

## BERICHTE

### ZUR „THEOLOGIE DER RELIGIONEN“

von Paul Hacker

1. **Cornelis, Etienne, OP:** *Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen* (= *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*. Cerf/Paris 1965; deutsch von R. M. Zadow, OP). Bonifacius-Druckerei/Paderborn 1967; 195 S., DM 19,50
2. **Thils, Gustave:** *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*. Casterman/Tournai 1966; 204 p., FB 150,—
3. **Klostermaier, Klaus:** *Christ und Hindu in Urindaban*. Hegner/Köln 1968; 158 S., DM 11,80
4. **Maurier, Henri, P. B.:** *Essai d'une théologie du paganisme*. Préface de J. Daniélou, S.J. Orante/Paris 1965; 327 p., F 21,—  
Dazu die deutsche Übersetzung:  
**Maurier, Henri:** *Theologie des Heidentums. Ein Versuch*. Übersetzt von J. Bettray, SVD. Bachem/Köln 1967; 293 S., DM 28,—

Die Fertigstellung der nachfolgenden Ausführungen ist durch mehrere Ursachen verzögert worden, u. a. dadurch, daß der Rezensent angesichts der postkonziliaren Entwicklungen seinen eigenen Standpunkt auf der Grundlage der Hl. Schrift, der Tradition und der indischen Religionsgeschichte zu durchdenken für nötig hielt. Dies hat einstweilen zu vier Publikationen geführt: 1. „Interpretation und Benutzung“ (anlässlich von R. PANIKKAR, *Christus der Unbekannte im Hinduismus* [ZMR 1967, 259—262]), 2. Besprechung von R. PANIKKAR, *Kultmysterium...* (*Theol. Revue* 1967, 369—377), 3. „The Religions of the Nations in the Light of Holy Scripture“ (ZMR 1970, 161—185), 4. „The Religions of the Gentiles as Viewed by Fathers of the Church“ (ZMR 1970, 253—278). Die beiden letztgenannten Arbeiten sind gedacht als Anfang und als Anregung zu einer Neubesinnung; sie implizieren teilweise eine Antwort auf Thesen, wie sie von Cornelis, Thils und andern aufgestellt worden sind. Cornelis, Thils und Klostermaier ähneln sich in ihrer Grundhaltung, die derjenigen von R. Panikkar nahesteht und deren spekulative Begründung vor allem Karl Rahner in seinem revolutionären Aufsatz „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ gegeben hat (in: RAHNER, *Schriften zur Theol.* Bd. 5 [1962] 136—158). MAURIER unterscheidet sich von allen diesen Autoren. Die Auseinandersetzung mit CORNELIS und THILS muß oft auch auf RAHNER Bezug nehmen; sie könnte, wenn auf alles eingegangen würde, ein Buch füllen. Das gleiche gilt für die von KLOSTERMAIER aufgeworfenen (nicht durchdiskutierten) Probleme. Ich beschränke mich überall auf ein paar Aspekte.

1. Das Werk von CORNELIS wird hier nach der deutschen Übersetzung von Zadow besprochen. Doch gilt für diese der gleiche Vorbehalt, der am Ende dieses Berichts bezüglich der deutschen Übersetzung von MAURIERS Arbeit ausgesprochen ist. Wo Zadows Übersetzung nicht genau genug zu sein schien, hat Rez. daher das französische Original zitiert (in solchen Fällen sind zwei Seitenzahlen angegeben: zuerst die des Originals, dann die von Zadows Übersetzung).

CORNELIS betont, daß die Theologie an der Einheit des Alten mit dem Neuen Testament festhalten müsse (S. 9). Aber er gibt diesem zweifellos gesunden Grundsatz eine recht seltsame Anwendung. So wie das überlebende Judentum eine ständige Anklage und Infragestellung für das Christentum sei, so seien es auch die heidnischen Religionen (12), aus denen C. den Buddhismus zu besonderer Betrachtung auswählt. Der Christ müsse sich dem Buddhismus „öffnen“, um ihn zu „verstehen“, ja er müsse „sich der Verführung durch den Buddhismus aussetzen“ (97; *accepter d'éprouver la séduction* S. 105 des Originals). C. fragt: „Les Pères de l'Église se sont-ils défendus d'éprouver la séduction que dégage la pensée de Platon?“ (118f; 109). Es scheint, C. überträgt die modische Wertschätzung des „angefochtenen Glaubens“ in die missionarische Situation. Aber die Haltung des christlichen Glaubens ist Parrhesie und Plerophorie, ganz ohne Infragestellung oder gar mit Willen erfahrene „Verführung“; vgl. etwa Heb 3, 6. 14; 6, 11. Wenn der Glaube „Verführung“ zuließe, d. h. die Bereitschaft, fremden Religionen in dem Sinne, wie es C. und in ähnlicher Weise auch Panikkar vorschlägt, in gewisser Weise zuzustimmen — ob ihn dann der hl. Paulus mit einem Schild hätte vergleichen können, der alle feurigen Pfeile des Feindes auslöscht (Eph 6, 16)? Was die Väter anbetrifft, so kann ihre Haltung zu den griechischen Denkern in keiner Weise als Bereitschaft, sich verführen zu lassen, beschrieben werden. Sie haben Wahrheit und Irrtum unterschieden und wußten sehr wohl, warum und in welchem Maße sie Ideen der Philosophen „benutzen“ durften und mußten. Vgl. hierzu die 1., 2. und 4. meiner oben genannten Publikationen.

CORNELIS zählt verschiedene Einschätzungen des Heidentums auf, die in der christlichen Theologie vorgekommen seien (36ff und 56ff). Er selber hält es mit RAHNER. Er zitiert zustimmend Rahners Ansicht, die heidnischen Religionen seien „legitime, positiv von Gott gewollte Heilswege“ (42), und R.s „Transzendentalismus“ formuliert er in eigenen Worten: Die Vernunft müsse «discerner que l'élan vers l'absolu qui anime l'affirmation religieuse est issu de la même racine que sa propre exigence critique» (41; 38).

Da solche Ansichten, schlicht gesagt, der Schrift und Tradition fremd sind, können die Beweise, die Cornelis in dieser Richtung versucht, nicht überzeugen (41—46). Auf solche Versuche, die sich ja nicht nur bei C. finden, habe ich eine positive Entgegnung versucht in der dritten meiner oben genannten Publikationen. Hier nur ein paar Bemerkungen. — C. bagatellisiert die atl. Warnungen vor den falschen Göttern und Kulturen mit einem sehr fragwürdigen Argument: dieselben seien „von einem Eifer geformt, der nicht nur religiös ist“ (41). Daß das NT nicht anders urteilt als das AT, verschweigt er. Methodisch wäre einzuwenden, daß C. den Unterschied zwischen den von der Bibelkritik vermuteten Vorstufen und dem kanonischen Text nicht beachtet und daß er manchen biblischen Aussagen einen Sinn unterschreibt, den sie nicht haben, z. B. dem Noebund, den Prophetenworten über Cyrus und der Stelle Dan 11, 36—39, die nach seiner Meinung ein positives Urteil über heidnische Kulte impliziert (46). Zudem zieht er außerbiblische Ansichten über den Noebund und die Völkerengel heran (59f); aber diese Ansichten besagen nichts über eine Legitimität und Heilsbedeutung heidnischer Kulte.

