

von Mariasusai Dhavamony

Jeder Christ, der mit den Fakten der interreligiösen Beziehungen vertraut ist, weiß, daß diese sich im Laufe der Geschichte grundlegend gewandelt haben und daß in unserer gegenwärtigen Zeit bedeutsame Veränderungen in den diesbezüglichen Einstellungen im Gange sind. Angesichts der unterschiedlichen Meinungen darüber, wie Christen die anderen Religionen und religiösen Überzeugungen betrachten sollten, fragten Missiologen wie auch gewöhnliche Christen mit zunehmender Intensität nach den Beziehungen, die unter den Angehörigen der verschiedenen Religionen heute tatsächlich bestehen.

Die Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen den Religionen lassen generell eine fundamentale Verwandtschaft der Menschheitserfahrungen erkennen; diese radikale Ähnlichkeit wird als etwas betrachtet, das sich je nach den unterschiedlichen Sprachen und Kulturen in den einzelnen Religionen in gewissen Parallelen zueinander ausformt. Da die klassische Religionsphänomenologie sich mit Begriffen wie Gott, Offenbarung, Heil, Sakramente, Opfer, Gebet, Gnade, Übel usw. beschäftigt, die auch theologische Termini sind, ist von daher keine klare Unterscheidung zwischen der christlichen Theologie und Geschichte einerseits und der Religionsphänomenologie andererseits auszumachen.

Dies sind einige der Grundprobleme, vor denen jeder Missiologe steht, wenn er die Geschichte der Weltreligionen studiert. Wir legen unsere Untersuchung in zwei Teilen dar: Teil I befaßt sich mit der Natur, dem Horizont und der Methode der geschichtlichen Religionsphänomenologie und Teil II mit ihrer Beziehung zur Missiologie. Indem wir das Thema solcherart unterteilen und das wirkliche Ziel und die Methode des Studiums der Religionen aufzeigen, hoffen wir, bis zu einem gewissen Grade zur Lösung der dargestellten Probleme beizutragen.

I. Natur und Methode der klassischen Religionsphänomenologie

Das Studium der Religionen wird unterschiedlich als „Religionsgeschichte“ oder als „klassische Religionsphänomenologie“ bezeichnet. Als wissenschaftliche Disziplin wurzelt die Religionsgeschichte in dem, was die Deutschen „Religionswissenschaft“ nennen. Deren Aufgabe ist es, die zahlreichen und weit divergierenden Einzelheiten so zu klassifizieren und zu gruppieren, daß ein umfassender Überblick gewonnen wird über ihre religiösen Inhalte und die religiöse Bedeutung, die sie enthalten. Religiöse Handlungen und Glaubensüberzeugungen welcher Religion auch immer weisen für den Betrachter aus der Perspektive anderer Religionen immer eine gewisse Ähnlichkeit auf, so wie sie auch ihre jeweils eigenen charakteristischen Besonderheiten enthalten. Die Religionsgeschichte versucht nicht, Religionen en bloc mitein-

ander zu vergleichen; sie greift vielmehr ähnliche Fakten und Phänomene heraus und untersucht deren religiöse Bedeutung gruppenweise, denn nur so lassen sich tiefere und genauere Einsichten in die Natur der religiösen Phänomene gewinnen.¹

Wir müssen die Religionsgeschichte also von der Religionstypologie unterscheiden. In der Religionstypologie werden Religionen als Gesamtheiten, als Organismen zum Gegenstand der näheren Betrachtung gemacht, und zwar sowohl unter dem Aspekt des typisch Gemeinsamen in der Gesamtheit wie auch unter dem Aspekt des typisch Einzigartigen in der Gesamtheit. Typologien können betrachtet werden als Unterteilungen von Religionen nach einem bestimmten Prinzip der Differenzierung.

