

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich  
Title: "Zorniger Gott, schlechtes Karma: Welche Funktion(en) haben religiöse Konstruktionen geschichtlichen Ergehens?"  
Published in: Geschichte und Gott: XV. Europäischer Kongress für Theologie (14.–18. September 2014 in Berlin).  
Leipzig: Ev. Verlagsanstalt  
Year: 2016  
Pages: 959 – 969  
ISBN: 978-3-374-04167-1

---

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# ZORNIGER GOTT, SCHLECHTES KARMA

Welche Funktion(en) haben religiöse Konstruktionen geschichtlichen Ergehens?

*Ulrich Dehn*

Die Themenstellung verheißt Auskünfte, zu denen ich vermutlich nur erste Ansätze liefern kann. Zunächst ein Versuch, einige Ausgangsfragestellungen und Problemkomplexe zu formulieren:

1. Die Thematik eines zornigen Gottes und die Behauptung schlechten Karmas und insgesamt die Karmatheorie befinden sich in enger Verwandtschaft auf dem Weg über geschichtstheologische Konstruktionen und theologische Machtdynamiken. Insofern stellt sich die Frage, ob die »Theodizeefrage« die monotheistische Version der Karmatheorie darstellt.
2. Zuschreibungen an Gott / die Götter und ihre Gerechtigkeit, ihre Bereitschaft und ihren Willen, Welt zu gestalten, Gutes oder Leid zu verursachen, sind in ihrer Korrelation mit sozialgeschichtlichen Entwicklungen zu sehen.

Um Material zum Nachdenken zu bieten, möchte ich auf historische Entwicklungen, insbesondere Fallbeispiele aus der japanischen Geschichte und auf die religiöse Qualifikation geschichtlicher Epochen eingehen.

## **I RELIGIÖSE GESCHICHTSKONSTRUKTIONEN: JAPANISCHE BEISPIELE**

### **DER ZORNIGE BUDDHA IM 6. JAHRHUNDERT**

Im Zusammenhang der Rivalität der drei koreanischen Dynastien Koguryo, Silla und Paekche, die die Geschichte Koreas vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis zum 7. Jahrhundert n. Chr. geprägt haben, zeichnete insbesondere Paekche sich durch intensive Kontakte zu Japan aus, die mittels einer diplomatischen Avance im 6. Jahrhundert nicht nur zu Handelszwecken, sondern auch für eine militärische Allianz genutzt werden sollten. Im Jahre 552 n. Chr. traf eine Delegation des Königs Syongmyong von Paekche am japanischen Kaiserhof ein, um den Kaiser zu einer Allianz gegen das militärisch überlegene Reich Silla zu bewegen. Als Gastgeschenke hatte die Delegation eine Statue des Buddha Shakyamuni und einige weitere Utensilien wie »Banner, Baldachine, Sūtras und Abhandlun-

gen«<sup>1</sup> im Gepäck, was zur offiziellen Einführung des Buddhismus in Japan führte, während er in Korea bereits staatstragende Funktion hatte. Die älteste diesbezügliche Quelle ist die offizielle japanische Chronik *Nihon Shoki* (*Nihongi*) aus dem Jahre 720.<sup>2</sup> Da es sich beim Buddha um eine ausländische Gottheit handelte, deren Verehrung religiöse sowie politische und diplomatische Belange betraf, musste der Kaiser über dieses Gastgeschenk mit den Ministern beraten. Die Führer der Clans waren eng mit den Götterkulten verflochten und hatten ihre festen Funktionen im Ahnenkult, die insbesondere die Sippe Nakatomi ungern bedroht sah.<sup>3</sup> Nur der Minister der Soga-Sippe, Iname, begrüßte die Verehrung des Buddha. Er war seit Längerem der Ansicht, dass es eines neuen politischen Systems bedürfe, das die Autonomie der Clans breche und eine stärkere zentrale Position des Kaisers vorsehe.<sup>4</sup> Im Hintergrund standen bereits eheliche Verbindungen des Soga-Clans mit der kaiserlichen Familie. Im Rahmen dieser gewünschten Neuerungen konnte der ausländische »Gott« hilfreich sein. Allerdings wurde die Buddha-Statue dennoch nicht einfach im Kaiserpalast aufgestellt, sondern im Palast der Prinzessin Daidaiō, wo sie einer kleinen Zahl von Migranten aus Koguryo, Paekche und China zugänglich war. In den folgenden Jahren gab es Seuchen und andere Katastrophen, die von den Gegnern des Buddha-Kultes dem Zorn der einheimischen Shintō-Götter zugeschrieben wurden. Der Kasus der Buddha-Statue und ihres Standortes wurde zu einem Politikum im Rivalitätskampf der Sippen Nakatomi, Mononobe und Soga sowie der Clans gegenüber dem Kaiserhaus. Nachdem Iname von der Soga-Sippe 569 gestorben war und der Kaiser, der dem Buddhismus wohlwollend gegenüberstand, keinen einflussreichen Mitstreiter in Sachen Buddhismus mehr hatte, musste er auf Drängen der anderen Minister den Tempel auf dem Palastgelände seiner Tochter niederreißen und die Buddha-Statue in den Kanal von Naniwa werfen lassen. Dies jedoch ließ der Buddha nicht ungestraft über sich ergehen: Kurz darauf ging der Kaiserpalast in Flammen auf. 571 gab es Epidemien und eine Dürre. Kaiser Kinmei war von diesen Ereignissen, die er sämtlich als vom Buddha veranlasst sah, so betrübt, dass er erkrankte und starb, nicht ohne vorher seine Kinder ange-

