

Die Religionen

Carl-Heinz Ratschow

Aus: Ralph Pechmann/Martin Reppenhagen, Mission im Widerspruch, Aussaat/Neukirchner 1999

Unter einer Theologie der Religionen verstehen wir die Urteilsbildung des christlichen Glaubens über die bedrängende Pluralität der Religionen. Alle diese Religionen erheben eben den Anspruch, den die christliche Religion auch erhebt. Sie alle sagen, dass sie das wahre Leben haben und ihren Anhängern bieten. Sie alle sagen, dass dieses wahre Leben der verfallenen Sittlichkeit der Welt und den tiefen Nöten der Menschen in der Welt aufhelfen kann. Sie alle leiten dieses wahre Leben von Ereignissen her, die einmal als kontingentes Eintreten einer Gottheit geschahen. Sie alle nehmen für dieses heilvolle Einmal absolute Wahrheit in Anspruch. Sie alle wenden sich neuerdings an die Welt schlechthin und wollen die zivilisatorischen Einheits- und Zentralisierungs-Maximen mit dem Leben einer einheitlichen Menschheitsreligion erfüllen, wie das Vivekananda als erster auf der Weltausstellung in Chicago und dem dortigen World Parliament of Religion 1891 propagierte. Mit den Fragen, die die Tatsache dieser religiösen Vielfalt und Konkurrenz stellen, muss der christliche Glaube wie jede religiöse Überzeugung fertig werden. Dabei ist dem christlichen Glauben der Weg, die ganzen Vielheiten auf eine Wesenseinheit zu transzendieren¹⁴⁹, versagt. Auch ist dem christlichen Glauben der Weg versperrt, der die ganzen Vielheiten als historische Entfaltungen ansieht, die sich entwicklungsgeschichtlich ordnen lassen.

Der Weg der Reflexion des christlichen Glaubens muß andere Wege beschreiben. Wir skizzieren diesen Weg in den folgenden Thesen.

1. GLAUBEN UND DENKEN

These 1

Eine christliche Theologie der Religionen ist möglich, weil das Christentum Religion unter Religionen ist. Sie bildet ihre Urteile von den Voraussetzungen und dem Selbstverständnis der christlichen Theologie, das heißt vom christlichen Glauben aus. Sonst ist der Begriff einer Theologie der Religionen sinnlos.

Theologische Rede oder Theologie geschieht als christliche Theologie von den Grundsätzen und Einsichten des Glaubens aus und nicht abgesehen von denselben. Dies ist durch die Definition einer christlichen Theologie gegeben. Der Grund der Möglichkeit dazu ist in der Tatsache gegeben, dass das Christentum eine Religion ist.

These 2

Die christliche Theologie stellt die Gottes-, Selbst- und Welt-Reflexion des christlichen Glaubens dar. Der christliche Glaube geschieht als denkender Glaube. Insofern sein Ursprung erstens ein historisches Ereignis ist, insofern die Botschaft Jesu zweitens das Welt-Walten des Gottes Israels in Natur und Geschichte definiert

und insofern dieser Glaube drittens nur als verkündigender, Zeugnis gebender, d.h. missionierender Glaube lebt.

Der christliche Glaube ist denkender Glaube. Darin liegt eine der Eigenarten des christlichen Glaubens gegenüber den außerchristlichen Religionen. Ulrich Mann¹⁵⁰ hat diesen Unterschied ganz richtig bemerkt. Er postuliert, für einen Dialog zwischen den Religionen müssten die außerchristlichen Religionen auch eine Theologie ausbilden. Dies wäre zwar denkbar. Aber für die außerchristlichen Religionen hat eine Theologie einen ganz anderen Stellenwert als im Christentum. Man denke nur an die Mo'tazilla, den islamischen spekulativen Rationalismus¹⁵¹.

These 3

Die dem christlichen Glauben eigene Gebundenheit an Wort, Werk und Person Jesu macht seinen Charakter als wirkungsgeschichtlich vermittelte Bezogenheit auf diese raumzeitlich gebundene Ereignisabfolge aus. Die außerchristlichen Religionen sind ihrem heilvollen Grundereignis andersartig, nämlich auf dem Wege der kultischen Wiederholung, d.h. unvermittelt, verbunden. Der christliche Glaube kennt diese kultischen Wiederholungen, die zur Unmittelbarkeit führen, als religiöse Versuchung in den Nöten seiner geschichtlichen Abständigkeit von Wort, Werk und Person Jesu oder der stets präsenten Lehre. Aber der christliche Glaube weiß, dass diese kultisch oder rational erreichte ewige Wiederkehr des Göttlichen seinen Grundlagen widerspricht.

