

Feindesumwandlung. Aber dies ist eine schmale Spitze über einer breiten Schicht „derber“, ja negativer Sittlichkeit. Die Evangelien weisen demgegenüber eine breite Spitze an sittlichen Werten auf einer breiten Schicht positiver Sittlichkeit von „gemeinem“ Wert auf. Der Koran steht also in seiner Sittlichkeit nicht auf der gleichen Stufe wie die Evangelien. Das Urteil liberaler Religionswissenschaftler in der Art des Urteils von Helmuth von Glasenapp stimmt nicht. Da Gott die Quelle der sittlichen Normen ist, besitzt die Heiligkeit Gottes nach dem Koran eine erhebliche Trübung gegenüber der Heiligkeit des christlichen Gottes. Aus den sittlichen Forderungen ergibt sich, daß das Gottesbild der Evangelien höher steht als das des Korans. Es stimmt also nicht, wenn es heißt, die Welt-Religionen lehren über Gott das gleiche.

DIE RELIGIONEN VOR DEM FORUM DER WISSENSCHAFT

Notizen zum Marburger Kongreß für Religionsgeschichte

von Heinz Robert Schlette

„Das wird der höchste, feierlichste Moment der Geschichte der Menschheit werden, wenn nicht mehr politische Systeme, nicht wirtschaftliche Gruppen, nicht soziale Interessen, wenn die Religionen der Menschheit gegeneinander aufstehen werden und wenn nach den Vor- und Scheingefechten um die mythologischen Krusten und Hüllen und die historischen Zufälligkeiten und gegenseitigen Unzulänglichkeiten zuletzt einmal der Kampf den hohen Stil erreichen wird, wo endlich Geist auf Geist, Ideal auf Ideal, Erlebnis auf Erlebnis trifft, wo jeder ohne Hülle sagen muß, was er Tiefstes, was Echtes hat, und ob er was hat.“

Diese vorausblickenden Sätze Rudolf Ottos aus dem Jahre 1917, die Friedrich Heiler in seiner Eröffnungsrede zum X. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Marburg zitierte, zeigen an, daß der religionswissenschaftlichen Forschung erst recht in unseren Tagen wachsende Bedeutsamkeit zukommt. Noch sind wir weit von dem entfernt, was Rudolf Otto von der Zukunft erwartete, jedoch vermag man heute intensiver als vor vierzig Jahren den „hohen Stil“ der Begegnung der Religionen, die immer unausweichlicher wird, in den Blick zu fassen. Zugleich sehen wir aber wohl auch die Hindernisse, Probleme und Differenzen deutlicher, als man sie in der Frühphase der religionsvergleichenden Wissenschaft erkannte. Der Kongreß in Marburg (11.—17. September 1960) darf als ein erneuter Hinweis auf die Notwendigkeit und die Schwierigkeit einer Begegnung der Religionen gewertet werden.

Das Thema des Kongresses „Urzeit und Endzeit“ wurde in zehn „general lectures“ und in einer Fülle von Referaten der verschiedenen Sek-

tionen (Primitive Religion; Alter Orient und Judentum; Buddhismus — Japan; Griechenland — Rom; Iran; Islam; Indien; China; Christentum; Phänomenologie und sonstiges behandelt. Naturgemäß kann die folgende Darstellung nur unvollständig sein und von persönlicher Perspektive aus berichten. Sie ist aber von der Absicht geleitet, über eine Skizzierung der Referate hinausgehend auf einige wesentliche Probleme hinzuweisen. Wir sprechen zunächst über speziellere Themen, sodann über mehr prinzipielle und methodische Fragen.

