

1654 wurde Makassar und besonders das Portugiesenviertel von den Holländern unter Outshoorn bombardiert —, gelang es schließlich, den Sultan Hassan Udin durch den Vertrag von Batavia vom 19. 8. 1660 zu zwingen, alle Portugiesen und ihren Anhang auszuweisen. Der Vertrag wurde unter dem Druck der Holländer mit aller Härte durchgeführt, so daß von einer etwa 2000 Seelen zählenden Gemeinde nach wenigen Jahren nichts mehr übrigblieb. Ein trauriges Ende! ⁶².

DOGMATISCHE PERSPEKTIVEN IM HINBLICK AUF DIE NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN

von Heinz Robert Schlette

Die Frage nach der Beurteilung der nichtchristlichen Religionen durch das Christentum und speziell von Seiten der katholischen Kirche, die sich als die einzige, legitime und unfehlbare, die Fülle der geoffenbarten Wahrheit in sich bergende, von Gott selbst gestiftete Gemeinschaft versteht, ist keineswegs neu. Sie wurde bereits in der christlichen Antike angesichts der griechischen und römischen Religionen gestellt — man denke nur an Klemens von Alexandrien —, trat dann allerdings bis ins 12. Jahrhundert hinein zurück, weil man glaubte, das Wort Gottes sei bereits „bis an die Grenzen der Erde“ gedrungen¹, doch sie wurde zunehmend aktueller im Prozeß der Auflösung der mittelalterlich-christlichen Welteinheit², der — grob gesagt — im Gefolge der Kreuzzüge und der Begegnung mit der arabisch-islamitischen Welt einsetzte. Bekanntermaßen haben die Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts das Problem lebhaft empfunden und diskutiert, vor allem der Kardinal Nikolaus Cusanus³, jedoch auch Pico della Mirandola⁴, und der liberalen Haltung eines Erasmus von Rotterdam liegt es gewiß nicht fern⁵. Auch

⁶² Ausführlich bei VISSER, I. c., 106—119

¹ Vgl. H. R. SCHLETTE: Zur Problematik der Taufverpflichtung, in: *ZMR* 42 (1958) 105 f.

² Vgl. dazu die gedrängte, in ihren Konzeptionen klare und abgerundete Untersuchung von R. GUARDINI: *Das Ende der Neuzeit*. Würzburg 1950.

³ Zu erwähnen sind vor allem seine Schriften *De Deo abscondito* und *De pace fidei*.

⁴ Vgl. E. MÖNNERJAHN: Zum Begriff der theologischen Unklarheit im Humanismus, in: *Festgabe Joseph Lortz*. Hrsg. v. E. Iserloh und P. Manns. Bd. I: Reformation — Schicksal und Auftrag. Baden-Baden 1958, 277—304.

⁵ Vgl. D. GORCE: La patristique dans la réforme d'Erasme, in: *Festgabe Joseph Lortz*. I, 233—276; K. VON RAUMER: Erasmus von Rotterdam und der Friede, in K. VON RAUMER: *Ewiger Friede*. Friedensrufe und Friedenspläne seit der

in der Kunst des Barock und Rokoko findet man häufig den Niederschlag eines besonderen, wenn auch nicht sehr ernsthaften Interesses am Afrikanischen und Asiatischen. In der Aufklärung ist es vor allem Gotthold Ephraim Lessing, der durch seine berühmte Parabel von den Drei Ringen eine „Lösung“ vorgelegt hat, die sich bis heute im außerchristlichen Bereich so gut wie allgemein durchsetzen konnte und die auch zahlreiche Christen annehmen⁶. Das 19. und 20. Jahrhundert mit ihren evolutionistisch-relativierenden Theoremen und Ideologien mannigfacher Art haben die vorherrschende Meinung von der Gleichwertigkeit aller Religionen sowie von der Unerkennbarkeit und sogar der Unmöglichkeit einer allein wahren Religion nur noch bestärkt. Die evangelische und katholische Missionstätigkeit der letzten Jahrhunderte trifft natürlich auf die gleichen Probleme wie die allgemeine und liberale Religionsforschung; für sie stellt sich dringlicher als für eine mehr oder weniger positivistische Betrachtungsweise die Frage nach dem Sinn und Wert der nichtchristlichen Religionen.

Mit diesem vereinfachenden Überblick über die Geschichte unserer Frage haben wir nichts Neues gesagt. Man muß sich jedoch den Horizont vergegenwärtigen, innerhalb dessen wir nach der katholisch-dogmatischen Beurteilung des Sinnes der nichtchristlichen Religionen zu fragen haben. Zur Erörterung des Problems selbst bedarf es zunächst einer genauen Bestimmung des Aspektes und einer Orientierung über die vorliegenden Antworten in der christlichen Theologie sowie einer Vergegenwärtigung der vielfältigen theologischen Voraussetzungen, die eine klare Aussage zu unserer Thematik überaus erschweren. Erst nach diesen Vorüberlegungen kann dann vorsichtig eine Richtung angedeutet werden, in der die Lösung der Frage zu suchen ist. Von diesen methodischen Erwägungen aus ergibt sich der Aufbau unserer Darlegungen: I. Die Abgrenzung der Frage; II. Der Stand der Frage; III. Die Voraussetzungen des Problems; IV. Umrisse einer Antwort.

Renaissance. Freiburg/München 1953, 1—21. Des ERASMUS Schrift *Querela pacis* ist bis in kleinste Beobachtungen hinein von großer Sympathie für die Nichtchristen und ihre Religiosität durchdrungen. Vgl. die Übersetzung dieser Schrift bei K. VON RAUMER, a. a. O. 211—248: „Klage des Friedens, der bei allen Völkern verworfen und niedergeschlagen wurde“.

⁶ Diese „tolerante“ Haltung, die aus einem durchaus ernstzunehmenden Relativismus hervorging, beherrscht heute im allgemeinen die verschiedenen Bereiche der Religionswissenschaft wie auch weite Kreise der europäischen und amerikanischen Intellektuellen. Im außereuropäischen Raum findet sie starke Unterstützung vornehmlich von Seiten des modernen Hinduismus. Der indische Ministerpräsident Jawaharlal Nehru, der als liberaler Humanist mit sozialistischen Zügen gelten kann, sagte einmal: „Die indische Philosophie bekennt sich zum Grundsatz der Nicht-Einmischung. Jeder kann sein Heil suchen, wie es ihm gefällt, und gewöhnlich gibt es dabei keinen Ärger mit den Nachbarn. Die Kreuzzugsreligionen haben ein anderes Fundament...“ (T. MENDE: *Gespräche mit Nehru*. Hamburg 1956, 79 f.)

