



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Die Weltgebetstreffen von Assisi

Das Verhältnis von katholischer Kirche und
Andersglaubenden

Verfasserin

Rosemarie Lang

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 190 333 020
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Lehramtsstudium UF Deutsch und UF Katholische Religion
Betreuer:	Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

BESONDERS GEDANKT SEI:

- meiner Familie für die geduldige Unterstützung während meines gesamten Studiums.
- meinen Freundinnen und Freunden, die immer ein offenes Ohr für mich haben.
- Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück für die Betreuung meiner Diplomarbeit.

Inhaltverzeichnis

1	Einleitung.....	1
2	„Extra ecclesiam nulla salus“	7
2.1	Textgenese.....	9
2.2	Rezeption.....	14
2.3	Votum ecclesiae	17
2.4	Anonymes Christentum.....	23
3	Das Zweite Vatikanische Konzil – Öffnung für die anderen Religionen	33
3.1	<i>Lumen gentium</i> 16.....	34
3.2	<i>Nostra aetate</i>	40
3.2.1	Entstehungsgeschichte	41
3.2.2	Interpretation.....	43
3.2.3	Die verschiedenen Religionen	44
3.2.4	Die muslimische Religion.....	49
3.2.5	Die jüdische Religion.....	53
3.2.6	Universale Brüderlichkeit	57
3.3	<i>Gaudium et spes</i> 22	59
4	Gebete für den Weltfrieden.....	65
4.1	Der Heilige Franziskus und der Friede	66
4.1.1	Das Friedensgebet des heiligen Franziskus	71
4.2	Johannes Paul II. – 1986 und 2002	74
4.2.1	Rezeption	80
4.3	„Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens“	83
4.3.1	Aufbau und Ablauf	84
4.3.2	Reaktionen auf Assisi 2011	90

5	Conclusio.....	95
6	Literaturverzeichnis.....	99
6.1	Primärliteratur.....	99
6.2	Presseartikel.....	103
6.3	Lehramtliche Texte.....	104
6.4	Patristische Literatur.....	105
6.5	Allgemeine Hilfsmittel.....	105
6.6	Abkürzungen.....	105
	Anhang.....	107
	Kurzbeschreibung.....	107
	Abstract.....	108
	Lebenslauf der Verfasserin.....	109

1 Einleitung

„In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht.“(NA 1,1)

In der globalisierten Welt von heute ist es kaum möglich, ein Leben als ChristIn zu führen, ohne mit Menschen in Kontakt zu kommen, die die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus nicht anerkennen. In diesem Fall ist die Konfrontation mit anderen Ansichten nicht einfach eine Herausforderung, den eigenen weltanschaulichen Horizont zu erweitern, sondern es geht um Identitätsfragen. Zu einer Religionszugehörigkeit gehört auch die Bejahung einer bestimmten Anthropologie und eines spezifischen Weltbildes, mögen Religionsgemeinschaften auch immer ein gewisses Maß an Abweichungen tolerieren. „Glauben“ bedeutet nicht umsonst vom etymologischen Ursprung her „für wahr halten“¹. Ein Mensch glaubt was er glaubt, weil er es eben als wahr erkannt hat. Eine solche Erkenntnis stellt in Folge einen unabdingbaren Anspruch an die Lebensgestaltung. Wie kann ein glaubender Christ/eine glaubende Christin nun mit denen umgehen, die etwas anderes für wahr halten, beziehungsweise sogar die Wahrheit des christlichen Glaubens verneinen? Welche Haltung ihnen gegenüber entspricht der eigenen Überzeugung und gewährleistet dennoch eine offene Dialogbereitschaft auf den/die Andere/n hin?

Das kirchliche Lehramt beziehungsweise die Theologie hat im Laufe der Zeit aus katholischer Sicht Antworten auf diese Fragen gegeben. Diese Antwortversuche lassen sich in etwa als chronologischer, theologischer Prozess darstellen, wobei es sich um eine nicht ganz lineare Entwicklung handelt. Der Verhältnisbestimmung zu Andersglaubenden liegt die Frage zugrunde, ob das, was diese Menschen glauben, auch auf irgendeine Art und Weise wahr und zum Guten führend – heilig – sein kann. Je nachdem, ob diese theologische Frage strikt mit „nein“ beantwortet, vorsichtig offengehalten oder vehement bejaht wird, ändert sich die Haltung, mit der ein/e ChristIn in einen interreligiösen Dialog hineingeht. Theologisch ist diese Problematik mit der

¹ PFEIFER, Wolfgang (Hg.), Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (=dtv 32511), München⁷ 2004, 454.

Begrifflichkeit „ewiges Leben“, „Heiligkeit“ oder überhaupt allgemein „Heil“ verbunden. Damit ist aus christlicher Sicht eine immer größere Nähe des Einzelnen zu Gott gemeint, im irdischen Leben wie auch danach. Dementsprechend ist in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* die Rede von der Kirche, die sich auf dem „Pilgerweg“ (LG 8,4) befindet, dessen Ziel Gott selbst ist.²

Die einzelnen Heilskonzeptionen weisen nun einige Unterschiede auf, gleichzeitig muss es aber auch immer Kohärenzen in der theologischen Entwicklung geben. Diese Spannung zieht sich durch die theologische Literatur, genauso wie durch die Praxis der interreligiösen Begegnung. Die vorliegende Arbeit skizziert die Problematik, indem die Meilensteine des Weges von einem recht exklusiv verstandenen Heilskonzept zu einem optimistischen, bis tendenziell inklusiven Ansatz aufgezeigt werden.

In kirchenpolitisch turbulenten Zeiten wurde der Lehrsatz, dass außerhalb der Kirche kein Heil ist, zum Dogma erhoben. Die Darstellung der Entwicklung des konkreten Dogmentextes, sowohl theologisch als auch historisch – diese beiden Bereiche sind gerade in diesem Fall besonders schwer zu trennen – bildet den Ausgangspunkt dieser Arbeit. Das Dogma ist unterschiedlich in Haltungen und Handlungen umsetzbar. Neben besonders rigorosen Auffassungen, die lehramtlich verworfen wurden, gab es auch Schritt für Schritt immer offenere Heilskonzeptionen, von der Annahme eines „Votum ecclesiae“ bis zu der Theorie K. RAHNERS über das „Anonyme Christentum“.

Eine Öffnung auf die anderen Religionen hin brachte das Zweite Vatikanische Konzil mit den Dokumenten *Nostra aetate*, *Gaudium et spes* 22 und *Lumen gentium* 16. Mit Hilfe des Modells der konzentrischen Kreise aus *Ecclesiam suam* (Art. 96-119) war nun die Annahme einer Kirchenzugehörigkeit von Andersgläubenden möglich und damit die Option, dass auch diese Menschen am ewigen Leben teilhaben. Diese Kreise schließen Andersgläubende „stufenweise“ mit ein, wobei die eigene Überzeugung im Zentrum steht. Den anderen Religionen werden in NA 2,2 auch Spuren des „Wahren und Heiligen“ (vgl. NA 2,2) zugesprochen, aber in unterschiedlicher Intensität. Mit manchen Glaubensformen, wie etwa mit anderen abrahamitischen Religionen, hat die Kirche mehr gemein, sie stehen ihr deswegen näher. In Bezug auf andere Einstellungen wie den

² Das Motiv wird im letzten Absatz des ersten Kapitels der Kirchenkonstitution erwähnt und in Kapitel 7 derselben ausführlich behandelt.

Atheismus findet sich schwerer Verbindendes. Daraus ergeben sich die unterschiedlichen Kreise der Nähe zur katholischen Kirche. Trotz der schwerer zu findenden Gemeinsamkeiten wurde mit dem Weltgebetstreffen 2011 auch ein großer Schritt in Richtung Dialog mit AtheistInnen gemacht, denn Benedikt XVI. lud VertreterInnen jener Weltsicht zu seinem interreligiösen Treffen im Herbst jenes Jahres ein.

Das Jahr 1986 war für die Verhältnisbestimmung der Kirche Andersglaubenden gegenüber ein ganz besonderer Meilenstein. Johannes Paul II. lud zum Weltgebetstreffen nach Assisi ein, auf dem alle größeren Religionen für das gemeinsame Anliegen des Weltfriedens auf die je eigene Art und Weise beteten. Johannes Paul II. hatte bei diesem Treffen kein Gebet gemeinsam mit den VertreterInnen der anderen Religionen eingeplant, aber man betete an einem gemeinsamen Ort unmittelbar nacheinander. Benedikt XVI. gestaltete die Gebetsphasen während des „Tags der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit“³ allerdings noch getrennter. Auf dem Vorplatz vor der Franziskusbasilika sprachen 1986 die VertreterInnen der Religionen nacheinander ihre Gebete, wobei das christliche Gebet am Schluss an der Reihe war.⁴ Vorher war allerdings schon intensiv in teilweise sakralen Räumen separat für den Frieden gebetet worden, wobei jede Gruppe das Gebet nach ihren eigenen Riten gestaltet hatte.⁵ In diesem Sinne kann man nicht von einem *gemeinsamen* Gebet sprechen, woraus sich bei der Beschreibung der Ereignisse manch terminologische Schwierigkeit ergibt. Wohl im Bewusstsein dieser Problematik standen die Gebete vor der Grabeskirche des Heiligen Franziskus unter dem Motto: „Zusammensein, um für den Frieden zu beten“.⁶

Über das Weltgebetstreffen 1986 hat G. RIEDL eine umfangreiche Studie verfasst mit dem Titel „Modell Assisi“. Die Autorin bezeichnet mit dem Titel die These, dass die Zusammenkunft 1986 als Ereignis mit Modellcharakter für den interreligiösen Dialog,

³ Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit in Assisi. »Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens«, in: OR(D) 41 (2011) Nr.44, 6; [in Folge: A. A., Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit in Assisi].

⁴ vgl. WALDENFELS, Hans, Die Friedensgebete von Assisi. Einl. von Franz Kardinal KÖNIG. Kommentar von Hans WALDENFELS. Dt. Übers. von Radbert KOHLHAAS, Freiburg – Basel – Wien 1987, 80-83; [in Folge: H. WALDENFELS, Die Friedensgebete von Assisi].

⁵ vgl. H. WALDENFELS, Die Friedensgebete von Assisi 78-80.

⁶ vgl. ebd. 81.

beziehungsweise für „religionsumspannende Gebetstreffen mit einem gemeinsamen Anliegen“⁷ gesehen werden muss und nicht vordergründig als historisches Ereignis:

„Der Weltfrieden-Gebetstag von Assisi sollte vom einmaligen geschichtlichen Ereignis zum ständigen Auftrag für die Friedensarbeit und den interreligiösen Dialog werden. Das *Ereignis Assisi 1986* avancierte zum *Modell Assisi*.“⁸

Das Modell fand in Folge vielfältige Anwendung, bislang wurde es weitere zwei Male auf Initiative des Papstes hin umgesetzt, 2002 unter Johannes Paul II. und 2011 unter Benedikt XVI. Auf eine ausführliche Dokumentation des Treffens 2002 wird in dieser Arbeit verzichtet, zugunsten einer detaillierten Bearbeitung der erst kürzlich zurückliegenden Ereignisse 2011. Dokumentiert wurden die letzten beiden Weltgebetstreffen vor allem in den entsprechenden Ausgaben der Zeitung „L'Osservatore Romano“. Über die Geschehnisse 1986 gibt es einige Literatur, so neben der erwähnten Arbeit von G. RIEDL zum Beispiel ein Bändchen mit übersetzten Gebetstexten der Weltreligionen, einer Einleitung von F. KÖNIG und einem Kommentar von H. WALDENFELS. Das Treffen 2011 ist in der theologischen Fachliteratur bislang noch kaum thematisiert worden, da es erst kürzlich zurückliegt. Aus diesem Grund wurden, neben dem „Osservatore Romano“ vor allem kleinere Zeitschriftenbeiträge, sowie auch Quellen aus dem Internet herangezogen. Der Frage, warum gerade Assisi als Ort für die interreligiöse Begegnung in Frage kam, ist ein eigener Abschnitt der Arbeit gewidmet, auf Basis der Heiligenviten von THOMAS VON CELANO und BONAVENTURA, sowie anderer franziskanischer Quelltexte.

Methodisch ist die gesamte Arbeit so konzipiert, dass konkrete Dokumente im Zentrum stehen. So wird im ersten Kapitel der Text des Dogmas, das besagt, dass außerhalb der Kirche kein Heil ist analysiert, auch unter Bearbeitung der Texte des FULGENTIUS VON RUSPE. In Bezug auf das „Votum ecclesiae“ steht der Brief des kirchlichen Lehramts an den Erzbischof von Boston aus dem Jahr 1949 im Mittelpunkt, mit dem die besonders rigorose Auslegung des Dogmas zurückgewiesen wurde. K. RAHNERS Theorie über das „Anonyme Christentum“ wird ebenfalls von den Texten des Theologen selbst her

⁷ RIEDL, Gerda, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext* (=TBT 88), Berlin – New York 1998, 9;[in Folge: G. RIEDL, *Modell Assisi*].

⁸ G. RIEDL, *Modell Assisi* 8f.

beschrieben. Für die theologische Darstellung der Weltgebetstreffen bilden die jeweiligen Papstansprachen einen wichtigen Anhaltspunkt.

Auf diese Art und Weise soll deutlich werden, welcher Weg zu den Weltgebetstreffen geführt hat und was aus theologischer Perspektive dort geschehen ist.

2 „Extra ecclesiam nulla salus“

„Sie glaubt fest, bekennt und verkündet, daß ‚niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur (keine) Heiden‘, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaft werden können, sondern daß sie ins ewige Feuer wandern werden, ‚das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‘ [Mt 25,41], wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben, und daß die Einheit mit dem Leib der Kirche eine solch große Bedeutung hat, daß nur denen, die in ihr verharren, die Sakramente der Kirche zum Heil reichen und Fasten, Almosen und die übrigen Werke der Frömmigkeit und Übungen des christlichen Kriegsdienstes ewige Belohnungen zeitigen. ‚Und niemand kann, wenn er auch noch so viele Almosen gibt für den Namen Christi sein Blut vergießt, gerettet werden, wenn er nicht im Schoß und in der Einheit der katholischen Kirche bleibt‘.“⁹

Der zitierte Text entstammt der Bulle *Cantate Domino* aus dem Jahr 1442.¹⁰ Das Dokument wurde im Rahmen des Konzils von Florenz verabschiedet¹¹, hat jedoch – wie alle Dogmen – eine umfangreiche Vorgeschichte. Bevor diese skizziert wird, soll zunächst der Text selbst auf seine literarische Gattung hin untersucht werden.

