

Monika Tworuschka
Udo Tworuschka

Die großen **RELIGIONS- STIFTER**

Buddha, Jesus und Muḥammad –
ein Vergleich



eBook inside



J.B. METZLER



J.B. METZLER

eBook inside

Die Zugangsinformationen zum eBook
finden Sie am Ende des Buchs.

Monika Tworuschka / Udo Tworuschka

Die großen Religionsstifter

**Buddha, Jesus und Muḥammad –
ein Vergleich**

Mit 6 Abbildungen

J.B. Metzler Verlag

Die Autoren

Monika Tworuschka ist Islam-, Religions- und Politikwissenschaftlerin und freie Autorin.

Udo Tworuschka ist Professor em. für Religionswissenschaft an der Universität Jena.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-476-04776-2

ISBN 978-3-476-04777-9 (eBook)

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
(Foto: onajourney/Shutterstock; Go Bananas Design Studio/
Shutterstock; mauritius images/Chris Hellier/Alamy)
Typografie und Satz: Tobias Wantzen, Bremen

J.B. Metzler, Stuttgart
© Springer-Verlag GmbH Deutschland,
ein Teil von Springer Nature, 2018

Karin und Reinhard Kirste für ihre Verdienste
um den interreligiösen Dialog gewidmet.

Inhalt

Einleitung	1
Buddha und Muḥammad im Westen	
Kurzer Abriss einer langen Vorurteilsgeschichte	9
Die Quellen	23
Die Umwelt	61
Empfängnis, Mutter und Geburt der Religionsstifter	77
Kindheit, Jugend und frühe Jahre der Religionsstifter	91
Die Wende im Leben der Religionsstifter	101
Das öffentliche Auftreten	115
Die Lehre der Religionsstifter	135
Die Wunder	159
Sterben und Tod der Religionsstifter	169
Himmelsreise, Aufstieg in den Himmel, Himmelfahrt	179
Das Bild der Religionsstifter im Glauben ihrer Gemeinde	189
Fazit	203
Anmerkungen	206
Ausgewählte Literatur	221

Einleitung

Zur Einstimmung

In unserem Buch stellen wir drei sogenannte Religionsstifter vor: Buddha, Jesus und Muhammad. Keiner der drei wollte eine ›neue‹ Religion stiften, so wie man einen eingetragenen Verein oder eine Firma gründet. Doch muss man sie alle vom Ergebnis ihres Wirkens her als Religionsstifter verstehen. Ihnen gemeinsam ist die Tatsache, dass sie seit ihrem Auftreten nicht nur für die von ihnen gestiftete Religion von singulärer Bedeutung sind, sondern auch außerhalb dieser bis heute anerkennend wahrgenommen werden.

Die drei Religionsstifter besitzen in ihren jeweiligen Traditionen nicht den gleichen Stellenwert. Wie wichtig für das Christentum die Person Jesu ist, verdeutlicht ein Vergleich der drei großen »Heiligen Nächte«: Christen feiern zu Weihnachten die »Menschwerdung Gottes« in Jesus Christus. In der »Nacht der Erwachung« gewinnt Buddha eine »Erkenntnis«, die aus der Unheilssituation des Leidens herausführt. Dem Propheten Muhammad wird in der »Nacht der Macht« der Koran offenbart. Der schwedische Erzbischof Nathan Söderblom (1866–1931), zugleich ein bedeutender Religionshistoriker, formulierte diese Erkenntnis so: »Was die Lehre für den Buddhismus und der Koran für den Islam sind, das ist Christi Person für das Christentum«.¹

Buddha war ein Mensch, wenngleich ein außergewöhnlicher.

Kultisch verehrt werden wollte er jedoch nicht. Trotzdem wurden nach seinem Tod sowohl seine Person als auch die Orte seines Wirkens hochverehrt. Bis heute steht im Mittelpunkt der buddhistischen Religionspraxis die Puja, die kultische Verehrung Buddhas. Stüpas bzw. Pagoden wurden errichtet, um ihm und seiner Lehre Respekt zu erweisen. Reliquien in Gestalt von Asche, Knochen, Zähnen und Haaren des Meisters sind Ziel beliebter Pilgerreisen.

Schon lange ist Buddha vom Westen rezipiert worden. Viele Zeitgenossen, die nicht unbedingt viel über ihn wissen, stellen sich Buddha-Figuren in Haus und Garten als Wohnaccessoire und zur Dekoration, weil Buddha ›hip‹ ist oder um gute Schwingungen zu erzeugen. Dickbäuchig-glatzköpfige Buddhas, gut gelaunt, unbeschwert und lachend, schmücken asiatische Restaurants. Dickbäuchige Buddha-Figuren versinnbildlichen Reichtum, ihre Körperhaltung steht für Selbstgenügsamkeit. Solche Vorstellungen können sich auf buddhistische Traditionen berufen, doch mit dem historischen Siddhārtha Gautama Buddha, der in einer bedeutsamen Phase seines Lebens bis zum Skelett abmagerte, haben sie nur wenig zu tun.