Beginnen wir mit dem *Buddhismus*. Er war das Thema zahlreicher Vorträge, die zum großen Teil von Japanern gehalten wurden. Nicht alles, was mitgeteilt wurde, waren neue Forschungsergebnisse. Bestimmend schien die nachdrückliche Absicht zu sein, endlich zu einer wirklichen Verständigung zu gelangen, die bisher zumeist durch das Verharren bei Begriffen der europäisch-westlichen Philosophie und Theologie — seien diese Begriffe aristotelischer, kantischer oder anderer Herkunft — erschwert gewesen war. So führte R. Nieda (Tokyo) erneut den Nachweis, das „Nichts“ des Zen sei nicht das Nichts des europäisch-griechischen Philosophierens. H. D. Lewis (London) zeigte in seinem glänzenden Referat „Buddha and God“, daß dem Nirwana, wenn man es schon in unser westliches Denken übertragen wolle, ein positiver Sinn zukomme. Er erklärte diese These dadurch, daß er auf den antimetaphysischen und nichtreflektierenden Charakter des Pali-Kanon verwies sowie auf die Zurückhaltung, die „visionäre“ Erfahrung ausdrücklich und in Begriffen zu formulieren. Es wäre in der Tat endlich notwendig, davon abzulassen, dem Buddhismus, dem Zen oder gar dem „östlichen Denken“ insgesamt eine Tendenz zum Negativen im abendländischen Sinn zu unterschieben. Lewis hat völlig recht, wenn er meint, wir bräuchten bei unserem Nachdenken über diese Probleme mehr Phantasie.

Einen nachhaltigen Eindruck über das, was Buddhismus konkret ist, hinterließ Heinrich Dumoulin (Tokyo) mit seinem Referat „Satipatthāna und Zen — zwei Formen buddhistischer Meditation“. Aus intimer persönlicher Kenntnis, die er insbesondere auf Studienreisen durch Südostasien und Indien gewann, berichtete Dumoulin über die in den Ländern des Hinayana- oder Theravada-Buddhismus verbreiteten Tendenzen, die sich um eine vereinfachte, dem modernen Leben angepaßte Meditationsform bemühen, um einen „short cut to Nibbāna“. Die neue abgekürzte Methode wurde zuerst von dem birmanesischen Mönch U Sobhana Mahathera vom Kloster Thâthana Yeikta in Rangoon ausgebildet und heißt kurz „Birma-Methode“. Bei den singhalesischen Mönchen des Klosters Vajirarama in Colombo stieß die Birma-Methode auf heftigsten Widerstand, weil man sie als mahayanistisch und tantrisch, d. h. wohl: als wenig ernsthaft, als eine Art bequemer Praktik empfand. Es ist hier nicht nötig und möglich, auf die Einzelheiten einzugehen.

Besondere Erwähnung verdient das (nur verlesene) Referat von Y. Ueda (Nagoya): „Buddhistic view of History“, dessen Thema bereits aufhorchen läßt. Gegen Toynbee und andere lehnte Ueda für den Bud-

dhismus das zyklische Verständnis der Geschichte und der Bewegung des Alls ab. Das Universum sei jedoch auch nicht das Werk eines göttlichen Schöpfers, sondern „the creation of living beings“ und habe deswegen weder Anfang noch Ende. Daraus folgt nach Ueda: „for the Buddhist the whole history is concentrated in the present and nothing is more important than his own here and now“¹. Eine erstaunlich modern-abendländisch, will sagen: „aktualistisch“ und „existentialistisch“ klingende These!

Im Zusammenhang mit dem Buddhismus im allgemeinen müssen einige Vorträge genannt werden, die sich mit der „Sekte des reinen Landes“ im japanischen Buddhismus beschäftigen. Da in jüngerer Zeit von christlicher Seite auf die Affinität des Amidismus zur christlichen Soteriologie stärker geachtet wurde (H. de Lubac, K. Barth, J. A. Cuttat), sind die Darlegungen japanischer Gelehrter über diese Glaubensgemeinschaft von besonderem Interesse. — In der Kamakura-Periode (1185—1333) lehren vor allem Hōnen (1133—1212) und Shinran (1173—1262) die Möglichkeit der Errettung für das Dasein im Reinen Land nach dem Tod auf Grund des Glaubens an die Macht des Amida Buddha, des im Lichtglanz strahlenden Buddha. Über die Entstehung des Amidismus sprach M. Satō (Tokyo).

