Die Christen vor den asiatischen Religionen

Autor(en): **Friedli, Richard**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **12 (1965)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760402

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Richard Friedli op

Die Christen vor den asiatischen Religionen

Zu den mutigsten Aussagen des 21. ökumenischen Konzils gehört sicher die «Erklärung über die Beziehungen der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen». Keine andere christliche Gemeinschaft hat bisher zu dieser Frage ein so durchdachtes offizielles Dokument veröffentlicht. Doch damit ist bloß ein erster Schritt getan auf dem langen Weg, der – wie Kardinal *Bea* gesagt hat – «zu einer Menschheit führt, in der sich alle als Söhne des gleichen Vaters im Himmel wissen und sich auch wirklich als solche benehmen.» Bis dorthin sind noch viele Zwischenstationen zu erreichen. Der Weg ist ja vom «Sekretariat für die Nicht-Christen» erst in den großen Linien ausgesteckt worden.

Bevor das Gespräch ernstlich beginnen kann, muß der Christ im Offenbarungsgut die Berechtigung dieses Unterfangens verankern.

Eine solche Aufgabe kann im Rahmen dieses Beitrages nicht angegangen werden. Es scheint uns aber, die zu dieser Frage klassisch gewordenen Texte [1] seien durch Hinweise zu ergänzen, welche die Bibeltheologie herausarbeiten muß. Nur stichwortartig können diese hier erwähnt werden:
Im *Alten Testament* zeigen das Thema der beschnittenen Herzen und die Aussagen über den «Fremdling», daß die Heilsentscheidung sowohl für den Israeliten als auch für den Nicht-Israeliten in der Innerlichkeit des Menschen fallen muß: die äußere Beschneidung ist wertlos ohne die innere Beschneidung des Herzens. Das *Neue Testament* bestätigt diese Sicht: Nicht die Abstammung von Abraham ist für das Erreichen des Heiles bestimmend, sondern die innere «Umkehr» (Metanoia), welche in die «schöne», gute Frucht ausreift. Diese Güte hängt nicht vom Lippenbekenntnis der Herr-Herr-Schreier ab, auch nicht vom Predigen und Wunderwirken im Namen Jesu, sondern einzig davon, ob der Mensch bereit ist, den Willen des himmlischen Vaters zu erfüllen. Hören und das Gehörte zu realisieren, das ist das Kriterium, worüber am Endgericht

[1] Die Reden des Apostels Paulus in Lystra (Apg. 14,16) und in Athen vor dem Areopag (Apg. 17); die Lobsprüche Jesu auf die syro-phönizische Frau (Mt. 15,21-28) und auf den Hauptmann von Kapharnaum (Mt. 8,5-13); die Ereignisse im Hause des «frommen und gottesfürchtigen» Kornelius (Apg. 10-11). – Zur Lehre vom allgemeinen ernstlichen Heilswillen Gottes und der Dynamik der Gnade, welche auch außerhalb des kirchlich verfaßten Christentums am Werke ist: 1 Tim. 2,4; 4,10; Jo. 1,9; 3,17; 8,12; 1 Jo. 2,2; Mt. 26, 28; Mk. 10,45; Röm. 1, 17-3,25.

abgeurteilt wird: «... dann wird der Sohn des Menschen jedem nach seinem Tun vergelten» (Mt. 16,27). Die Praxis, das richtige Tun ist allein widerstandsfähig. Die Orthopraxis – nicht schon die Orthodoxie – führt ins Heil [2].

Es war nicht ein Umweg, kurz zu zeigen, wie unsere Suche nach einer christlichen Schau auf die religiöse nicht-christliche Welt von der Bibel her berechtigt, ja sogar gefordert ist. Denn unsere Zeit konnte diese Offenbarungsaussagen bloß vernehmen, weil sie durch die Begegnung mit tief glaubenden und weit liebenden Menschen aus «heidnischen» Religionen darauf aufmerksam gemacht wurde. Der Anstoß zu diesem neuen Bewußtsein kam sicher aus der Begegnung mit den asiatischen Religionen. Sie sind denn auch das Musterbeispiel, an dem dieser Reifeprozeß nachvollzogen werden kann.