Die Eigenart des christlichen Glaubens, vermittelt zu sein - jedenfalls in und durch Wort, Werk und Person Jesu - steht jeder religiösen Unmittelbarkeit, wie sie Grundsehnsucht des *homo religiosus* stets war und noch ist, konträr entgegen. Damit ist einer der tiefsten Unterschiede zwischen den Religionen und dem Christentum angezeigt, dessen Folgerungen in alle Verzweigungen gottesdienstlicher Verehrung des Vatergottes Jesu, betenden Umgangs mit demselben wie sittlicher Verwirklichung des Glaubens dringt. Diese Eigenart des christlichen Glaubens, vermittelt zu sein, gehört mit der Tatsache, dass der christliche Glaube „denkender“ Glaube ist, zusammen.

2. VON GOTT UND DEN GÖTTERN

These 4

Der christliche Glaube glaubt an den Vatergott Jesu, den Gott Israels als den einen Gott, der schlechthin alles Geschehen in der Welt als Natur wie Geschichte zur Gestalt bringt, besorgt und zu seinem - Gottes wie des Geschehens - Ziel führt. Gott bringt das Geschehen in der Welt zur Gestalt, besorgt und vollendet es per res secundas - das sind Mächte, Kräfte, Vollmachten und Vermögen naturhafter wie geschichtlicher Art. Die anfechtende Verborgenheit des Welt-Waltens Gottes wird erhellt und vergewissert von Wort, Werk und Person Jesu, den Gott als Heiliger Geist heute wirksam sein lässt.

Ergo sind die Religionen im Urteil des christlichen Glaubens Teil des Welt-Waltens des dreieinigen Gottes - den Menschen gegeben, „damit sie Gott suchen sollten, ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten“¹⁵². Der dreieinige Gott handelt auch hier per

res secundas - Mächte, Kräfte, Vollmachten und Vermögen - als Gottheiten. Er bringt darin Leben zur Gestalt, besorgt und vollendet es. Auch dieses Welt-Walten Gottes in den Religionen bleibt verborgen, rätselhaft sowie anfechtend, bis es in Jesu Wort, Werk und Person ausgelegt und im Geiste Gottes erhellt wird.

Wenn es eine Grundüberzeugung des Glaubens ist, dass der Vatergott Jesu der Schöpfer und Erhalter der Welt als Natur wie als Geschichte „ist“, dann ist es unvermeidbar zuzugeben, dass er in den Religionen wirkt wie in allen anderen Geschichtsgestalten, die Leben möglich machen, bewahren und vollenden. Die Religionen sind als Mythen, Riten, Gebete und Institutionen menschliche Auslegungen dieses göttlichen Waltens, das in rebus secundis verborgen ergeht. Aber die Religionen sind in den Ereignissen, die sie zu Religionen machen, das heißt in der Kontingenz ihres Heilsereignisses - sei es das Hervortreten der Gottheit, das Eintreten der bodhi oder das Auftreten des Inspirierten - Walten des Vatergottes Jesu.

Dieser Ansatz zu einer Theologie der Religionen vermeidet die ebenso unhaltbaren wie folgenschweren Versuche, das theologische Verständnis der Religionen in dem Menschen und seinen Begabtheiten oder Vermögen zu begründen. Auch wo dieses menschliche Vermögen oder „religiöse a priori“ letztlich im Heilswillen Gottes und seiner Universalität angesetzt wird, bleibt es bei dem Ansatz Feuerbachs.

These 5

Der Christ *glaubt* an den Gott Israels, den Vatergott Jesu, wie er als Jesus von Nazareth präsent war und die Welt ereignete und wie er als Geist uns heute dieser Zuwendung eröffnet, so dass seine Liebe als die „Wirklichkeit“ in Natur wie Geschichte gewiss werden kann. Der Muslim *gehört* Allah, dem Gnädigen und Barmherzigen, dem Herrscher am Tage des Gerichts, der seinen Willen mit seinen eigenen Worten als Qur'ān durch seinen Propheten Muhammad kundgetan und sich als dieser Qur'ān bis heute der Welt eröffnet. Seine absolute Herrschaft erfüllt das Geschehen in der Welt als Natur wie Geschichte in befreiendem quisma. Der Hindu *empfängt* Krishnan oder Kali in der Hingabe opfernden Verehrens (puja) auf dem Boden tiefen Sich-Einlassens in ihre Aura (yoga) so, dass das Ganze der Wirklichkeit dem einzelnen - in Zeit wie Raum - anwesend vermittelt wird. Der theravada-Buddhist *erstrebt* den Weg zur bodhi in den Methoden der Ablösung von der vordergründigen Wirklichkeitsgebundenheit seines Daseins, damit das Rad der Geburten zum Stillstand kommt und das karma erlischt.