<sup>1</sup> *Christoph Kleine*, *Der Buddhismus in Japan*, Tübingen 2011, 2.

<sup>2</sup> Vgl. *William George Aston*, *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 797*, Rutland/Tokyo 1990, 58–68 (XIX,26–37). Kleine vermutet allerdings, dass buddhistische Mönche das Jahr 552, das von ihnen als Anfangsjahr der Endzeit des Dharma (*mappō*) interpretiert wurde, als Mitwirkende bei der Abfassung des *Nihongi* haben eintragen lassen, um herauszustellen, dass ein so großartiges Land wie Japan den Buddhismus auch noch zu Beginn der Endzeit des Dharma annehmen konnte. Andere Quellen nähmen das Jahr 538 für die Einführung des Buddhismus in Japan an, was als glaubwürdiger betrachtet werde (*Kleine*, s. Anm. 1).

<sup>3</sup> Vgl. *George Sansom*, *A History of Japan to 1334*, Boston/Rutland/Tokyo 1963 (2000), 48.

<sup>4</sup> Vgl. *Sansom*, *History of Japan* (s. Anm. 3), 49.

wiesen zu haben, den Buddha in Zukunft respektvoll zu behandeln. Diese einschließlich des neuen Tenno Bidatsu, dem Ehemann der Prinzessin, hielten sich getreulich an diese Anweisung, vollzogen ihre Maßnahmen jedoch diskret und im Geheimen, da weder die Buddha-kritischen Sippen aufmerksam werden sollten noch erneut der Zorn der einheimischen Götter oder des Buddha erregt werden sollte. Nichtsdestoweniger gab es nach einer Schwächung des Buddhismus aufgrund verstärkten Einflusses der Sippe Mononobe erneut eine Epidemie, die nunmehr dem strafenden Buddha zugerechnet wurde.

Theodizee-orientierte bzw. kollektiv-karmische Zuschreibungen, die hier vollzogen wurden – auch unter Hinzuziehung von Sehern/Wahrsagern –, waren entsprechend eingebettet in die Machtkämpfe im Umfeld des Kaiserhauses und die Frage, welche Sippe in der nationalen Politik und am Kaiserhof den meisten Einfluss hatte.

## **2 NICHIREN UND DIE MONGOLENSTÜRME AUF JAPAN IM 13. JAHRHUNDERT**

Mehr als ein halbes Jahrtausend später und nachdem der Buddhismus in seinen zahlreichen Facetten sich in Japan gründlich etabliert hatte, lässt sich an den konkurrierenden religiösen Interpretationsversuchen der Mongolenangriffe auf Japan der kontextorientierte religiöse Umgang mit Geschichte und Naturphänomenen erneut veranschaulichen:

