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: 21 (1974)

Heft: 1-2

Artikel: Kulturelle Zirkulation als Impuls einer Theologie der Religionen

Autor: Friedli, Richard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760459

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

RICHARD FRIEDLI

Kulturelle Zirkulation als Impuls einer Theologie der Religionen*

Erst vor wenigen Jahrzehnten ist die Menschheit in einen Prozeß von zwischenkulturellem Wachstum und von internationaler Kommunikation eingetreten. Dieses Phänomen einer globalen Interaktion in den verschiedenen Bereichen menschlicher Existenz ist so intensiv geworden, daß frühere geschichtlich bekannte Begegnungen zwischen fremden Kulturträgern als fragmentarisch und bedeutungslos erscheinen. Verglichen mit den heutigen Vereinheitlichungsprozessen sind diese vorausgehenden Handelsbeziehungen und kulturellen Beeinflussungen schwach und peripher [1].

1. DAS PHÄNOMEN DER KULTURELLEN ZIRKULATION

Aber wenn auch solche Begegnungen, Durchdringungen und Konfrontationen der Kulturen als typisch neuzeitliche Erscheinung betrachtet werden müssen, so muß doch auch wieder festgehalten werden, daß die Geschichte der kulturellen Zirkulation – d. h. die Geschichte jener gesellschaftlichen Dynamik, die in allen Bereichen der menschlichen Existenz zu einer Energiesteigerung führt: gesellschaftlich und wirtschaftlich, geistig und religiös – seit je zur menschheitlichen Geschichte

* Dieser Beitrag ist der unveränderte Text einer auf die Einladung des Fachbereiches Evangelische Theologie an der Universität Hamburg gehaltenen Gastvorlesung (12. Dezember 1973).

[1] Vgl. Richard BEHRENDT: Die moderne Gesellschaft zwischen Alternativen. In: Otmar HERSCHE: Was wird morgen anders sein?, Olten 1969, 10; DERS.: Soziale Strategie für Entwicklungsländer. Entwurf einer Entwicklungssoziologie. Frankfurt a. M. 1968, 20–54, 119–130.

gehört. Gesellschaftliche Mobilität, sozio-kulturelle Diffusion, politische Expansion und religiöse Interaktion können auch in der Antike festgestellt werden. Eine solche Begegnung, die zu unserer Untersuchung gehört, soll hier zur Illustration erwähnt werden.

1.1 Ein Beispiel antiker kultureller Zirkulation: der indonesische Komplex in Afrika

Die ethnographischen Forschungen über die wirtschaftliche Interdependenz und die kulturelle Beeinflussung zwischen ozeanischen, afrikanischen oder amerikanischen Lokalkulturen und ihren Religionen befinden sich noch in den Anfängen. Es kann aber als gesichert gelten, daß das Phänomen der Zirkulation insofern entscheidend auf Afrika gewirkt hat, als sein heutiges ökologisches Gesicht von Asien beeinflußt ist. Dabei ist der hier angesprochene «indonesische Komplex» nur ein Beispiel für den viel globaleren Akkulturationsvorgang zwischen asiatischer und afrikanischer Mentalität. Nicht nur die sprachlichen und botanischen Zusammenhänge sind Belege dafür, sondern z. B. auch die Diffussion des Xylophons, der Zither oder der polynesischen Auslegerboote in Ost-Afrika.

Die archäologischen und ethnologischen Funde sind zwar nicht so lückenlos, um diese asiatische Gegenwart in Afrika zwingend belegen zu können, die sprachvergleichenden Argumente einerseits und die botanischen Gesetzmäßigkeiten der Selektion und der Mutation anderseits ermöglichen aber doch wahrscheinliche Rückschlüsse auf eine afro-asiatische Kommunikation, die zu Beginn unserer Zeitrechnung anzusetzen ist.

Die vergleichende Sprachwissenschaft [2] kann den «terminus ante quem» dieser Kontakte umschreiben. Die madagassische Sprache ist nämlich malaiisch-polynesischen Ursprungs. Diese Sprachen haben einen verhältnismäßig großen vom Sanskrit beeinflußten Wortschatz, der seit etwa 400 unserer Zeitrechnung zu verzeichnen ist [3]. Nun ist dieser Sanskrit-Einfluß aber in der madagassischen Sprache nicht vorhanden. Man darf daraus schließen, daß die indonesischen Sprachträger Madagaskar vor 400 erreicht haben.

[2] Vgl. George P. Murdock: Africa. Its peoples and their culture history. New York 1959, 271–290.

[3] Marcel d'Hertefelt: Eléments pour l'histoire culturelle de l'Afrique. Butare/Rwanda 1971, 120–121.

Hinweise aus der Botanik [4] ergänzen diese Datierung der Sprachwissenschaft, da die aus dem südasiatischen Raum importierten Bananensorten, die gegenwärtig in Ost-Afrika bekannt sind, eine Genese von ungefähr 2000 Jahren verlangen. Auch nach dieser Berechnung wäre also die Ankunft indonesischer Seefahrer wieder in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zurückzuverlegen.

Die angeführten linguistischen und botanischen Zusammenhänge der afro-ozeanischen Geschichte sind für unsere theologische Reflexion über die Religionsgeschichte nicht ohne Bedeutung, denn ein Bezugspunkt der religionswissenschaftlichen Verifikation unserer Arbeitshypothese ist die Stammesreligion Rwandas. Gemäß dieser zentralafrikanischen Mentalität besitzt jedes mächtige, starke, geheimnisvolle, befruchtende Ding (z. B. Baum, Instrument, Tier) und jede mit ähnlichen Qualitäten ausgestattete Person (z. B König, Ehegatte) eine Kraft, die mit *Imana* bezeichnet wird [5]. Nun wird aber im indonesischen Sprachraum ein mit «außerordentlicher Wirkkraft» und Macht ausgestattetes Wesen (wie z. B. die Nahrung, der Mann im Zeugungsakt, der Krieger im Kampf) mit *mana* bezeichnet [6]. Die Arbeitshypothese, daß zwischen dem *Imana*-Begriff des zentral-afrikanischen Zwischenseen-Gebietes und dem indonesischen *mana* nicht nur eine zufällige sinngemäße und morphologische Ähnlichkeit, sondern auch eine historische Abhängigkeit bestehe, ist zwar in keiner Weise verifiziert, ein religionsgeschichtlicher Zusammenhang darf aber von den angedeuteten Annäherungen her als Möglichkeit diskutiert werden.

1. 2 Dynamik in der aktuellen kommunikativen Gesellschaft

Zwischenkulturelle Begegnungen gehören zu jeder Phase der Menschheitsgeschichte. Diese blieben aber oberflächlich und episodenhaft, wenn

[4] Nach O. Delepierre: Le bananier. In: Bulletin agricole du Rwanda 3 (1970), 155–162.

[5] Zur Diskussion um den rwandesischen Gottesbegriff und um die Vieldeutigkeit des mit *Imana* bezeichneten Bereiches «Fruchtbarkeit-Gott-Kraft-Zufall-Glück» vgl. Marcel d'Hertefelt/A. Coupez: La royauté sacrée de l'ancien Rwanda. Tervueren 1964, 460–461; Alexis Kagame: La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre. Bruxelles 1956, 332–335; Dominique Nothomb: Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente. Bruxelles 1965, 89–103; ferner zum weiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhang: Mircea Eliade: Traité d'histoire des religions. Paris 1970, 29–33.