Was aber ist Religionsphänomenologie? Sie ist eine Disziplin, die die religiösen Gegebenheiten und deren eigentümliche Intentionalität in ihrer Beschreibung respektiert und die es als ihre Hauptaufgabe betrachtet, die innere Struktur der religiösen Phänomene als solche zu erhellen. Während die Religionsgeschichte im eigentlichen Sinn die Vorstellungen der einzelnen Religionen und deren Manifestationen in der Geschichte untersucht, wobei ihre Methode die gleiche ist wie die der übrigen historischen Wissenschaften, entnimmt die Religionsphänomenologie der Religionsgeschichte ihr Material und ordnet es mehr unter systematischen als unter historischen Gesichtspunkten. Jedoch sind Religionsphänomenologie und Religionsgeschichte im Grunde nicht zwei Wissenschaften, sondern zwei einander ergänzende Aspekte einer integralen Religionswissenschaft.

Die Religionsphänomenologie beansprucht nicht, eine Wissenschaft vom letzten Wesensgrund der Religion zu sein. Unter dem Wesensgrund der religiösen Fakten versteht sie die empirisch unveränderliche Struktur, die jedem religiösen Faktum zugrunde liegt. Dieses Wesen der religiösen Fakten aber ist geschichtlich konditioniert. Um mit R. PETTAZZONI zu sprechen: „Phänomenologie und Geschichte ergänzen einander. Die Phänomenologie kommt nicht ohne die Ethnologie, Philologie und andere historische Disziplinen aus. Andererseits gibt die Phänomenologie den historischen Disziplinen jenen Sinn für das Religiöse, den sie als solche nicht erfassen können. So verstanden, ist Religionsphänomenologie das religiöse Verständnis der Geschichte, das Verständnis der Geschichte in ihrer religiösen Dimension. Religionsphänomenologie und Religionsgeschichte sind nicht zwei Wissenschaften, sondern zwei einander ergänzende Aspekte einer integralen Religionswissenschaft, und die Religionswissenschaft im engeren Sinne hat dieser durch ihren eindeutigen und klar umrissenen Gegenstand einen gut definierten Charakter verliehen.“⁴²

Jede wissenschaftliche Methode setzt eine enge und systematische Beziehung zwischen Theoriebildung und Erfahrung voraus. Beobachtung und Experiment liefern uns Beweise für Verallgemeinerungen und Hypothesen, die geprüft (verifiziert oder falsifiziert) werden, indem man Folgerungen aus ihnen zieht und sie mit den Resultaten weiterer Beobachtungen und Experimente vergleicht. Die geschichtliche Religionsphänomenologie wendet diese Methode an, wobei sich das Feld ihrer Untersuchungen auf religiöse Fakten

erstreckt, die hauptsächlich menschlich und subjektiv sind und die in verschiedenen Zeichen und Symbolen objektiviert werden. Daß es Menschen gibt, die sich auf eine religiöse Art und Weise verhalten, ist eine Tatsache. Von dem, was religiöses Verhalten ist, habe ich aus meiner eigenen oder der Erfahrung anderer ein spontanes Vorverständnis. Ich bilde eine Hypothese und prüfe sie im Hinblick auf eine gegebene Tatsache und versuche, die charakteristischen Elemente dieser speziellen religiösen Tatsache zu beschreiben.

Objektivität im Studium der Religionen bedeutet, daß man die religiösen Tatsachen für sich selbst sprechen läßt. Das ist es, was mit dem Prinzip der *epoché* in der klassischen Religionsphänomenologie gemeint ist. Es bedeutet die Zurückhaltung eines vorgefaßten Urteils gegenüber einem religiösen Phänomen, um dieses zunächst für sich selbst sprechen zu lassen. Als Wissenschaftler muß der Phänomenologe die ihm von seiner Disziplin auferlegte Aufgabe, die Bedeutung der religiösen Phänomene zu erklären, unterscheiden von der Verantwortung, diese als zu seinem eigenen Glauben gehörend zu beurteilen. Es ist nicht Aufgabe des Phänomenologen, die Gründe für religiöse Glaubensüberzeugungen zu erwägen und danach zu fragen, ob die religiösen Ansichten bzw. Urteile objektive Gültigkeit im Hinblick auf Wahrheit und Heil haben. Dies gehört in den Bereich der Religionsphilosophie oder -theologie. Die Tatsache aber, daß religiöse Menschen religiöse Ansichten und Urteile haben, die ihr Tun und Verhalten beeinflussen, daß sie im Ausdruck ihrer religiösen Überzeugungen Normen und Regeln akzeptieren, ist eine auf sachlicher Forschung beruhende Tatsache.

