ZUR THEOLOGISCHEN FRAGE NACH DEN RELIGIONEN DER „VÖLKER“

von Heinz Robert Schlette

Qui bene distinguit, bene docet. Wenn man diesen Merkspruch der Scholastiker auch nicht unmäßig strapazieren darf, so hat er doch zweifellos eine eminente methodologische Bedeutung. Über eine solche präzisierende, thematisierende, abgrenzende Distinktion möchten wir hier einige Überlegungen anstellen: über die Unterscheidung der theologisch-dogmatischen Fragen nach den Nichtchristen im allgemeinen und nach den nichtchristlichen Religionen im besonderen. Es besteht durchaus Anlaß, diese Unterscheidung zu nennen und mit Nachdruck vorzubringen¹; sie verweist uns auf eine dringende, wenn auch vernachlässigte Problematik, die für die Dogmatik nicht weniger von Interesse ist als für die Missionswissenschaft. Wir möchten hier keine Lösungen oder Positionen vertreten, sondern lediglich den Sinn einer theologischen Fragestellung differenzierend erhellen.

Blicken wir zuerst auf die theologische Fragerichtung hinsichtlich der Nichtchristen (mit dem unbefriedigenden Ersatzwort „Nichtchristen“ möchten wir den Terminus „Heiden“ ersetzen) im allgemeinen Verständnis dieser Thematik. Die glaubend forschende und denkende Reflexion als die *fides quaerens intellectum* denkt darüber nach, wie im Ganzen der göttlichen Heilsökonomie bzw. der Heilsgeschichte die nichtchristliche und nichtjüdische Menschheit zu verstehen ist. Hat sie eine Beziehung zu Gott? Steht sie in der Gottferne? Ist sie verdammt als von Gott abgewichene und „Götzen“ zugewandte Menschheit? Ist die nichtchristliche Menschheit als ein „status“, eine heilsgeschichtliche Stufe oder Ordnungsform zu interpretieren — das bedeutet als ein „status“, der sich als solcher immer schon in der zum Unheil führenden Ungerechtigkeit vorfindet und befindet, wie es die Ausführungen in den ersten drei Kapiteln Pauli im Römerbrief nahelegen? Inwiefern gibt es doch noch das Gute und Wahre, ja sogar die Gnade im Bereich der nichtchristlichen Menschheit? Offenbar gibt es in ihr, ebenfalls nach Paulus, Gotteserkenntnis, das Phänomen des Gewissens und der Sittlichkeit; doch welche Tragweite ist diesen Möglichkeiten des nichtchristlichen Menschen von der bereits angebrochenen eschatologischen Wirklichkeit des neuen Leben aus (vgl. Röm 6) zuzubilligen?

Die Skizzierung des Problems verweist uns darauf, innerhalb der *allgemeinen* Frage nach der theologischen Beurteilung der Nichtchristen noch einmal zu unterscheiden zwischen der nicht im Offenbarungsbereich stehenden *Menschheit als* heilsgeschichtlichem *Stand* — darauf bezogen sich die bisher genannten Fragen —

¹ Matthias Vereno hat mich offensichtlich mißverstanden, wenn er in einer Besprechung meines Aufsatzes „Dogmatische Perspektiven im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen“ (ZMR 43, 1959, 275—289) formuliert, mit dem Terminus „die nichtchristlichen Religionen“ meine der Verfasser die „Heiden“. Vgl. Kairos 2, 1960, 49.

und (auf der anderen Seite) der *Heilsmöglichkeit des einzelnen Menschen* in dieser Nichtchristenheit. Die Frage nach der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen stellt sich konkret beispielsweise in folgenden Einzelfragen dar: Die Kirche glaubt und lehrt, daß es außer ihr selbst kein Heil gibt — „extra Ecclesiam salus non est“ —, daß es aber dennoch extra Ecclesiam Gnade gibt, denn sie hat den Satz des Paschasius Quesnel verworfen: „Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia“ (Denz. 1379). Man hat zu fragen, was in diesen beiden antithetischen Sätzen des depositum fidei — nämlich in den Sätzen „Extra Ecclesiam nulla salus“ und „Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia“ —, was in ihnen *extra*, was in ihnen *Ecclesia*, was *salus* und was *gratia* heißt. Weiter spricht die Kirche von der Heilsnotwendigkeit der Sakramente, insbesondere der Taufe und der Eucharistie. Wie steht es aber dann mit den Nichtchristen?