[6] Vgl. J. Röhr: Das Wesen des Mana. In: Anthropos 14/15 (1917–1918), 97–124.

wir sie mit den heutigen Kommunikationsflüssen vergleichen [7]. Der Aufbruch des Menschen zu einem dynamischen und pluralistischen Weltverständnis geschieht eigentlich erst mit der Entdeckung neuer Seewege und Erdteile, mit ihrer Exploration und Erschließung. Aber auch diese Begegnungen wurden erst von jenem Zeitpunkt an bedeutsam, als die geistigen Voraussetzungen gegeben waren, solche zwischenkulturelle Erfahrungen zur *Frage* an das jeweilige eigene kulturelle soziale und individuelle Existenzverständnis werden zu lassen. Dazu kam es erst in den letzten Jahrzehnten, als jeder Sektor der «globalen Gesellschaft» – Ökologie und Wirtschaft, Soziologie und Politik – von der Tatsache fremder Lebensweisen betroffen wurde. Die *Religionsbegegnung* und ihre theologische Wertung ist deshalb auch ein relativ junger Forschungsbereich der Theologie. Einige symptomatische Fakten sollen diesen Prozeß situieren:

1. 21 Demographische Umschichtungen

Die Statistiken und Analysen zum Bevölkerungswachstum und zur Bevölkerungsstruktur zeigen in den Zukunftsperspektiven der Menschheit, wie durch die Bevölkerungsexplosion der afrikanische und der asiatische Raum immer mehr bedeutsam werden. Es werden um das Jahr 2000 schätzungsweise 58% der Weltbevölkerung in Asien leben. Die Zukunft der Menschheit gestaltet sich in diesen nicht-abendländischen und damit auch in diesen nicht-christlichen Zonen [8].

Die demographische Dynamik und die Gewichtsverschiebung innerhalb der religionsstatistischen Situation ist nicht nur an diesem quantitativen Weltentwurf abzulesen, sondern vielleicht noch deutlicher an den gegenwärtigen Bevölkerungsverschiebungen. So fördert das Phänomen *Gehirnflucht* die Vermischung der Populationen, ihrer Kulturgüter und Religionen [9]. Kulturelle Vermischung und Begegnung wird auch durch

[7] Vgl. Alvin TOFFLER: Zukunftsschock. Bern-München-Wien 1970, 23–36; BEHRENDT: Soziale Strategie für Entwicklungsländer, 69–76; Herman KAHN/ Anthony J. WIENER: Ihr werdet es erleben. Voraussetzungen der Wissenschaft bis zum Jahre 2000. Reinbek bei Hamburg 1971, 28–53 (Verstädterung), 86–90 (Atomenergie), 111–114 (Informationsverarbeitung).

[8] Religionsstatistische Materialien finden sich mit jeweils etwas abweichenden Zahlen (je nach dem gewählten Gesichtspunkt z. B. betreffs des chinesischen Universismus oder des japanischen Buddhismus): Die Religionen der Welt. In: Die aktuelle Landkarte 236 (1967); Der Fischer Weltalmanach 1974. Frankfurt a. M. 1973, 271.

[9] Vgl. TOFFLER: Zukunftsschock, 38 (Gehirnflucht von Wissenschaftlern),

die Umschichtungen von Stammes- und Volkseinheiten auf Grund *politischer Spannungen* provoziert [10]. Millionen von Emigranten bringen nicht nur ihre politischen und sozialen Enttäuschungen mit sich, sondern auch ihre Ideen, verschiedenen Wertsysteme, existentiellen Leitbilder und religiösen Weltanschauungen. In diesem Sinne ist auch noch ein weiterer Pol der kulturellen Kommunikation im zwischenreligiösen Austausch zu erwähnen: die Gegenwart islamischer *Gastarbeiter* aus Nordafrika und dem Mittleren Orient in Europa [11].

1. 22 Differenzierung des modernen Lebens

Um die vieldimensionale Ausgangslage der Theologie der Religionen in diesem Kontext der kulturellen Zirkulation noch situationsgerechter zu umschreiben, muß diese quantitative Bestimmung durch die qualitative Dimension ergänzt werden.

Der *Verstädterungsvorgang* mit seiner Industrialisierung fächert bekannterweise die Alternativen für menschliche Entscheidungen mehr und mehr auf. Der konzentrierte Verlauf des industriellen Arbeitsablaufes mit seinen technologisch begründeten Prioritäten befreit sich von der sozialen Kontrolle und vom ideologischen Druck der Politik. Dadurch werden die Weltanschauungen relativiert. Jede Religion hat sich heute den Auswirkungen dieser *Säkularisierung* zu stellen [12].

Das Phänomen der Zirkulation hat damit auch in ihrer ganzen Breite die Religionen und ihre Mission und Gegenmission mit dieser *pluralistischen Kultur* und mit dem Kulturschock verwoben. Wenn vorangegangene Kulturen in ihrer Zielsetzung noch homogen und überschaubar waren, so bietet jetzt das Phänomen der Zirkulation dem Einzelnen eine Vielfalt von Rollen, Verhaltensmodellen und Glaubensvollzügen. Auch Statusveränderungen werden toleriert. Dagegen boten sakral integrierte Lebensräume mit ihren «selbstverständlichen» sozialen

68–69 (Abwerbung von Technikern); James A. Wilson: Motivation Underlying the Brain Drain. In: Kurt Baier/Nicholas Rescher: Values and the Future. New York 1969, 438–447.

[10] Vgl. Pierre Chauleur: Le problème des réfugiés en Afrique Noire. In: Etudes (1969) 787–799; Anne-Marguerite Nouailhac: La peur de l'autre. Dossier Racisme. Paris 1972, 127–136 (Probleme der palästinensischen Flüchtlinge).

[11] Vgl. die Angaben zur Auswanderung türkischer Gastarbeiter von Willi Höpfner in: Informationsdienst (Orientdienst, Wiesbaden) 21 (1971), 15.

[12] Vgl. Peter Gerlitz: Die Religionen und die neue Moral. Wirkungen einer weltweiten Säkularisation. München 1971.

Institutionen eine äußerst enge Toleranzbreite, um technische Emanzipation, wirtschaftliche Umstrukturierung, sozialen Rollenwechsel oder zwischenreligiöse Begegnungen zu gestatten. Für das Individuum waren die «Gemeinschaften» der Familie, der Sippe oder der Religion des jeweiligen Gesellschaftsganzen die nicht hinterfragbaren Bezugspunkte [13].

Das «Dorf Welt» bietet dagegen dem Individuum die Möglichkeit zum Vergleichen und einen erweiterten Spielraum zur persönlichen Entscheidung. Das Recht auf eine eigene politische Überzeugung, die Wahl des Bildungsweges und des Berufes, die Identifizierung mit einer Religion, der Religionswechsel und die Religionslosigkeit sind prinzipiell garantiert.

Solche Differenzierungen und Alternativen bedeuten aber nicht nur Bereicherung, und diese vieldimensionalen kulturellen Begegnungsflächen bedeuten nicht unbedingt zukunftsstarke Chance. Die Dynamik der Gegenwartsstiuation legt auch Gefahren und Bruchstellen frei: das Phänomen der Zirkulation provoziert paradoxerweise nicht nur Impulse zur Begegnung, sondern auch Abwehrmechanismen und Gettoreaktionen. Das Phänomen der kulturellen Zirkulation läßt die akute Problematik der Fremdheit aufscheinen.

2. ZUR THEOLOGISCHEN INTERPRETATION DER ZWISCHENRELIGIÖSEN ZIRKULATION

Der mit der Etikette «kulturelle Zirkulation» umschriebene Pluralismus und die entsprechende Fremdproblematik möchte von der Theologie der Religionen als Frage und als Aufgabe an die Christen ernstgenommen werden. Jede Religion wird – wie jede fremde kulturelle Möglichkeit und Wirklichkeit – eine Frage und eine neue Chance für die eigene Welterfahrung. Und wie man die Fremdkultur als eine Relativierung der Eigenkultur konkret und existentiell fordernd erlebt, so geschieht es auch mit der Fremdreligion dem eigenen Glaubensverständnis gegenüber.

Eine solche Auseinandersetzung, Neuorientierung und Glaubensreflexion kann sich auf verschiedenen Plänen abspielen. Die Handlungstheorie von Talcott PARSONS aufnehmend, können drei Grade unter-

[13] Zu diesem Gemeinschaftscharakter autochthoner Gesellschaftssysteme vgl. Georges GURVITCH: Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers l'étude sociologique de la liberté. Paris 1963, 193–209.

schieden werden: im persönlichen System, als Sozialsystem und im kulturellen System [14].

