

in allem – derart, daß es ihm ansteht, Verdienste um den Frieden zu beurteilen und zu ehren? Die Aussprache zeigte, wie fruchtbar diese Anregung zur Gewissenserforschung sich auswerten läßt; sie wies aber auch mit Recht darauf hin, welche Gefahr darin liegt, sich selbstgefällig in einer solchen Rolle zu wiegen oder gar mit ihr zu brüsten. Wenn der deutsche Buchhandel unter dem Stichwort „Friedenspreis“ Gewissenserforschung bei sich hält, dann darf er kein Aufhebens davon machen oder gar sich als Stifter und Verleiher des Friedenspreises rühmen, sondern ein jeder muß für sich allein im stillen Kämmerlein sein Gewissen erforschen; bei seinem öffentlichen Auftreten aber muß der Buchhandel alles vermeiden, was überheblich wirken oder den Eindruck erwecken könnte, als wolle er sich zum Richter über Verdienste und Miß-

verdienste anderer aufwerfen. Es war nicht nur politische Klugheit, sondern echte Bescheidenheit, die in dieser von sozialistischer Seite ausgesprochenen Mahnung zur Vorsicht ihren Ausdruck fand.

Beim Auseinandergehen in der Frühe des 9. März war von der anfänglichen Sorge, mit der Veranstaltung ein Wagnis einzugehen, keine Spur mehr wahrzunehmen. Namens der „Gruppe sozialistischer Verleger und Buchhändler“ hatte Herr Gustav Schmidt-Küster, Hannover, bereits für das kommende Jahr eine Einladung an die beiden christlichen Vereinigungen zu einer ähnlichen Tagung angekündigt. So soll diese erste gemeinsame Tagung der drei Gruppen nicht die einzige bleiben, sondern den Anfang bilden zu einer Reihe weiterer, hoffentlich ebenso fruchtbaren Begegnungen. *Oswald v. Nell-Breuning SJ*

Der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen

Unsere Zeit ist wie nie zuvor seit den ersten christlichen Jahrhunderten die Stunde der Begegnung der Kirche mit den nichtchristlichen Religionen und, was völlig neu ist, mit dem Atheismus. Bezeichnend dafür ist, daß das Zweite Vatikanische Konzil eine „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ beschlossen und im „Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche“ Anweisungen gegeben hat darüber, in welchem Geiste die Begegnung geschehen soll. Eine Vorbedingung für einen richtigen Dialog ist eine genaue Kenntnis dieser Religionen; ohne sie redet man nutzlos aneinander vorbei.

In letzter Zeit sind dazu zwei Beiträge erschienen, die Beachtung verdienen, der eine von katholischer, der andere von protestantischer Seite: Klaus Klostermaier, *Der Hinduismus*¹ und Arend Th. van Leeuwen, *Christentum in der Weltgeschichte – Das Heil und die Säkularisation*². Klostermaier, der den

Hinduismus nicht nur durch das Studium der religiösen Texte in der Ursprache, sondern auch aus dem lebendigen und aufgeschlossenen Verkehr mit Vertretern des Hinduismus kennt, kommt zu dem Schluß, daß der Hinduismus eine unübersehbare Vielfalt von religiösen Formen umfaßt. „Das, was heute als ‚Hinduismus‘ dasteht, ist nichts anderes als der Ozean des unlogischen und inkonsistenten Traditionshinduismus, eine Masse von verschiedenen Lokaltaditionen und Kastenüberlieferungen, in dem die Inseln und Kontinente der vielen hundert großen und kleinen Sekten und Schulen als Festpunkte liegen, von denen aus man einen Teil des Ganzen überschauen kann – mehr oder weniger, je nach der Höhe der Insel, nie das Ganze. Von jeder dieser Inseln aus ergibt sich ein anderer Gesamteindruck; da jede Insel sich als das Zentrum des Ozeans versteht – warum nicht? –, ist der Hinduismus jeweils die Zuordnung aller Elemente zu einem andern Mittelpunkt. Es gibt kein Absolutum – keinen festen Pol in dieser ewig wogenden und grenzenlosen Flut“ (393).

¹ Köln: Bachem 1965. 467 S. Lw. 40,-.

² Stuttgart: Kreuz-Verl. 1966. 372 S. Lw. 25,-.