Der Buddhismus ist für C. besonders interessant, weil er „die apriorische Heilsidee rein verwirklicht“: er „weicht . . . nicht von einer wahrhaft transzendentalen Soteriologie ab“ (128). Das ist von dem Rahnerschen Ansatz her sehr verständlich. Nach Rahner ist „Theologie wesentlich Heilstheologie“ (*Mysterium salutis* II, 409). Eine solche Anthropozentrik würde im Buddhismus sogar einen

passenderen Anwendungsbereich finden als im Christentum; denn die buddhistische Lehre ist *nur* Heilslehre. Darum wäre es ganz sinnvoll, den Buddhismus — in seinen verschiedenen Entwicklungsstufen, nicht nur den ältesten — mit den Ausgangspunkten des Rahnerschen Denkens zu vergleichen: mit dem (Maréchal-schen, letztlich subjektreflexiven) „Transzendentalismus“ und mit der Existenzphilosophie. Der Vergleich mit dem katholischen Christentum aber, mit der Absicht, Ähnlichkeiten aufzudecken, ist unter der Herrschaft solcher Philosophien doch eine geistige Strapaze.

C. sieht richtig, daß die buddhistische *maitrī*, der christlichen *ἀγάπη* ähnlich, im System des Mahāyāna-Buddhismus „unerklärt bleibt“ (130). Hier, wie auch in dem — auch den Laienbuddhismus auszeichnenden — Enthusiasmus für die Reinheit der Moral, wären in der Tat Ansatzpunkte für eine fruchtbare Konfrontation mit dem Christentum — denn auch dieses ist in die Welt eingetreten als eine Religion, die absolute Sittenreinheit verlangte. C. übersieht die Wichtigkeit der Moral im Buddhismus nicht (vgl. etwa 111), aber er ist doch wenig daran interessiert.

Statt dessen liest man Sätze wie die folgenden: „Bref, tout se passe comme si le Bouddha avait perçu, six siècles à l'avance, le message de Jésus: 'Qui cherchera à épargner sa vie la perdra, et qui la perdra la conservera' (Luc, 17, 33). A notre avis c'est bien le sens de cette parole évangélique qu'avait à l'origine la doctrine bouddhique de l'*anatta* (sic), du 'non-soi' ou du renoncement à toute activité égocentrée“ (146; 131). „Eine solche Religion steht dadurch im Gegensatz zum Theismus, daß sie dem Göttlichen keinen personalen Charakter zuerkennt, aber sie setzt mit dem Monotheismus dem Polytheismus einen wesentlich einheitlichen und allgemeinen Begriff des Göttlichen (sic) entgegen. Daher ist es legitim, die Lehre vom *dharmakāya* mit dem Prolog des heiligen Johannes (sic) und der Lehre vom *corpus mysticum* (sic) in Beziehung zu setzen“ (140f.). „Der einzige Führer (sic) des Asketen auf seinem langen Weg ist das Leiden... Diese Bemühung, die nur die gekreuzigte Existenz (sic) im Blick hat, setzt eine Hoffnung voraus, ohne die sie sinnlos wäre“ (161). „Überspitzt könnte man sagen, daß Buddha jenen höchsten Augenblick der gläubigen ‚Entmythologisierung‘ vorbereitet, der im Kreuzestod Jesu erreicht wird, denn sein radikaler Verzicht auf die Welt schiebt diese nicht einfach beiseite, sondern führt sie gerade zu ihrem eigentlichen Sinn“ (sic) (162). „Buddha richtete die Aufmerksamkeit der Seinen auf den Vorgang, der das Leiden gebiert. Er sieht in der Erkenntnis des Geheimnisses dieses Mechanismus den einzigen Weg zur Befreiung (sic). Die Einführung in das Geheimnis ist also eine *paideia*, die zum *nirvāna* führen soll. Ebenso (sic) erkennt der Hebräerbrief (12, 5—6) dem Leiden einen erzieherischen Wert zu“ (165).

Die Strapazen, die in den zitierten Stellen dem christlichen Leser, der etwas vom Buddhismus weiß, zugemutet werden, sind vom Rez. jeweils mit *sic* bezeichnet worden. Die *anattā*-Lehre hat mit der christlichen Selbstverleugnung nur eine nominelle Ähnlichkeit. Einen „Begriff des Göttlichen“ gibt es im Buddhismus nicht. Zum *dharmakāya* vgl. etwa A. BAREAU in: *Die Religionen Indiens* III (= *Die Religionen der Menschheit*, 13. Stuttgart 1964; Bespr.: ZMR 1969, 310—314), Index s. v. Nur ein Mißverständnis europäischer Darstellungen kann zu dem Einfall führen, den *dharmakāya* mit dem Johannesprolog und (!) dem *corpus mysticum* „in Beziehung zu setzen“. Daß die Welt durch den Weltverzicht für den Buddhisten „erst zu ihrem eigentlichen Sinn“ komme, sodann Buddhismus und Christentum parallelisierende Ideen wie die, daß die (das Leid überwindende!)

Selbstbefreiung des Buddha irgendwie den (durch das Leid erlösenden!) Kreuzes-  
tod Jesu vorbereite — diese und andere Behauptungen von CORNELIS verlieren  
nur dann etwas von ihrem grotesken Charakter, wenn das Christentum anthro-  
pozentrisch verzerrt wird. Nur dann wird es auch einigermaßen verständlich,  
daß, wie C. findet, „in einem bestimmten Sinne . . . auch für den Buddhisten ‚alles  
Gnade ist“ (152). Die Worte „alles Gnade ist“ stehen bei C. in Anführungs-  
zeichen. C., der französisch schreibt, denkt dabei wohl zunächst an G. BERNANOS,  
durch dessen *Journal d'un curé de campagne* das Wort «tout est grâce» bekannt-  
geworden ist. Da C. aber offensichtlich von RAHNER beeinflusst ist, muß man das  
Wort bei ihm im RAHNERschen Sinne verstehen, umso mehr als sich auch bei  
RAHNER (*Kirche und Sakramente* [Freiburg 1960 = *Quaestiones disputatae*, 10]  
16) der Satz findet: „weil ja alles Gnade ist“. In der Tat kann man einigen Sinn  
in Cornelis' Behauptung nur dann finden, wenn man ausgeht von RAHNERs  
Gnadenbegriff — der in manchen Formulierungen (so a.a.O.) die kühnsten  
*gratia-irresistibilis*-Lehren überbietet und zugleich im Zwielficht eines super-  
naturalisierten Naturalismus erscheint (vgl. etwa RAHNER, *Schriften z. Theol.* IV,  
67ff). Nach CORNELIS ist es der „fade Geschmack, den der Mißbrauch der Dinge  
dieser Welt hinterläßt“, was „in der Verbindung mit dem Glauben (sic!) zu  
einem nützlichen Hinweis auf dem Wege zum Heil“ wird — und das berechtigte  
zu sagen, auch für den Buddhisten sei in einem gewissen Sinn „alles Gnade“!  
Die Verbindung zu RAHNER liegt hier in dem Gedanken, daß der Mensch, so wie  
er ist, in sich etwas vorfindet, was ihm zum Wegweiser zur (RAHNERschen) „Selbst-  
transzendenz“ wird, so daß im „Glauben“ — der ganz unexplizit sein kann —  
das (RAHNERsche) „selbstverständliche Geheimnis“ aus dem „Modus der Ferne“  
in den „Modus der Nähe“ rückt, was nach RAHNER eben die „Gnade“ wäre  
(*Sch. z. Th.* IV, 77). Diese verbindenden Gedanken spricht CORNELIS nicht aus;  
aber nur im Rahmen des Rahnerschen Existenzidealismus bekommen seine Be-  
hauptungen einen Sinn.