Für den deutschen Philosophen Karl Jaspers (1883–1969) war Buddha einer der »maßgebenden Menschen« – unersetzlich, allgemeingültig und einzigartig. Romano Guardini (1885–1968), der wohl eindrucksvollste katholische Theologe in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, schrieb in seinem Jesusbuch *Der Herr* (1938) geradezu prophetisch:

Einen einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer aus dem Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat: Buddha.²

Der Vergleichende Religionswissenschaftler Gustav Mensching (1901–1978) interpretierte Buddha als »Meister« und Stifter einer mystischen Universalreligion.³

Christen verehren bis heute Jesus in unterschiedlicher Form als Gottessohn, Heiland und Messias. Nicht nur Theologie, auch Philosophie und Literatur beschäftigten sich intensiv mit seiner Person. Schon in der frühen Kirche gab es die Vorstellung einer aus dem Herzen Jesu hervorgehenden Kirche. Im Übergang des christlichen Altertums zum Mittelalter bildete sich eine Herz-Jesu-Frömmigkeit, die in der Mystik weiterwirkte. Im traditionellen katholischen Milieu spielen Bilder von Jesus eine Rolle. Jesus war auch Opfer des jeweiligen Zeitgeistes. In den 1960er Jahren deutete man ihn als Sozialreformer, in der Popkultur entstand das Musical »Jesus Christ Superstar«. Jesus wurde basisdemokratisch, herrschaftskritisch, emanzipatorisch, antipatriarchalisch, ökonomie- und familienkritisch, gewaltlos usw. gedeutet. Unter Anwendung kulturanthropologischer Kategorien sehen manche ihn neuerdings als »galiläischen Schamanen«.

Seit 1400 Jahren ist Muḥammad im Westen eine umstrittene Gestalt. Von Anfang an bezweifelten Christen seine Offenbarungen, verunglimpften ihn, betrachteten ihn als unwissend und gewalttätig, ja sahen in ihm einen Sklaven ungezügelter Sinnlichkeit. Die Kreuzzüge belebten die alten Vorurteile: Das Abendland wurde mit dem Christentum identifiziert; die eigene Religion stand der teuflischen Häresie des Islam gegenüber. Luthers Dämonisierung des Islam zieht sich wie ein roter Faden über weite Strecken durch die protestantische Theologiegeschichte. Bis heute gilt Muḥammad als Prophet der Gewalt und Frauenverachtung. Dieser Eindruck wird durch im Namen des Islam verübte Terrorakte verstärkt.

Für Muslime ist ihre Religion zentral mit der Gestalt ihres Stifters verbunden. Bis heute orientieren sich die Gläubigen an seinen Worten und Taten. Diese seit vielen Jahrhunderten zusammengetragene »Sunna« wird bis in die Gegenwart kommentiert und interpretiert. Muḥammad gilt als »Siegel der Propheten« (Sure 33,40), da nach ihm keine weiteren Propheten die Muslime auf den rechten Weg führen werden. Vor allem im sunnitischen Islam hat sich

eine reiche Tradition der Prophetenverehrung entwickelt, wobei im schiitischen Islam die Wertschätzung Muḥammads oft von der Verehrung der Imāme überlagert wird. Viele Muslime verurteilen jegliche Herabsetzung und Beleidigung des Propheten auf das Schärfste. Die Berichte über sein Leben enthalten viele unterschiedliche Facetten und zeigen ihn als ehrlichen Kaufmann, aufrichtigen Freund und Ratgeber, liebenden Ehemann und Vater, Gesprächspartner und Richter, auch als Feldherrn und Staatsmann. Stärker als andere Religionsstifter nahm Muḥammad am alltäglichen Leben teil. Bis heute nehmen unterschiedlichste Strömungen von der Mystik bis zum militanten Dschihādismus auf Aspekte seiner Persönlichkeit Bezug.

Ein vergleichendes Buch

Im Unterschied zu anderen Veröffentlichungen⁴ betrachten wir nicht eine nach der anderen Persönlichkeit getrennt, sondern nähern uns ihnen auf vergleichende Weise.⁵ Wir orientieren uns an bewährten Prinzipien der Vergleichenden Religionswissenschaft. Bereits einer ihrer Väter, der Deutsch-Engländer Friedrich Max Müller (1823–1900), musste sich mit dem Vorwurf des Relativismus auseinandersetzen. Biblizistische Kreise positionierten sich gegen die entstehende (vergleichende) Religionswissenschaft, sahen in jedem Vergleich des Christentums mit anderen Religionen eine Herabwürdigung ihres eigenen Glaubens. Diese immer wieder erfolgreich gewesene Relativismuskritik wird bis in die Gegenwart von denen geübt, die Vergleich als Gleichmacherei missverstehen.