Dieser Vielfalt liegt aber doch eine gemeinsame letzte Auffassung von der Wirklichkeit und eine Haltung ihr gegenüber zugrunde, und diese sind von der christlichen Auffassung und Haltung wesentlich verschieden. „Der Übergang vom Hinduismus zum Christentum ist nicht ein Übergang von der Potenz zum Akt, von der Ahnung zum Wissen, von der Sehnsucht zur Erfüllung“ (15). Die beiden ergänzen sich nicht, sondern schließen sich aus. „Die Struktur von Hinduismus und Christentum ist zudem so verschieden, daß eine Vergleichung in den meisten Fällen kaum eine wirkliche Einsicht in Wesentliches brächte“ (20). In den grundlegenden Begriffen besteht keine Übereinstimmung, und die Wiedergabe hinduistischer Ausdrücke mit Worten aus dem christlichen Bereich kann ohne die nötigen Vorsichtsmaßregeln nur täuschen und verwirren. So zeigt K. die grundlegende Verschiedenheit zwischen der Bhakti und der christlichen Gottesliebe (306 ff.). Das gleiche gilt von so wichtigen Ausdrücken wie Gott, Seele, Erlösung, Gnade, Sünde, heilig. „Es würde irreführen, Atman mit ‚Seele‘ und Brahman mit ‚Höchstem Wesen‘ zu übersetzen, weil beide Worte einen abendländisch-christlichen Hintergrund haben, der in Atman und Brahman nicht vorhanden ist“ (172). „Moksa oder Mukti, wörtlich ‚Befreiung‘, ist nicht dasselbe wie die christliche ‚Erlösung‘, auch wenn es oft so übersetzt wird. Moksa ist die Trennung des Wirklichen vom Unwirklichen, des Atman vom Körper; der ontische Zustand des Atman ändert sich dabei nicht. Was sich ändert, ist das Bewußtsein des Menschen: die Identifikation des ‚Selbst‘ mit dem Körper und den objektiven Dingen wird als falsch und irrig erkannt“ (190). Es geht um eine Befreiung von der Unwissenheit, nicht um eine Erlösung vom Bösen durch innere ontische Umwandlung. „Die scheinbare Ähnlichkeit der Doktrin, die von ‚Gnade‘, ‚Liebe‘, ‚Selbsthingabe‘, ‚persönlichem Gott‘ usw. spricht, kommt nur durch eine mangelhafte Übersetzung zustande“ (218). Deswegen hat der Verf. auch eine solche Übersetzung vermieden und die indischen Ausdrücke beibehalten.

Bei aller Sympathie stellt er auch einige in

Europa weitverbreitete Irrtümer über den Hinduismus richtig. Dieser ist nicht toleranter als andere Religionen; die Sekten sind untereinander von der größten Unduldsamkeit, die bis zu blutigen Auseinandersetzungen geht. Er ist auch nicht spiritualistisch gegenüber einem materialistischen Abendland: „Auch der naivste Zeitgenosse wird im heutigen Indien so viel an massivem Materialismus finden, daß man manchmal versucht ist, die Attribute umgekehrt anzubringen“ (168). Ebenso ist der Hinduismus nicht universal; schon die eigenen Sekten schließen sich gegeneinander ab, und wer nicht von Geburt Inder ist, kann nicht der Erlösung teilhaft werden: „Der Nicht-Inder ist für den orthodoxen Hindu ein Mleccha – er wird bekämpft oder ignoriert – er hat keinen geistigen Ort im Hinduismus. Nur der Hindu ist Vollmensch, nur auf ihn bezieht sich der Hinduismus, der volle Dharma. Nur in Indien sind die Flüsse, die Kühe, die Schildkröten, die Ratten und Geier heilig. Nur in Indien haben die Askese und die religiöse Praxis Heilswert. Nur ein Inder kann Mönch werden – nur ein Inder kann Guru, Lehrer des Heilsweges, sein. Alles andere ist im Hinduismus so verschieden wie man sich denken kann. Was dem einen heilig ist, ist für den anderen Sünde. Der Glaube und der Heilsweg des einen ist für den anderen Atheismus und Ketzerei. Die Heiligen der einen Sekte haben die Heiligen der anderen Sekte als unrein und verunreinigend zu meiden. Es gibt keinen gemeinsamen Glauben, keine gemeinsame Philosophie“ (29f.).

