

Das sakramentale Zeichen der Taufe ist dann nicht mehr ein einsamer Höhepunkt gegenüber dem „Flachland des Alltags“ (wie die Akademie gegenüber der umliegenden Landschaft), erst recht nicht nur ein Anfangsereignis, sondern es wird zum Lebensthema, weil ich in der Kraft dieses Zeichens die ausdrückliche Übernahme meines nur scheinbar profanen Lebens in Gemeinschaft mit Jesus Christus und in Gemeinschaft mit dem Volke Gottes wagen kann, und zwar nicht in Absonderung von den anderen, sondern als Dienst für sie.

Hans Waldenfels

Christentum unter den Großreligionen

Das II. Vatikanum hat das Verhältnis der Kirche zu den Weltreligionen neu bestimmt, und es wünscht, daß Christen mit Angehörigen anderer Großreligionen ihre religiösen Erfahrungen austauschen, daß sich aber auch die Theologien gegenseitig befruchten. Der folgende Beitrag möchte zu vertieftem Verständnis der anderen Religionen und zu fruchtbaren Begegnungen hinführen. red

Zu den unübersehbaren Zügen unserer Tage gehört die Begegnung des Christentums mit den Großreligionen. Zwar ist diese Begegnung für die Großzahl unserer Zeitgenossen auch heute noch recht indirekter Art, doch tritt die Existenz anderer Religionen ihnen in einer Weise ins Bewußtsein, daß sie sich ihrer bei einiger Wachheit nur schwerlich erwehren können.

Der Kampf in Vietnam ist – gleichgültig, ob die Berichterstattung stets korrekt ist oder nicht – begleitet von Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Buddhisten. Mit Gandhi und Nehru und in der von ihnen geprägten indischen Politik begegnen uns auch Kultur und Religion Indiens. Viele Fremdarbeiter, ausländische Geschäftspartner und Studenten sind Nichtchristen. Reisen sind in kürzester Zeit in alle Länder der Welt möglich geworden. In der verwirrenden Fülle der Weltausstellung in Osaka entdeckt man eine Pagode, Symbol einer fremdländischen religiösen Welt. Das Land der Expo 70 fasziniert und ängstigt zugleich. Buchtitel, wie „Japans Wundermänner“, „100 Millionen Außenseiter“, „Japan – die konzentrierte Aggression“, bezeugen das¹. Bei uns wird eingeladen zu Übungen des Yoga, des Zen. Karate- und Judoklubs mit ihren An-

¹ Vgl. R. Hewins, Japans Wundermänner, Wien – Düsseldorf 1968; H. W. Vahlefeld, 100 Millionen Außenseiter, Düsseldorf – Wien 1969; W. Scharnagl, Japan – die konzentrierte Aggression, München 1969.

leitungen zur geschickt gleitenden Abwehr unerwünschter Angriffe erfreuen sich zunehmender Beliebtheit. Fremde Welten, fremde Gedanken bestimmen mehr und mehr unsere eigene Welt und verunsichern uns.

Der junge Mensch von heute fragt mit Recht nach einer Sinndeutung dieser Situation. Zu den beliebtesten Themen des heutigen Religionsunterrichts gehört die Frage nach den Fremdreligionen². Gar mancher Religionslehrer muß erfahren, daß seine eigene Glaubwürdigkeit und die seiner Lehrdarbietung von der Fähigkeit abhängt, über die anderen Religionen zufriedenstellend Auskunft zu geben. Das Unbehagen, in eine christliche Religion hineinmanipuliert zu werden, ist groß, und man möchte prüfen und vergleichen können, ob die Vorentscheidung, die über ein junges Leben in der Taufe gefallen ist, sachgerecht war und sich aufrecht erhalten läßt angesichts des pluralen Angebotes religiöser Wege.

Wie steht aber das Christentum selbst zu den Großreligionen? Welche Antwort gibt es selbst auf die Vielzahl der Angebote?

Christliche Theologie und die anderen Religionen

Bekennen wir es ohne Umschweife: Das Christentum ist mit seinen bisherigen Antwortversuchen weithin gescheitert. Tritt die Religionswissenschaft außertheologisch als eigener Fachbereich auf, wird sie von der Theologenschaft gar nicht oder nur höchst oberflächlich zur Kenntnis genommen. Wird sie innertheologisch betrieben, dient sie als Hilfswissenschaft der Missiologie³ oder einer apologetisch gewendeten Fundamentaltheologie. Echte Ansatzpunkte zum Gespräch und zur missionarischen Bemühung ergeben sich aber nur dort, wo der andere zunächst voll und ganz er selbst sein darf. Das gilt auch, wo in der heutigen Religionspädagogik eine wirkliche Anleitung zur Entscheidungsfähigkeit und -freiheit im Raum unserer multireligiösen Welt gefordert wird. Die Fremdreligionen müssen sachgerecht, d. h. ohne voreilige Einordnungsschablonen und falsche Analogieversuche vorgestellt werden — selbst auf die Gefahr hin, daß die Eigentümlichkeit und Fremdheit der anderen religiösen Welt zunächst aufreizend und unverständlich wirkt.