Diese Frage ruft die „Theologie des votum“ auf den Plan. Das votum im allgemeinen Sinne, das die Taufe im Hinblick auf das Heil zu supplieren vermag, ist das votum fidei oder noch allgemeiner das votum veritatis. Wer explizit oder implizit diesem votum gemäß lebt, d. h. wer auch sein moralisches Leben von dem Ernst des Verlangens nach einem von der Wahrheit her geordneten Leben ausrichtet, der erlangt nach der kirchlichen Lehre das Heil, und zwar „ex moralitate“, wie die Theologen sagen². Das „ex moralitate“ bzw. seine heilwirkende Kraft ist hier jedoch nicht so zu verstehen, als wenn das Christentum eine geheime Art von Selbsterlösung anerkennen würde; vielmehr muß man es so fassen, daß es Gott in dieser seiner Heilsökonomie so gefügt hat, daß er gewissen Menschen, wenn sie die Bedingung ihrer rechten Moralität bereitstellen, das Heil von sich aus schenkt, so daß eine Möglichkeit des Verdienstes ausgeschlossen bleibt. Die katholischen Dogmatiker von Schell über Bartmann bis Schmaus lehren, der Satz „Extra Ecclesiam nulla salus“ sei kein Personprinzip, das angebe, wer zur Seligkeit gelange und wer nicht, sondern ein *Sachprinzip*. Das bedeutet: Wenn und insofern jemand gerettet wird, wird er es auf Grund der Kirche, durch die Kirche, durch die ihr von Gott überlassene Möglichkeit des Stellvertretens. Jedenfalls nähert sich, um mit Schmaus zu reden, das Axiom „Extra Ecclesiam nulla salus“ der Bedeutung: „Ohne die Kirche kein Heil“³. Obwohl also die Heilsmöglichkeit der einzelnen Nichtchristen dogmatisch gar nicht so sehr gefährdet zu sein scheint und also durchaus Nichtchristen zum Heil kommen können, hat die Missionsgeschichte Beispiele in Menge dafür, daß die christlichen Glaubensboten die Situation der Nichtchristen schwarz in schwarz gemalt haben. Die Dogmatik ist, wie gesagt, in der Frage der individuellen Heilsmöglichkeit sehr großzügig und sie ist zu ihrer geduldigen Haltung legitimiert und ermutigt worden durch päpstliche Äußerungen. Pius IX. beispielsweise erklärte bereits 1854 folgendes: „Im Glauben müssen wir festhalten, daß außerhalb der apostolischen römischen Kirche niemand gerettet werden kann; sie ist die einzige Arche des Heils, und jeder, der nicht in sie eintritt, muß in der Flut untergehen. Aber ebenso müssen wir sicher

² Zu dieser Problematik vgl. B. POSCHMANN: Die Kirchengliedschaft, in *ZMR* 39, 1955, 177—194; 257—268; J. BEUMER: Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils, in: *ThGl* 37, 1947, 76—86; J. RATZINGER: Die neuen Heiden und die Kirche, in: *Hochland* 51, 1958/59, 1—11; H. R. SCHLETTE: Die „alten Heiden“ und die Theologie, in: *Hochland* 52, 1959/60, 401—414. S. ferner auch L. CAPERAN: *Le problème du salut des infidèles*. Toulouse 1934.

