



Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Information Nr. 25, Stuttgart V/1967

Tatsachen – Thesen – Trends

Weltreligionen in der technisch-wissenschaftlichen Welt

von Günther Linnenbrink

Die großen nicht-christlichen Religionen stehen ebenso wie das Christentum einer gemeinsamen Herausforderung gegenüber. Sie sind gleichermaßen Betroffene eines Prozesses, der im Westen seinen Anfang genommen hat und sich immer schneller auf die anderen Gebiete der Erde ausbreitet. Es handelt sich um den uns allen bekannten Prozeß der Technisierung, dessen Ziel die wissenschaftlich-technische Zivilisation und die „Atrophie der Religion“ (Hendrik Krämer) ist.

„Mit dem Vordringen des Westens in die nicht-westliche Welt“, sagt Arend T. van Leeuwen, „beginnt ein neues Kapitel in der Geschichte der Säkularisierung. Zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit werden die großen primären Kulturen Asiens und die Welt des Islam mit einer Zivilisation konfrontiert, die radikal mit dem religiösen Modell gebrochen hat“. Aber eben nicht nur die asiatische und afrikanische Kultur hat sich mit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und ihrem radikal säkularen Charakter auseinanderzusetzen. Das Gleiche gilt für das Christentum, die Geschichte und Institution gewordene Gestalt des christlichen Glaubens. Auch das Christentum hat seine religiöse Grundlagenkrise, heraufgeführt durch die wissenschaftlich-technische Revolution der Gegenwart.

Allerdings besteht ein gewisser Unterschied für die nicht-christlichen Religionen im Vergleich zum Christentum: Das Christentum ist für diese Revolution selbst verantwortlich. Es steht zur „technischen Revolution in einer ganz anderen Relation: wie ein Vater zu seinem Sohne, der unterdessen erwachsen ist“. „Die nicht-westlichen Gesellschaften und Religionen begegnen der modernen technischen Revolution dagegen als einem Fremden“ (van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte).

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

I. Strukturmerkmale der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und der damit verbundenen revolutionären Wandlung

Ich kann mich hier auf einige Stichworte beschränken:

Die Säkularität

Der methodische Atheismus der Wissenschaften hat zu einer radikalen Änderung des Weltverhältnisses des Menschen geführt. Der Mensch verzichtet darauf, Lücken in einem Erklärungszusammenhang mit irgendwelchen „transzendenten“ Faktoren zu schließen.

Denn er kann sein Weltverhältnis sowie die Welt selbst zureichend immanent begründen. Die Religion wird zur Privatsache. Ihre integrierende Kraft für alle menschlichen Lebensvollzüge wie Staat, Familie, Kultur ist verloren gegangen. Die Welt selbst wird verstanden als Auftragsfeld rational-wissenschaftlicher Betätigung des Menschen.

Die Totalität

Dieser Prozeß ist seinem Wesen nach total. Das heißt, kein Bereich menschlicher Gesellschaft kann sich ihm entziehen. Es handelt sich nicht mehr wie in vergangenen Jahrhunderten darum, daß einzelne Kulturkreise einander begegnen und sich miteinander verschmelzen.

„Heute ist es eine einzige, die westliche Zivilisation, die mit ihren Ausstrahlungen vorstößt bis ins letzte Dorf am Rande der Sahara, bis in die Berge im Inland Neuguineas, bis in die undurchdringlichen Wälder am Amazonas. Das Einzigartige der gegenwärtigen Lage liegt also in der Totalität, mit der sich die abendländische Zivilisation der gesamten Menschheit zu bemächtigen scheint. So etwas hat es vorher nie gegeben.“ (Jan Hermelink, Christ im Welthorizont).