Obgleich es eine bald unerträgliche Modeerscheinung ist, nur noch Versuche, Ansätze und Prolegomena anstatt von Hypothesen und Theorien zu schreiben, sehen wir uns außerstande, mehr als prädisponierende Gedanken vorzutragen⁷. Aber ist es nicht so, daß sich in dem Angebot der „Versuche“ die Aporetik unserer Epoche ankündigt, von der oft genug pathetisch, aber mit Recht erklärt wurde, sie sei eine Zeit der Übergänge?

I

Daß nach dogmatischen Aussagen über die nichtchristlichen Religionen gefragt wird, hat — neben dem akuten Anstoß aus der globalen Vereinheitlichung der Kultur und der menschlichen Beziehungen — seinen Sinn vornehmlich in der theologischen Problematik der Heilsmöglichkeit der nichtchristlichen Menschen, d. h. der Heilsmöglichkeit außerhalb der sichtbaren katholischen Kirche als ebendieser Institution. Doch führt dieser Gesichtspunkt über sich selbst hinaus zur Frage nach dem Sinn der nichtchristlichen Religionen im Schöpfungs- und Erlösungsplan Gottes oder — modern gesprochen — in der Heilsgeschichte. So sehr ein Zusammenhang zwischen der Sinndeutung der Religionen und der Heilsmöglichkeit der ihnen anhängenden Menschen besteht, so handelt es sich doch um zwei verschiedene Themen; es sei deshalb bemerkt, daß wir hier lediglich nach der theologischen Interpretation des Sinnes der nichtchristlichen Religionen fragen und das Heilsproblem nur insoweit berücksichtigen, als das für unseren Aspekt notwendig ist.

Der Klarheit halber müssen wir noch eine weitere Abgrenzung vornehmen. Unsere Frage zielt auf eine „Theologie der nichtchristlichen Religionen“⁸. Dies ist nicht so zu verstehen, als ginge es darum, eine Theologie des Buddhismus, Hinduismus, Jainismus etc. zu entwerfen. Wir sind der Meinung, daß diese Art der Betrachtung unmöglich ist, weil vom Verständnis der Wahrheit und der Offenbarung Gottes aus, wie die

⁷ Selbstverständlich kann das Problem nicht einfach im Rückgriff auf einen Autor, d. h. mit historischer Methode gelöst werden. Die Fragen als Fragen müssen selbst aufs Neue durchdacht werden. Um diesem Ziel näherzukommen, verzichten wir hier mit Absicht auf die komplette Referierung der Literatur. Es seien lediglich drei die katholische Lehrauffassung über die nichtchristlichen Religionen wiedergebende Darstellungen erwähnt: E. MAGNIN: Religion, in *DThC* XIII (Paris 1937) — aus diesem umfangreichen Artikel (Sp. 2182—2306) kommen für unseren Gesichtspunkt nur in Betracht die Sp. 2285—2292: „Conclusion générale“; F. KÖNIG: Das Christentum und die Weltreligionen, in F. KÖNIG: *Christus und die Religionen der Erde*. III. Freiburg 1951, 731—776; H. DE LUBAC: *Catholicisme*. Paris 1952, 188—205. Das formale Thema „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ wird in diesen Abhandlungen jedoch nicht erörtert.

⁸ Es ist heute üblich geworden, einen solchen *genetivus objectivus* zu verwenden, z. B. in Prägnungen wie Theologie der Arbeit, der Familie, der Stadt, des Todes, der irdischen Wirklichkeiten, der Laien etc.

Kirche es uns vorlegt, die Situation der verschiedenen nichtchristlichen Religionen dieselbe ist⁹.

Daß im Mittelpunkt einer „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ die Fragen nach dem Wahrheits- und Offenbarungscharakter, nach dem Verhältnis jener Religionen zu Israel, zu Jesus als dem Messias und zur Kirche als dem Neuen Israel stehen, ist ohne weiteres ersichtlich. Es geht jedoch nicht nur um die Wahrheit selbst und das Verhältnis bzw. die Teilhabe der nichtchristlichen Religionen an der einen Wahrheitsfülle, es geht zugleich immer auch darum, daß das Christentum den Missionsanspruch erhebt und erheben muß, also jene Religionen in ihrer Existenz notwendig infragestellt, insofern deren Aufgehen im Christentum mit göttlicher Autorität verlangt wird. Bevor wir näher auf den Sinn dieses „Übergehens“ zu sprechen kommen — dieses Problem führt bereits zentral in die „Theologie der Religionen“ hinein —, wollen wir jedoch noch innehalten und zusehen, wie die christlichen Aussagen hinsichtlich der nichtchristlichen Religionen heute normalerweise lauten.

II

Ohne die in Betracht kommenden Autoren hier im einzelnen zu referieren, dürfen wir sagen, daß sich heute vor allem zwei Meinungen — jeweils mit mancherlei Modifizierungen und Klauseln — gegenüberstehen.

Die erste lehnt sich stark an die Hl. Schrift an, ist im Bereich der evangelischen Theologie bestimmend¹⁰ und auf katholischer Seite in

⁹ Die durchaus notwendige und nützliche Beschäftigung mit den einzelnen Religionen dient deshalb nicht einer „Theologie des Buddhismus“ etc., sondern der Apologetik, vergleichenden Religionsgeschichte, Religionspsychologie und -soziologie wie auch der Religionsphilosophie. Dabei zeigen sich Aspekte, die für das christliche Selbstverständnis und für Mission, Dogmatik, Moralthologie, Liturgik usw. von Wichtigkeit sind und sogar akkommodiert werden können und sollten; doch man sieht schon, daß die Frage nach einer Theologie der nichtchristlichen Religionen in eine gänzlich andere Frage-Richtung hineinführt, die allgemein und umfassend ist und nicht den Gegensatz etwa von Christentum und Buddhismus ins Auge faßt, sondern den fundamentaleren von Christentum bzw. Kirche und Nichtchristentum schlechthin.

Der Deutlichkeit halber sei noch einmal betont, daß wir hier also nicht allgemein über die Nichtchristen zu sprechen beabsichtigen, sondern in spezifizierter Sicht über die nichtchristlichen Religionen als solche. Dabei muß freilich der allgemeinere Aspekt mitberücksichtigt werden. Es scheint, als sei über die nichtchristlichen Religionen als solche bisher in der Literatur fast nicht gehandelt worden; meistens beziehen sich die Darlegungen auf die allgemeine Situation der Nichtchristen gegenüber dem an die christliche Offenbarung glaubenden Menschen.