Die einleitende Formulierung „sie glaubt fest, bekennt und verkündet“ ist die charakteristische Klausel für ein Dogma. Eine solche Aussage ist bekanntlich unwiderruflich, eben ein Lehrsatz, der eine einmal erkannte Wahrheit für alle weiteren Generationen festhalten soll. Den Ausgangspunkt bildet dabei die Überzeugung, dass es derselbe Heilige Geist ist, der die katholische Kirche seit dem Pfingstereignis in Apg 2 durch die Zeiten hindurch begleitet und geführt hat. Wenn es nun derselbe ist, damals wie heute, kann er eben schwerlich zu einer Erkenntnis führen, die sich später als nicht wahr herausstellt. J. RATZINGER formuliert die Problematik speziell dieser Aussage – wobei er nicht nur die dogmatische Ausformung im Blick hat – folgendermaßen:

„[...]es muß klargestellt werden, wie es dem Glauben unter den veränderten Bedingungen möglich ist, sich selbst treu zu bleiben: Die wesentliche Identität des Glaubens von damals und heute steht zur Diskussion und damit überhaupt die Möglichkeit, auf redliche Weise ein christlich Glaubender in der katholischen Kirche zu bleiben.“¹²

Im Fall des zitierten Dogmas aus *Cantate Domino* verschärft sich dieses Problem drastisch, denn die Äußerung scheint sich gegen Juden und gegen Heiden – also Menschen die nicht der christlichen Religion angehören – zu richten und diesen das

⁹ DH 1351.

¹⁰ DH S.1442.

¹¹ vgl. DH S.1442.

¹² RATZINGER, Joseph, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf² 1970, 340; [in Folge: J. RATZINGER, Das neue Volk Gottes].

ewige Leben abzusprechen. Ein Versuch in diese doch sehr deutlichen Formulierungen etwas anderes hineinzulesen, macht wenig Sinn. Andererseits ist der Text die Stelle, mit der die oft zitierte Aussage „extra ecclesiam nulla salus“ als Dogma lehramtlich fixiert wird. Wenn also in der Auseinandersetzung mit der Problematik, die ein solcher Lehrsatz mit sich bringt, lediglich – wie es oft geschieht – diese vier Worte, genannt werden, besteht die Gefahr, die Brisanz der Phrase vielleicht nicht ganz im Blick zu haben.

Nun war schon früher, in der Bulle *Unam sanctam* aus dem Jahr 1302¹³ festgehalten worden, dass es zum Heil notwendig sei, sich dem römischen Bischof zu unterwerfen¹⁴, was in dieser Aussage bereits abgeschwächt wird, da die katholische Kirche als Ganzes im Blick ist. Das Konzil beruft sich auf die Stelle Mt 25,41, die in der Einheitsübersetzung folgendermaßen wiedergegeben wird:

„Dann wird er sich auch an die auf der linken Seite wenden und zu ihnen sagen: Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist!“

Die Aussage steht im Kontext der „Rede über die Endzeit“ in Mt 24,1-25,46. In der Einheitsübersetzung wird die Passage Mt 25,31-46 mit „vom Weltgericht“ betitelt. AdressatInnen des Textes sind die JüngerInnen, nicht wie in Mt 23,1-39 Außenstehende.¹⁵ Im Gleichnis vom Weltgericht ist nun vom Reich Gottes die Rede (Mt 25,34). Dieser „Ort“ ist nach bestimmten Kriterien zugänglich, welche allesamt im Handeln den Bedürftigen gegenüber liegen. In Vers 35f werden exemplarisch sechs „Werke der Barmherzigkeit“ genannt, die jedoch Beispielcharakter haben und nicht etwa als abzuarbeitender Kriterienkatalog zu verstehen sind. In solchen Menschen erweist man Gott selbst beziehungsweise dem Menschensohn die Ehre. Die Begegnung mit Gott in dem/der Nächsten, die Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe, ist keine Neuerung des Neuen Testaments, sondern eine altbewährte jüdische Tradition, wie beispielsweise die Texte Spr 14,31, 17,5 und 19,17 zeigen. Wer die Betroffenen des Gerichts sind sagt Vers 32: „Und alle Völker werden vor ihm zusammengerufen

¹³ DH S.1300.

¹⁴ DH 875.

¹⁵ vgl. Stuttgarter Neues Testament, Mt 24,1-2.

werden[...]“(Mt 25,32). Es sind also alle Völker davon betroffen, allerdings nicht voraussetzungslos. In Mt 24,14, zu Anfang der „Rede über die Endzeit“, wird gesagt:¹⁶

„Aber dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet, damit alle Völker es hören; dann erst kommt das Ende.“(Mt 24,14)

Den Völkern aus Mt 25,32 ist das Evangelium also schon in Wort und Tat verkündet worden. Dennoch zeigt die Darstellung in Vers 37-39, dass sie überrascht sind. Der „König“ erklärt ihnen daraufhin, in Vers 40, dass es um ihr Handeln dem/der Anderen gegenüber geht, das bei der Begegnung mit ihm/ihr gefordert gewesen wäre. Wäre es denkbar, dass Menschen genau so gehandelt haben, ohne sich dabei konkret auf den Namen Jesu zu berufen? Der Verfasser sagt hierzu nichts, jedoch ist dies vor dem Hintergrund einer von der Kirche später angenommenen Heilsmöglichkeit für die NichtchristInnen eine sehr interessante Frage. Vom „ewigen Feuer“ sind im Weiteren jene betroffen, die gar nichts getan haben. Sie waren gleichgültig, haben sich gar nicht erst bemüht.¹⁷

Dieses Bild des ewigen Feuers, das für „den Teufel und seine Engel bestimmt ist“ (V.41), wird im Dogma nun evoziert. Die Zitation des Halbsatzes an dieser Stelle, deutet auf ein anderes Schriftverständnis als das eben anhand des Stuttgarter Neuen Testaments skizzierte hin, denn der Zusammenhang mit dem Handeln an dem/der Nächsten fehlt. Es wird sogar gesagt, dass Almosen und auch das Martyrium außerhalb der katholischen Kirche nicht zur Rettung führen. Woher kommen also die höchst problematischen Formulierungen des Dogmas, dass Juden, Häretiker und Schismatiker vom Heil ausgeschlossen seien und dass trotz des guten Handelns ewiges Feuer droht? Biblisch sind sie, zumindest von dem Verweis auf Mt 25,41 her, nach gegenwärtigem Schriftverständnis schwer begründbar.

2.1 Textgenese

Es handelt sich dabei um fast wörtlich zitierte Formulierungen aus den nach heutigen theologischen Maßstäben fraglichen Texten des FULGENTIUS VON RUSPE (468-533). Dieser war Bischof in ebendieser Stadt, die heute Alfaques heißt. Zu FULGENTIUS

¹⁶ vgl. Stuttgarter Neues Testament, Mt 25,31-46.

¹⁷ vgl. ebd. Mt 25,31-46.

Lebzeiten gab es, in Auseinandersetzung mit dem Arianismus KatholikInnenverfolgungen, denen auch FULGENTIUS unmittelbar ausgesetzt war. Als Heiliger Fulgentius ist sein Gedenktag der 1. Jänner, in manchen Kalendern auch der 19. Jänner oder der 6. Mai. Der Bischof von Ruspe gehörte zu den großen kirchlichen Schriftstellern dieser Zeit, er zählt zu den „Kirchenlehrern“¹⁸. FULGENTIUS wird auch als „der Augustinus seines Jahrhunderts“¹⁹ bezeichnet.²⁰ Sein Werk enthält einige sehr problematische Aspekte, wie zum Beispiel die hier thematisierte Äußerung.

Bei AUGUSTINUS findet sich der Gedankengang jedoch noch nicht in dieser Radikalität und auch nicht als Äußerung mit dogmatischem Charakter.²¹ FULGENTIUS verfasste eine Sammlung an Regeln für den „wahren Glauben“.²² Dies ist ein Kompendium zahlreicher Regeln, von denen er meint, dass sie ein guter Christ/eine gute Christin glauben muss. Durch die häufig verwendete einleitende Formulierung „mit felsenfestem, unerschütterlichem Glauben“²³ zeigt sich, dass der Autor davon ausgeht, dass es sich bei diesen Regeln um unverrückbare Wahrheiten handelt. Anlass zu diesem Werk gab ihm ein Brief eines Mannes namens Petrus, der eine Reise nach Jerusalem unternehmen wollte und den Bischof von Ruspe um eine Darlegung der katholischen Glaubenslehren bat, die ihm als Schutz vor Irrlehren dienen sollte. Petrus wird von FULGENTIUS mit „mein lieber Sohn“²⁴ angesprochen, zudem deutet die Art und Weise, wie der Bischof mit der Frage umgeht, auf nicht allzu intensive theologische Bildung des Bittstellers hin. Möglicherweise war Petrus also ein einfacher Mönch, ein Kleriker niederen Standes oder ein Laie. FULGENTIUS antwortet, dass dies ein sehr umfangreiches, kompliziertes Unterfangen sei und weist außerdem darauf hin, dass ihm für so eine umfangreiche Darlegung nicht genügend Zeit zur Verfügung stehe.

¹⁸ STADLER, Johann Evangelist (Hg.), Vollständiges Heiligenlexikon, Bd. II, Hildesheim – Zürich – New York 1998, 331; [*in Folge*: J. E. STADLER, Vollständiges Heiligenlexikon].

¹⁹ vgl. J. E. STADLER, Vollständiges Heiligenlexikon 331.

²⁰ vgl. ebd. 329-331.

²¹ vgl. KÖRNER, Christoph, (K)ein Heil außerhalb der Kirche?. Überlegungen zur theologischen Bedeutung religiöser Pluralität (= Forum Religion & Sozialkultur, Abteilung B, Profile und Projekte, Bd. 21; zgl. Dipl.-arb., Phil-Theol. HS St. Georgen, F. a. Main 2005), Berlin 2006, 17; [*in Folge*: C. KÖRNER, (K)ein Heil außerhalb der Kirche?].

²² FULGENTIUS VON RUSPE, Vom Glauben an Petrus oder Regel des wahren Glaubens, in: O. BARDENHEWER/J. ZELLINGER/J. MARTIN (Hg.), Des Hl. Bischofs Fulgentius ausgewählte Schriften, übers. v. Leo KOZELKA (= Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 2, Bd.9), München 1934, 119-188; [*in Folge*: FULGENTIUS VON RUSPE, Vom Glauben an Petrus].

²³ vgl. etwa: FULGENTIUS VON RUSPE, Vom Glauben an Petrus 182 (Kap.35, Regel 32).

²⁴ FULGENTIUS VON RUSPE, Vorwort zu „Vom Glauben an Petrus oder Regel des wahren Glaubens“, in: FULGENTIUS VON RUSPE, Vom Glauben an Petrus, 125.

Zudem sah er eine Schwierigkeit darin, dass ihm Petrus keine bestimmte Irrlehre genannt hatte, die er als Ausgangspunkt für seine Argumentation nehmen konnte.²⁵ Nichts desto trotz versuchte er der Anfrage gerecht zu werden. Es entstand aus dieser Situation heraus ein dogmatisches Kompendium, das in der Literatur des Mittelalters häufig rezipiert wurde.²⁶ Die Vorgehensweise des FULGENTIUS, Regel an Regel zu reihen, ohne größere Erklärungen und überhaupt seine Herangehensweise an die Mission entsprechen natürlich nicht den Standards heutiger Theologie. Die zitierte Äußerung ist besonders problematisch, da sie sich gegen Juden, aber auch gegen Andersdenkende und jene, die anderen christlichen Gemeinschaften als der katholischen Kirche angehören richtet.

Mit dem Dogma in Zusammenhang steht zunächst die 34. Regel, die zugleich das 37. Kapitel des Werkes bildet. Der im Folgenden zitierte Text ist betitelt mit „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“.²⁷

„Halte mit felsenfestem, unerschütterlichem Glauben daran fest, daß kein außerhalb der katholischen Kirche Getaufte des ewigen Lebens teilhaftig werden kann, wenn er nicht vor seinem Lebensende zur Kirche zurückkehrt und sich ihr eingliedert. ‚Denn wenn ich‘, sagt der Apostel, ‚allen Glauben hätte und alle Geheimnisse könnte, die Liebe aber nicht hätte, bin ich nichts.‘²⁸ Denn wir lesen ja auch, daß in den Tagen der Sintflut niemand außerhalb der Arche gerettet wurde.“²⁹

Es folgt die 35. Regel, beziehungsweise das 38. Kapitel, das den Titel „Die Verdammten“ trägt:

„Halte mit felsenfestem unerschütterlichem Glauben daran fest, daß nicht nur alle Heiden, sondern auch alle Juden, alle Häretiker und Schismatiker, die außerhalb der Kirche ihr Leben beschließen, in das ewige Feuer gehen werden, das dem Teufel samt seinen Engeln bereitet ist!“³⁰

Die nächste Regel richtet sich besonders gegen Häretiker. In dieser Passage finden sich weitere Elemente des Dogmentextes, denn der Autor schreibt, dass es nutzlos sei Almosen zu geben, oder sogar „sein Blut für den Namen Christi zu vergießen“³¹, wenn

²⁵ vgl. Vorwort des FULGENTIUS zu „Vom Glauben an Petrus oder Regel des wahren Glaubens“, in: FULGENTIUS VON RUSPE, Vom Glauben an Petrus 125f.

²⁶ vgl. MARKSCHIES, Christoph, Art.: F. von Ruspe, in: CANIK, Hubert/SCHNEIDER, Helmuth (Hg.), Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 4, Stuttgart – Weimar 1998, 700.

²⁷ FULGENTIUS VON RUSPE, Vom Glauben an Petrus 183 (Kap. 37, Regel 34).

²⁸ Der Herausgeber verweist hier in der Fußnote auf 1 Kor 13,2.