Diese Totalität gilt jedoch nicht nur im geographischen Sinne, wonach es prinzipiell keinen Ort mehr gibt auf dieser Erde, wohin nicht die wissenschaftlich-technische Zivilisation gelangen könnte und faktisch auch gelangt. Diese Totalität gilt auch in dem Sinne, daß es sich hier um eine Umwälzung, eine Revolution des gesellschaftlichen Gesamtsystems handelt, die alle Schichten und Bereiche mit Einschluß der Religion betrifft. Im strengen Sinne hat dieser Prozeß welt-revolutionären Charakter.

Die Rapidität

Diese Expansion der wissenschaftlich-technischen Zivilisation vollzieht sich mit einer Schnelligkeit, die bisher in der Geschichte der Menschheit unbekannt war. Ein Missionsarzt in Angola hat einmal den Einbruch der westlichen Zivilisation in Afrika treffend so beschrieben: „Es ist, wie wenn ein Rennwagen in voller Fahrt in eine ahnungslose Menschenmenge hineinrast.“ Das ist eben ein Kulturzusammenprall ohne Warn- und Vorbereitungszeit.

Das revolutionär Neue

Kulturaustausch hat es, wie gesagt, immer gegeben. Dabei trafen oft völlig verschiedene Kulturen aufeinander. Aber eigentlich allen Kulturen war gemeinsam, daß sie sich religiös verstanden, das heißt, die Religion als ihre integrierende Mitte hatten. Darum bedurfte es eigentlich auch nie einer Änderung des kategorialen Systems religiösen Denkens, um das „Fremde“ wieder zu integrieren. Das ist bei dem Zusammenprall mit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation anders. Hier versagen die alten Kategorien. Hier begegnet man revolutionär Neuem. Mensch und Welt erscheinen in einem völlig anderen Licht.

Wie sehen nun die Reaktionen der nicht-christlichen Weltreligionen auf diesen umwälzenden Prozeß aus?

II. Die Reaktion des Hinduismus auf die wissenschaftlich-technische Zivilisation – dargestellt am Beispiel von S. Radhakrishnan

Jahrhundertlang hatte über Indien der „Schatten der Verweigerung“ (Sisirkumar Mitra) gelegen. Heute steht Indien vor der unausweichlichen Frage, ob es weiter in der Tradition der „Verweigerung“ verharren (falls das überhaupt möglich ist) oder sich an die moderne Wirklichkeit anpassen will.

Bei der Beantwortung dieser Frage ist entscheidend, ob der Hindu-Glaube, das bisherige religiöse Einheitsband Indiens, diese Anpassung an die moderne Wirklichkeit vollziehen kann.

Oder kommt es nicht vielmehr darauf an, daß sich Indien bewußt dem Säkularisierungsprozeß öffnet, um so den Anschluß an die Moderne zu bekommen? Das Letztere schlägt der spanisch-indische Katholik R. Pannikkar („Hindu Society at Cross Road“) vor, wenn er sagt: „Die Wiederherstellung des hinduistischen Menschen ist überhaupt nur dadurch erreichbar, daß der säkulare Charakter seiner gesellschaftlichen Einrichtungen betont wird. Es ist die hinduistische Gesellschaft, nicht die hinduistische Religion, die grundlegend neu gestaltet werden muß.“

In gleicher Richtung äußert sich auch ein anderer säkularer Inder, A. R. Wadia („Pragmatic Idealism“): „Die Lehre von dem unwandelbaren Brahma hat nur Lethargie in Indien hervorgebracht. Indien braucht heute eine Neuausrichtung seines Denkens... Es wäre für Indien besser, wenn es in metaphysischer Hinsicht Ferien machte.“

Demgegenüber versucht Sarvepalli Radhakrishnan, der indische Staatspräsident, geb. 1888, der Herausforderung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation durch eine Wiederbelebung der hinduistischen religiösen Tradition zu begegnen. Er will den Nachweis liefern, daß

a) nicht die Hindu-Ideale falsch sind, sondern ihre bisherige Interpretation,

- b) nicht die wissenschaftlich-technische Zivilisation das hinduistische Erbe ins Unrecht setzt, sondern gerade diese moderne Welt einer letzten religiösen Sinnggebung aus dem religiösen Erbe Indiens bedarf, um nicht ihrem eigenen Mißverständnis zum Opfer zu fallen.