¹⁰ Vgl. vor allem K. BARTH: *Die kirchliche Dogmatik*. I/2. 4. Aufl. Zollikon-Zürich 1948, 304—397 und IV/1. Ebd. 1953, 531—573. Zur Orientierung vgl. H. BOUILLARD: *Dialektische Theologie*, in *LThK* III. 2. Aufl. Freiburg 1959, 334—339 (mit ausführlichen Literaturangaben).

vergangenen Jahrhunderten der Mission maßgebend gewesen — wenn auch nicht immer ausdrücklich als Theorie, so doch wenigstens in der Praktizierung der Missionsmethoden. Nach dieser Ansicht befinden sich die „Heiden“¹¹ schlechthin im Unheil, sie vermögen nichts zum Heil, d. h. nichts übernatürlich Verdienstvolles zu leisten, sie leben „in Finsternis und Todesschatten“, ja die nichtchristlichen Religionen als solche sind allesamt Zeichen menschlicher Empörung gegen Gott und deswegen verdammt. Das Christliche ist eine Weise des Gottesbezuges *sui generis*, d. h. keine Religion, sondern die Stätte der in der Geschichte von Gott ausgehenden Auserwählung und Begegnung (mit einem konkreten Volk und dann jetzt) mit einer bestimmten Gemeinschaft herausgerufener Menschen. Diese geschichtliche Verbindung Gottes mit einer klar umrissenen Gruppe aus der Menschheit soll zwar letzten Endes allen zum Heil dienen, doch wird dies erst im eschatologischen Endstand sichtbar werden, da die Mächte des Widergöttlichen die Offenbarkeit des Sieges Christi auf dieser Erde mit göttlicher Zulassung noch aufhalten dürfen. So etwa lautet die Ansicht der sogenannten „Dialektischen Theologie“. Es ist sofort klar, daß sie auf ganz bestimmten Voraussetzungen beruht. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß der Tenor der biblischen Aussagen diese Auffassung bestärkt.

Der Auskunft dieser dialektischen und harten Theologie steht eine mildere gegenüber, die sich aus verschiedenartigen Quellen konstituiert. In ihr fließen zusammen die aristotelisch-thomistische Theologie mit ihrem Naturbegriff, die Ideen der christlichen Humanisten und die tolerante Sympathie der Aufklärung, allerdings auch die nüchterne und handfeste Überlegung des *common sense* angesichts der religionsgeschichtlichen Fakten. Diese heute im katholischen Bereich dominierende Meinung versteht — mit berechtigter und beliebter Anknüpfung an die griechischen Väter — das Christentum als die Fülle und Erfüllung der nichtchristlichen Re-

¹¹ Man muß es durchaus begrüßen, daß der Ausdruck „die Heiden“ (vgl. TH. OHM, Art. „Heidentum“, in: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, hrgb. von F. König. Freiburg 1956, 333 f) mehr und mehr in seinem diffamierenden Charakter erkannt und deshalb gemieden wird. Dieses Wort ist ursprünglich polemisch gemeint und mit den „Barbaren“ der Griechen zu vergleichen. Doch wie soll man es ersetzen? In Gebrauch kommt der Begriff „Nichtchristen“, aber das ist im Grunde wegen seines rein negativen Charakters ein Notbehelf, ein nominalistisches Etikett, welches das Wesen der damit gemeinten Menschheit nicht auszusprechen vermag. Es ist bezeichnend, daß wir als Christen in unserer Sprache kein sachgemäßes Wort geprägt haben, das akzeptabel wäre. Die Bibel, Altes wie Neues Testament, sagt *gojim*, τὰ ἔθνη, *gentes*, Völker. Diese Rede-Redeweise ist wohlbegründet; sie stellt Volk und Völker des einen Gottes einander gegenüber. MARTIN BUBER übersetzt *gojim* mit „Weltstämme“. Eine wirkliche Lösung bietet freilich das Wort *Völker* (oder *Weltstämme*) auch nicht, da es den Singular zur Bezeichnung des einzelnen Menschen ausschließt. In dieser mißlichen Situation der Sprache scheinen die Termini „der Nichtchrist — die Nichtchristen“ das kleinere Übel zu sein.

ligionen und diese selbst als Vorstufen, als von Gott in seiner heilsgeschichtlichen Pädagogik intendierte Vorphasen auf dem Weg zur Erfüllung. Das Unheil der nichtchristlichen Religionen, das auch nach dieser Ansicht bestehen bleibt, liegt weniger in deren Bosheit, Revolte und Idololatrie, sondern mehr in ihrer unverschuldeten, doch faktisch vorhandenen Unerfülltheit, in ihrem fragmentarischen Charakter und ihrer Angewiesenheit auf die noch ausstehende Fülle des Christlichen, die als katholische Kirche antreffbar ist. Die Seele ist von Natur aus christlich (bzw. katholisch) und sucht immer schon jene Fülle, die das Christliche darstellt¹². Tritt zum Nichtchristlichen das Christliche hinzu, dann wird jenes in seinem wesenhaften Ansatz lediglich auf seine Erfüllung hin verlängert.

Beide Antworten enthalten zweifellos Richtiges und Falsches oder besser: Halbrichtiges und Halbfalsches. Sie kommen daher meistens auch nicht in „reiner“ Form vor, sondern machen gegenseitig Konzessionen¹³. Dies ist kein Zufall, sondern weist darauf hin, daß die Lösung in der Tat als Synthese gedacht werden muß. Das Problem ist jedoch, wie diese Synthese auszusehen hat. Nach dem bisher Gesagten erscheint es ratsam, sich auf eine tiefere Schicht des Problems zu begeben, um die Voraussetzungen zu erkennen, die bei der Beurteilung der Frage notwendig und wesentlich ausschlaggebend sein müssen. Diesen Rückgriff auf die theologisch-systematischen und dogmengeschichtlichen Grundlagen halten wir für methodisch tragfähiger als eine begeisterte Spekulation¹⁴ zugunsten

¹² PIUS XII. nannte das Verlangen der Nichtchristen nach der Wahrheitsfülle ein „unbewußtes Sehnen“, vgl. M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik*. III/1. München 1958, 828. Wenn man diese Formulierung nicht bloß als eine allgemeine Charakterisierung der Situation der Nichtchristen vom Standpunkt der Offenbarungswahrheit aus auffaßt, ist schwer zu sagen, was das Wort „unbewußt“ dann bedeuten soll.