²⁹ FULGENTIUS VON RUSPE, Vom Glauben an Petrus 183f. (Kap. 37, Regel 34).

³⁰ ebd. 184 (Kap. 38, Regel 35).

³¹ ebd. 184 (Kap. 39, Regel 36).

die betreffende Person nicht zur katholischen Kirche zurückkehre.³² Man beachte hier die Anmerkung des Herausgebers in der Fußnote: „Diese Auffassung steht natürlich im Widerspruch zu der kirchlichen Lehre von der Möglichkeit der geistigen Zugehörigkeit zur Kirche.“³³

FULGENTIUS wird zwar als in augustinischer Tradition stehend gesehen, dessen Lehre ist jedoch, betrachtet man sein Gesamtwerk, in Bezug auf die Sichtweise von Gnade und Heil differenzierter.³⁴ Allerdings war Augustinus bekanntlich einer der Hauptakteure im Konflikt mit den Donatisten. Diese Bewegung forderte den Kirchenausschluss jener, die bei der Verfolgung durch Diokletian in Afrika im Zeitraum 303-305 vom Glauben abgefallen waren. Buße und Wiedertaufe, sollten vollzogen werden, damit Abtrünnige wieder aufgenommen werden konnten, zudem war für Kleriker eine Neuordination nötig. Da die Großkirche dieses Verfahren nicht praktizierte, erkannten die Donatisten das Wahlverfahren des Bischofs von Karthago, Ceacilianus, nicht an. Infolgedessen kam es zum Schisma.³⁵

Im Rahmen dieses Konfliktes schrieb AUGUSTINUS nun an einen Bischof dieser Gruppierung³⁶:

„[...]Außerhalb der katholischen Kirche kann einer alles [haben] außer Heil: Er kann Ehre besitzen, er kann die Sakramente empfangen, er kann Halleluja singen, er kann ‚Amen‘ antworten, er kann am Evangelium festhalten, er kann den Glauben im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes haben und verkünden, aber nirgendwo anders als in der katholischen Kirche wird er Heil finden.“³⁷

Vor dem Hintergrund des Schismas und der damit einhergehenden theologischen Kontroverse schrieb der Kirchenvater also diese Sätze. NichtchristInnen hatte er dabei höchstwahrscheinlich nicht im Blick.

Eine der am häufigsten erwähnten Varianten des Lehrsatzes von der Heilsexklusivität der Kirche ist jene CYPRIANS. Dieser befand sich im 3. Jahrhundert in ähnlicher

³² vgl. ebd. 184 (Kap. 39, Regel 36).

³³ ebd. 184.

³⁴ vgl. C. KÖRNER, (K)ein Heil außerhalb der Kirche?, 17.

³⁵ vgl. FUHRER, Therese, Augustinus (=Klassische Philologie kompakt), Darmstadt 2004, 39.

³⁶ vgl. C. KÖRNER, (K)ein Heil außerhalb der Kirche?, 17.

³⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem, 6, in: ACADEMIAE LITTERARUM CAESAREAE VINDOBONENSIS (ed.), *Sancti Aureli Augustini Opera, Scriptorum contra Donatistas Pars III* (CSEL 53), Vindobonae/Lipsiae 1910, 174,31-175,4; dt. Übersetzung zit. nach . C. KÖRNER, (K)ein Heil außerhalb der Kirche?, 17; übers. v. DERS.

Situation wie später Augustinus. Der Kirchenvater versteckte sich während der Verfolgung durch Decius, was ihm große Kritik einbrachte. Die Frage, wie mit jenen umzugehen sei, die während der Verfolgung die geforderten Opfer an andere Götter geleistet hatten, entbrannte, wobei die Idee der Notwendigkeit einer Wiedertaufe aufkam.³⁸

Zu dem Problem des Sakraments der Taufe in diesem Kontext schrieb nun CYPRIAN jenen Brief, aus dem das weit verbreitete Zitat stammt:

„Wenn aber dem Ketzer selbst die Taufe des öffentlichen Bekenntnisses und des Blutes nicht zum Heil verhelfen kann, weil es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, wieviel weniger wird es ihm dann nützen, wenn er im Verborgenen und in einer Räuberhöhle sich mit unechtem Wasser hat begießen und beflecken lassen und so, statt die alten Sünden abzulegen, vielmehr noch neue und größere auf sich geladen hat!“³⁹

Vor dem historischen Hintergrund lassen sich seine scharfen Worte einigermaßen nachvollziehen. Sie sollten einen bestimmten Zweck erfüllen und waren nicht als dogmatische Äußerung bezüglich des Heils der NichtchristInnen gedacht. Eine Verallgemeinerung und auch die Ausweitung auf Heiden und Juden finden die Aussagen über die Heilsnotwendigkeit der Kirche erst bei FULGENTIUS.⁴⁰

Dieser Gedanke des exklusiven Heils fand, wie bereits erwähnt, seinen Höhepunkt in der Bulle *Unam sanctam* unter Bonifaz VIII. (1294-1303). Nach dem darauffolgenden „großen abendländischen Schisma“ (1378-1415), während dessen es drei Papsttümer gab, fanden die Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449) statt. Das Konzil von Basel wurde im Verlauf des Konzilsprozesses nach Florenz verlegt, von wo aus Unionsverhandlungen mit den Ostkirchen stattfanden. Diese waren unter der Ausbreitung des osmanischen Reiches in Bedrängnis geraten. Als Unionsdokument

³⁸ vgl. MARKSCHIES, Christoph, Art.: C. Thascius Caecili(an)us, in: CANIK, Hubert/SCHNEIDER, Helmuth (Hg.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 3, Stuttgart – Weimar 1997, 253f.

³⁹ vgl. CYPRIAN VON KARTHAGO, Brief an Jubaianus (=Epist. 73), in: O. BARDENHEWER/K. WEYMAN/J. ZELLINGER (Hg.), *Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften*, Bd.II, übers. v. Julius BAER (=Bibliothek der Kirchenväter, Bd.60), München 1928, 352f. (Epist. 73,21).

⁴⁰ vgl. WOHLLEBEN, Ekkehard, *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie* (= Kirche – Konfession – Religion Bd. 48; zgl. Diss., Univ. Erlangen 2001), Göttingen 2004, 41; [*in Folge*: E. WOHLLEBEN, *Die Kirchen und die Religionen*].

zwischen Äthiopiern und Kopten wurde die Bulle *Cantate Domino* verfasst, in der ziemlich wortgenau die Formulierungen des FULGENTIUS wiedergegeben wurden.⁴¹

Zusammenfassend ist es also auffallend, dass die genannten Aussagen zur Heilsexklusivität der Kirche bis zu ihrer lehramtlichen Fixierung immer in Zeiten getätigt wurden, in denen sich die Kirche durch Spaltung oder durch Verfolgung bedroht sah. Um die Einheit zu wahren, beziehungsweise wiederherzustellen und um vor Abspaltungen zu warnen, wurde betont, wie wichtig es ist, in der Großkirche zu verbleiben. Weitere Kirchenväter, die Aussagen in diese Richtung tätigten, waren zum Beispiel HIERONYMUS († 419), JOHANNES CHRYSOSTOMUS († 407), AMBROSIUS († 397), CYRILLUS VON JERUSALEM († 386), aber auch schon bei TERTULLIAN († 222) und ORIGINES († 250), bis hin zu IGNATIUS VON ANTIOCHIEN († 117) finden sich ähnliche Äußerungen.⁴² Unterschiedlich ist jeweils der Fokus und die Radikalität, manchmal geht es dezidiert um Schismatiker, etwa bei IGNATIUS⁴³, ein andermal soll die Wichtigkeit der Taufe für den Menschen betont werden, wie bei TERTULLIAN⁴⁴. Der Kontext entschuldigt freilich keineswegs einige Formulierungen, etwa gegen konkrete Andersglaubende, wie im Beispiel des FULGENTIUS gegen Juden, doch zeigt sich anhand des historischen Abrisses, dass es sich um eine recht früh aktuell gewordene Frage, die eng mit Krisenzeiten der Kirche verbunden war, handelt. Interessant ist auch, dass ursprünglich der Gedanke Probleme innerhalb des Christentums betraf und erst später zu einer Art Theorie über die NichtchristInnen wurde.⁴⁵

2.2 Rezeption

Das Dogma aus *Cantate Domino* besteht nach wie vor, doch zeigt der Umgang damit in der Rezeptionsgeschichte, dass die Problematik der Aussage den kirchlichen Autoritäten durchaus bewusst war. Immer wieder gab es Bewegungen, die den Lehrsatz besonders rigoros interpretieren wollten. Solch eine Gruppierung waren die Jansenisten

⁴¹ vgl. E. WOHLLEBEN, Die Kirchen und die Religionen 41f.

⁴² vgl. CSERHÁTI, Franz, Eingliederung in die Kirche um des Heiles willen. Eine Studie über die Vereinbarkeit der zwei katholischen Lehren: Heilsnotwendigkeit der Kirche und Heilsmöglichkeit außerhalb ihr, mit besonderer Berücksichtigung der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* des II. Vatikanums und des 'Axioms' -s: *Außerhalb der Kirche kein Heil* (=Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII, Theologie; Bd. 228), Frankfurt am Main – Bern – New York 1984, 143-173; [in Folge: F. CSERHÁTI, Eingliederung in die Kirche um des Heiles willen].

⁴³ vgl. F. CSERHÁTI, Eingliederung in die Kirche um des Heiles willen 144.

⁴⁴ vgl. ebd. 148.

⁴⁵ vgl. J. RATZINGER, Das neue Volk Gottes 353.

im 17. und 18. Jahrhundert⁴⁶, die versuchten, AUGUSTINUS wörtlich zu verstehen. Diese wörtliche Interpretation nahmen sie allerdings ungeachtet des Kontextes, in dem seine Aussagen getätigt worden waren, vor, unter Verschiebung des Blicks im Sinne einer besonders strengen Auslegung des Dogmas aus *Cantate Domino*.⁴⁷ Resultat waren die Lehrsätze: „Es ist semipelagianisch zu sagen, daß Christus für schlechthin alle Menschen gestorben sei oder sein Blut vergossen habe.“⁴⁸ und „Außerhalb der Kirche wird keine Gnade gewährt.“⁴⁹. Beide Sätze sind lehramtlich zurückgewiesen worden.⁵⁰

Die Verwerfung der einzelnen Lehrsätze geschieht, indem die einzelnen Aussagen dementiert werden und gesagt wird, dass sie innerhalb der katholischen Kirche nicht geglaubt werden dürfen. W. KERN fasst die Argumente folgendermaßen zusammen:

„Rom hat 1653 und 1690 gegen die rigoristischen Auffassungen der Jansenisten sich dazu bekannt, daß Christus für überhaupt alle Menschen gestorben ist, nicht nur für die Gläubigen, und daß auch Häretikern, Juden und Heiden Gnaden zuteil werden.“⁵¹

Eine ähnliche Reaktion erfuhren die Mitglieder des „St. Benedict’s Centers“ und des „Boston Colleges“⁵², in deren Linie auch der Studentenfarrer von Harvard, Pater Leonard Feeney SJ, lehrte. Er wollte ebenfalls das Dogma besonders rigoros auslegen und meinte, alle Menschen außer den KatholikInnen und Katechumenen seien vom ewigen Leben ausgeschlossen.⁵³ Am 4. Februar 1953 wurde er daraufhin exkommuniziert.⁵⁴ Im „Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston“ vom 8. August 1949⁵⁵ wurde diese Lehre, die neben P Feeney von einer ganzen Gruppe KatholikInnen vertreten wurde, nun auf diese Art und Weise zurückgewiesen:

„[...]Unter dem aber, was die Kirche immer verkündet hat und zu verkünden niemals aufhören wird, ist auch jene unfehlbare Aussage enthalten, durch die wir belehrt werden, daß ‚außerhalb der Kirche kein Heil ist‘.“⁵⁶

⁴⁶ vgl. O’BRIEN, Charles H., Art.: Jansen/Jansenismus, in: TRE 16, 502.

⁴⁷ vgl. J. RATZINGER, Das neue Volk Gottes 347f.

⁴⁸ DH 2005.

⁴⁹ DH 2429.

⁵⁰ vgl. J. RATZINGER, Das neue Volk Gottes 348.

⁵¹ KERN, Walter, Außerhalb der Kirche kein Heil?, Freiburg i. Br. 1979, 47f.

⁵² DH S.1081.

⁵³ vgl. E. WOHLLEBEN, Die Kirchen und die Religionen 43.

⁵⁴ DH S.1081.

⁵⁵ DH S.1081.

⁵⁶ DH 3866.

Es wird also vorangestellt, dass das Dogma an sich seine Berechtigung und Gültigkeit hat. Nun gibt das Lehramt jedoch eine genaue Anweisung, wie dieser Lehrsatz zu verstehen ist und wie nicht:

„Dieses Dogma ist jedoch in dem Sinne zu verstehen, in dem es die Kirche selbst versteht. Unser Erlöser hat nämlich nicht privaten Beurteilungen übertragen, das zu erklären, was in der Hinterlassenschaft des Glaubens enthalten ist, sondern dem kirchlichen Lehramt.“⁵⁷

Es wird also erklärt, mit welcher Autorität gesprochen wird. Das kirchliche Lehramt spricht in dem Bewusstsein, dass es von Jesus dazu beauftragt ist, in Glaubensfragen zu entscheiden.

