht zu erhalten, müssen wir von vier Religionstypen ausgehen. Innerhalb eines jeden

Typs vollziehen sich die Wandlungen auf eigene Weise. Diese Typen zeigen, daß im einen Fall die ganze Kultur, im andern nur bestimmte religiöse Faktoren zu einer anderen Gottesidee beitragen konnten. Die vier Typen sind: die Stammesreligionen, die nationalen Religionen (Volksreligionen), die universalen Religionen, die persönlichen Religionen.

a. Die Stammesreligionen

Unter Stammesreligionen verstehen wir Religionen, die ihren Eigencharakter dem Stamm entlehnen. Barret² definiert einen Stamm als Sammlung oder Gruppe von Menschen mit gemeinsamem Namen, gemeinsamer Sprache und Kultur, gemeinsamem Gebiet, gemeinsamer Überlieferung und gemeinsamer Abstammung: eine ideologische Einheit, die das Bewußtsein hat, zusammenzugehören. Im Stamm gehen die Interessen des einzelnen in denen der Gruppe unter. Alle hier aufgezählten Elemente durchdringen einander mehr, als das bei uns der Fall ist. Sie waren deshalb auch die Bauelemente für den Stammesgott oder die Stammesgötter. Da nach Ansicht mancher allein in Afrika, südlich der Sahara, schon hunderttausend Stämme leben, haben wir es hier mit einer großen Menschengruppe zu tun.

Neuere Veröffentlichungen zeigen, daß die Gestalt der Stammesgötter viel mannigfacher und reicher ist, als früher Verkünder animistischer, totemistischer oder urmonotheistischer Theorien glauben machen wollten. Mancher Gott ist einer und doch vielgestaltig, geistig und doch in vielen Symbolen sichtbar. So ist der Gott Kwoth der Nuer (im Ost-Sudan) der Geist des Himmels. Er ist unsichtbar wie die Luft und allgegenwärtig wie das Weltall, aber er offenbart sich in Wind und Regen. Er scheint in Sonne und Mond. Auch die Geister im Himmel gelten als *gaat-Kwoth*, d. h. als Kinder Kwoths. Manche Vögel – wenigstens die hochfliegenden unter ihnen – werden ebenso «*gaat-Kwoth*» genannt.

Die Schamanen der Oglala-Indianer in Nordamerika gaben für ihren Gott Wakan Tanka folgendes Schema, aus dem hervorgeht, daß er eine Vielzahl anderer Götter und Geister seines Stammes in sich verkörpert:

Sonne

Mond

Hauptgott

Büffel

Geist

Wakan Tanka

Himmel

Wind

großer Geist

Bär

Geist

Diese und andere Beispiele³ zeigen, daß es sogar in diesem Stadium nicht so leicht ist, Monotheismus und Polytheismus klar zu unterscheiden. Selbst die Götter der «Primitiven» lassen sich nicht irgendwie in das eine oder andere, wenn auch noch so wissenschaftliche Fach pressen. Dies wird umso schwieriger, je mehr man davon überzeugt ist, daß alles von göttlichem Leben durchströmt ist. So glauben die Bantus, daß NTU das Leben ist, das Götter, Menschen, Pflanzen, Tiere und sogar die leblose Natur erfüllt. «Kategorisch» läßt sich für alle Stammesgötter nur das eine sagen, daß sie sich auf das Gebiet eines Stammes beschränken. Kwoth der Nuer ist nur dort, wo sich Nuer befinden. Dafür daß er territorial auf den Stamm beschränkt ist, beherrscht er aber alle Lebensgebiete der Nuer, auch die ökonomischen und politischen. Nadel⁴ stellt in dieser Hinsicht bei den Nupe fest: «Diese Totalität von Glauben und praktischem Leben, die wir Nupe-, Yoroba- oder Gwari-Religion nennen, ist einfach die Religion der Menschen, die sich auf andern Gebieten Nupe, Yoruba oder Gwari nennen. Zwar ist es möglich, daß einzelne Bräuche oder sogar Glaubenssätze angenommen oder entlehnt werden – undenkbar ist jedoch, daß die Religion als Ganzes «exportiert» oder gegen eine andere ausgewechselt wird.» Die Nupe sind sehr gern bereit, mit Nachbarn über ihre Religionen zu diskutieren. Sie meinen sogar, auch widersprechende Religionen ihrer Nachbarn müßten gebilligt werden. Trotzdem halten sie an ihrer eigenen Religion fest, weil sie Nupe sind. In diesen Stammesreligionen steht oder fällt das Dasein der Gottheit mit der Existenz des Stammes.