Seit dem Jahr 1266 hatte es mehrere diplomatische Initiativen der Mongolen, die gerade die Eroberung Koreas hinter sich hatten, gegeben, Japan dazu zu bewegen, sich kampfflos zu ergeben. Während das Kaiserhaus in Kyoto mit kompromiss- und verhandlungsbereiten Vorschlägen reagieren wollte, vertrat die Militärregierung (Bakufu) in Kamakura den Kurs, einem Mongolenangriff mehr als gewachsen zu sein, und schickte die Überbringer der Botschaften jeweils ohne Antwort zurück. Nachdem Khubilai Khan deshalb bereits 1268 beschlossen hatte, Japan anzugreifen, landeten die Truppen, bestehend aus chinesischen, koreanischen und mongolischen Anteilen, schließlich im November 1274 an der Südwestküste von Kyūshū. Nach ursprünglichen Eroberungen an der Küste von Kyūshū und der Aussicht, in einer Fortsetzung der Schlacht am kommenden Tag Kyūshū endgültig komplett einnehmen zu können, wendete sich das Blatt, als ein Unwetter drohte und die Mongolenarmee und -flotte dazu veranlasste, noch vor Morgengrauen Kyūshū wieder zu verlassen. Allerdings gerieten sie gerade so mitten in den Sturm hinein und verloren ca. 200 Schiffe und 13.000 Krieger. Die Mongolen interpretierten ihre Niederlage als allein dem Sturm zuzuschreiben (womit sie vermutlich auch recht hatten) und waren schnell zu einem neuen Angriff bereit, während die Japaner sich intensiv auf diesen rüsteten. Die zornige japanische Kampfeslust stieg aufgrund einer Depesche Khubilai

Khans nach Kyoto, die den Kaiser dazu aufforderte, sich nach Peking zu begeben und sich dort zu unterwerfen.<sup>5</sup>

Im Rahmen der umfangreichen Aufrüstungsmaßnahmen und einer regelrechten nationalen Mobilisierung im Blick auf einen zweiten Mongolensturm erblühten auch die Shintō-Schreine zu neuem Leben und Wohlstand aufgrund der zahlreichen gebührenpflichtigen Zeremonien und Gebete, die durchgeführt wurden im Dank für die wundersame Niederlage der Mongolen beim ersten Angriff, und der Bitte, auch bei einem nun bevorstehenden Angriff ein ähnliches Ergebnis zu haben. Die mutmaßliche Stärke auf japanischer Seite, die Gewogenheit der Götter und die Schwäche der Mongolen, die u. a. mit dem Unmut der noch unter der Niederlage von 1274 ächzenden Koreaner umzugehen hatten, bewog die Militärregierung (Bakufu) zu der Idee, ihrerseits einen japanischen Angriff auf die Mongolen in Korea zu wagen, sie nahm aber davon Abstand und baute stattdessen einen Schutzwall entlang der Westküste Kyushus.

Im Frühling 1281 stachen Truppenteile von insgesamt 140.000 mongolischen, koreanischen und chinesischen Soldaten auf mehr als eintausend Schiffen in See und lieferten sich von Juni bis August Kämpfe an der Küste von Kyūshū, bis am 15. und 16. August ein Taifun vor der Küste Kyūshūs wütete und ca. eine Hälfte der fliehenden Angreiferarmee das Leben kostete. Dieser Taifun erhielt später den Namen Kamikaze (Götterwind) – zum zweiten Mal war den Japanern durch ein Unwetter geholfen worden. Dies blieb der letzte Versuch der Mongolen, die sich auch aufgrund von Erschöpfung und internen Problemen keine weiteren aufwändigen militärischen Aktionen leisten konnten; auch Japan wäre zu einem dritten Defensivkrieg nicht in der Lage gewesen.<sup>6</sup> Es war selbstverständlich, dass nun den Buddhas gedankt wurde und auch dem Shintō-Klerus zugestanden wurde, dass es die Götter waren, dank deren Gunst und infolge von deren Eingreifen die beiden Kriege gewonnen worden waren. Nichiren, Mönch der alten von China übernommenen Tendai-Schule, der 1253 mit Tendai gebrochen hatte, um eine kompromisslose Konzentration auf das Lotus-Sutra und seine Titelzeile zu predigen, hatte bereits in seinem Werk *Risshōankokuron* frühere Katastrophen (1257 Erdbeben, 1258 Orkan, 1259 und 1260 Hungersnot und Epidemien) als Resultat des Zornes des Buddha über die religiösen Verirrungen der Japaner bzw. damit das Nicht-Eingreifen des Buddha erklärt.<sup>7</sup> So beginnt das *Risshōan-*

<sup>5</sup> Vgl. Sansom, *History of Japan* (s. Anm. 4), 442–444.

