

die Kirche der Prädestinierten, für die Freiheit des Wortes Gottes, die Armut, die Reinheit, den Kelch des Herrn. Dem Marxisten erscheint seine Persönlichkeit notwendigerweise eher abstoßend; alle seine kennzeichnenden Züge sind ihm eben so viele Rätsel oder eben so viele Gründe zur Abneigung. Aber der Marxist besitzt einen Magneten, der aus den „täuschenden“ Erscheinungsformen der Geschichte die kennzeichnenden Elemente der sogenannten „objektiven“ Wahrheit heraushebt. Im Falle von Hus liegt seine Bedeutung vor allem in seinem fortschrittlichen Beitrag im Kampf gegen den Feudalismus... Laufen wir nicht alle Gefahr, uns mehr oder weniger im Mythos zu verirren? Wäre es nicht das beste, das fruchtbarste, wenn wir, einig über die Persönlichkeit als solche, festhielten vor allem an den positiven Werten, die Hus unbestreitbar auch heute noch für alle Menschen guten Willens hat? Es kommt weniger darauf an, lang und breit darüber zu reden, was Hus bekämpft hat: mit einem Wort, die wechselnde Gestalt der menschlichen Sünde, aber es ist dringend nötig, mit ihm nach dem wesentlichen Ziel des menschlichen Bemühens zu streben: das Leben der Menschen menschlicher zu machen, indem wir uns tagtäglich anstrengen, uns selbst zu reformieren, und zwar – zumindest für jeden Christen – im Glauben und in der Liebe Jesu Christi⁶⁹.

H. VAN STRAELEN

Christentum und östliche Religiosität

Wir leben in einer Zeit, die zu großen Erwartungen berechtigt. Die Theologie der Kirche erlebt eine stille Revolution. Zum Teil war das II. Vatikanische Konzil die Ursache, daß plötzlich ein neues Denken zutage trat. Obschon viele (Bischöfe nicht ausgenommen) es anfangs für selbstverständlich hielten, daß die religiösen Lehren der letzten fünfzig Jahre vollkommen ausreichend seien, haben sie zuletzt entdeckt, wie tiefgehend und bedeutsam der neue Aufbruch ist. Daß es dabei auch Gefahren gibt und manche Theologen vielleicht zu weit gehen hinsichtlich unseres Verhaltens den Nicht-Christen gegenüber, läßt sich nicht bestreiten. Darum ist es ein großes Glück, daß in Rom zur Leitung der Kirche ein Mann steht mit ausgezeichneter Erfahrung nach einer fast 30jährigen Arbeit an der Kurie¹. Paul VI. hatte eine Aufgabe zu

⁶⁹ S. R. Horský, *Kazatelské a pastýřské dílo M. Jana Husi*, in *Hus, stále živý*, 68, sowie J. Mánek, *Husův spor o autoritu*, ebd. 36.

¹ In seiner Ansprache an das Kardinalskollegium, 24. Juni 1965, sagte der Papst mit Rücksicht auf die Umgestaltung des „delikaten und traditionellen Organismus“ der römischen Kurie aus seiner Erfahrung in der Zentralregierung: „Das Bessere ist immer möglich und verpflichtend. Und das ist es, was wir durch stufenweise Veränderung zu tun versuchen, auch wenn so etwas nicht immer neu und einschneidend erscheint.“ (Herder Korrespondenz, Aug. 1965, 502).

Ein holländischer Jesuit, der in keiner Weise mit der Kurie zusammengearbeitet hat, hat dieses Kollegium scharf kritisiert. Aus persönlicher Erfahrung kenne ich die Mitglieder der Kurie als sehr eifrig arbeitende, selbstlose, tief geistige, demütige und wohlinformierte Menschen, die unaufhörlich im Kontakt stehen mit den neuesten Strömungen überall auf der Welt. Ich kann deshalb Univ.-Prof. Hubert Jedin nur zustimmen, wenn er auf dem Stuttgarter Katholikentag sagte: „In der deutschen Öffentlichkeit wird die römische Kurie oft als ein Hindernis des echten Fortschritts, als retardierendes Moment empfunden. Man übersieht, daß sie eine ganz wesentliche Funktion ausübt. Sie verkörpert eine Tradition, die nunmehr fast ein Jahrtausend alt ist, sie verfügt über unersetzliche Erfahrungen in der Leitung der Weltkirche. Es wäre nicht nur töricht, es wäre geradezu verhängnisvoll, diesen Traditionsfaktor ausschalten zu wollen; er ist nicht nur eine Bürokratie, die man ja auch braucht, er ist wesentlich mehr. Das Neue und das bewährte Alte, Fortschritt und Tradition, müssen sich zusammenfinden, um die bestmögliche Lösung zu gewährleisten. So hat man es auf dem Trienter Konzil gehalten, so wird es auch jetzt sein müssen.“ (Herder Korrespondenz, Okt. 1964, 12).

übernehmen, die kaum lösbar war: Er mußte Nachfolger eines Papstes sein, der mit tiefer Einfachheit das Christentum plötzlich in den fremdesten Bereichen relevant erscheinen ließ. Schon bald nach seiner Wahl sagte Papst Paul VI. zu den Kurialen in der Benediktionsaula: sie brauchten eine übernationale Sicht und eine gründliche ökumenische Ausbildung; sie sollten weniger an ihre traditionellen Ehren und Vollmachten denken und bereit sein, diese mit den Bischöfen der ganzen Welt zu teilen; ihre Aufgabe sei der Dienst an den anderen. Der Papst ließ die Möglichkeit der Bildung eines internationalen Senates von Bischöfen durchblicken, der ihn bei der Leitung der Kirche beraten solle².