Wo Verschiebungen auftreten, die irgendwie die Stammeseinheit antasten, geht das auch mit Veränderungen auf religiösem Gebiet zusammen. Wir weisen hier auf Bewegungen in zwei Richtungen hin:

1. Man biegt den Gottesbegriff der großen Religionen um zum Gottesbegriff der Stammesreligionen. Das geschieht heute in Afrika bei einer großen Zahl von Sekten, sowohl mit dem Islam wie auch mit dem Christentum. Manchmal wird der universale Gott zu einem Lokalgott. Zum Beispiel ruft der Kimbangismus in Kongo Gott als den Gott Afrikas an, wenn auch nicht exklusiv. In

den Visionen vieler afrikanischer Propheten erfüllt Gott für die afrikanischen Stämme dieselbe Rolle wie für das jüdische Volk im Alten Testament. So galt Hendrik Witbooi unter den Seinen als der vom Licht geführte Mose, der sie in Südafrika befreien sollte. Andere wollen zwar einen christlichen Gott, aber nicht ohne die Erdgöttin, die bei 31% aller afrikanischen Stämme allgemeine Anerkennung findet. Viele christliche unabhängige Kirchen in Afrika sind durchaus einverstanden mit einem biblischen Gottesbegriff. Es bleibt ihnen aber unverständlich, daß sie um seinetwillen ihre eigenen göttlichen Stammväter aufgeben sollen; zumal Gut und Böse, Gesundheit, Wachstum und Kraft von diesen Geistern und nicht von Gott kommen. Daher die Sekten mit Namen wie «Religion der Ureltern» (Kenia), «Kirche unserer Ureltern» (Malawi), «Kirche Gottes unserer Ureltern» (Süd-Kongo); die Herero-Kirche in Südwest-Afrika kombiniert das Abendmahl mit besonderen Diensten für die Voreltern. In den zulu-zionistischen Kirchen wird oft der «Vorwurf des Engels» laut, daß die Geister der Voreltern vernachlässigt werden. In den Cargo-Kulten auf Neu-Guinea verlassen auch Christen von Zeit zu Zeit ihre Kirchen, weil sie davon überzeugt sind, daß schon bald die Ankunft der Voreltern auf Schiffen voll Ladung (*cargo*) mit westlichen Gütern zu erwarten sei. In dieser Zeit möchte man den Gott des Alten und des Neuen Testaments am liebsten einfach vergessen. In den vielen sektiererischen Bewegungen, die überall in unsrer Zeit entstehen, ist übrigens bemerkenswert, daß hier vor allem der Prophet, der Erlöser, der Heiler und der Messias im Mittelpunkt des Interesses stehen, mehr als ein Revolutionär für die situationszugespitzte Gottesidee.