<sup>6</sup> Vgl. a. a. O., 445–450.

<sup>7</sup> Vgl. *Margareta von Borsig*, *Leben aus der Lotosblüte*, Nichiren Shōnin: Zeuge Buddhas, Kämpfer für das Lotosgesetz, Prophet der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1976, 74f. Vgl. auch *Masaharu Anesaki*, *Nichiren, the Buddhist prophet*, Cambridge 1916; *Bruno Petzold*, *Buddhist Prophet Nichiren: A Lotus in the Sun*. Tokyo 1978; *Yukio Matsudo*, *Nichiren, der Ausübende des Lotos-Sutra*, Norderstedt (Books on Demand) 2009; *Gaston Renondeau*, *La doctrine de Nichiren*, Paris 1953.

*kokuron*, das als Dialog zwischen einem Wanderer und seinem Gastgeber gestaltet ist, mit folgenden Worten des Gastes:

»In den letzten Jahren gab es ungewöhnliche Erscheinungen am Himmel und merkwürdige Ereignisse auf der Erde sowie Hungersnöte und Seuchen, die alle Gebiete des Kaiserreichs betreffen und sich im gesamten Land ausbreiten. In den Gassen liegen Ochsen- und Pferdekadaver und die Gebeine verstorbener Menschen füllen die Straßen. Über die Hälfte der Bevölkerung ist bereits vom Tod ereilt worden und es gibt kaum jemanden, der nicht trauert.

Währenddessen glauben manche Menschen gänzlich an das ›scharfe Schwert‹ von Buddha Amida und stimmen den Namen dieses Herrschers vom Westlichen Land an. Andere glauben, dass ›alle Krankheiten geheilt werden‹, wenn sie den Namen von Buddha *Medizinmeister*<sup>8</sup> hören, und sie rezitieren das Sutra, in dem dieser So Gekommene der Östlichen Region beschrieben wird.«<sup>9</sup>

An späterer Stelle heißt es:

»Als Folge davon sehen wir, wie Menschen die Finger von den Darstellungen Shakyamunis abschneiden und sie umformen in die Gesten Amidas. Oder sie gestalten die Tempel um, die ehemals *Medizinmeister*, dem So Gekommenen der Östlichen Region, gewidmet waren, und ersetzen dessen Statuen mit Darstellungen Amidas, des So Gekommenen des Westlichen Landes.«<sup>10</sup>

Nachdem Nichiren hier das religiöse Fehlverhalten der Japaner mit Naturkatastrophen bzw. ihrer Nicht-Verhinderung durch die Götter / den Buddha in Zusammenhang bringt, kündigt er nach dem Beschluss des Khubilai Khan 1268, Japan anzugreifen, an, dass dieser Angriff komme, sofern die Japaner sich nicht dem rechten Buddha-Glauben zuwenden. Als sich der Angriff verzögert, wird Nichiren 1270 wegen falscher Prophetie verurteilt und nach Sado exiliert. Da Nichiren 1282 stirbt, sind Reaktionen auf den zweiten Angriff und Niederlage der Mongolen von ihm nicht mehr vorhanden, so dass die Errettungsinterpretationen der regierungsnahen Tempel und Schreine seine Droh- und Strafprophetien übermalen.

<sup>8</sup> Der Medizin-Buddha, Sanskrit *Bhaishajyaguru*, ein in China und Japan populärer Buddha, der als Heilender Buddha die zwölf Gelübde abgelegt hat, alle Krankheiten zu heilen und alle Menschen zur Erleuchtung zu führen (vgl. *The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism*, Tokyo 2002, 401).

<sup>9</sup> *Nichiren*, (Rishshōankokuron) Über das Etablieren der richtigen Lehre für Frieden im Land, in: Die Schriften Nichiren Daishonins (Übersetzung und Redaktion: Komitee für die deutsche Übersetzung), Tokyo (Soka Gakkai) 2014, 7–38, 7.

<sup>10</sup> Die Schriften Nichiren Daishonins, 27.