¹³ So finden wir z. B. bei dem verdienten französischen Theologen JEAN DANIELOU, der die Kirche im allgemeinen als die Erfüllung des Nichtchristlichen, ja sogar des Kommunismus, denkt, als die „wahre Religion aller Menschen“ (vgl. *Uom Heil der Völker*. Frankfurt a. M. 1952, 16; frz. Titel *Le Mystère du Salut des Nations*), auch den folgenden Satz: „Der wesentliche Unterschied zwischen dem Katholizismus und allen anderen Religionen liegt also darin, daß die anderen vom Menschen ausgehen und einen ergreifenden, manchmal auch schönen Versuch darstellen, sich hoch zu erheben, um Gott zu finden. Im Katholizismus hingegen vollzieht sich die Bewegung umgekehrt: Gott selber steigt zur Welt hernieder, um ihr die Gemeinschaft mit seinem Leben zu bringen.“ (Ebd. 17) Es geht uns hier weniger darum zu zeigen, daß diese unter Katholiken beliebte apologetische Aussage dogmatisch und religionsgeschichtlich gesehen mehr als problematisch ist, sondern um den „dialektischen“ Gehalt dieses Satzes und seine Diskrepanz zu der Erfüllungsthese.

¹⁴ Aus diesem Grund erscheint uns das Vorgehen von M. VERENO in seinem — zweifellos geistvollen und anregenden — Aufsatz „Von der All-Wirklichkeit der Kirche. Ein Beitrag zur Theologie des Heidentums“ (*ThQu* 138 (1958) 385—427) als fragwürdig. Er führt auch kaum über den bekannten Standpunkt vom

der zweiten der geschilderten Meinungen, die ja ohne Zweifel die menschlich sympathischere ist.

III

Der Voraussetzungen dogmatischer Aussagen über die nichtchristlichen Religionen sind so viele, daß wir sie hier nur thesenhaft andeuten können. Das Schwierige liegt aber weniger darin, daß die zu klärenden Vorfragen so zahlreich sind; schwerwiegender ist, daß sie für die christliche Theologie und Selbstinterpretation zentrale und grundlegende Themen betreffen. Gibt es aber in diesen fundamentalen Positionen Kontroversen und divergierende Theorien, so will es fast als unmöglich erscheinen, in einer gleichsam „am Ende“ stehenden Frage wie der unsrigen eine gültige und präzise Antwort zu erhalten oder zu geben. Auf der anderen Seite zeigt jedoch der Blick in die systematische Theologie ebenfalls, daß es um das Problem so schlecht wiederum auch nicht steht, denn es werden einschlägige wichtige Fragen immer wieder erörtert, deren Zusammenhang mit unserem Thema offenkundig gegeben ist, wenn er auch zu selten ausgesprochen wird. Dies gilt z. B. für das Problem „Natur und Übernatur“¹⁵. Was in der Beantwortung dieser Frage, die seit der Diskussion um Henri de Lubac's Werk *Surnaturel*¹⁶ nicht mehr recht weitergekommen ist, gesagt werden muß, hat für die Beurteilung des theologischen Sinnes der nichtchristlichen Religionen konstitutive Bedeutung. Je nachdem ob man die Natur als gefallene Kreatur, als gesundgebliebenen Restbestand ontologischen Wesens, als abstrakte *natura pura* oder als dauernd von der Gnade gehaltene und durchwaltete Seinswirklichkeit versteht, wird die Antwort anders ausfallen¹⁷. Dies im einzelnen auszuführen, wäre Stoff für eine eigene Untersuchung, doch liegt der für uns wichtige methodische Sinn dieser Fragestellung zutage. Mit dem Problem der Natur hängen sogleich zusammen die der Offenbarung und der Erbsünde, der Schöpfung und der Zielbestimmung der Schöpfung durch Gott. Damit verbindet sich die Frage nach dem Wesen Gottes selbst als des Schöpfers und Erlösers, das Problem der Güte und Gerechtigkeit Gottes, seines allgemeinen Heilswillens und seines speziellen Willens zur Heilsgeschichte mit der Menschheit als ganzer. Hinzu treten ferner die Fragen nach dem

Christentum als der Vollendung und Erfüllung hinaus. Der Kirchenbegriff dieser Abhandlung bedarf zudem entschieden der Präzision.

¹⁵ Dieses Problem wurde in Bezug auf die Nichtchristen thematisch bereits in einer frühen Schrift von Th. OHM angegangen: *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas*. Münster 1927.

¹⁶ Paris 1946. Vgl. dazu den von entgegengesetzter Seite geschriebenen Bericht von Th. DEMAN, Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie, in: *ThR* 46 (1950) 70–82.

¹⁷ Wir erleben das Dilemma des Naturbegriffs heute auch noch auf einem anderen Gebiet, wo die formale Gleichheit in der Schwierigkeit der zugrundeliegenden Voraussetzungen deutlich erkennbar ist: beim Problem des Naturrechts.

Wesen der Sünde, der Erlösung und der Rechtfertigung, der Sendung Christi und der Kirche und viele Detailfragen, die mit all diesen zusammenhängen. Es zeigt sich hier die innere sachliche „Systematik“ in der Wirklichkeit und Welt Gottes selbst, die aller menschlich-wissenschaftlichen, theologischen Systematik immer schon vorausliegt. Die theologische Sinnbestimmung der nichtchristlichen Religionen geht also stets und mit Notwendigkeit aus dem umfassenden System einer ganzen Dogmatik hervor.

Es könnte darauf hingewiesen werden, daß es in der klassischen katholischen Dogmatik überhaupt keine Stelle gibt, an welcher über die nichtchristlichen Religionen thematisch gehandelt werden könnte. Dieser Einwand ist insofern richtig, als der traktatmäßige Aufbau der katholischen Dogmatik bis heute¹⁸ jenes Grundschema behalten hat, das durch die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, die bis zum 16. Jahrhundert theologisches Schulbuch waren¹⁹ und erst dann durch die in ihrem methodischen Aufbau nicht andersartige *Summa theologica* des Aquinaten abgelöst wurden, in die Systematik hineinkam²⁰. Freilich soll nicht verkannt werden, daß in den schulmäßigen Themen von der Schöpfung, Natur, Erbsünde, Erlösung in Christus, Heilsnotwendigkeit der Kirche etc. Elemente vorgelegt wurden, mit denen so etwas wie eine „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ aufgebaut werden kann. Die Chancen für eine Würdigung der nichtchristlichen Religionen sind besonders in jenen Theologien günstig, die die heilsgeschichtliche und die geschichtstheologische Perspektive stärker berücksichtigen²¹.