2. Die zweite Bewegung, die überall festzustellen ist, führt zur Aufhebung der Stammesgötter. Vor allem die Kontakte mit dem Westen und mit dem Christentum haben direkt oder indirekt, auf dem Weg über die mehr an den lokalen Situationen geprüften unabhängigen Sekten, mit vielen traditionellen Stammesgöttern aufgeräumt. So rechnete der Kimbangismus in Kongo mit dem Fetischismus ab. Was in dieser Hinsicht an Gottesbegriffen beseitigt wurde, ist gleichzeitig ein Stück Missions- und Sendungsgeschichte. Das fällt deshalb nicht in den Rahmen dieses Artikels.

b. Die nationalen Religionen

Bei diesem Typus leben im Territorium der Gottheit mehrere Stämme, zusammengefaßt zu einer

politischen Einheit: zu einer Nation. Der Gott eines bestimmten Stammes kann hier zum Nationalgott ausgereift sein, dem auch andere Stämme unterworfen sind. Dieser Gott spricht dann oft durch den Mund der politischen Führer, die meistens wichtiger erscheinen als der Gott selbst. Dieser Gott sanktioniert die Nation als Nation, in ungefähr derselben Art wie das der Stammesgott innerhalb des Stammes tat. Die Geschichte der Menschheit kennt dafür viele Beispiele. Bei einem machen wir hier Halt, nämlich beim Shintoismus Japans. Dieser entstand als Religion, die die vielen Götter der alten japanischen Stammesgemeinschaft zusammenhalten sollte. Das geschah durch einen Stammbaum, in dem sie alle zu einer Familie gemacht wurden. Obwohl das schon vor gut dreihundert Jahren geschah, muß man sagen, daß diese Verbindung nie ganz geglückt ist. Dieser ganze Komplex wurde für den Krieg benutzt, um den japanischen Nationalismus aufzupäppeln. Der Kaiser, Abkömmling der Hauptgöttin Amaterasu und deshalb ebenfalls eine Gottheit, spielte dabei eine zentrale Rolle. Das Typische des Shinto-Gottesbegriffs liegt nicht darin, daß Japan von altersher als das Land der acht Millionen Götter oder *kami* gilt, sondern in der Art und Weise, wie diese Götter waren. Das hängt eng zusammen mit der typisch japanischen Religiosität, die Dr. E. Pirijns⁵ als Bewegung in «einer kosmischen Dimension und Richtung» charakterisierte, «in denen das Absolute im Phänomenalen oder Intra-Mundanen verankert liegt». In einem Vergleich mit China charakterisiert der Japaner Fujitani dies so: «In China war der Himmel etwas Geistiges, in der japanischen Mythologie ist der Himmel das sichtbare Firmament. Die Götter sind aus diesem Himmel zur Erde herabgestiegen und unterhalten den Kontakt mit dem Himmel. Daß der Urahn des Kaisers aus dem Himmel auf den Berg Takachihō in Kyushu herabstieg, ist wohlbekannt. Diese Erzählung ist aber nicht auf die Stammeltern des Kaisers beschränkt; auch die Ureltern anderer alter Clans kamen aus dem Himmel ... Im 8. Jahrhundert wurde der kaiserliche Urahn Amaterasu zum Bild der nationalen Einheit und der Herrschaft des Kaiserhauses.»⁶ Ferner sagt derselbe japanische Autor: «In der Antike wurden keine Symbole für die Götter gemacht. Der Berg selbst war Gott, auch der Fluß oder ein Wald, ein Baum, ein Tier, ein Stein, die Sonne, der Regen und der Wind.» Die Götter des Shinto gehören deshalb als Teil zum täglichen Leben. Sie haben mit dem Menschen und seiner Umgebung zu tun, solange

er lebt. Der japanische Mensch kommt jedoch nach seinem Tod in einen unsichtbaren Himmel. Dieser gehört nicht zum «Gebiet» des Shintoismus, sondern zum Buddhismus, der ihn dort mit sakralen Gestalten wie Maitreya, dem Buddha der Zukunft, oder mit dem barmherzigen Herrn Amida erwartet. Somit können Buddhismus und Shintoismus im Leben der Japaner ruhig nebeneinander bestehen, ohne irgendeine Konkurrenz.