2.1 *Allgemeines zur Systemanalyse*

Die Versuche zu einer Theologie der Religionen, die im folgenden schematisiert werden sollen, haben vor allem das *persönliche System*, die einzelne christliche bzw. nichtchristliche Persönlichkeit und die bewußten oder unbewußten Glaubensentscheide, religiösen Verhaltensweisen und Kulthandlungen im Blick. Diese Handlungsnormen wurden abstrakt, heilsindividuell, innerlich und reflexiv dargestellt. Der Rollencharakter, die Traditionstreue und die Partizipation der Einzelperson an einem vorgegebenen Netz *sozialer Institutionen* wurden dabei kaum beachtet. Das Einzelverhalten – auch wenn es noch so sehr als ein persönlicher Entscheidungs- und Bekehrungsvorgang erfahren wird – verläuft aber weitgehend in diesen vorgegebenen Interpretationsbahnen und Bewertungskriterien des jeweiligen Gesellschaftsganzen. Das persönliche System formuliert das – gemäß dem situationsgebundenen Kommunikations- und Interaktionsmodell – erwartete Verhalten. Diese im sozialen System institutionalisierten Vorverständnisse, Selbstverständnisse, Symbole, Wertsysteme und Orientierungspunkte eines Über-Ich können als *Kultur-System* umschrieben werden. In diesem kulturellen Symbolsystem – das wir in unserem Zusammenhang auch als *Religion* umschreiben können – gründet für den Einzelnen die Möglichkeit zur Daseinsbewältigung [15].

Die vorausgehende Analyse der kulturellen Zirkulation läßt aufscheinen, wie diese in allen drei Systemen bereichernd und verunsichernd zugleich wirken muß. Die Theologie der Religionen muß sich deshalb diesen Fragen auch in drei Dimensionen stellen: auf dem persönlichen Plan (z. B. durch die Einladung zu Toleranz und Neubesinnung oder zu Abwehr und Verweigerung), im sozialen System (z. B. durch dogmatische und kirchenrechtliche Neuformulierungen oder Warnungen), im kultu-

[14] Vgl. Talcott PARSONS: The Social System. Glencoe 1959; Helmut LOISKANDL: Edle Wilde, Heiden und Barbaren. Fremdheit als Bewertungskriterium zwischen Kulturen, Mödling bei Wien 1966, 9–54; Wolfhart PANNENBERG: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a. M. 1973, 82–105 (Theorie des Handelns von Parsons und die kritische Auseinandersetzung zwischen Habermas und Luhmann).

[15] Vgl. R. MAYNTZ: Soziales System. In: Wörterbuch der Soziologie. Bd. 3. Fischer Taschenbuch 6133. Frankfurt a. M. 1972, 757–761.

rellen Bereich durch eine Neubegründung der grundlegenden Bezugssysteme (wie z. B. Absolutheit des Christusereignisses, Sinnrichtung der Universalität, soziale Relativität des Christentums).

Theologiegeschichtlich können dazu hauptsächlich zwei Modelle vorgestellt werden:

2. 2 Theologische Modelle

Es wäre in diesem Zusammenhang – und um des Zusammenhanges willen – nötig, einerseits die in der «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» des 2. Vatikanischen Konzils gemachten Anregungen [16] und anderseits die Themen zur 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala [17] oder die auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok [18] beschrittenen Wege zu umschreiben. Das würde aber den Rahmen einer Lageskizze sprengen. Systematisierend und verallgemeinernd kann aber gesagt werden, die Vorstoßrichtungen der bisher formulierten Theologien der Religionen seien zweifach: die eine konzentriert sich auf das Einmalige des Yahwebundes und auf das Unüberholbare des Christusereignisses, die andere unterstreicht die Verflochtenheit der biblischen Botschaft mit der gesamten Heils- und Unheilsgeschichte der Menschheit. Das erste Denkmodell wird oft mit der protestantischen Theologie in Verbindung gebracht, das zweite Interpretationsmodell hingegen als eher katholische Akzentuierung betrachtet.

Die beiden Darstellungsweisen können aber nur unter Vorbehalten mit der Unterscheidung in protestantische und katholische Theologie in Beziehung gebracht werden. Wenn aber die entsprechende Aufteilung in «dialektische Theologie» und «Erfüllungstheologie» dennoch beibehalten werden soll, so nur unter der ausdrücklichen Feststellung, daß auch im katholischen Selbstverständnis eine «dialektische» Theologie der Religion anzutreffen ist, und daß auch die protestantische Theologiegeschichte eine Gotteslehre der Religionen kennt, die die erfüllende Kontinuität mit dem Christentum hervorhebt. Es seien hier nur die

[16] Vgl. A.-M. Henry (éd): Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes. Paris 1966.

[17] Vgl. Carl F. Hallencreutz: New approaches to men of other faiths. Geneva 1970; Walter Hollenweger: Christus intra et extra muros ecclesiae. In: Casalis (éd.): Vers une Eglise pour les autres. Genève 1966, 32–35.

[18] Philip A. Potter (Hrsg.): Das Heil der Welt heute. Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. Stuttgart-Berlin 1973, 186–188 (Bericht der Sektion I/IV: Dialog mit Vertretern der Religionen unserer Zeit).

Namen von Jean DANIÉLOU [19] bzw. Emil BRUNNER und Paul ALTHAUS [20] erwähnt.

Diese beiden Hauptwege auf der Suche nach einem Verständnis der kulturellen Zirkulation im allgemeinen und der Religionsbegegnung im besonderen sind verschieden je nach den Erfahrungen und je nach dem Vorverständnis, die der jeweilige Theologe z. B. über die Schöpfungs- und Erlösungsordnung, über Schuld und Verantwortung oder über Gnade und Natur mitbringt.

2. 21 Das Einmalige des Christus-Ereignisses

Die *dialektische Theologie* versteht die grundsätzliche Verschiedenheit von Sünde und Gnade so radikal, daß die heilsgeschichtliche Diskontinuität und die «dämonische Disharmonie» [21] zwischen dem nichtchristlichen Religionskult und dem Christusgeschehen total ist. Mit Berufung auf den «biblischen Realismus» [22] weigert sie sich, in den Kulturen, Ethiken oder Religionssystemen der außerchristlichen Welt «Anknüpfungspunkte» [23] zu suchen. Dadurch würde das Einmalige des Christus-Ereignisses herabgemindert.

[19] Vgl. z. B. Jean DANIÉLOU: Histoire des religions et histoire du salut. In: Essai sur le mystère de l'histoire. Tome 1. Paris 1953, 110–113; DERS.: Le problème théologique des religions non chrétiennes. In: Enrico CASTELLI (ed.), Metafisica ed esperienza religiosa. Roma 1956, 209–233.

[20] Vgl. Emil BRUNNER: Wahrheit als Begegnung. Zürich 1963², 168–171; Paul ALTHAUS: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. Gütersloh 1952, 53, 61–71 (Uroffenbarung in der menschlichen Existenz), 71–76 (Uroffenbarung im geschichtlichen Leben).

[21] So Hendrik KRAEMER: Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt (Zollikon-Zürich 1940, 115): «Die Aufgabe der natürlichen Theologie wird in Zukunft nicht sein, Vorbereitungsstufen zu konstruieren und ungebrochene, zusammenhängende Linien religiöser Entwicklung zu ziehen, die ihren Gipfel in Christus erreichen, sondern im Lichte der christlichen Offenbarung das dialektische Verhältnis nicht nur der nichtchristlichen Religionen, sondern aller menschlichen Versuche, die Totalität des Seins zu erfassen, bloßzulegen. ... Dieser zwiespältige Zustand kommt, wie wir es schon zu zeigen versucht haben, aus der fundamentalen und dämonischen Disharmonie des Menschen, die jedermann ins Auge starrt, und die das beunruhigendste Rätsel der Geschichte und der Menschheit bildet». Vgl. auch aaO., 125, 131, 133, 192.