Zu den Voraussetzungen einer Beantwortung unserer Frage gehört nicht zuletzt die Verständigung über den Gehalt, die Intention und das

¹⁸ Es ist darauf hinzuweisen, daß die von KARL BARTH entworfene Dogmatik einen ganz eigenständigen und neuen Aufbau besitzt. Auf katholischer Seite wurde der Aufriß einer neustrukturierten Dogmatik von KARL RAHNER vorgelegt, vgl. *Schriften zur Theologie*. I. Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, 9—47.

¹⁹ Vgl. K. BIHLMAYER — H. TÜCHLE: *Kirchengeschichte*. II. Paderborn¹²1948, 251.

²⁰ Auf die biblischen und patristischen Grundlagen sowie auf die frühcholastischen Vorarbeiten zum Aufbau der Sentenzenbücher des Lombarden brauchen wir hier nicht einzugehen.

²¹ Hier wäre hinzuweisen auf Augustinus, Hugo von St. Viktor, Anselm von Havelberg, Joachim von Fiore, Bonaventura u. a. Vgl. F. HOFMANN: *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. München 1933; J. RATZINGER: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. München 1954; Ders.: *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*. München 1959; H. R. SCHLETTE: *Heilsgeschichte und Mission. Ein Beitrag zur Missionstheorie nach Hugo von St. Viktor*, in: *ZMR* 41 (1957) 25—44. In diesem Zusammenhang sei auch genannt: J. SPOERL: *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*. München 1933 — ein wichtiger Beitrag zur Geschichtstheologie im 12. Jahrhundert. Neuerdings M.-D. CHENU: *La Théologie au douzième siècle*. Paris 1958, 62—89. — S. ferner G. SÖHNGEN: *Der Weg der abendländischen Theologie*. München-Salzburg-Köln 1959.

Gewicht der biblischen Aussagen. Exegetisch und bibeltheologisch läßt sich heute sagen, daß die negativen Urteile über die Nichtjuden und Nichtchristen primär stets jene Situation im Auge haben, in welcher der Nichtjude oder Nichtchrist sich bewußt dem göttlichen Anspruch verweigert oder auch in seinem Unglauben von Gott selbst verstockt wurde (vgl. Ex 9,12 u. ö.; Röm 9,18; Joh 12,40), und daß die Ablehnung der Fremdreigionen und Mythen aus der aitiologischen und zeitgeschichtlich bedingten Polemik zu erklären ist, d. h. keine grundsätzlich theoretischen Auskünfte über den Sinn jener Religionen zu geben beabsichtigt²². Die Hl. Schrift kennt sehr wohl „Heiden“, die von Gott als gerecht erfunden werden, weil sie in der Weise ihrer — „kosmischen“ — Religiosität ihrem Gewissen gemäß leben²³, und aus dem Gesamtbild des die Geschichte führenden gerechten und liebenden Gottes ergibt sich die Erkenntnis, daß niemand ohne seine Schuld verworfen wird. Jedoch hebt dieser Grundsatz die vorherrschendere biblische Aussage über den offenbarungs- und gottfernen Charakter alles Nichtchristlichen keineswegs auf.

Aus dieser Schau ergibt sich eine weitere Erkenntnis, die vielleicht ungewohnt ist, aber durchaus orthodox und vom Stand der heutigen Dogmatik aus erklärbar: Es geht in der Heilsgeschichte zunächst nicht um die Sicherstellung des individuellen Heils als solchen. Dieser Satz ist mißverständlich; wir müssen ihn näher erläutern, da er für die Beurteilung unseres Problems entscheidend ist.

Die Kirche spricht jedem Menschen die wirkliche Erlangung des Heiles zu, wenn er nach seinem Gewissen, mag dieses auch irrend gewesen sein, untadelig gelebt hat²⁴. Man kann fragen: Wozu ist dieses ungeheuer große und erhabene Drama der Heilsgeschichte von Gott ins Werk ge-

²² Vgl. K. L. SCHMIDT, Art. ἔθνος in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrg. von G. Kittel. II. Stuttgart 1935, 362—369; H. STRATHMANN und R. MEYER, Art. λαός, ebd. IV. Stuttgart 1942, 29—57.

²³ Vgl. das ausgezeichnete Büchlein von J. DANIELOU: *Die heiligen Heiden des Alten Testaments* (Stuttgart 1958), das die Gestalten Abel, Henoch, Danel (nicht zu identifizieren mit dem Propheten Daniel, vgl. Ezech 14, 12—20), Noe, Job, Melchisedech, Lot und die Königin von Saba nach den Aussagen der Hl. Schrift und der Kirchenväter nachzeichnet.

²⁴ Vgl. B. HÄRING: *Das Gesetz Christi*. Moraltheologie. Freiburg 1954, 178—224, speziell: 198—200: „Über die Verpflichtung eines irrigen Gewissensurteils“. Vgl. bei THOMAS VON AQUIN: *De veritate* XVII, 5 ad 4. — Man muß sich einmal drastisch vergegenwärtigen, zu welchen Konsequenzen die schulmäßige und doch wohl rechtgläubige Anschauung über das irrende Gewissen führt. Sie würde z. B. besagen, daß ein in einem *error invincibilis* befindlicher Kommunist, der seinem kommunistisch geprägten Gewissen folgt — so etwas gibt es natürlich —, um so sicherer das Heil erlangt, je bewußter er nach der kommunistischen Moral lebt, die von ihm — für unser Urteil und Empfinden — Schreckliches verlangen kann. Ähnlich stellt sich das Problem für den Buddhisten, Anthroposophen etc., wenn die Fragestellung hier auch weniger aufregend ist. Jedenfalls wird man sagen müssen, daß die Lehre vom Gewissen keineswegs „fertig“ ist, sondern auf ein neues, verantwortendes, die biblischen Aussagen ernstnehmendes Denken wartet.

setzt worden, wenn es nur um das Heil einzelner Seelen geht, das auch durch ein Leben nach dem Gewissen sichergestellt werden könnte? Offenbar muß es in der Heilsgeschichte, bei der Begegnung des Menschen mit Gott um mehr gehen, wenn auch schwer zu sagen ist, was dieser letzte Sinn schlechthin allen menschlichen, geschichtlichen und kreatürlichen Seins dann ist. Wir dürfen annehmen, daß er mit der Verherrlichung Gottes selbst zusammenhängt, mit der Kundgabe seiner *doxa* als des Erweises seiner Liebe, die Er selbst ist und nicht bloß „hat“. Diese Spekulationen führen in ungelichtete und wohl auch nicht mehr zu erhellende Mysterien, weil wir den Sinn der freien Entschlüsse Gottes nicht mitvollziehen können, ja weil bereits — was heute nicht selten zu wenig zur Kenntnis genommen wird — die Aussage von der Schöpfung und damit von der Existenz einer „außerhalb“ Gottes seienden nichtgöttlichen Wirklichkeit ein *mysterium stricte dictum* darstellt. Für unsere Frage genügt es jedoch hier, darauf zu achten, daß es Gott und dem Christentum nicht allein und primär um die Rettung einzelner Seelen geht — obwohl allerdings jenes andere, um das es dann an erster Stelle geht, in der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch ausgetragen wird.