Nach Abschluß des II. Vatikanischen Konzils erhebt sich die große Frage: welchen Widerhall seine Beschlüsse in der ganzen katholischen Welt, besonders in den Missionsländern finden werden. Wird das Prinzip der Kollegialität, das von der großen Mehrheit der Bischöfe angenommen wurde, in seiner praktischen Anwendung auf Schwierigkeiten stoßen; und wenn ja, wird das Prinzip bleiben und wie? Wird die neue Haltung im Ökumenischen eine wirkliche Macht in der katholischen Gemeinschaft werden oder wird sie bloß am Papier stehen? Werden die Erklärungen über die Juden, Moslim und die religiöse Freiheit unsere Haltung tatsächlich ändern? Wird die Schau der Kirche als Gottesvolk mit Bischöfen, Priestern und Laien, denen allen aufgetragen ist, die Welt zu retten, das Pfarrleben hier in Japan oder anderswo ändern? Das sind wichtige Fragen. Denn die ganze Arbeit der Bischöfe in Rom hatte keinen Sinn, wenn in der „Kirche der Welt“ nichts geschähe. Es ist keine Übertreibung, auf diese Gefahr hinzuweisen. Das Los der päpstlichen Rundschreiben der letzten 60 Jahre zeigt: es kam eine gewisse Bewegung in die Welt, aber hat sich dadurch etwas geändert? Man sah in ihnen ideale Vorschläge, die nicht sehr brauchbar waren fürs praktische Leben³. Könnte es den Beschlüssen und Dekreten des Konzils nicht ebenso ergehen? Sicher werden Fortschritte gemacht, wenn auch langsam und behutsam. Ein Schritt nach vorne wird sein die Herausgabe einer gemeinsamen Bibel für die Christen aller Konfessionen. Eine von den Missionaren in Japan sehr begrüßte Erneuerung war das Sekretariat für die Nicht-Christen. Sein Leiter Kardinal Marella kennt Japan gut und erhielt dieses Amt wegen seiner profunden Kenntnis der religiösen Ethnographie⁴.

So wie wir jetzt einen eindrucksvollen ökumenischen Dialog haben, werden wir in Zukunft vielleicht ein Gespräch erleben zwischen Katholizismus und anderen großen Religionen. Über dieses Thema schreiben viele Autoren, die keine Erfahrung mit

² In der ersten Generalkongregation der Vierten Session am 15. September 1965 hat der Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Felici, das *Motu proprio* „*Apostolica sollicitudo*“ verlesen, durch das der gewünschte Bischofsrat errichtet wird. (Der deutschen Text ist veröffentlicht in Herder Korresp. Nov. 1965, 642–43.) Aber dieser Bischofsrat hat nur die Aufgabe, zu informieren und zu beraten und ist direkt und unmittelbar der Autorität des Papstes unterstellt.

³ Bereits vor einem Jahr erschien die Enzyklika „*Ecclesiam suam*“. Ich traf aber nur wenige Priester, die dieses wichtige Dokument ganz durchgelesen hatten. Ein Viertel der Befragten hatte nicht eine Zeile davon gelesen.

⁴ Am Pfingstfest 1964 sprach der Papst zu den Seminaristen über die Funktionen dieses neuen Vatikanischen Sekretariates. „Kein Pilger, mag er noch so weit von seiner Heimat entfernt sein, religiös oder geographisch, wird in Rom als Fremdling betrachtet, Rom, das heute seiner Sendung treu bleibt, die die kath. Religion ihm gab, insofern, als es die *patria communis* ist. Laßt euch sagen, daß die Dringlichkeit der Verpflichtung, diese Katholizität zu verwirklichen, mit Ungestüm in die Segel der Kirche bläst. Seht das Apostolat des Klerus und der Kirche heute. Seht die Missionen. Seht das Ökumenische Konzil. Seht das rastlose Bemühen der Kirche, auf redliche und von Ehrfurcht getragene Weise in Dialog zu kommen mit allen Menschen, mit allen Formen des modernen Lebens, mit all den Strömungen auf dem sozialen und politischen Sektor, denen sie auf der Ebene absoluter Aufrichtigkeit und wahrer Menschlichkeit begegnen möchte. Seht den Eifer, mit dem die Kirche den noch getrennten christlichen Brüdern wieder nahe zu kommen sucht. Seht die Mühe, die sie sich macht, um auch zu den Angehörigen anderer Religionen engere, wenn auch nur rein menschliche, Beziehungen zu finden.“ (AAS 56, 1964, 432)

Hindus und Buddhisten haben⁵. Die Probleme sind zu verwickelt und die Meinungen selbst unter Fachleuten verschieden. Zwischen dem Theologisieren und der direkten Missionsarbeit besteht ein großer Unterschied. Dem Theologen fehlt die persönliche Erfahrung vom geistigen Klima in der Mission, und dem Missionar fehlt die Zeit, um ausführliche Abhandlungen zu schreiben. So kommt zwischen beiden kaum ein Gespräch zustande. Nun müßte aber der Theologe nicht nur über die Missionen und die Nicht-Christen nachdenken, sondern auch einige Jahre Missionspraxis erleben, um das buddhistische oder hinduistische Klima an Leib und Seele zu erfahren. Dann würde er wohl etwas vorsichtiger werden in seinen Aussagen über Nicht-Christen und nicht-christliche Religionen⁶.

Es sei dem Autor gestattet, in diesem Artikel seine persönliche Meinung zu diesem Thema darzulegen, die er sich gebildet hat als Missionar, der länger als ein Vierteljahrhundert in Asien gelebt hat.

*

Buddhismus und Christentum sind früh aufeinander gestoßen, aber es ergab sich kaum ein Dialog. Historiker entdeckten oft erstaunliche Ähnlichkeiten im Schrifttum beider, so daß wir eine wirkliche Beziehung zwischen beiden annehmen sollten. Namhafte Wissenschaftler aber bezeichnen solche Annahmen als willkürlich und phantastisch. Keine der beiden Religionen spielt eine Rolle in der klassischen Literatur der anderen. Der Buddhismus beeinflusste erstmalig das westliche Gedankengut in der Philosophie Schopenhauers. Nach ihr sei der Buddhismus tiefer als das Christentum, und die Hindus seien tiefsinnigere Denker als die Europäer. „Ein zweiter Einfluß indischer, einschließlich buddhistischer Ideen setzte ein zu Beginn unseres Jahrhunderts, als Männer wie R. Otto, der Marburger Theologe und Autor des klassischen Buches ‚Die Idee des Heiligen‘ einen ständigen literarischen Dialog zwischen dem Christentum und den indischen Religionen begannen.“ Die Diskussion dauert seither an, sowohl im Osten als auch im Westen; im Osten auf seiten des indischen Hinduismus, des japanischen Buddhismus und auch der neuen Religionen heute. Jedermann kennt die Flut der Bücher über Zen und Yoga.