Wo aber die Notwendigkeit einer eigenständigen Behandlung der Religionen erkannt ist, muß methodisch richtig vorgegangen werden. Man darf nicht übersehen, daß eine

² Vgl. H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik*, Düsseldorf 1968, der das Problem erst voll ins Bewußtsein gehoben hat.

³ Vgl. dazu auch noch die Ausführungen des 2. Vatikanischen Konzils im Missionsdekret „Ad Gentes“, Nr. 34.41, sowie das Dekret über die Priesterausbildung „Optatum totius“, Nr. 16.

lebendige Religion nicht einseitig aus einer Literatur verstanden werden kann, deren Entstehungs- und Begriffswelt uns fremd ist. So einseitig und falsch ein Urteil über das Christentum wird, das nur literarisch-historisch die ersten beiden Jahrhunderte beachtet, so falsch wird auch ein Urteil über eine Großreligion, deren lebendige Verwirklichung in unserer Gegenwart unbeachtet bleibt. Es reicht nicht aus, sich mit einem System vertraut zu machen; man muß sich auch auf den lebendigen Traditionsprozeß einlassen. Die Systematisierung der anderen Wege wurde zudem nicht selten im Westen vorgenommen und von entsprechenden Übersetzungen fremder, vielleicht gar nicht übersetzbarer Grundbegriffe begleitet.

Mißverständnisse

Beispiele lassen sich leicht aufführen. Vom Buddhismus hört man im Anschluß an das schopenhauersche Mißverständnis noch immer, er sei pessimistisch. Nirvana, jene äußerste Spitze des nicht mehr Sagbaren, auf das der Mensch angelegt ist und in dem er seine Erfüllung findet, wird bis heute nicht selten als eine Form des Nihilismus angesprochen⁴, obwohl der Kreis, das Symbol des Nirvana, kein leeres Zurücklaufen in sich selbst bedeutet, sondern alles belebende Fülle. Auch der Begriff der Selbsterlösung, der für den Buddhismus geprägt wurde, ist alles andere als selbstverständlich⁵. Entsprechend qualifiziert man den Hinduismus als synkretistisch ab. Man glaubt, seiner Welt wie überhaupt dem Osten beizukommen, indem man den Osten impersonal, den Westen personal nennt⁶, den Osten monistisch oder pantheistisch, den Westen theistisch.

Das mühsame Geschäft des Hinhörens und Verstehens wird noch immer zuwenig gepflegt⁷. Bei allem Gerede von Hermeneutik unterbleibt oft schon das Grundlegende: die Erlernung zumindest einer Sprache, die in einem nichtchristlichen Kulturraum gesprochen wird. Wenn wir uns wie Japaner und Chinesen der Mühe unterziehen müßten, unsere Gedanken ständig in die Sprache eines fremden Kulturkreises zu übersetzen, würden wir langsamer und bedächtiger sprechen und urteilen, zugleich aber manches Fremde besser verstehen. Da wir es kaum tun, bleiben wir letztlich unter uns.

K. Nishitani, wohl der bedeutendste lebende Philosoph Japans, hat vor einigen Jahren das Verhältnis des Ostens und Westens so umschrieben: „... wenn wir die verschiede-

⁴ Zu einer japanischen Form des Nichts-Denkens vgl. meinen Aufsatz *Absolute Nothingness*, in: *Monumenta Nipponica* (Tokyo) 21 (1966) 354–391.

⁵ Treffende Bemerkungen zu diesen und anderen Begriffsschablonen vgl. bei O. Wolff, *Anders an Gott glauben*, Kohlhammer T-Reihe 1969, 60–68.

⁶ Vgl. dazu meine Bemerkungen in: W. Böld – H. W. Gensichen – J. Ratzinger – H. Waldenfels, *Kirche in der außerchristlichen Welt*, Regensburg 1967, 134–141.

⁷ Dazu ebd. H. Waldenfels, *Anmerkungen zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt*, 95–134.

nen Elemente unseres täglichen Lebens historisch zurückverfolgen, so stellen wir fest, daß unsere gegenwärtige Situation unzertrennlich an die europäische Geschichte gebunden ist. Europas Geschichte ist ein Teil unserer eigenen Geschichte geworden. Zur selben Zeit bedeutet das, daß die Geschichte des Ostens, die früher aus der Sicht Japans das Ganze seiner Geschichte beinhaltete, heute nur noch als ein Teil seiner Geschichte angesehen werden kann. Mit anderen Worten, wenn wir geschichtlich auf uns selbst schauen, so sind wir uns heute der Tatsache bewußt, daß wir zu einer geeinten und größeren Welt gehören, die Ost und West umfaßt. Genau dasselbe ließe sich bis zu einem gewissen Grade über alle nichteuropäischen Staaten sagen. Und doch, obwohl die Welt sich auf diese Weise ändert, war nach Toynbee Europa selbst unfähig, sich von seiner europazentrischen Einstellung zu befreien. Europa, das es durch den Dynamismus seiner Zivilisation dahin brachte, in den anderen Ländern das Bewußtsein zu wecken, Teil einer größeren Welt zu sein, ist dabei zugleich das Europa, das auf sich selbst zentriert blieb. Toynbee nennt dies den ‚Widerspruch unseres Zeitalters‘⁸.