„Und zwar lehrt die Kirche zunächst, daß es sich bei dieser Sache um ein strengstes Gebot Christi handelt. Er selbst hat nämlich mit ausdrücklichen Worten seinen Aposteln auferlegt, sie sollten alle Völker lehren, alles zu beachten, was er selbst geboten hatte. Unter den Geboten Christi aber nimmt jenes die nicht geringste Stelle ein, durch das wir geheißt werden, in der Taufe dem mystischen Leibe Christi, der die Kirche ist, einverleibt zu werden und Christus und seinem Stellvertreter, durch den er selbst auf der Erde in sichtbarer Weise die Kirche leitet, anzuhängen. Daher wird niemand gerettet werden, der, obwohl er weiß, daß die Kirche von Christus göttlicherseits gegründet wurde, es dennoch ablehnt, sich der Kirche zu unterwerfen oder dem Römischen Bischof, dem Stellvertreter Christi auf Erden, den Gehorsam verweigert.“⁵⁸

Hier erfolgt nun ein Perspektivenwechsel nach innen. Bei der Skizzierung der Genese der Aussagen zur Heilsexklusivität der Kirche wurde ja festgestellt, dass es sich eigentlich um ein Dogma, handelt, das primär an KatholikInnen gerichtet war. An diesen ursprünglichen Kontext erinnert das Lehramt nun, in dem gesagt wird, dass ein Mensch dann nicht gerettet wird, wenn er um die Wirkmächtigkeit der Kirche weiß, jedoch trotzdem die Zugehörigkeit verweigert.⁵⁹ Die weiteren Formulierungen bekräftigen diesen Aspekt:

„Der Erlöser veranlaßte aber nicht nur in einem Gebot, daß alle Völker in die Kirche eintreten sollten, sondern bestimmte auch, dass die Kirche das Mittel zum Heil sei, ohne das niemand in das Reich der himmlischen Herrlichkeit eintreten kann.

In seiner unendlichen Barmherzigkeit wollte Gott, daß die zum Heil notwendigen Wirkungen jener Hilfen zum Heil, die allein aufgrund göttlicher Einsetzung, nicht aber aus innerer Notwendigkeit auf das letzte Ziel gerichtet sind, unter bestimmten

⁵⁷ DH 3866.

⁵⁸ DH 3867.

⁵⁹ vgl. E. WOHLLEBEN, Die Kirchen und die Religionen 43.

Umständen auch dann erlangt werden können, wenn sie lediglich dem Wunsch oder Verlangen nach angewandt werden. Dies sehen wir auf dem hochheiligen Trienter Konzil sowohl in bezug auch das Sakrament der Wiedergeburt als auch in bezug auf das Sakrament der Buße mit klaren Worten verkündet [* 1524 1543].⁶⁰

Zuerst wird noch einmal betont, dass die Kirche *der* Weg zum Heil ist. Jedoch findet sich hier der Konjunktiv „sollten“, was schon eine Abschwächung bedeutet. Es wäre also theoretisch besser für „alle Völker“ in die Kirche einzutreten, aber es ist denkbar dass ein Mensch lediglich den Wunsch oder das Verlangen hat die „Hilfen zum Heil“ – hier sind wahrscheinlich die Sakramente gemeint – der Kirche in Anspruch zu nehmen. Es vollzieht sich also eine Wende von einer universal ausgerichteten Argumentation, wie sie seit FULGENTIUS üblich war⁶¹, zu den einzelnen Subjekten. Die Haltung des Subjekts ist nun im Vordergrund, von wo aus sich der Weg zu der Annahme eines „Votum ecclesiae“ ergibt.⁶²

2.3 Votum ecclesiae

Im vorhergehenden Kapitel ist ansatzweise gezeigt worden, dass es für die Aussage „extra ecclesiam nulla salus“ mehrere Herleitungsmöglichkeiten gibt. Es finden sich zum Beispiel Belege bei den Kirchenvätern und in kirchlichen Dokumenten, aber das „Axiom“ – wie der Lehrsatz oft genannt wird⁶³ – wurde auch auf dem Konzil von Florenz dogmatisiert. In Bezug auf die Lehre vom „Votum ecclesiae“ ist es schwieriger eine halbwegs lineare Genese des Gedankens zu skizzieren, da diese „Lehre“ nicht dogmatisiert wurde – zumindest nicht wie das Dogma, dass außerhalb der Kirche kein Heil sei –, sondern eher eine sich aus zahlreichen Einzelerkenntnissen zusammensetzende Einsicht ist. Übersetzt bedeutet der Begriff „Verlangen nach der Kirche“, also die Sehnsucht zu ihr zu gehören. Inwieweit dieses Verlangen eines Menschen seine Rechtfertigung bedeutet, ohne dass er zur sichtbaren Kirche gehört, ist die Frage, die der Lehre vom „Votum ecclesiae“ zugrunde liegt.

⁶⁰ DH 3868-3869.

⁶¹ vgl. E. WOHLLEBEN, Die Kirchen und die Religionen 43.

⁶² vgl. J. RATZINGER, Das neue Volk Gottes 353-357.

⁶³ C. KÖRNER kritisiert diese Bezeichnung, weil sich das aristotelische Verständnis des Begriffs schwer auf den „Satz“ anwenden lässt. vgl. C. KÖRNER, (K)ein Heil außerhalb der Kirche?, 10f.

Seit dem Konzil von Trient (1545-1563)⁶⁴ ist es offiziell anerkannte kirchliche Lehre, dass es so etwas wie ein „Begierdetaufe“ geben kann. Damit ist gemeint, dass ein Mensch die Taufe wünscht, aber sie nicht, beziehungsweise noch nicht, vollzogen worden ist. Konkret steht in Kapitel 4 des „Dekretes über die Rechtfertigung“ geschrieben:

„Mit diesen Worten wird die Beschreibung der Rechtfertigung des Gottlosen skizziert, (nämlich) daß sie eine Überführung ist von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und ‚der Annahme unter die Söhne‘ [Röm 8,15] Gottes, durch den zweiten Adam, unseren Erlöser Jesus Christus; diese Überführung kann freilich nach der Verkündigung des Evangeliums nicht ohne das Bad der Wiedergeburt [*Kan. 5 über die Taufe*] oder den Wunsch danach erfolgen, so wie geschrieben steht. ‚Wer nicht aus Wasser und Heiligem Geist wiedergeboren wurde, kann nicht in das Reich Gottes eingehen‘ [Joh 3,5].“⁶⁵

Diese Annahme ist jedoch keineswegs neu. Es gibt wesentlich frühere Zeugnisse zu dieser Ansicht, wie zum Beispiel einen Brief von Papst Innozenz II. aus dem 12. Jahrhundert, der im „Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen“ betitelt ist mit „Die Begierdetaufe“. Der Brief ist die Antwort auf eine Frage bezüglich eines Menschen, der zwar sowohl den Glauben der Kirche angenommen als auch Christus bekannt hatte, jedoch ohne die Taufe empfangen zu haben starb. Innozenz II. spricht dem Schreiber mit Verweisen auf Schriften des Augustinus und Ambrosius Mut zu.⁶⁶ Der Papst schreibt sogar, dass er ohne Zögern behauptet, der Betroffene sei „von der Ursünde erlöst und hat die Freude der himmlischen Heimat erlangt.“⁶⁷

Hier wird die Wichtigkeit des Lebenszeugnisses betont, die schon eine Rechtfertigung mit sich bringt. Der Verstorbene hat Christus bekannt und im Glauben an die Kirche gelebt. Die Frage was es braucht um gerechtfertigt zu sein, klingt an, wenn auch die konkrete Sorge um einen konkreten Menschen im Vordergrund steht.

Von da aus lässt sich die Lehre vom „Votum ecclesiae“ auch biblisch begründen. Schon in der Glaubengemeinschaft zur Zeit Jesu war die Frage danach, was entscheidend ist,

⁶⁴ DH S.494.

⁶⁵ DH 1524.

⁶⁶ vgl. DH 741.

⁶⁷ DH 741.

um ein gutes Leben vor Gott zu führen, aktuell. Jesus wurde im Gespräch mit dem Gesetzeslehrer in Mt 22,35-40 auf diese Problematik hin angesprochen⁶⁸:

„³⁵Einer von ihnen, ein Gesetzeslehrer, wollte ihn auf die Probe stellen und fragte ihn: ³⁶Meister, welches Gebot im Gesetz ist das wichtigste? ³⁷Er antwortete ihm: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele* und mit all deinen Gedanken. ³⁸Das ist das wichtigste und erste Gebot. ³⁹Ebenso wichtig ist das zweite: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.* ⁴⁰An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten.“(Mt 22,35-40)

Das, was am wichtigsten für die Orthodoxie des/der einzelnen Glaubenden ist, ist also die Liebe. Zuerst richtet sich die Liebe auf Gott, aber indem sie dies tut immer schon auf den/die Nächste/n.

Dass in dem/der Nächsten, und zwar immer in dem/der auf irgend eine Art und Weise schwächeren Nächsten, zum Beispiel im Gast, Gott verborgen sein könnte und diesem somit Respekt geschuldet ist, ist eine vielfach bezeugte Weisheit.⁶⁹ Ein Beispiel hierfür im Alten Testament wäre die Verheißung der Geburt Isaaks an Abraham in Gen 18,1-15 als Abraham einem Fremden, der ihn bei einer Ruhepause überrascht, ein Mahl bereitet und sich um ihn sorgt. Aus dem Gastmahl wird ganz unerwartet eine Verkündigungsszene.⁷⁰ Im Neuen Testament ist das Leben Jesu selbst Zeugnis dafür, dass Gott gerade in den „Geringsten“ ist, denn auch er kommt nicht in Prunk und Glorie, sondern wird im Stall geboren und stirbt am Kreuz.⁷¹ Diese Liebe zum/zur Nächsten ist als „Agape“ gemeint, als selbstlose, gebende Form der Liebe, wie Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* den Begriff versteht (vgl. DCE 7). „Agape“ ist für ihn auch eine mögliche Bezeichnung für das Geschehen in der Eucharistie (vgl. DCE 14). Sie allein ist alles, was ein Mensch braucht um gerettet zu sein.⁷²

Von Gott her ist dem Menschen die Liebe bedingungslos geschenkt, aber vom Menschen her hat kein Mensch je die Liebe ganz. Es gibt immer auch etwas im Menschen, sei es Egoismus oder Hybris, das die Liebe Gottes an ihrer vollen Entfaltung hindert. Aufgrund dieses Umstandes kommt ein zweiter Aspekt zur Liebe hinzu,

⁶⁸ vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* 354.

⁶⁹ vgl. ebd. 354.

⁷⁰ vgl. ZENGER, Erich, *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart³ 2005, Gen 18,1-15.

⁷¹ vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* 354.

⁷² vgl. ebd. 354.

nämlich der Glaube, der den Menschen aus dieser Verstrickung rettet. J. RATZINGER formuliert diesen Zusammenhang folgendermaßen:

„Von Rechts wegen wären wir Verurteilte, ja, aber Christus deckt mit dem Überschuß seiner stellvertretenden Liebe das Defizit unseres Lebens. Nur eins ist nötig: daß wir die Hände aufmachen und uns beschenken lassen von seiner Huld. Diese Bewegung des Sichöffnens für das Geschenk der stellvertretenden Liebe des Herrn nennt Paulus ‚Glaube‘. Es ist klar, daß dieser Glaube im Vollsinn die ganze Fülle der in der Bibel bezeugten Wirklichkeiten voraussetzt; es ist aber gerade bei dieser Schilderung des Glaubens auch klar, daß es so etwas wie einen ‚Glauben vor dem Glauben‘ geben kann, den wir nun nicht mehr in einer unbestimmten Gutwilligkeit zu erblicken brauchen, sondern recht genau beschreiben können: Er ist das Gegenteil jener Haltung, welche die Alten ‚Hybris‘ nannten, die Negation der Selbstzufriedenheit und Selbstgerechtigkeit, jene Einfachheit des Herzens, der wir in der Bibel unter dem Namen ‚Armut im Geiste‘ begegnen können.“⁷³

Es ist demnach möglich, dass ein Mensch diese beiden Kriterien erfüllt, sein Tun also dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe unterstellt und sich auch von Gott beschenken lässt. Dieses Beschenktwerden ist ja, da Christus für alle gestorben ist, von Gott her auf jeden Menschen bezogen. Wenn jemand sich nun nicht als der sichtbaren Kirche zugehörig sieht, aber bemüht ist, sein/ihr Leben nach diesen beiden Prinzipien, diesem „Ruf“, auszurichten, dann kann auch er/sie am ewigen Leben teilhaben. Diesem „Ruf“ zu folgen bedeutet ein „Verlangen nach Christus“ zu haben, ein „Votum ecclesiae“.⁷⁴

Auch in der Enzyklika *Mystici Corporis Christi*, die von Pius XII. im Jahr 1943 veröffentlicht wurde, wird die Liebe als zentrale christliche Haltung und auch als Zentrum des (katholischen) Christentums betont. Das Thema zieht sich durch den gesamten dritten Teil des Dokuments. Es wird hervorgehoben, dass diese Liebe niemanden ausschließt, und auch, dass alle Menschen, auch die Andersglaubenden, zum ewigen Heil berufen sind:

„Doch die Liebe des göttlichen Bräutigams ist so weit, daß sie niemanden ausschließt und in der einen Braut das ganze Menschengeschlecht umfaßt. Aus diesem Grund hat unser Erlöser sein Blut vergossen, um alle Menschen, so verschieden sie durch Abstammung und Volkszugehörigkeit sein mögen, in seinem Kreuz mit Gott zu versöhnen und in einem Leibe zu einigen. Wahre Liebe zur Kirche fordert darum nicht nur von uns, daß wir als Glieder desselben Leibes füreinander eintreten (vgl. Röm. 12,5; Kor. 12,25), uns freuen sollen, wenn ein anderes Glied Ehre erfährt, und mit seinen Schmerzen (vgl. 1 Kor. 12, 26) mitleiden sollen, sondern daß wir zugleich die Menschen,

⁷³ J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes* 354f.

⁷⁴ vgl. ebd. 355-357.

die noch nicht im Leibe der Kirche mit uns vereint sind, als Christi Brüder dem Fleische nach betrachten sollen, die gleich uns zu demselben ewigen Heil berufen sind.“(MCC 94)

An anderer Stelle heißt es konkret:

„Denn mögen sie auch aus einem unbewußten Sehnen und Wünschen heraus schon in einer Beziehung stehen zum mystischen Leib des Erlösers, so entbehren sie doch so vieler wirksamen göttlichen Gaben und Hilfen, deren man sich nur in der katholischen Kirche erfreuen kann.“(MCC 101)

Pius XII. nimmt also die Möglichkeit eines „unbewußten Sehnen und Wünschens“ (vgl. MCC 101) an, dass den/die Einzelne schon in eine Beziehung versetzt zum „mystischen Leib des Erlösers“ (MCC 101), also der Kirche. Auf eine gewisse Art und Weise können also auch diese Menschen als der Kirche zugehörig betrachtet werden, aber auch wieder nicht ganz. Wer dazugehört und wer nicht wird unter dem titelgebenden Kirchenbild des „mystischen Leibes Christi“ im Rahmen der Enzyklika ausführlich behandelt.