³ So M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik*. III/1. ⁵München 1958, 829.

daran festhalten, daß von dieser Schuld vor den Augen des Herrn niemand betroffen wird, der da lebt in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion“⁴.

Im Hinblick auf die theologische Frage nach den Nichtchristen scheint es zwar Schwierigkeiten der Nuancierung zu geben, jedoch ist das theologische Problem im Grunde einsichtig: Es gibt die konkrete Heilchance jedes einzelnen, wenn er nur nach seinem Gewissen, d. h. nach ethischen Normen lebt. Über die Inhaltlichkeit dieser Normen ist damit nichts gesagt; auch muß man die ignorantia crassa vel supina als „Entschuldigungsgrund“ berücksichtigen, und was den Stand der Nichtchristen als Ganzes betrifft, so dürfte die Meinung der Theologen immer mehr zur Annahme eines dialektischen Verhältnisses hinneigen: Es gibt in ihm Gutes und Schlechtes, Licht und Finsternis. Paulinisch gedacht, wird nach Röm 1 und 2 die Finsternis spürbarer sein als das Licht. Wie die Nuancierungen hier auch ausfallen mögen, eine globale und simplistische Verurteilung des heilsgeschichtlichen *status naturae* — denn das ist ja der Stand der hier gemeinten Nichtchristenheit — wird heute niemand mehr seriöserweise vornehmen können.

Jetzt müssen wir jedoch zu dem anderen Thema übergehen, um dessentwillen wir überhaupt zu einer theologischen Unterscheidung ansetzen. Von der Frage nach den Nichtchristen — sei sie auf den Stand oder auf den einzelnen bezogen — muß man abheben die Frage nach Sinn und Wert der nichtchristlichen Religionen. Insofern es um das Heil der einzelnen Angehörigen dieser Religionen geht bzw. um die Zugehörigkeit der Religion zum Stand der Nichtchristen, gilt das bereits Ausgeführte. Aber es tritt jetzt etwas Spezifisches hinzu, was über die Nichtchristenheit im allgemeinen hinausweist. Die Religionen sind wirklich und wahrhaft Religionen. Sie sind Weisen der Beziehung zum Heiligen oder Absoluten, der Gottesbeziehung, der Hinordnung des Menschen auf eine in ganz bestimmtem Sinn ausgelegte Gottheit. Es gibt eine größere Zahl solcher nichtchristlicher Religionen; als die heute noch zählenden nennt man gewöhnlich Buddhismus, Jananismus, Islam, Hinduismus, Shintoismus, auch den Konfuzianismus, die Stammesreligionen in Afrika, Indonesien und Südamerika sowie neuerdings die Bahá'í-Religion und Tenrikyo.

Christlich-theologische Fragen im Hinblick auf die Religionen, die untereinander sehr heterogen sind, sind etwa die folgenden: Sind die Religionen a priori Zeugnisse der menschlichen Empörung, Dokumente des trügerischen und gottfeindlichen Autonomie- und Selbsterlösungswillens der Menschheit? Worin liegt das Religiöse, die Gottesbeziehung in den verschiedenen Religionen? Gibt es in ihnen Offenbarung im wahren und eigentlichen Sinn? Gibt es in ihnen — genauer gefragt — Offenbarung, die über den Bereich der sog. Werkoffenbarung, d. h. der Offenbarung in und auf Grund der geschaffenen Welt, hinausreicht, die also den Charakter der unmittelbaren Präsenz des einen allein wirklichen Gottes mit und in diesen Religionen zum Ausdruck bringt? Kommt man an dieser Stelle des Fragens mit der Unterscheidung von „natürlicher“ und „übernatürlicher“ Offenbarung noch weiter? Wenn die Religionen auch nur von Gott „zugelassen“ wären, so hätten sie damit bereits ein relatives, d. h. auf Jesus Christus hingeadornetes Existenzrecht. Wie steht es aber mit den biblischen Aussagen? Gibt es überhaupt solche, die auf unser Problem formal eingehen?