[22] AaO., 115–116: «Der biblische Realismus ist dieser fundamentalen und dämonischen Disharmonie ganz eingedenk und hat deshalb ihr gegenüber eine dialektische Haltung, die zur gleichen Zeit 'Ja' und 'Nein' sagt ..., denn im Lichte des biblischen Realismus ist die Disharmonie im Menschen nicht nur fundamental und dämonisch, sondern auch und vor allem Schuld.» Vgl. auch aaO., 263, 266, 274, 287 und 369.

[23] AaO., 119–129.

Deshalb wird der missionskatechetische Versuch, in der «natürlichen Theologie» Anknüpfungspunkte erkennen zu wollen und das Christentum als «Erfüllung» [24] der Religionsgeschichte zu sehen, prinzipiell abgelehnt. Die Grundsünde jeglicher Religion besteht ja darin, selbstmächtig Gott erreichen zu wollen. Der einzige Anknüpfungspunkt ist die Gnade Gottes, die sich frei und ohne irgendwelche Mitwirkung von seiten des Menschen anbietet. Nur dieses totale Gnadenangebot kann als Anknüpfungspunkt bezeichnet werden, nicht aber die Einzelriten, moralischen Vorschriften und mystischen Erlebnisse in den Religionen [25].

Religion ist der Gegensatz zum Glauben [26]. Religion bedeutet das «Überschreiten der uns gesetzten Todeslinie», die «trunkene Verwischung der Distanzen», die «Aufrichtung der romantischen Unmittelbarkeit», die «Vergöttlichung des Menschen und die Vermenschlichung Gottes». In dieser Selbstbehauptung und in diesem Willen, zu «sein wie Gott», ist die Religion die «unverschämte Vorwegnahme» dessen, was immer nur von dem unbekannten Gott aus geschehen kann. Der religiöse Mensch ist die «hartnäckigste Spezies der Gattung Mensch», der «Sünder im anschaulichsten Sinn des Wortes». Und als Höchstleistung menschlichen Strebens nach Vollkommenheit ist die Religion auch der Höhepunkt menschlichen Unvermögens Gott gegenüber. Alles, was Religion heißt – von der ungeschicktesten Fetischverehrung bis zum raffiniertesten Spiritualismus –, bleibt «diesseits des Abgrunds», von Hunger, Schlaflosigkeit und Sexualität nur durch Gradunterschiede getrennt» [27].

Diese Kritik des «Religiösen» betrifft *aber* nicht nur die geschichtlichen Religionen, sie richtet sich auch und *zuerst an die Kirche*, denn das empirische Christentum ist eine Religion wie jede andere geschichtlich bekannte religiöse Gemeinschaft [28]. Um es mit Karl BARTH zu sagen:

[24] AaO. 113–114.

[25] AaO. 119–129.

[26] Vgl. Karl BARTH: Die Kirchliche Dogmatik, Band 1/2, § 17: Gottesoffenbarung als Aufhebung der Religion. Zollikon 1938, 304–397. Der Satz *«Religion ist Unglaube»* betrifft auch das Christentum, insofern es «unser» Christentum ist und nicht eine Glaubenshaltung. Deshalb ist im Christentum «in seiner Weise anders als auf dem übrigen Feld der Religion aber in seiner Weise nicht weniger ernstlich der menschliche Unglaube, d. h. der Widerstand gegen Gottes Offenbarung und also der Götzendienst und die Werkgerechtigkeit auf dem Plan und in Aktion». Vgl. aaO. 359.

[27] Vgl. zu dieser Zusammenfassung einiger Themen von BARTH im Römerbrief: Heinz ZAHRNT: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, Zürich 1966, 39.

[28] Vgl. KRAEMER: Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, 255; vgl. ferner: aaO. 118, 192, 253–255, 262, 297.

immer wenn das «christliche» Wesen sich auf etwas anderes bezieht als die Heilsbotschaft, «würde es aus dem Christus-tum zum Christen-tum» und «hätte mit der Kraft Gottes nichts mehr zu tun»[29]. Auch die gesellschaftlichen Strukturen der Kirche, ihre sprachlichen Aussagen und ethischen Normen sind ja immer auch Ausdruck bestimmter kultureller und religiöser Forderungen und Selbstverständlichkeiten, die durch Eigennutz, Vorurteile, Machtwille und Aggressionen dämonisiert sind. Nach BARTH steht selbst sein eigenes theologisches Schaffen unter diesem Verdikt der Religion: «Alle Religion steht, sofern sie diesseitige, geschichtliche, zeitliche, anschauliche Wirklichkeit ist, unter dieser Regel: auch die echte, die aufrichtige, die tiefe Religion, auch die Religion Abrahams und der Propheten, auch die Religion des Römerbriefes und selbstverständlich auch die aller Bücher über den Römerbrief»[30].

Das Christentum ist also – und das scheint mir ein entscheidender Beitrag zur Theologie der Religion zu sein – den gleichen Urteilskriterien unterworfen wie die nichtchristlichen Religionen.

2. 22 Die heilsgeschichtliche Legitimität der Religionen

In der Sicht der *Erfüllungstheologie* fällt die biblische Offenbarung nicht in einen kulturell und religiös unvorbereiteten Raum, vielmehr ist dieses Interpretationsmodell darauf angelegt, die Predigt des Evangeliums könne sowohl an der Individualgeschichte als auch an der Welt- und Religionsgeschichte der Völker anknüpfen. Sie zieht dabei zwischen denen, die unbewußt in den vorchristlichen Zeiten «nach dem Wort lebten», und denen, die bewußt dem verkündeten Christus-Logos anhangen[31], eine ununterbrochene heilsgeschichtliche Linie, denn: «Wer immer nach dem 'logos' gelebt hat, war Christ, – auch wenn man sie als Atheisten bezeichnet hat, wie in Griechenland einen Sokrates, einen Heraklit oder andere mehr»[32]. Aus einer solchen Perspektive konnte auch AUGUSTINUS in einer geistesgeschichtlich ähnlichen Herausforderung wie der unsrigen

[29] Vgl. Karl BARTH: Der Römerbrief. München 1929[5], 11–12 (Kraft Gottes als die Krisis aller Kräfte).

[30] AaO. 112.

[31] Vgl. JUSTINUS: Apologia I,46 (PG 6, 398 C).

[32] Diese nach dem «logos» lebenden Menschen werden gekennzeichnet als «furchtlose» (atarachoi) und «unerschrockene» (aphoboi) Leute. Vgl. auch Josef HEISLBETZ: Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen (Quaestiones Disputatae 33). Freiburg-Basel-Wien 1967, 108–110 (zu dieser Interpretation der Lebensführung von Sokrates).

die Folgerung ziehen: «Die Wirklichkeit, die wir heute 'christliche Religion' heißen, war schon zur Zeit der Vorahnen gegeben. Sie hat nie gefehlt seit dem Anfang der Menschheit bis zur Offenbarung Christi im Fleisch. Von diesem Augenblicke an begann man die wahre Religion, die bereits schon gegeben war, die 'christliche' zu heißen»[33].

Die theologische Begründung einer solchen auf Erfüllung im Christusereignis tendierenden Interpretation der Religionen hat Karl RAHNER[34] mit folgenden Thesen umrissen:

1. Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann[35].

Diese geglaubte, absolute Hoffnungsbotschaft nimmt zwar in der Geschichte der kirchlichen Gemeinschaft variierende Ausgestaltungen an, die Kirche bleibt aber trotz dieser Bedingtheit der privilegierte Ort, an dem der Heilswille Gottes sich in ausdrücklicher Weise anbietet und veröffentlicht.

Die sozio-psychologischen Erkenntnisse zu den Regeln des gemeinschaftsgebundenen Verhaltens und die Gesetzmäßigkeiten der Gruppen-Kohäsion legen *aber* die Frage nahe, *in welchem biographischen Moment* dieses Angebot wirklich als ein Ruf zur Entscheidung und als eine reale Möglichkeit erfahren wird. Gerade diese grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit, von einer Glaubensbotschaft persönlich so angesprochen zu werden, daß nicht nur die Begegnung mit einer anderen Religion, sondern auch die Annahme einer anderen religiösen Gemeinschaft als Notwendigkeit erfahren wird, ist für die Kultur-Anthropologie nicht

[33] AUGUSTINUS: Retractationes, I,12, § 3 (CSEL 36, Knöll, 58): «Res ipsa, quae nunc religio Christiana nuncupatur erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus venerit in carnem; unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari Christiana.» Vgl. dazu Henri DE LUBAC: Catholicisme. Paris 1947⁴, 107–132, 207–239.