In einem ausgedehnten und eindringenden Referat erörterte Y. Takeuchi (Kyoto) die eschatologische Problematik in der Sekte des Reinen Landes. Bekanntlich wird hier vom Rufen des Namens Amida heilspendende Gnade erwartet. Der Name ist im Grunde das Wesen des errettenden Buddha selbst; das menschliche Verhältnis zu Amida ist das des glaubenden Vertrauens, also ein personales Verhältnis. In einem Sutra heißt es: „Wenn ein Glaubender, sich sammelnd, den Namen des Amida-Buddha während eines Tages oder bis zu sieben Tagen nennt, dann wird Buddha gewiß jenem Glaubenden auf dem Totenbette erscheinen und ihn in seinem Reinen Lande empfangen.“ Und in einem eschatologisch-apokalyptischen Text liest man die an jüdische und noch mittelalterlich-christliche Vorstellungen vom Weltenbrand erinnernden Sätze: „Alle Sutras des Buddha werden in dieser Zeit in den Abgrund der Erde und des Meeres versinken, außer jenen, welche vom Reinen Lande predigen, ja diese werden noch bis ein Jahrhundert nach der letzten Zeit des Feuers... bleiben, um die schmerzbeladenen Menschen zu erretten.“ Das Bleiben der Sutras meint hier das Wirken des heiligen Namens Buddhas, das in der und durch die Begegnung des Amida mit dem Menschen geschieht.

Über die neue „Religion der himmlischen Weisheit“ — *Tenrikyo* —, welche heute Japans größte Religionsbewegung ist, sprach H. van Straelen (Nagoya). Zentral für das Tenrikyo ist seine mythisch-dunkle Kosmogonie und Anthropogonie. Der Glaube an Gott als den Schöpfer führt

¹ Die Zitate entnehme ich zumeist den hektographierten Skripten, welche den Kongreßteilnehmern ausgehändigt wurden.

zu großer Ehrfurcht vor der Weltwirklichkeit und dem Leben. Es bleibt dem Außenstehenden schwer verständlich, weshalb diese pragmatisch und konstruiert wirkende Religion die Menschen ansprechen kann, während demgegenüber etwa der Amidismus und der Zen-Buddhismus nur eine geringe Verbreitung aufweisen können.

Stärkste Anregungen und schwere Probleme brachte die Sektion „Indien“. Ob der Gottesbegriff der frühen Vedanta-Philosophie mit den vier aristotelischen Ursachen beschrieben werden kann, wie es H. Nakamura (Tokyo) durchführte, mag offen bleiben. Bedrängender wurde die hinduistische Ansicht vernehmbar, daß das einzelne atman nicht als endgültiger Wert, als wahres, in sich stehendes Selbst aufzufassen ist, sondern immer „über sich hinaus“ auf das brahman verweist (B. Heimann, London). Wenngleich auch diese These nicht neu ist, so wurde hier doch sichtbar, daß zwischen europäischem, auf das Personale ausgerichtetem und von diesem ausgehendem Denken und dem indischen Denken kaum eine Verständigung möglich zu sein scheint². Das Referat des ehrwürdigen Swami Bon Maharaj, des Leiters der indischen Delegation, über das Thema „Origin and Eschatology“ vermochte diesen Eindruck noch zu bekräftigen. Vielleicht wurde bisher von beiden Seiten der eigentliche Grund für das Aneinander-vorbei-Sprechen noch zu wenig befragt.

In zwei Referaten über Sri Aurobindo kam das indische Daseins- und Weltverständnis von einem anderen Aspekt aus abermals zur Sprache. A. Krämer (Bonn) legte im Anschluß an Aurobindos Hauptwerk „The Life Divine“ dessen Evolutionstheorie dar, nach welcher der Mensch in einer spiralförmigen Bewegung sich auf eine supramentale Stufe hinbewegt, auf der er in Harmonie mit dem göttlichen Geist, der Menschheit und der Welt existiert, nachdem ihm eine „Verwandlung“ widerfahren ist. Nach Frau Dr. Krämer sprach der indische Philosoph A. Basu (z. Zt. Durham) in glänzendem Stil über „Christian Pantheism, Evolution and Sri Aurobindo“. Basu griff eine Problematik auf, die nur zu nahe lag; das Erstaunliche war allerdings, daß gerade ein Inder dieses Thema aufnahm: Teilhard de Chardin! In heftiger Kritik an diesem so kühnen „katholischen“ Denker und Mystiker legte Basu seine Meinung dar, das Christentum habe weder die notwendige Erkenntnis noch die erforderliche Macht, die ersehnte Transformation des Menschen zu erreichen; diese zu vollbringen, vermöge allein der integrale Yoga Aurobindos. Es wäre sehr reizvoll, diesen Fragen nachzugehen; vielleicht würde sich dann zeigen, daß der „Über-Mensch“ Aurobindos, nach seiner Intention betrachtet, doch nicht allzu weit entfernt steht von dem, was im Christentum die mit der absoluten Liebe Gottes erfüllte Person, ja