Den Begriff des „Glaubens“ kann man als Christ begründetermaßen nur auf den Vatergott Jesu anwenden, weil uns das Gottesverhältnis der anderen Religionen nur von außen her zugänglich ist. Wir können die religiöse Bindung des Muslim an Allah oder des Hindu an Kali nur sehr bedingt einsehen. Wer eine Gottesverehrung ein- sieht, der verehrt diesen Gott und hängt ihm an.

So viel man sich um die Ein-sicht in die Götter fremder Religionen müht, je mehr man den Versuch macht, die bezwingende Gewalt Amons von Theben oder der Trimurti von Elephanta oder des Tschen-re-zig¹⁵³ von Lhasa ein-zusehen, desto

klarer tritt der unüberschreitbare Hiatus hervor. Oder es geschieht wie bei Walter F. Otto u.a., dass der Versuch der Einsicht gelingt und man sich jenem Gotte verehrend zuwendet. Diese unüberwindliche Schwierigkeit religionsgeschichtlichen wie theologischen Religionsvergleichs sucht man durch zwei Wege zu umgehen:

a) Man redet ideographisch von den Göttern als Wirklichkeitsganzem oder Sinngrund oder ultimate concern. Dieser Weg ist möglich, aber wer ihn geht, muss wissen, dass man im selben Moment nicht mehr von Indra, Zeus oder Jahve redet, sondern von Abstraktionen, und zwar von solchen unserer (!) Ein-sicht.

b) Man redet von Gott grundsätzlich und überall als von einem „Geheimnis“, um damit das Anstößige des Wissens und Nichtwissens zu umgehen¹⁵⁴. Die „Allgemeinheit des religiösen Geheimnisses“ ist ein Sachverhalt, auf den tatsächlich alle Religionen verweisen, wie Leuze ganz zutreffend festhält. Aber mit dieser Allgemeinheit ist eben auch nicht mehr gesagt über Allahs Gottheit am vierten Tag des hadjdj in Missa¹⁵⁵ oder über Osiris an seinem Grabe „am Ufer von Nedit“¹⁵⁶. Die Aussage wird nichts-sagend.

These 6

In jedem Bereich, in dem der Mensch von seinem Gott „gestellt“ wird, wird Sünde als religiöser Tatbestand erfahrbar. Der Götter Zorn und des Schicksals Gang vermischen sich unheilvoll.

Der epiphane Gott verdeckt seine Zuwendung in seiner Absconditität. Der Realgrund dieser „Gestelltheit“ liegt in der Epiphanie Gottes. Es wird nämlich klar: Der Mensch ist nicht Gott, er ist nicht „rein“ und nicht ewig! Die religiöse Sünde wird als die Sünde schlechthin an den Anfang der Tage, als Gott noch nahe war, verlegt¹⁵⁷. Sie bestimmt das Dasein des Menschen als eines Wesens, das sich und seine Welt aus sich selbst heraus und mit sich selbst bedroht. Diese Sünde kann nur von Gott selbst bewältigt werden.

Die religiöse Sünde muss von dem, was unten über die moralische Schuld (III,9) zu sagen ist, grundsätzlich unterschieden gehalten werden. Die religiöse Anthropologie bzw. der Mensch als religiöses Wesen hat hier sein Zentrum: Mensch gegenüber Gott als Mensch vor Gott. Dies aber hat mit Moralität nichts zu tun! Die eminenten Unterschiede der Götter bedingen die eminenten Verschiedenheiten der Ur-Sünde als religiösen Tatbestandes. Die Religionen sind sich völlig einig in der Frage des griechischen Tragikers: Was ist schrecklicher als der Mensch? Das gilt dem verfallenen Prometheus ebenso wie dem großen Agamemnon und seinem unseligen Sohne Orest. Das alles sind religiöse Tatbestände - vor den Göttern erfahren und von den Göttern betroffen als von dem, was Jeremia den „listsinnigen Trug“ der Gottheit nennt.