Merkwürdigerweise sagt CORNELIS dann aber doch, daß das Kreuz „für die  
Heiden und auch für die Buddhisten eine Torheit ist“ (168). Und: „Die heid-  
nischen Religionen müssen . . . ‚ihr Leben verlieren‘, um in Christus in einer ge-  
läuterten Form wieder aufzuerstehen“ (67). Aber das bleibt ein Widerspruch. Man  
sieht nicht, wozu Kreuz und Auferstehung Jesu noch notwendig waren, wenn man  
außerhalb des Neuen Bundes so weit kommen kann, wie es RAHNER, PANIKKAR,  
CORNELIS und viele andere heute darstellen.

CORNELIS' Gedankengang ist oft abrupt; man sieht oft nicht genau, worauf  
er hinaus will oder was seine eigentliche These ist. Besonders lange Darlegungen  
dieser Art sind die über die Taufe (77—92) und über Weltentsagung (169—185).  
Die Daten der indischen Religionsgeschichte sind oft (zurückhaltend ausgedrückt:)  
recht ungenau berichtet (aber solche Ungenauigkeit ist auch bei Unkenntnis in-  
discher Sprachen durchaus vermeidbar, wie auf katholischer Seite etwa H. DE  
LUBAC und auf protestantischer ALBERT SCHWEITZER bewiesen haben). CORNELIS'  
Buch ist interessant, weil es die Ausstrahlung RAHNERscher und PANIKKARscher  
Ideen dokumentiert — auch in der Religionsgeschichte, wo sich diese Ideen in  
katastrophaler Verwirrung auswirken.

2. G. THILS unterscheidet sich von CORNELIS im Denkstil und in der Absicht  
seiner Studie. Er will einen Überblick (*tour d'horizon*, 10) über die Probleme  
geben, eine Art Bestandsaufnahme (*relevé*, 197). Dabei läßt er eine große Zahl  
von Autoren zu Wort kommen; er schreitet bedächtig abwägend und distingui-  
rend voran. So ist sein Buch, obwohl es eindeutig für gewisse heute verbreitete

Meinungen, einschließlich derjenigen von CORNELIS, Stellung nimmt, von Wert auch für den, der seine These nicht zu billigen vermag: der Leser wird herausgefordert, die eigene Position zu überdenken.

Daß Gott einem Menschen auch außerhalb der verfaßten Kirche das ewige Heil schenken kann, bestreitet kein Katholik. Mit einigen Theologen nimmt THILS an, daß eine solche Rettung nicht nur auf Grund der natürlichen Gotteserkenntnis geschehe, sondern eine wie immer ergehende Offenbarung voraussetze. THILS handelt über diese Themen ausführlich. Wie aber können Offenbarung und Heil den Außenstehenden zukommen? Zur Diskussion dieser Frage stellt THILS eine dankenswerte Distinktion auf. Bezüglich der Heiden fragt er: «Vont-ils jouir de ces bienfaits divins malgré leur religion, dans leur religion, par leur religion? Ou peut-être, malgré elle, en elle et par elle, tout à la fois?» (131). THILS selber neigt zu der Ansicht, daß die Heiden das Heil *durch* ihre Religionen erlangen. Darum zitiert er auch zustimmend aus RAHNERS Aufsatz „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ und aus H. R. SCHLETTES Buch *Die Religionen als Thema der Theologie* (Freiburg 1963; vgl. ZMR 1964, 292—296). SCHLETTES radikale These, die heidnischen Religionen seien der ordentliche, die Kirche der außerordentliche Heilsweg (a.a.O. 85) wird von THILS jedoch nicht erwähnt. Er begnügt sich damit, SCHLETTES negative (und daher etwas mildere) Formulierung zu referieren: die Kirche sei nicht „gleichsam die privilegierte Schar jener, die auf dem ... ordentlichen Heilsweg dahinschreiten, während ‚die andern‘ ... allenfalls auf irgendeine außerordentliche Weise von Gott gerettet werden“ (SCHLETTE 95, THILS 190).

THILS' Darlegung der Probleme sieht streckenweise wunderschön konsequent aus: als sei die Theologie nach früheren bloßen Annäherungen nun endlich zum Ziel der Erkenntnis fortgeschritten. Zwar gibt es in den heidnischen Religionen Entartungen (110) und Unbestimmtheiten (142), aber die Religionen können als «le fruit et le support d'une révélation universelle» angesehen werden (94). *In* ihnen und *durch* sie, durch ihre Lehren und Riten, kann der Mensch sein Heil finden (163; 184). Zwar bleibt das Christentum als Heilsweg «un *terme*» vers lequel conduisent les diverses religions non chrétiennes» (186). Aber solange bis das Evangelium einem Menschen als *sufficenter credible* vorgelegt ist (163f), bleiben die Religionen „legitim und verpflichtend“ (148).

Aber dieses Gedankengebäude, das in seiner Mitte so klug geplant und solide ausgeführt scheint, hat seine Schwächen im Fundament und in der Spitze. Das Fundament ist — der Sache nach, wenn auch nicht in THILS' Darstellung — die hl. Schrift und die Tradition, die letztere in ihrer Bezeugung durch die Väter. THILS handelt ziemlich ausführlich über den noachitischen Bund (69—71; 75—79; 123f). Er zieht dazu auch rabbinische und frühchristliche Überlieferungen heran. Aber er baut seine These nicht allein auf einer Interpretation des Noebundes auf. Er läßt diesem seine Bedeutung: der Noebund sichert den Bestand der geschaffenen Welt (78). Ein Anachronismus ist es, daß THILS (mit J. DANIELOU) Noe einen „gläubigen Heiden“ nennt“ (71); vgl. hierzu meine Bemerkung in: ZMR 1970, 166. Daß die Kulte der Heiden sowohl im AT als auch im NT verurteilt werden, verschweigt THILS nicht. Aber er entschärft diese Urteile, indem er die (rhetorische) Frage aufwirft, ob die betr. Stellen nicht eher „pastoral“ zu verstehen seien. Prediger und Propheten aller Zeiten, meint THILS, pflegen diejenigen, «qui risquent de nuire à leurs ouailles», pessimistisch zu beurteilen (139). Aber kann man eine Fülle von eindeutigen Aussagen der Hl. Schrift derart unwesentlichen? Die Theologie würde sich selbst aufheben, wenn sie dem hier implizierten Relativismus Raum gäbe. Die Wölfe, die die Schafe schädigen wol-

len, schaden unausweichlich auch ihrem eigenen Heil. — Nicht weniger unbefriedigend ist THILS' Auswertung der Väterzeugnisse. Er ist geneigt, JUSTINS Lehre vom λόγος σπερματικός auszudehnen zur These einer „Universaloffenbarung“ (99f). Er erwähnt Äußerungen alter Theologen über persönliche Offenbarungen und über Prophetentum (102ff). Aber er arbeitet nicht klar heraus, *was* die Väter bei den Heiden anerkannt, was sie verworfen und ob sie den positiven Elementen eine Bedeutung für das ewige Heil zuerkannt haben. Sonst würde sich ein Ergebnis herausstellen, das mit der These von der Rettung *durch* die Religionen unvereinbar ist; vgl. meine eingangs dieses Artikels genannte 4. Publikation. — Im Numeri-Kommentar des ORIGENES (16, 1) findet sich eine Stelle, die auch CORNELIS (a.a.O. 20, Anm. 6) angeführt hatte, die THILS (107) von CORNELIS übernimmt und in der gesagt ist, daß Gott auch solchen, die heidnische Opfer feiern, seine Gegenwart gewähre. ORIGENES sagt das mit Bezug auf Balaam. Aber er fügt ausdrücklich hinzu: „Er manifestiert sich jedoch nicht in den Opfern, sondern Er zeigt sich dem, der vor Ihn kommt.“ Man fragt sich, warum THILS diese Stelle anführt, obwohl sie eindeutig *gegen* die These spricht, daß das Heil *durch* die fremden Religionen erlangt werde.