⁴ Ansprache Pius' IX. „Singulari quadam“. *Denz.* 1647, *Neuner-Roos* 351. Vgl. M. SCHMAUS, a. a. O. 820—823. Insbesondere siehe den bereits genannten Aufsatz von JOHANNES BEUMER.

Wenn dies nicht der Fall ist, bleibt zu fragen, ob und wo es bis heute eine theologisch-spekulative Bewältigung des Problems der nichtchristlichen Religionen gibt. Kann uns die Theologie der griechischen Kirchenväter weiterhelfen, können wir aus der antiken Rezeption des griechischen Mythos lernen?⁵ Wenn man von einer Hinordnung der Religionen auf Christus spricht, so wäre zu erforschen, worin diese besteht, ob und wie diese Hinordnung an der Gestalt der Religionen sichtbar wird. Jacques-Albert Cುತ್ತат hat den anregenden Gedanken vorgetragen⁶, ob in der Entwicklung der einzelnen Religionen — wie zum Beispiel innerhalb des Buddhismus in der Entwicklung vom strengen Hinayana zum Amidismus mit seiner vertrauenden Hingabe an den ewigen Buddha Amida — ein „Gefälle“, eine „Intention“, ein „pondus“ auf die christliche Fülle hin erkannt werden könne. Diese oder andere Gedanken überhaupt erst zu fassen, sie alsdann kritisch zu überprüfen, immer wieder zu durchdenken, könnten wir uns als die Aufgabe einer „Theologie der Religionen“ oder einer christlichen *Religionstheologie* vorstellen, die es im Grunde noch gar nicht gibt. Sie wäre von der allgemeinen Religionswissenschaft dadurch unterschieden, daß sie eine Weise, einen Sektor christlicher Theologie darstellte. Dennoch müßte es zu dieser christlichen Religionstheologie gehören, das religionswissenschaftliche Material genauestens zu kennen und durchzustudieren unter dem Gesichtspunkt, ob an den nichtchristlichen Religionen selbst ein geheimer Bezug zu Christus erkennbar wird. Uns scheint die Realität einer solchen inneren Hinordnung an den Religionen selbst nicht erkennbar zu sein⁷; deswegen wäre die Religionstheologie in starkem Maße als eine Form angewandter dogmatischer Spekulation zu betreiben.

Das Problem der theologischen Beurteilung nichtchristlicher Religionen könnte sich noch weiter differenzieren, so daß zu fragen wäre nach der verschiedenen Gestalt der Christusbezogenheit in den je verschiedenen Religionen. Endlich wäre zu prüfen, ob es theologisch genügt zu sagen, ein „gerechter“ oder „wahrer“ Buddhist könne das Heil erlangen, weil er trotz seines unüberwindlichen Irrtums nach den Befehlen des Gewissens gelebt habe. Ist das nicht zu wenig? Wäre es nicht denkbar, daß man, ohne die Wahrheit des katholischen Glaubens anzutasten, zu der Meinung kommt, der Buddhist erlange sein Heil positiv durch den achteiligen Pfad, der sein ihm von Gott zugewiesener Weg ist? Dann würde es möglich, die Heilsfrage aus der individualistischen Betrachtungsweise, die das subjektiv-moralische Gewissen in den Mittelpunkt rückt, zu lösen und in Beziehung zu bringen mit dem sich in Geschichtlichkeit und Weltgestalt zusprechenden Willen (des einen wahren) Gottes. Wir könnten dann als Christen legitimerweise und aufrichtig (nicht nur wegen der Kommunisten) daran interessiert sein, daß es Buddhisten, Moslim etc. gibt und daß sie ihre Religionen mit äußerster Konsequenz realisieren. Gleichzeitig würde der christliche Absolutheits- und Missionsanspruch bestehen bleiben können als ständiger Aufruf und als ständiges Angebot zur Suche nach der ganzen Fülle des sich verschenkenden Gottes, als Aufruf, immer der größeren Wahrheit und dem größeren Gott zu folgen. Die Ängstlichkeit gegenüber den „Anderen“ könnte

⁵ Vgl. HUGO RAHNER: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. 2. Aufl. Zürich-Stuttgart-Wien 1957.