² Es sei darauf hingewiesen, daß das Personale eine spezifisch christliche Kategorie ist, wobei wir allerdings meinen, daß in jedem Menschen die Bestimmung und der Vollzug des Personalen — dessen Begriff zu klären wäre — immer schon gegeben ist. Andererseits darf man nicht vergessen, daß die griechische Philosophie das Christlich-Personale nicht zu erkennen vermochte.

der „vergöttlichte“ Mensch bedeutet. Noch manche Arbeit bleibt zu leisten, mancher Gedanke zu denken, bevor überhaupt das gegenseitige Verstehen möglich wird.

An dieser Stelle darf darauf hingewiesen werden, daß mehrfach während des Kongresses die Auseinandersetzung außereuropäischer Denker mit führenden europäischen Philosophen und Theologen vernehmbar wurde. Zu nennen sind die Konfrontation japanisch-buddhistischer Denker mit der Philosophie Martin Heideggers (Nieda); die Gegenüberstellung des amidistischen Glaubensvollzugs und der Barth'schen Theologie (Takeuchi); die Kritik, die der indische Philosoph Basu mit Aurobindo gegen Teilhard de Chardin vorbrachte; die buddhistische Ergänzung und Korrektur zu Toynbee's alternativen Geschichtstypen (Ueda); die Begegnung des islamischen Mystikers Muhammed Ikbāl mit Bergson (über Ikbāl's Verständnis von Zeit und Ewigkeit sowie über dessen Mystik hielt A. Schimmel [Marburg] eine ebenso gelehrte wie einführende general lecture). Die Intensität, mit der buddhistische, hinduistische und muhammedanische Denker sich in europäische Ideen und Systeme vertiefen und kritisch zu ihnen Stellung beziehen, mag nicht wenigen Philosophen und Theologen des alten Europa zur Beschämung gereichen. Gewiß wird man ernstlich fragen müssen, ob Barth, Bergson, Heidegger, Jung, Pascal, Teilhard de Chardin in allem richtig verstanden worden sind; aber allein die vollzogene Begegnung selbst ist bereits ein religions- und geistesgeschichtliches Ereignis von bedeutendem Rang und nicht zu unterschätzender Konsequenz.

Es ist hier nicht möglich, auf die lehrreichen und ergiebigen Referate einzugehen, die in den Sektionen „Primitive Religion“, „Alter Orient — Judentum“, „Christentum“ u. a. gehalten wurden. Lediglich genannt seien jedoch der Vortrag von W. Schiffer (Tokyo) über die Reste des Ur-Shinto auf den Ryūkyū-Inseln, über die man erst 1959 durch die japanische Ethnologin Kamata Hisako Näheres erfuhr; das Exposé von V. van Bulck (Löwen), der eine systematischere Erforschung der afrikanischen Mythologie und Mentalität anregte; ferner das Referat von E. O. James (Oxford), in dem auf die monotheistische Struktur der avestischen Eschatologie aufmerksam gemacht wurde. Nicht vergessen werden darf die geradezu fesselnde general lecture von G. Scholem (Jerusalem) über die krypto-jüdische Sekte der Dönméh oder Sabbatianer in der Türkei. Diese erst seit etwa zwanzig Jahren bekannter gewordene Gemeinschaft entstand im 17. Jahrhundert, als der weithin für den Messias gehaltene Kabbalist Sabbatai Zwi formell zum Islam übertrat. Seitdem bestand — für die Außenwelt unkenntlich — bis zum türkisch-griechischen Bevölkerungsaustausch 1925 vorwiegend in Saloniki unter den Formen des Islam eine kleine jüdische Glaubensgemeinschaft, die heimlich ihre Gebete und Hymnen rezitierte und nicht einmal das Hebräische verlernte. Allerdings gab es bei den Dönméh auch libertinistische Tendenzen, die sich z. T. in orgiastischen Ritualen äußerten. — Eine weitläufige Parallele zu einer solchen verborgenen Weise religiösen Le-

bens bietet die Geschichte der Entstehung des katholischen Glaubens in Korea; darüber referierte Hong-Ryol Ryn.