### 3 DER MAPPŌ-GEDANKE UND SEINE THEODIZEE-VERWENDUNG

Nichiren hatte mit seinen düsteren Prophetien in doppelter Weise kontrafaktisch agiert: Zum einen wurde die regierungsamtliche »Theologie« der Priesterschaft der wohlwollenden und die Mongolen vertreibenden Götter unterbrochen, zum anderen und in Gefolge dessen allgemein ein »Gottesbild« gezeichnet, das dem gnädigen und vergebenden Amida einen zornigen, Unheil nicht abwendenden, d. h. potenziell auch (mittelbar) strafend in die Geschichte eingreifenden Buddha Shakyamuni gegenüberstellte.

Diese beiden Versionen einer buddhistischen Theodizee wurden befördert von Ideen dreier Zeitalter, die begrifflich bereits im Palikanon angelegt sind (Samyutta Nikāya, Dīgha Nikāya), aber erst ab dem 6. Jahrhundert n. Chr. in China konkretisiert und auf bestimmte Zeitalter der Geschichte bezogen wurden. Es handelte sich um das Zeitalter des *shōbō*, der Zeit der korrekten, unverzerrten Geltung der Lehre und der Befolgung des Dharma (500 oder 1000 Jahre), die Zeit des *zōhō*, der verblassenden (nur noch »abgebildeten«) Lehre, es gibt keine Erleuchtung mehr (500 oder 1000 Jahre), und die Zeit des *mappō*, in der das Dharma verfällt und nur noch Rudimente der Doktrin existieren, Praxis und Erleuchtung sind nicht mehr möglich. Diese Zeit dauert 10.000 Jahre.<sup>11</sup> Die Berechnung der Zeitalter begann mit dem Eintritt des Buddha in das Nirvana, der nach traditionellen in China herrschenden Vorstellungen im Jahre 947 v. Chr. stattgefunden habe. In Japan wurde bei einer Ansetzung von *shōbō* und *zōhō* auf jeweils 1000 Jahre weithin das Jahr 1055 n. Chr. als Beginn der Endzeit *mappō* betrachtet. Dieses Endzeitbewusstsein verstärkte sich in der Kamakura-Zeit (1185–1333) und führte zur »Mappō-Ideologie« mit der Rückkehr zu alten Werten, zu einer verstärkten Wahrnehmung der Mönchsregeln des Vinaya und einer Betonung der Verehrung des ursprünglichen historischen Buddha. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurde der *mappō*-Gedanke, der im Prinzip in den meisten buddhistischen Schulen verbreitet war, zu einem Instrument der Subversion gegen die als quietistisch und staatsfremd empfundenen Tendenzen des Amidismus, der seinerseits den Glauben an das Endzeitalter zu der Ansicht verarbeitete, dass nun, da Erleuchtung der Menschen aus eigener Kraft nicht mehr möglich sei, nur noch die Gnade des Buddha Amithaba (= jap. Amida) helfen könne.

Neben dem Buddhismus und zeitlich in Parallele zur weiteren Verbreitung seiner Zeitphaseneinteilung fand sich diese auch bei Joachim von Fiore (1130/35–1202), der eine Dreiteilung entlang an trinitarischem Denken vor-

<sup>11</sup> Vgl. v. Borsig (s. Anm. 7), 66; Peter Fischer, Studien zur Entwicklungsgeschichte des Mappō-Gedankens und zum Mappō-tōmyō-ki, Hamburg 1976.

nahm: das Alte Testament als die Zeit des Vaters, die Zeit des Sohnes beginnt mit dem Neuen Testament und endet nach seiner Voraussage mit dem Jahre 1260. Es beginne dann das Dritte Zeitalter des Geistes, erleuchtet von der *intellectus spiritualis* und sei als glückliches, himmlisches Zeitalter anzusehen. Dies ist das Dritte Reich, dem die Ankunft des Antichristen vorausgeht, der von einer Gestalt aus der Kirche besiegt wird.<sup>12</sup>