Fassen wir kurz zusammen: Von der Hl. Schrift aus läßt sich eine „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ nicht aufbauen. Die in der Schrift begegnenden Prinzipien weisen jedoch darauf hin, daß das Unheil der Nichtchristen und ihrer Religionen nicht in der Bestimmung der einzelnen Seelen zur ewigen Verdammnis liegt, sondern vielmehr in dem Fernsein von der geschichtlich sichtbar gewordenen Wahrheit und Güte des liebenden Gottes. Das Hl. Offizium betonte am 7. 12. 1690 gegen die Jansenisten ausdrücklich die Möglichkeit des Heiles und der Gnade im nichtchristlichen Bereich (vgl. Denz. 1294 und 1295), ohne die grundlegende Disqualifizierung des Nichtchristlichen durch das positiv-historische Ereignis der Erwählung Israels und der Kirche aufzuheben.

Gibt es aber paradoxerweise in der Unheilssituation der nichtchristlichen Religionen dennoch Heilsmöglichkeiten — denn Gottes Heilswirken begrenzt sich nicht absolut und kann nicht von der Kirche begrenzt werden —, so stellt sich als Voraussetzung für eine zutreffende dogmatische Interpretation der nichtchristlichen Religionen das bekannte schwere Problem, wie diese offensichtlich nicht zu bestreitenden Tatsachen mit dem Satz: *Extra ecclesiam nulla salus* in Einklang zu bringen sind²⁵.

²⁵ An anderer Stelle (vgl. *Das Sozialgefüge der Völker und die Weltmission*. Missionsstudienwoche Bonn am Rhein 22.—26. Sept. 1958. Hrgb. von L. Kilger. Münster 1959, 183—191) haben wir von der „personalen Mission“ gesprochen. Dies widerstreitet dem hier Gesagten nicht. Die Mission hat sich zu vollziehen als personales Geschehen und sie zielt immer auf eine personale Entscheidung ab; es kommt jedoch darauf an zu verstehen, daß es dann in dieser personalen Entscheidung als solcher um wesentlich mehr geht als um die Rettung der eigenen Seele.

²⁶ Vgl. M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik*. III/1. A. a. O. 820—839. SCHMAUS legt dar, daß das Axiom sich der Bedeutung nähert: „Ohne die Kirche kein Heil“ (ebd. 829).

Bei der augenblicklichen Diskussion über die Kirchengliedschaft²⁷ ist es höchst prekär, anzugeben, in welchem Sinne die Kirche in den nichtchristlichen Bereich hineinragt und worin die heilsgeschichtliche Bedeutung einer solchen verhüllten Gegenwart der Kirche unter den Nichtchristen sowie der Sinn der durch diese Präsenz mitcharakterisierten Nichtchristen selbst zu erblicken ist²⁸.

Wir mußten eine Fülle von Fragen aufwerfen, um deutlich zu machen, in welche Dimensionen eine „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ hineinführt. Es war nicht möglich und nicht beabsichtigt, diese Fragen zu lösen. Jedoch hat es keinen Sinn, sie zu unterdrücken, wenn das Thema theologisch-systematisch untersucht werden soll. Daß von der theologischen Antwort für die Missionstheorie und Missionsmethode vieles abhängt, bedarf kaum einer Begründung. Gerade deswegen aber ist es notwendig, die Probleme scharf zu stellen und die Lösung weniger von geistvollen Kombinationen zu erwarten. Nunmehr gilt es, auf der Grundlage des bisher Dargelegten die Umriss einer Antwort so gut wie möglich zu skizzieren.

IV

Die Verdammung aller Religionen und entsprechend alles Religiösen wie auch die Einordnung der Religionen als bloßer Vorstufen auf dem Weg zum Christentum bzw. zur katholischen Kirche als ihrer organischen, gradlinigen Erfüllung bilden zwei extreme Positionen, die weder den Gegebenheiten der Hl. Schrift noch den Aussagen der katholischen Dogmatik gerecht werden. Es ist nicht zu bezweifeln, daß im Bereich der nichtchristlichen Religionen Gebet, Mystik, Sittlichkeit, Opfer und Kult in erhabener Weise anzutreffen sind²⁹. Wenn dies alles nur Täuschung, subjektives Tun ohne objektiv-heilshaften Belang wäre, würde Gott — und zwar der wahre und lebendige Gott selbst, der doch in den Gebeten der Nicht-

²⁷ Vgl. dazu K. RAHNER: Die Gliedschaft in der Kirche nach der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis Christi*“, in: *Schriften zur Theologie*. II. Einsiedeln — Zürich — Köln 1955, 7—94.

²⁸ In der Patristik und im Mittelalter sprach man von der *Ecclesia ab initio*, zu der alle Gerechten gehören, die jemals auf der Erde gelebt haben, vgl. Y. CONGAR: *Ecclesia ab Abel*, in: *Abhandlungen über Theologie und Kirche*. (Festschrift für Karl A d a m) Düsseldorf 1952, 79—108; F. HOFMANN: *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, 212—221; H. R. SCHLETTE: Die Eucharistielehre des Hugo von St. Viktor, in: *ZkTh* 81 (1959) 177—179.

²⁹ Zu vergleichen wären die zahlreichen einschlägigen Untersuchungen religionsgeschichtlicher Art. Wir verweisen nur auf das bekannte Werk von TH. OHM: *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* (Krailling vor München 1950), dessen reichhaltiges Material immer noch einer entsprechenden Würdigung seitens der Dogmatik harrt. Erwähnt sei noch die ergreifende Sammlung religiöser Zeugnisse, die MARTIN BUBER unter dem Titel *Ekstatische Konfessionen* herausgegeben hat (Jena 1909).

christen gemeint ist — jene Menschen zum Narren halten, und die konkrete Menschenwelt wäre sozusagen durch einen insgeheim wirkenden „spiritus malignus“ oder durch einen bösen Demiurgen so sehr pervertiert, daß auf sie in keinerlei Hinsicht noch Verlaß wäre. Dies anzunehmen widerspricht nicht nur einer zuendegedachten Theologie der Kreation, sondern auch einer so lapidaren biblischen Aussage wie der vom Bundesschluß mit Noah, die — ganz gleich wie, wann und woher jener Bericht historisch und literarkritisch betrachtet in die Urgeschichte des Pentateuch hineingekommen ist — dem naiven Hörer des Wortes doch offenbar sagen will, daß Gott allen Menschen seine Erbarmung und Huld schenkt, wessen der Regenbogen als die beiseitegestellte Waffe des Kriegers Zeuge ist³⁰. Es gibt also sowohl eine innere Legitimität in allen Religionen und Religionsformen als auch eine in ihnen sich ereignende Erkenntnis Gottes aus der Natur und ihrem lebengewährenden Rhythmus³¹, d. h. aus den ständig in der Schöpfung geschehenden Manifestationen Gottes sowie aus dem ethischen Anspruch im Herzen jedes Nichtchristen (vgl. Röm 1, 20; 2, 14—16)³². Die Väter hatten den Mut zu der These, daß alles Gute, Wahre und Schöne, wo immer es sich finde, vom Heiligen Geiste stamme.