Die mangelnde Offenheit, die zugleich einen erschreckenden Widerspruch zum Wesen echter Katholizität und Universalität darstellt, macht sich schließlich in der Selbsteinschätzung des Christentums gegenüber den Religionen bemerkbar.

Die Selbsteinschätzung
des Christentums
angesichts der
Religionen

Weithin wird übersehen, daß das Sprechen von *Religionen* im Plural gar nicht selbstverständlich ist. Historisch steht fest, daß der plurale Gebrauch von „Religion“ in den verschiedenen Kulturgebieten erst auf einer Spätstufe der Entwicklung einsetzt. Für die westliche Welt beginnt dieser Prozeß mit dem Beginn der Neuzeit. Er erreicht seinen eigentlichen Durchbruch in der Aufklärung. Zwei Vorgänge sind dabei bedeutsam: „Die Kritik und die zersetzende und umgestaltende Arbeit des Menschen an der eigenen, überlieferten Religion und die zunehmende Bekanntheit mit fremder, ganz andersartiger Religion, die sich ihm in überwältigender Mannigfaltigkeit darstellte“⁹. Das unmittelbare Ergebnis der Ausweitung des Religionsbegriffs zum Plural „Religionen“ besteht darin, daß a) die einzelne Religion relativiert und b) der der Einzelreligion innewohnende Anspruch eingeordnet wird¹⁰.

⁸ So in: Japan Studies (Nishinomiya/Japan) 1. Jg. (1964) 3 f.; ähnlich bei H. Fischer-Barnicol, Fragen aus Fernost, in: Hochland 58 (1965/6), 215.

⁹ Vgl. K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft, Stuttgart 1960, 6.

¹⁰ Zum Absolutheitsanspruch des Christentums vgl. meinen Aufsatz in Hochland 62 (1970) 202–217.

Offensichtlich war der Eindruck der Ähnlichkeitsmomente und Parallelitäten im Verhalten der Völker Gott und Göttern gegenüber so stark, daß die spontane Reaktion nur von „religiösem Verhalten“ sprechen konnte. Auch in der Theologie wurde lange Zeit nur nach der „wahren Religion“, ihrem Wesen und ihrer Verwirklichung, gefragt. Die Frage, warum es überhaupt mehrere Religionen gibt, wurde sofort dahin übersprungen, daß das Christentum sich im Konzert der Religionen als die „wahre Religion“, die höchste, endgültige und absolute Weise der Verwirklichung von Religion u. ä. zu erweisen hatte. Die theologische Reaktion auf die Erfahrung der Religionen war somit apologetisch, und das sowohl mit Rücksicht auf den Einsatz der Missionare in fremden Ländern wie auch im Hinblick auf eine etwaige Verführung der Gläubigen in der christlichen Welt durch die Faszination der fremdländischen Ideen. Dennoch ließ es sich nicht vermeiden, daß diese Ideen zu wirken begannen und das Christentum im Chor der vielen Angebote schließlich eingeordnet wurde. Wer hatte schließlich schon den echten Ring? Die Ringparabel in Lessings „Nathan der Weise“ wurde zum sprechenden Ausdruck einer neuen Geisteshaltung im christlichen Abendland.

Religionsloses
Christentum?

Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, die verschiedenen Stadien des Problembereichs „Religion und Religionen“ nachzuzeichnen. Nur die zunehmende negative Religionskritik, die heute vor allem mit Feuerbach und seinen Nachfahren verbunden wird¹¹, muß zumindest genannt werden. Denn diese war mit ein auslösender Anlaß für die radikal negative Einstellung, die bis heute vielfach im Anschluß an K. Barth der Religion und dem Religiösen gegenüber eingenommen wird.

Im Ringen um die Bewahrung der Selbstidentität des Christentums zeichneten sich schließlich zwei Haupttendenzen ab: Die eine fand ihren markantesten Vertreter in K. Barth. Sie hat dann vor allem durch H. Kraemer und sein in Vorbereitung der Weltmissionskonferenz von Tambaram 1938 verfaßtes Buch „Die christliche Botschaft in einer nicht-christlichen Welt“ ihre nachdrücklichste Wirkung auf die Missionare und ihre Einstellung zu den Religionen gezeitigt. Eine andere unter dieser Rücksicht noch lange nicht hinreichend bedachte Weiterentwicklung hat sie sodann bei F. Gogarten und D. Bonhoeffer erfahren¹².

Die These geht dahin: Es ist eine scharfe Grenzlinie zu

¹¹ Vgl. W. Post, Kritik der Religionen bei K. Marx, München 1969.