Gibt es einen gleichen Einfluß des Christentums auf den Buddhismus? Zur Beantwortung der Frage sind drei Wege zu betrachten, auf denen ihn das Christentum beeinflusst haben könnte: *der direkte missionarische Weg, der indirekte kulturelle Weg und der Weg des persönlichen Gesprächs.* Wie bekannt ist, hat die Missionsarbeit nur wenig Einfluß auf die gehobenen Schichten der asiatischen Nationen ausgeübt, obwohl die Bekehrungen führender Persönlichkeiten sicher einen qualitativen Erfolg der Missionierung beweisen. Das trifft besonders für Japan zu. Denn die japanischen Intellektuellen, die zu uns kommen, stellen im wahrsten Sinn des Wortes eine Elite dar, indes jene Leute im Westen, die dem Zen und Yoga anheimfallen, oft Eigenbrötler, aus dem Gleichgewicht geratene Artisten sind, die zeitweilig nach exotischer Abwechslung verlangen. Im indischen Hinduismus sind die Volksmassen der christlichen Missionierung gegenüber aufgeschlossener, wie die südindische Kirche zeigt. In der höheren Gesellschaft ist es eher ein christlicher Humanismus, der bedeutende Persönlichkeiten ergriffen hat, ganz besonders im Neo-Hinduismus. In allen asiatischen Religionen ist der indirekte kulturelle Einfluß des Christentums entscheidend und nicht die Missionsarbeit, wenigstens zur Zeit noch.

⁵ Ich denke hier besonders an K. Rahners Schrift „Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen“ (Schriften zur Theologie, Bd. V., 136–158), die A. Röper populalisierte („Die anonymen Christen“, Grünewald Verlag, Mainz 1963); ferner an Schlettens „Die Religionen als Thema der Theologie“ sowie an viele von Missiologen geschriebene Artikel.

⁶ Der protestantische Theologe Emil Brunner hat während zweier Jahre Vorlesungen in Tokyo gehalten und dabei seine Ansicht über die nichtchristlichen Religionen geändert.

⁷ P. Tillich, *Christianity and the encounter of the world religions*, 59–61.

Der dritte Weg des persönlichen Gesprächs, um Zugang zur buddhistischen Spiritualität zu schaffen, nimmt langsam zu. Einige Textbücher, für das buddhistische Laienapostolat geschrieben, zeigen offensichtlich, daß die ganze äußere Aufmachung auf unserem Katechismus und den katholischen Lehrbüchern beruht⁸. Ich möchte aber betonen, daß buddhistische Textbücher nur der *Methode*, nicht aber dem *Inhalt* nach mit unseren religiösen Schriften vergleichbar sind. Sätze wie „Kami wa shinri de aru“ (Gott ist die Wahrheit) und „Kami wa ai de aru“ (Gott ist die Liebe) sind seltene Ausnahmen und kaum noch Buddhismus zu nennen. Denn wenn wir auf die gegenseitige Beeinflussung von Christentum und Buddhismus im ganzen schauen, müssen wir zugeben, daß sie bis heute nur sehr gering ist. Sicherlich kann sie nicht verglichen werden mit dem ungeheuren Einfluß, den das Christentum auf die neueren Religionen ausgeübt hat⁹.

Ein Gespräch zwischen den Vertretern verschiedener Religionen hat mehrere Vorbedingungen. Die erste ist, daß jeder Partner den Wert der religiösen Überzeugung des anderen anerkennt und des Dialoges würdig erachtet. Als Christen sollten wir versuchen, die Spuren von Gottes Anruf an das japanische Volk zu entdecken. Indes scheinen die höheren Manifestationen der japanischen Religionen keine praeparatio evangelica zu sein, wie manche behaupten. Ich kann auch K. Rahner nicht beipflichten, für den das Nicht-Christentum ein anonymer Typ des Christentums ist. Katholische Theologen, die ein Gespräch zwischen getrennten Christen in Gang bringen können, müssen sich nicht deshalb schon eignen für einen Dialog mit Hindus oder Buddhisten.

Es sei hier am Rande bemerkt: *Manche Enthusiasten bringen den „Ökumenismus“ in Gefahr*, da sie seine traditionelle Wortbedeutung auszuweiten suchen. Ziel und Zweck der ökumenischen Bewegung sollte die Wiedervereinigung all derer sein, die Christi Botschaft angenommen haben und in seinem Namen getauft sind. Antisemitismus und Rassenvorurteile auszumerzen, die Beziehungen zwischen Christen und Moslim zu verbessern, sind lobenswerte Bestrebungen, aber sie dürfen nicht unter der Flagge des „Ökumenismus“ segeln. Römische Katholiken, östliche Orthodoxe, Anglikaner und Protestanten stehen in engerer Bindung, und ihre Durchforschung wird die besten Geister der verschiedenen christlichen Gemeinschaften auf Jahre hinaus beschäftigen. Wird aber der Dialog auch auf Nichtchristen ausgedehnt, so werden wir dasselbe erleben wie größere Universitäten in Amerika: als dort vor allem Katholiken und Protestanten diskutierten, fanden sie irgendeine Plattform der Übereinstimmung. Mit der Aufnahme neuer Gruppen (Unitarier, Buddhisten, Juden, Moslim, Christian Scientists, Bahais, Mormonen usw.) in die Koordinierungsausschüsse wurde die Übereinstimmung so selten, daß diese Universitätsversammlungen völlig handlungsunfähig wurden. Das beweist: *Die Christen werden ihre Energien zersplittern beim Versuch, die Nichtchristen in ihre gegenwärtige ökumenische Bewegung einzubeziehen. Daß*

⁸ Ein Buch z. B. hatte als Titel:

Shukyo to wa, nanzo
Ningen no mokuteki wa, nan da
Shukyo no mokuteki
Kagaku to shukyo
Tetsugaku to shukyo
Dotoku to shukyo
Kyoiku to shukyo

Was ist die Bedeutung von Religion?
Was ist das Ziel des Menschen?
Das Ziel der Religion
Wissenschaft und Religion
Philosophie und Religion
Moral und Religion
Erziehung und Religion

Man kann darin Sätze lesen wie: „genau wie die Philosophie, versucht die Religion das tiefste Wesen der Dinge zu ergründen. Wo die Philosophie endet, beginnt die Religion.“ In verschiedenen Erläuterungen stieß ich wiederholt auf Beispiele aus der Hl. Schrift, z. B.: „Genau wie Buddha erreichte Christus Erleuchtung durch Versuchungen.“

⁹ Vgl. C. Offner/H. van Straelen SVD, *Modern Japanese Religions*. New York, Tokyo, Leiden 1963.

sich alle Menschen: Christen, Moslim, Juden, Buddhisten und Hindus besser verstehen, ist wünschenswert, ist aber kein speziell ökumenisches Ziel.