Die Tradition der Religionsvergleichung spielt in der Geschichte der Religionswissenschaft seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert eine wichtige Rolle, und zahlreiche Wissenschaftler haben sich um die Theorie und Praxis des Religionsvergleichs verdient gemacht. Dass sie in der gegenwärtigen Phase der Disziplin in den Hintergrund getreten sind, schmälert ihre Bedeutung nicht. Unter den deutschen Gelehrten sollen nur der geniale Rudolf Otto (1869–1937),

der theorie- und methodenbewusste Joachim Wach (1898–1955), der an einer Einheit der Religionen interessierte Friedrich Heiler (1892–1967) und einer der Väter der Praktischen Religionswissenschaft, Gustav Mensching (1901–1978), hervorgehoben werden.

Wir hoffen, unseren Leserinnen und Lesern durch den vergleichenden Zugang einen Erkenntnisgewinn zu verschaffen, der sich bei einer anderen Vorgehensweise so vermutlich nicht einstellen würde. Warum vergleicht man eigentlich? Als Ziel eines religionsgeschichtlichen Vergleiches anzugeben, die Höherwertigkeit der eigenen Religion gegenüber einer bzw. jeder anderen zu erweisen, gehört in die Abteilung theologischer Apologetik, wo sie völlig legitim ist. Uns leitet eine solche Absicht nicht.

Der religionsgeschichtliche Vergleich führt einerseits dazu, Gemeinsamkeiten zwischen Eigenem und Fremdem herauszuarbeiten, andererseits Eigenes *und* Fremdes zu profilieren. Der Religionsvergleich kann dazu beitragen, etwaige genetische Abhängigkeiten in verschiedenen Religionen zu erkennen. So kann die Übereinstimmung von Erzählmotiven durchaus auf einer Verwandtschaft historisch-genetischer Art beruhen, wie dies bei sogenannten Wander sagen der Fall ist, die man an vielen Orten findet und die denselben ›plot‹ haben, mögen auch Namen bzw. topographische Details variieren. Joachim Wach hat jedoch vor allzu großem »Ableitungszauber« gewarnt, der oft nur wegen äußerer Ähnlichkeiten auf genetische Abhängigkeiten schloss. Daher muss der Begriff ›Entlehnung‹ behutsam gebraucht werden.

Die vergleichende Methode kann historisch-typologische Übereinstimmungen feststellen. Aus der Übereinstimmung zahlreicher Erzählmotive, deren Herleitung aus einer gemeinsamen Wurzel jedoch unwahrscheinlich ist, »die aber aufgrund der psychischen, sozialen, religiösen und kulturellen Bedingtheit und Begrenztheit menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten, gleiche und ähnliche ›epische Schablonen‹ aufweisen«, lässt sich auf einen gleichen Typus schließen.⁶

Der Religionsvergleich trägt zur Relativierung bei; denn zahlreiche religionsgeschichtliche Erscheinungen verlieren dadurch ihre Singularität.

In unserer religionswissenschaftlichen Methodik aus dem Jahre 1982, der ersten übrigens ihrer Art im deutschsprachigen Raum, haben wir zehn Vergleichsregeln aufgestellt, die hier kurz wieder gegeben seien.⁷

Erstens: Religionen sollten grundsätzlich nicht als Ganze miteinander verglichen werden; denn Vergleiche zwischen *dem* Buddhismus, *dem* Islam und *dem* Christentum haben keinen großen Erkenntnisgewinn, fördern allenfalls Klischees und Vorurteile. Ohne genauere Differenzierungen sind solche Vergleiche von Anfang an ein aussichtsloses Unterfangen. Daraus folgt *zweitens:* Vergleiche sollten innerhalb derselben Dimensionen vorgenommen werden. Das Konzept der Dimensionierung von Religion(en) wurde vor allem durch den englischen Religionswissenschaftler Ninian Smart (1927–2001) popularisiert.⁸ Smart teilte die Gesamtheit der Religion(en) in sechs (später sieben) unterschiedliche Dimensionen ein. Obwohl diese aufeinander bezogen sind, bieten sie unterschiedliche Ansätze zur Beschäftigung mit Religion(en). Smart unterscheidet die rituelle, mythologische, lehrmäßige, ethische, soziale und erfahrungsmäßige Dimension.

Drittens: Innerhalb der Dimensionen sollten einzelne Segmente miteinander verglichen werden. So bieten sich Vergleiche zwischen islamischen, buddhistischen und christlichen Gottesbildern bzw. Erlösungsvorstellungen ebenso an wie Vergleiche heiliger Orte, ritueller Reinheit, Meditations- und Gebetspraktiken. *Viertens* sollten Vergleiche die Korrelation von Segmenten berücksichtigen. In der religionsgeschichtlichen Wirklichkeit stehen die Dimensionen nicht isoliert nebeneinander, sondern sie sind auf vielfältige Weise miteinander verbunden. *Fünftens* müssen Vergleiche den innerreligiösen Pluralismus berücksichtigen, da Religionen keine einheitlichen Größen sind und in Konfessionen, Denominationen, Schulen, Sondergemeinschaften usw. in Erscheinung treten. *Sechstens* ist auf den Unterschied zwischen theoretischer und gelebter Religion zu achten. Jede gelebte Form von Religion weist andere Züge und Wesensmerkmale auf, als die konstruierte, vielleicht niemals existent gewesene Idealform. Empirisch gesehen lässt sich die tatsächlich gelebte Religion von der gültigen, d. h. der von ei-