#### 4 DER EINGREIFENDE / GESCHEHEN LASSENDE GOTT

Die Frage, ob Gott / die Götter / der Buddha absichtsvoll Schreckliches geschehen lasse, hat sich ferner dem China-Missionar Karl Gützlaff gestellt, der im Verlauf des ersten Opiumkrieges 1841 der Bevölkerung der von den Briten eroberten Stadt Ningpo verkündigte, dass ihre Götter es nicht vermocht hätten, die Stadt vor den Briten zu schützen.<sup>13</sup> Seine missionarische Predigt am Kai von Ningpo mit großem Zulauf der Bevölkerung, einschließlich der Schmähung der unfähigen einheimischen Gottheiten, fand Anklang und half ihm schnell eine Gemeinde in der Hafenstadt zu gründen. Die hebräische Bibel sieht, in ähnlicher Absicht wie Gützlaff, Gott eingreifend auf der Seite der landerobernden Israeliten, mitunter vermittelt durch eine schamanisch anmutende Geste wie das Armeheben des Mose im Krieg gegen die Amalekiter (Ex 17,8–16), der dank dieser Gottes Hilfe erbittenden Maßnahme gewonnen wurde, oder sie sieht in der deuteronomistischen Redaktion Gott strafend, sofern die Herrscher ihm zuwiderhandelten, oder ihn belohnend im Falle im Falle von Maßnahmen zum Erhalt und der Bewahrung des Ein-Gott-Glaubens.<sup>14</sup> Aus dem josianisch-deuteronomistischen Pro-

---

<sup>12</sup> *Matthias Riedl*, Joachim von Fiore – Denker der vollendeten Menschheit, Würzburg 2004; *Karl Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart u. a. <sup>8</sup>1990 (1949), 136–147 (Kapitel »Joachim«); *Marjorie Reeves*, Joachim of Fiore & the prophetic future. A medieval study in historical thinking. Sutton, Stroud 1999. Im Islam hat es eine Zeiteinteilung mindestens als Randerscheinung auch gegeben: eintausend Jahre nach dem Beginn der islamischen Zeitrechnung, im Blick auf das Jahr 1591, nahm Großmogul Akbar in Indien für sich das Recht in Anspruch, die islamische Tradition neu zu interpretieren. Dass dies jedoch zu Theodizee-relevantem Denken geführt habe, ist nicht bekannt (vgl. *Heike Franke*, Akbar und Ġahāngīr. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild, Schenefeld 2005, 187). Zu religiösen Phasenmodellen in Christentum und Buddhismus vgl. auch *Ulrich Dehn*, Geschichte und Eschatologie im Gespräch zwischen Buddhismus und Christentum, Evangelische Theologie 54. Jg., Heft 4/1994, 347–361.

<sup>13</sup> Vgl. *Herman Schlyter*, Karl Gützlaff als Missionar in China, Lund/Copenhagen 1946, 132–136.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu die programmatische Grundlegung/Ätiologie in der josianischen Reform und der sich daraus entwickelnden deuteronomischen Bewegung in 2 Könige 22f. Hierzu

gramm ließ sich ein berechenbarer Gott konstruieren: »Die kultische Wohltat des Königs für Gott beantwortete Jahwe – ganz im Sinne der orientalischen Theologie des sakralen Königtums – mit stetigen politischen und wirtschaftlichen Wohltaten für das Königshaus«<sup>15</sup>. Das Nachdenken über das Handeln Gottes bezog sich in diesem Falle auf eine Legitimation und Autorisierung kultischer Korrektheit ausgehend von priesterlichen Interessen und verbunden mit einem umfassenden Geschichtsbild, in dessen Folge ein bestimmtes kultisches Handeln und eine korrekte Religionspolitik identifiziert wurden. Die geschichtstheologischen Erzählzyklen der »Vätergeschichten« ab Gen. 12, des Auszugs und der Landnahme der Israeliten, die dem Leben einer Gemeinschaft Identität und ein Zuhause geben, der gottgelenkten Migration der Mormonen von ihren Anfängen bis zur Gründung von Salt Lake City und anderes geben im Stil großer Narrative Rechenschaft über Erfahrungen des wechselvollen Eingreifens Gottes in Schicksale und geschichtliche Abläufe, und damit über die Richtigkeit dessen, worauf diese Prozesse hinausliefen.

Gott wurde verstanden, das ist der Sinn von Geschichtstheologie. Dass ein Verständnis gegenüber dem Handeln Gottes/der Götter normalerweise mit Vereinnahmung einherging und geht, zeigen die Waffensegnungen der Geschichte, Parolen des »Gott-mit-uns« in Kriegen, das Zeitalter der Kreuzzüge, und, in anderer Denkrichtung, die 1996 durch den esoterischen Autor und Reinkarnationstherapeuten Trutz Hardo in seinem Roman *Molar* aufgestellte Behauptung, die Shoah an den Juden sei karmisch bedingt und insofern unvermeidlich gewesen.<sup>16</sup>