Der geschichtliche Verlauf der Begegnung

Gautama – der Erhabene – trat um 480 vor Christi Geburt in das *Parinirvana* ein, in jene Welt, «von der er nicht mehr zurückkehrt». Außer der kurzen Erwähnung der hinduistischen Anachoreten, die sich seit dem Feldzug *Alexanders des Großen* in das Indusgebiet (326-323) in Geographie- und Geschichtsbüchern findet, gibt es erst bei *Klemens von Alexandrien* (ca. 140/150-216/217) genauere Hinweise auf hinduistische und buddhistische Mönche [3]. Klemens berichtet 6½ Jahrhunderte nach Buddhas Tod von einem «Boutta», der von seinen Anhängern «wegen seiner Heiligkeit wie ein Gott verehrt» wurde [4]. Es vergehen weitere 1300 Jahre, bis die Jesuiten der Chinamission den Buddha in der christlichen Literatur wieder erwähnen.

Die literarischen Zeugnisse sind also sehr spärlich. Trotzdem sind aber die Beziehungen zum Indusgebiet seit der Zeit des *Hellenismus* (3. Jh. vor Christus bis Christi Geburt) sehr rege. Der große Zeuge für die gegenseitige Bereicherung des Buddhismus und des Abendlandes ist die *Gandhara*-Kunst (2.-5. Jh.). In diese Epoche fällt auch das *Milindapanha*, der Bericht über die Gespräche zwischen Milinda – dem griechischen König Menandros – und dem buddhistischen Mönch Nagasena.
Mögliche, ja sogar wahrscheinliche, aber schwer kontrollierbare Orte indischer Beeinflussung des abendländischen geistigen Schaffens finden sich bei PLOTIN (205-270), in der Gnosis und im Manichäismus.

[2] Zum ganzen Abschnitt: Mt. 7,16-20; 10,32 f.; 12,50; 16,27; 25,12; Lk. 6,26; 8,21; 11,28; 12,47 f.; 13,26 f.

[3] Die in diesem Abschnitt angeführten Fakten sind entnommen aus: HENRI DE LUBAC, La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident, coll.: Théologie 24, Paris 1952, 287 pp.

[4] Stromata I, 15; PG 8,780 A; Ausg. O. Stählin, Leipzig 1906: Nr. 71, 6. S. 46: «... die der Botschaft des Boutta vertrauen, den sie wegen der Überragendheit seiner Heiligkeit wie einen Gott verehren.»

Ein Kuriosum ist in diesem Austausch das von *Johannes Damaszenus* überlieferte «Leben der heiligen Barlaam und Josaphat» (PG 96,859-1240), das die Legende des Bodhisattva – d. i. Buddha Sakyamuni – und seines Schülers Bhagavan überliefert. Auf diesem Umweg ist der Buddha in das römische Martyrologium eingegangen (27. November) [5].

Erst in der Zeit der Entdeckungen – *Marco Polo* ist auf der Reise von 1271 bis 1295 – gelangen aus dem Osten Berichte von religiösen Tatsachen und Betätigungen nach Europa, die sogar den Apostolischen Stuhl in Rom aufhorchen lassen. Der Legat von Papst Benedikt XII. Johannes Marignolli – berichtet 1353 nach seiner Rückkehr aus Tibet in Rom: «Diese Leute führen ein heiliges Leben, wenn auch ohne zu glauben» [6].

1498 öffnet *Vasco da Gama* den Indienweg um Afrika herum. Das bringt viele Begegnungen mit dem Buddhismus von Ceylon, Siam, Kambodscha, Japan und China. *Franz Xaver* (1506-1552) trifft während seinem mehr als zweijährigen Aufenthalt (Aug. 1549 bis Jan. 1552) mehrere Vertreter der japanischen *Shingon-Shu*, eine buddhistische Sekte des Großen Fahrzeuges. Zur gleichen Zeit diskutiert *Cosmas de Torres* mit Zen-Mönchen (Sept.-Okt. 1551). Beide sind vom Leben und von der Bildung ihrer Gesprächspartner beeindruckt.