3. NOMOI

These 7

Um das Hervortreten der Gottheit herum legen sich die menschlichen Zeugnisse derselben als heilige Schriften. Im Verfolg der Zuwendung der Gottheit sammeln sich die Verehrer dieser Gottheit um Taufen und heilige Mahle.

Sie feiern ihre Hochzeiten und ihre Beerdigungen im Scheine dieser großen Nähe Gottes. Ihr Leben wie ihr Sterben ist Vorbereitung zu dem wahren Leben vor diesem Gotte jenseits des vitalen Daseins.

Der christliche Glaube nimmt wahr, wie analog ja gleichartig die Menschen der verschiedenen Kulturkreise ihre Eindrücke von ihres Gottes Präsenz zu Lebens-Gestalten, d.h. zu kultischen Begegnungen von der Geburt bis zum Grabe erheben. Die Funktionalität der Taufen und Abendmahle ist nicht nur gleichartig. Vielmehr stellt sich in den heiligen Schriften wie den Liturgien der von seinem Gott ergriffene Mensch in dieser seiner Ergriffenheit dar. Er stellt sich in Indien wie in Griechenland, in Japan wie in Neuguinea als dieser von seinem Gott erreichte Mensch gleichartig - das heißt auch - vergleichbar dar.

Trotzdem sind die Unterschiede eminent, denn die Götter erschließen ihr Gottsein sehr verschieden. So gewiss dieser Götter Gottheit dem, der andere Götter verehrt, unzugänglich bleibt, so gewiss sind die Formen von Zeugnisgeben, Verehren, Feiern, Beten vertrautes Werk.

These 8

Aus der gemeinsamen Verehrung der Götter wachsen spezifisch geprägte Gemeinschaften - Clans, Sippenverbände, Klöster, Bruderschaften, Kirchen und Sekten - die ihre Dekalogue brauchen und die ihre Normensysteme errichten müssen als unter Menschen unerlässliche Reglementierung gemeinsamen in-der-Welt-Seins auf dem Hintergrunde des Hervortretens der Götter.

Die religiösen Gemeinschaften zeigen in den Grundformen der Verehrung (Th.7) die Gleichartigkeit sich verwirklichender menschlicher Bedingungen. Zugleich aber sind die Unterschiede unverkennbare. Der Hinduismus z.B. hat keine eigentlichen Kirchen-Verbände, und der Islam hat keine Gemeinden. Das Christentum aber hat auf dem Hintergrund der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu ein Wissen um Kirche, das die religionssoziologischen Vergleichbarkeiten weit hinter sich lässt. Jedoch wie immer die Eigenart der Götter diese Gemeinschaften verschiedenartig prägt, sie stehen alle in ihrer religionssoziologischen Einseh- und Vergleichbarkeit.

These 9

Die geordnete Gottesverehrung in Kult und Kultverband erstreckt ihre axiomatische Geltung auf das Leben in allen seinen Verzweigungen, Zeichen der universalen Bedeutung des Gottes. Die Dekalogue und religiösen Normsysteme gelten im ganzen Leben. An ihrem Maßstab tritt die moralische Schuld hervor. Das sittliche Versagen des Menschen bekommt damit Relevanz für das Dasein des Menschen vor Gott, und die Sünde als religiöser Sachverhalt wird als Urschuld oder Erbschuld zu der Schuld als moralischem Versagen in „enge“ Beziehung gebracht. In dieser Konsequenz liegen Unterschiede wie Unklarheit der religiösen „Erlösungs“-Lehren begründet.

Mit dem Hervortreten eines Gottes geschieht insofern die entscheidende Konstellation des Weltverhältnisses des Menschen, als der Gott einen festen Ort im Raum als seinen Platz und ein festes Datum in der Zeit als seine Stunde markiert. Raum und Zeit gliedern sich von hier aus und auf dies hic-nunc der Epiphanie hin.

Der Omphallos erlaubt es, wie der Meru als Weltberg, Welt zu orten. Das heilvolle der Epiphanie und ihr kultisches Immer-Wieder erlauben eine Zeitigung des Geschehens. Die „subjektiven Formen der Anschauung“ werden ausdrücklich im Hervortreten der Gottheit. Dies ist der Hintergrund für die Entstehung der moralischen Schuld.