Ohne eine richtige Erkenntnis voneinander kann keine echte Begegnung zustande kommen; man begegnet ja nicht der Wirklichkeit, sondern nur eigenen Vorstellungen. „Es wird heute in der Theologie viel über das Thema ‚Begegnung der Religionen‘ geschrieben. Ein Großteil dieser Literatur kommt zu definitiven Konklusionen auf Grund von hypothetischen Annahmen. Jeder Theologe, der nicht eine wirkliche lebendige Erfahrung einer nichtchristlichen Religion durch jahrelangen unmittelbaren Kontakt hatte (nicht nur mehrere Jahre in einem Land ‚gelebt‘ hat, was man auf sehr isolierte Weise tun kann!), beurteilt den Hinduismus notwendigerweise

schief, nämlich als Gegenstück des Christentums mit wesentlich derselben Struktur, mit wesentlich denselben Haltungen und Gesetzen. Auf Grund solch falscher Voraussetzungen kommt man dann zu Folgerungen, wonach die nichtchristlichen Religionen den „normalen“ Heilsweg des Menschen darstellen, daß sich in ihnen das Heilsangebot Gottes an die Menschheit verwirklichte, daß der Nicht-Christ durch seinen Glauben und seine Zeremonien und die Erfüllung der Gebote seiner Religion zum Heile gelange“ (405).

Zu radikaleren Schlußfolgerungen kommt van Leeuwen auf Grund seiner Begegnung mit der nicht-westlichen Welt und ihrer Theologie. Auch er betont die wesentliche Verschiedenheit in den grundlegenden Haltungen auf beiden Seiten. Dazu bedenkt er die Wirkung, die der Zusammenstoß mit der westlichen Kultur, dem „technokratischen Kulturmodell“, auf diese Religionen haben muß. Sie alle, im Vorderen Orient des Altertums, in Indien und China, besitzen seit dem Neolithikum eine gemeinsame Grundlage, die er das „ontokratische Kulturmodell“ nennt, dasselbe, was man vielfach sonst als das „organische Weltbild“ bezeichnet hat³. Er beschreibt dieses Kulturmodell als „die ursprüngliche und schließliche Identität alles dessen, was ist, die Einheit aller Aspekte des menschlichen, übermenschlichen und untermenschlichen Lebens in einer einzigen, allumfassenden Totalität“ (44). Auch der Staat ist darin einbezogen. Er ist „unter der Führung eines kräftigen Königtums die Manifestation der allumfassenden Ordnung, die sich durch das Sein des ganzen Universums in allen seinen Verzweigungen zieht“ (128). Darum ist dieses Königtum sakral; in ihm vereinigen sich geistliche und weltliche Herrschaft. Das Heil besteht hier im Aufgehen in der kosmischen Ordnung, und der Weg dazu ist die Harmonie mit der Natur, mit dem All. Eine eigentliche Geschichte kennt diese Auffassung nicht; denn es besteht die „Neigung, sich vom individuellen Sein wegzuwenden und sich in das

unter- und überindividuelle Eine aufnehmen zu lassen“ (133).

Auch nach J.-A. Cuttat⁴ besteht der grundlegende Unterschied zwischen dem Christentum und den orientalischen Religionen darin, daß nach jenem Gott personhaft, nach diesen jedoch unpersönlich ist. Nach dem Christentum hat die Welt ihren Ursprung in einer freien Schöpfung aus Nichts, und das Heil besteht in der dialogischen Gemeinschaft mit Gott, in der die Einzelhaftigkeit als etwas Positives ihre Vollkommenheit erreicht. Nach den orientalischen Religionen geht die Welt in einem naturhaften und notwendigen Prozeß aus dem Göttlichen hervor; darum ist die Einzelhaftigkeit ein Abfall von dessen Fülle und muß durch die Rückkehr in die Gottheit wieder aufgehoben werden. Deswegen hat auch äußerlich Gleiches jeweils einen andern letzten Sinn.

Nur an zwei Stellen ist nach van Leeuwen dieses Modell durchbrochen worden, am entscheidendsten in Israel, wie schon die ersten Kapitel der Bibel zeigen, und auf anderer Grundlage in Griechenland. Aber beide Versuche endeten mit einem Zusammenbruch. Nur das westliche Christentum besaß geistige Kraft genug, alle Folgerungen aus seiner neuen Auffassung von Gott zu ziehen. Welt und weltliche Herrschaft wurden säkularisiert. Damit wurden Naturwissenschaft, Technik, Geschichtsschreibung, Streben nach sozialer Gerechtigkeit und politischer Freiheit möglich, aber auch Nationalismus, Kapitalismus und Kommunismus. Die Säkularisation ist kein Abfall vom Christentum, sondern eine letzte Folgerung aus ihm.

Das absolut Neue der heutigen Zeit besteht darin, daß die westliche Kultur, die ohne das Christentum nicht möglich gewesen wäre, gerade jetzt im Zeitalter der Entkolonialisierung in alle anderen Kulturen einbricht, auch in den Islam und den Fernen Osten, die sich dem Christentum bisher verschlossen hatten, daß aber nur die unter seinem Einfluß entstandenen kulturellen Errungenschaften, nicht

³ So z. B. Erika Unger-Dreiling, *Die Psychologie der Naturvölker als historische Grundlagen-disziplin* (Wien 1966).