Dennoch aber darf man nicht annehmen, daß von dem legitimen „Kern“ der nichtchristlichen Religionen ein direkter, gerader Weg zur Offenbarungsreligion führt. Die Offenbarung, die einen Bereich eröffnet, der nur auf Grund der freien Tat Gottes zugänglich werden konnte und geworden ist, ist nicht die bloße Verlängerung des Natürlichen, sondern ein Novum, zu dem man nur gelangt durch Ruf und Gnade Gottes und durch das menschliche Korrelat dazu, nämlich durch die Umkehr oder die Bekehrung. Dies ist jedenfalls die eindeutige Auskunft der Hl. Schrift, und das Glaubensbewußtsein der Kirche bezeugt es in der Liturgie in allen Jahrhunderten.

Was mit Umkehr oder Bekehrung bezeichnet wird, ist — gemäß dem, was früher über den Grund der Unheilssituation der nichtchristlichen Religionen dargelegt wurde — weniger das individuelle Sich-Abwenden von individueller Schuld, sondern primär ein Prozeß, der in der personalen Entscheidung des Menschen durchgekämpft werden muß, aber einen durchaus über-personalen Sinn besitzt³³, nämlich der Prozeß der Abkehr

³⁰ Vgl. zu Gen 9, 8—17 H. GUNKEL: *Genesis*. 4. Aufl. Göttingen 1917, 150 f.; G. VON RAD: *Das erste Buch Mose*. Göttingen 1949, 110 f.

³¹ Vgl. J. DANIELOU: *Die heiligen Heiden im Alten Testament*, 82—88.

³² Vgl. O. KUSS: *Der Römerbrief*. 1. Lief. Regensburg 1957, 30—37 und 68—72 sowie die Exkurse: „Das in die Herzen der Heiden geschriebene Werk des Gesetzes“ („Naturgesetz“ und „Naturrecht“) (S. 72—76) und „Das Gewissen“ (S. 76—82).

³³ Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hervorgehoben, daß es in dem Lösungsprozeß der Bekehrung natürlich auch um eine Abkehr von der individuellen Schuld geht. Doch diese Reinigung von der eigenen Schuld — die ja praktisch gesehen auch anders als durch eine Bekehrung zum Christentum ge-

von der Halbheit, Bruchstückhaftigkeit des Bisherigen zu der Fülle des Lichtes. Was sich in dieser Annahme der Erfüllung in der personalen Glaubenszustimmung des einzelnen sich-bekehrenden Nichtchristen ereignet, ist nicht — wenn wir einen Ausdruck von Gottlieb Söhngen aufnehmen dürfen — „erstwesentlich“ die Rettung seines eigenen Seelenheils — obwohl dieses dabei mit auf dem Spiel steht —, sondern primär eben die Anerkennung der Herrschaft des sich geschichtlich offenbarenden Gottes über mich selbst und darin die Verherrlichung und Preisung dieses Gottes, die für den kleinen Teil meiner menschlichen Existenz dem Königtum Gottes, der kommenden Basileia, bereits jetzt Raum gewährt³⁴. Mag diese Deutung auch noch mancher Ergänzungen und Unterscheidungen bedürfen, so sollte doch mit ihr in unserem Zusammenhang nur zum Ausdruck gebracht werden, daß Christwerdung ohne den Prozeß einer Ab- und Umkehr nicht möglich ist, weil sich die christliche Glaubenswirklichkeit gegenüber den nichtchristlichen Religionen auf einer höheren Ebene, in einer Ordnung *sui generis* befindet, die — im Gehorsam zum vorhergehenden Ruf Gottes — nur durch einen menschlichen Akt erreicht werden kann, der den Charakter eines Sprunges oder eines Wagnisses³⁵ besitzt.

Die nichtchristlichen Religionen sind also für die Dogmatik keineswegs schlechthin eine *massa damnata*, sie sind auch nicht auf ihre Weise einfach „in Ordnung“ und lediglich noch auf die Erfüllung angewiesen. Ihre zutreffende Kennzeichnung geschieht durch die Synthese. Diese Synthese verstehen wir jedoch nicht als billigen Mittelweg oder im Sinne eines sich vorzeitig zufriedengegebenden *Et — Et*, sondern als eine echte, dritte, in sich eigenständige Antwort, die das Wahre der beiden Thesen zu einer neuen Einheit in sich verbindet. Jedoch diese formale Bestimmung — so schön sie klingt — inhaltlich zu füllen, ist gerade das so schwierige Problem, mit dem wir es zu tun haben. Die nichtchristlichen Religionen sind zugleich bedroht, verdorben, irrend und wahrhaftig, erfüllungsfähig,

schehen kann, insofern Gott auch Nichtchristen Anteil am Heil gewährt — besitzt einen theologischen Sinn, der die bloße Sündenvergebung transzendiert in eine Dimension, die die Verherrlichung Gottes und die endzeitliche *Basileia* betrifft.

³⁴ Wir können das Gemeinte verdeutlichen mit einem Hinweis auf die altkirchliche Taufauffassung, wie sie in dem Bericht der Apostolischen Konstitutionen zum Ausdruck kommt. Der Täufling wendet sich vom Teufel und seinem Reiche weg zu Christus und der familia Christi hin: συντάσσομαι τῷ Χριστῷ Vgl. J. PASCHER: *Die Liturgie der Sakramente*. Münster ²1955, 53 f.; s. auch A. STENZEL: *Die Taufe*. Innsbruck 1958, 98—104.