Der Bankerott dieses shintoistischen Gottesbegriffes wurde am 1. Januar 1946 von Kaiser Hirohito in seiner Radioansprache⁷ verkündigt: «Wir leben mit dem Volk, und wir teilen mit ihm Freude und Traurigkeit. Die Bande zwischen uns und unserem Volk beruhen immer auf gegenseitigem Vertrauen und Liebe. Sie hängen nicht von Legenden und Mythen ab. Sie beruhen nicht auf der falschen Vorstellung, daß der Kaiser göttlich, das japanische Volk andere Rassen überlegen und vorherbestimmt sei, die ganze Welt zu beherrschen.» Obwohl ihm amerikanische Berater diese Worte in den Mund gelegt hatten, wurde damit dem shintoistischen Gottesbegriff ein harter Schlag versetzt. War der Kaiser nämlich kein Gott mehr, dann büßten, zusammen mit ihm, viele andere Kami ihr göttliches Dasein ein. Damit war nicht nur die göttliche Abstammungslinie angegriffen, sondern auch der, von dem diese Abstammungslinie ausging: Amaterasu, nicht zu reden von all den anderen Urvätern des japanischen Volkes.

Es ist verständlich, daß der Nachkriegs-Shintoismus damit in die Enge geraten ist und für die meisten nur noch als schönes Stück Folklore einen Sinn hat. So teilt Fernando M. Bababe mit, daß von der männlichen Stadtbevölkerung zwischen 20 und 40 Jahren 82% angeben, nicht mehr zu glauben.⁸

Die nationalistische Manipulation mit dem Gottesbegriff hatte auch schon vor dem Krieg dem Glauben an die Göttlichkeit des Kaisers Abbruch getan. Das hatte zu Entwicklungen in anderer Richtung geführt. Manche Erneuerungsbewegungen im Shintoismus brachen selbst schon mit dem nationalistischen Gottesbegriff. Sie lenkten ihren Gottesbegriff in die Richtung des Gottesbegriffs der universalen Religionen. Dafür legen wir drei Beispiele⁹ vor:

Die Omotokyō wurde im Jahre 1892 von einer vielgeplagten Hausmutter begründet und blühte vor allem in den Vorkriegsjahren auf. Ihrem Lebensgenossen Onisaburō, der von ihr als Retter der Welt verkündet wurde, gelang es, zwei Millionen Jünger um sich zu scharen. Diese Gruppe ver-

sucht seit dem Kriege den Raum, der von den Shinto-Göttern leer hinterlassen wurde, mit ihrer These auszufüllen: «Wir meinen, daß unsere Welt erfüllt ist von Gott, Buddha oder Maitreya. Mensch und Gott müssen eins werden.» In diesem Text wird Gott zwar «kami» genannt, aber im Sinn einer anderen Etymologie. Indem man *kami* von *kakuremi* ableitete, dem «verborgenen Leib», distanzierte man sich von dem «üblichen» Kami.

Das zweite Beispiel, die Konkokyō, geht auf das Jahr 1859 zurück. Sie drückte die Distanz zum Shintoismus in der Gestalt des Eisengottes aus, des *kane no kami*. Im traditionellen Shintoismus glaubte man, diese dämonische Gestalt könne alles verdorren und sterben lassen. Hier aber wurde sie zum Eisengott von Himmel und Erde erhoben, zum Vater aller Menschen, zum Vater des Alls und Förderer des Wohlergehens von Himmel und Erde. Die Erhebung dieses bösen Geistes zum höchsten Gott ist ein typisch japanischer Protest gegen das shintoistische Establishment.

Die dritte Gruppe, die Kurominzukyō, wurde von dem Shinto-Priester Munetada Kuromizu im Jahre 1814 gegründet. Sie erhob Amaterasu zu einer monotheistischen Gottheit. Die Beziehung zu den anderen acht Millionen Göttern wurde in dieser Lehre durch folgende These ausgesprochen: «Der eine Gott ist verkörpert in Millionen Göttern und Millionen Götter finden sich in dem einen Gott. Dem einen Gott wird alles zugeschrieben.»