4. URTEILE

These 10

Die Überzeugung von der „Absolutheit der eigenen Religion“ gehört zum unmittelbaren Eindruck des „eigenen“ Gottes, der in seinem Hervortreten als „der“ Gott - Grund und Grenze allen Seins, Sinn und Freude allen Daseins wie Möglichkeit und Zukunft allen wahren Lebens - wirksam wird.

Die „Absolutheit einer Religion“ drückt als reflektiertes Urteil einer Religion über eine andere die tatsächliche Unfähigkeit aus, neben dem eigenen Gott die Gottheit anderer Götter zu erfassen. Die „Absolutheit“ der religiösen Nomoi - Einrichtungen, Antworten und Sitten - zu behaupten, ist die Dämonisierung der eigenen Religion.

Ein Gott ist als Gott der absolute Herr wie die absolute Wahrheit wie der einzig absolute Halt im Leben und im Sterben. Er besitzt diese absolute Geltung unter denen, die seine Epiphanie betraf. Alle anderen Menschen vermögen seinen absoluten Anspruch weder einzusehen noch anzuerkennen. Wem ein Gott nicht widerfuhr, der sieht seine Gottheit nicht ein! Der Absolutheitsanspruch der Religionen ist daher für die eigene Religion unabweisbar, für jede fremde Religion nicht nachvollziehbar. Der Absolutheitsanspruch einer Religion ist rein theoretisch und rational, d.h. von jenseits aller Religion geurteilt, unbegreiflich und töricht¹⁵⁸.

Der Absolutheitsanspruch, der über die Gottheit des eigenen Gottes hinaus für die Nomoi - seien das Riten, Mythen, Kirchen oder Sitten - erhoben wird, erhebt ein Gemächte des Menschen auf die Stufe Gottes. Das nennt man: Dämonisierung der Religion.

These 11

Toleranz im Sinne der „milden“ Zulassung aller möglichen religiösen Einfälle, wie die Aufklärung sich das vorstellte, zumal in Übersetzung des Religiösen in moralische Strebungen oder Werte ist identisch mit der Wahrnehmung der Menschenrechte und muss daher wie Feuerbach die Religionen als „bloße“ Machwerke des Menschen werten.

Toleranz im religiösen Sinne beginnt mit der Ehrfurcht vor der unübersehbaren und unzugänglichen Hoheit fremder Götter. Christen vermögen nicht wahrzunehmen, wie tief beglückend ein durga-puja¹⁵⁹ im Oktober jeden Jahres sein kann. Aber Christen verhalten sich in Ehrfurcht vor der Größe und Kraft der göttlichen Erfahrungen, mit denen Durga z.B. als Kumari, d.h. Mutter der ganzen Schöpfung, ihre Anhänger beschenkt.

Toleranz quillt aus der Tiefe der eigenen Gotteserfahrung. Je lebendiger der eigene Gott erfahren wird, desto größer ist die Ehrfurcht vor den großen Göttern anderer Religionen und desto kleiner das Empfinden für die sog. „Unterscheidung

der Geister“, in der die Dämonisierung aufgehoben werden.

Die Frage der Toleranz ist seit der Aufklärung ein Hauptargument der Religionskritik geworden. Man vermutet in dem, was Gandhi als svadharmagraha nannte, d.i. die Fertigkeit in der eigenen Überzeugung ein inquisitorisches Verdikt gegen alle anders Denkenden. Das ist auch gewiss oft so gewesen. Man meinte ja auch, fremde Götter als Götzen entlarven zu können - ein plattes Relikt aufklärerischer Oberflächlichkeit. Wo aber der fremde Gott in seiner ganzen Unzugänglichkeit respektiert ist, da beginnt die religiöse Toleranz.

These 12

Das Wesen des Christentums - das meint seine essentia als Eröffnung von Möglichkeit zum Sein - kann man zentral nur als „Mission“ bezeichnen. Christsein heißt Zeuge sein. Der Zeuge ist der Träger des Geistes, der sagt: „Kyrios Jesus (1Kor 12, 3). Seit Jesu Fortgang ist das Zeitalter des Geistes, d.h. der Zeugenschaft, d.h. der Mission.

Die Religionen setzen zum Angriff auf die Stammlande der großen christlichen Kirchen an - zumal ganz bewusst in den letzten Jahren der Islam. Damit wird in unseren Städten wieder etwas sichtbar von der Rolle des Christen, der als Zeuge in der Welt ist. Zeuge sein heißt ja nicht, Konvertiten suchen, sondern zu Worte kommen lassen, was mich „beseelt“, oder vor der Öffentlichkeit (publice) Christ sein.