Cosmas schreibt in seinem Brief vom 20. Oktober 1551 nach Europa: «Ohne einen ganz besondern Beistand unseres Herrn sind sie nicht zu widerlegen. Das sind nämlich Männer, die sich langen Betrachtungsübungen widmen, und die Fragen stellen, auf die nicht einmal ein Thomas von Aquin oder ein Duns Skot so antworten könnten, daß diese Männer ohne Glauben überzeugt wären.»

Franz Xaver und Cosmas de Torres mahnen auch zur Vorsicht in der Anpassung der christlichen abendländischen Ausdrucksformen an die einheimische Denkweise. Doch dieses Ringen um eine ausgeglichene Lösung in dieser Frage der Einwurzelung der übergeschichtlichen Botschaft Jesu an die konkrete Geschichtlichkeit asiatischer Geisteshaltung wurde durch die Entscheidungen im *Ritenstreit* unterbunden. Das verunmöglichte die Anstrengungen für eine organische Akkulturation. An ihre Stelle trat eine skeptische, ablehnende Haltung gegen die nicht-christlichen kulturellen und religiösen Güter, unter der wir heute noch leiden. Was ein *Ricci* und ein *De Nobili* für ein chinesisches und für ein indisches Christentum erhofften, wird erst heute wieder spruchreif [7].

Bald aber wird im außerkirchlichen Raum des Abendlandes ein aufnahmebereiteres Verhältnis zum östlichen Denken ermöglicht. Es wird angebahnt durch hervorragende und für die Forderungen der Zeit erwachte Philologen

[5] Dabei geht die Überlieferungslinie über das Iranische durch die syrische und griechische Sprache zu den heutigen latinisierten Namen. Vgl. J. Sonet, Le roman de Barlaam et Josaphat, Louvain/Namur 1949.

[6] de Lubac, Rencontre, p. 47.

[7] Vgl. J. Beckmanns Artikel «Ritenstreit» in: LThK 8 (1963) 1322-1324; G. Rosenkranz in: RGG 5 (1961) 1112-1113; F. Bontinck, La lutte autor de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles, Louvain/Paris 1962.

und Philosophen deutscher, französischer und englischer Universitäten. Diese großen Wegbereiter sind die Brüder *Schlegel*, ein Eugène *Burnouf*, ein Friedrich *Schopenhauer*, ein Friedrich *Hegel* und ein Abel *Remusat*.

Dieser begeisterten Hinbewegung zum Orient [8] stand die katholische, vom Westen geprägte Christenheit umso kritischer und polemischer gegenüber, als besonders der Buddhismus ständig gegen das «Christentum» ausgespielt wurde. Das Christentum wird wegen mancher Ähnlichkeit mit dem Buddhismus (z. B. die kirchliche Struktur, die Bedeutung der Liebe, die Verinnerlichung der Lehre, das Leben der Gründerfiguren) zu einer bloßen Abart des Buddhismus degradiert. Als Bindeglied wird dazu die Gemeinschaft der Essener angesehen.

Es war tendenziös und unhaltbar, Jesus als einen buddhistischen Mönch und Plagiatoren abzustempeln. Die Antwort der damaligen christlichen Apologeten war aber auch nicht objektiver und ernster. Pater *De Lubac* sagt dazu:

> «Mit wenigen, viel zu seltenen Ausnahmen kennt die katholische Literatur bis zum Ende des 19. Jahrhunderts über den Buddhismus nur sehr armselige und übertriebene Äußerungen, die ganz und gar nicht wirksam sein konnten.»

Erst seit der Wende zum 20. Jahrhundert wurde es mit den Richtigstellungen der französischen, belgischen, deutschen und russischen Buddhologen und Indologen auch für den christlichen Theologen möglich, Gültigeres auszusagen. Die ruhige, ausgeglichene Diskussion hat denn auch begonnen.