¹² Vgl. dazu F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1958; D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1951; auch die Auseinandersetzung mit diesen Ansätzen bei U. Mann, Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt 1970.

ziehen zwischen dem, was Gott in Jesus Christus gewollt hat, und dem, was Religion ist. „Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: *die Angelegenheit des gottlosen Menschen*“¹³. „Sie ist der ohnmächtige, aber auch trotzige, übermütige, aber auch hilflose Versuch, mittels dessen, was der Mensch wohl könnte, aber nun gerade nicht kann, dasjenige zu schaffen, was er nur kann, weil und wenn Gott selbst es ihm schafft: Erkenntnis der Wahrheit, Erkenntnis Gottes . . . in der Religion wehrt und verschließt sich der Mensch gegen die Offenbarung dadurch, daß er sich einen Ersatz für sie beschafft, daß er sich vorwegnimmt, was ihm in ihr von Gott gegeben werden soll“¹⁴. Gewiß erliegt auch das Christentum immer wieder der Gefahr, Religion zu werden. Doch das theologische Verdikt trifft erst recht die nichtchristlichen Religionen. Das ist für unsere Zeitgenossen um so befremdlicher, als Barth und nach ihm auch Gogarten und Bonhoeffer nirgends eigentliche Kenntnisse fremder Religionen verraten¹⁵. Dennoch sind diese — folgt man dem Urteil über die Religionen — sündhafte, menschliche Konstruktionen, Versuche menschlicher Selbstrechtfertigung. Die radikale reformatorische Absage gegen alles, was Menschenwerk ist, übersieht nur, daß sie mit ihrer neuen Grenzziehung in Gefahr steht, selbst unter das Verdikt des Menschenwerkes zu fallen. Denn eine radikale Einteilung der Welt in Böcke und Schafe, Sünder und Heilige, Wege des Gesetzes und Weg des Evangeliums, Wege, in denen das fromme Tun des Menschen konstitutiv für das Heil ist, und Weg, in dem es konsekutiv zu dem dem Menschen von Gott zugesprochenen Heil ist, Werke und Glaube, verderbte Natur und Gnade, Menschenwerk und Gotteswerk geht nur auf, wenn man bereit ist, *Gott* die Grenze ziehen zu lassen, und sich selbst mit allen Menschen unter das Gesetz des „*simul iustus et peccator*“ gestellt sieht.

Die Heilsbedeutsamkeit der Religionen

Die damit angeschnittene Frage ist nach wie vor nicht abgeschlossen, sondern geht weiter in der vieldiskutierten Frage nach der Heilsbedeutsamkeit und Heilswirksamkeit der nichtchristlichen Religionen¹⁶. Als solche wird sie auch im katholischen Raum lebhaft diskutiert. Allerdings ist dort die Tendenz unübersehbar, die Möglichkeit der Heilsfindung grundsätzlich überall anzusiedeln. Neben einer von Barth und Bonhoeffer beeinflussten Gruppe, die Religion und Religionen für überholt oder gar

¹³ Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* 1/2, 327.

¹⁴ Ebd. 330.

¹⁵ So auch U. Mann, a. a. O. 31.

¹⁶ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht, in: W. Molinski (Hrsg.), *Die vielen Wege zum Heil*. Pfeiffer-Werkbuch Nr. 81, München 1969, 93–125.

verfehlt ansieht und daher das Christentum aus dem Verband der Religionen zu lösen sucht, steht auf der katholischen Seite die größere Gruppe derer, die eher die fließenden Übergänge betonen. Der „verborgene Christus des Hinduismus“ (R. Panikkar), die „anonymen Christen“ (K. Rahner), die „Strahlen der Wahrheit“ — all das sind katholische Äußerungen in der Nähe des mittelalterlichen Prinzips „*gratia non tollit naturam, sed perficit*“¹⁷. Die geschichtliche, damit auch die religionsgeschichtliche Entwicklung kulminiert in der Gestalt des Jesus von Nazareth, die zugleich Krisis und Erfüllung der Religionen darstellt — *Krisis* alles dessen, was sich im Laufe der Geschichte an menschlicher Fehlentscheidung in den Religionen niedergeschlagen hat, *Erfüllung* alles dessen, was der Schöpfergeist an Sehnsucht in die Herzen der Menschen aller Zeiten und Zonen hineingelegt hat. Bei einer solchen Sicht ist eine grundsätzliche Absage an die Religion als solche nicht mehr notwendig. Eher spricht noch das Ernstnehmen der gesellschaftlichen Formung des Menschen dafür, daß an der Ausbildung seiner Gewissenshaltung auch die Religionen ihren Anteil haben¹⁸. Insofern aber der Mensch aus seiner Religion heraus immer mit einer Welt fertig werden muß, in der — ob der Einzelmensch es weiß oder nicht, wahrhaben will oder nicht — Christi Heilstat am Werke ist, kann der konkreten religiösen Anleitung, die ein Mensch auf Gott hin erfährt, adventhafter, vorlaufender Charakter zugesprochen werden.

Die an dieser Sicht der Dinge sich entzündende innertheologische Auseinandersetzung soll hier nicht besprochen werden. Wichtig ist aber, wie die Religionen selbst auf die christlichen Einordnungs- und Lösungsversuche reagieren.

Die Reaktion der nichtchristlichen Religionen auf das Christentum

Die Frage nach der Reaktion der nichtchristlichen Religionen geht in zwei Richtungen: Es ist sowohl zu fragen, wie die Religionen unmittelbar auf die Einstellung des Christentums reagieren, als auch, welche Folgen diese Einstellung des Christentums für die Religionen selbst zeitigt.

Die zuvor geschilderte Haltung des Christentums gegenüber den Weltreligionen wird in ihren verschiedenen Formgebungen zumeist als Absolutheitsanspruch angesprochen; K. Jaspers hat noch schärfer formuliert und vom Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums gesprochen¹⁹. Die Religionen sehen darin ein Zeichen kaum zu überbietender Über-

¹⁷ Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I q. 1 a. 8 ad 2.