Diesen Nachweis will er unter Benutzung eines neuen hermeneutischen Prinzips erbringen: Maßstab der Deutung ist die gegenwärtige Welt. Die hinduistische Tradition wird daraufhin geprüft, inwieweit sie diese moderne Wirklichkeit im Ansatz schon angesprochen hat.

1. Die grundlegende Korrektur des Maya-Verständnisses

Nach klassischer hinduistischer Auffassung bedeutet „maya“ Täuschung, Illusion. Die Wirklichkeit der Welt wird von dem Wissenden als Nichtigkeit erkannt. Wirklich, im Sinne ontologischer Qualität, ist nur das absolute „Brahma“. Es hat die Welt der Dinge, alles Materielle, aus sich herausgesetzt, um sich zugleich darin zu verhüllen. Wer die ihm begegnende Welt als wirklich nimmt, ist der „maya“ – also diesem Trick, diesem Zauber – zum Opfer gefallen.

Die Identität mit dem Absoluten (Brahma) zu erkennen, heißt für den klassischen Hinduismus, das Scheinbare des vermeintlichen Seins und damit seine Nichtigkeit durchschauen. Deshalb kommt es auch entscheidend darauf an, dieser Seinsidentität inne zu werden, das heißt, den maya-Charakter der Welt zu erkennen. Man darf sich deshalb auch in keiner Weise in dieser Wirklichkeit ernsthaft engagieren. Wer die Verhältnisse auf der Erde ernst nimmt, nimmt Schaden an seinem „Karma“ (das ist der determinierte Verlauf menschlichen Lebens, das Eingefügtsein in den Zyklus des Geschehens). Darum lautet die Devise des klassischen Hinduismus: Weltentsagung, Abkehr, Verzicht.

Dagegen sagt Radhakrishnan: „Der Rückzug aus der Welt ist nicht der Schlußpunkt in der Frage nach dem Geist. Es gibt eine Rückkehr in die Welt, die von der beständigen Weigerung begleitet ist, die Welt, wie sie uns begegnet, als endgültig zu nehmen.“

„Maya“ bedeutet jetzt nicht länger, daß die Welt selber eine Täuschung ist, sondern daß sich der Mensch in dieser Welt täuscht. Sie wird im Gegenteil zum Prinzip des Fortschritts. Sie soll davor bewahren, daß man sich an die Dinge, wie sie nun einmal sind, verliert. Sie ist die heilsame Beunruhigung, die die Frage nach dem Sinn des Geschehens wachhält.

Aus Weltverachtung wird nun Weltverantwortung. Die Maya-Lehre wird zum neuen „Kategorischen Imperativ“: Du kannst, denn du sollst die Welt verändern. „Die Welt muß versöhnt werden; und sie kann versöhnt werden, weil sie ihren Ursprung und ihre letzte Zuflucht in Gott hat.“

2. *Statt Dharma – Bestimmung zur persönlichen Verantwortung*

„Dharma“ bezeichnet im Hinduismus nicht nur das religiöse Gesetz für den einzelnen, sondern das gesamte Lebensgefüge. Im Begriff des „Dharma“ ist die ewige Ordnung des Universums, der Gesellschaft und des einzelnen umschlossen. „Dharma“ ist das schlechthin Unauswechselbare, das jedem einzelnen seinen Standort im Leben bestimmt und seine Pflichten bezeichnet, indem es ihn dem großen Ganzen einordnet. „Dharma“ ist Welt- und sittliche Ordnung. Die Folge dieser Lehre ist eine absolut statische Gesellschaftsstruktur.

Diese Situation hat sich heute geändert. Der Kastenlose kann als Großkaufmann riesige Geschäfte abwickeln. Die Witwe, die sich früher aus dem Leben der Öffentlichkeit zurückziehen mußte, kann einen Beruf erlernen. Radhakrishnan versucht, daraus Konsequenzen zu ziehen. Er sagt wiederum nicht, daß die „Dharma“-Lehre falsch war. Auch hier behauptet er ihre ursprüngliche Intention gegen ihre faktische Gestalt.