Die Reaktionen auf diese Begegnung

Neben dem «wissenschaftlichen» und «neutralen» Verhalten zeigt der geschichtliche Verlauf der Begegnung des Abendlandes mit dem Raum asiatischer Hochreligionen die viel persönlicheren Reaktionen einerseits der überzeugten Christen und anderseits vor allem der zum Buddhismus bekehrten Europäer. Seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts verbreitet sich in Europa die buddhisierende Haltung immer mehr [9]. Der Einsatz dieser am Buddhismus interessierten Kreise wird seit dem 6. Buddhistischen Konzil, das vom 17. Mai 1954 bis zum 23. Mai 1956 in Rangoon über 2600 Mönche versammelte, tatkräftig durch die missionierenden Mönche aus den buddhistischen Ländern unterstützt.

[8] Bezeichnend ist dafür die Gründung der *Theologischen Gesellschaft* (1875) durch Helen Blavtsky und den englischen Offizier Henry Olscott. Noch sprechender ist der Erfolg der Buddha-Biographie von Edwin Arnold: «The Light of Asia» (1879).

[9] Lubac, Rencontre, p. 259-284. Vgl. auch Max Ladner, Buddhistische Mission in Europa, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (= ZRGG) (Marburg), 10 (1958) 317-333.

Der Haltung der zum Buddhismus bekehrten Menschen steht die vorerst ablehnende, jetzt aber immer offenere Reaktion der überzeugten Christen gegenüber.

> Das Verhältnis der ersten Missionare zum Überlieferungsgut der chinesischen und indischen Welt war *fast durchgehend ablehnend*. Diese Ablehnung wird noch durch die Kreuzzugs-Stimmung gegenüber dem Islam verstärkt und versteift. Leider wurde in diesem «türkenfeindlichen» Klima das Rüstzeug für die theologische Behandlung der Fremdreligionen geplant und erprobt.
> Neben den ersten katholischen Missionaren steht auch die protestantische dialektische Theologie im Lager der Verneiner. Alles Nicht-Christliche ist abzulehnen. Das Große und Schöne dieser Religionen wird als teuflische Spiegelfechterei gebrandmarkt [10]. Diese Verschlossenheit gegenüber den «Religionen der Welt», zu denen der Glaube des Christentums nicht zu rechnen ist, stößt aber auch innerhalb der evangelischen Theologie auf einen richtigstellenden Widerstand.

Damit haben weder die protestantischen noch die katholischen Theologen das letzte Wort gesprochen. Der bis jetzt beschriebenen Verhaltensweise stehen die *aufnehmenden, sympathischen Antworten* gegenüber. Diese finden sich von manchen frühchristlichen Kirchenvätern bis zu immer zahlreicheren Theologen der Jetztzeit [11].

Die Missionare und Theologen suchen praktisch und theoretisch in zwei Vorstoßrichtungen:

(1) auf dem Wege der äußeren Angleichung in Kunst, Musik Gesang, Liturgie und Mönchsleben,
(2) auf dem Wege der theologischen Vertiefung der Geistesgüter, welche aus diesen Völkern dem Europäer entgegenkommen.

Die beiden belgischen Missionare *Johanns* [12] und *Dandoy* versuchen die theologische Aufarbeitung der so gestellten Fragen in ihrer seit 1920 erscheinenden Zeitschrift «The Light of the East» vorwärtszubringen. Ihr Anliegen war es, zu zeigen, daß die tiefsten und echtesten Güter und Anliegen indischer Wesensart und indischer Geistigkeit sich nur dann voll und ganz selber finden, wenn sie sich ausfalten und aufnehmen lassen durch die christliche Synthese. Die Aufgabe des Apostels ist es, diese Erfüllung dem indischen Volk zu ermöglichen. Eine solche Möglichkeit soll aber nicht bloß intellektualistisch-theoretisch angekündigt werden, sondern muß im praktischen Lebensvollzug angeboten werden.

[10] Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, 1/2 (1938), S. 304-397 (§ 17: Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion) und IV/1 (1953), S. 531-573 (§ 60: Des Menschen Hochmut und Fall. – 3. Des Menschen Fall).