Zum Problem der Kirchengliedschaft in „Mystici Corporis Christi“ hat sich vor allem K. RAHNER ausführlich geäußert. Im zweiten Band seiner „Schriften zur Theologie“ kommentiert er das Dokument ausführlich⁷⁵, da die Thematik in Hinblick auf seine spätere Lehre von den „Anonymen ChristInnen“ hohe Relevanz hat. Er geht vom Kirchenbegriff der Enzyklika aus, den er folgendermaßen versteht:

„Nach der Lehre der Kirche und dem von ihr adoptierten und auch für uns verbindlichen Sprachgebrauch ist mit Kirche die römisch-katholische Kirche gemeint, die sich als auch äußere, sichtbar organisierte Gesellschaft unter dem römischen Bischof von Christus gestiftet weiß und sich als solche grundsätzlich zum Heil notwendig erklärt.“⁷⁶

Damit ist klar, dass Nicht-Getaufte nicht als voll zur Kirche zugehörig betrachtet werden können, denn die Taufe ist und bleibt das Initiationssakrament durch das sie erst eingegliedert werden würden.⁷⁷ Die Kirche ist eben auch eine sichtbare Einheit, deren wesentliche Momente der gemeinsame Glaube und die Einheit der kirchlichen Rechtsgewalt sind.⁷⁸ Hier ist nun der oben zitierte Text zur Begierdetaufe heranzuziehen. Wenn es möglich ist, dass eine solche „Begierdetaufe“ existiert, dann folgt daraus, dass es auch eine Kirchengliedschaft „in voto“ gibt, ein „Votum

⁷⁵ RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. «Mystici Corporis Christi», in: Rahner, Karl (Hg.), Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln⁸ 1968, Quelle Schriften zur Theologie II, 7-94; [in Folge: K. RAHNER, „Mystici Corporis Christi“].

⁷⁶ K. RAHNER, „Mystici Corporis Christi“ 11.

⁷⁷ vgl. ebd. 14.

⁷⁸ vgl. ebd. 16.

ecclesiae“, denn die Taufe, die bewusst oder unbewusst gewünscht wird, bedeutet ja eine Eingliederung in die Kirche.⁷⁹ Nach K. RAHNER muss dieses Begehren, zur Kirche zugehörig zu sein, nicht unbedingt explizit und bewußt sein, sondern:

„[...]das Begehren kann einschlußweise Vorhanden sein in einer allgemeinen ernsthaften sittlichen Bereitschaft, alles zum Heile Notwendige zu tun, einer Bereitschaft, die ja auch vorhanden sein kann, wenn der betreffende Mensch nicht ausdrücklich weiß, daß die Zugehörigkeit zur Kirche objektiv zu diesen heilsnotwendigen Dingen gehört.“⁸⁰

Wann jemand wirklich ausdrücklich weiß, dass die Kirche zum Heil notwendig ist, ist freilich eine recht schwer genau zu bestimmende Grenze. Auch ob dieser Wunsch in einem Menschen vorhanden ist oder war, kann letztlich niemand feststellen. In dieser Argumentationslinie ist es also nicht möglich, einem Menschen das ewige Heil mit absoluter Sicherheit abzusprechen.

K. RAHNER'S Interpretation findet sich sinngemäß in den weiteren Ausführungen des schon im vorherigen Kapitel zitierten Briefes an den Erzbischof von Boston vom 8. August 1949⁸¹. Darin heißt es, nachdem an die ursprünglichen AdressatInnen des Dogmas erinnert worden ist:

„Dasselbe aber muß auf seine Weise von der Kirche gesagt werden, insofern sie die allgemeine Hilfe zum Heil ist. Damit einer nämlich das ewige Heil erlangt, wird nicht immer erfordert, daß er tatsächlich der Kirche als Glied einverleibt wird, sondern mindestens das wird verlangt, daß er ebendieser durch Wunsch und Verlangen anhängt.

Dieser Wunsch muß jedoch nicht immer ausdrücklich sein, wie es bei den Katechumenen der Fall ist, sondern wenn ein Mensch an unüberwindlicher Unkenntnis leidet, nimmt Gott auch den einschlußweisen Wunsch an, der mit einem solchen Namen bezeichnet wird, weil er in jener guten Verfassung der Seele enthalten ist, durch die der Mensch will, daß sein Wille dem Willen Gottes gleichförmig <sei>.“⁸²

Es folgt ein Verweis auf die Enzyklika „Mystici Corporis Christi“, der mit dem Zitat der „Einladung“ an die NichtkatholikInnen endet, in die katholische Kirche einzutreten, die Pius XII „mit liebendem Herzen“(MCC 101) ausspricht. Den friedvollen und freundlichen Charakter dieser Aufforderung unterstreicht der Papst mit den letzten Worten des Absatzes:

⁷⁹ vgl. K. RAHNER, „Mystici Corporis Christi“ 51.

⁸⁰ ebd. 51.

⁸¹ DH S.1081.

⁸² DH 3870.

„In unablässigem Flehen zum Geiste der Liebe und der Wahrheit erwarten Wir sie mit ausgebreiteten Armen, nicht als Fremde, sondern als solche, die in ihr eigenes Vaterhaus heimkehren.“(MCC 101)

Natürlich sind diese Äußerungen nach heutigen Maßstäben für den Dialog mit Andersglaubenden problematisch, doch sind solche Äußerungen als wichtiger Schritt in Richtung einer tatsächlichen Dialogbereitschaft seitens der katholischen Kirche zu sehen.

Der „Brief“ erläutert weiters, noch vor einer sehr vehementen Zurückweisung der rigorosen Auslegung der Lehre über den kirchlichen Heilsexklusivismus, die unbedingte Wichtigkeit von Glauben und Liebe, um zur Kirche zugehörig zu sein. Hier finden sich deutliche Parallelen zu den einige Jahrzehnte später geschriebenen Ausführungen J. RATZINGERS, die in diesem Kapitel bereits behandelt worden sind:

„Auch darf man nicht meinen, jeder beliebige Wunsch, in die Kirche einzutreten, genüge, damit ein Mensch gerettet werde. Es wird nämlich verlangt, daß der Wunsch, mit dem sich einer der Kirche zuwendet, durch vollkommene Liebe geformt werde; der unbegriffene Wunsch kann auch keine Wirkung haben, wenn der Mensch keinen übernatürlichen Glauben hat.“⁸³

Die Lehre vom „Votum ecclesiae“ und auch der Umgang mit dem Dogma über die Heilsnotwendigkeit der Kirche zeigen also Schritt für Schritt eine Öffnung von einem recht exklusiven Heilsverständnis zu einem eher weitgefassten. Der Aspekt der Gnade Gottes fließt immer mehr in die Argumentationen ein, denn *er* schenkt den Menschen letztlich das ewige Leben. Seine Liebe ist prinzipiell allen Menschen gleichermaßen angeboten und so kann auch niemand von vornherein, etwa rein aufgrund seiner/ihrer formalen Religionszugehörigkeit vom Heil in Gott ausgeschlossen sein. Das ließe sich schon mit der Lehre des „Votum ecclesiae“ begründen. Die Lehre vom „anonymen Christentum“ bringt noch eine größere Weitung des Kreises derer mit sich, die aus Sicht der Lehre am ewigen Leben möglicherweise teilhaben.

2.4 Anonymes Christentum

Die Theorie von den „anonymen ChristInnen“ wird im Großen und Ganzen K. RAHNER zugeschrieben. Die Bezeichnung ist etwas trügerisch, da sie mitunter ein falsches Bild

⁸³ DH 3872.

dessen, was nach K. RAHNER eigentlich gemeint ist, evoziert. Sind „anonyme ChristInnen“ etwa Menschen, die im Geheimen ChristInnen sind, beziehungsweise – wenn man schon etwas mit der Theorie vertraut ist – NichtchristInnen die gut an ihrem/ihrer Nächsten handeln und daher gleich als ChristInnen gesehen werden können? Wenn K. RAHNER'S Theorie tatsächlich so einfach wäre, würde hier schnell Feuerbachs Kritik greifen, Gott wäre eine bloße Projektion der Wünsche und Sehnsüchte des Menschen, beziehungsweise die Projektion einer Idealvorstellung vollendeter Mitmenschlichkeit. Das gute Handeln spielt in K. RAHNER'S Theorie zwar eine wichtige Rolle, der Sachverhalt ist damit aber bei weitem nicht erschöpfend beleuchtet. Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet nicht das Tun, sondern die Theorie ist in einer Reflexion K. RAHNER'S über die anthropologische Verfasstheit des Menschen begründet.

In seinen Ausführungen zur Thematik der „Gnade“, die so etwas wie die Summe seiner „Gnadenlehre“ bis dato darstellen, im vierten Band seiner „Schriften zur Theologie“, erläutert K. RAHNER, warum er davon ausgeht, dass dem Menschen ein übernatürliches Existential a priori zukommt. Es gibt so etwas wie einen Transzendenzbezug, den jeder/jede hat, der ihn/sie „über seine/ihre Natur“ hinaushebt:

„Die übernatürliche Erhebung des Menschen ist die (wenn auch ungeschuldete) absolute Erfüllung eines Wesens, das wegen seiner Geistigkeit und Transzendenz auf das Sein schlechthin gar nicht in gleicher Weise wie untermenschliche Wesen ‚definiert‘, d. h. ‚umgrenzt‘, werden kann.“⁸⁴

Der Mensch ist also seinem Wesen nach offen, nicht fixierbar, nicht bestimmbar. Nun ist es möglich, dass der Mensch „ungeschuldet“ – also gnadenhaft – über das, was „Natur“ an ihm ist, hinausgehoben wird, was seiner „Natur“ durch den ihr eingestifteten Transzendenzbezug gleichzeitig aber auch entspricht und so das Wesen des Menschen zu seiner vollen Entfaltung bringt, ihn „erfüllt“. Im sechsten Band der „Schriften zur Theologie“, in seinem Aufsatz „Die Anonymen Christen“, deutet K. RAHNER dieses Geschehen inkarnationstheologisch:

⁸⁴ RAHNER, Karl, Natur und Gnade, in: RAHNER, Karl (Hg.), Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln⁴ 1964, 231.

„So sehr Christus das freieste und in diesem Sinn (doch auch nur in diesem Sinn) das zufälligste Faktum der Wirklichkeit ist, so sehr ist er auch das entscheidendste und wichtigste und zudem jenes, das am deutlichsten auf den Menschen bezogen ist. Wenn man damit Ernst macht, daß Gott Mensch wird, dann – so muß man sagen – ist der Mensch das, was wird, wenn Gott sich aussagt und entäußert. Der Mensch ist demnach in der ursprünglichsten Definition jenes, das Gott wird, wenn er sich in der Region des Nichtgöttlichen zu zeigen unternimmt. Und umgekehrt, vom Menschen her formuliert: er ist jener, der zu sich kommt, wenn er sich an das unbegreifliche Geheimnis Gottes waggibt.“⁸⁵

Im Zeugnis der Menschwerdung Gottes selbst ist also diese anthropologische Aussage K. RAHNERs begründbar. Mensch und Gott sind irgendwie miteinander in Beziehung stehend. Der Mensch streckt sich auf Gott hin aus und Gott antwortet aus Gnade. Der Mensch hat nichts dafür geleistet, er kann Gott dessen Zuwendung nicht irgendwie abgewinnen, sondern Gott liebt den Menschen unverdient, gnadenhaft. Diese Gnade als Liebesangebot Gottes kommt von Gott her jedem Menschen zu. Jeder/jede Einzelne – welcher Religion er/sie auch immer angehören mag – kann diese Liebe Gottes nun annehmen, und sein/ihr Tun, seine/ihre Lebensgestaltung danach ausrichten. Dabei ist aber auch die Annahme dieses Angebotes Gottes, das sich auch in der Selbstannahme als endliches Geschöpf auf Erden zeigt, schon seiner Gnade allein geschuldet.⁸⁶ Dieses sehr komplexe Verhältnis beschreibt K. RAHNER folgendermaßen:

„Die Selbstmitteilung Gottes ist nicht nur gegeben als Gabe, sondern auch als die notwendige Bedingung der Möglichkeit derjenigen Annahme dieser Gabe, die die Gabe wirklich Gott selber sein lassen kann, ohne daß sie sich in ihrer Annahme gewissermaßen aus Gott zu einer endlichen, geschaffenen Gabe verwandelt, die nur Gott repräsentiert, die aber nicht Gott selber wäre. Um Gott annehmen zu können, ohne in dieser Annahme ihn gleichsam noch einmal in unserer Endlichkeit hinein zu depotenzieren, muß diese Annahme von Gott selbst getragen werden, ist die Selbstmitteilung Gottes als angebotene auch die notwendige Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme.“⁸⁷

Der Mensch kann also nur mit Gottes Hilfe auf dessen „Beziehungsangebot“ eingehen. Er muss durch Gott dazu befähigt werden, die Spannung durchzutragen, einerseits Gottes Selbstmitteilung, also „Offenbarung“, anzunehmen, sich gleichzeitig aber bewusst zu sein, dass Gott auch immer der Entzogene, Unnahbare, ist.

⁸⁵ RAHNER, Karl, Die anonymen Christen, in: RAHNER, Karl (Hg.), Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln² 1968, 548; [in Folge: K. RAHNER, Die anonymen Christen].

⁸⁶ vgl. KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, Brigitta, Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners (=Studien zur systematischen Theologie und Ethik 26; zgl. Diss., Univ. München 2000), Münster 2001; 232f.

⁸⁷ K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens 134.

Nun geht es, bei all diesen Bestimmungen immer noch um allgemein menschliche Wesenszüge, die keinerlei Eingrenzungen auf bestimmte Religionen nach sich ziehen. Nach dieser Theorie ist es nur logisch zu folgern, dass es „anonyme TheistInnen“ geben kann.⁸⁸ Ein Mensch kann eine Beziehung mit Gott haben, die ihm vielleicht gar nicht recht bewusst ist, die aber auf sein Leben massive Auswirkungen hat, etwa indem er sein Handeln nach dem Maßstab der von Gott erfahrenen Liebe ausrichtet.