⁴ *Expérience Chrétienne et Spiritualité Orientale*, in: *La Mystique et les Mystiques* (Paris 1965) 825–1095.

jedoch seine religiöse Botschaft übernommen werden. Diese Begegnung mit dem „technokratischen Kulturmodell“ zerstört die Grundlagen des ontokratischen; „Religion“ im traditionellen Sinn eines beherrschenden Sozialmodells“ (327) wird sich nicht halten können. Es besteht die Gefahr, daß die nichtchristlichen Völker, wenn sie das westliche Kulturmodell ohne die geistigen Kräfte, denen es seinen Ursprung verdankt, übernehmen, dem Nihilismus verfallen.

Die Meinung, „das Christentum müsse mit andern Religionen eine gemeinsame Front gegen die Bedrohung des modernen Säkularismus und des atheistischen Materialismus bilden“, ist deswegen nach dem Verfasser ein „trügerischer Denkfehler“ (318). „In der säkularisierten Phase des Westens im zwanzigsten Jahrhundert haben wir aber ein für allemal mit dem Mißverständnis abzurechnen, daß das Evangelium des gekreuzigten und erstandenen Herrn den Charakter einer religiösen Botschaft trage. Der Turm von Babel hat keine Spitze, und es ist nicht die Aufgabe der christlichen Theologie, dieses Vakuum auszufüllen, indem sie den unvollendeten Turm mit einer christlichen Spitze versieht oder beweist, daß die Spitze, die nicht-christliche Religionen zu bauen versuchen, eigentlich der christlichen Spitze recht ähnlich sei und höchstens noch eine gewisse christliche Vollendung durchzumachen habe. Die Begegnung zwischen christlichem Glauben und nicht-christlichen Religionen findet nicht an der Spitze, sondern an der Basis statt. Sie besteht in der gemeinsamen Anstrengung von Christen und Nichtchristen, „uns eine Stadt zu bauen“ (323).

Meint van Leeuwen damit, die Mission solle für den sozialen und technischen Fortschritt, für politische Freiheit und Demokratie wirken, so befindet er sich in Übereinstimmung mit dem II. Vatikanischen Konzil: „In der Aufrichtung einer gesunden Wirtschafts- und Sozialordnung sollen die Christgläubigen ihre Arbeit einsetzen und mit allen anderen zusammenarbeiten. Mit besonderer Sorge mögen sie sich der Erziehung der Kinder und der heranwachsenden Jugend ... annehmen ... Ferner sollen sie sich an den An-

strengungen der Völker beteiligen, die sich bemühen, im Kampf gegen Hunger, Unwissenheit und Krankheit bessere Lebensverhältnisse zu schaffen und den Frieden in der Welt zu festigen“ (Missionsdekret 12). Es ist sicher auch nicht ohne weiteres abwegig, mit ihm und Klostermaier der Meinung zu sein, bei „dem tiefgreifenden Wandlungsprozeß, der sich in diesen Völkern vollzieht“, wie das Konzil sagt (ebd. 11), müsse der Dialog nicht mit den nichtchristlichen Religionen, sondern vielmehr mit den Nichtchristen geführt werden. Ebenso läßt sich die Auffassung vertreten, die Kirche solle den Säkularisierungsprozeß in den ontokratischen Kulturen nicht aufhalten und sich selbst, was im Konzil schon weithin geschehen ist, von den Resten dieser Denkweise frei machen.

Aber unter dem Einfluß der kalvinistischen Theologie meint van Leeuwen doch wohl mehr, obschon seine eigenartige Terminologie es nicht leicht macht, seine Ansichten richtig zu verstehen. So sagt er: „Wir müssen uns ein für allemal des Gedankens entledigen, daß die westliche Zivilisation in irgendeiner Weise aufs neue christianisiert werden könnte oder müßte und daß sie in ein neues Corpus Christianum führen könnte“ (317). Hier ist doch wohl übersehen, daß die Welt Gottes Schöpfung ist und daß ihre Ordnung auch durch die Erbsünde nicht völlig zerstört ist. Jede lebendige Religion formt auf die Dauer wie von selbst die Kulturen; das tut auch das Christentum. Gewiß besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der christlichen Heiligung der Welt und ihrer gewissermaßen physischen Sakralisierung und Vergöttlichung in den ontokratischen Religionen; und das Christentum ist keine Religion in deren Sinn. Meinte van Leeuwen mit seiner Ablehnung der „Religion“ nur dies, so kann man ihm beistimmen. Immerhin findet sich auch in den nichtchristlichen Religionen „eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, und nicht selten die Erkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters“ (Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen 2), wenn diese Erkenntnisse auch oft verzerrt und getrübt sind. Eine gewisse Säkularisierung entspricht der Geistigkeit und