[11] Diese Entwicklungslinie wird im Beitrag von Dr. Auf der Mauer aufgezeigt (in: Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1966, S. 31-43). Im Rahmen des Artikels über die asiatischen Religionen sollen nur die für die Begegnung mit dem asiatischen Denken wichtigen Meilensteine angegeben werden.

[12] Sein bekanntes Buch ist: *Vers le Christ par le Vedânta*, 2 tomes, Louvain 1932-1933.

Es bleibt das Verdienst von Abbé Jules *Monchanin* (1895-1957), das erkannt zu haben. Er gründet deshalb 1950 sein Ashram «Saccidânanda», das der Betrachtung der Heiligen Dreifaltigkeit geweiht ist. Hier wurden die in der geistlichen Tradition Indiens verwurzelten Formen des Mönchslebens so weit wie irgend möglich in das Leben christlicher Ordensleute eingebaut [13].

Angezogen von diesem Ideal, ein christlicher indischer «Sanyasin» (Einsiedler) zu werden, ist im Frühjahr 1958 auch Abt Beda *Griffiths* mit seinen Benediktinern nach Kerala aufgebrochen.

Die Anstrengungen der belgischen Jesuitenpatres und die Versuche, das betrachtende Leben christlicher Mönche in den Formen und Methoden indischer Spiritualität zu verwirklichen, dauern weiter. Das jüngste Zeugnis dafür ist die Vereinigung von Nagpur (Weihnachten 1963), wo Christen am Morgen über Bibeltexte meditieren und am Nachmittag über Ausschnitte aus den Upanishaden [14].

Das Ziel dieser Gruppe ist von Dom *Griffiths* so umschrieben: «Es geht nicht darum, ein neues Evangelium zu predigen. Unser Ziel ist vielmehr, die verhüllte Gegenwart Christi in einer anderen Religion am Werk zu sehen. Es geht darum, zu erkennen, daß Christus seit Anbeginn der Welt in jeder Religion gegenwärtig ist.» Das bedeutet aber auch, «daß die Kirche in jeder Religion zugegen ist.» Dadurch seien die Grenzen der Kirche ebensoweit wie die der Menschheit [15].

Die theologische Erarbeitung [16]

Die Integration in das persönliche geistliche Leben ruft aber einer wissenschaftlichen Strukturierung. Dazu haben die Arbeiten von Olivier *Lacombe* [17] und von Jacques *Maritain* [18] innerhalb der christlichen Philo-

[13] Jules Monchanin et Swami Abhishikteswarananda, L'ashram du Saccidânanda, Tournai 1956. Vgl. auch: Informations catholiques internationales (Paris) (= ICI), 106 (15 oct. 1956) 30-23.

[14] Vgl. ICI 211/212 (août 1964) 11-17. – Im Sinne dieser Einwurzelung des Christentums in einheimischen orientalischen Boden wären etwa noch zu erwähnen: für *China* Pater Lebbe, für die Jörai in *Süd-Vietnam* Pater Dournes und sein Buch: «Dieu aime les païens, une mission de l'Eglise sur les plateaux du Sud-Vietnam» (Coll. Théologie 54, Paris 1963).

[15] In: ICI 211/212 (août 1964) 19.

[16] Um eine Überschneidung mit den Ausführungen von Prof. Wiederkehr zu vermeiden (in: Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1966, S. 6-28), beschränken sich hier die Ausführungen auf die Denker, die sich ausdrücklich mit dem Osten beschäftigen.

[17] Einige Arbeiten von Olivier Lacombe: Un exemple de Mystique naturelle: l'Inde, in: Etudes Carmélitaines, 23e année, vol. II, oct. 1938, pp. 140-151; «La mystique naturelle dans l'Inde», in: Revue Thomiste (Toulouse), 51 (1951) 134-149; «Le Védanta comme méthode des piritualité», ib. 56 (1956) 88-107; «L'élan spirituel de l'hindouisme», in: Nova et Vetera (Genève), 29 (1964) 28-38.