Die zweite Vorbedingung ist, daß jeder fähig ist, seine Religion mit Überzeugung darzulegen, so daß das Gespräch tatsächlich eine ernsthafte Gegenüberstellung wird. Drittens ist eine Art gemeinsamer Plattform nötig, die einen Dialog ermöglicht, und viertens die Offenheit der Gesprächspartner für Kritik, die sich gegen die eigene religiöse Anschauung richtet. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, so kann die Begegnung von zwei und mehr Religionen fruchtbar sein, doch zweifle ich sehr, ob das je zutreffen wird für den Dialog mit Hindus und Buddhisten.

Sicher ist ein Dialog mit Orthodoxen, Protestanten, Juden und sogar Moslim möglich. Dabei werden wir immer auf große *Unterschiede in der Denkweise zwischen Ost und West stoßen*¹⁰. Wer länger in Asien gelebt hat, weiß genug von der undurchschaubaren Art des östlichen Geistes. Er kann über eine „praktische Wahrheit“ reden, die unwahr ist, er kann mit Gefühlen denken, hat eine ausgesprochene Abneigung gegen klare Logik, leugnet das evidente Widerspruchsprinzip. Damit berühren wir das schwierige Problem der verschiedenen Denkart. Wir im Westen folgen normalerweise einem logischen Beweisgang mit festen Begriffen, klaren Unterscheidungen und Einteilungen. Der östliche Geist ist jeder Analyse und Unterscheidung abgeneigt¹¹, er vereinigt Denken und Fühlen, Intellekt und Affekt, verwechselt und mischt immer wieder abstraktes Denken und konkretes Erleben. Das bestätigt jeder, der versucht hat, mit Buddhisten oder Hindus in ein Gespräch zu kommen¹².

Das Rechtsdenken z. B. ist ein abstrakter Vorgang, bei dem evidente Prinzipien als Realitäten behandelt werden. Aber der nicht westlich geschulte Inder nimmt Prinzipien nicht als Tatsachen, was zum Teil die weit verbreitete Unehrllichkeit erklärt, die in der indischen Geschäftswelt zu finden ist. Der Inder denkt, handelt und sieht alles in bezug auf seine eigenen unmittelbaren Interessen; ihn beschäftigt nur, was für ihn, seine Familie oder seiner Interessengruppe von Vorteil ist. Jede unpersönliche, sachliche, objektive Betrachtungsweise, jede Ehrenhaftigkeit als Verhaltenskodex ist für ihn

¹⁰ Vgl.: *The Ways of thinking of the Eastern peoples*, von H. Nakamura, Tokyo, 1960.

¹¹ Den übersteigerten Schwärmereien über die große Dennkraft, verborgen im Hinduismus und Buddhismus, sollte man als kleines Gegengewicht stellen: „On the notions of East and West.“ In dieser Publikation schreibt der bekannte Dr. Zwi Werblowsky, Professor für vergleichende Religionswissenschaft an der hebräischen Universität in Jerusalem: „Es gibt genügend Grund um anzunehmen, daß der orientalische Geist mit seinem intuitivem Erfassen, seiner mystischen Identitäten, seiner kosmischen Partizipation und besonders mit seiner ausgesprochenen Geringschätzung für aristotelische Logik und mit seiner Identität der Gegensätze, sich ziemlich der primitiven Mentalität nähert“. (*Nihonbunka-Kenkyusho-kiyo*, no. 13, okt., 63, 6)

¹² Ich möchte hier ein praktisches Beispiel anführen, das ich kürzlich von einem schottischen Rechtsanwalt hörte, der in Bombay lebt. Während der Besprechung eines Geschäftsvertrages mit einem indischen Rechtsanwalt, der eine indische Manufakturgesellschaft vertrat, erhob er Einspruch gegen den Wortlaut des Vertrages. Ein Teil ihres Gespräches verlief, wie folgt: Schotte: „Ich kann Ihren Vertrag so nicht annehmen: Er deckt die Risiken meines Klienten nicht.“ Inder: „Was meinen Sie?“ Schotte: „Nun, angenommen in Ihrem Betrieb wird gestreikt und die Maschinen können nicht geliefert werden. Meine Firma würde dann...“ Inder (unterbrechend): Was veranlaßt Sie, anzunehmen, daß wir einen Streik haben werden?“ Schotte: „Ich sagte nicht, daß Sie einen Streik haben werden, nur, daß seine Möglichkeit in den Vertrag einbezogen werden muß.“ Der Inder ungehalten: „Sie nehmen an, daß wir einen Streik haben werden, doch es wird nicht zutreffen.“ Schotte: „Alle Eventualitäten müssen in den Vertrag eingeschlossen werden und ein Streik ist eine solche. Sie wissen das genauso gut wie ich.“ Der Inder atemlos: „Keineswegs! Es wird keinen Streik geben!“ Schotte: „Sehen Sie, lassen wir den Streik fallen und nehmen wir etwas anderes. Angenommen Ihre Maschinen würden rosten oder irgendeinen Fehler haben...“ Inder, gramvoll: „Nun glauben Sie, daß unsere Maschinen schlecht sind. Sie handeln in schlechtem Glauben. Es ist unmöglich, einen Vertrag in dieser Gesinnung abzuschließen.“ Der Schotte ging nach zwei Stunden, die Meinungsverschiedenheit blieb ungeklärt. Er hatte einen westlichen Geist, der logisch denkt. Der des Inders funktioniert anders.

irrelevant. Die Geschäftsmoral wie das Rechtssystem in Indien sind ein 200 Jahre alter britischer Drill, der den indischen Charakter nicht verändert hat.