¹⁸ Vgl. Kirchenkonstitution „Lumen gentium“, Nr. 16; dazu in dem in Anm. 16 genannten Aufsatz, 107 ff.

¹⁹ Vgl. z. B. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 507 f. Zur begrifflichen Klärung vgl. G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955.

heblichkeit und Arroganz, die um so peinlicher wirkt, als sich die besten Vertreter der nichtchristlichen Religionen von den Christen nur selten verstanden fühlen. Das Nichtverstehen mag gegenseitig sein. Nur ist es schlimm, wenn es nicht erkannt wird. Wie wenig es wirklich schon zu einer befriedigenden Begegnung der Religionen gekommen ist, sieht man an den geringfügigen Erfolgen, die selbst eine einsatzstarke christliche Missionsarbeit bislang unter überzeugten Anhängern der asiatischen Hochreligionen vorweisen kann.

Kritik an christlicher Intoleranz

Zur Arroganz und Ignoranz gesellt sich der Eindruck der Intoleranz. H. Nakamura, ein führender japanischer Indologe, vergleicht in seinem klassischen Werk „Ways of Thinking of Eastern Peoples“ indische und japanische religiöse Toleranz mit der Geschichte der Intoleranz im Westen. Er erinnert an Vivekananda, den Schüler Ramakrishnas, der 1893 auf der Internationalen Religionskonferenz von Chicago ausrief: „O geheiligter Einer, von den Hindus Brahman genannt, von den Parsen Ahura Mazda, Buddha von den Buddhisten, Jehovah von den Juden, Gott im Himmel von den Christen! Möge Er uns Inspiration schenken! Die Christen sollen weder Buddhisten noch Hindus sein. Die Buddhisten und Hindus sollen niemals Christen sein. Ein jeder aber muß wachsen in Übereinstimmung mit seinen eigenen religiösen Prinzipien, indem er fest an seiner Individualität festhält, während er zugleich die geistlichen Werte der anderen übernimmt... Diese Konferenz hat bewiesen, daß Heiligkeit, innere Ruhe und Barmherzigkeit das Monopol keiner Religion sein sollen. Sie hat auch bewiesen, daß es keine Religion in der Welt gegeben hat, die niemals edle und geistliche Gestalten hervorgebracht hätte...“²⁰.

Gegenüber einer solchen Einstellung wirkt die Geschichte des westlichen Christentums kriegerisch. Hart klingt das später sehr mißverständene „Außerhalb der Kirche kein Heil“ des Origenes und Cyprian²¹. Abstoßend wirken auf Asiaten das mittelalterliche Kreuzzugsdenken, die Inquisition, Ketzerverfolgungen und Hexenverbrennungen, die Zwangsmissionierungen.

Inzwischen finden auch viele westliche Menschen das rechtshaberische, selbstsichere Auftreten mancher Christen peinlich. Das Ideal der Toleranz und des Verzichtes auf kriegerischen Einsatz gewinnt an Boden. Es müßte aber dringend auf seine asiatischen religiösen Wurzeln hin überprüft werden. Nicht selten wird dabei übersehen, daß auch die öst-

²⁰ Honolulu 1964, 171.

²¹ Vgl. J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 339–361.

lichen Religionen ihren Absolutheitsanspruch haben. Weil aber nicht Absolutheit losgelöster Lehren, sondern die Absolutheit gemachter Erfahrungen konkurrieren, bleibt der in seiner Erfahrung Verankerte trotzdem tolerant und offen gegenüber den anderen.

Es gibt so den gleichsam lächelnden inklusiven Absolutheitsanspruch, der zur gegenseitigen Umarmung führt: Auf das „Du anonymer Christ“ des Christen antwortet der Buddhist mit seinem „Du anonymer Buddhist“. Demgegenüber steht der grimmige exklusive Absolutheitsanspruch, der Himmel verschließt und Höllen öffnet, der „Wahrheit“ sagt und „Liebe“ verletzt, der oft genug die Formulierungen der Lehren und die Formen ritueller Praxis für bedeutungsvoller hält als die Menschen, die in den Formeln und Formen der letztlich nicht mehr sagbaren Wirklichkeit begegnen sollen und wollen.

An dieser Stelle wird deutlich, warum die im Westen entstandene Religionswissenschaft sich vordringlich auf die Geschichte, die Systematik der Lehren und die Formenwelt des Rituellen einläßt: Es geschieht dies im Grunde doch in Analogie zu einer christlichen Theologie, ihrer Dogmatik und Liturgik, die beide — ganz entgegen der zentralen Bindung an die Person Jesu Christi — die Lehren des bzw. über Jesus Christus und die Vermittlung der Gemeindepraxis über die je persönliche Erfahrung des zum Glauben an Jesus Christus Gekommenen stellen. Wenn Gespräche von Anhängern verschiedener religiöser Wege so ungemein schwer sind und daher ernsthafte Versuche verdienen, so gleich weitergesagt zu werden, so liegt das daran, daß die erste Begegnung ohne die Stützen vorgefaßter dogmatischer Meinungen und Festlegungen nahezu immer schwindelerregend und beglückend zugleich ausfällt²².