Ein zweites Prinzip der Religionsphänomenologie ist die *eidetische* Sicht; deren Ziel ist das Erkennen der eigentlichen und tiefsten Bedeutung der religiösen Phänomene. Zum Verstehen des Wesenskerns der Phänomene gelangt man durch wahrnehmbare Fakten, wie Worte, Zeichen und Verhaltensweisen. Dazu bedarf es einer gewissen *Empathie*, also der Bereitschaft und Fähigkeit, sich in die Erfahrungen und Vorstellungen, das Denken und Empfinden anderer hineinzufühlen. *Empathie* bedeutet, das Verhalten anderer auf der Basis der eigenen Erfahrungen und Verhaltensweisen zu verstehen. Wer niemals eine religiöse Handlung, ein religiöses Ritual in welcher Form auch immer erlebt hat, wird schwerlich in der Lage sein, einen solchen Akt von innen heraus zu verstehen. Diese Art des Verstehens eines religiösen Phänomens zielt nämlich gerade auf das Erfassen der inneren Bedeutung und Intentionalität des religiösen Tuns und Verhaltens eines anderen, das in seiner ganzen Vielfalt Ausdruck seiner religiösen Erfahrung und seines religiösen Glaubens ist. Die Schwierigkeit liegt eben darin festzustellen, was wirklich das Wesentliche eines gegebenen Phänomens ist. Das Phänomen ist das, als was es „erscheint“, aber es ist keineswegs sicher, daß das uns Erscheinende tatsächlich dem Eigentlichen und Wesentlichen entspricht, das hinter oder in diesem Phänomen verborgen liegt. Sehr oft müssen wir das hinter dem Phänomen Liegende erforschen, um auf das Wesentliche zu stoßen. Daher ist es für den Phänomenologen dringend erforderlich, sich eingehend mit dem Kontext des Phänomens zu befassen.

Die Methode ist historisch, vergleichend und phänomenologisch:

Sie ist historisch, weil wir, um ein komplexes Phänomen zu verstehen, nicht nur wissen müssen, was es ist, sondern auch wie es entstanden ist. Jedes religiöse Ereignis weist die Merkmale sowohl des Einzigartigen wie auch des Allgemeinen auf; bei einer Interpretation muß beidem Rechnung getragen werden.

Die Methode ist vergleichend, denn sie besteht darin, analoge religiöse Phänomene, z. B. bestimmte Formen der Gottesvorstellung nebeneinanderzustellen und zu versuchen, im Vergleich ihre jeweilige Struktur zu definieren. Einander ähnliche Fakten und Phänomene aus verschiedenen Religionen werden zusammengebracht und gruppenweise untersucht mit dem Ziel, zur Bedeutung des Phänomens vorzudringen.

Die Methode ist phänomenologisch, denn sie sucht die den historischen Fakten zugrunde liegenden Strukturen aufzudecken und sie ihrem Wesen nach, so wie dieses sich durch die Gesetze und spezifischen Bedeutungen eben dieser Strukturen hindurch offenbart, zu verstehen. Ihr Ziel ist es, einen umfassenden Überblick zu geben über die Vorstellungen und Motive, die in der Geschichte der religiösen Phänomene von entscheidender Bedeutung sind. Im Querschnitt durch die verschiedenen Religionen sucht sie aus der Vielzahl und Vielfalt der religiösen Phänomene die ihnen gemeinsamen Grundstrukturen und wesentlichen Ausdrucksformen des religiösen Lebens herauszukristallisieren, um letztlich zu deren tiefster religiöser Bedeutung vorzustoßen.³