Weltunabhängigkeit Gottes, wie ihn die christliche Offenbarung gezeigt hat. Sie hat auch den Raum für die „richtige Autonomie der irdischen Dinge“ (Pastoralkonstitution Kirche und Welt 36), für die kulturschaffende Tätigkeit und politische Freiheit des Menschen frei gemacht. Falsch aber wäre es zu meinen, daß ganze Bereiche des menschlichen

Lebens dem Einfluß des Christentums verschlossen bleiben müßten. Allerdings werden sich die Formen dieses Einflusses in vielen Punkten ändern müssen und haben sich grundsätzlich schon geändert. Sie immer besser zu finden, das ist die Aufgabe, die unsere Zeit der Kirche und jedem Christen stellt.

August Brunner SJ

Zur Diskussion über das Naturrecht

Nach dem Krieg als Lückenbüsser für viele hochwillkommen, schon bald als Störenfried ebenso heftig mißbilligt, wird heute das Naturrecht von einer wachsenden Zahl als wissenschaftlich unseriös und politisch mißbrauchbar verdächtigt. Dieser schnelle Kreditverlust hat verschiedene Gründe.

Ein Grund liegt wohl in dem (wirklichen oder vermeintlichen) Versagen gewohnter naturrechtlicher Beweisführungen. So scheint etwa in der Ehemoral vielen das Gegenteil dessen unmittelbar einsichtig, von dem man Generationen hindurch glaubte, es naturrechtlich als einzige sittlich tragbare Möglichkeit aufweisen zu können. Dies zeigt, wie das Naturrecht überhaupt und in sich selbst in Frage steht.

Ein weiterer Grund liegt bei der heutigen Moraltheologie. Auch die Entwicklung der katholischen Exegese brachte nicht zuletzt der Moraltheologie reichen Gewinn. Sie nahm ihn um so lieber in Besitz, als manche Moraltheologen bei dem Versagen bisheriger naturrechtlicher Gedankengänge am liebsten (überhaupt oder möglichst weitgehend) auf das Naturrecht verzichtet hätten. Damit wurde das Naturrecht in seinem Verhältnis zur Moraltheologie problematisch.

Im Naturrecht steckt die Frage nach der „Natur des Rechts“ wie nach dem „Recht der Natur“. Das heißt: das Naturrecht fragt zum einen nach der Eigenart des Rechts (Rechtsbegründung), zum andern nach dem Wesen der „Natur“, der zufolge (und nicht etwa durch menschliche oder zusätzlich göttliche Dazwischenkunft) Recht als zwischenmenschliche Verhaltensweise vorgegeben sei (Rechtsinhalt).

An der Rechtsbegründung ist vor allem der Rechtsphilosoph interessiert. Vor kurzem hat Oswald Schwemmer „Begründung und Struktur des Rechtes“ erneut untersucht¹. Gegenüber der Ansicht, die das Naturrecht in einem ursprünglichen „Recht-Haben“ des Menschen begründet sieht, weist er auf, daß der Mensch durch seine ursprüngliche Verfaßtheit (sein Menschsein oder seine Natur) je schon „im Recht ist“. In der Tat ist des Menschen Recht-Haben nur dann nicht Rechthaberei, wenn und insofern er deshalb recht hat, weil er zuvor je schon im Recht ist.

Mit der Frage nach dem Rechtsinhalt befaßten sich die deutschsprachigen Moraltheologen im Jahr 1965 auf ihrem Kongreß in Bensberg. Die Vorträge wurden von Franz Böckle herausgegeben². Man war dort überzeugt, die Moraltheologie müsse es sich gefallen lassen, „daß man ihre naturrechtlichen Forderungen und Ableitungen auf ihre Einsichtigkeit und Überzeugungskraft hin diskutiere und prüfe“ (10). Damit war auch die Notwendigkeit gegeben, den Begriff der Natur zu diskutieren.

Zunächst wollte man die Naturwissenschaft ins Gespräch bringen. Als ihr Vertreter fragt A. G. M. van Melsen nach dem Verhältnis von „Natur und Moral“. Philosophie als Explikation dessen verstehend, was die Naturwissenschaften implizit enthalten, expliziert er, was die Naturwissenschaften besonders

¹ Zschr. für kath. Theol. 63 (1966) 435–444.

² Das Naturrecht im Disput (Düsseldorf: Patmos 1966). Kart. 10,80.