[34] Karl RAHNER: Die Gliedschaft in der Kirche nach der Enzyklika Pius' XII. «Mystici Corporis Christi». In: Schriften zur Theologie 2. Zürich-Einsiedeln-Köln 1960⁴, 7–94; Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: Schriften zur Theologie 5. Zürich-Einsiedeln-Köln 1963, 136–158; Kirche, Kirchen und Religionen. In: Schriften zur Theologie 8. Zürich-Einsiedeln-Köln 1967, 355–374; Bemerkungen zum Problem des «anonymen Christen». In: Schriften zur Theologie 10. Einsiedeln 1972, 531–546.

[35] RAHNER: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, 139. Vgl. auch Josef AMSTUTZ: Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission Quaestiones Disputatae 57). Freiburg-Basel-Wien 1972, 51–61.

leicht zu beantworten. Es geht ja bei einer solchen Entscheidung nicht nur um den individuellen Gewissensbereich, sondern auch um gesellschaftliche Konsequenzen, die für die einzelne Psyche zersetzend wirken können. Nach RAHNER ist deshalb «die Frage (wenigstens grundsätzlich offen, in welchem genauen Zeitpunkt diese absolute Verpflichtetheit ... konkret eintritt auch im Sinne einer objektiven Verpflichtung einer solchen Forderung» [36]. Daher formuliert er eine zweite These:

2. Eine nichtchristliche Religion enthält nicht nur Elemente einer natürlichen Gotteserkenntnis ..., sondern auch übernatürliche Momente aus der Gnade, und sie kann von daher ... als – wenn auch in verschiedener Gestuftheit – legitime Religion anerkannt werden [37].

Die Theologie wollte zwar dieser verschiedenen Gestuftheit des Heilsangebotes durch die *Periodisierung* der Heilsgeschichte in (oft) drei chronologisch abgrenzbare Epochen («vor dem Gesetz», «unter dem Gesetz» und «unter der Gnade») immer schon Rechnung tragen [38], die eben angedeutete psychosoziale Komplexität zeigt aber, daß eine so aneinanderreihende, lineare Geschichtsaufteilung in «Schöpfung – Altes Testament – Christus» der heutigen Eigen- und Fremdproblematik nicht mehr gerecht wird. Die ursprünglich *chronologische Periodisierung* kann nur dann weiterhin übernommen werden, wenn sie in dem Sinne umkonzipiert wird, daß die zeitperiodischen Kategorien als *Existenz-Kategorien* begriffen werden können [39]. Sowohl in der individuellen als auch in der sozialen Geschichte wären dann Heil und Unheil immer nur übereinandergeschichtet, durcheinanderlaufend und sich überkreuzend faßbar, – und christliche und unchristliche Existenzweise realisiert sich

[36] RAHNER: aaO. 141–142.

[37] AaO. 143.

[38] Zu diesen Periodisierungen der Geschichte vgl. Augustin LUNEAU: Pour aider au dialogue. Les Pères et les religions non chrétiennes. In: Nouvelle Revue Théologique 89 (1967), 821–841; 914–939; Gustave THILS: Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes. Tournai 1966, 63–72.

[39] Vgl. THOMAS VON AQUIN: Summa Theologiae, I-II 106 1 ad 3: «... nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. *Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant.*» Vgl. auch Summa Theologiae I-II 106 3 ad 2; I-II 107 1 ad 2, und den Kommentar zu diesem Übergang von der chronologischen zur verhaltensbezogenen Betrachtungsweise in: Otto Hermann PESCH: Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967, 450–451.

sowohl im chronologischen Abschnitt der «Naturordnung» als auch dem des «Alten Testamentes» und dem des «Neuen Testamentes».

Gestützt auf die dabei aktualisierte Glaubensüberzeugung vom allgemeinen Heilswillen und auf Grund der körperlich-sozialen Verfaßtheit der menschlichen Entscheidung kann deshalb auch die nichtchristliche Religion als legitime Religion betrachtet werden. Deshalb ist konkret und bis zur existentiellen Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben (wozu das bloße Informiertsein oder die Gegenwart der «Missionskirche» nicht ausreicht) die jeweils offizielle Religion auch die obligate Religion. In diesem Sinne kann jede Religion auch theologisch als *legitime Religion* gedeutet werden [40]. Daraus ergibt sich eine dritte These:

3. Der Christ begegnet nicht einem schlechthinnigen Nicht-Christen, sondern einem, der durchaus schon als ein anonymer Christ in dieser oder jener Hinsicht betrachtet werden kann und muß [41].

Zusammenfassend kann also gesagt werden, daß die Erfüllungstheologie darlegen will, daß die nichtchristlichen Religionen auch heute noch in einem nicht nur chronologisch, sondern auch und vor allem theologisch-heilsgeschichtlich zu verstehenden Prius der neutestamentlichen christlichen Gemeinschaft zugeordnet sind.

2. 3 Für ein erweitertes Interpretationsmodell

Nach der *Erfüllungstheologie* gründet die Wahrheit und die Legitimität der Weltreligionen darin, daß diese jeweils den sozialen und kulturellen Rahmen bieten, in dem die Person sich, wenn auch noch so unausdrücklich formuliert und unthematisch realisiert, dem Absoluten überantwortet.

In jeder Religion kann deshalb der Mensch von Gottes Selbstmitteilung erreicht werden und das Heil finden. Dieses theologische Verständnis der nichtchristlichen Religionen erlaubt es auch, ohne Aggres-

[40] RAHNER: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, 151: Durch die soziale Gebundenheit des Menschen «ist es nun aber schlechthin undenkbar, daß der konkrete Mensch diese Gottesbeziehung, die er haben muß und die ihm von Gott her möglich gemacht wird und werden muß, soll er gerettet werden, konkret in einer absolut privaten Innerlichkeit und außerhalb der faktischen, sich ihm anbietenden Religion seiner Umwelt habe vollziehen können.»

[41] AaO. 154.

sivität und ohne Verharmlosung den Pluralismus und die Konfrontation der Religionen anzunehmen.

Die *dialektische* Theologie führt zu einer ähnlichen Einstellung (wenn auch auf Grund eines Vorverständnisses, das der Erfüllungstheologie diametral entgegengestellt scheint), denn nach ihr ist das Christentum als christliche Religion dem gleichen Urteil durch das Wort Gottes ausgesetzt wie die anderen Religionen.

Systemimmanent sind diese beiden theologischen Deutungswege kohärent. Die Aporien scheinen erst auf, wenn wir das jeweilige soziale System ihrer sprachlichen und gesellschaftlichen Formulierungen befragen. Dann aber scheint uns in den beiden theologischen Versuchen die Tatsache vernachlässigt zu werden, daß das Individuum immer nur als Träger eines verinnerlichten, vorausliegenden kulturellen und religiösen Wertsystems mit je verschiedenen Normen und Vorurteilen reagiert und reflektiert. Diese sozio-kulturelle Bedingtheit prägt auch seinen Gewissensentscheid. Die mit dem Phänomen der kulturellen Zirkulation hervorgerufene Infragestellung trifft deshalb nicht nur die manifeste, explizite, bewußte Theologie, sondern auch und vor allem die latente, implizite, unbewußt mitgetragene und institutionalisierte Glaubensüberlieferung. Die Verunsicherung in der Begegnung zwischen den Religionen scheint hier analysiert werden zu müssen.