Aus der Sektion „Christentum“ erscheinen neben H. J. Schoeps, Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Christus, und G. Lanczkowski, Das Religionsgespräch zwischen Franziskanern und Azteken, welche beiden Referate zentrale Fragen des christlichen Selbstverständnisses und der Weitergabe des christlichen Glaubens betrafen, als besonders beachtenswert die Ausführungen von P. Gerlitz: „Der mystische Bildbegriff in der frühchristlichen Geistesgeschichte — ein philosophischer Versuch zur Eliminierung der theologischen Lehre von den letzten Dingen“. Gerlitz, der Schüler von Heiler und Schoeps ist, entwickelte eine These, die, wenn sie sich durchsetzen kann, zu einer scharfen Kritik der christlichen Patristik Anlaß gibt. Nach Gerlitz ist die Soteriologie der frühchristlichen Theologie von der griechischen Bildspekulation beherrscht; deren Ziel ist das $\theta\epsilon\acute{o}\nu\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ (Platon, Philo, Plotin) auf dem Weg über die Angleichung der menschlichen Geistnatur, des Abbildes, an das göttliche Urbild. Diese Homoiosis-Lehre — in Verbindung mit dem Prinzip der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches — läßt als christliches Vollkommenheitsideal den „*ascensus ad illam summam et altissimam essentiam*“ (Augustinus) erscheinen, der die Lehre von den letzten Dingen in den Hintergrund drängt. Die Christologie in ihrer erlösenden Funktion würde in diesem Entwurf einer sublimen Selbsterlösung Platz gemacht haben. Was Gerlitz aus neuplatonisch orientiertem Denken bei Klemens von Alexandrien, Origenes, Basilius, Gregor von Nyssa und Augustinus aufwies, erhielt eine Weiterführung und Ergänzung durch die Darlegungen von J. Zandee (Utrecht) über die gnostische Eschatologie.

Die Probleme greifen, wie man sieht, an die Wurzeln der christlichen Existenz, und es ist gewiß nicht damit getan, daß Gelehrte solche Fragen unter sich aushandeln; immer nötiger wird auf theologischer Seite eine glaubhafte Bewältigung all dieser bedrängenden Erkenntnisse, welche die empirisch und neutral vorgehende Religionswissenschaft ausbreiten muß. Da es bei dieser Auseinandersetzung auf größtmögliche Klarheit der Prinzipien und der Methode ankommt, sei abschließend zu grundsätzlichen und methodischen Problemen der Religionswissenschaft, sofern auch diese auf dem Kongreß erörtert wurden, noch einiges vermerkt.

H. Kishimoto (Tokyo) griff die Frage nach der religionswissenschaftlich zutreffenden Definition der Religion auf — zweifellos für die Religionsforschung eine Grundfrage. Eine ontologische Definition hält Kishimoto für unzulässig, da eine solche stets die eigene Überzeugung von dem ausdrücke, was Religion sein sollte. Die gesuchte Definition müsse deskriptiver Art sein, die Phänomene gelten lassend und umgreifend. Die in der Religionswissenschaft seit Rudolf Otto beheimatete Bestimmung der Religion als Erfahrung des Heiligen und Beziehung zu ihm lehnte Kishimoto ebenfalls ab, da die Wichtigkeit der Heiligkeit sich mit Entwicklung bzw. Wandel einer Religion verändere, eine Definition jedoch

alle Arten von Religion umfassen müsse. Er selbst schlägt eine „operational definition“ vor, die er formuliert: „Religion is a cultural institution which is believed by those who participate in it to elucidate the ultimate meaning of life and to give the ultimate solution to its problems. Many religious systems contain some notion of deity and of holiness.“ Diese Umschreibung dürfte der Bestimmung der Religion als Beziehung zu einem Absoluten nahekommen und damit weit genug sein, auch scheinbar areligiöse Phänomene in ihrem Wesen als verborgener, mutierter oder perversierter Religion zu erfassen. Jedenfalls unterliegt es keinem Zweifel, daß die Bestimmung der Religion als einer Weise der Bindung an oder der Konzentration auf die Gottheit eine inhaltlich einseitige Fixierung darstellt und den Phänomenen nicht gerecht wird.