Wenn man Schrift und Väter gelten läßt, so steht es nicht günstig mit der Grundlegung der „Theologie der Religionen“ im Sinne von RAHNER, CORNELIS, THILS, SCHLETTE und andern. Ebenso fragwürdig wird die These, wenn man das Wesen der Kirche in Betracht zieht. Nach RAHNER (zitiert bei THILS, 189) ist die Kirche nur ein „Vortrupp“, nur „die Gemeinschaft derer, die ausdrücklich bekennen können, was sie *und* die andern zu sein hoffen.“ THILS bemängelt an dieser These mit Recht, daß in ihr die kirchlichen Wirklichkeiten, insbesondere die sakramentalen, nicht zur Geltung kommen. Er möchte die Rolle der Kirche darin sehen, daß sie «par sa seule présence lumineuse <dévoile> aux non-chrétiens le dessein de Dieu sur eux-mêmes et sur leurs propres religions» (190), daß sie ein „Zeuge“ sei für die Völker (191). Aber ist denn das alles?

In der Frage des Verhältnisses des einzelnen Nichtchristen zur Kirche bedient sich Thils einer juristischen Terminologie. Diese, den Vätern noch fremd und anscheinend besonders in den letzten Jahrhunderten ausgebildet, hat einen beachtlichen Vorteil. Strenger als gewisse Redensarten unserer Zeit macht sie (um einmal eine solche Redensart zu gebrauchen:) den *Anspruch* Gottes deutlich. Aber sie hat ihre Grenzen. Im NT ist den Christen das Gebot gegeben, das Evangelium allen Menschen zu verkünden, die Völker zu Jüngern zu machen und sie zu taufen (ein Gebot, das bei Thils merkwürdig verblaßt); bezüglich der Heiden jedoch wird zwar betont, daß Glaube und Taufe zum Heil notwendig seien (Mk 16, 16), aber es wird ihnen kein «*précepte d'être baptisé*» (THILS 147) gegeben. Dagegen ist gesagt, daß diejenigen, die erwählt sind, das ihnen bekanntgemachte Evangelium glaubend annehmen (Apg 2, 47; 13, 48; 1. Thess 1, 4; 2. Thess 2, 13; 1. Pet 1, 2 u. a. St.) oder daß sie, obwohl das Ziel noch nicht sehend, bekannt werden mit dem, der ihnen das Evangelium mitteilt (Apg 8, 26—39; 10, 1—11, 18). Die heilswirksame Annahme der Offenbarung hat also doch wohl Tiefen, die von bloß juristischer Argumentation nicht erreicht werden. In der Tat ist diese in der traditionellen Theologie durch manche Lehrstücke eingeschränkt und kompensiert. Heute aber tritt die juristische Argumentation in umgekehrter Richtung auf. Vereinfacht ausgedrückt: nicht, um ein „Gebot, sich taufen zu lassen“, sondern, um ein Recht, ungetauft zu bleiben, zu erweisen. Rahners Aufsatz „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ beginnt zwar mit der These: „Das Christentum versteht sich als“ (nicht: „ist“!) „die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann“ (*Schr.*

z. Th. V 139); aber in seinem Hauptteil liest er sich doch wie ein Rechtsgutachten zur Frage: Wie kann Gott es machen, Menschen außerhalb des Christentums zu retten? Thils formuliert das juristische Argument in traditionellerer Form, aber doch unverkennbar von Rahners Thesen (wenn auch nicht von dessen „Transzendentalismus“) beeinflusst: «Ceux qui, en toute honnêteté, ne perçoivent pas dans l'Église catholique ce qui la rend normalement *sufficenter credibilis*, peuvent, et même, en un certain sens, doivent demeurer fidèles à leur religion, comme à l'institution qui, pour eux, hic et nunc, est voulue par Dieu, légitime et obligatoire» (153; ähnlich 185).

Die postkonziliare Lage der Kirche im allgemeinen und der Mission im besonderen drängt aber zu der Frage, ob RAHNER'S Lehre, die nebst den von ihm inspirierten Vulgarisationen zur Schaffung dieser Situation mitgewirkt hat, nicht das Ihrige dazu beiträgt, die „ausreichende Glaubwürdigkeit“ der Kirche in den Augen der Außenstehenden zu *vermindern* und die „Unüberwindlichkeit des Hindernisses“ (vgl. THILS, 185) zu *vergrößern*. Es ließen sich Gründe für eine Bejahung dieser Frage anführen. Dies *argumentum ex eventu sive e fructu* wäre die stärkste Infragestellung der neuen Thesen, zumal da diese auch mit „pastoralem“ Akzent erklingen. — Ferner: Viele Christen der ersten Jahrhunderte, die die Kirche als Heilige verehrt, wurden zu Blutzengen, weil sie sich weigerten, heidnische Riten zu vollziehen. Hätten die neuen Thesen recht, dann hätten jene Martyrer nicht nur dumm, sondern sündhaft gehandelt. Denn wenn die verweigerten Riten legitime Religion waren, dann hätten die Christen, weltoffen, sie vollziehen müssen. Denn vor dem Einen Gott kann es in solchen Dingen eine relative Legitimität nicht geben. Idolatrie aber ist immer und überall Sünde. In RAHNER'S Aufsatz und bei allen, die ihm folgen, auch bei THILS, ist die Sünde mit Konzessivsätzen in eine belanglose Ecke gestellt, und zwar diejenige Sünde, die im Heidentum eine Sache der religiösen Institution selber ist. HENRI MAURIER hat, wie wir sehen werden, diesen Punkt *nicht* übersehen oder bagatelisiert.

3. KLAUS KLOSTERMAIER war zwei Jahre als Lehrer für „christliche Philosophie“ an der visnuitischen Hochschule in Vṛndāvan tätig. In dem zur Rezension vorliegenden Buch will er „persönliche Erfahrungen und persönliche Überlegungen“ berichten (11). Er malt farbenreiche Bilder vom Hindu-Leben in jenem Städtchen, das dort liegt, wo Kṛṣṇa mit Rādhā, der bevorzugten unter den tausenden ihn liebenden Hirtinnen, sich dem Liebesspiel hingegeben haben soll. Noch heute ist Vṛndāvan ein Zentrum der Kṛṣṇa-Devotion. Durch seinen anekdotischen Gehalt ist das Buch ein interessanter Beitrag zur Kenntnis des lebenden traditionellen Hinduismus. Wie aber sieht Vf. die Konfrontation des Hinduismus mit dem Christentum?