Deshalb ist der Ansatzpunkt und der Begegnungsort eines theologischen Dialogs zwischen den Religionen sowohl in der Linie der dialektischen Theologie als auch in derjenigen der Erfüllungstheologie zu unmittelbar im persönlichen System genommen. Beide Modelle gehen fast ausschließlich von den Grenzfragen des Einzelmenschen aus (wie z. B. Heilsbedürftigkeit, Tod, Schuld oder ethischer Konflikt) und nicht auch von den gesellschaftlichen Tatsachen, in denen er steht (wie z. B. der soziale Unabhängigkeitswille, die Rassenspannungen, die Gegenmission der Religionen oder die zwischenkulturelle Aggressivität). Diese letzteren sind auf dem persönlichen Erfahrungsplan Symptome für Wertverunsicherung und Wertzusammenbruch.

Einer solchen heilsindividualistischen Interpretation der Religionen [42] möchten wir deshalb ergänzend ein weiterführendes Interpreta-

[42] Vgl. zu diesem geschichtslosen Aktualismus, der die Glaubensgeschichte auf die Summe der einzelnen Glaubensentscheide reduziert: Ludwig Rütti: Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen. München-Mainz 1972, 179–192.

tionsmodell entgegenstellen. Da die Beschreibung des Phänomens der Zirkulation das Problem des Fremden akut werden ließ, soll hier die *Kategorie des Fremden* als heuristisches Prinzip eingeführt werden. Mit diesem theologischen Schlüsselbegriff scheint es uns nämlich möglich zu sein, (a) einen Typ zu umschreiben, der nicht nur das Heil des einzelnen Nichtchristen, sondern auch die heilsgeschichtliche Rolle der geschichtlich verfaßten Religionen berücksichtigt, und (b) sowohl die bibeltheologische Analyse als auch die religionswissenschaftliche Vergleichsstudie so zu führen, daß Gläubige sowohl aus der christlichen als auch aus der nicht-christlichen Welt einen gemeinsamen Bezugspunkt haben, der *vor* ihrer geschichtlichen, institutionalisierten kulturellen Differenzierung liegt [43].

3. ZIRKULATION, FREMDHEIT UND THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Man könnte versucht sein, dem Begriff Fremdheit die wissenschaftliche Brauchbarkeit abzusprechen. In der Alltagssprache scheint er ja zu sehr von Gefühlswerten belastet zu sein, um ihn als Schlüsselwort wissenschaftlicher Diskussion ins Gespräch zu bringen. Doch verweist gerade diese Gefühlsgeladenheit auf die zentrale Stellung dieses Begriffs im Auslösemechanismus der stereotypbedingten sozialen und theologischen Reaktionen hin. Die soziologische und theologische Relevanz des Begriffs «Fremdheit» ist damit offenkundig [44].

3. 1 Fremdheit als Bezugspunkt

Für den Fremdheitskomplex ist das Ferne-Stehen in sozialer, geographischer, historischer oder theologisch-religiöser Hinsicht zwar konstituierend, aber die Komponenten der kulturellen Zirkulation weisen darauf hin, daß doch wieder erst das Nahe-Sein die Fremdenproblematik wecken konnte. Ein Minimum an Interaktion ist notwendig, um zur Flucht in die Patentlösung des Stereotyps genötigt zu werden.

[43] Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion: Léon DEBRUYNE: Le païen? Le salut?. Louvain 1971, 59–107; Pietro ROSSANO: Theologie der Mission. In: Mysterium Salutis IV/2. Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 516–518.

[44] LOISKANDL: Edle Wilde, Heiden und Barbaren, 9–14.

3. 11 Versuch einer Umschreibung [45]

Diese Flucht ist oft *ethnozentrisch* gefärbt. Die Reaktion auf das Fremde ist dann assimilierend, sympathisch, neugierig, reduzierend. Die Anknüpfungspunkte gelten als Sanktionierung des Eigenen. Die Flucht zum Stereotyp des Fremden kann aber auch *xenophobisch* sein: die Fremdheit wird dann als Bedrohung erfahren, sie wird als komisch verharmlost oder als Gefahr der eigenen Lebensweise verdrängt.

Auf jeden Fall ist der Fremde außerhalb des eigenen Kommunikationshorizontes und außerhalb des eigenen, selbstverständlichen Interaktionsnetzes. Er ist ein Gegenüber. Es geht beim Stereotyp des Fremden um den Schutz der Eigenexistenz vor dem Unüberschaubaren und Chaotischen. Gerade darin zeigt sich aber die enge Verbindung des Fremdheitssyndroms mit dem Kultischen und Mystischen. Das «ganz Andere» erscheint als gesellschaftliche Bedrohung und ist gleichzeitig als Überhöhungsmöglichkeit jenseitig. Fremdheit wird dann zu einer *religiösen Bestimmung*. Als solche ist Fremdheit, um wieder die Kategorien der Systemanalyse aufzunehmen, zwar im persönlichen Erfahrungssystem und im vergesellschaftlichten sympathischen oder xenophobischen Sozialmechanismus angezeigt, sie erweist sich aber letztlich als eine Grundbestimmung im symbolischen Bereich des Kultursystems.

Unter diesem Gesichtspunkt geht es insofern um *Theologie*, als mit «Fremdheit» ein spezifisch religiöses Thema, auf die in ihr in Erscheinung tretende göttliche Wirklichkeit befragt wird. Die in der psychologischen und soziologischen Annäherung untersuchten Gesichtspunkte verweisen dann als Zeichen auf die theologische Fragestellung.

Diese verschiedenen theoretischen Niveaus sollen nun an der deuteronomischen Überlieferung und an einigen religionsgeschichtlichen Daten nachgeprüft werden [46].

[45] AaO. 45–54 (Kultur und Interaktion).

[46] Die Wahl des deuteronomischen Gesetzes, um den religions-theologischen Schlüsselbegriff des Fremden herauszuarbeiten, ist darin begründet, daß die geschichtstheologische Rückschau des Deuteronomium zur Zeit der josianischen Reform einer ähnlich gelagerten geschichtlichen Situation Rechnung trägt, wie die hier beschriebene kulturelle Zirkulation (Konfrontation mit anderen Völkern und Religionen, religiöse Sonderexistenz Israels, Versuch einer theologischen Vertiefung der Vergangenheit). Vgl. Otto Baechli: Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium. Zürich-Stuttgart 1962.

3.12 Die Fremdkategorie in Israel

Ohne die Unterschiede zwischen dem Volksfremden (*zar*), den vorübergehend im Lande Beschäftigten (*nokri*), dem religiös integrierten Einwohner (*ger*) und dem nicht integrierten Beisassen (*toschabh*) herauszuarbeiten, und ohne die vor- und die nachexilische Situation zu unterscheiden [47], können folgende ethischen und theologischen Verhaltensnormen angegeben werden:

a) *Das Verhalten dem Fremden gegenüber.* Daß die xenophobische Etikettierung des Fremden für Israel nicht die einzig mögliche Reaktion war, zeigt die stereotyp wiederkehrende Reihe «Waise-Witwe-Fremdling». Darnach ist der Fremde nicht nur der Gruppe der sozial Unterprivilegierten zugeordnet, er hat auch Anteil an der religiös bedeutsamen Existenzweise des «Armen», – also des radikal abhängigen und preisgegebenen Menschen, des sozial Geringgestellten, dessen einzige Hoffnung Gott ist.

Gestützt auf diese privilegierte Gottesnähe soll dem Fremden in gleicher Weise wie dem Einheimischen Recht geschaffen werden [48]:

«Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große, starke und furchtbare Gott, der die Person nicht ansieht und nicht Bestechung annimmt, der der Waise und der Witwe Recht schafft und den Fremdling liebhat, so daß er ihm Brot und Kleidung gibt. Und ihr sollt den Fremdling lieben; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten» [49].

Wegen dem Ausgeliefertsein und der Prekarität ihrer wirtschaftlichen und sozialen Lage hat der Fremde ebenso wie die Witwe und die Waise neben diesem Rechtsschutz auch noch bestimmte Vorrechte. So soll ihretwegen auf den Feldern keine Nachlese gehalten werden:

«Wenn du auf deinem Felde deine Ernte schneidest und eine Garbe

[47] Vgl. Gustav STÄHLIN: «xenos», in ThWNT 5 (1954), 1–36; H. STEGEMANN: «Rasse» und Volk in biblischer Sicht. In: K.-M. BECKMANN (Hrsg.): Rasse, Kirche und Humanum, Gütersloh 1969, 233–256.