Die Folgen für die Religionen

Die erste Reaktion einer Religion, die sich angegriffen fühlt, ist apologetischer Natur. Abwehr gegen das Eindringen des Christentums begleitet die Missionsgeschichte. Diese Apologetik kann sehr rauher Natur sein. Als Beispiel seien die Verfolgungen in der christlichen Frühgeschichte Japans genannt. Allerdings richteten sich diese nicht so sehr gegen das religiöse Angebot und das caritative Wirken, sondern mehr noch gegen die Gefahr wirtschaftlich-politischer Überfremdung. M. Anesaki sieht es so: „Das Christentum wurde als integrierender Bestandteil jener europäischen Zivilisation angenommen, die nicht nur in der Lage war, dem Volk ein ansprechendes Evangelium und einen wohlmeinenden Dienst zu bringen, sondern auch die sich

²² Vgl. dazu Anm. 30.

Übernommene Ideen und Praktiken

bekämpfenden Feudalherren mit Feuerwaffen und anderen Gegenständen zu versorgen. . .²³. Die Ehe von Christentum und westlicher Welt stellt bis heute eine große Belastung für die Begegnung mit den Hochreligionen Asiens dar. Der mangelnde Versuch westlicherseits, sich selbst auf eine fremde Welt einzustellen bzw. das Scheitern der anfangs angestellten Versuche im unglückseligen Ritenstreit hat sich fatal für die Begegnung christlicherseits ausgewirkt.

Gleichzeitig wurde aber eine gute Zahl zweckdienlicher und nützlicher Praktiken übernommen. Auch Ideen wurden durchaus integriert. Den Sinn für innerweltliche und zwischenmenschliche Verantwortlichkeit hat in Asien die Herausforderung durch das christliche Personverständnis wesentlich geschärft, zumindest modifiziert. Die Gleichberechtigung der Frau macht sich bemerkbar in der sich ändernden Einstellung islamischer Länder zur Polygamie. Erwähnt werden kann auch die bewußtere Betreuung der Schwachen, Kranken und Alten in den Ländern des Buddhismus. Die stärkere Hinwendung zum konkret Geschichtlichen kann nicht ausbleiben. Auch eine so radikale Quellenkritik, wie sie in der christlichen Bibelkritik vorgenommen wird, kann nicht ohne Auswirkungen auf eine entsprechende Behandlung der literarischen Quellen des Hinduismus, Buddhismus oder auch Islam bleiben. Das Verhältnis dieser Religionen zu unserer Zeit wird folgerichtig nur in einer ständigen Hinkehr zu christlichen Antwortversuchen diskutiert. Was brauchbar erscheint, wird assimiliert, der Rest verächtlich beiseite gelassen. Hans Urs von Balthasar hat in nahezu klassischer Weise den Vorgang beschrieben: „Es gibt eine fortschreitende Beraubung und Entblößung der Kirche durch die weltliche Humanität, die darauf hinzielt, der Kirche alles für die Menschheit Brauchbare abzunehmen und ihr nur das Unverwendbare, nämlich ihren unverdaulichen Absolutheitsanspruch zu belassen“²⁴.

Inzwischen finden die Völker zu ihrer eigenen Identität zurück. Die starke Bewegung zur Eigenstaatlichkeit überall dort, wo es der Abhängigkeit von Kolonialherren zu entfliehen galt, war im Bereich der Fremdreigionen begleitet von Restaurationsbewegungen und Versuchen, auch weltanschaulich die Selbstidentität entweder wiederherzustellen oder erst recht zu bewahren. Wenn die Religionen dann gar sich organisieren und missionarisch außerhalb ihres/ihrer Stammlandes/-länder tätig werden, zeigt sich eine weitere Reaktion auf die Einstellung des Christentums zu den

²³ Vgl. M. Anesaki, *Religious Life of the Japanese People*, Neuaufll. Tokyo 1961, 81.

²⁴ H. Urs von Balthasar, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 40 f.

Weltreligionen. Ob diese Reaktionen zukunftssträftig sind oder ob sie nicht gerade als Re-Aktionen zutiefst steril bleiben, muB die Zukunft erweisen.

Sich-Einlassen auf
die anderen Religionen

In der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate“ steht der bedenkenswerte Satz: „Deshalb mahnt (die Kirche) ihre Söhne, daB sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozialkulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern“ [Nr. 2]²⁵. Die drei Worte „anerkennen, wahren und fördern“ („agnoscant, servent et promoveant“) sind nicht von selbst verständlich. Sie sind nur sinnvoll, wenn das Christentum den Mut aufbringt, sich auf die anderen Religionen einzulassen, und sich nicht scheut, die Faszination des Fremden auf sich wirken zu lassen.