Die leidenschaftliche Frömmigkeit vieler Hindus beeindruckt ihn stark. Die philosophisch-theologische Diskussion — in einer Gruppe, wo auch innerhalb des Hinduismus scharfe Gegensätze zum Vorschein kommen — läßt ihn unbefriedigt. Das Passende findet er schließlich im „Dialog“. Dieser, sagt KL., führt die Partner „heraus aus der Sicherheit ihrer eigenen Gefängnisse, die ihnen ihre Philosophie und Theologie gebaut haben, stellt sie hin vor die Wirklichkeit, vor die Wahrheit . . . Diese Wahrheit stand da in so manchem echtem Dialog; nie zuvor kam er [der christliche Dialogpartner] sich so klein vor, so hilflos, so inadäquat“ (136). Im Dialog wird der Mensch „immer mehr in das hineingezogen, was man ‚Spiritualität‘ nennt“ (132).

Kl. kritisiert viel. Seine Kritik macht den Eindruck des Unruhigen, Ungeklärten. „Christliche Gotteserfahrung“ ist nach S. 144 „in vielen Stücken ein fast genaues Gegenstück zur vedantischen Realisierung des Brahman“; S. 154: „Christuserkenntnis ist von der Natur der Brahavidyā“. Diese aber ist die „Realisierung des Brahman“, in der, wie Kl. S. 152 zutreffend erklärt, „die Identität von Ātman und Brahman absolut gesetzt“ wird. Dazu dann die Mitteilung: „Als ich dann Meister Eckehart las... , ging mir auf, wie sehr viel tiefer doch ein sogenannter ‚Pantheismus‘ sieht als eine brave Schultheologie, die alles beweisen will und die Thesen immer schon an den Anfang der Stunde setzt, damit am Schluß ja das Gewünschte herauskommt“ (152). Sicher ist Eckhart wesentlich christlich zu verstehen. Aber ist er denn *der* authentische Lehrer für christliche Gotteserfahrung? Gibt es keine anderen christlichen Mystiker, Heilige und Kirchenlehrer, von denen wir etwas zu lernen hätten, ehe wir den Gedankenaustausch mit dem Vedānta aufnehmen? Die Identifizierung von Selbst und Höchstem Selbst ist auf keinen Fall christlich möglich. Ferner: Ob Kl., der doch auch ein 467-seitiges Buch „Hinduismus“ (Köln 1965) geschrieben hat, wirklich nicht weiß, daß der von ihm bevorzugte Advaita-Vedānta jahrhundertlang lebendig gehalten worden ist durch eine „Schultheologie“, auf die fast genau die Beschreibung paßt, mit der er die katholische Seminausbildung verspottet? (Die Ähnlichkeit reicht bis zu dem Terminus *iṣṭa*, der wörtlich „das Gewünschte“ bedeutet und den Schulstandpunkt bezeichnet, der anzunehmen ist!)

Kl. fordert, daß wir „den ‚Ruf‘ Christi hörbar machen in den Worten und Strukturen des indischen Denkens“ (144). Genau dies ist auch das Anliegen des Rezensenten. Weisen Kl.s Andeutungen einen gangbaren Weg dazu?

„Indien braucht vorläufig keine neuen Dogmen über die Natur und die Person Christi — Indien sucht das Christuserlebnis in der Tiefe: Erfahrung der Wirklichkeit... Um Christus ‚wissen‘ bedeutet in der Sprache der Schrift viel mehr, als die Kategorien griechischer Metaphysik auf einige Aspekte der Erscheinung Christi anzuwenden. Christus ist kein philosophisches Problem — Christus ist Heilsmysterium... Wir brauchen zur Verkündigung Christi in Indien keine griechische Philosophie, keine westliche Wissenschaft“ (142—144). „In Indien werden wir Paradoxe verwenden müssen, um das Mysterium Christi offenzulegen: Das Paradox ruft eine existentielle Erkenntnis hervor, weil es den Menschen zwingt, über das rein Begriffliche hinauszugehen, vorzustößen zum Sein...“ „Das Paradox verneint und behauptet zugleich beide einander ausschließenden Begriffe... Christus ist weder die Inkarnation des jüdischen Gottesbegriffes noch die Apotheose der griechischen Idee vom Menschen“ (148).

Mit Hindus in Paradoxien über Gott zu reden, ist gewiß manchmal angemessen. Man würde damit formal sogar an eine Hindu-Tradition anknüpfen. Aber man müßte diese zur Kenntnis nehmen und würde dann finden, daß die Hindu-Paradoxien weder in ihrer Form noch in ihrer Zielrichtung immer gleicher Art sind (einiges zum Thema in: *ZMR* 36 [1952] S. 282 f. und in: P. HACKER, *Prahlāda* [Mainzer Akademie-Abh., Wiesbaden 1959/60] S. 86 f. und 134 f.). Manchmal ist es gar nicht ihre Absicht, „vorzustößen zum Sein“. Und niemals schließen sie Sätze aus, die den christlichen Dogmen vergleichbar sind.

Im ganzen machen die zitierten und viele andere Sätze in Kl.s Buch den Eindruck, daß er meint, die Basis für ein christliches Gespräch mit Hindus bauen zu können mit falschen Antithesen (z. B.: „weder die Inkarnation... noch die Apotheose...“, s. o.), undurchdachter Polemik (z. B.: „keine westliche Wissenschaft“) und einigen Slogans — alles heute bei uns sehr modern — wobei es

nicht ausbleiben kann, daß er sich (mit Cornelis zu reden:) der „Verführung“ des Hinduismus aussetzt.

„Der Partner hatte viel mehr nachgedacht, besaß ein viel größeres Wissen, eine viel subtilere Art zu denken, eine uralte Kultur und Tradition“ (138). Hat KL. vergessen, daß die Kirche in ihren Vätern, heiligen Lehrern und großen Theologen auch eine „uralte Kultur und Tradition“ besitzt und sehr viel „nachgedacht“ hat? Warum hat er sich nicht davon bereichern lassen? Weiß er nicht, daß es, in Harmonie mit Dogma und Theologie, eine vielgestaltige christliche Spiritualität gibt? Um einen Begriff von Spiritualität zu gewinnen (über den Rez. nicht urteilen möchte), gab es dazu keinen andern Weg als das Hilflosigkeitserlebnis seines „Dialogs“? Die Dialoghaltung gegenüber dem Hindu als menschliche Grundlage des gegenseitigen Verstehens ist gewiß erstrebenswert und notwendig. Aber Dialog ist kein Selbstzweck — so aber erscheint er bei KL., entsprechend der Mode. Es geht um Wahrheit (gleich ob wir deren Oszienen erfahren oder nicht), und diese ist nicht nur im „Paradox“ erreichbar, sondern auch der Hindu formuliert sie in Sätzen. Schon im NT können wir das Ineinander von geistlicher Praxis und formulierten Glaubenssätzen beobachten. Auch in nichtchristlichen Religionen findet sich ein ähnliches Ineinander. Denn es hat eine anthropologische Grundlage, d. h. es ist in der Geschaffenheit begründet: Der geschaffene Geist ist kein *actus purus*; er verwirklicht seinen Erkenntnisvollzug immer an Gegenständen. Im Religiösen gibt es daher kein Engagement oder Erleben ohne (mehr oder weniger explizite) Anerkennung formulierbarer („objektivierender“) Sätze. KL.s Begriff von Wahrheit macht den Eindruck eines verzweifelten Existentialismus. — Eine weitere Realität, ebenfalls in der Geschaffenheit fundiert und heute ebenso wie die Formulierbarkeit der Wahrheit mißachtet, ist die Überlieferung. Wir haben die christliche Wahrheit in der lebendigen Tradition. Der Versuch, von ein paar NT-Sprüchen aus in einem Sprung zum Gedankenaustausch mit Hindus zu gelangen, ist ein Irrweg. Wer ihn beschreitet, erreicht den Ausgangspunkt, das NT in seiner Geisterfülltheit, doch nicht. Er bleibt volens nolens den verworrenen Einfällen ephemerer Denksätze ausgeliefert. Das Gespräch mit dem Hindu wird dann auf seiten des westlich-christlichen Partners eine Flucht in das Fremde, auf seiten des Hindu eine Bestätigung des eigenen Systems. Gewiß ziemt gerade dem Christen die menschliche Achtung und sachliche Aufmerksamkeit gegenüber dem fast 3000-jährigen Ringen der Inder um die Wahrheit. Aber die gleiche Haltung und erst recht die Liebe zur Kirche erlaubt uns auch nicht, wie heute modern, zu mißachten oder zu ignorieren, was in drei Jahrtausenden Israel und die Kirche geistlich erfahren und (auch sehr „subtil“!) begrifflich erarbeitet haben. Die Tradition des alten und des neuen Israel ist zu konfrontieren mit der Tradition, der sich der jeweilige Hindu-Gesprächspartner verbunden weiß. Natürlich kann ein einzelner nicht enzyklopädisch alle Inhalte dieser Tradition kennen. Aber er kann in ihr *leben*, theologisch-begrifflich und spirituell. Das Leben in und aus der Tradition bewahrt vor unkritischer Übernahme fragwürdiger polemischer Slogans und unechter Antithesen. Es vermittelt z. B. die Einsicht, daß Heilsmysterium und Christuserlebnis und Spiritualität keine Gegensätze sind zu Dogma und glaubensgehorsamer Metaphysik. (Der Rez. selber bekennt, daß er hinsichtlich der Tradition in den letzten Jahren noch hinzu- und umzulernen hatte.) Leben aus der Tradition ist aber auch etwas anderes als Festhalten am Herkömmlichen einfach deswegen, weil es immer so war. Wie alles Leben bleibt es offen, aufnahmefähig — in unserem Falle für eine Assimilation indischer Weisheit. So kann wohl auch einmal ein indischer Ausdruck der christlichen