Zuschreibungen des Handelns Gottes folgt Lob oder Klage über das, was er (mutmaßlich) tut, d. h. die notwendige Folge des Theodizeedenkens, das Navid Kermani bestimmten theologisch-philosophischen Milieus zuordnet:

»In den philosophischen Traditionen des Islams wie des Judentums ist kein Platz für eine Theodizee oder gar die Anklage Gottes, während den mystischen und literarischen Strömungen beider Richtungen Kritik an und Spott über Gott gleich geläufig sind. Ebenso stellt sich der Schrecken Gottes als dessen Anwesenheit in individueller mystischer Erfahrung dar, dann aber auch mit politischer Absicht, als Kritik an weltlichen Zuständen und weltlicher Machtausübung. Prinzipiell hat eine solche Gegentheologie, welche die Gewalt Gottes und deren subjektive Erfahrung thematisiert, ohne den Ausweg der Theodizee zu suchen,

---

Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Band 1, Göttingen 21996, 307–309, sowie zum deuteronomistischen Geschichtswerk a. a. O., 178–181.

<sup>15</sup> Albertz, Religionsgeschichte Israels (s. Anm. 14), 179.

<sup>16</sup> Hardo wurde deshalb 1998 vom Amtsgericht Neuwied wegen Volksverhetzung in Tateinheit mit Beleidigung und der Verunglimpfung des Andenkens Verstorbener zu einer Geldstrafe verurteilt und sein Buch im selben Jahr verboten.

weniger in dogmatisch-scholastischen Texten einen Ort als vielmehr in mystischen und literarischen Zeugnissen, auch außerhalb des Monotheismus«<sup>17</sup>.

In meinen Überlegungen spielen die politischen, kollektiv karmischen und gesellschaftlich legitimatorischen Aspekte geschichtstheologischer Konstruktionen die vorrangige Rolle, weniger die Konstruktionen, die zu individuellen Klagepoesien führen.

## 5 RESÜMIERENDE ÜBERLEGUNGEN

An dieser Stelle ist eine strukturierende Überlegung darüber angebracht, welche Perspektiven sich zum Thema von Theodizee und Karma auftun. Die zitierten Beispiele haben gezeigt, dass ich das Thema aus verschiedenen Richtungen aufgreife:

Im Falle des Mongolenangriffs war es zunächst auf Nichirens Seite die *vorausseilende Instrumentalisierung*, die politisch und auch religiös interessegeleitete Ankündigung. Dieser Versuch, geschichtliche Vorgänge theologisch nachvollziehbar zu machen, ist meist mit Phasenmodellen und Millenarismus verbunden.

Der Blick verschiebt sich zu dem, was *gegenwärtig* erfahren und ggf. erlitten wird: Es ist dies die Situation Hiobs und vieler Psalmbeter, d. h. der Versuch zu verarbeiten, für sich selbst Gott und die Welt verständlich zu machen. Die Ergehensfrage wird *karmisch* beantwortet, d. h. mit ethischem Ursache-Wirkungsverhältnis, sie dient zur individuellen Schicksalsbewältigung und mündet in die klassische *Theodizeefrage*. Neben Klage und Dank sieht sie im kollektiv-sozialen Bereich kultische Beeinflussungsrituale gegenüber der lenkenden Macht vor, das Opfer zur Herbeiführung von Regen, das Tanzritual zur Abwendung einer Seuche etc.

Die *nachträgliche karmische Deutung* steht, gemeinsam mit der vorausseilenden Ansage, unter der Vorgabe geschichtstheologischer Koordinaten, die entweder, im Hinduismus und Buddhismus, eine Phasenabfolge des kontinuierlichen Abfalls, oder im Falle christlicher Konzepte, eine theologische Ebenbürtigkeit und gar Aufwärtsentwicklung sehen.<sup>18</sup> Auch hier steht die Funktionalisierung und Instrumentalisierung geschichtlicher Prozesse im Rahmen missionarischer Predigt, politisch-prophetischer Verkündigung und politischer Selbstdeklaration im Vordergrund: Die Benutzung des Phasenmodells Joachims von Fiore durch

<sup>17</sup> Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2011 (2005), 248.