Nicht minder wichtig als diese allgemeine Problematik ist für den Christen, der Religionswissenschaft betreibt, die Frage nach der „Theologie der Religionsgeschichte“. Dieses Thema wurde in einem eindringlichen Referat von Ernst Benz (Marburg) aufgeworfen. Benz beschränkte sich darauf zu zeigen, welche Fakten und Gesichtspunkte bei der christlich-spekulativen Beantwortung der Frage unbedingt zu berücksichtigen sind. Insbesondere führte er aus, man dürfe nicht übersehen, daß es eine Religionsgeschichte nicht nur vor Christus gebe, sondern daß eben auch in der nachchristlichen Ära bis heute neue Weltreligionen entstanden seien (man denke nur an Manichäismus, Islam, Baha-i, Tenrikyo). Das Problem liege in der Verknüpfung von Menschheitsgeschichte, Religionsgeschichte und Heilsgeschichte zu einer universalen christlichen Konzeption. Wenn H. Hermanns (z. Zt. München) in der Diskussion erklärte, die nichtchristlichen Religionen seien natürlicher Art und fänden in der Kirche als Corpus Christi mysticum ihre übernatürliche Erfüllung, und wenn er diese seine Lösung quasi als Ei des Columbus betrachtete, so übersah er dabei die Tragweite und den Ernst der Frage völlig, ganz abgesehen davon, daß seine These als (dazu noch simplifizierte) Glaubens-These von einem religionswissenschaftlichen Forum unmöglich akzeptiert werden konnte.

Einerseits gehörte das Thema „Theologie der Religionsgeschichte“ nicht auf einen religionsgeschichtlichen Kongreß; andererseits ist es jedoch signifikant für die Situation der heutigen Christenheit und insofern auch religionswissenschaftlich von Interesse. Eine endgültige Lösung — sofern es eine solche in absehbarer Zeit geben wird — ist natürlich Angelegenheit der christlichen Theologie selbst. Der Vortrag von Benz und die sich anschließende lebhafteste Diskussion vor einem sehr zahlreichen Publikum machten offenkundig, wie sehr die Theologie der Religionen heute die Geister und Gemüter bewegt und wie wichtig eine baldige akzeptable und universale, „katholische“ Antwort wäre. Hier liegen bekanntlich schwere und unabweisbare Aufgaben der Dogmatik bzw. der systematischen Theologie.

Der Marburger Kongreß zeigte, welche enormen Anstrengungen auf dem Gebiet der Religionswissenschaft in aller Welt während der letzten

dreißig Jahre unternommen wurden. Heiler erwähnte in seiner Eröffnungsrede besonders die Arbeiten in Frankreich, Großbritannien, Holland, Italien, Japan, Skandinavien und den USA. Die Religionswissenschaft lebt davon, daß sie die Frage nach der Wahrheit der oder einer Religion methodisch einklammert. Sie überläßt die religiöse Entscheidung dem einzelnen Gewissen und beschränkt sich auf die wissenschaftlich-objektive Erforschung der Phänomene (im weitesten Sinn dieses Wortes). Die Religionswissenschaft muß in dieser Weise auf dem Boden der Toleranz verbleiben. Würde sie sich für die Absolutheit einer bestimmten Religion einsetzen (z. B. des Islam), wäre es um sie geschehen. Durch das religionswissenschaftliche Vorgehen kann z. B. die Absolutheit des Christentums weder bewiesen noch bestritten werden. Der christliche Theologe weiß selbst am besten, daß man die Einzigkeit des Christlichen nur auf Grund des *Glaubens* zu erfassen vermag. Jedoch möchte er — mehr als etwa hinduistische und japanische Denker — die Frage nach der Wahrheit auch in der Religionswissenschaft gestellt sehen. Die Begegnung „hohen Stils“, von der Rudolf Otto sprach, scheint in der Tat ohne die Wahrheitsfrage nicht realisierbar zu sein.