⁶ J.-A. CUTTON: *Begegnung der Religionen*. Einsiedeln 1956, 40 f. CUTTON bietet noch weitere Beispiele, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann.

⁷ Zur Frage der „Entwicklung“ der Religionen vgl. G. MENSCHING: *Die Religion*. Stuttgart 1959, 285—307.

dann schwinden; die Freiheit als das Medium und die Voraussetzung jeglicher religiösen Entscheidung würde sichtbar; Gewalt, Drohung, Schadenfreude wären überwunden.

Wir sagten, die theologisch-dogmatischen Antworten hinsichtlich der Nichtchristen im allgemeinen lägen in relativ eindeutiger Weise vor. Dies wird man von der dogmatischen Beurteilung der nichtchristlichen Religionen *als Religionen* nicht behaupten können. Hier ist dogmatisches Neuland, vergleichbar den großen weißen Flecken auf älteren Atlanten. Es war nicht unsere Absicht, inhaltlich irgendetwas über dieses weite Feld theologischer Spekulation vorzutragen; was aufgewiesen werden sollte, war lediglich der Unterschied zweier theologischer Problemstellungen und die Dringlichkeit, der gewöhnlich vernachlässigten Frage nach den nichtchristlichen Religionen als solchen die gebührende Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Der Unterschied der beiden Probleme ist zu offensichtlich, als daß man ihn übersehen könnte, und dies ermutigt zu der Hoffnung, daß eben beide Probleme, vor allem aber das vernachlässigte, zunehmend mehr die Theologie beschäftigen werden — zum Segen für das Wissen der Christen um sich selbst und zugunsten eines umfassenden Verständnisses des göttlichen Heilshandelns in und an der Welt, wie der christliche Glaube es akzeptiert, versteht und bezeugt.

BERICHTE

DIE MISSIONSKATECHETISCHE STUDIENWOCHE IN EICHSTÄTT

von Karl Müller

Den Vorsitz bei der missionskatechetischen Tagung in Eichstätt (21.—28. 7. 1960) führte Kardinal Gracias von Bombay. Die Seele der Tagung war wiederum der unermüdete P. Hofinger SJ. Missionspraktiker und Spezialisten der Katechese und Mission, unter ihnen Kardinal Camara von Rio de Janeiro, der Apostolische Nuntius von Deutschland, Erzbischof Bafle, 15 Erzbischöfe und 47 Bischöfe nahmen teil. Als Veranstalter zeichneten das Institut für missionarische Glaubensverkündigung Manila, der Deutsche Katechetenverein mit Sitz in München, die Päpstlichen Missionswerke in Bayern und das Centre international d'Etudes de la Formation Religieuse in Brüssel.

Das Thema der Tagung war die Missionskatechese. Die Referate, Besprechungen und Entschlüsse sollten im Dienste „einer möglichst vollen und wirklichen Glaubensverkündigung der Mission“ stehen.

In der Eröffnungsansprache am Vorabend stellte Kanonikus *Brian*, der Direktor des Institut Supérieur Catéchétique in Paris, gleichsam programmatisch drei Forderungen an die heutige Katechese: daß sie personal, d. h. auf den Menschen ausgerichtet sei, daß sie sich an den ganzen Menschen wende, daß sie den irdischen Werten ihren Platz zuweise. Anschließend gab Valerian Kardinal *Gracias* einen Überblick über die moderne katechetische Erneuerung und ihre Bedeutung für die Missionen. China, Japan, Indien, Afrika zeigen, wie sehr diese Bewegung bereits über Europa hinaus in die eigentlichen Missionsländer hineinreiche. Zu begrüßen sei, daß diese Bewegung den Forderungen der