Radhakrishnan sieht sich angesichts der veränderten indischen Wirklichkeit vor der Aufgabe einer Neubestimmung des Verhältnisses des einzelnen zur gesellschaftlichen Ordnung. Die alten Ordnungen haben unter dem Ansturm der wissenschaftlich-technischen Zivilisation ihre Unantastbarkeit verloren. Er versucht nun noch einmal in Einklang zu bringen, was auseinanderzufallen droht: die religiöse Bindung auf der einen Seite und die gesellschaftlich-kulturellen Entwicklungen auf der anderen.

Er unternimmt diesen Versuch, indem er den traditionellen „Dharma“-Begriff individualisiert und ethisiert. Dies sei verdeutlicht an seiner Interpretation der Kastenstruktur der indischen Gesellschaft:

Kaste soll nicht länger Ausdruck einer auf Geburtsprivilegien sondern auf persönlicher Leistung gegründeten Ordnung sein. Der wahre „Brahmane“ etwa ist nicht mehr der geborene, sondern jeder selbstlose Wahrheitssucher. Er ist Repräsentant der geistigen Elite des Volkes. – „Ksatriya“ – ursprünglich die Kriegerkaste – wird zum Vorbild für jegliche Exekutive: Diesen Typ kennzeichnen „heroische Entschlossenheit“, „dynamischer Wagemut“ und ein unbeugsamer Widerstand gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung. – Die „Vaishas“ mit ihren kaufmännischen Traditionen dienen dazu, das Bild der modernen sozialen Marktwirtschaft zu entwerfen. – Alle „Shudras“ schließlich erhalten den Adel der „Werk tätigen“ zugesprochen. Ihnen eignet „ein Gefühl des eigenen Wertes im Rahmen der Gesellschaftsordnung“.

Die Notwendigkeiten und Aufgaben einer heutigen modernen pluralistischen Gesellschaft haben aus Kasten moderne Funktions- und Leistungsgruppen gemacht. „Dharma“ wird nun geradezu zum Inbegriff neuer sozial-ethischer Verantwortung. „Wenn wir uns nicht nach dem Dharma richten, würde dies eine Anarchie der Gesellschaft herbeiführen... Dharma entfaltet die Stärke der

Gesellschaft und hat das Wohl der ganzen Schöpfung zum Ziel.“ Auf ihm liegt die Verheißung einer Lösung aller Konflikte und Spannungen, die die Gemeinschaften und Völker entfremden. Er ist der „Urgrund menschlichen Wesens“, aus dem heraus die Menschlichkeit des Menschen neu geboren zu werden vermag.

„Dharma“ ist so unversehens herausgelöst worden aus der sakralen indischen Tradition und gewinnt als allgemeines Prinzip menschlichen Verhaltens universale Bedeutung.

3. *Tat-tvam-asi als Begründung der Mitmenschlichkeit*

Im klassischen Hinduismus war die Formel tat-tvam-asi (= Ich bin Es) Ausdruck der Identität des einzelnen mit dem Absoluten. Der zu dieser Erkenntnis durchgedrungene Mensch bedurfte nicht mehr des Nächsten.

Aber auf einer solchen Basis läßt sich keine Sozialethik aufbauen. Radhakrishnan versucht darum konsequent den Nachweis zu erbringen, daß diese Erkenntnis von der Identität des einzelnen mit dem Absoluten erst die Voraussetzung für wahre Mitmenschlichkeit schafft. Mitmenschlichkeit ist nur da möglich, wo über die Einheit im Absoluten die Identität zwischen Ich und Du erreicht wird. Im Nächsten erkenne ich das Brahma und zugleich mich selbst.