So kann die Vernichtung des Nationalismus nationale Religionen zu Religionen mit universalen Signatur aufbrechen oder sie ganz verschwinden lassen.

c. Die universalen Religionen

Die Zugehörigkeit zu einer Religion dieser dritten Gruppe wird nicht durch die Tatsache bestimmt, ob man zu einer Nation oder einem Stamm gehört oder nicht, sondern durch eine persönliche Entscheidung für eine Religion, die von ihrem Stifter als Appell an *jeden* Menschen als Mensch gedacht ist. Mit diesem Appell durchbricht die universale Religion die Stammesgrenzen, die Grenzen von Nation und Rasse. Auch ihre Gottesidee ist deshalb nicht auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt. Es gibt eine Beziehung zwischen der Gottheit und der ganzen Welt, die entweder von ihr geschaffen ist (wie in Judentum, Christentum und Islam) oder eine äußere Offenbarung der Gottheit ist (wie in Buddhismus und Hinduismus). Wir haben aber zu

Anfang dieses Artikels schon darauf hingewiesen, daß man mit dieser Gegenüberstellung sehr vorsichtig sein muß. Das letzte Prinzip in der ersten Gruppe ist Gott; in der zweiten Gruppe, im Buddhismus z. B., ist dies etwas, über das man gar nicht oder nur mit größter Zurückhaltung spricht. Zum Beispiel weiß der japanische Buddhismus nur eines: daß jeder Mensch den Auftrag hat, dieses Allerletzte, nämlich die Buddhatur, zu erreichen.

Für Ost und West ist es ein außerordentliches Problem, diese zwei Gruppen miteinander zu versöhnen. Und es ist auch eine Aufgabe für jeden, der die ganze Welt in sein Menschsein integrieren will. Wenn es bei den universalen Religionen im Gottesbegriff wesentliche Wandlungen geben wird, werden sie auf der Scheidelinie dieser zwei Verständnisse liegen müssen. In Indien und Japan sind – mehr als bei uns – Entwicklungen im Gange, die in diese Richtung weisen. In Japan brauchen wir dabei nicht nach kleinen, im Verborgenen lebenden Gruppen zu suchen. Große buddhistische Bewegungen der Nachkriegszeit sprechen das unumwunden aus. Eine von ihnen ist die Sokagakkai, die in einem Zeitraum von 19 Jahren ihre Anhängerschaft von 3000 auf 15 Millionen anwachsen sah. So schrieb ihr heutiger Führer Ikeda im Jahre 1966 recht apologetisch und aggressiv¹⁰:

«Die Menschen verehren Gott im Christentum und Allah im Islam, aber beide sind reine Einbildungen, weil sie die Existenz des echten Buddha nicht kennen. Was die ganze Menschheit sucht, ist nichts anderes als den wahren Buddha. Sogar wenn ein Mensch zu Gott betet, kann er kein Gott werden. Wenn er aber zum wahren Buddha betet und den heiligen Namen Buddhas anruft, kann er dieselbe Erleuchtung und denselben Zustand erlangen wie der wahre Buddha.» In diesem Text tut die Sokagakkai-Bewegung mit Gott dasselbe, wie es der japanische Buddhismus mehr als elfhundert Jahre lang mit dem japanischen Kami getan hat: sie macht ihn zur unvollkommenen Offenbarung der unsichtbaren ewigen Buddhatur.