ner bestimmten Gruppe für normativ gehaltenen Religion unterscheiden.⁹ Zum Vergleich kann die eine oder andere gewählt werden, nur vermischt werden sollten die Ebenen nicht. *Siebtens* sollten Vergleiche innerhalb derselben Ebene bleiben. Dieser generelle Satz führt zu weiteren Unterscheidungen: Wer vergleicht, sollte nicht das eigene Ideal mit fremdreligiöser Praxis vergleichen, sondern Praxis mit Praxis und Lehre mit Lehre vergleichen. *Achtens*: Wer vergleicht, sollte nicht wissenschaftlich-theologische Aussagen mit dem Volksglauben anderer Religionen vergleichen – um keine Scheinsiege zu erringen. *Neuntens* muss beim Vergleich zwischen ›Bedeutung‹ und ›Meinung‹ differenziert werden. Wer Phänomene, Konzepte usw. miteinander vergleichen will, fragt nach ihren Bedeutungen. Einzelne Wörter, Konzeptionen usw. haben, für sich genommen, eine weitgespannte, vage, soziale und abstrakte Bedeutung.¹⁰ Der Bedeutungsbegriff ist von der modernen Semantik und Sprachphilosophie teilweise aufgegeben worden. Ludwig Wittgenstein (1889–1951) brachte diesen Skeptizismus auf die Formel: »Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache«.¹¹ Demnach gäbe es die Bedeutung von Sünde, Reich Gottes, Tao, Brahman usw. an sich nicht. Der Romanist, Germanist, Linguist und Literaturwissenschaftler Harald Weinrich (geb. 1927) schlägt die Unterscheidung von zwei Grundbegriffen der Semantik vor: »Bedeutung« und »Meinung«. »Das Insgesamt der von einer Sprachgemeinschaft als relevant gesetzten Merkmale eines Gegenstandes nennen wir Bedeutung«.¹² Bedient sich ein Sprecher eines Wortes, zum Beispiel Dschihād oder Nirvāna, so hat er, »während er sich der Bedeutung bedient, eine Meinung«,¹³ die aus dem jeweiligen Kontext zu erschließen ist. Aus dem Gesagten lässt sich die *zehnte* Vergleichsregel ableiten: Der Vergleich muss das einzelne Phänomen im Zusammenhang mit der Ganzheit der betreffenden Religion, d. h. in seiner Beziehung zum »Zentrum« (Joachim Wach), sehen. Jedes Phänomen ist nur vom Gesamt der betreffenden Religion her verstehbar. Rudolf Otto hat hierzu wichtige methodische Überlegungen angestellt und in einigen Untersuchungen praktisch angewandt:

Mit dem Aufweis solcher Ähnlichkeiten erschöpft sich die Aufgabe der Religionsvergleichung nicht, sondern nun beginnt erst ihr feineres Geschäft: nämlich im Rahmen der formalen Übereinstimmungen den besonderen Geist, den *numen loci*, aufzuweisen, der, bei Strukturgleichheiten, doch das Innere der Sache hüben und drüben sehr anders bestimmt. Dieser Gesichtspunkt ist wichtig für das Vergleichen nicht nur hinsichtlich der Mystik, sondern hinsichtlich der hohen Formen der Religion überhaupt.¹⁴

Buddha und Muḥammad im Westen

Kurzer Abriss einer langen Vorurteilsgeschichte

Buddha

Der Buddhismus gilt als Religion der Friedfertigkeit, und Buddha fasziniert durch seine Ethik des Gewaltverzichts, der Toleranz und seine meditative Praxis. In den letzten Jahrzehnten kann man einen großen Einfluss des Buddhismus auf das Christentum und Judentum in Europa und den USA beobachten. Christen praktizieren ›zazen‹, die meditative Methode des ›Sitzens‹ im japanischen Zen-Buddhismus, und glauben an die Reinkarnation. Auf das Ganze gesehen ist die Geschichte der Begegnung des Westens mit dem Buddhismus weit weniger vorurteilshaft geprägt als die Begegnung mit dem Islam.

Die ersten Kontakte zwischen Indien und dem Abendland gehen auf das 6./5. vorchristliche Jahrhundert zurück, als sich das persische Großreich von Griechenland bis Nordwestindien erstreckte. In hellenistischer Zeit fand ein reger Kulturaustausch zwischen Indien und dem Westen statt. Die *Fragen des Milinda*, in denen der buddhistische Mönch Nagasena den baktrischen König Menander

(Milinda) von der Wahrheit des Buddhismus überzeugt, bieten – unabhängig von ihrer historischen Echtheit – ein lebendiges Beispiel für den buddhistisch-griechischen Dialog. Der griechisch-indische Gandhārastil ist ein großartiges Zeugnis dieser Kultursymbiose.