[18] «L'expérience mystique naturelle et le vide», in: Etudes Carmélitaines, 23e année, vol. II, oct. 1938, pp. 116-139.

sophie den Weg vorbereitet. So wurde es möglich, auch innerhalb der Fachtheologie über das aus dem Osten herbeigetragene Material zu reden. Zwei Männer vor allem übernahmen diese Pionierarbeit: Louis *Gardet* und Jean *Daniélou*. Sie waren es, die das Gespräch über die Fremdreligionen auch innerhalb der katholischen Theologie – wenn auch noch nicht heimisch, so doch – möglich machten.

Louis *Gardet* nähert sich dem christlichen Verständnis der «Religionen der Welt», wie man jetzt die nicht-christlichen Religionen zu benennen beginnt, über die *Analyse der mystischen Erfahrung*. Er untersucht dazu die parallelen Erscheinungen der Gebetstechniken im hinduistischen Yoga, islamischen Dhikr, buddhistischen Nembutso, jüdischen Chassidismus und christlichen Hesychasmus. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik (der «expérience du Soi» und der «expérience de Dieu») versucht er, die *Methode für eine vergleichende Mystik* herauszuarbeiten [19].

> Als das Gemeinsame der mystischen Bewegungen in den so verschiedenen Räumen religiöser Erfahrung erwähnt er die Suche nach dem Absoluten und – als psychologischen und äußerlich feststellbaren Rahmen – die Isolierung, den Verzicht, die Verinnerlichung und deren psycho-physiologische Wirkungen. Es geht immer darum, die erfahrbare Beschränktheit der Subjektivität zu durchbrechen auf das Absolute hin. Dieses kann der *Ganz-Andere* sein (ein persönliches Absolutes, welches man in Liebe umfassen darf, und welches sich in Gnade mitteilt) oder das *Ich* (dann wären wir im Bereiche der natürlichen Mystik, wozu immer Indien als typisches Beispiel herbeigezogen wird). Damit ist aber nicht das empirisch faßbare Ich der Psychologie gemeint (ein «actus secundus»), sondern dessen ontologischer Grund (also der «actus primus»), welcher durch sichere und höchste geistige Techniken erfahren wird. Die Bewegung zum als transzendent erlebten Absoluten des Ganz-Anderen wäre dann «ek-statisch» (durch die «actus secundi» theologaler Liebe und theologalen Glaubens), währenddem die Verinnerlichung zum immanent erlebten *Selbst* «en-statisch» genannt wird.
> Selbstverständlich gibt es hier Überschneidungen. Das bisher am besten durchdachte Beispiel ist der *Bahkti-Yoga*, wo sich eine «natürliche Mystik» im Vokabular der Liebe ausdrückt. Solche Liebesmystik findet sich im Hinduismus bei einem *Ramanuja* (1017-1137) oder auch bei *Ramakrishna* (1836-1886), – im Raum des Islam aber etwa bei einem *Al-Hallaj* (858-922) oder bei der Sängerin mystischer Liebe *Rabia Al-Adawiyya* (gest. 801). Dazu meint *Gardet*: «Si l'expérience du Soi est poursuivie par une âme humble, elle peut coïncider non encore avec l'expérience surnaturelle de Dieu, mais avec l'état de grâce surnaturelle» [20].

[19] Seine wichtigsten Schriften dazu sind: «Expériences mystiques en terres non-chrétiennes» (coll.: Sagesse et cultures), Paris 1954; «Thèmes et textes mystiques, recherche de critères en mystique comparée», Paris 1958. In Zusammenarbeit mit Pater ANAWATI veröffentlichte er: «Mystique musulmane, aspects et tendences – expériences et techniques», Paris 1961.

[20] «Thèmes et Textes mystiques», p. 37; vgl. auch: Mystique musulmane, pp. 95 et 228-231.