Die Lehre Radhakrishnans ist der manchmal verzweifelt anmutende Versuch, die klassische hinduistische Tradition, insbesondere die Upanishaden und die Vedantaphilosophie als Basis für eine moderne indische und, so muß man hinzufügen, für eine kommende Weltgesellschaft neu relevant zu machen. Ob das angesichts der Hindu-Tradition legitim ist, ist eine zweitrangige Frage. Entscheidend ist dagegen die Frage, ob es möglich ist.

Um mit einem von van Leeuwen in die Diskussion eingeführten Begriff zu reden: Ist der gigantische Versuch, das alte überkommene „ontokratische Kulturmodell“ Asiens zu retten, angesichts dieser modernen säkularen wissenschaftlich-technischen Zivilisation überhaupt möglich? Bei Radhakrishnan wird noch einmal versucht, ein religiös-metaphysisches Einheitsband für die Weltzivilisation zu gewinnen. Das geschieht, obgleich mit der modernen technischen Revolution eine Umwandlung stattgefunden hat, die den Eckstein der gesamten menschlichen Gesellschaft – von ihren primitivsten bis zu ihren höchst zivilisierten Formen – herauszuberechen und zu vernichten scheint. „Dieser Eckstein heißt Religion“.

III. Der Islam angesichts der Herausforderung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation

Für den Islam stellt sich die Konfrontation mit der vom Westen kommenden wissenschaftlich-technischen Zivilisation in einem etwas anderen Zusammenhang dar. Denn für ihn ist „das Vordringen des modernen Westens ... im Unterschied zu den asiatischen

Zivilisationen kein neues und fremdes Phänomen, dem man unverhofft gegenübersteht“. Für ihn bedeutet es lediglich, „daß die Begegnung mit der christlichen Kultur, zu der der Islam seit seiner Entstehung in einem intensiven Spannungsverhältnis gestanden hat, nun in neuer Gestalt aktuell ist.“

Daß die Neuheit und revolutionäre Radikalität des modernen Säkularisierungsprozesses jedoch auch den Islam in eine Krise geführt hat, möchte ich am Beispiel der Entwicklung demonstrieren, die die islamische „shari'a“ genommen hat. Für den Islam ist die shari'a das kanonische Gesetz des Islam, ein umfassendes System von Regelungen aller religiösen, politischen, sozialen, familiären und individuellen Aspekte des Lebens. Sie ist der umfassende Ausdruck für die prinzipielle Einheit religiösen und politischen Lebens im Islam, abgeleitet aus den Forderungen des Korans.

Nun hat es in der Geschichte des Islam immer wieder Tendenzen gegeben, diese umfassende Gültigkeit der shari'a zu relativieren. So ist mit dem Aufkommen der islamischen Mystik der Versuch unternommen worden, zwischen dem normalen, von der shari'a vorgezeichneten Weg zum Heil und dem in unmittelbarer mystischer Erfahrung gewonnenen zu unterscheiden. Für den Mystiker hatte die shari'a dann nur eine relative Bedeutung.

Eine zweite Gefährdung des absoluten Anspruches der shari'a trat auf, als man angesichts der Diskrepanz zwischen dem geforderten Ideal islamischen Lebensvollzugs in Staat, Gesellschaft und Kultur und den harten Realitäten der Wirklichkeit die absolute Gültigkeit der shari'a auf das goldene Zeitalter der ersten vier Kalifen und auf die eschatologische Zeit des kommenden Mahdi beschränkte.

Darüber hinaus befand sich die shari'a in einem ständigen Spannungsverhältnis zu dem Gewohnheitsrecht, das sich angesichts der Unerfüllbarkeit der in der shari'a enthaltenen Forderungen gebildet hatte. Seine bloße Existenz stellte, abgesehen von der immer stärker werdenden Bedeutung gerade dieses, nicht auf Offenbarung zurückzuführenden Gewohnheitsrechtes, eine ständige Bedrohung der shari'a dar.