Nun sind ChristInnen jedoch davon überzeugt, dass das Heil des Menschen nicht nur im Glauben an Gott liegt, sondern im Glauben an Christus. Einzig ein Leben im Glauben an ihn ist nach katholischer Lehre heilsbringend.⁸⁹ Christus ist also das wahre Heil, außer ihm gibt es keines. In den bisherigen dargestellten Gedankengängen wurde aber deutlich, dass es durchaus plausibel ist, dass es die Option gibt, sich auf das Heil zuzubewegen und es vielleicht sogar zu finden⁹⁰, ungeachtet einer bestimmten Religionszugehörigkeit. Da aber dieses Heil nur Christus sein kann, darf die Möglichkeit eines/einer „anonymen Christen/Christin“ angenommen werden.⁹¹

Diese „anonymen ChristInnen“ werden sich, solange ihr Glaube anonym ist, nicht auf die geschichtliche Offenbarung Gottes beziehen, sondern allein auf die transzendente, individuelle Selbstmitteilung Gottes. Sein/ihr Glaube ist also ein „übernatürlicher Glaube“, in begrifflicher Anlehnung an das „übernatürliche Existential“.⁹² Ein solcher Glaube vollzieht sich, nach K. RAHNER, in der Selbstannahme, beziehungsweise nimmt der Mensch diese transzendente Offenbarung schon an, indem er sich selbst ganz annimmt.⁹³ Mit „Selbstannahme“ ist hier nicht ein allein im Inneren des Menschen vonstattengehender Prozess gemeint, sondern eine Handlungsperspektive. K. RAHNER beschreibt den anonymen Glaubensvollzug auf diese Art und Weise:

„Vor der Ausdrücklichkeit des amtlichen kirchlichen Glaubens kann diese Annahme schon in jener Unausdrücklichkeit erfolgen, da einer in der schweigenden Redlichkeit der Geduld die Pflicht seines Alltags übernimmt und lebt, im Dienst an seiner sachlichen Aufgabe und an den Forderungen die die ihm anvertrauten Menschen an ihn stellen. Was er dann übernimmt, ist somit nicht nur seine grundsätzliche Bezogenheit auf das schweigende Geheimnis des Schöpfergottes. Er wird damit also nicht nur – wie

⁸⁸ vgl. K. RAHNER, Die anonymen Christen 546f.

⁸⁹ vgl. ebd. 545.

⁹⁰ vgl. ebd. 546.

⁹¹ vgl. ebd. 546f.

⁹² vgl. E. WOHLLEBEN, Die Kirchen und die Religionen 95.

⁹³ vgl. K. RAHNER, Die anonymen Christen 549.

immer er selber in seinem reflexen Selbstverständnis davon wissen und sagen wollte – anonymer ‚Theist‘. Er übernimmt vielmehr in diesem Ja zu sich selbst die Gnade des uns radikal nahegekommenen Geheimnisses.“⁹⁴

Es ist hier die Rede von einer gewissen Zeitspanne, innerhalb derer der „anonyme Glaubensvollzug“ stattfindet, wie der Anfang der zitierten Passage zeigt. An dieser Stelle wird deutlich, dass es also keineswegs egal ist, ob dieser Mensch in die Kirche eintritt oder nicht. Sein Streben ist, indem es ein auf Christus gerichtetes Streben ist, auch immer schon implizit auf die Kirche gerichtet, nur hat er das Evangelium noch nicht gehört. Ist dieser Fall aber denkbar in der globalisierten Welt von heute? Die lehramtlichen Dokumente, die als mit der Lehre in theoretischer Verbindung stehend betrachtet werden können, wie *Gaudium et spes* 22, *Lumen gentium* 16 oder *Nostra aetate* gehen davon aus, dass diese Möglichkeit existiert. *Lumen gentium* 16 spricht ausdrücklich davon mit den Worten⁹⁵: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen.“(LG 16) Diese Äußerung wird in Zusammenhang mit der Frage der Kirchengliedschaft von Andersglaubenden getätigt, konkret werden im Satz vorher die Muslime genannt. Dass es hier um keine sachliche Information über das Leben Jesu oder um eine Kenntnis der Bibel gehen kann ist somit klar, denn es ist selbstverständlich, dass in einer so vernetzten Gesellschaft, die heute noch mehr vernetzt ist als zum Zeitpunkt der Abfassung des Textes, die meisten Menschen schon irgendwie etwas von der Existenz des Christentums mitbekommen haben. Auch zu den konkreten Texten des Evangeliums haben, nicht zuletzt durch die Missionsarbeit der Kirche und die vielen Übersetzungen der Bibel in andere Sprachen, auch viele NichtchristInnen Zugang. Die Kenntnis des Evangeliums, von der in der Rede von den „anonymen ChristInnen“ und den lehramtlichen Dokumenten ausgegangen wird, muss also im Sinne eines tieferen inneren, aktiven Hörens der Botschaft Christi gemeint sein. Das Verständnis der Annahme des Evangeliums als aktiver Prozess des Individuums, der freilich nicht ohne die Gnade Gottes vonstatten gehen kann, wird in den Worten des wesentlich neueren Dokuments „Dialog und Verkündigung“ von Johannes Paul II. deutlich:

⁹⁴ K. RAHNER, Die anonymen Christen 549f.

⁹⁵ vgl. ebd. 553.

„[...]vom Hörer des Wortes kann nicht erwartet werden, daß er nur passiv empfängt. Der ‚Samen des Wortes‘, der schon in das Herz des Hörers gesät ist, muß zum vollen Verständnis des Heilsgeheimnisses in Jesus Christus wachsen. Die Kirche muß den Prozeß der Läuterung und der Erleuchtung, in dem der Geist Gottes Sinn und Herz des Hörers für den Glauben öffnet, anerkennen.“(Dialog und Verkündigung 70e)

Die Konzeption von Glauben als unverfügbarem Ereignis im Subjekt selbst hat sich nicht zuletzt durch die religionspädagogischen Publikationen der letzten Jahrzehnte durchgesetzt. Man beachte etwa die Ausführungen zur „Subjektorientierung“ in dem von H. HILGER, S. LEIMGRUBER und H. -G. ZIEBERTZ 2001 veröffentlichten Standardwerk „Religionsdidaktik“.⁹⁶ In diesem Sinne – weil sich intrasubjektive Ereignisse der äußeren Einsicht entziehen – bleibt auch die Feststellung, ob jemand das Evangelium „kennt“ oder nicht eine letztlich immer offene Frage.

Damit einher geht die Problematik der möglichen Kirchengliedschaft „anonymer ChristInnen“. K. RAHNER schreibt in seinem „Grundkurs des Glaubens: “In der *Taufe* wird man Christ und Glied der Kirche.“⁹⁷ Sie ist und bleibt unersetzbares Sakrament des Heils, wie auch in der Enzyklika „*Mystici Corporis Christi*“ bekräftigt wird, welche das Lehramt in dem bereits erwähnten Brief zum Problem des fehlinterpretierten Dogmas, dass außerhalb der Kirche kein Heil ist, zitiert:

„Dies wird deutlich gelehrt in [der Enzyklika Pius XII.] ... über den mystischen Leib Jesu Christi. In dieser unterscheidet der Papst nämlich ganz klar zwischen denen, die tatsächlich der Kirche als Glieder einverleibt werden, und denen, die nur dem Wunsch nach der Kirche anhängen. ... ‚Zu den Gliedern der Kirche sind aber in Wirklichkeit nur die zu zählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben und den wahren Glauben bekennen, die sich nicht selbst beklagenswerterweise vom Gefüge des Leibes getrennt haben oder wegen schwerster Vergehen von der rechtmäßigen Autorität abgesondert wurden‘[*3802].“⁹⁸

K. RAHNER löst das Problem, indem er dieses anonyme Christentum als einen Zwischenschritt im Glauben sieht, der seine Vollendung erst „im bewußt übernommenen kirchlichen Bekenntnis“⁹⁹ findet. Die Bezeichnung „anonyme ChristInnen“, die übrigens nach K. RAHNER nicht zwingend für das, was er damit

⁹⁶ vgl. HILGER, Georg/LEIMGRUBER, Stephan/ZIEBERTZ, Hans-Georg, Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf; München⁶ 2010, 174-193.

⁹⁷ K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens 400.

⁹⁸ DH 3871

⁹⁹ K. RAHNER, Die anonymen Christen 551.

beschreibt, verwendet werden muss¹⁰⁰, beinhaltet für ihn, dass dieser Zustand immer nach einem nicht mehr anonymen Bekenntnis strebt:

„In diesem Namen liegt zugleich, daß, wie alle Vollzüge des Menschen, auch dieser Grundvollzug nicht in seiner Anonymität stehenbleiben kann und will, sondern daß er auf seine Ausdrücklichkeit, seinen Namen hinstrebt.“¹⁰¹

So kann auch die Kirchengliedschaft in dieser Form Glaubender verstanden werden: Sie ist vorhanden, aber weniger „aktuell“ als die Kirchengliedschaft eines/einer Getauften. In die andere Richtung gibt es ja auch Grade der Kirchengliedschaft, denn die Taufe ist erst der Anfang des Lebens als KatholikIn, es folgen auf dem Lebensweg die Sakramente der Eucharistie und der Firmung bis zur erreichten Mündigkeit. Ebenso kann, vielleicht sogar *muss* – aufgrund des allumfassenden Heilswillens Gottes (vgl. 1 Tim 2,4), eine graduelle Möglichkeit der Kirchenzugehörigkeit vor dem tatsächlichen, Eintritt durch die Taufe angenommen werden.¹⁰²

Die Theorie, die hier in Grundzügen dargelegt worden ist, widerspricht – wie gezeigt wurde – in dieser Form definitiv nicht der kirchlichen Lehre. K. RAHNER galt bekanntlich, in der Zeit vor dem Konzil und währenddessen als recht progressiv. Mittlerweise sind jedoch seine Gedankengänge unabkömmlich für einen fruchtbaren Dialog mit NichtchristInnen geworden. Genau dafür waren sie auch ursprünglich von ihm gedacht gewesen. Primär an ChristInnen, durchaus auch an ChristInnen anderer Konfessionen gerichtet, sollte ein Weg gefunden werden wie mit der Situation der Modernen und Postmodernen Pluralität als immer auch missionarischer Christ/missionarische Christin umgegangen werden kann. Der Auftrag, das Evangelium allen Menschen zu verkündigen, kann schnell zu eine Überforderung werden, stellt man sich vor, all diese Menschen aus den unterschiedlichsten Kulturkreisen würden ohne „Bekehrung“ zwangsläufig das ewige Leben nicht erlangen.¹⁰³ Es ist eine Theorie über NichtchristInnen, anders als das Dogma, das besagt, dass außerhalb der Kirche kein Heil ist. Zudem bilden K. RAHNER'S Gedankengänge eine philosophische Theorie vom christlichen Standpunkt aus, die nicht dem Anspruch erhebt von NichtchristInnen

¹⁰⁰ vgl. K. RAHNER, Die anonymen Christen 554.

¹⁰¹ ebd. 550f.

¹⁰² vgl. ebd. 546.

¹⁰³ vgl. ebd. 546.

angenommen zu werden.¹⁰⁴ Ihr Ziel ist eine bestimmte Haltung zu ermöglichen, die er selbst in dieser Darlegung der Lehre von den „Anonymen ChristInnen“ benennt:

„Aber der Christ, der in einer Diasporasituation steht, die sich mehr und mehr noch verschärft, der Glaubende, der sich in seinem Glauben und seiner Hoffnung angefochten erfährt und angesichts seiner ungläubigen Brüder, kann daraus Gelassenheit und Kraft zur Sachlichkeit gewinnen. Das Wissen um den anonymen Christen dispensiert ihn in keiner Weise von der Sorge und dem Bemühen um die, die die eine notwendige Wahrheit noch nicht in der Ausdrücklichkeit der evangelischen Botschaft kennen. Aber dieses Wissen bewahrt ihn vor der Panik und erkräftigt ihn zu jener Geduld, die – nach dem Worte des Herrn – das Leben rettet, das seine wie das seiner Brüder.“¹⁰⁵

Dieses Zitat aus der kompakten Darstellung der Theorie von K. RAHNER selbst entkräftet eigentlich schon eine der vier klassischen Kritikpunkte an dieser Lehre. N. SCHWERDTFEGER hat eine Sammlung der kritischen Einwände sowohl in seinem umfassenden Werk „Gnade und Welt“¹⁰⁶ als auch in seinem Aufsatz „Der ‚anonyme Christ‘ in der Theologie Karl Rahners“¹⁰⁷ herausgearbeitet. In diesem Aufsatz geht er von der Lehre Hans Urs von BALTHASARS, einem der größten Kritiker K. RAHNERs, aus, um dann Texte K. RAHNERs in denen die Lehre grundgelegt ist, zu bearbeiten und schließlich die einzelnen Kritikpunkte zu entkräften. Der Disput zwischen H. U. v. BALTHASAR und K. RAHNER entzündet sich an der Kreuzestheologie H. U. v. BALTHASARS, beziehungsweise an der aus dessen Sicht wenig präsenten Kreuzestheologie K. RAHNERs.¹⁰⁸ N. SCHWERDTFEGER weist ausgehend von K. RAHNERs Ausführungen über das Martyrium nach, warum eine solche Kritik nicht haltbar ist.¹⁰⁹ Grundsätzlich stellt sich allerdings die Frage inwieweit eine solche Kritik nicht großteils in den recht unterschiedlichen Ausgangspunkten K. RAHNERs und H. U. v. BALTHASARS begründet ist. K. RAHNER denkt, wie in den vorherigen Ausführungen deutlich geworden ist, von der Anthropologie, d.h. vom Menschen her, H. U. v. BALTHASAR von Gott her. Es finden sich die zwei klassischen Gegensatzpaare

¹⁰⁴ vgl. SCHLETTE, Heinz Robert, Freund-Feind Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit. Als Beitrag zur Friedensforschung, in: KLINGER, Elmar (Hg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (= Quaestiones Disputatae 73), Freiburg – Basel – Wien 1976, 68f.