Da die Theologie eine normative Wissenschaft ist, beurteilt sie den Heilswert der nichtchristlichen Religionen im Licht der christlichen Offenbarung. So benutzt die theologische Methode Kategorien, die streng theologisch sind, und zwar abgeleitet von einem spezifisch christlichen Offenbarungsverständnis. Nichtsdestoweniger kann und muß der Theologe Gebrauch machen von den Ergebnissen der Religionsgeschichte. Wie wichtig dieser Gebrauch ist, beweist die Tatsache, daß er den Theologen nicht allein vor religiösem Relativismus und Synkretismus bewahrt, sondern ihn auch zu einem erweiterten Verständnis von Ideen, Erfahrungen und Normen als Grundlage der Theologie selbst befähigt. Die Theologie wird verlebendigt in dem Maße, als sie die konkrete Erfahrung und Praxis religiöser Menschen sowie ihre religiösen Traditionen in der Erklärung und Erhellung der offenbarten Wahrheit, Anbetung und Praxis insgesamt zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht.

Einige Wissenschaftler haben gegenüber der in der Religionsphänomenologie angewandten vergleichenden Methode gewisse Bedenken. Sie glauben, daß die Loslösung des vergleichenden Interesses in der Strukturanalyse weit auseinanderliegender Religionen von der Frage des Ortes dieser Religionen im Prozeß der Geschichte zu einer Religionsphänomenologie führt, die die Ausdrucksformen des religiösen Lebens von ihren jeweiligen geschichtlichen Kontexten trennt und letztere für belanglos hält. Die Frage ist, ob solche Verallgemeinerungen uns nicht in die Irre führen. Die Ähnlichkeiten der

religiösen Phänomene in verschiedenen Religionen erscheinen demnach als oberflächlich, wenn sie von ihren jeweiligen historischen Eigentümlichkeiten und den Motiven getrennt werden, die den gemeinsamen Merkmalen zugrunde liegen.⁴ Dies ist m. E. ein schwerwiegendes Mißverständnis. Ähnlichkeiten und Unterschiede sind gleichermaßen wichtig, um die Bedeutung der religiösen Phänomene zu erfassen. Wie N. SÖDERBLOM richtig bemerkt: „Hier wie in jedem anderen Bereich des menschlichen Wissens macht eine tiefergehende Analyse Unterschiede sichtbar, die auf den ersten Blick nur irgendwie divergierende Typen zu sein scheinen, die den aufmerksamen Beobachter aber sehr bald gewisse Eigentümlichkeiten und damit ihren wesentlichen und genetischen Charakter erkennen lassen.“⁵ Aus diesem Grunde lehnen die Religionsphänomenologen den Strukturalismus⁶ ab, da dieser ziemlich nachdrücklich die gemeinsamen Elemente der Religionen und Kulturen betont. Sie haben darauf verwiesen, daß die Suche nach Mustern bzw. Rastern in den Religionen eine zu große Vereinfachung darstellt und fundamentale Unterschiede zwischen den verschiedenen Erscheinungsweisen solcher Muster außer acht läßt. RUDOLF OTTO bemerkt dazu: „Religion‘ manifestiert sich, geschichtlich gesehen, als Religionen, und diese haben nicht minder ihre charakteristischen Unterschiede; wie bei allen übrigen Funktionen des menschlichen Geistes schließt ihre generische Gleichförmigkeit die spezifischen Variationen ihrer Entwicklung ein und nicht aus; ... im Vergleich der Religionen sind wir genötigt, eine noch feinere Form der Unterscheidung anzuwenden, um die Weise zu bestimmen in der die Grundkraft, trotz aller augenscheinlichen Parallelismen, in ihren individuellen Manifestationen völlig unterschiedliche Formen annimmt.“⁷