Nicht so aggressiv ist die friedlichere Seichō-no-Ie-Bewegung, das Haus der Mündigkeit (6 Millionen Anhänger). Sie nennt sich selbst eine «über allen Denominationen stehende Wahrheitsbewegung, die lehrt, daß alle Religionen aus einem universalen Gott strömen».¹¹ Ein japanisches Gegenstück zur Sufi-Bewegung also. Sie läßt ihre Kinder, die Mitglieder der von ihr gestifteten «Gottessohn-Genossenschaft» geworden sind,

nachsprechen: «Ich bin ein Gottessohn, ich bin ein Sohn Buddhas. Deshalb kann ich alles.» Ihr Stifter Masaharu Taniguchi fügt dem hinzu: «Die Seicho-no-Ie ist das Mittel, den einwohnenden Gott und die Buddhatur mittels der schöpferischen Macht des Wortes zur Vollendung zu bringen.»

Diese zwei Aussagen zeigen, daß man in der Sokagakkai und Seicho-no-Ie noch nicht viel weitergekommen ist als bis zum Nebeneinanderstellen und Nebeneinandergebrauchen von zwei verschiedenen Gottesbegriffen, mit anderen Worten: Das Problem ist noch einmal neu gestellt, aber nicht gelöst. Bei andern japanischen Gruppierungen ist das nicht anders.

Im Gegensatz zu Japan findet man in Indien keine Massenbewegungen, die dabei sind, eigene Gottesbegriffe mit denen anderer universaler Religionen zu integrieren, obwohl die Geschichte des Hinduismus eine Geschichte unaufhörlicher Integrationen ist. Erweiterungen des Gottesbegriffs sind fast ausschließlich apologetisch gemeint. Auf indischer Seite – z. B. in den Werken von S. Radhakrishnan¹² – will man das Christentum dem Hinduismus unterordnen: auf westlicher Seite – wie Zaehner in seinem Werk «Concordant Discord»¹³ – will man das Christentum als Erfüllung des Hinduismus darstellen. Klostermaier¹⁴ macht zu all diesen Versuchen mit Recht die Bemerkung, daß dies alles nur dazu dient, Menschen der eigenen Reihen zu überzeugen. Ob diese Integration ein religiöser Auftrag ist oder eine Weltnotwendigkeit – jedenfalls stehen wir hier noch am Anfang.

d. Die individuelle Religion

Das ist der Religionstyp der gläubigen Intelligenz – meistens in unsren Städten –, die aus dem einen oder andern Grund mit den oben genannten Typen nichts zu tun haben will. Nur eine breite soziologische Untersuchung kann die Gottesbegriffe all dieser Personen analysieren. In begrenztem Umfang habe ich solch eine Untersuchung einmal angestellt. Mir war die Feststellung interessant, daß sich unter all diesen Individualisten eine ganze Skala von Religionen findet, die zu allen drei oben besprochenen Religionstypen gehört. Man darf deshalb behaupten, daß in unsern Weltstädten (Amsterdam, New York, Tokyo) alle Weltreligionen zu finden sind. Vielleicht ist hier sogar mehr Totemismus und Dynamismus zu finden als bei allen möglichen «Primitiven».

Ergebnis

Wenn wir die hier geschilderten vier Religionstypen überschauen, zeigt sich der Gottesbegriff überall in Wandlung, und zwar in zwei Richtungen: von Typ 1 in Richtung auf Typ 4, aber auch umgekehrt. Was die Religionswissenschaft an Gottesbegriffen statisch klassifiziert hatte, ist in

¹ G. v. d. Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1956) 83 ff.

² D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa* (Nairobi 1968) 44.

³ Vgl. Th. P. van Baaren, *Pluriform Monotheism*: *Nederl. Theol. Tijdschr.* 20 (1966) 312–327.

⁴ S. F. Nadel, *Nupe Religion* (London 1954) 227.

⁵ E. Pirijns, *Japan en het Christendom* (Lannoo 1971) II, 264.

⁶ Saki Akio u. a., *Gendai Nihon Shukyo-hihan* (Tokyo 1967) 198.

⁷ Vgl. W. H. M. Creemers, *Shrine Shinto after World War II* (Leiden 1968) 227.