Nicht selten erklärten mir Leute aus dem Westen, daß sie lieber mit einem Moslem verhandeln als mit einem Hindu, da selbst ein geriebener Moslem in seiner Mentalität direkter, gerader, durchschaubarer ist. Ist ein Moslem unehrlich, so weiß er es, und er weiß auch, daß sein Partner es weiß. Beide haben einen sozial und religiös sanktionierten Verhaltenskodex. Ob sich einer daran hält, ist eine andere Frage, aber es gibt ihn doch. Der Koran ist ein praktisches Dokument mit einer Tafel von Geboten – Du sollst, Du sollst nicht –, die für den Westler, der selbst an den Dekalog und die Evangelien gewöhnt ist, verständlich sind. Beide, sowohl der Christ wie der Moslem, wissen, was sie tun und lassen sollen. Hingegen ist das heilige Buch der Inder, die Bhagavad Gita, unklar in bezug auf Gut und Böse, wie wir es verstehen. „Der Herr ist überall und immer vollkommen“, erklärt Sri Krishna, „was kümmert er sich um die Sünden der Menschen oder ihre Rechtschaffenheit?“ Das Gebiet, das im Westen von der christlichen Ethik mit ihrem individuellen Verhaltenskodex und ihrem Zug zur sozialen Reform ausgefüllt ist bzw. in der Welt der Moslem von den moralischen Vorschriften des Koran, blieb im indischen Denken leer. Die persönliche Art der Vereinigung des Menschen mit Brahman ist zwar ausführlich in den heiligen Büchern beschrieben, aber die sittliche Haltung des Menschen, sich und anderen gegenüber, wird vernachlässigt.

Die *Lehre vom Karma* (im Zusammenhang mit der Reinkarnation) führt das gegenwärtige Übel auf falsche Taten des vorausgegangenen Lebens zurück. Darum ist es für den einzelnen nicht nötig, sich mit seinen Problemen auseinanderzusetzen und ihre psychologische Ursache hier und jetzt zu erforschen. Seine gegenwärtige Lage ist das Ergebnis der Vergangenheit, und die Taten der Gegenwart schaffen das zukünftige Leben. Selbst wenn der Inder (das gilt auch von vielen Japanern) nicht mehr an das Karma glaubt, so bewirkt es doch seine *unpsychologische Haltung*. Konfrontiert mit einer Lage, die durch seine eigene geistige oder neurotische Struktur verursacht ist, schaut er nicht wie der Westler nach innen, um die Ursache zu finden und zu beheben; er nimmt sie als unabwendbar an und beraubt sich so der Möglichkeit einer Änderung. Mit anderen Worten: Er unterscheidet nicht Probleme, die von außen auferlegt werden, und solche, die von innen kommen. Wenn nämlich die Ursache für das Leiden eines Menschen nicht in der Gegenwart, sondern in einer früheren Existenz liegt, hat es keinen Sinn, sich jetzt zu fragen und zu erforschen, da keinerlei Selbstanalyse die frühere Existenz ändern kann. Die persönliche Initiative in Anbetracht schwieriger Lebenslagen wird so auf ein Minimum reduziert. Das Elend ist eben Ergebnis falscher Handlungen in einer früheren Inkarnation. Für den Hindu, der an das Karma glaubt, liegt die Tugend nicht darin, daß er sich selbst oder seine Lage ändert, sondern darin, daß er seine Pflicht tut¹³. Der Karma-Glaube führt zum Chaos, zu Armut, Unsauberkeit, Unordnung und auch zu einer gewissen sittlichen Verwirrung, so daß man sich fragt, wo da die geistige Botschaft Indiens sei? Aber trotz aller Verwirrung, Unsauberkeit und Unordnung besitzt Indien eine *tiefe Geistigkeit geheimnisvoller Art*, weil sie keinen institutionellen Ausdruck hat. Sie durchdringt das Leben an gewissen Stellen intensiver, bleibt aber im ganzen Land stets irgendwie spürbar. In dieser eigenartigen Atmosphäre liegt Indiens bezaubernde Macht, die selbst jene Westler beeindruckt, die keine unmittelbare Berührung mit dem Lande hatten.

¹³ Eine indische Frau, die die unerfreulichen Tatsachen ihres Familienlebens mitteilte, sagte am Ende: „Dies ist aber mein Schicksal, ich muß meine Pflicht tun.“ Unglücklicherweise neigt ein Hindu dazu, das als sein Schicksal anzusehen, was eigentlich seine Schuld ist. Die Frau hätte mit Sicherheit etwas tun können, um ihr Los zu verbessern, wenn sie es gewollt hätte. Aber die Sicht des Karma verursacht Resignation, bestenfalls eine philosophische Resignation, schlimmstenfalls einen vollkommenen Mangel an Härte gegen sich selbst und einen schreienden Mangel an Mitleid anderen gegenüber, wie jeder Indienreisende erfahren kann.

Wie soll man also zu einem Dialog mit diesen Hindus kommen? Ich habe über diese Frage mit vielen Missionaren und Gelehrten in ganz Indien diskutiert, und immer deutlicher zeigen sich die ungeheuren Schwierigkeiten, die sich aus dem enorm hohen geistigen Stolz ergeben, der von den intellektuellen Hindus zur Schau getragen wird¹⁴. Soll ein Dialog mit Hindus und Buddhisten letzten Endes möglich sein, so müßte er meines Erachtens mit dem *Daseinsziel aller Dinge beginnen* und nicht mit dem Vergleich der gegensätzlichen Auffassungen von Gott, vom Menschen, vom Heil, von der Geschichte. In diesem Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus können zwei *Telos-Formeln* angewandt werden: Im Christentum ist das Ziel jedes Menschen und jedes Dinges mit dem Reiche Gottes verbunden. Im Buddhismus wird das Ziel jeder Sache und jedes Menschen im Nirvana erreicht. Dies sind natürlich Kurzformeln für eine Unmenge von Voraussetzungen und Folgerungen, aber gerade deswegen sind sie nützlich für den Beginn wie für das Ende des Dialoges. *Beide Termini sind Symbole*: Das Reich Gottes ein soziales und personalistisches Symbol (vom Herrscher, der ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit errichtet), das Nirvana ein ontologisches (aus der Erfahrung des Endlichen, der Trennung, der Blindheit, des Leidens und ihrer Entsprechung außerhalb der Endlichkeit im letzten Seinsgrund).