II. Die Beziehung der Religionswissenschaft zur Missiologie

Was das II. Vatikanum über die Notwendigkeit eines tiefergehenden Studiums und Verständnisses der nichtchristlichen Religionen im Hinblick auf die Verwurzelung des Evangeliums lehrt, läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. In *Ad Gentes* heißt es: „Um dieses Ziel zu verwirklichen, muß in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht. So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube, unter Benutzung der Philosophie und Weisheit der Völker, dem Verstehen näherkommen kann und auf welche Weise die Gepflogenheiten, die Lebensauffassung und die soziale Ordnung mit dem durch die göttliche Offenbarung bezeichneten Ethos in Einklang gebracht werden können. Von da öffnen sich Wege zu einer tieferen Anpassung im Gesamtbereich des christlichen Lebens. Wenn man so vorangeht, wird jeder Anschein von Synkretismus und falschem Partikularismus ausgeschlossen: das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepaßt; die besonderen Traditionen, zusam-

men mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien, werden in die katholische Einheit hineingenommen“ (AG 22). Um den christlichen Glauben auf die Weise der religiösen Traditionen der zu evangelisierenden Völker erklären und ausdrücken zu können, bedarf es solider theologischer Kenntnisse; sie dienen auch dazu, die religiös-moralischen Werte der Traditionen im Licht des von der göttlichen Offenbarung bezeichneten Ethos zu beurteilen. Solchermaßen kann eine tiefere Anpassung des christlichen Glaubens und Lebens an die Mentalität und den Charakter jeder religiös-kulturellen Tradition erreicht werden. Und auf diese Weise können umgekehrt auch die besonderen Qualitäten jeder Religion den christlichen Glauben bereichern und in die katholische Einheit aufgenommen werden. Die Missionare sollten sich dem Studium von Wissenschaften wie Religionsgeschichte, Anthropologie, Soziologie usw. widmen, „um eine allgemeine Kenntnis der Völker, ihrer Kulturen und Religionen zu besitzen“. Diese Studien sollen in den Ländern selbst betrieben werden, in die diese Missionare gesandt werden, „daß sie ausführlicher die Geschichte, das gesellschaftliche Gefüge und das Brauchtum der Völker kennenlernen und tieferen Einblick gewinnen in die sittliche Ordnung, die religiösen Vorschriften und die Vorstellungen, die sie sich nach den ihnen heiligen Überlieferungen über Gott, Welt und Mensch zuinnerst gebildet haben“ (AG 26).

Das Konzil spricht oft und in verschiedenen Formen über den Dialog. Dialog ist das Mittel, sich auszutauschen über die Wahrheit, die man gefunden hat oder gefunden zu haben glaubt, um so einander in der Suche nach der Wahrheit zu helfen.⁸ Religionen verdienen, insofern sie wahre und gute Elemente enthalten, unseren Respekt. Sie bereiten auf ihre Weise die menschliche Gesellschaft darauf vor, Christus zu empfangen und in ihm und seiner Botschaft ihre Erfüllung zu finden. Mehr noch, in ihren positiven und authentischen Werten sind sie bereits etwas, in dem und durch das Christus handelt und sein vollständiges Kommen vorbereitet. Daher sind die Religionen in ihren wahren und guten Elementen prä-christlich und pro-christlich. Sie sind Vorbereitungen auf Christus.⁹ Ausdrücklich empfiehlt das Konzil den interreligiösen Dialog in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: „Deshalb mahnt sie (die Kirche) ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“¹⁰

In Fortführung der Lehre des II. Vatikanums mahnt PAPST PAUL IV. die Christen an ihre Pflicht der Achtung und Wertschätzung gegenüber den nichtchristlichen Religionen.¹¹ Eine ausreichende wissenschaftliche Kenntnis der Weltreligionen ist darum nicht nur für Missiologen, sondern in einem gewissen Umfang auch für Missionare erforderlich, und dies in einem zweifachen Sinne: einmal als Kenntnis der im jeweiligen Einsatzgebiet des Missionars vorherrschenden Religionen und zum anderen als Kenntnis der geschichtlichen Religionsphänomenologie, wie wir sie im ersten Teil dieses Beitrags erläutert haben.