¹⁰⁵ K. RAHNER, Die anonymen Christen 551f.

¹⁰⁶ SCHWERDTFEGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „Anonymen Christen“ (=Freiburger Theologische Studien 123), Freiburg – Basel – Wien 1982, 26-58.

¹⁰⁷ SCHWERDTFEGER, Nikolaus, Der ‚anonyme Christ‘ in der Theologie Karl Rahners, in: DELGADO, Mariano (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade, Berlin 1994, 72-94; [in Folge: N. SCHWERDTFEGER, Der ‚anonyme Christ‘ in der Theologie Karl Rahners].

¹⁰⁸ vgl. N. SCHWERDTFEGER, Der ‚anonyme Christ‘ in der Theologie Karl Rahners 72f.

¹⁰⁹ vgl. ebd. 76-82.

einer „Theologie von unten“ und einer „Theologie von oben“ und der gegenseitige Zweifel an der Legitimität des je anderen Weges.

Andere von N. SCHWERDTFEGER genannte Kritikpunkte wurden im Rahmen der Darlegung der Theorie K. RAHNERS bereits angesprochen. Da wäre etwa die Kritik an der Begrifflichkeit „Anonymes Christentum“, diese Bezeichnung treffe nicht, was damit bezeichnet werden soll. Wie bereits erwähnt sieht K. RAHNER selbst jedoch diesen Terminus nicht als zwingend. Weiteres gibt es den klassischen Einwand, dass so eine Bezeichnung dem Selbstverständnis von NichtchristInnen nicht gerecht werde. Dieser Einwand ist ebenfalls durch K. RAHNER selbst bereits entkräftet worden, denn seine Lehre ist an ChristInnen und nicht an NichtchristInnen gerichtet. Auch die Angst, die Lehre könne sich negativ auf den Missionseifer von ChristInnen auswirken, entspricht nicht ganz der Theorie K. RAHNERS, denn sein Blick war eben auf die Schwierigkeit des christlichen Missionsanspruchs in einer globalisierten und auch im Bereich der Weltanschauungen sehr vielfältigen Welt gerichtet. N. SCHWERDTFEGER zieht daraus die Schlussfolgerung, dass Verkündigung primär auf das Angebot einer Lebenshilfe im irdischen Leben ausgerichtet sein muss und nicht auf das Leben nach dem Tod.¹¹⁰

Der vierte Einwand ist, dass das biblische Fundament für K. RAHNERS Theorie fehlt. Hier stellt sich die Frage, ob eine direkte biblische Begründung für jede theologische Theorie zwingend ist, da ein bestimmtes Problem, das die Motivation für sie bildete, zur Zeit der Abfassung der biblischen Schriften vielleicht gar nicht existierte.¹¹¹ Allerdings lässt sich der umfassende Heilswillen Gottes, seine Liebe zum Menschen, sehr wohl biblisch nachweisen.

In der tatsächlichen Umsetzung der Theorie ist wohl der Einwand der gewichtigste, dass die Lehre von den „Anonymen ChristInnen“ dem Selbstverständnis von NichtchristInnen nicht gerecht werde. K. RAHNERS AdressatInnen sind zwar ChristInnen, jedoch bleibt es trotzdem fraglich, ob sich ein Christ/eine Christin, wirklich auf den/die Andere/n als Andere/n einlässt, wenn er/sie das Gegenüber als der eigenen Religion implizit zugehörig erachtet, obwohl objektiv ein Bekenntnis zu einer andere Religion vorliegt.

¹¹⁰ vgl. ebd. 88f.

¹¹¹ vgl. ebd. 89.

3 Das Zweite Vatikanische Konzil – Öffnung für die anderen Religionen

Die beschriebene Theorie K. RAHNERS über das „Anonyme Christentum“ war ein wichtiger theoretischer Schritt in der Entwicklung des Verhältnisses von katholischer Kirche und Andersgläubenden. Von Seite des Lehramts wurde die Problematik in anderer Begrifflichkeit im Rahmen der Dokumente *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* und *Nostra aetate* – allesamt Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils – bearbeitet. In den entsprechenden Passagen der Texte sind sachliche Ähnlichkeiten mit der Theorie K. RAHNERS erkennbar, wie zum Beispiel die Betonung des universalen Heilsangebots Gottes, es kommen jedoch auch einige neue Aspekte hinzu, so etwa die Bezugnahme auf konkrete Religionsgemeinschaften.

Im 16. Kapitel der Kirchenkonstitution findet sich eine sowohl kompakte als auf präzise Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche Andersgläubenden gegenüber. Diese kann als eine Art Kurzversion des späteren Dokuments *Nostra aetate* gesehen werden. Letzteres stellt bis heute die maßgebliche lehramtliche Grundlage für den Dialog mit Andersgläubenden von katholischer Seite her dar. Deshalb ist diesem Dokument in den nachfolgenden Ausführungen der größte Raum beigemessen.

Zum bislang dritten Weltgebetstreffen lud Benedikt XVI. auch AtheistInnen ein, zu denen das Verhältnis in *Nostra aetate* nicht direkt geklärt worden war. Eine Bezugnahme auf Menschen, die sich als AtheistInnen bezeichnen findet sich aber in *Gaudium et spes*, dem dritten Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, das im vorliegenden Abschnitt behandelt wird. In der Pastoralkonstitution widmen die Konzilsväter dem Phänomen des Atheismus drei einzelne Artikel, jedoch wird in GS 22 der Zusammenhang zwischen dem universalen Heilsangebot Gottes und der anthropologischen Verfasstheit des Menschen bekundet. Vor dem Hintergrund dieses Abschnittes des Dokuments soll deutlich werden, warum der Papst AtheistInnen einlud und was diese noch größere Öffnung theologisch bedeutet.

Die Konzilsdokumente haben natürlich eine Sprache, die zum einen nicht mehr ganz aktuell ist, zum anderen auch so etwas wie eine – wunderschöne – Kunstsprache ist. Daraus ergeben sich manch Schwierigkeiten, auf die im Rahmen der Arbeit nicht näher

eingegangen werden kann. Erwähnt sei an dieser Stelle die damals noch nicht übliche und somit nach heutigen Maßstäben fehlende Einbeziehung der möglichen Femininformen einiger Substantive. Zudem sind oft, wie auch schon bei K. RAHNERS Theorie über die „Anonymen ChristInnen“ anthropologische Fragen im Blick, weshalb öfter von „dem Menschen“ die Rede ist. So eine Wortwahl bedeutet in den betreffenden Texten keine unpräzise Verallgemeinerung, sondern ist Teil der theologischen und philosophischen Anthropologie, als welcher sie auch in der vorliegenden Arbeit verstanden werden möge.

3.1 *Lumen gentium* 16

Die Artikel 9-17 der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* definieren das Bild der Kirche als pilgerndes Volk Gottes, das ihm durch die Zeiten entgegengeht. Dieses und das Bild des mystischen Leibes Christi waren die am meisten diskutierten Kirchenbilder zur Zeit des Konzils¹¹². Die gesamte Konstitution hat zum Ziel zu erklären, wer und was die Kirche ist und wie sie ihre Sendung versteht.¹¹³ Die ersten Worte des Dokuments verdeutlichen das folgendermaßen:

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Deshalb möchte sie das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen, ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären“ (LG 1)

Das „Licht der Völker“ ist Christus selbst, die Kirche wird als „in ihm seiend“ bezeichnet. Sie ist durch diese Verbindung selbst sowohl Zeichen für das schon jetzt Seiende – als auch Werkzeug für das noch ausstehende Einswerden aller Menschen mit Gott. Diese „Einheit der ganzen Menschheit“ bedeutet nichts anderes, als dass die Menschen mit Gott, den sie suchen, „innigst“ verbunden sind.¹¹⁴ Die Kirche sieht es als Sendungsauftrag dazu einen wesentlichen Beitrag zu leisten durch die Verkündigung

¹¹² vgl. HÜNERMANN, Peter, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche. *Lumen gentium*, in: HÜNERMANN, Peter/HILBERATH, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd.2, Freiburg – Basel – Wien 2004, 371; [in Folge: P. HÜNERMANN, *Lumen gentium*].

¹¹³ vgl. RAHNER, Karl/VORGRIMMER, Herbert, Kleines Konzilskompodium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg – Basel – Wien² 1966, 105; [in Folge: K. RAHNER, Kleines Konzilskompodium]

¹¹⁴ vgl. K. RAHNER, Kleines Konzilskompodium 106.

des Evangeliums (vgl. LG 1). Diese Verkündigung soll in Wort und Tat geschehen, durch das glaubhafte Lebenszeugnis der einzelnen Glaubenden:

„Denn alle Christgläubigen, wo immer sie leben, müssen durch das Beispiel ihres Lebens und durch das Zeugnis des Wortes den neuen Menschen, den sie durch die Taufe angezogen haben, und die Kraft des Heiligen Geistes, der sie durch die Firmung gestärkt hat, so offenbaren, daß die anderen Menschen ihre guten Werke sehen, den Vater preisen und an ihnen den wahren Sinn des menschlichen Lebens und das alle umfassende Band der menschlichen Gemeinschaft vollkommener wahrnehmen können.“ (AG 11)

In diesem Kontext stehen nun die Artikel 14-16, in denen die Zugehörigkeit zur Kirche behandelt wird. Dabei wird der Fokus auf die Kirche in Einheit gelegt, bevor dann im dritten Kapitel die hierarchisch bedingten Verschiedenheiten innerhalb der Gemeinschaft behandelt werden.¹¹⁵ Beginnend mit der Bekräftigung der Aussage, dass die Kirche zum Heil notwendig ist, in Artikel 14, werden Beispiele für Haltungen genannt, die von Sicht der Kirche her Menschen von diesem Heil ausschließen. Hierbei muss mitbedacht werden, dass im zweiten Kapitel der Fokus auf der Kirche als dem handelnden Subjekt liegt, nachdem sie im ersten Kapitel von Gott her, als sein Werkzeug, bestimmt worden war.¹¹⁶ Auch hier findet sich wieder, wie auch in Kapitel I, das Bewusstsein, dass die Kirche eine „Einheit von Sichtbarem und Unsichtbarem“¹¹⁷ ist, denn es wird die Möglichkeit genannt, dass Menschen zwar formell der Kirche zugehörig sind, aber aufgrund einer falschen inneren Haltung doch vom Heil ausgeschlossen werden. Damit wird die Frage des Heils wieder Gott anheim gestellt, denn nur er kann das Innere des Menschen genau kennen. Die Zugehörigkeit derer, die sich zur katholischen Kirche zählen und jener, die dies anstreben, bildet den Ausgangspunkt für die Frage nach der Möglichkeit der Zugehörigkeit zur Kirche ohne eine katholische Initiation. Das ist insofern eine wichtige Frage für das Selbstverständnis der Kirche und für die Haltung Andersglaubenden gegenüber, da sich die Kirche als zum Heil notwendig versteht (vgl. LG 14). Das bedeutet, damit ChristInnen anderer Konfessionen, oder Glaubenden anderer Religionen eine Möglichkeit zugesprochen werden kann, dass auch sie am Heil, ergo an der Einheit mit Gott, teilhaben können, müssen sie in irgendeiner Art und Weise als der Kirche zugehörig verstanden werden können. Ob das – die Möglichkeit des Heilseins –

¹¹⁵ vgl. P. HÜNERMANN, *Lumen gentium* 372.

¹¹⁶ vgl. ebd. 371.

¹¹⁷ K. RAHNER, *Kleines Konzilskompendium* 106.

Andersglaubenden zugesprochen wird oder nicht, schafft ganz andere Voraussetzungen für einen Dialog mit anderen Konfessionen. Damit ein „gemeinsames“ Gebet und das daraus resultierende gemeinsame Handeln für den Frieden zustande kommen können, bildet diese Haltung eine wesentliche Grundlage.

Bei ChristInnen anderer Konfessionen, die ebenfalls das Sakrament der Taufe kennen, gibt es eine Reihe von Gemeinsamkeiten, die für die Bestimmung einer Zugehörigkeit wichtig sind. In Artikel 15 werden einige Gründe aufgezählt, aus denen sich die Verbindung mit der Kirche ergibt:

- „die Heilige Schrift als Norm des Glaubens und des Lebens;
- der religiöse Eifer;
- der liebevolle Glaube an Gott den allmächtigen Vater und Christus, den Sohn Gottes und Erlöser;
- die Taufe;
- andere Sakramente;
- die Anerkennung des Episkopats;
- die Feier der Eucharistie;
- die Marienverehrung.“¹¹⁸

Als gemeinsames Ziel wird die Einheit der Menschen in Frieden genannt.

Um die Möglichkeit der Zugehörigkeit von NichtchristInnen zu erklären, wird in Absatz 16 auf das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit zurückgegriffen, welches aus einem Konzept Thomas von Aquins aus dem dritten Teil der *Summa Theologiae* resultiert. Dort stellt er Christus als das Haupt aller Menschen dar, wobei die Menschen unterschiedlich auf ihn hingeeordnet sind. Sie konstituieren so gemeinsam den Leib Christi, jedoch eben nicht in gleicher Weise auf ihn ausgerichtet, beziehungsweise mit ihm vereint. Thomas verwendet dabei ein „Akt- und Potenzschema“¹¹⁹, was bedeutet, dass die Zuordnung auch nur wenig aktuell, als Potential gedacht werden kann.¹²⁰

Nun wird im Folgenden die Hinordnung von einzelnen Andersglaubenden, in der Art eines Stufenmodells, festgelegt. Das erinnert an die Struktur von *Nostra aetate*, wo ja das Verhältnis der Kirche zu den einzelnen Glaubensgemeinschaften bestimmt wird. Allerdings liegt der Fokus in *Lumen gentium* 16 eher auf den einzelnen glaubenden

¹¹⁸ P. HÜNERMANN, *Lumen gentium* 396.

¹¹⁹ ebd. 398.

¹²⁰ vgl. ebd. 398.

Menschen und nicht so sehr auf den Religionsgemeinschaften.¹²¹ Es werden zudem nicht alle Weltreligionen genannt, denn Buddhismus und Hinduismus kommen nicht vor. Mitgelesen werden kann auch das Modell der konzentrischen Kreise, das Paul VI. in seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* vom 6. August 1964 in den Artikeln 96-119 sehr detailliert dargestellt hat. Im Mittelpunkt steht hier die Kirche und in konzentrischen Kreisen sind die anderen Religionen auf sie hingeordnet.