Dennoch war in der islamischen Welt die shari'a-Theorie nie bestritten. Durch die Konfrontation mit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation ist jedoch auch diese Theorie in Zweifel geraten. Der westliche Einfluß hat „die Mythe der shari'a vernichtet“.

Wie der Islam auf diese radikale Bedrohung reagierte, möchte ich am Beispiel der Türkei und Pakistans erläutern. 1)

1) Das Beispiel Saudiarabiens möchte ich ausklammern. Hier wird durch einen rigorosen Rückgriff auf die orthodoxe Theorie des Islam versucht, der Herausforderung zu begegnen. Das ist gewiß auch eine Möglichkeit der Reaktion, aber eine, die noch weniger Verheißung auf Überwindung des für den Islam sichtbar gewordenen Dilemmas, die Einheit von Religion und Politik wiederzugewinnen, hat. Das Gleiche gilt von der „Moslem-Bruderschaft“.

1. Türkei

Ziya Gökalp, der geistige Vorgänger von Kemal Atatürk, proklamierte kurzerhand das islamische Gewohnheitsrecht, die *‘urf*, als „göttliche Offenbarung“. Dadurch versuchte er, das verloren gegangene Gleichgewicht zwischen shari‘a und *‘urf* wiederherzustellen, beziehungsweise die shari‘a ihrer theologischen Priorität zu berauben.

Der Islam war für ihn eine ethische Religion, die prinzipiell eine Trennung vom Staat erlaubt. Sein Ziel, das er in den Schlagworten „Türkifizierung, Islamisierung, Modernisierung“ ausdrückte, war, eine Synthese der wesentlichen ethischen Werte des Islam mit den Erfordernissen einer türkischen nationalen Kultur und der westlichen Zivilisation zu erreichen.

Kemal Atatürk, der Schöpfer des modernen türkischen Staates (gest. 1938), ging noch weiter. Während Gökalp den Kalifen noch als geistlichen Führer beibehalten wollte, schaffte Atatürk ihn ab. Er interpretierte den Islam als eine Religion, die besonders rational und natürlich sei und mit den Gesetzen der Vernunft, der Wissenschaft und der Logik übereinstimme. Dieses bedeutete nichts anderes, als daß er zwar Islam sagte, aber rational-wissenschaftliches Weltverständnis meinte. Konsequenterweise wurde für ihn die Religion zur Privatsache, da der religiöse Bereich nach den Grundsätzen des sich säkular und neutral verstehenden Staates dem Individuum freigegeben, aber auch darauf beschränkt wurde.

2. Pakistan

Der geistige Vater Pakistans ist Muhammad Iqbal (1873-1938). Für ihn ist die Abschaffung des Kalifates auch notwendig. Er bekämpft jedoch leidenschaftlich die Trennung von Religion und Staat als nicht-islamisch; worin er sicherlich recht hat. Die Idee eines säkularen Staates ist ihm daher unmöglich für einen Moslem: „Es gibt keine profane Welt. Die gesamte unfaßbare stoffliche Welt ist das Gebiet, auf dem der Geist zur Selbstverwirklichung kommt (hier wird seine Abhängigkeit vom europäischen Idealismus deutlich, den er islamisch interpretiert). Alles ist heiliger Grund. Wie der Prophet so glänzend gesagt hat: ‚Die ganze Erde ist eine Moschee‘. Der Staat ist nach dem Islam nur ein Versuch, das Geistige in einer menschlichen Organisation zu verwirklichen. Aber darum ist jeder Staat, der nicht auf seine Herrschaft basiert ist, sondern nach der Verwirklichung idealer Prinzipien strebt, theokratisch“. (The Resurrection of Religious Thought in Islam, 1934, S. 147).

Nach Iqbal soll die idealistisch interpretierte shari‘a das Fundament jedes islamischen Staates sein. Die inneren Schwierigkeiten, in denen sich heute das Pakistan Ayyub Khans befindet, zeigen jedoch, daß dies praktisch nur dann möglich ist, wenn wesentliche Forderungen dieser shari‘a entweder gar nicht mehr erwähnt oder gegen ihre ursprüngliche Intention umgedeutet werden.