Das vergleichende Studium der Religionen verliert jegliche religiöse Bedeutung, wenn diese Disziplin verkürzt wird auf eine Analyse der konvergierenden und divergierenden spirituellen Orientierung der Menschheit, um so zu einer „objektiven“ Synthese dieser Orientierungen zu gelangen. Diese Art von Synthese kann nichts als eine „Rekonstruktion“ auf der Basis eines weitgehend unbewußten Postulats sein und daher nur zu einer rein menschlichen und im Grunde nicht-religiösen Sicht der Dinge führen. Dies ist nicht der Fall, wenn wir in diesem Vergleich eine Gelegenheit sehen, unseren eigenen Glauben zu vertiefen und zu erweitern. Die Begegnung der Religionen, die im Zuge der wachsenden Kontakte zwischen Völkern und Kulturen unvermeidlich ist, richtet an Christen und Hindus, Muslime, Buddhisten und Taoisten gleicherweise die providentielle Einladung, ihren eigenen Glauben zu überdenken, um die darin verborgenen Dimensionen neu zu entdecken oder aus dem Blickwinkel der eigenen Religion neue Horizonte zu öffnen.¹²

Festzuhalten ist, daß die nichtchristlichen Religionen eine wesentliche Dimension der menschlichen Natur zum Ausdruck bringen. Der Mensch ist von Grund auf religiös, d. h. fähig, seine Gottesbeziehung mit dem Verstand zu erkennen und durch die Liebe zu bestätigen. Wenn wir teilhaben an einem allgemeinen Menschsein, dann erwarten wir, daß die Menschen in aller Welt auch eine gemeinsame Erfahrung teilen und irgendwann an den Punkt gelangen, an dem sie sich die gleichen Fragen stellen. Daß ihre Antworten unterschiedlich ausgefallen sind, ändert nichts an der Tatsache, daß die Menschen allenthalben und immer wieder die gleichen Fragen stellen. Wenn die Religionsgeschichte die Vorstellungen des menschlichen Denkens durch alle Zeitalter und Kulturen hindurch betrachtet, dann erkennt sie, daß hinter der ganzen Vielfalt der Mythen und Symbole der gemeinsame Versuch steht, dem Geheimnis des Lebens näherzukommen, eine Antwort zu finden auf die Grundfrage „Warum“ und einen Weg mit dem Kosmos übereinzukommen.

Bei zwei Gelegenheiten hat FRIEDRICH HEILER¹³ sieben Hauptgebiete grundlegender Einheit umrissen, die in allen Hochreligionen erkennbar sind. 1) Die Realität des Transzendenten, Heiligen, Göttlichen, des Ganz-Anderen. Über und hinter der vielfarbigen Welt der Phänomene liegt das wahre Sein verborgen, „die Wirklichkeit des Wirklichen“. 2) Diese transzendente Wirklichkeit ist dem Menschenherzen innewohnend. 3) Diese Wirklichkeit ist für den Menschen der höchste Wert, die höchste Wahrheit, Rechtschaffenheit, Güte, alles in allem das höchste Gut. 4) Diese Realität des Göttlichen ist äußerste Liebe, die sich den Menschen und in den Menschen offenbart. 5) Der Weg des Menschen zu Gott ist weltweit der Weg des Opfers und Verzichtes, des Gebetes, der Meditation und der Kontemplation. Das Gebet des religiösen Menschen äußert sich sowohl als Erhebung des Menschen zu Gott wie auch als die Offenbarung Gottes im Herzen des Menschen. 6) Alle Hochreligionen lehren den Weg der Liebe, die die Menschen untereinander verbindet. 7) Die Liebe ist der höchste der Wege, die zu Gott führen. Auf diesem Wege strecken alle Hochreligionen sich aus nach dem höchsten Ziel der göttlichen Unendlichkeit, in der alle Endlichkeit ihre Erfüllung findet,

wenn dieses Ziel auch in unterschiedlichen Bildern und Vorstellungen dargestellt wird. Daher, so folgert HEILER, gibt es eine letzte und tiefste Einheit aller Hochreligionen, und diese Einheit besteht trotz aller Unterschiede in Lehre und Kult. Tatsache ist, daß wir sowohl die grundlegende Einheit wie auch den grundlegenden Unterschied zwischen den Weltreligionen anerkennen müssen. Das Christentum hat die Aufgabe, das, was das Tiefste im Menschen ist, nicht etwa zu zerstören, sondern es zu bewahren und zu erfüllen. Christ werden heißt nicht zu verleugnen, was wahr, gut und edel in der angestammten religiösen Natur ist, sondern die vollere, reichere und ausdrücklichere Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus anzunehmen.