Trotz dieses großen Unterschiedes ist ein Dialog zwischen diesen zweien vielleicht möglich. Der Buddhismus und noch mehr der Hinduismus gründet auf einer *negativen Wertung der Existenz*. Im Christentum steht das Reich Gottes den Weltreichen gegenüber, besonders dem dämonischen Wirken, das in der Geschichte wie im persönlichen Leben sichtbar wird. Das Nirvana steht im Gegensatz zur scheinbar wirklichen Welt als die wahre Wirklichkeit, von der die Einzeldinge kommen und zu der sie zurückkehren. Doch ergeben sich sogleich *bedeutende Unterschiede*. Das Christentum sieht die Welt als Schöpfung und darum als ihrem Wesen nach gut. Die große christliche Aussage: omne ens est bonum steht schon in der Genesis, nach der Gott alles schaute, was er geschaffen hat, „und siehe, es war sehr gut“. Darum trifft das abwertende Urteil des Christentums nicht die geschaffene, sondern die gefallene Welt. Im Buddhismus ist die Tatsache, daß es eine Welt gibt, sozusagen das Ergebnis eines ontologischen Sturzes in die Endlichkeit und Begrenzung. Die Folgen dieses grundlegenden Unterschiedes sind ungeheuer. Im Christentum wird das Letzte und Höchste in persönlichen Begriffen symbolisiert, im Buddhismus dagegen in unpersönlichen Kategorien wie im absoluten Nichtsein. Im Christentum ist der Mensch verantwortlich für die Tat und wird als Sünder betrachtet. Im Buddhismus ist der Mensch eine endliche, begrenzte Kreatur mit Selbstbehauptung, Blindheit und Leiden an das Rad des

¹⁴ In einem der zahlreichen Bücher der Ramakrishna-Bewegung lesen wir unter dem Titel: „Indien soll die Welt erobern“: „Es gibt kein Leugnen der Tatsache, daß Indien eine große geistige Botschaft an die Welt zu überbringen hat, und die Ramakrishna-Bewegung hat ernstlich die Aufgabe übernommen, sie zum Wohl der Menschheit zu verbreiten.“

„Die indischen Denker haben eine tief verwurzelte Überzeugung, daß Indien das große geistige Warenhaus der Welt ist, und es ist ein oft wiederholtes Wort, daß Indien eine Botschaft ganz eigener Art der Welt zu bringen hat. Diese Ansicht wird nicht nur von Indern, sondern auch von großen westlichen Gelehrten vertreten, die sich geistig aufgemacht haben, die Wahrheit anzunehmen, wo immer sie sich findet. Tatsächlich hat die Größe der geistigen Kultur Indiens viel Anerkennung in der Welt ringsum gefunden, und die wichtige Rolle, die von der neuen religiösen Bewegung gespielt wird, kann kaum überschätzt werden. Die überragenden literarischen, philosophischen und wissenschaftlichen Geister fast aller Länder haben mehr oder weniger den Geist der vedantischen Lebensauffassung angenommen und haben eifrig dieses Prinzip als das Allheilmittel für alle zerstörenden Übel, denen die moderne Welt unterworfen ist, aufrechterhalten.“

„In der Tat, was Indien angeht, gibt es nichts Herrlicheres und Besonderes als diese Art geistigen Dienstes, die von dem großen Lehrergeist des Ostens begonnen wurde, um eine grundlegende Änderung in der geistigen Verfassung der Menschheit zustande zu bringen. So ermahnt uns der große Swami, „Auf, Indien, erobere die Welt mit deiner Geistigkeit!“ Die einzige Bedingung für das nationale Leben, eines wachen und lebendigen nationalen Lebens, ist die Eroberung der Welt durch das indische Gedankengut.“

Lebens gebunden¹⁵. Ob hier der Dialog zu einem Ziele führen wird mit der klaren Feststellung der Unvereinbarkeit beider? Vieles wird von der zukünftigen Entwicklung des Buddhismus abhängen. Es mag sein, daß eine realistischere Sicht der Geschichte im kommenden Dialog eine Rolle spielen wird. Die Geschichte selbst hat den Buddhismus dazu gezwungen, Geschichte ernst zu nehmen¹⁶.

Wie immer die Dinge liegen mögen: Mir scheint, daß alle praktischen Probleme, die Osten wie Westen gemeinsam sind, vor allem das Zusammenschrumpfen unseres kleinen Planeten neben vielen anderen Faktoren schließlich Buddhisten und Christen zusammenführen wird, wenigstens auf einer sozialen Ebene und praktischen Arbeitsgrundlage. Papst Paul VI. schrieb in seiner Enzyklika „*Ecclesiam suam*“: „Wir möchten uns mit ihnen zur Förderung und Verteidigung gemeinsamer Ideale der religiösen Freiheit, der menschlichen Brüderlichkeit, Kultur, der sozialen Wohlfahrt und zivilen Ordnung vereinigen.“ Aber er fügt hinzu: „Die Ehrlichkeit zwingt uns, offen unsere Überzeugung zu erklären, daß es nur eine wahre Religion gibt, die Religion des Christentums.“ *Ob uns eine kulturelle und soziale Zusammenarbeit in ihrer Wechselwirkung auf religiösem Gebiet näher zusammenbringen wird, ist die Frage, die man heute nicht endgültig beantworten kann. Die Schwierigkeiten scheinen enorm, wenn nicht unüberwindlich zu sein.*