In der Auseinandersetzung, die der Geist schafft, indem er Christen als Zeugen in ihrer Welt sein lässt, geschieht stets, was in den ersten drei Jahrhunderten geschah: Das Wort vom Reiche Gottes geht ein in das Selbstverständnis einer Weltzeit und eines Weltteils. Indem das Wort wirklich in eine Welt eingeht, nimmt es an dieser Welt teil. Das zeigte die christliche Botschaft im hellenistischen Zeitalter der mittelmeerischen Kulturen während der ersten vier Jahrhunderte. Die christliche Botschaft formte sich dieser Welt an und prägte sich an ihr aus. Bis heute behielt sie dies hellenistische Gepräge. Dies geschah auch in bezug auf die fränkisch-germanische Welt. Seitdem aber scheint der „Bestand“ christlichen Glaubens „fixiert“. Er ist als solcher den nichtchristlichen Kulturen lange Zeit aufoktroziert. Das ändert sich heute erst am Widerstand der „Betroffenen“. Mission, das kann heute wieder begriffen werden, geschieht als das Eingehen der Botschaft vom Reich in die Partizipation an den Ausdrucksmöglichkeiten derer, denen die Botschaft gilt.

Außer dem Christentum ist auch der Theravada-Buddhismus von Hause aus eine Missionsreligion. In beiden Fällen besteht das Selbstverständnis der Jüngerschaft in der Sendung. Der Islam verstand seine politische Ausbreitung nur sehr bedingt missionarisch. Heute sind der Islam wie der Hinduismus, der Zen-Buddhismus wie die japanischen Neureligionen zu Missionsreligionen im Sinne bewusster Ausbreitung durch propagandistische Mittel geworden. In dem Auftauchen dieser Religionen in Nordamerika wie Europa begegnet das Christentum seinen eigenen zum Teil fraglich gewordenen Missions-Methoden. Die Religionen kommen auf die christlichen Kirchen in zwei großen Komplexen zu: Einmal als die in Europa und Nordamerika missionierenden asiatischen Religionen, zweitens aber als Angriff der sog. Quasireligionen, die sich aufgeklärt religionskritisch geben, de facto aber auf der

Welle freigesetzter Religiosität treiben. In beiden Richtungen hängt alles daran, ob das Christentum sein Wesen als Mission angemessen begreift.

Anmerkungen:

- 149 *In Europa sind diese Versuche in zwei wichtigen theologischen Überlegungen versucht, die beide als Dialog der großen Religionen dargestellt sind. Der erste Versuch ist der von Nicolaus Cusanus in seinem Buch de pace fidei 1451 geführte Dialog. Der zweite Versuch ist von Jean Bodin in seinem Heptaplomeres 1593 auch in einem Dialog gemacht worden, der die reine Religion seines Senamus über alle Glaubensformeln hinausführt. Heute wird dieser Weg von den hinduistischen und buddhistischen Missionen ausgebildet.*
- 150 *Ulrich Mann: Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970, S.46-59.*
- 151 *Max Horten: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn 1960.*
- 152 *Apg 17,27a*
- 153 *Der spyan-raz-zig ist der indischen Avalckiteshvara. Er inkarniert sich als Dalai-Lama.*
- 154 *Reinhard Leuze: Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionsgeschichte, in: KuD 24 (1978), S.239f.*
- 155 *vgl. Handwörterbuch des Islam, hg. von Wensinck und Kramers, Leiden 1941: Art. Hadjdj; Moh. Arkoun: Pilgerfahrt nach Mekka, Zürich 1978, S.162-163.*
- 156 *H.Kees: Der Götterglaube im alten Aegypten, Leipzig 1941, S.391.*
- 157 *Dies gilt für die Mythen der schrift- und geschichtslosen Kulturen wie für die sog. Hochkulturen.*
- 158 *Dies scheint mir, ist der Sinn dessen, was Ulrich Mann (Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970, S.59) über die Exklusivität sagt, was man im Verhältnis zu der „Inklusivität“ des Christentums (S.68f) werten muss.*
- 159 *Das Opferfest für Durga, die weit verehrte weibliche Gottheit, die die große Mutter wie die ewig Liebende ist. Durga kämpft ihren Kampf gegen die Dämonen und sie vereint schreckliche Grausamkeit mit großem Erbarmen.*