Mit dieser Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik und mit der Herausarbeitung der ausschlaggebenden Kriterien (auf der einen Seite liebende Hingabe an einen persönlichen Gott, auf der andern Vertrauen in die Durchschlagkraft einer den Kräften des Menschen zugänglichen geistlichen Methode) ist ein brauchbares Werkzeug für den Theologen geschmiedet. Diese Unterscheidung ist aber bei jeder mystischen Betätigung anzulegen, auch bei der christlichen. Auch der Christ riskiert doch immer wieder, sich durch gewisse Techniken vor dem Ungewissen des Ganz-Anderen abzudecken und abzusichern [21]. Als methodischer Hinweis muß aber für die Untersuchung der mystischen Erfahrungen – seien sie nun christlich oder nicht – festgehalten werden, daß eine hingebende, oblative, offene Haltung gefunden werden muß, wenn immer eine Beziehung zum Christentum da sein soll.

Jean *Daniélou* setzt seine Untersuchung für eine christliche Sicht auf die Religionsgeschichte nicht in der vergleichenden Mystik an. Er durchleuchtet den Bereich der Religionen nicht ausdrücklich nach Spuren geöffneter und oblativer Hinweitung auf einen transzendenten, absoluten, persönlichen Ganz-Anderen. Er verweist aber auf ein weiteres zutiefst christliches Element im Gottes- und Religionsverständnis der Christusgläubigen: es ist die *Annahme der Geschichtlichkeit,* weil der Gottmensch selber in die Zeitlichkeit eingebrochen ist [22].

> Im Glauben an dieses Ereignis, an diese geschichtliche Heilstat Gottes an den Menschen, liegt die einzige Heilsmöglichkeit. In der Menschwerdung und in der Auferstehung ist auch an den Christen der Anruf ergangen, diese geschichtliche Dichte in seiner eigenen Welt zu bejahen. Dieser Glaube an die heilsvermittelnde Tat Jesu Christi macht alle asketischen Methoden zu etwas Zweitrangigem. In einer eindrücklichen Gegenüberstellung des einfachen *Petrus* und des weitfortgeschrittenen *Buddha* urteilt DANIÉLOU: «Das Heroentum zeigt, was der Mensch vermag. Die Heiligkeit zeigt, was Gott vermag. Deshalb gibt es keine menschliche Disposition, welche die Heiligkeit bedingt. Diese verlangt einzig den Glauben» [23].
>
> Diese Geschichtlichkeit – diese Annahme der Geschichte – unterscheidet die christliche Offenbarung («révélation historique») von dem Wahrheitsgehalt der

[21] Gardet verweist selber auf die Gefahr «natürlicher Mystik» im Christentum. Er denkt dabei an einzelne Stellen bei Eckhart und Ruysbroeck. Vgl. ANAWATI-GARDET, Mystique musulmane, p. 95-96.

[22] Vgl.: «Histoire des religions et histoire du salut», in: Essai sur le mystère de l'histoire, t. I, chap. 8, Paris 1953, pp.105-119; «Le problème théologique des religions non-chrétiennes», in: Metafisica ed esperienza religiosa (Archivio di Filosofia 1956, n. 1), Roma 1956, pp. 209-233; «Hellénisme, Judaisme, Christianisme,» in: Réponses aux Questions de Simone Weil, Paris 1964, pp. 17-39.

[23] «Histoire des religions et histoire du salut», p. 113. – Das bereits zu Gardets Versuch Gesagte gilt auch hier: Diese Feststellungen gelten ebensosehr für die christliche als auch für die nichtchristliche Welt. Denn auch das christliche Mönchtum kennt das Methodische, Technische bei der Heiligung. Es setzt diese Anstrengung meist an den richtigen Platz. Tut das aber nicht auch die Bhakti-Frömmigkeit, der Sufismus oder die Amida-Verehrung?

«Naturreligionen» («révélation cosmique»). In der geschichtlichen Offenbarung wird das Verhüllte des innergöttlichen Lebens eröffnet, in der kosmischen Offenbarung aber ist nur gegeben, was dem Menschenverstand zugänglich ist.