Wie ist zum Beispiel das Festgelegtsein jedes islamischen Staates auf die Lehre vom „djhâd“ (Heiliger Krieg) mit der Mitgliedschaft in der UNO, die sich zur Ächtung jeden Krieges in der Charta verpflichtet hat, zu vereinen? – Wie wird die allenthalben auch in islamischen Staaten sichtbar werdende Emanzipationsbewegung der Frau mit den entsprechenden Bestimmungen der shari'a harmonisiert?

Diese Fragen stellen heißt das Dilemma aufzeigen, in dem sich der Islam angesichts des unwiderstehlich weiterschreitenden Säkularisierungsprozesses befindet. Cantwell Smith schreibt zu Recht: „Für viele Moslems besteht das Problem nicht mehr darin, daß die Träume des Islam nicht verwirklicht werden. Religionen können mit unrealisierten Träumen leben, das gehört zum Wesen des Religiösen... Es geht nicht mehr darum, daß der Traum nicht verwirklicht ist; die moslimische Welt fürchtet sich vielmehr vor der Erkenntnis, daß ihr Traum vielleicht krank und wertlos sein könnte ..., daß der Islam, selbst in seiner idealen Form, ... für die heutige Welt zu schwach sein könnte“ (Islam in Modern History, S. 112).

IV. Die Reaktion des religiösen Japans auf die Herausforderung durch die westliche Zivilisation (dargestellt am Beispiel der Soka Gakkai-Sekte)

Die religiöse Situation Japans ist gekennzeichnet durch den massiven Einbruch der westlichen Zivilisation, der 1864 mit der Meiji-Dynastie einsetzte und sich nach der Katastrophe von 1945 geradezu exzessiv steigerte. Keiji Nishitani, der Religionsphilosoph an der Universität Kyoto, beschreibt das Ergebnis dieses Einbruchs wie folgt: „Die Verwestlichung hat fast unsere ganze Tradition zerstört, einschließlich der überlieferten Spiritualität, der Religionen und der Philosophien unserer Vorfahren; und das, was ein Ersatz sein könnte für die überlieferte Spiritualität, ist noch nicht importiert worden. Infolgedessen gibt es an Stelle einer Grundlage unseres Lebens einen leeren Platz in der Tiefe unseres spirituellen Seins“ (Contemporary Religions in Japan, Vol. I, March 1960, No I, p. 11).

Diesen „leeren Platz“, der sich in der japanischen Gesellschaft nach dem Einbruch der westlichen Zivilisation und dem Sich-Verschließen der alten Religionen (Shintoismus und Buddhismus) vor diesem neuen Phänomen gebildet hat, wollen heute die verschiedensten weltanschaulichen und religiösen Gruppen besetzen. In Japan sind, vorwiegend nach dem Zweiten Weltkrieg, über 300 neue religiöse Sekten entstanden. Bei aller Differenziertheit ist ihnen dennoch eines gemeinsam: sie wollen das moderne Japan religiös integrieren, sie wollen dem modernen Japaner, der sich zunehmend sich selbst entfremdet fühlt, einen neuen Sinn, ein neues Ziel seiner geschichtlichen Existenz vermitteln.

Fragen nach der sozialen und menschlichen Integration in die funktionale industrielle Gesellschaft bestimmen das heutige geistige Japan. Die fraglose Übereinstimmung des einzelnen mit dem Absoluten und dem Kosmos ist dahin. Der Japaner entdeckt sich selbst und die Geschichte.

Eine der religionssoziologisch interessantesten „neuen“ religiösen Gruppen in Japan ist die Soka-Gakkai-Bewegung. Was „neu“ an ihr ist, ist eigentlich die Organisationsform und die militante Bekehrungsstrategie des „Shaku-buku“, was auf Deutsch etwa so viel heißt wie „zerbrechen und erobern“.