Wahrheit gefunden werden: nicht unter Ausschaltung dessen, was im Westen erkannt wurde, sondern im Einklang mit diesen Erkenntnissen, in geduldiger Konfrontation, in bereichernder Ausweitung. — KL. behauptet kühn, „daß unsere Theologie eigentlich dem Hindu nichts wesentlich Neues bietet — ja daß wirklich viele Probleme von den Hindu-Scholastikern viel subtiler und ausführlicher behandelt worden waren“ (144). Wenigstens zur Hälfte ist dieser Satz einfach falsch und das Umgekehrte richtig. „Wirklich viele Probleme“ sind z.B. in der *Summa contra gentiles* des hl. Thomas „viel subtiler und ausführlicher behandelt“ als von irgendeinem „Hindu-Scholastiker“, ja Probleme, die ein Hindu gar nicht sehen konnte, also auch „wesentlich Neues“. Es kommt auch vor (Rez. spricht nicht ohne Gesprächserfahrung), daß selbst einem Hindu, der, an seiner Tradition festhaltend, jahrelang in katholischer Atmosphäre gelebt hat, manche Inhalte des katholischen Glaubens als etwas „wesentlich Neues“ erscheinen, wenn sie ihm erklärt werden. Dies muß festgestellt werden; aber damit ist nicht geleugnet, daß die Hindus manches gedacht haben, was für den Christen eine Bereicherung wäre. Rez. könnte Beispiele anführen, vgl. seinen Versuch „Essere e spirito nel Vedānta“ in: *Filosofia e Vita* (N. S. 10, no. 4, Roma 1969, 26 ss). — Ein beschränkt-autochthones, lokal-indisches „Christuserlebnis“ könnte nur eine Spielart des Hinduismus werden. Wahrheit und Kirche sind beide universal. Was zuerst griechisch ausgedrückt war, bleibt gültig. Es gibt keine griechische Wahrheit, die von der hebräischen einerseits und der indischen andererseits verschieden wäre. Die „Übersetzung“ ins Indische ist freilich mehr als ein bloß philologisches Problem. Die (christlich geformte) griechisch-lateinische Geistigkeit muß, sich selber dabei bereichernd, die (vordringliche) indische Geistigkeit durchdringen, im Lichte der Offenbarungswahrheit, im Lichte von Schrift und Tradition.

KLOSTERMAIER kritisiert auch „die Unmöglichkeit unserer christlichen Bibelübersetzungen. Kein einziger wesentlicher Terminus war so übersetzt, daß ein Hindu von seinem Hintergrund aus unzweideutig verstehen konnte, um was es sich handelte“ (74f). Nun, Rez. hat selber seine Einwände auf diesem Gebiet. Aber — konnte denn im Altertum ein hellenistischer Heide beim Lesen des griechischen NT und der Septuaginta „von seinem Hintergrund aus unzweideutig verstehen, worum es sich handelte“? „Verstand“ Celsus die heiligen Schriften der Christen? Auch das Griechisch der Bibel war für einen Hellenisten zunächst „unmöglich“. Ein Hindu, der am Hinduismus festhält, wird auch in der besten indischen Bibelübersetzung „Unmögliches“ finden. Sonst würde die Übersetzung das Christentum zu einer Hindusekte machen. Für jede Fremdreigion ist das Christentum etwas wesenhaft Neues. Das Neue kann in einer Sprache, in der es noch nicht erklingen war, zunächst nicht ohne anstößige Veränderungen der gewohnten Wortbedeutungen ausgedrückt werden.

S. 151 kritisiert KL., daß die Missionare Christus als (den einzigen) *Avatāra* bezeichnet hatten. Aber man hat nicht den Eindruck, daß er die Avatāralehre in Konfrontation zum katholischen Dogma ausreichend bedacht hätte. Vgl. dazu J. NEUNER in: *Das Konzil von Chalkedon...*, hrsg. v. A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. 3 „Chalkedon heute“ (Würzburg 1954) 785ff und P. HACKER in: *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde Süd- und Ostasiens* 4 (1960) 47ff. Was ist die „Christuserkenntnis“, die nach KL. „von der Natur der Brahavidyā“ ist und in der „Christus dem Hindu begegnet“ (154)? Erreicht sie Christum „*ex Patre natum ante omnia saecula*“? Wo bleibt die Menschwerdung, die Fleischwerdung? Diese markiert einen scharfen Gegensatz zum vedāntischen Hinduismus, für den ein Avatāra „Scheinmensch“ (*māyā-manuṣya*) und in Wirklichkeit die Eine Gott-

heit selber ist, monophysitisch und doketisch zugleich gedacht. Wenn wir die übrigen Bestimmungen der katholischen Christologie nicht verschweigen, mögen wir immerhin Christus *avatāra* nennen (denn das Wort bedeutet „Herabstieg“ — *descendit de coelis*). — Jesu Wunder, die nach dem Evangelisten Johannes „Zeichen“ sind, nennt Kl. *Māyā*, obwohl er weiß, daß *Māyā* „Verhüllen“ der Wirklichkeit, Illusion“ ist (153). Ein Zeichen ist ein Hinweis. *Māyā* ist das Gegenteil eines Hinweises. — Kl.s Adaptationen scheinen mißglückt.

Trotz allem hinterläßt das Buch beim Leser einen erfreulichen Eindruck. Es bestätigt von neuem, daß auch im traditionellen Hindutum Christum heute nicht unbekannt ist, daß Er geachtet und sogar verehrt wird. Sicher auch Kl.s Tätigkeit in *Vṛndāvan* εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν (*Phil* 1, 12), trotz seiner privaten Ideen. Wird dies Wissen von Christum einmal zum Bekenntnis werden? Wird es ein Element des polymorphen Hinduismus werden? Wird es vom wuchernden Materialismus verdrängt werden?