Es ist wohl schwer, in dieser Zweiteilung alles von der Religionsgeschichte und von der Phänomenologie der Religionen herbeigeschaffte Gut aufzufangen. Die Liturgie und die Mystik, das Gebet und der Mythos der Menschheit, die wir von den Kulthöhlen bis zum Leben der asiatischen Hochreligionen verfolgen können, läßt sich doch kaum ausschließlich auf die natürlichen Kräfte des menschlichen Verstandes und Gemütes reduzieren [24].

Im *deutschen Sprachbereich* ist dieser Auftrag zu einem christlichen Verstehen der nicht-christlichen Völker noch nicht so systematisch angegangen worden, wie es im französischen theologischen Schaffen geschieht.

Die ganze Problematik kam aber auch hier ins Rollen. Es geschah unter dem Einfluß des Religionsgeschichtlers der protestantischen theologischen Fakultät von Marburg, Ernst *Benz*. Er verweist auf die Notwendigkeit dieser Auseinandersetzung mit den asiatischen Religionen. Seine Artikel schlagen Ansätze vor, die die Untersuchung weiterbringen (z. B. Hinweise auf mögliche Interpretationen neu-testamentlicher Stellen).

Wichtige Pionierarbeit verdankt die Theologie der Religionen auch den vorzüglichen Kennern der asiatischen Geisteswelt: Thomas *Ohm* aus Münster in Westfalen und J. *Neuner* vom De-Nobili-College von Poona in Indien.

Es war aber an Karl *Rahner*, dieser ganzen Forschung theologische Fundamente zu geben. Ohne auf die religionsgeschichtlichen Gegebenheiten in ihrer Vielfalt einzugehen, stellt er grundsätzlich die Weichen für eine spekulative Vertiefung des ganzen Fragenkomplexes. Damit ist aber erst ein Anfang, eine prinzipielle Überlegung gegeben. Hier stehenzubleiben wäre ein aprioristisches Konstruieren, nicht aber jenes Ernst-Nehmen der geschichtlichen Konkretheit, welches christliches Denken kennzeichnen soll. Das Einzelstudium der Grundhaltungen asiatischen Weltverstehens muß deshalb die Thesen von Karl *Rahner* auf ihre Tragfähigkeit prüfen. Der Beitrag von Prof. Dr. *Wiederkehr* wird die Thesen *Rahners* über die «*anonyme Christenheit*» in berufener Weise darlegen (siehe oben Anm. 16).

Ausblick

Der Schlußpunkt der kurz aufgezeigten Begegnung der Christen mit den asiatischen Religionen ist vorläufig das im Konzil Gesagte. Entscheidend ist aber vor allem das Nicht-mehr-Gesagte. Von hierher kann weitergebaut werden.

[24] Ernst Benz kritisiert auch in diesem Sinne den Versuch von Daniélou in: «Ideen zu einer theologischen Sicht der Religionsgeschichte», in: ZRGG 8 (1956) 289-307. – Wenn die Theorie von Jean Daniélou vielleicht für «primitive Religionen» stimmen mag, so doch wohl kaum für einen Konfuzius, Zoroaster, Buddha oder Mohammed!

Die Bereitschaft zum Dialog ist jetzt bei den Christen und bei den Gläubigen der asiatischen Hochreligionen gegeben. So schreibt *Kim-Sam-Ou*, ein buddhistischer Mönch aus Korea in «The Korea Times» vom 16. Oktober 1965 [25]:

> Der Buddhismus hat ebensosehr zu empfangen als zu geben. In der Vergangenheit hat er es verstanden, Elemente des Hinduismus und des Taoismus zu integrieren, ohne dadurch sein eigenes Wesen aufzugeben. Der Buddhismus hat auch vom Christentum viel zu lernen, – und er wird nicht verfehlen, ein guter Schüler zu sein. Doch bis jetzt war das Abendland viel mehr geneigt auszuteilen als zu empfangen. Der Orient nahm zwar die Geschenke an, er konnte sie aber von einem bitteren Beigeschmack nicht freimachen, da seine eigenen Gegengaben nicht gut aufgenommen worden sind.

An uns ist es, das zu ändern.

[25] Vgl.: ICI 253 (1er déc. 1965) 31.