Unter den altkirchlichen Schriftstellern war Clemens Alexandrinus (gestorben vor 215) wohl der erste, der in seinen *Teppichen* Buddha (Boutta) erwähnt, den seine Anhänger »um seiner übermäßigen Heiligkeit willen der Ehre eines Gottes gewürdigt haben«. Die Ansicht der Buddhisten von der Jungfrauengeburt ihres Stifters überliefert Hieronymus (um 347–419/20). Durch die wohl auf den arabischen Christen Johannes von Damaskus (um 650–vor 754) zurückgehende, mündliche Berichte christlicher Indienpilger verarbeitende *Vita Barlaam und Joasaph* wurde Buddha zu einem im Mittelalter hochverehrten *christlichen* Heiligen. Der volkstümliche Erbauungsroman erzählt davon, wie der christliche Einsiedler Barlaam den indischen Königssohn Joasaph, den sein Vater von allem Leid fernhalten will, zu einem Leben der Weltverachtung bekehrt. Joasaph verzichtet auf weltlichen Ruhm, und nachdem er den eigenen Vater von seinen Idealen überzeugt hat, stirbt er als christlicher Eremit und Wundertäter. Hinter seinem Namen verbirgt sich der buddhistische Titel Bodhisattva. Der katholische Heilige St. Joasaph, also Buddha, wurde vor wenigen Jahren stillschweigend aus dem revidierten Heiligenkalender herausgenommen.

Christentum und Buddhismus trafen im zentralasiatischen Raum, im nördlich der Hochebene Tibets gelegenen Land der Seidenstraßen entweder direkt oder durch den Manichäismus vermittelt aufeinander. Dies führte auf beiden Seiten zu einer Neuinterpretation von Glaubensvorstellungen und künstlerischen Symbolen.

Der italienische Franziskaner Johannes de Plano Carpini (ca. 1182–1248/52) erwähnte in seiner *Geschichte der Mongolen* (1245–1247) auch den Buddhismus. Sie war der erste christliche Augenzeugenbericht über die Welt Ostasiens: Kiew, Reich der Goldenen Horde, Karakorum. Carpini thematisierte neben ethnographischen Themen die »Art und Weise ihres Glaubens« und ihre »religiösen

Gebräuche«. Der flandrische Franziskaner Wilhelm von Rubruk/Ruysbroek (zwischen 1215/1220 – um 1270) befasste sich in seinem *Itinerarium Wilhelmi de Rubruc* (zwischen 1252 und 1255) mit dem mongolischen Vielvölkerreich. In der traditionellen Darstellungsform des Religionsgesprächs überlieferte er ein detailliertes, ›objektives‹, friedliches Bild dieses Volkes. Auch wenn er die religionspluralistische Situation im Mongolenreich nicht schätzte und der christlichen Mission Bahn brechen wollte, schrieb er immerhin zwei differenzierte Kapitel über den Buddhismus. Wilhelm beobachtete Kultstatuen, einen Buddha Maitreya, auch könnte er einen Buddha gesehen haben, der das Rad der Lehre dreht sowie eine Buddhastatue, die dem Hl. Christopherus ähnelt, und einen elfköpfigen Buddha.

Großen Publikationserfolg hatte der Bericht Marco Polos (1254–1324) über seine Chinareise. Diese immer wieder als Erfindung abgetane Unternehmung fand wohl wirklich statt. Marco Polo erzählt in Kapitel 95 ausführlich die Buddha-Legende, die er mit der Insel Ceylon verknüpft. Er nennt Buddha ›Sergamo‹ und ›Sakyamuni‹, sieht in ihm den ersten Menschen, dem man ein Standbild (Idol) errichtet habe. Marco Polo charakterisiert Buddha als hervorragenden Menschen, dessen Anhänger ihn als »Heiligen« verehren. Als Buddha starb, trauerte sein Vater sehr, ließ eine goldene Statue errichten und ihn als Gott verehren. Buddha sei vierundachtzig Mal gestorben, habe sich als Ochse, Hund, Pferd, Vogel und in einem anderen Tier reinkarniert. Schließlich wurde er zu einem Gott.¹

Informationen über den Buddhismus wurden zu Beginn der Neuzeit von römisch-katholischen Missionaren (u. a. Franz Xavier, 1506–1552) verbreitet, die im 16. und 17. Jahrhundert nach Fernost vordrangen.

Der englische Franziskaner und ›Doktor Mirabilis‹, Roger Bacon (ca. 1214 – ca. 1292), erwähnt den Buddhismus in seiner für Papst Clemens IV. gedachten Enzyklopädie *Opus maius*, in die er große Teile des Reiseberichts seines Mitbruders Wilhelm von Rubruck einfügte.²

Zur Zeit der Aufklärung erlebten Enzyklopädien eine Blüte. In der von Diderot und d'Alembert herausgegebenen religionskritisch,

anti-katholisch und anti-christlich ausgerichteten *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751–1772) findet sich nur wenig und Vages über Buddha und den Buddhismus.