Die geschichtliche Religionsphänomenologie läßt so vollständig wie sie nur kann die religiöse Bedeutung der Mythen, Symbole, Riten, Gottesdienstformen, Gebete usw. in ihren geschichtlichen Ausdrucksweisen zutage treten. Das bedeutet, daß der zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens hinausgehende Missionar erwartet, in allem, was bei diesen Menschen und in ihrer Religion wahr und gut ist, Christus zu begegnen. Er wird erkennen, daß Gott ihm schon vorausgegangen ist, um den Nichtchristen zu begegnen. Er muß lernen, den Heiligen Geist zu entdecken, wo dieser aus dem Chaos Ordnung schafft. Er ist der Schöpfergeist; der Missionar muß mit ihm zusammenwirken. Der Glaube an die in allen Menschen wirkende Gnade des Heiligen Geistes ist die Quelle unserer unbesiegbaren Hoffnung bei jeglichem Bemühen der Evangelisierung und des Dialogs.

Ein anderer Nutzen des Studiums der Religionen ist die Übersetzung oder Umsetzung der Glaubenslehre in ein kulturelles und religiöses Milieu hinein, das nicht mehr der griechisch-römisch oder jüdisch geprägten Welt entspricht. Die *Inkulturation* der evangelischen Botschaft erfordert eine genaue Kenntnis der religiösen Phänomene. Wenn Kultur und Religion auch voneinander verschieden sind und wir Religion nicht auf Kultur reduzieren können, so ist die Religion doch tiefverwurzelt in der Kultur und findet durch sie ihren Ausdruck; folglich stehen Religion und Kultur in einem engen Zusammenhang. Darum muß die Inkulturation des Evangeliums den kulturellen Ausdrucksformen der Religion größte Aufmerksamkeit schenken. Der Bereich der Religion ist eines der bevorzugten Gebiete der menschlichen Erfahrung. Wenn auch bereichert durch die wissenschaftlichen Entdeckungen und die schöpferischen Entwicklungen einer Gesellschaft, kann die menschliche Erfahrung für ihre tiefsten Inhalte doch keine besseren Ausdrucksmöglichkeiten finden als die Religion. Jede Religion ist Ausdruck des religiösen Geistes, der jedem Volk eigentümlich ist. In der Tat wird ein Volk durch nichts besser charakterisiert als durch seine Religion. Das Christentum muß der Seele einer Kultur eingefloßt werden, durch die Religion ihren je besonderen Ausdruck findet.

In diesem Zusammenhang können wir auch eine kurze Reflexion über die Beziehung des Studiums der Religionen zu den lokalen bzw. ortskirchlichen Theologien, wie etwa der afrikanischen, indischen oder lateinamerikanischen Theologie anfügen. Was mit universaler Theologie gemeint ist, müssen wir im Kontext der gesamtkirchlichen Tradition verstehen. Die zwischen der

Gesamtkirche und den Ortskirchen aufgebauten Beziehungen bestimmen auch die Natur der Beziehungen zwischen der universalkirchlichen Theologie und den Theologien der Ortskirchen. Der eine und einzige christliche Glaube trägt notwendigerweise eine Theologie in sich, da er ständig auf der Suche nach einem noch besseren und tieferen Verständnis des Wortes Gottes ist. Der universale Glaube enthält, potentiell, eine universale Theologie insofern er sich als lebendiger Glaube in zusammenhängenden und geordneten Gedanken nach den Bedürfnissen des menschlichen Geistes ausdrückt. Auch die Erfahrung der Offenbarung als Selbsterschließung Gottes, die durch die Heilsgeschichte hindurch in Jesus Christus ihren Höhepunkt findet, beinhaltet ein Verständnis und eine Interpretation, die eine Theologie in sich schließen. Die aus dem Verständnis des universalen Glaubens fließende Theologie ist privilegiert und normativ für die ortskirchliche Theologie. Diese universale Theologie muß, entsprechend den neuen und für jede Ortskirche spezifischen geschichtlichen und kulturellen Denk- und Lebensweisen auf lebendige Weise assimiliert werden. Die ortskirchliche Theologie übernimmt daher eine interpretierende Funktion, deren Maßstab die Treue zum biblischen Zeugnis und zur Tradition der Apostel und Kirchenväter ist und die zudem bestimmt wird von der Notwendigkeit, den universalen Glauben durch religionshistorische Ausdrucksweisen der betreffenden Ortskirche verständlicher und sinnerfüllter zu vermitteln. In der theologischen Reflexion der Ortskirche spielen die religiösen Traditionen des betreffenden Volkes eine wesentliche Rolle.¹⁴ So steht es außer Zweifel, daß das Studium der Religionsgeschichte viel dazu helfen kann, in den nichtchristlichen Religionen jene Elemente herauszuarbeiten, die nicht in Widerspruch zur christlichen Religion stehen und von denen wir einen bereichernden Beitrag zur theologischen Reflexion erwarten dürfen.