⁸ Vgl. Fernando M. Basabe, *Religious Attitudes of Japanese Men* (Tokyo 1968) 23, 109.

⁹ Vgl. zu allen in diesem Artikel genannten japanischen Sekten H. Thomsen, *The New Religions of Japan* (Rutland Vermont 1963).

¹⁰ Seikyo Press, *The Nichiren Shoshu Sokagakkai* (Tokyo 1966) 188.

Bewegung geraten. Man kann nicht sagen, daß es eine Entwicklung ist, z. B. zum Christentum hin, so gern ich auch daran glauben würde. In Japan z. B. sind sowohl Buddhismus wie Christentum im Rückgang. Nichtsdestoweniger bleibt es faszinierend, in einer Menschheit zu leben, die mehr als je auf der Suche nach dem wahren Gott ist.

¹¹ So in einem Pamphlet der Seicho-no-Ie (November 1962).

¹² Wie «*Religion in a Changing World*» (London 1967).

¹³ Vgl. R. C. Zaehner, *Concordant Discord* (Oxford 1970).

¹⁴ K. Klostermaier, *Hinduismus* (Köln 1965) 405.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JACQUES KAMSTRA

geboren am 29. Mai 1926 in Arnhem (Niederlande), 1952 zum Priester geweiht. 1954–1960 war er Missionar in Japan, studierte dann an der Universität Nimwegen Religionsgeschichte, promovierte mit einer Dissertation über den Ursprung des japanischen Buddhismus, ist Professor für Phänomenologie und nicht-christliche Religionen an der protestantisch-theologischen Fakultät der Universität Amsterdam. Er veröffentlichte u. a. seine Dissertation: *Encounter or Syncretism* (1967).

Guy Deleury

Ein Hindu-Gott für die Technopolis?

Die Geschichte der Zivilisationen ist die ihrer Gottesmorde. Von seinen dunkeln Ursprüngen an hat der Mensch ein verwunderliches Göttermassaker verübt. Das Judentum, das Christentum und der Islam zerstörten voll Wonne die «falschen Götter», die Religion Zarathustras machte sie zu Engelwesen, der Hinduismus integrierte sie als niederste Klasse, wenn nicht als Unberührbare, der Buddhismus amüsierte sich an ihnen wie ein König an seinen Hofnarren, das christianisierte Europa löste eine Generaloffensive aus, welche die Nischen seiner in Renovation befindlichen Kathedralen ausräumte und alle ihre Altäre entheiligte. Der Mensch der Technopolis fühlt sich beim Anbruch der neuen Zivilisation, die seinem Gehirn und seinen Maschinen entspringt, plötzlich in

wahnsinniger Einsamkeit und sucht verzweifelt nach dem neuen Antlitz des Gottes, der sich zu sterben weigert.

Nun aber geht das Gerücht um, daß Gott in seinem guten Land Indien weiterlebe, und die neuen Pilger strömen, die Gitarre an der Schulter und Marihuana in der Tasche, zu Tausenden zu einem noch nicht von Sesselbahnen entweihten Himalaja, zu einem wilden Ganges, zu unverschmutzten Stränden. Katmandu, Benares, Goa sind neue Jerusalems. Die Aschrams weisen Leute zurück, und statt Mantras zu rezitieren, unterweisen die verwunderten Gurus diese merkwürdigen hellhäutigen Jünger – deren Namen in den Verzeichnissen des Vatikans, Abteilung geistliche Berufe, fehlen.

Die jungen Inder hingegen drängen sich in die Flughäfen, um im Westen nach den Geheimnissen dieses Paradieses zu fahnden, aus dem die Götter, unter deren Sklaverei sie daheim noch stehen, vertrieben sind.

Der Theologe, der die einen fliehen, die andern herbeiströmen sieht, soll nun auf die Frage antworten: Wer ist der Hindu-Gott, der als Geheimnisvoller anlockt, als Vertrauter abstößt? Ge-