So scheint es der Sorgfalt zu bedürfen, die Religionswissenschaft nicht zu einer Wissenschaft ohne Wahrheit, zu einer Wissenschaft der Richtigkeiten werden zu lassen. Wir erwähnten schon, daß dies nicht heißen kann und darf, daß die Religionswissenschaft ihren neutralen und toleranten Standort aufgeben soll. Wo aber wäre dann innerhalb der methodisch bis jetzt auf die Enthaltung des Wahrheitsurteils festgelegten Religionswissenschaft der Ort, an dem die Frage nach der Wahrheit dennoch zu stellen ist? Darauf scheint zweifach geantwortet werden zu müssen: Die Frage nach der Wahrheit kann und darf in der Religionswissenschaft nicht im exklusiv-absoluten Sinn gestellt und beantwortet werden; die Frage nach der Wahrheit kann und muß aber gestellt werden innerhalb der *Religionsphilosophie* und entsprechend den Möglichkeiten dieses Zweiges der Religionswissenschaft. Die letztere These bedarf einer kurzen Erläuterung.

C. J. Bleeker (Amsterdam) nannte in seinem grundlegenden und zugleich richtungweisenden Vortrag „Die künftige Aufgabe der Religionsgeschichte“ ausdrücklich die Religionsphilosophie eine Disziplin der Religionswissenschaft. Er fügte dann hinzu: „Im allgemeinen wird wenig Kontakt zwischen der Religionsgeschichte und der Religionsphilosophie bestehen, weil diese beiden Wissenschaften auf verschiedenen Ebenen arbeiten.“ Die Bedenken Bleekers bestehen zweifellos zu Recht. Doch muß nicht ein Religionswissenschaftler immer auch Philosoph sein? Ist er es nicht immer schon, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist, wenigstens wegen der Erkenntnistheorie, derer er sich bedient, und wegen der Sprache, die er spricht? Würde nicht gerade die Religionsphilosophie innerhalb der Religionswissenschaft ein belebendes und antreibendes Element bilden können und starke, die Verschiedenheiten überbrückende und die Gegensätze vereinigende Kräfte freimachen? Und wäre es nicht

an der Zeit, die Religionsphilosophie aus der oft unwirklichen Höhe ihrer Spekulationen auf den Boden der religionsgeschichtlichen Fakten zurückzuholen und dort neu zu entfalten? Auch hier liegen ungelöste Probleme. Sie berühren sich durchaus mit den Desideraten, die Bleeker in seinem Vortrag herausstellte: Was ist Religion? Welche verschiedenen Typen der Religion gibt es? Wie steht es mit dem Wert der Religion für Gegenwart und Zukunft? Wie verhält es sich mit dem Gedanken der Sympathie und des toleranten Verständnisses? — Die Religionswissenschaft kommt von der Methode des ausschließlichen Vergleichens — obwohl sie das Vergleichen als Ausgangspunkt nicht vernachlässigt — zu der Methode des Verstehens³. Gerade deswegen aber stellt sich mit erneuerter Dringlichkeit die Forderung der Toleranz.

Die katholischen Christen haben keinen zwingenden Grund, sich dieser Forderung, wie sie seitens der Religionswissenschaft verstanden und erhoben wird, zu verschließen. Wir können Wahres überall anerkennen, wo es sich findet — nicht nur weil und wenn es mit uns übereinstimmt, sondern weil die Wahrheit aus sich selbst wahr ist. Wir können die ersten Bemühungen um das „Heil“ in den nichtchristlichen Religionen nicht ignorieren. Gleichzeitig ist es sehr wohl möglich, auf Grund der eigenen Glaubensüberzeugung das Christliche als die Fülle der Wahrheit zu bejahen.

Der katholische Glaube hat in der Geschichte allzu häufig Intoleranz hervorgebracht, was bis heute berechtigten Anlaß zur Kritik bietet⁴. Es ist aber von den Prinzipien des katholischen Glaubens aus nicht einzusehen, warum dem katholischen Christen die Toleranz unvollziehbar sein sollte⁵. Auch wird die christliche Mission durch die Toleranzforderung keineswegs behindert; das Gegenteil trifft zu: sie wird glaubwürdiger, aufrichtiger, gelassener, heiliger.