R. Panikkar hat einmal gesagt: „Es gibt nichts Gefhrlicheres als lebendige Theologie, und will man sich einem so ernstesten Thema wie dem der Aktion und Kontemplation im Hinduismus annähern, so kann dies nur in einer letzten Tiefe und in einem totalen Engagement der ganzen Existenz geschehen. Lebendige Theologie erfordert nicht nur Kenntnis, Einfühlung und Erfahrung, sondern auch ein Sich-Einlassen mit der ganzen Wirklichkeit, das Eingehen eines Wagnisses auch mit dem Risiko, sich dabei selbst zu verlieren“²⁶. Das ist natürlich nicht dahin miBzuverstehen, daB das Christentum am Ende Toten- oder Museumswchter vergangener Formen und Formeln spielt. Es geht um die Gegenwart der Religionen und ihre Zukunft. Es reicht auch nicht hin, in selbstgengsamer Weise festzustellen, daB die Summe aller fremden Werte ohnehin bereits im Christentum vorhanden sei. Das ist ja offensichtlich nicht der Fall. Es könnte – selbst theoretisch – nur dann der Fall sein, wenn Werte im Sinne eines in der Vergangenheit erworbenen Besitzes betrachtet werden. Doch lebendige Religionen befinden sich in einem lebendigen ProzeB, der sie weiterentwickelt. Keine solcher Religionen steht daher, wenn sie lebt, ein für allemal abgeschlossen vor uns. Am Ende ist das Miteinander von Christentum und Weltreligionen ein Miteinander von engagierten Christen mit engagierten Buddhisten, Hindus, Moslems und wie immer die Anhänger der Wege auch heißen.

²⁵ Das umfangreiche Kommentarwerk des Lexikon für Theologie und Kirche gibt zu diesem Satz leider keine Deutung.

²⁶ In: Una Sancta 21 (1966) 145.

Die Eingangsthematik verschiebt sich so vom Thema „Christentum unter den Großreligionen“ zum Thema „Christen unter Nichtchristen“. Dabei besteht dann die Gruppe der Nichtchristen aus solchen, die einen der traditionellen Wege begehen, also Anhänger einer nichtchristlichen Religion sind, und auch aus solchen, die keinen dieser traditionellen Wege mehr versuchen und sich auch keiner Religion mehr zugehörig fühlen. Die Tatsache, daß die zweite Gruppe der Nichtchristen im Wachsen begriffen ist, darf aber nicht dahin führen, der Unterscheidung religiös/nichtreligiös keine Bedeutung mehr zuzuschreiben und in eine Engführung christlich/nichtchristlich zu geraten. Es wäre das in zumindest zweifacher Weise gefährlich:

Zunächst würden wir noch stärker einer kulturellen Insularität verfallen. Ohne es zu merken, würden wir erst recht die Welt in ihrer religionslosen, säkularistischen Lebensform von unserem westlich-säkularistischen Entwicklungsstand aus beurteilen. Nun ist aber ein ungetaufter Junge in Hamburg und in Tokio nicht dasselbe. Der eine stammt aus einem christlich-säkularistisch geprägten Milieu, der andere ist Produkt eines vom buddhistisch-shintoistischen Säkularismus und vom christlichen Säkularismus geprägten Kulturraumes. Die Gogartensche These, daß die Säkularisierung als Folge eines eigentlich christlichen Ansatzes zu denken sei²⁷, erweist sich bei näherer Betrachtung der Religionsgeschichte als fragwürdig, ja als Ausdruck jenes insularen Denkens, aus dem es das Christentum zu befreien gilt²⁸.

Sodann besteht die Gefahr, daß wir in einseitiger Hinordnung auf eine religionslose Gegenwart den Sinn für all das, was religiös ist und Bindung schafft an Gott und Göttliches, vollends verlieren. Die Symptome eines solchen Verlustes sind bereits aufweisbar. Die einseitige Betonung horizontaler Zwischenmenschlichkeit unter Absage an jede Form von Vertikalität, die sich einer rein gesellschaftlichen Sinnerfüllung der Menschheit in den Weg stellt, der Ersatz des Kultischen durch gesellschaftskritische soziale Aktionen, die Streichung des Gottesbekenntnisses zugunsten von Entwicklungshilfe und Friedensdemonstration — all das sind auch (nicht nur!) unübersehbare Zeichen einer nicht zu leugnenden religiösen Erblindung.

Interessanterweise tritt in den Ländern, in denen heute bewußt die Begegnung mit anderen Religionen gepflegt wird, die Aporie des rein intellektuellen, lehrmäßigen Ge-

²⁷ Vgl. F. Gogarten, a. a. O. Siebenstern-Taschenbuch 72, vor allem 85–102.

²⁸ Vgl. die acht von U. Mann vorgetragenen Einwände gegen Gogartens These, a. a. O. 74–76.

dankenaustausches deutlich in Erscheinung. Sie wird dann notwendig ersetzt durch den Austausch gegenseitiger geistlicher Erfahrungen. Dabei ist von vornherein klar, daß die Teilnahme an einer anderen kultischen Handlung noch keine Erfahrung im strengen Sinne der betreffenden Religion darstellt. Man ist auch längst nicht mehr so naiv, gleich „Buddhist auf Zeit“, „Moslem auf Zeit“ werden zu wollen²⁹. Jede religiöse Haltung fordert exklusiv und total an.