Natürlich gibt es *Gutes und Wahres in den nichtchristlichen Religionen*, was sie befähigt hat, die Jahrhunderte zu überdauern. Das wollen wir freudig anerkennen. Aber es gibt keine Wahrheit und nichts Gutes in ihnen, was sich nicht in einer reineren und vollkommeneren Form im Christentum wiederfindet. Und das zu hören, ist hart für einen Nichtchristen. Der Hinduismus lehrt die Immanenz Gottes, der Mohammedanismus die Souveränität Gottes, der Buddhismus die Vergänglichkeit unseres jetzigen Lebens, der Konfuzianismus die Würde unserer irdischen Beziehungen und die der menschlichen Gesellschaft. Aber finden sich alle diese Wahrheiten nicht auch im Christentum? Und das trifft zu bei allem Guten, das wir irgendwo finden. *Es gibt keine Wahrheit, die nicht schon in Christus wäre, und zwar in ihrer reichsten und vollkommensten Form.* Aber wie können wir das jemals unseren buddhistischen Freunden beibringen? Die Teilwahrheiten der nichtchristlichen Religionen sind im Christentum nicht nur da, sie sind hier ausgeglichen und vervollkommenet. Der Hinduismus lehrt die Nähe des Göttlichen, daß Gott in uns wohnt, ja, daß wir Gott sind als Teil des höchsten kosmischen Wesens, das das Universum durchdringt; aber er leugnet, daß Gott persönlich ist. Der Mohammedanismus lehrt die Größe Gottes, aber er vergißt seine Liebe; er weiß, daß Gott König ist, aber nicht, daß er auch Vater ist. Der Buddhismus lehrt die Vergänglichkeit dieses irdischen Lebens, übersieht aber,

¹⁵ P. Tillich, a. a. O. 63–66.

¹⁶ Das buddhistische Japan will Demokratie und stellt die Frage nach ihrer geistigen Begründung. Die Führer wissen, daß der Buddhismus nicht in der Lage ist, eine solche Begründung zu liefern, und suchen etwas, was nur in Verbindung mit dem Christentum erscheint, nämlich die Haltung gegenüber jedem Individuum, die in ihm eine Person sieht, ein Wesen von unbegrenztem Wert und gleichen Rechten im Angesicht des Letzten. Die christlichen Eroberer zwangen den Japanern die Demokratie auf. Sie nahmen sie an, aber dann fragten sie: Wie kann sie funktionieren, wenn die christliche Wertung eines jeden Menschen ihre Wurzeln weder im Shintoismus noch im Buddhismus hat?

Die Tatsache, daß sie keine Wurzeln hat, wird deutlich in einem Dialog wie dem folgenden: Der buddhistische Bonze fragt den christlichen Philosophen, „Glauben Sie, daß jede Person seine Substanz hat, die ihr wahre Individualität verleiht?“ Der Christ antwortet, „Sicherlich!“ Der Buddhist fragt, „Glauben Sie, daß Gemeinschaft zwischen Individuen möglich ist?“ Der andere antwortet positiv. Dann sagt der Buddhist, „Ihre zwei Antworten sind miteinander unvereinbar. Wenn jede Person eine Substanz hat, ist keine Gemeinschaft möglich.“ Darauf antwortet der Christ, „Nur wenn jede Person eine eigene Substanz hat, ist Gemeinschaft möglich, denn Gemeinschaft setzt Trennung voraus. Sie, buddhistischer Freund, haben Identität, aber nicht Gemeinschaft.“ Dann beginnt man zu überlegen: Ist eine japanische Demokratie unter diesen Prinzipien möglich? (P. Tillich, a. a. O. 74–75)

daß Gott uns auftrag, zu wirken, solange es Tag ist. Der Konfuzianismus lehrt, daß wir inmitten eines großen Systems von geheiligten Beziehungen leben, aber er vernachlässigt das Übernatürliche und vergißt, daß wir darin lebendige Hilfe und persönliche Freundschaft mit Gott haben.

Weiter muß beachtet werden, daß *nur das Christentum diese Güter bewahren und ihre Dauer verbürgen kann*. In den nichtchristlichen Religionen sind sie derart verschmolzen mit unhaltbaren und fremden Elementen, daß sie schließlich mit diesen verschwinden werden. Fast in jedem Land des Ostens und besonders in Japan kann man alte sittliche und soziale Werte vergehen sehen, weil sich ihre Sanktionen, auf denen sie beruhten, aufgelöst haben und nicht ersetzt werden konnten¹⁷. Die guten alten Werte, die die nichtchristlichen Religionen sicher haben, scheinen heute nur noch im Schutz ihrer wahren Heimat in Christus leben zu können. Darum müssen sich die Missionare soweit wie möglich an die östliche Lebensart und Denkweise anpassen, aber sie dürfen nicht glauben, daß sie damit schon die Hälfte ihrer Aufgaben gelöst hätten. In einer Zeit, die charakterisiert ist durch die Auflösung individueller Kulturen und durch Bildung einer Einheitskultur, in der sich bald die ganze Menschheit treffen wird, muß die *Ansicht unserer missionarischen Aufgabe nur im Sinne der Anpassung modifiziert werden*. Schauen wir auf Afrika, blicken wir auf Japan! Jeden Tag überzeugen wir uns mit eigenen Augen, wie dieses Land sich in seinem Äußeren nach Westen ausrichtet. Ich muß gestehen, daß ich nervös werde, wenn ich Theologen, die nie eine praktische Erfahrung mit nichtchristlichen Kulturen gemacht haben, erklären höre, daß unser geringer Missionserfolg nur der Unterlassung der Anpassung der christlichen Botschaft an die fremden Kulturen zuzuschreiben sei. Sie sind der Ansicht, daß die gegenwärtige Evangelisation und Theologie typisch westliche Erscheinungsformen sind und deshalb außerhalb des Verständnisses der Asiaten und Afrikaner liegen. Natürlich wissen die Missionare besser, daß dies nicht der wahre Grund ist für die geringen Missionserfolge.