[48] Die nach den soziologischen Gesetzen zu erwartende rechtliche Verschiedenheit ist verworfen. Nach der deuteronomischen Gesetzgebung soll die Person des Fremden nicht anders als die Person des Einheimischen Rechtsschutz erhalten (Dt 24,17; 27,19). Das gleiche Gewohnheitsrecht (Num 9,14; 15,16) und die gleiche «thora» (Num 15,16) sollen in Geltung sein.

[49] Dt 10,17–19.

auf dem Felde vergissest; so sollst du nicht umkehren, sie zu holen; dem Fremdling, der Waise und der Witwe soll sie gehören. ... Du sollst daran denken, daß du Sklave gewesen bist in Ägypten; darum gebiete ich dir, daß du solches tuest» [50].

Die Rechtfertigung dieser sozialen und politischen Gleichstellung ist der Verweis auf die eigene kollektive Erfahrung Israels in der Fremde.

b) *Die existentielle Begründung*. Während der Deportationszeit in den ägyptischen Arbeitslagern und vor dem Exodus-Ereignis haben die Israeliten nämlich selbst erfahren, was Fremdsein bedeutet. Wenn sich Israel jetzt anders verhalten soll, und wenn es ihm nicht gestattet ist, den Fremden in seine Marginalexistenz abzudrängen, so deshalb, weil es in Ägypten selber unter dieser Fremdexistenz gelitten hat:

«Du sollst das Recht des Fremdlings und der Waise nicht beugen und das Kleid der Witwe nicht zum Pfande nehmen. Du sollst daran denken, daß du Sklave gewesen bist in Ägypten. ... Darum gebiete ich dir, daß du solches tust» [51].

Doch auch diese in der Vergangenheit erlebte Fremd-Bedingung ist noch nicht die tragende Begründung der in der Gegenwart geforderten Gastlichkeit. Die grundlegende Motivation liegt vielmehr in der Tatsache, daß der Mensch auch in seiner Heimat und in seinem angestammten Sozialmilieu immer ein Fremder ist. Erst von dieser Überzeugung her ist die Frage, warum die soziologisch institutionalisierten und religiösen Abgrenzungen bedeutungslos sind, beantwortbar: vor Gott dem ganz Anderen ist der Mensch immer ein Fremder. Deshalb ist auch verordnet: «Grund und Boden darf nicht für immer verkauft werden, denn das Land ist mein, und ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei mir» [52].

Die fundamentale Begründung für diese positive Einstellung zum Fremden ist die identische Bestimmtheit für Israeliten und für Nichtisraeliten, «Fremde» zu sein, in der Welt nicht bei sich zu sein, nicht sich selber zu sein. Dieser gemeinsame Nenner schafft gleiche existentielle Voraussetzungen. Die geographische Fremdheit, der Mangel und die Unmöglichkeit sozialer Interaktion, die rassische Verschiedenheit, die dogmatische Systemgebundenheit und die geschichtlich-institutionelle Gruppenzugehörigkeit sind damit in ihrer Bedeutung relativiert.

[50] Dt 24, 19.21. Vgl. Lev 19,10 und 23, 22.

[51] Dt 24, 17–18; vgl. auch Ex 23, 9.12; 22, 20.

[52] Lev 25, 23. Vgl. Friedrich Horst: Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament. (Theologische Bücherei 12). München 1961, 205–212.

Das Denken in Wir- und Sie-Gruppen, die Aufteilung der Welt nach «Brüdern» und «Fremden», in Volkszugehörige und Gesindel, in Nächste und Feinde, in Zivilisierte und Barbaren, in Fromme und Heiden ist in dieser Perspektive eine Häresie. Das Buch Jonas gibt dazu die Illustration.

3. 2 Verifikation

Der hier erarbeitete Schlüssel zum Verständnis der Fremdreligionen läßt die Etikette «fremd» eigentlich verschwinden, denn Fremd-Sein ist nicht nur anthropologisch, sondern auch theologisch das Kriterium jeder gläubigen Existenz, – sei sie nun kulturell «einheimisch» oder «ausländisch». Um aber nicht den Gefahren einer übereilten Theologie der anonymen Christenheit zu verfallen, soll dieses Kriterium der Fremden-Mentalität zum Schluß auch noch im Selbstverständnis zweier Religionen nachgeprüft werden. Erst nach diesem religionsvergleichenden Befund kann die Arbeitshypothese als verifiziert gelten. Dazu wählen wir zwei extreme Religionstypen: den universalistischen und den stammesgebundenen, eine Schriftreligion und eine schriftlose Überlieferung, eine Stifterreligion und eine Volksbewegung – den hinayanistischen Buddhismus und die imanistische Mentalität Rwandas.

3. 21 Der Fremde im Buddhismus des Hinayana [53]

Die religions- und geistesgeschichtliche Situation des Buddhismus ist gezeichnet durch einen radikalen Willen zum empirischen Versuch der Befreiung durch einen erzieherischen Apersonalismus. Dadurch wird der Weg in die Fremde als Methode angegeben:

«Und ich zog, ihr Mönche, nach einiger Zeit, noch in frischer Blüte, glänzend dunkelhaarig, im Genusse glücklicher Jugend, im ersten Mannesalter, gegen den Wunsch meiner weinenden und klagenden Eltern, mit geschorenem Haar und Barte, mit fahlem Gewand bekleidet, vom Hause in die Hauslosigkeit» [54].

[53] Wie für die bibeltheologische Darstellung der Fremdproblematik im AT, so ist auch für die religionsgeschichtliche Darstellung des Buddhismus eine Begrenzung notwendig. Die Parallelstudie beschränkt sich deshalb auf den Buddhismus des Hinayana. Die Glaubensstruktur und die Vielschichtigkeit des Mahayana würden einen religionstypologischen Vergleich in diesem hier gesteckten Rahmen nicht ermöglichen.

[54] Majjhimanikayo 26 (übersetzt nach C. E. Neumann: Die Reden Gotamo Buddhos. Bd. 1. Zürich-Wien 1956–1957, 185–186).

Die Flucht vom Haus in die Hauslosigkeit, vom bekannten Kosmos ins «Elend», die Daseinsverwirklichung und das Daseinsverständnis als «Fremder» bedeuten aber nicht eine pessimistische Weltflucht. Sie sind vielmehr nur von der Nirvana-Hoffnung her verständlich und verantwortbar [55].

Von daher ist auch die Indifferenz des Buddha jeglicher Kaste gegenüber zu begründen. Die Samsara-Welt ist die gesellschaftliche und eigenbedachte Versicherung im Vorhandenen, Sichtbaren und Verfügbaren. Erst wenn dieses Verfügbare aufgegeben, auf die Selbstsicherung verzichtet, der Aufbruch in die Unsicherheit gewagt und die Eigenmächtigkeit nutzlos wird, kann vom Absoluten, vom unmanipulierbaren «anderen Ufer» des Nirvana her gelebt werden. Zu diesem Schritt ist von jedem ein grundlegender Vertrauens- und Glaubensakt gefordert: «Zuflucht bei Buddha, seiner Lehre und seiner Jüngerschaft» [56]. In dieser Zuflucht verharrt dann der Jünger Buddhas «uneingepflanzt und nirgendwo in der Welt angehangen» [57]. In dieser Unabhängigkeit besteht das «realisierte Wissen», wodurch der Heilsucher die Erscheinungsformen der Welt mit ihren individuellen und kollektiven Bedingungen als vergänglich, wesenlos und leidverfallen erkennt [58]. Eben dieses Wissen um die fatale Verkettung und Gesetzmäßigkeit der innerweltlichen Dinge macht den Heilsucher zum Fremden. Wer dagegen die Forderung des gewollten Fremd-Werdens nicht annimmt, lebt weiter im «verhängnisvollen, wahnverhafteten, verstrickenden und unheilvollen Nicht-Wissen» [59].