³⁵ Gemeint ist nicht ein blindes und unmotiviertes, sondern ein in weisen Einsichten begründetes Wagnis, das sich freilich nicht auf rationalistisch-mathematische Gewißheit berufen kann und auch nicht darf. Dieses im Grunde alte Prinzip der christlichen Religionsphilosophie kommt in immer noch gültiger Weise in dem in mancher Hinsicht überholten Buch von P. WUST: *Ungewißheit und Wagnis* (München 1937; ⁶1954) zur Darstellung.

reich. Sie stehen sachlich *vor* dem Christentum, das sie erfüllt, jedoch nicht, ohne sie vorher geläutert zu haben. Es gibt keinen Weg zum Christentum ohne die Phasen der Ab- und Umkehr. Die Religionen sind zwar seit Jesus Christus objektiv gesehen im Heilsplan Gottes bereits überholt³⁶, aber sie sind es konkret und existentiell solange nicht, wie noch Menschen sie ehrlichen Gewissens leben. Der Ruf Christi in Gestalt der missionierenden Kirche verdammt nicht die Religionen, die Gott zugelassen hat, damit seine Herrlichkeit vor ihnen aufscheinen kann, und stürzt sie nicht vollends in die Finsternis, sondern bricht je und je einzelne Menschen aus dem Gefüge der Religionen heraus, zeigt diesen damit ihre eigentliche Bestimmung und die Mächtigkeit des wahren Gottes, dessen eschatologisches, allen Völkern geltendes Handeln schon begonnen hat³⁷. Nur wer als einzelner dem personalen Anruf sich verweigert, wird verdammt, weil er dem Königtum Gottes nicht Raum gibt. Doch auch er wird nur dann verdammt, wenn seine Weigerung schuldhaft ist. Niemand aus der Christenheit kann wissen, in welchem Maße und bei wem die Verweigerung mit oder ohne Schuld geschieht; uns ist nur gesagt, daß sie möglich ist.

Die nichtchristlichen Religionen bleiben also auch *post Christum natum* in der doppelgesichtigen Situation von Legitimität und Unerfülltheit, Licht und Schatten, Heiligkeit und Perversion, Bereitschaft und Verhärtung. Sie bezeugen zugleich Fülle und Gnade Gottes und die nichterklärbare Blindheit des Menschen. Diese von Gott bejahte und gewollte Blindheit gegenüber der christlichen Wahrheit hat ihren Sinn (nicht in einer willkürlichen Verteilung des Heiles, sondern) in der Ermöglichung freier personaler Entscheidungen, durch die Gott verherrlicht und seine Herrschaft angenommen wird. Warum Gott überhaupt diesen „Aufwand an Heilsgeschichte“ ins Sein gesetzt hat, können wir zwar fragen, jedoch nicht deduzieren, denn wir vermögen Gottes Gedanken und Entscheidungen nicht nach-zu-denken. Es würde uns auch nichts helfen, das Warum zu wissen, da unser Heil nicht — wie die Gnosis meinte — in der Erkenntnis, sondern in der Liebe besteht.

Die Disposition der Nichtchristen auf das Christliche hin kann man wohl auch mit einer sich an Paulus (vgl. Röm 5,20) anlehnenen Analogie interpretieren: Die Nichtchristen wurden dem Gesetz ihrer Blindheit unterworfen, damit sie die Gnade ersehnten und damit in der Gnade als Gnade die Königsherrschaft Gottes heller aufleuchte. Abermals in analoger Weise zur Erfüllung Israels im Neuen Israel (vgl. Mt 5,17) ist auch die Erfüllung des Nichtchristlichen im Christlichen zu denken als eine Vollendung im Höheren, in dem nicht nur das Gute und Gerechte, son-

³⁶ Vgl. TH. OHM: Zur Gliederung der Religionsgeschichte, in *ThR* 50 (1954) 4: „Von dem Augenblick an, wo Christus aufleuchtet, wird das Adventliche in der Religion klar und das Irrige und Schlechte entlarvt.“

³⁷ Vgl. J. JEREMIAS: *Jesu Verheißung für die Völker*. Stuttgart 1956, 63.

dern auch die Eigenart und das Einmalige des Nichtchristlichen in geläuterter Weise „aufgehoben“, verwahrt ist.

Wenn es gelungen wäre, das Problem einer „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ in seinem Zusammenhang mit der Dogmatik im allgemeinen aufzuzeigen und Grundlagen für die Möglichkeit einer fruchtbaren Erörterung des Themas zu entwickeln, wären unsere Überlegungen, obwohl eine „Lösung“ fehlt, nicht vergeblich. Es scheint festgehalten werden zu dürfen, daß zur Kennzeichnung der nichtchristlichen Religionen die folgenden Gesichtspunkte berücksichtigt werden müssen:

a) Die nichtchristlichen Religionen sind zur *Erlösung und Erfüllung* durch das Christliche *bestimmt*;

b) ihr Unheil ist ihre *Gottes- und Christusferne als Mangel* an Wahrheit und Heil, der größere Gefährdung bedeutet;

c) den nichtchristlichen Religionen kommt eine *heilsgeschichtlich begründete Legitimität* zu, die von dem menschlich Unqualifizierten, vom Bösen in ihnen, zu unterscheiden ist, mag das auch im einzelnen schwierig sein;

d) die nichtchristlichen Religionen besitzen ein *relatives Existenzrecht* im Hinblick auf ihre Situation *vor* der Offenbarung, und zwar nicht im Sinne eines chronologischen, sondern eines theologisch-heilsgeschichtlichen, auch in der Zeit nach Christus noch gültigen *prius*.

ÜBER DIE VEREINBARKEIT DER ZEN-MEDITATIONS-METHODE MIT DEM CHRISTENTUM

von *Thomas Hasumi*

I. Zur Einführung

Zur Vermeidung aller erdenklichen Mißverständnisse möchte ich im voraus sagen, von welchem Standpunkt aus ich „über die Vereinbarkeit der Zen-Methode mit dem Christentum“ handeln werde. Es geht hier nur um einen Versuch, dieses Thema zu erörtern. Mein Standpunkt ist ausgesprochen in dem Satz: „Übernatur vollendet Natur.“ Zunächst will ich nun das Wesen der Zen-Methode — nicht nur vom Äußerlichen, sondern vom inneren Wesen und Zusammenhang her darstellen und dabei folgendes erörtern: 1. das Wesen des Zen-Buddhismus und die Zen-Meditations-Methode; 2. die religiöse Neutralität der Zen-Methode; 3. die Anwendbarkeit der Zen-Methode im christlichen Glaubensleben und ihre Vereinbarkeit mit dem Christentum. Der Kernpunkt dieser Untersuchung ist die Frage, ob die Zen-Methode vom Wesen des Zen