Gibt es einen wirklich überzeugenden theologischen Grund, der es dem Katholiken unmöglich machte, das sogenannte Toleranzedikt des gläubig-buddhistischen Königs Ashoka (273—232 v. Chr.) zu unterschreiben? In diesem bekannten Edikt heißt es: „Andere Religionsgemeinschaften sollen bei jeder Gelegenheit geehrt werden. Wenn man so handelt, fördert man seine eigene Religionsgemeinschaft und erweist der anderen Religionsgemeinschaft Gutes; im anderen Falle schädigt man seine eigene Reli-

³ Vgl. dazu das neueste Werk von D. MENSCHING: *Die Religion*. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart 1959, 11—14.

⁴ Vgl. hierzu den sehr anregenden, wenn auch nicht in allem überzeugenden Aufsatz von K. JASPERS: Die nichtchristlichen Religionen und das Abendland, in: K. JASPERS: *Philosophie und Welt*. Reden und Aufsätze. München 1958, 156—166. Gegen Schluß der Abhandlung (S. 166) schreibt JASPERS einen Satz, der volle Zustimmung verdient: „Die Entschiedenheit der eigenen Geschichtlichkeit verlangt die ständige Selbstprüfung ihrer Erscheinung im Denken und Tun.“

⁵ Über die Fragen Toleranz, Absolutheit, Mission etc. kann hier natürlich nicht so ausführlich und distinguierend gehandelt werden, wie es notwendig wäre.

gionsgemeinschaft und fügt der anderen Übles zu. Denn wer immer seine eigene Religionsgemeinschaft preist und die anderen Religionsgemeinschaften tadelt, und zwar alles aus Zuneigung zu der eigenen Religionsgemeinschaft und um die eigene Religionsgemeinschaft zu verherrlichen, der schädigt, wenn er so handelt, seine eigene Religionsgemeinschaft um so mehr. Eintracht allein ist darum gut: daß einer des anderen religiöse Lehre höre und gern höre...

KLEINE BEITRÄGE

STUDENTEN AUS ÜBERSEE

„Christ und Welt“ brachte neulich einen Aufsatz von Hans-Eggert Tonnesen über „die Wirklichkeit des Ausländerstudiums in Westdeutschland“. Nach diesem Aufsatz bestehen 80 v. H. der ausländischen Studenten ihre Examina an unseren westdeutschen Hochschulen nicht. Die eigentliche Ursache dieses Zustandes kenne und erforsche man nicht, „obgleich eine Feststellung dieser Gründe überhaupt der einzige Weg wäre, den ausländischen Studenten richtig und vor allen Dingen ehrlich dazu zu verhelfen, daß ihr Aufenthalt in Deutschland sinnvoll wird“. Nach Tonnesen „kann man nicht, wie es immer propagiert wird, von der Elite des jeweiligen Landes reden. Die Tüchtigen bleiben nämlich bereits an den Universitäten des Heimatlandes. Wer nach Deutschland kommt, hat entweder ein so schlechtes Abschlußzeugnis, daß eine Bewerbung zur Hochschule im eigenen Land nicht erfolgen kann; oder er ist bereits einmal oder gar mehrfach durch die Aufnahmeprüfung gefallen. Man darf natürlich nicht diejenigen wenigen hochbegabten Studenten verschweigen, die zu uns gekommen sind im Glauben an die Größe der deutschen Wissenschaften. Eins steht jedoch fest, die Masse der ausländischen Studierenden gehört zur oben geschilderten Kategorie, und gerade diese bedürfen in ihrer Not jetzt dringend unserer Hilfe.“ Die eigentliche Ursache für das Scheitern so vieler Studenten sieht Tonnesen in „der Tatsache, über die man meistens aus falscher Rücksichtnahme schweigt, daß nämlich der größte Teil der ankommenden ausländischen Studenten nicht die erforderlichen sachlichen Grundlagen besitzt, um überhaupt ein Studium in Deutschland mit Aussicht auf Erfolg zu beginnen.“ Im Sinn dieser Feststellungen fordert Tonnesen, daß man zunächst einmal herausbringe, welche Kenntnisse die ausländischen Studenten mitbringen, und daß man ihnen dann je nach der Lage entsprechend hilft.

Thomas Ohm