[55] Etienne CORNELIS, Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes (Paris 1965), 180: «Le bouddhisme n'est pas un pessimisme radical, mais bien un optimisme héroïque, la condition humaine devant être surmontée par un effort surhumain».

[56] Diese «dreifache Zuflucht» (ti-sarana) zu den «drei Kleinodien» (ti-ratana) kann sowohl von Brahmanen als auch von «nicht-buddhistischen Asketen» und Laien (upasaka, upasika) ergriffen werden. Durch diesen Schritt glaubt der Bekehrte, daß Sakyamuni wirklich ein Buddha sei, ein «vollkommen Erleuchteter» (sammasambuddha). Vgl. Majjhimanikayo 7 (NEUMANN, Bd. 1, 40), 27 (NEUMANN, Bd. 1, 202).

[57] Dighanikayo 22 (übersetzt von NEUMANN: Die Reden Gotamo Buddhos. Bd. 2, 396).

[58] Die drei Daseinsmerkmale (ti-lakkhana) jeglicher weltlicher Realität sind: Vergänglichkeit (anicca), Leiden (dukkha) und Unpersönlichkeit (anatta).

[59] Dagegen ist die Erlösung eine Erlösung durch das Wissen (panna). Sie ist ein «Aufhören durch Wissen», denn das Unwissen (avijja) ist die Ursache des Leidens, – das Nichtwissen nämlich um die Vergänglichkeit und Wesenlosigkeit jedes Seins. Vgl. Louis DE LA VALLÉE POUSSIN: La morale bouddhique. Paris 1927, 99–101.

Eine solche Existenzweise aus einer radikalen Umwertung heraus, ohne Beweis für die Realität des Nirvana, bringt eine Dimension wirklicher Transzendenz in die Hoffnung des Buddha-Schülers:

«Bei wem da, ihr Mönche, Zuversicht vom Vollendeten (...) Boden gefunden, Wurzel geschlagen, standgehalten hat: die wird, ihr Mönche, Zuversicht des Anhalts genannt, in der Anschauung verwurzelt, und kein Büßer oder Priester, kein Gott und kein Teufel (...) kann sie ausroden» [60].

3. 22 Der Fremde in der rwandesischen Stammesreligion [61]

Die kulturelle Zirkulation wurde in Rwanda vor allem in der arabischen und europäischen Kolonialzeit negativ erfahren. Die Stammesintegriertheit und die soziale Organisation erschwerten die zwischenmenschlichen Verbindungen weitgehend. Für den Fremden gab es nur einen negativ gewerteten Platz. Die Abhängigkeit von der Großfamilie, das überlieferungsgebundene Autoritätsverständnis und die Blutssolidarität erschwerten die Erfahrung mit dem Fremden zum voraus. Das umso mehr als in der Fremde ja die Gefahr droht: «Wer in die Fremde geht, muß schlafen, ohne gegessen zu haben – Dornen mangeln ihm nicht» [62]. Und auch der Fremde, der in den Lebensraum Rwanda hineinkommt, wird von diesem mißtrauischen Verhalten umgeben: «Das Wasser aus der Nachbarschaft dient zum Händewaschen, nicht aber zum Mundspülen» [63].

Doch die Schutzmacht *Imana* ist nicht an den Stamm gebunden und frei in seinen Gaben – das umso mehr, als die Prekarität der Dinge für jedermann eine alltägliche Erfahrung ist und nicht vor der Aufspaltung in Eigen- und Fremdgruppe anhält: «Es nützt nichts, die Augen weit aufzureißen, wichtig ist, daß Imana für dich schaut» [64]. Und deshalb

[60] Majjhimanikayo 47 (NEUMANN, Bd. 1, 351).

[61] Vgl. Alexis KAGAME: La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre. Bruxelles 1956; Patient KANYAMACHUMBI: Réflexions théologiques sur le Religion des Ancêtres en Afrique Centrale. In: Cum Paraclito (Nyundo/Rwanda) 24 (1969), 65–111.

[62] Die folgenden Sprichwörter sind übersetzt aus: Aloys BIGIRUMWAMI: Imigani migufi – Inshamarenga – Ibisakuso. Nyundo 1967. Das hier angeführte ist Nr. 2934 seiner Sammlung (zitiert: B 2934).

[63] B 520 (Amazi y'imuhana arakarabwa ntiyinyuguzwa).

[64] B 2457 (Ntihaba gukanura amaso haba Imana ikubonera). Vgl. NOTHOMB: Un humanisme africain, 89–103.

ist es auch entscheidend, sich diesem Unverfügbaren anzuvertrauen: «Die Untiefe, die Imana für dich gefunden hat, ist besser als der Höhepunkt, den du für dich erwählt hast»[65]. Und: «Imanas zerklüfteter Ort ist der Ebene des Auges vorzuziehen»[66].

Imana darf nicht ethnozentrisch als der Urahne verstanden werden, der von einem Klan oder von einer bestimmten Stammesgruppe mit Beschlag belegt werden könnte: «Imana hat keine Familie»[67].

4. DIALOG ZWISCHEN DEN RELIGIONEN

Ein christlicher Deutungsversuch der Religionen kann sich bei dem angeführten religionsgeschichtlichen Material und auf Grund der existentiellen Beziehung nicht mehr auf eine kerygmatische und dialektische Theologie zurückziehen. Auch die heilsgeschichtlich orientierte Theologie, die von einem supranaturalen Standpunkt aus den Gesamtprozeß der Religionen auf die Erfüllung in der biblischen Offenbarung hinordnet, muß als subjektive Deutung der Religionsgeschichte betrachtet werden.

Die Theologie der Religionen kann außerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft – des eigenen *Sozialsystems* – nur dann ernst genommen werden, wenn die religionswissenschaftlichen Tatsachen, auf die sie sich beruft, als Argumente diskutiert werden können, wie immer man sich zur *subjektiven* Glaubenshaltung des jeweiligen Theologen stellen mag[68]. Die hier anvisierte Theologie der Religionen bewegt sich denn auch mit der Kategorie der Fremdheit im Raum der symbolischen Funktion, im *Kultursystem,* wo die religiösen situations- und gesellschaftsgebundenen Konkretisierungen auf ihre intendierte Sinnhaftigkeit befragt werden. Nicht im persönlichen und nicht im sozialen System, sondern nur im symbolisch-kulturellen System ist die Begeg-

[65] B 990 (Igikombe Imana ikuboneye kikurutira impinga wiboneye).

[66] B 1213 (Imanga y'Imana iruta ikigarama cy'ijisho).

[67] B 1202 (Imana ntigira umuryango).

[68] Vgl. dazu: Wolfhart PANNENBERG: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. In: Grundfragen systematischer Theologie. Göttingen 1971², 252–295; DERS.: Wissenschaftstheorie und Theologie. Frankfurt a. M. 1973, 361–374 (Religionswissenschaft als Theologie der Religion). – Unsere hier skizzierte Deutung der Religionen hätte nach den Kriterien von PANNENBERG (Wissenschaftstheorie und Theologie, 368–370) ihren Ort im Übergang von einer *dogmatischen* Theologie der Religionen zu einer *kritischen* Theologie der Religionen.

nung, die Konfrontation und der Dialog zwischen den Religionen theologisch möglich.

Die hier diskutierte Fremdkategorie – empirisch erlebt und als existentielle Verunsicherung interpretiert – ist eine, so scheint es uns, solche religionsgeschichtliche Tatsache, die einerseits sowohl im biblischen als auch im buddhistischen und imanistischen Glaubensverständnis vorliegt, und die anderseits dem christlichen Theologen nicht nur das Verstehen der Religionen erlaubt, sondern auch sein eigenes christliches Selbstverständnis bereichert: durch die Erinnerung an die fundamentale Hoffnung und die Vorläufigkeit der Dinge. Dadurch wird jede Religionszugehörigkeit und jede normierte Lebensführung immer wieder relativiert, um sich dem «ganz Anderen» anzuvertrauen: in der Suche nach dem Nirvana, im Vertrauen auf Imana, im Erwarten des kommenden Christus.