4. H. MAURIERS *Essai* wird eingeleitet durch eine Préface (7—9) von JEAN DANIELÉOU. Das ist keine bloße Empfehlung durch einen Theologen, der bekannter ist als der Autor. DANIELÉOU „sitiert“ M.s Studie in der gegenwärtigen theologischen Lage. Größer als die Gefahr, die Werte des Heidentums zu übersehen, sagt DANIELÉOU, ist heute die Gefahr «de minimiser ce qui fait le caractère unique du christianisme et de tomber dans le syncrétisme ou le relativisme» (7). M. fordert, den Neophyten eine Verständnishilfe (clef) zu vermitteln, «qui leur permette de juger sainement le passé et le présent et d'établir une synthèse harmonieuse entre leur tradition païenne ancestrale et leur christianisme nouveau», eine Theologie «qui incorpore le paganisme dans sa vision, le situe exactement en référence avec la révélation du Christ» (16).

MAURIER gibt einen unpolemischen Überblick über die bisherigen theologischen Beurteilungen des Heidentums bis hin zu RAHNER und B. GRIFFITH (17—24). DANIELÉOU aber bemerkt, mit deutlicher Spitze gegen RAHNER: «H. Maurier évite ici l'erreur qui consisterait à dire que le christianisme ne fait qu'explicitier ce qui serait implicitement déjà contenu dans les paganismes» (7f). Und gegen SCHLETTE (dessen Name aber ebensowenig genannt wird wie der RAHNERs): «On ne peut aucunement dire que les paganismes seraient la voie ordinaire du salut, dont le christianisme ne serait que la voie extraordinaire.» Denn «les paganismes ... se trouvent périmés à partir du moment où Dieu a répondu à l'attente qu'ils représentaient» (8). Eben dieser Dynamismus — der die neojuridische oder statische „Pluralismus“-Idee, wie sie bei RAHNER und etwas anders bei SCHLETTE erscheint, hinter sich läßt — wird von MAURIER gründlich und energisch, wenn auch ohne jede Polemik, zur Sprache gebracht.

Die Theologie muß, betont M., Offenbarung *und* menschliche Gegebenheiten in Betracht ziehen (25). Im Lichte dieser Forderung erscheinen die von andern aufgestellten Theorien dem Verfasser „vag“ (26). Die menschlichen Gegebenheiten, auf die sich M. bezieht, sind Fakten aus fremden, insbesondere afrikanischen Religionen; diese stellt er in das Licht der Offenbarung, und zwar der heiligen Schrift, auf die er um ein Vielfaches häufiger Bezug nimmt als CORNELIS, THILS, KLOSTERMAIER, RAHNER und SCHLETTE. Die Kirchenväter (als Zeugen der Tradition) kommen bei M. wenig zu Wort. Dennoch ist M.s Methode genau die der Väter: einerseits die Realität des Heidentums, wie er sie großenteils aus seiner Missionstätigkeit kennt (und wie die Väter sie aus ihrer Umgebung kannten), genau im Auge zu behalten, andererseits nach der Schrift zu urteilen. DANIELÉOU, der große Patristiker, hat das wohl bemerkt: «H. Maurier ...

exprime ici fidèlement la pensée des Pères de l'Église, trop souvent présentée d'une façon unilatérale» (Préface, 8) — in der Tat ist eine Bezugnahme auf die Väter, die schonend als „einseitig“ bezeichnet werden kann, charakteristisch für viele Erzeugnisse der heutigen „Theologie der Religionen“.

Manche Autoren vertreten heute die oben in der Besprechung von THILS erwähnte Ansicht, nach der den Heiden eine *Offenbarung* zuteil werde. Doch ist das Wort „Offenbarung“ dabei oft eine Äquivokation, indem man damit RAHNERS (mit der katholischen Tradition kaum vereinbares) existenzidealistisches Schema meint: Vermöge des „übernatürlichen Existentials“ transzendiert der menschliche Geist im „Vorgriff“ auf das unendliche Sein, das in der theologischen Transposition „selbstverständliches Geheimnis“ — und „Gott“ — genannt wird und als „Gnade“ zugleich eine „Bestimmung des geistigen Subjektes“ ist (vgl. RAHNER, *Geist in Welt; Hörer des Wortes; Schriften z. Theol.* IV, 51—99 u. VIII, 43—65 sowie andere Arbeiten). MAURIER läßt dieses Schema beiseite. Er erklärt: «Le païen, lui, ne possède aucune révélation» (248). Die heidnischen Religionen sind «essentiellement anthropocentriques» (90). Die Grundthesen seiner Studie formuliert M. wie folgt: «1° Dieu se fait chercher des hommes à partir de leur condition humaine; 2° Dieu laisse les hommes sous la coupe des Puissances; 3° Dieu donne aux hommes le temps de déployer à la fois toutes leurs ressources humaines et toutes sortes de péchés; 4° Dieu appelle les hommes à s'ouvrir à quelque chose d'autre, à partir des insatisfactions éprouvées dans cette économie même et des symbolismes qu'elle contient» (50).

M. spottet nicht wie SCHLETTE (a.a.O. 95) über die „Finsternis und Todeschatten“ von *Lk* 1, 79; er stellt fest: «Le paganisme est le temps de l'ignorance» und erläutert diesen Satz mit Hinweis auf 25 Stellen des NT (MAURIER, 95). Gerade in diesem Sinne gilt: «Le paganisme ... est une économie de salut que Dieu a voulue, dans laquelle il dirige les hommes vers le Christ.» Und weil die Lage des Heiden so ist, wie eben beschrieben, «on ne passe pas de cette économie du paganisme à l'économie de la Nouvelle Alliance sans une rupture radicale...» (104). Obwohl in einer ganz anderen Denkbewegung vorgehend, visiert M. dasselbe an, was ich in meinen eingangs genannten Publikationen den „evangelischen Dynamismus“ genannt habe.

Es gibt im Heidentum Gotteserkenntnis (80ff), es gibt Mythen (62ff), Riten (68ff), Symbole (255), Gebet (71); es gibt moralisch gute Handlungen und echte Gottesverehrung, aber auch deren anthropozentrische Verkehrung in Idolatrie (231; 178) und Magie (170ff); es gibt «l'homme païen fasciné par les puissances» (121—160). MAURIERS Studie erreicht eine größere Tiefe als die meisten heutigen Versuche zu einer „Theologie der Religionen“ schon dadurch, daß er, anders als diese, das beunruhigendste Thema der biblischen Anthropologie nicht mit ein paar obligaten Begriffen auf Eis legt, sondern ihm ein eigenes Kapitel (195—232) widmet: «Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu» (*Rm* 3, 23). DANIELOU sagt mit Recht: «Une des parties les plus intéressantes de ce livre est celle où H. MAURIER montre que le temps des paganismes est celui où l'humanité se trouve sous l'emprise du péché et des puissances du mal qui ne seront vaincues que par le Christ» (Préface, 8). Sünde Israels und Sünde der Heiden werden betrachtet in sorgfältigem, gründlichem Hören auf die Hl. Schrift (über 400 Hinweise auf Bibelstellen auf 37 Seiten!).