Bereitschaft zu
engagierter Begegnung

Im Anschluß an eine Begegnung von Christen verschiedener Denominationen und Zen-Buddhisten im Sommer 1968 in der alten japanischen Hauptstadt Kyoto schrieb ein christlicher Teilnehmer seine Schlußfolgerungen nieder. Darin heißt es u. a.: „Die erste habe ich bereits erwähnt, nämlich daß es im gegenwärtigen Stadium des Dialoges fast unmöglich ist, feste Formeln vorzulegen, denen Christen und Buddhisten zustimmen. Das heißt jedoch nicht, daß der Dialog unfruchtbar ist. Wenn wir uns auch nicht über Wahrheiten einigen können, so können wir uns doch über Werte einigen und – was noch wichtiger ist – wir können sie gemeinsam leben, ohne zuviel davon zu sprechen... Der Zen-Buddhismus ist vor allem ein Weg der Erlösung, ein Pfad zur Weisheit, eine Lebensform, die gelebt wird... Kurzum: Der Dialog mit dem Zen muß von Christen geführt werden, die einige Erfahrung im Gebet und in der Kontemplation haben, die, außer den Kenntnissen über Gott, Gott kennen, die aus den Tiefen ihrer persönlichen Erfahrung mit ihm, an den sie glauben, sprechen können. Die Zen-Meister sprechen in einer vollkommenen Bescheidenheit über ihre eigene Erfahrung und halten es für selbstverständlich, daß die Christen dasselbe tun“³⁰.

Letztlich können nur engagierte Christen dem engagierten Nichtchristen als solchem begegnen. Dieser ist dann allerdings nicht Nichtchrist im allgemeinen, sondern Angehöriger, Zugehöriger dieses oder jenes konkreten religiösen Weges. Auf dem Wege zu einer *engagierten* Begegnung – engagiert in dem Sinne, daß beide ihren je eigenen Weg für sich als verbindlich betrachten und aus dieser Verbindlichkeit sich für den anderen öffnen – sind viele Stufen möglich, der Weg tätiger Solidarität ebenso wie der Weg eines intellektuellen Dialogs³¹. Für den Christen gilt es

²⁹ Das Experiment, in den verschiedenen Wegen eine Zeitlang zu leben, hat am Ende des letzten Jahrhunderts der Inder Ramakrishna (1834–1896) unternommen. Vgl. J. A. Cuttat, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956.

³⁰ Vgl. W. Johnston, *Dialog mit dem Zen*, in: *Concilium* 5 (1969) 717 f. Das erste Gespräch desselben Kreises beschreibt H. Dumoulin, *Dialog im Aufbau*, in: *Concilium* 3 (1967) 763–771.

³¹ Vgl. dazu H. Waldenfels, *Hinduismus, Buddhismus, Islam, Kevelaer 1969*, 34–39.

dabei immer wieder, das Wort des Hebräerbriefes wahr zu machen und hinauszugehen, „außerhalb des Lagers“ (vgl. 13, 13). Nur wo die Verbindlichkeit der bzw. die Verbundenheit mit der eigenen Religion sich paart mit einem weiten, offenen Herzen, sind beide extremen Fehlhaltungen, Indifferenz und Intoleranz, in einem Miteinander von Absolutheit und Toleranz überwunden³². Daß die Verwirklichung dieses Miteinanders ein mühsames Stück Arbeit ist, zeigt die Geschichte, die jede Religion in ihren Begegnungen mit einer anderen durchgemacht hat.

³² Vgl. dazu U. Mann, a. a. O.

Günter Biemer Schulischer Religions- unterricht und kirchliche Katechese

Das Forum über „Probleme des Religionsunterrichts“¹ hat ein repräsentatives Spektrum kompetenter Meinungen erbringen können. Der Divergenz in einigen der Fragekreisen steht eine ermutigend große Konvergenz gegenüber. Einstimmig wird dem Religionsunterricht (Szczesny: Religionskunde) als ordentlichem Lehrfach ein Platz an der öffentlichen Schule zugeteilt. Alle Autoren sind sich außerdem darüber einig, daß der Religionsunterricht grundsätzlich für jede Altersstufe gelten soll. Als Ziel wird, abgesehen von einigen Differenzierungen, die auf Verstehen zielernde unterrichtliche Erschließung der Wirklichkeit Religion, der Religionen und besonders des Christentums genannt. Überraschend und signifikativ ist auch die Zustimmung aller Befragten zu einer freien kirchlichen Katechese, die dem Lernen des Glaubens, der Glaubenszustimmung, der Einübung in die gemeindlichen (gottesdienstlichen) Vollzüge dienen soll.

Verschieden und sich widersprechend sind die Antworten auf die Frage nach dem konfessionsgebundenen Religionsunterricht und folglich auch nach der kirchlichen Beauftragung des Religionslehrers. Einerseits wird der konfessionelle Religionsunterricht aus der Sicht der Schüler prinzipiell postuliert, insofern sie einer bestimmten Konfession angehören, die ihnen in der Schule didaktisch zu erschließen sei. Andererseits wird er im Prinzip abgelehnt, weil er den pluralen Positionen der Schülerschaft nicht entsprechen könne und als obligatorisches Fach mit einer Theorie der heutigen Schule nicht vereinbar sei. — Das Für und Wider

¹ Vgl. *Diakonia/Der Seelsorger* 1 (1970) 349–357 mit Beiträgen von H. D. Bastian, O. Betz, H. Halbfas, E. J. Korherr, H. R. Laurien, R. Picker, G. Szczesny, P. Zitta; vgl. auch W. Nastainczyk, *Thesen zum Religionsunterricht von morgen*: ebd. 246–252.