Deutschland wurde mit den großen asiatischen Traditionen im 18. Jahrhundert bekannt. Bhagavadgita, Veden, Mahabharata, Shakuntala sowie Schriften des Buddhismus fanden großes Interesse bei Künstlern, Philosophen und Wissenschaftlern. Das Bildungsbürgertum begeisterte sich für die Weisheiten des Ostens. Dichter und Denker wie Friedrich Schlegel, Wilhelm von Humboldt, Johann Wolfgang von Goethe und Friedrich Nietzsche betrachteten östliche Weisheitslehren als Alternative zum dogmatisch verkrusteten, anti-rationalen und einengenden Christentum ihrer Zeit. Buddhismus und Brahmanismus wurden häufig in einem Atemzug genannt und nicht unterschieden. Immanuel Kant (1724–1804) beschäftigte sich als Geograph mit Indien, schreibt hauptsächlich über den Hinduismus, gelegentlich über Buddhismus. In seiner *Physischen Geographie* thematisiert er in Section VII »Religion des Siamois«, in Section VIII »De Talapoins ou Prêtres«, in Section IX dann »De Sommona-Codom, le Fondateur ou le Restaurateur de la Religion des Siamois« (S. 363–372). »Man verehrt bei ihnen nicht eigentlich ein höchstes Wesen, sondern den Sommona Cadam (Shramana Gautama), einen ehedeh gewesenen Talapoin (Mönch), der sich nun in dem Zustand der größten Glückseligkeit befinden soll, zu welchem auch, wie sie glauben, die Menschen nach vielen Wanderungen gewöhnlich in andere Körper gelangen«.³

In seiner *Philosophie der Geschichte* ging Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) vom Vernunftprinzip aus. Die Menschheitsgeschichte als »Produkt der ewigen Vernunft«, schreitet auf vernünftige Weise in Richtung der vollkommenen menschlichen Freiheit fort. Die gesamte »Totalität« stellt sich als Prozess des Weltgeistes dar, und die Epochen der Geschichte sind für Hegel Stufen auf dem Weg zur Vervollkommenung der Freiheit. Werkzeuge des Weltgeistes sind »welthistorische Individuen«, »Heroen«, in deren individuellen Interesse das Allgemeine aufleuchtet. Die Religionsgeschichte verläuft aufsteigend und der Buddhismus gilt als

»Religion des Insichseins«. Wie viele Zeitgenossen hielt Hegel den Buddhismus für Atheismus, in dessen Mittelpunkt das Versinken in einem angeblichen Nichts steht. Buddha beurteilte er negativ, verwechselte den an seiner Zehe saugenden kleinen Krishna-Knaben mit dem meditierenden Buddha: »in denkender Stellung, Füße und Arme übereinandergelegt, so dass eine Zehe in den Mund geht – dieses Zurückgehen in sich, dies an sich selbst Saugen«.

Johann Gottfried Herder (1744–1803) berichtete aufgeschlossen über Indien, die Wiege der Menschheit. Vom Buddhismus und insbesondere von Buddha weiß er allerdings wenig zu sagen. Es finden sich bei ihm Aussagen über Tibet, insbesondere über die Auswirkungen des Klimas auf das Wesen des Lamaismus, und die Sittenlehre der Mönche. In seinen Ausführungen über Tibet hat Herder offensichtlich die Institution des Dalai Lama vor Augen, wenn er über den »Schaka«, Buddha, schreibt:

Der große Lama wird nach der Lehre der Seelenwanderung vom Gott Schaka oder Fo belebt, der bei seinem Tode in den neuen Lama fährt und ihn zum Ebenbilde der Gottheit weiht. [...] Und wenn sich in neueren Zeiten einige von der Anbetung seiner Person losrissen, so ist doch ein Stückwerk von der Religion des Schaka das einzige, was diese Völker von Glauben und Gottesdienst haben. Aber auch südlich zieht sich diese Religion weit hin; die Namen Sommona-Kodom, Schaktscha-Tuba, Sangol-Muni, Schige-Muni, Buddha, Fo, Schekia sind alle eins mit Schaka.

Herder sieht in dieser »Religion des Schaka eine Art Gelehrsamkeit [...] dazu ist alles mit so unendlichen Märchen umhüllt, dass, wenn je ein Schaka gelebt hat, er sich schwerlich in *einem* der Züge erkennen würde, die man dankend und lobend auf ihn häufte.«⁴