«Si l'économie païenne est véritablement articulée à l'économie chrétienne, il doit être possible de reconnaître empiriquement, chez les païens, des possibilités d'ouverture» (258). In der Tat haben ja schon die Väter, in nüchterner „empirischer“ Konfrontation, solche „Möglichkeiten der Öffnung“ zu entdecken versucht.

Aber es handelt sich dabei nicht nur um Ideen. «Les symbolismes religieux découverts par l'homme dans les réalités visibles de sa condition sont en eux-mêmes porteurs des intentions (non explicitement révélées au païen) du Dieu créateur et rédempteur. Dieu met dans la création de quoi entraîner l'homme au-delà de lui-même. — L'homme païen peut se refuser à ce dynamisme, à ces ouvertures, en s'enfermant dans l'inversion idolâtrique ou anthropocentrique» (259).

Da dieser Dynamismus eine unbewußte Hinordnung auf Christus ist, wird er in der Evangelisation zum Ziele geführt. M.s Studie schließt deshalb mit fünf Kapiteln rein missiologischen Inhalts (271—318). «Mais ceux qui restent en dehors de l'Église, qui n'ont pas encore entendu ou compris la Parole . . ., ne sont pas pour autant perdus ni délaissés. Le Seigneur se fait chercher d'eux; il respecte leur liberté et la lenteur de leur démarche . . . Bref, le paganisme n'est pas un ennemi, mais un premier pas vers le Seigneur» (322).

Was geschieht in der Konversion mit der condition humaine, von der ausgehend der Heide Gott sucht? «La condition humaine n'est pas supprimée, elle est re-preise par le Christ, éclairée, ennoblie, achevée par lui . . . L'homme est décentré de lui-même» (104). Das erste ist, daß dem Heiden, der sich dem Evangelium öffnet, seine *Sünde* offenbar gemacht wird (216—221), und so erst kann er von der Gewalt der „Mächte“ befreit werden (140—154).

MAURIER übernimmt von DANÉLOU den Ausdruck „die heiligen Heiden des AT“. Wenn dieser jedoch so interpretiert wird, wie M. es tut (248—255), dann wird zwar nicht die sprachliche Formulierung, wohl aber das theologisch Gemeinte sinnvoll. Die vor der Zeit des Sinaibundes in der Schrift erscheinenden heiligen Gestalten, von denen M. besonders Abel, Henoch, Noe, Lot und Melchisedech hervorhebt, besitzen «la foi, qui leur fait obscurément atteindre ce qui n'existe encore que dans le plan formé par Dieu de toute éternité» (250). Dadurch «ils ouvraient des «brèches» dans le complexe religieux, moral et culturel de leur époque» (251). Sie zeigen, daß «les voies de Dieu ne sont pas celles des hommes» (252) — eine biblische Wahrheit, die in unserer anthropozentrisch-rationalistischen Zeit so gut wie vergessen scheint. Abel und Melchisedech sind Zeichen des Kommanden (252; 254). Henoch «fait route vers un «quelque chose» qui le dépasse, mais à quoi il s'ouvre» (253). «Lot est un juste au milieu des citoyens corrompus de Sodome» (254). Gleich ob man diese Gestalten Heiden nennen will oder nicht (in der Zeit vor dem Sinaibund oder allenfalls dem Abrahambund gab es entweder nur Heiden oder gar keine!) — auf jeden Fall lehrt uns der Heilige Geist durch die inspirierte Redaktion des heiligen Textes, daß Menschen vor oder außerhalb des von Gott mit Seinen Erwählten geschlossenen Bundes keineswegs, wie es RAHNER'S Soziologismus will, durch die religiös bestimmten Institutionen der Gesellschaft, zu der sie gehören, geheiligt worden sind. Im Gegenteil: «Si ces exemples sont valables, on peut dire que des personnages païens ont été portés par la foi vers le Christ à venir, dans la mesure précisément où ils ne se sont pas enfermés dans les manières de faire ou de vivre de leur entourage. Une porte est donc parfois ouverte sur les réalités non encore révélées par Dieu lorsque les païens, au lieu de s'enclorre dans leur système propre, regardent vers Dieu pour en attendre autre chose que ce qu'ils ont l'habitude de lui demander» (254f; Hervorhebungen vom Rezensenten). Das ist genau die Ansicht der Väter, angefangen von JUSTINUS (vgl. meine eingangs genannte 4. Publikation). So wie etwa AUGUSTINUS mit der Möglichkeit rechnete, daß außerhalb des Alten und Neuen Bundes einzelne Menschen (mit MAURIER zu reden:) eine „Bresche schlagen“ in das sozial etablierte System ihrer heidnischen Religionen, so können wir wohl auch heute noch damit rechnen. MAURIER sagt das nicht ausdrücklich, aber

er führt in einer Fußnote (14 auf S. 255) den Fall eines Moslem an, der weder lesen konnte noch jemals von Christus gehört hatte, der aber seine religiöse Sehnsucht so ausdrückte: «Ce que je voudrais, c'est que le Bon Dieu soit aussi un homme comme moi.»

MAURIERS Studie ist modern und traditionsverbunden zugleich. Modern, indem er die Bibelwissenschaft kennt und mit religionswissenschaftlicher Forschung vertraut ist. Traditionsverbunden, indem er die von Schrift und Überlieferung vorgezeichnete Linie treu fortsetzt — fortsetzt: das heißt nicht, daß er früher Gesagtes einfach wiederholen würde.

Es ist sehr erfreulich, daß Mauriers Buch, das die Diskussion über die nicht-christlichen Religionen um wesentliche, anderswo vernachlässigte Gesichtspunkte bereichert hat, auch ins Deutsche übersetzt worden ist. Die Übersetzung läßt Daniélous Vorwort weg. Im ganzen gibt sie, in flüssiger Sprache geschrieben, gewiß ein zutreffendes Bild von den Gedanken des Autors. Aber in der Frage des Verhältnisses zwischen Christentum und Heidentum kommt es oft auf präzise Begriffe und genauen Ausdruck des Gemeinten an. Leider ist Bettrays Übersetzung — hierin übereinstimmend mit sehr vielen Übersetzungen aus dem Französischen und Englischen — nicht überall so genau, daß man in der wissenschaftlichen Diskussion ihren Wortlaut als getreue Wiedergabe der Gedanken des Verfassers zitieren könnte. Ich gebe nur zwei Beispiele. Maurier sagt S. 95: «Ces mots . . . paraissent signifier que le païen ne peut connaître Dieu, s'approcher de la divinité <qu'à tâtons> (Act 17, 27) car, en dehors du Christ et des prophètes, Dieu ne révèle rien sur lui-même directement.» Bettray übersetzt: „Diese Feststellung . . . will offenbar besagen, daß die Heiden ‚Gott suchen sollten, ob sie ihn wohl spüren und finden möchten‘ (Apg 17, 27). Denn Gott offenbart sich, sieht man von der durch Christus und die Propheten geschehenen Offenbarung ab, nicht direkt“ (S. 67). Hier läßt der Übersetzer das „nur“ weg („der Heide kann Gott *nur* ‚tastend‘ erkennen“) — um statt dessen Apg 17, 27 ausführlich zu zitieren —; ferner sagt er „Gott offenbart *sich* . . . nicht direkt“, während MAURIER sagt: „Gott offenbart *nichts über sich* direkt.“ Solche Unterschiede, wie sie hier zwischen Original und Übersetzung hervortreten, können aber in der manchmal recht diffizilen Erwägung der in Frage stehenden Probleme u. U. eine bedeutende Rolle spielen.