Die Soka-Gakkai, das ist die „Gesellschaft für das Schaffen von Werten“, ist philosophisch stark beeinflusst von Nichiren, dem Begründer einer nach ihm benannten buddhistischen Sekte aus dem 13. Jahrhundert. Jedoch hatte diese Nichiren-Shoshu wenig Einfluss auf die Japanische Bevölkerung gehabt.

Erst der bedeutende Geograph und Pädagoge Makiguchi (1871-1944) verhalf der Nichiren-Shoshu zu einer erstaunlichen Aufwärtsbewegung. Aus seinen Überlegungen zum Geographieunterricht über die natürliche Umgebung als Feld des eigenen Wirkens zur Verwirklichung des Lebens im Schaffen von Werten entwickelte er ein neues umfassendes pädagogisches System.

1930 gründete er die Soka-Kyoiku-Gakkai, das ist die „Studiengesellschaft für eine Pädagogik zur Schaffung von Werten“. Diese Organisation, die streng hierarchisch strukturiert war, hatte zwei Ziele: a) Ausrichtung auf die praktische Wirklichkeit, b) Ausbreitung des Glaubens der Nichiren-Shoshu.

Weil Makuguchi sich weigerte, dem Staats-Shinto seine Reverenz zu erweisen, wurde er inhaftiert und starb 1944 im Gefängnis. Sein Schüler Josei Toda übernahm nach 1945 die Neugründung der Organisation. Als er 1958 starb, zählte die Soka-Gakkai über vier Millionen Mitglieder. Unter dem jetzigen Führer Daisaku Ikeda zählt die Organisation über zehn Millionen Mitglieder. Sie ist eine politische Potenz ersten Ranges geworden. Dreißig Abgeordnete der Soka-Gakkai sitzen heute im japanischen Reichstag.

Wo liegen die Gründe für dieses erstaunliche Wachstum?

- a) Der sich selbst entfremdete, religiös verunsicherte Mensch findet in der totalen Unter- und Einordnung in die Soka-Gakkai eine neue soziale Heimat und verliert seine Einsamkeit.
- b) Ein auf die Veränderung und die Veränderbarkeit der bestehenden Verhältnisse des einzelnen und der Gesellschaft ausgerichteter Glaube liegt hier vor: „Da ist kein Gebot, das sich nicht erfüllen würde, keine Schuld, die nicht getilgt würde, kein Glück, das nicht käme, keine Wahrheit, die sich nicht auftäte“. Denn der „wahre Glaube“ führt zur „Umwälzung des Schicksals“.

- c) Der eine, ganze Mensch ist das Ziel. Sein Glück in dieser Welt gilt es zu verwirklichen.
- d) Wissenschaft und Religion stehen nicht in Spannung zueinander. Das naturwissenschaftliche Grundprinzip der kausalen Verknüpfung allen Geschehens findet in der buddhistischen Tradition seine Entsprechung.
- e) Die Wirklichkeit wird als eine Einheit begriffen: „Materie und Geist sind nicht zwei“.
- f) Den Menschen wird ein realisierbares Ziel vor Augen gehalten.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu wissen, daß die Soka-Gakkai in ihrer Polemik gegen das Christentum gerade immer auf dessen „Jenseitsflucht“ hinweist und eine dualistische Interpretation der Wirklichkeit dort vorzufinden vorgibt. Wahrscheinlich präsentieren sich die protestantischen Missionen in Japan in diesem Licht, so daß dieser Vorwurf vordergründig zu Recht erhoben wird.

Man kann wirklich ernsthaft fragen, ob in dieser Bewegung nicht eine überzeugende Antwort auf die Herausforderung der technischen Zivilisation in der japanischen Umwelt gegeben worden ist. Der Erfolg dieser Bewegung stimmt auf jeden Fall nachdenklich. Der „leere Platz“ im religiösen Japan droht von der Soka-Gakkai besetzt zu werden. Hat der Säkularisierungsvirus hier durch die Nichiren-Shoshu-Tradition neutralisiert werden können?