Arthur Schopenhauer (1788–1860) besaß keine christlichen Symbole, keine Heiligen und Kruzifixe, sondern auf seinem Schreibtisch stand ein ursprünglich schwarzer Buddha aus Tibet, den er vergolden ließ. Der »Buddhaist« verhalf dem Buddhismus in Deutschland zum Durchbruch. Seine Indienkenntnisse konnte er aus dem zunehmenden wissenschaftlichen Schrifttum beziehen. Erst spät

entdeckte er einige Affinitäten zwischen seiner Philosophie und der Religion Buddhas. Sein »Wille« korrespondierte mit *tanhā*, dem »Daseinsdurst«, und das »Erkennen« als einziges Lebensglück setzte er in Parallele mit dem »achtfachen Pfad«. Die durch Schopenhauer hervorgehobene pessimistische Linie wurde durch Richard Wagner (1831–1883) aufgenommen. Werke wie »Tannhäuser« und »Tristan und Isolde«, deren Protagonisten sich danach sehnen, im »Nichts« aufzugehen (»In des Weltatems wehendem All / ertrinken, versinken, unbewusst, höchste Lust!«⁵), sowie »Parzifal« lassen Spuren buddhistischer Philosophie erkennen. In der Buddha-Oper »Die Sieger« (1856) widersteht der Bhikkhu Ānanda der leidenschaftlichen Liebe des Mädchens Prakriti, die als Nonne in den buddhistischen Orden aufgenommen wird.

Friedrich Nietzsche (1844–1900) vergleicht in seiner Spätschrift *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1894) Christentum und Buddhismus. Beide Religionen sind »nihilistische Religionen«, der Buddhismus ist »hundertmal realistischer als das Christentum«, »die einzige eigentlich *positivistische* Religion«⁶, »eine Religion für späte Menschen, für gütige, sanfte, übergeistig gewordne Rassen«, »Europa ist noch lange nicht reif für ihn«.⁷

Um 1900 waren Religion(en), Konfession(en) und ihr Verhältnis zur Moderne beliebte Topoi in der öffentlichen Diskussion und im akademischen Bereich. »Die vagierende Religiosität war eine Antwort auf Krisengefühle der Zeit, auf die Verunsicherung durch Modernisierungsverluste, auf die Zweifel an den etablierten Sicherheiten, auf die Gefährdung der Personalität und der Kultur der Autonomie durch die ›ehernen Gehäuse‹ der modernen Zivilisation«.⁸ Zum Spektrum der Reformbewegungen zwischen 1880 und 1930 zählen lebensreformerische Bewegungen und religiös-spirituelle Gemeinschaften wie Freireligiöse, Freidenker, Theosophie, Antroposophie, Waldorfpädagogik, östliche Weisheiten. Eine Art früher »Hippie-Kultur« etablierte sich im schweizerischen Ascona auf dem Monte Verita.

»Die geistige Welle aus Indien, die in Europa, speziell in Deutschland, seit hundert Jahren wirksam war, ist nun allgemein fühlbar und sichtbar [...] die Sehnsucht Europas nach der seelischen Kultur

des alten Ostens [...] eklatant geworden«, schrieb Hermann Hesse 1921 anlässlich der Neuauflage der *Reden des Buddha* von Karl Eugen Neumann. Für Hesse war Buddha »gerade für unsere Zeit von weit mehr als intellektueller Bedeutung«. »Sobald wir aufhören, die Lehre Buddhas rein intellektuell zu betrachten und uns mit einer gewissen Sympathie für den uralten Einheitsgedanken des Ostens zu begnügen, sobald wir Buddha als Erscheinung, als Bild, als den Er wachten, den Vollendeten zu uns sprechen lassen, finden wir, fast unabhängig vom philosophischen Gehalt und dogmatischen Kern seiner Lehre, eines der großen Menschheitsvorbilder in ihm.«⁹

Buddha und der Buddhismus spielten in der Dichtung der frühen Moderne eine Rolle, zum Beispiel bei Thomas Mann, Bertolt Brecht und Gottfried Benn. Rainer Maria Rilke schrieb drei Buddha-Gedichte, obwohl er sich weder theoretisch noch praktisch mit dem Buddhismus beschäftigt hatte. Seine Gedichte resultierten aus der Betrachtung der Statuen, die sich in der parkähnlichen Gartenanlage Auguste Rodins in Meudon befanden, dessen Sekretär Rilke eine Zeit lang war. Rilke reizte Buddhas »Schweigsamkeit«, die »Geschlossenheit der Gebärde«, die »stille Zurückhaltung«.¹⁰ Für ihn steht nicht die Lehre im Zentrum, sondern ein Moment der »Anverwandlung«, des »Ganz-in-sich-selber-Ruhens«.¹¹

Der marxistische Philosoph Ernst Bloch (1885–1977) erwähnt in *Das Prinzip Hoffnung* (1954–1959) Buddha und den Buddhismus an mehreren Stellen, doch ist sein Bild nicht frei von Entstellungen. Buddhas »erlösender Selbsteinsatz« ist auf die Vernichtung des Leidens ausgerichtet. Bloch kritisiert dabei, dass die gesellschaftlichen Gründe oder Verstärkungen des Leidens unbeachtet bleiben: »Dadurch wurde jede sozial unternommene Umwälzung bagatelisiert.« Das »Wunschbild Nirwana« ist das »absolute Nichts«. Es überwindet das Leben (= »wertloses Nichts«) wie den Tod (= »be-trügerisches Nichts«). Solche Vorstellungen sind missverständlich, wie auch die Kennzeichnung des Nirvāna als »die Kühle selbst«.