<sup>18</sup> Es verstoße nach Ansicht der Kirche gegen die Natur der Heilsgeschichte, einen Rückschritt von einem vollkommenen zu einem weniger vollkommenen Zustand zuzulassen (vgl. Löwith [s. Anm. 12], 144).

die Ideologen der Nazi-Bewegung ist nur ein besonders drastisches Beispiel. Auch wenn Löwith die Inspiration der Geschichtsphilosophie durch die heilsgeschichtliche Eschatologie behauptet und auch Joachim von Fiore von politisch-weltgeschichtlichen Motiven für sein heilsgeschichtliches Denken freispricht,<sup>19</sup> scheint mir eher ein umgekehrtes Benutzungsverhältnis durch die religiös argumentierenden Akteure vorzuliegen.

Den karmischen Argumentationen und Analysen und den monotheistischen Theodizee-nahen Begründungszusammenhängen ist gemeinsam, dass sie das, was oberflächlich betrachtet als Kontingenz erscheint, in einen Zusammenhang stellen wollen, auf diese Weise den Zusammenhang zu einem begreifbaren machen, d. h. ethische Verhaltensweisen als Naturgesetze im Tun-Ergehen-Zusammenhang bzw. als Ursache-Wirkung-Folge begreifen oder Gott/Buddha/die Götter als nachvollziehbar Handelnde und Berechenbare durchschauen, deren Motive mit theologisch interpretierten weltgeschichtlichen Perspektiven abgleichbar sind. Damit wird zum einen das eigene Leben bzw. das des Kollektivs begriffen, zum anderen eine Handlungsperspektive eröffnet. Gott ist dann nicht mehr schrecklich, sondern nur konsequent, und vor allem nicht willkürlich und in seinen Wegen unerfindlich, sondern berechenbar.

Dieser Geist des Verstehen-Wollens spricht auch aus dem klassischen Diktum des Laktanz, das dieser – evtl. fälschlich – Epikur zuschrieb:

»Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht: Dann ist Gott schwach, was auf ihn nicht zutrifft, oder er kann es und will es nicht: Dann ist Gott missgünstig, was ihm fremd ist, oder er will es nicht und kann es nicht: Dann ist er schwach und missgünstig zugleich, also nicht Gott, oder er will es und kann es, was allein Gott angemessen ist: Woher kommen dann die Übel und warum beseitigt er sie nicht?«<sup>20</sup> Hier spricht sich eindeutig der Wunsch danach aus, aus Anlass von Übel im eigenen Erfahrungshorizont und in der Welt, den klassischen Auslösern der Theodizeefrage, der Merkmale und Koordinaten habhaft zu werden, die Gottes Handeln und damit menschliches Ergehen und menschliche Erfahrung verständlich machen könnten, wie Wilfried Härle es für die evangelische Theologie formuliert: »Das Theodizeeproblem ist [...] unabweisbar, weil an ihm die Spannung zwischen Glauben und Erfahrung ausgehalten und ausgetragen wird, die für den christlichen Glauben unter irdischen Bedingungen konstitutiv ist«<sup>21</sup>. Eine ähnliche Frage steht hinter dem Karma-Glauben, der die Erfahrungen des täglichen Lebens, das Woher der Existenz

<sup>19</sup> »Die Anwendung von Joachims heilsgeschichtlichen Prophezeihungen auf das politische Geschehen war von ihm weder vorhergesehen noch beabsichtigt gewesen; sie ergab sich indessen als natürliche Folgerung aus seiner Methode« (Löwith [s. Anm. 12], 143).

<sup>20</sup> *Kermani* (s. Anm. 17), 109, mit kleinen Modifikationen.

<sup>21</sup> *Wilfried Härle, Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 455.

und größerer Zusammenhänge zu ergründen suchte und das »Naturgesetz« von Ursache und Wirkung schuf, das jedoch nicht »natürlich« und eindeutig genug ist, um nicht doch sehr viel Interpretationsspielraum für mutmaßlich karmische Prozesse zu bieten, und sich damit für Legitimationsdiskurse in mehreren Richtungen eignet.

Mit diesem Versuch, für Theodizeeproblem-orientierte und karmische Argumentationen auf die Suche nach ihren gemeinsamen Funktionen zu gehen, versuche ich mich weder in die Diskussion um die Theodizeefrage einzuschalten noch die Zuverlässigkeit der Karmatheorie zu prüfen. Es geht mir vielmehr um ihre jeweilige Herunterbrechung in ihre Funktionalität, Instrumentalisierung und damit Lebensbewältigung von Individuen und Kollektiven.