SUMMARY

Firstly some of the basic problems in the study of religions that are faced by a missiologist are indicated. The subject-matter is divided into two parts: the nature, scope and method of the historical phenomenology of religion; and its relation to missiology. By history of religions we understand the study of the actual historical manifestations of religion in all their variety as the idea of the sacred, of God, worship, prayer, sacrifice, myths and rites, salvation, evil, etc. Phenomenology of religion respects the religious data and their peculiar intentionality in its descriptions and considers its main task to be the illumination of the inner structure of the religious phenomena as specifically religious. History of religions and phenomenology of religion are the two complementary aspects of the one science of religion. The method employed is historical, comparative and phenomenological. Its relation to missiology is outlined in the light of the teaching of Vatican II, especially on inter-religious dialogue. Among the many qualities that are necessary for partners in dialogue are a sound knowledge of the non-Christian religions and of the phenomenology of religion. Such study also helps to delineate the "seeds of the Word" contained in the various religions, it assists in the better understanding of any particular religion and it brings out the

radical common elements in different religions and the particularity of each religion. Finally, the inculturation of the Gospel in the native soil depends on the understanding of the religio-historical dimension of a particular culture of a given people. Thus it opens up the field of study of indigenous theology for the local Church.

¹ Vgl. M. DHAVAMONY, *Phenomenology of Religion*, Rom 1973, 8f.

² R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 218.

³ Hinsichtlich einer ausführlicheren Behandlung der Methode, vgl. M. DHAVAMONY, a.a.O. 21–27.

⁴ Vgl. W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. II, Göttingen 1980, bes. Kap. 4.

⁵ N. SÖDERBLOM, *The Living God*, Boston 1962, 323f.

⁶ Auch „Myth and Ritual School“ genannt, nach S. H. HOOKE, *Myth and Ritual*, London 1934.

⁷ R. OTTO, *Religious Essays. A supplement to "The idea of the holy"* Oxford 1931, 108.

⁸ *Dignitatis Humanae* 3.

⁹ *Lumen Gentium* 16.

¹⁰ *Nostra Aetate* 2.

¹¹ *Evangelii nuntiandi* 53.

¹² Vgl. J.-A. CUTTAT, *The Encounter of Religions*, New York 1960, 16f.

¹³ Vgl. seine Ansprache auf dem Neunten Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte 1958 in Tokyo und seinen Artikel: *The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions*, in: M. ELIADE/J. M. KITAGAWA (eds.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959.

¹⁴ Vgl. M. DHAVAMONY, *Asian Christian Theology*, in: *Prospettive di Missiologia, Oggi*, Rom 1982, 141–157.

MARIASUSAI DHAVAMONY, Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, ist Inder und Mitglied der Gesellschaft Jesu. Seit 1967 ist er Dekan der Missionswissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana und Chefredakteur der *Studia Missionalia* und der *Documenta Missionalia*. Er gehört dem Rat des Vatikanischen Sekretariats für die Nicht-Christen an, ist Mitglied der Italienischen Gesellschaft für Sanskritstudien und Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Tamilstudien.