Der Psychoanalytiker Erich Fromm (1900–1980) arbeitet in seinem einflussreichen Werk *Haben und Sein* (1976) den Unterschied dieser beiden Existenzweisen heraus. Er bescheinigt insbesondere

Buddhismus und Marxismus als humanistischen, nicht autoritären, nicht-theistischen Bewegungen die Möglichkeit der Wandlung des menschlichen Charakters von der Haben- zur Seinsorientierung.

Muḥammad

Völlig anders verlief die Begegnungsgeschichte des Westens mit dem Islam und Muḥammad. Wenn in unseren Tagen das christliche oder jüdisch-christliche Abendland beschworen wird, so benutzt man diesen Begriff nicht als historischen oder geographischen, sondern als ideologischen Gegen- und Kampfbegriff angesichts des Islam, so wie er sich in der Adenauer-Ära gegen den Bolschewismus richtete.

Von Beginn an war die Person des Propheten Gegenstand hass-erfüllter christlicher Polemik. In Spanien werden seit Jahrhunderten »Muḥammad-Puppen« bei Volksfesten in die Luft gesprengt. Muḥammad galt als falscher Prophet, Häretiker, Betrüger, Epileptiker, ja sogar als der Antichrist. Hinzukommen Vorwürfe wie Mörder und Pädophiler, weil er ʿĀʾiša, die Tochter Abū Bakrs, wohl aus politischen Gründen und um Nachkommen zu zeugen, mit sechs Jahren geheiratet, mit acht die Ehe vollzogen hatte. Man bezweifelte die Echtheit seiner Offenbarungen, unterstellte ihm, unwissend und gewalttätig, ja ein Sklave ungezügelter Sinnlichkeit zu sein. Für Johannes Damascenus war Muḥammad ein falscher Prophet, der seine Frömmigkeit nur heuchelte, zu Unrecht behauptete, ihm sei der Koran vom Himmel herabgesandt worden. Dass Muḥammad nach dem Tode Chadidschas mit mehreren Frauen verheiratet war, nahm man zum Anlass, ihm sexuelle Ausschweifungen vorzuwerfen.

Die mittelalterliche Islamauffassung war durchweg negativ. Petrus Venerabilis (1092/94–1156), Abt von Cluny, war einer der ersten Theologen, die sich ernsthaft mit dem Islam auseinandersetzten. Wegen der Ablehnung der Trinität und Gottessohnschaft Christi

hält er den Islam für eine Irrlehre. Er veranlasste die Übersetzung des Korans durch Robert of Ketton (1143), die bis in das 17. Jahrhundert die bedeutendste europäische Koranübersetzung darstellte. Thomas von Aquin hielt den Islam für einen »Irrtum«, kritisierte Muḥammad, der »die Völker verlockt hat durch Versprechung fleischlicher Genüsse, zu deren Verlangen die fleischliche Begierde anstachelt.« Seine Gebote können von fleischlichen Menschen leicht befolgt werden. Wahrheitsbeweise habe er keine gebracht.

Er hat vielmehr gesagt, er sei in der Macht der Waffen gesandt: Zeichen, die auch Räubern und Tyrannen nicht fehlen. Auch haben ihm am Anfang nicht irgendwelche in göttlichen und menschlichen Dingen geübte Weise geglaubt, sondern tierische Menschen, die in Wüsten lebten, jeder göttlichen Lehre durchaus unkundig, durch deren Menge er andere mit Waffengewalt unter sein Gesetz gezwungen hat.¹²

Auch während der Kreuzzüge wurden die alten Vorurteile wiederbelebt: Das Abendland setzte man mit dem Christentum gleich; die eigene Religion stand der teuflischen islamischen Häresie gegenüber. Während sich das Christentum an die menschliche Vernunft wandte, verdrehte der Islam die Wahrheit. Das Christentum als Religion des Friedens stand der islamischen Religion des Schwerter gegenüber. Christentum war Leiden und Entbehrung, Islam dagegen Genusssucht. Zu den wichtigsten Autoren des lateinischen Mittelalters zählte Hildebert von Lavardin (1056–1133), dessen *Historia Mahumetis* eine Grundlage für den *Roman de Mahomet* des Alexandre du Pont darstellt, ein altfranzösisches Gedicht aus dem 13. Jahrhundert. Dante Alighieri (1265–1321) versetzte Muḥammad mit Judas und Beelzebub in die neunte, die unterste Stufe des Infernos und schwelgt in fürchterlichen Strafen. Der Ertrag der Reformation für ein sachbezogenes Islambild ist gering. Luthers Muḥammad-Bild enthielt die üblichen Ressentiments, er bezeichnet ihn als »wild«, »grob« und »roh«, hält ihn für einen »Narr«, einen Apostel des Teufels.¹³ Wenn er den Islam thematisierte, sprach er immer von den Türken. Die Wortgruppe »Türkei, Türke, türkisch« gehörte zu den großen thematischen Komplexen.