Aber ist nicht der Marxismus auch eine westliche Entdeckung, die dennoch auf der ganzen Welt verstanden und angenommen wurde? Ist nicht unsere technische Zivilisation, Physik, Medizin, Philosophie¹⁸ typisch westlich? Und doch werden diese bald gemeinsamer Besitz der ganzen Welt sein. Und was die Vergangenheit betrifft, so war das Christentum seinem Ursprung nach hauptsächlich Ergebnis des semitischen Geistes und ganz in ihm verwurzelt. Und doch wurde es verstanden und angenommen in der sehr verschiedenen gräco-romanischen Welt. Anpassung ist nicht das Panpharmakon, das alles heilen kann. Selbstverständlich werden wir mit der psychologischen Anpassung fortfahren, aber auch das wird nicht immer zum Erfolg führen. Früher oder

¹⁷ Heutzutage ist es Mode, von einer „Theologie der nichtchristlichen Religionen“ zu sprechen. Was E. Gössmann von Japan schreibt, gilt für verschiedene Länder Asiens: „Eine Theologie der Religionen ist für Japan eigentlich Romantik, weil sie allzu leicht einen Zustand der Vergangenheit verklärt. Wichtiger ist die Erkenntnis, daß dieses Land sich in einem nach-christlichen Zustand befindet. Deshalb ist auch, so einsichtig bestimmte katechetische Einzelergebnisse sind, die Thesen von der Präevangelisation geistesgeschichtlich nicht richtig angesetzt. Japan befindet sich nicht mehr in Hinbewegung auf das Christentum, sondern in Wegbewegung. Das Christentum ist schon in den allgemeinen geistigen Mischungsprozeß eingegangen, ebenso wie die vom eigentlich Religiösen ablösbaren Lebenshaltungen aus Buddhismus und Shintoismus.“ („Religiöse Herkunft, profane Zukunft?“ Hueber-Verlag, München, 1965, 266).

¹⁸ „Die meisten japanischen Philosophen meinen, Philosophie gebe es nur im Westen und nicht im Osten. Diese Meinung verrät die Neigung der Japaner, ihre eigene Tradition zu vernachlässigen. Sie wollen sich nicht in die orientalische Philosophie vertiefen und meinen, das ‚darsanam‘ sei nur eine Art Religion, und Konfuzianismus und Taoismus seien nur altmodische Lebensweisheiten. Weil sie ihre eigene Tradition nicht im philosophischen Sinne ernstnehmen, sind viele Japaner von Kant, Hegel, Jaspers, Heidegger und anderen ‚christlich erzogen‘ und auf der anderen Seite von Feuerbach, Marx und anderen in den Materialismus eingeführt worden.“ (E. Gössmann, a. a. O. 243)

später müssen wir etwas über die Einzigartigkeit unserer Religion sagen, über die ganz besondere Botschaft, die Christus uns gegeben hat.

Es scheint nicht ungefährlich, wenn man das Christentum mit anderen Religionen vergleicht und dabei immer nur das betont, was sie gemeinsam haben. Die japanischen Christen wenigstens haben diesen Vergleich nicht gern. Im Hörsaal oder im bloßen Geschichtsstudium ist diese Methode zu vertreten, als Grundlage der Missionsarbeit taugt sie nicht. *Die wesentliche Aufgabe ist, zu entdecken, was das Christentum der Welt zu geben hat, was keine andere Religion auch nur annähernd geben kann.* Das müßte klar und deutlich herausgestellt werden. Wenn hierin das Christentum von den anderen Religionen nicht radikal verschieden ist, wenn es nicht das Licht bringt, das ohne Schatten ist, wenn es nicht Wahrheiten in irrtumsloser Form bietet, dann gibt es nicht viel zugunsten des missionarischen Antriebs zu sagen. Laut Bekenntnis von jüngeren Missionaren lähmt Daniélous Satz: „Se convertir n'est rien renier“ ihre Aktivität und löscht das apostolische Feuer aus. Freilich verlangt das Kerygma dieser Wahrheiten vom Verkünder viel Takt, wenn auch die leiseste Verletzung der empfindlichen Gefühle der Hörer vermieden werden soll. Aber selbst in diesem günstigsten Fall können wir nicht immer auf Erfolg rechnen.

ERICH KLAUSENER

Zur Entwicklung im deutsch-polnischen Verhältnis

„Am 15. August 1965 jährt sich zum 20. Male der Tag, an dem August Kardinal Hlond, Primas von Polen, die Dekrete über die Errichtung der neuen kirchlichen Organisation in den Westgebieten des wiedergeborenen Vaterlandes unterzeichnete und die Ordinarien als kirchliche Verweser für diese Gebiete berief. Mit speziellen Befugnissen ausgestattet, die ihnen Kardinalprimas Hlond erteilt hatte, übernahmen sie am 1. September desselben Jahres die kirchliche Verwaltung.“ Mit diesen Worten beginnt ein am 23. Juni 1965 in Warschau von allen polnischen Bischöfen unterzeichneter Hirtenbrief. Darin wurden Polens Katholiken aufgefordert, mit den Gläubigen im Ermland, in Pommern und im Land von Oppeln Gott zu danken „für die Rückkehr ihrer Lande zum polnischen Vaterland, für die wiederaufgebauten Gotteshäuser und für die volle Wiederherstellung des kirchlich-religiösen Lebens“.

In Deutschland hat man diese Feiern anfangs zwar registriert, aber sie machten keine Schlagzeilen. Das geschah erst, als Kardinalprimas Stephan Wyszynski am 1. September vor den versammelten polnischen Bischöfen und 20.000 Gläubigen zum Abschluß der Gedenkfeierlichkeiten predigte. Liest man heute die Meldungen über die Breslauer Feierlichkeiten noch einmal nach, stellt man fest, daß die erregte Reaktion der deutschen Öffentlichkeit viel weniger durch Worte des Kardinals als durch die „Zur-Schaustellung christlicher und politischer Embleme“ ausgelöst wurde, wie die Hamburger Zeitung „Die Welt“ berichtet¹. Die Berichte wurden in fast allen Zeitungen durch entsprechende Bilder belegt.

Diese Bilder setzten den Akzent, unter dem alles bewertet wurde, was Anfang September in Breslau geschah. Dabei wird man bedenken müssen, daß der deutsche

¹ „Die Priester trugen Meßgewänder, auf denen das polnische Staatswappen angebracht war.“ Die Welt, Nr. 203 vom 2. September 1965. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ (Nr. 203 vom 2. September 1965) schrieb: „Bis in die Äußerlichkeiten der Zeremonien drückt sich die Absicht des polnischen Episkopats aus, den Zusammenhang zwischen polnischem und schlesischem Gebiet zu demonstrieren: Selbst die Meßgewänder der zelebrierenden Priester und die Gewänder der Ministranten dienten diesem Zweck, sie zeigten den polnischen Adler, das Wappen Schlesiens und das der schlesischen Hauptstadt Breslau.“