Vorrangig ist in *Lumen gentium* 16 die Verbindung der Kirche mit der jüdischen Religion, denn dieser Gemeinschaft wurde der Bund gegeben und aus ihr kommt Christus (vgl. LG 16). Der Rekurs auf die Stelle aus dem Römerbrief, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29), führt weitergedacht zu der Problematik der Termini „Neuer“ und „Alter Bund“. Diese werden in *Nostra aetate* 4 verwendet, sind allerdings nicht als Ablöse von einem Bund durch den anderen zu verstehen, denn der eine Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat ist nie widerrufen worden. N. LOHFINK spricht daher von einem einzigen Bund, von dem zwei Heilswege ausgehen.¹²²

Anschließend nennt das Konzil den Islam, beziehungsweise die Muslime als dritte abrahamitische Religion, mit zwei der Gottesnamen des Islam, nämlich „der Eine“ und „barmherzig“.¹²³ In *Nostra aetate* 3 wird er der „alleinige Gott“ genannt werden und auch das Attribut „barmherzig“ ist ihm wieder beigefügt. Die Vorstellung eines Jüngsten Tages, die – mit Unterschieden in der konkreten Ausformung – ChristInnen und Muslimen gemein ist, wird in beiden Dokumenten angeführt.

Diejenigen, die Gott in Schatten und Bildern suchen, sind hier alle übrigen Menschen. Es handelt sich bei diesem Zitat um eine Stelle aus der Aeropagrede des Paulus, der diese Rede in Athen hielt, nachdem er nach seinem Glauben gefragt worden war. Darin sagt Paulus, dass die Menschen Gott suchen „sollten“ und ihn auch „ertasten“ können,

¹²¹ vgl. DUPUIS, Jacques, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, hg. v. Ulrich WINKLER, übers. v. Sigrid RETTENBACHER (= Salzburger Theologische Studien 38, *interkulturell* 5), Innsbruck-Wien 2001, 234; [*in Folge*: J. DUPUIS, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*].

¹²² vgl. LOHFINK, Norbert, *Der niemals gekündigte Bund, Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch*, Freiburg – Basel – Wien 1989, 104-110; [*in Folge*: N. LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund*].

¹²³ vgl. PRENNER, Karl, *Islam*, in: FIGL, Johann (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck – Wien; Göttingen 2003, 441; [*in Folge*: K. PRENNER, *Islam*].

weil er ihnen in ihrem Innersten nahe ist, da sie sein Abbild sind.¹²⁴ Der universale Heilswillen Gottes wird, wie auch in *Nostra aetate* 1, betont. Er hat die Rettung aller Menschen zum Ziel, nicht nur einer bestimmten Gruppe. Dieser Heilsuniversalismus ist an sich keine Neuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils, allerdings zeugen die Texte von einem bislang nicht in dieser Intensität artikulierten „Heilsoptimismus“.¹²⁵

Nun wird die Situation beschrieben, dass es Menschen gibt, die Gott „aus ehrlichem Herzen suchen“ (LG 16), das Evangelium und die Kirche aber ohne Schuld nicht kennen. Ob jemand etwas vom Willen Gottes erkennt oder nicht, das ist allein eine Frage der Gnade Gottes. Nur er verfügt darüber und kann dazu befähigen, dass auch NichtchristInnen ohne ausdrückliches Bekenntnis das Evangelium leben. Diese Annahme korreliert mit K. RAHNERS Theorie über die „Anonymen ChristInnen“, die bereits in Kapitel 1.4 dieser Arbeit ausführlich behandelt worden ist. Stark vereinfacht geht diese Annahme davon aus, dass *Gott* den Menschen die Gnade der Gemeinschaft mit ihm schenkt. Es handelt sich also um eine Bewegung die von *ihm* ausgeht. Wem er diese Gnade schenkt, obliegt seinem Ermessen und kann, da er alle Menschen geschaffen hat, auch jeden/jede betreffen, auch wenn er/sie keiner christlichen Konfession angehört.¹²⁶

Es findet sich bei diesen Menschen „Gutes und Wahres“, als Gabe Gottes und als Vorbereitung auf das Evangelium. In *Nostra aetate* sagt das Konzil in Bezug auf die nichtchristlichen Religionen:

„Die Kirche lehnt nichts von all dem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“ (NA 2)

Auch andere Glaubende als die katholischen ChristInnen bemühen sich um ein rechtes Leben vor einem bestimmten Wertehintergrund. Das Konzil erkennt diese Lebensgestaltung, gemessen am Maßstab des „Guten und Wahren“ an, was für den Dialog eine unabdingbare Voraussetzung darstellt.

In den darauffolgenden Sätzen werden die Situationen angesprochen, in denen der Mensch sich von Gott entfernt hat, zugespitzt in der Grundsünde anstelle des Schöpfers

¹²⁴ vgl. Stuttgarter Neues Testament, Apg 17,24-28.

¹²⁵ vgl. J. DUPUIS, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus* 233.

¹²⁶ vgl. ebd. 208-216.

das Geschöpf zu verehren.¹²⁷ Der Mensch dreht sich dadurch um sich selber, kann sich aber nicht selbst erlösen und verzweifelt letztlich an dieser Situation. Um dieses Leid zu mildern, sieht sich die Kirche dazu beauftragt das Evangelium zu verkünden. Begründet wird das mit Jesus selbst, der den Auftrag zu Verkündigung gegeben hat. Deshalb ist es dem Konzil auch ein besonderes Anliegen, die „Missionen zu fördern“ (LG 16), was im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, *Ad gentes*, weitergeführt wird.

Lumen gentium 16 zeigt in Miniaturform wesentliche Grundzüge des ein Jahr später verabschiedeten Dokuments *Nostra aetate*. Der Aspekt der Gnade wird allerdings in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen weniger betont, was daran liegen könnte, dass es diesem Text in erster Linie um das Verhältnis zwischen Religionsgemeinschaften geht und nicht um das in Gott begründete Selbstverständnis der Kirche. Wesentlicher ist der Unterschied im Fokus. *Nostra aetate* nimmt die Religionen als solche in den Blick, wo hingegen *Lumen gentium* vom einzelnen Menschen her denkt.¹²⁸ Zudem wird die jüdische Religion hier nur kurz erwähnt, wo hingegen in *Nostra aetate* ein Kapitel diesem Thema gewidmet ist. Die theologische Tiefe dieser kurzen Aussage lässt sich nur im Kontext der anderen Aussagen diesbezüglich, in LG 2-3, LG 6, LG 9 und LG 55, adäquat verstehen.¹²⁹ Darin werden das Christusergebnis und die Kirche vor dem Hintergrund des Alten Testaments thematisiert, sowie Israel als Volk Gottes und Maria im Kontext der alttestamentlichen Prophezeiungen. Die Kernaussage der Stelle ist, dass explizit ausgesprochen wird, dass es Gemeinsamkeiten zwischen der Kirche und anderen Religionen gibt und sie somit in einem Verhältnis mit ihnen steht, das es näher zu bestimmen gilt. Da auch andere Konfessionen, gemessen am Maßstab des „Guten und Wahren“, Anteil an der Wahrheit und am Heil haben, ist in der Begegnung mit ihnen eine Haltung der Wertschätzung nicht nur dem/der Anderen als Person gegenüber gefordert, sondern auch gegenüber dessen/deren Glauben und Tradition.

¹²⁷ vgl. Stuttgarter Neues Testament, Röm 1,21-26.

¹²⁸ vgl. J. DUPUIS, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus* 234.

¹²⁹ vgl. P. HÜNERMANN, *Lumen gentium* 398f.

3.2 *Nostra aetate*

Das 1965 verabschiedete Dokument „*Nostra aetate*“ gehört mit seiner Genese und seiner Rezeption zu den umstrittensten des Zweiten Vatikanischen Konzils.¹³⁰ Als „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ benennt es kurz, aber sehr präzise die Gemeinsamkeiten, die zwischen den großen Religionen bestehen und welche Haltung ein Katholik/eine Katholikin ihnen gegenüber einüben soll. Es ist dies eine Haltung der „universalen Geschwisterlichkeit“ (vgl. NA 5)¹³¹, die zugleich aber die eigene religiöse Identität klar und deutlich zu bezeugen hat. In dieser Spannung ist die turbulente Rezeptionsgeschichte des Dokuments grundgelegt, was sich auch in der Wahrnehmung der darauf bezogenen Weltgebetstreffen in der katholischen Öffentlichkeit widerspiegelt. Die Angst, die Konturen des eigenen Profils könnten verwischt werden, führt mitunter zur vehementen Ablehnung des gesamten Dokuments. Schließlich versprechen sich die Glaubenden von der Kirche ihr Heil und von keiner anderen Glaubensgemeinschaft. Dass gerade dieses Vereinheitlichen der verschiedenen Identitäten definitiv nicht das Anliegen des Dokuments ist, stellen bereits die Kommentatoren K. RAHNER und H. VORGRIMLER fest, was auf eben diese Befürchtungen schon zur Zeit des Konzils hinweist.¹³² Doch auch im Text der Erklärung selbst wird darauf hingewiesen, im Bewusstsein der Herausforderung, einerseits einen Weg der Liebe zu gehen und durch alle Konflikte durchzutragen, andererseits aber auch Zeuge/Zeugin zu sein für die eigene religiöse Überzeugung:

„Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“ (NA 2)

Ein weiterer Grund, aus dem die Konzilserklärung so umstritten war, ergibt sich aus ihrer Entstehungsgeschichte. Eigentlich war nämlich eine Erklärung über das Verhältnis der Katholischen Kirche allein zur jüdischen Religion geplant, lagen die jüngsten Verfolgungen doch erst etwa zwei Jahrzehnte zurück. Warum am Ende doch eine

¹³⁰ vgl. R. A. SIEBENROCK, Roman A., Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. *Nostra aetate*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg – Basel – Wien 2005, 642f.; [*in Folge*: R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate*].

¹³¹ Anm.: Original „Brüderlichkeit“.

¹³² vgl. K. RAHNER, Kleines Konzilskompendium 350.

Erklärung über alle nichtchristlichen Religionen zustande kam, soll im Folgenden erläutert werden.

3.2.1 Entstehungsgeschichte

Bereits einige Jahre vor Konzilsbeginn setzte sich der Papst, damals Johannes XXIII., mit der Frage des Verhältnisses der katholischen Kirche gegenüber dem Judentum auseinander. Er war bald nach seiner Wahl mit dem Anliegen konfrontiert worden, „die Richtigstellung falscher beziehungsweise ungerechter Aussagen über Israel in Katechese und Predigt in die Wege zu leiten“¹³³. Bereits ein Jahr nach seinem Amtsantritt 1958 veranlasste der Papst die Streichung des Adjektivs „perfid“ in der Karfreitagsfürbitte.¹³⁴

Ein Gespräch mit dem französischen Historiker Jules Isaac im Sommer des darauffolgenden Jahres und das von diesem verfasste Dossier initiierten die Geschichte des Textes.¹³⁵ In diesem Schriftstück wurden drei wesentliche Punkte abgehandelt:

„Ein Programm zur Überprüfung ungerechter Aussagen über Israel in der christlichen Unterweisung, eine Widerlegung der Meinung, dass die Diaspora Israels eine von Gott verhängte Strafe für die Kreuzigung Jesu sei, und Auszüge aus dem Trienter Katechismus, der die Schuld am Tode Jesu nicht den Juden, seien diese einzelne Gruppen oder die Gesamtheit, zuschrieb, sondern unseren Sünden.“¹³⁶

Weitere wichtige Einflüsse waren die Begegnung des Papst mit amerikanischen Juden im Jahr 1960¹³⁷, sowie Aufforderungen zu Stellungnahmen bezüglich des Verhältnisses von Juden und Christen von einem Institut für jüdisch-christliche Studien in den USA und einer Arbeitsgemeinschaft von Apeldoorn in Holland. Ein Votum des Päpstlichen Bibelinstitutes setzte sich ebenfalls dafür ein, dass dem Thema im Rahmen des Konzils Raum gegeben werden sollte, damit „alle Christgläubigen ermahnt werden sollten, dem

¹³³ KÖNIG, Franz, Die Judenerklärung des II. Vatikanums und der vatikanischen Sekretariate von 1965 bis 1985 in katholischer Sicht, in: WEINZIERL, Erika (Hg.), Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart (= Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Neue Folge, Bd. 34; Publikationen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte. Serie II – Studien, Publikationen, Bd. 22) , Wien – Salzburg 1988, 115; [in Folge: F. KÖNIG, Die Judenerklärung].

¹³⁴ vgl. F. KÖNIG, Die Judenerklärung 115.

¹³⁵ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 634.

¹³⁶ ebd. 634.

¹³⁷ vgl. F. KÖNIG , Die Judenerklärung 115.

Beispiel der kirchlichen Autorität zu folgen und jene Sprechweisen zu vermeiden, die Anstoß erregen könnten“.¹³⁸

Das „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen“¹³⁹, unter Leitung von Kardinal Bea wurde also 1960 mit der Aufgabe betraut, eine Erklärung über das Verhältnis der Katholischen Kirche der jüdischen Religion gegenüber zu verfassen.¹⁴⁰ Unter dem Arbeitstitel „Quaestiones de Judaeis“¹⁴¹ arbeitete eine Unterkommission dieses Sekretariats an jenem Dokument das später *Nostra aetate* werden sollte, zu welcher unter anderem Pater Baum, Abt Rudolf und Msgr. Johannes Österreicher gehörten, der aufgrund seiner jüdischen Herkunft 1938 in die USA auswandern hatte müssen.¹⁴²

Es hatte bis dato zwar keine offizielle Mitteilung über die Erstellung des Dokuments gegeben, dennoch geschah es, dass die Medien darüber berichteten. Dies war fatal für die Arbeit der Kommission, denn im arabischen Raum wurden kritische Stimmen laut. Man befürchtete eine politische Stellungnahme bezüglich des Staates Israel. Das wiederum führte zur Sorge der Patriarchen aus den betreffenden Gebieten um die dort lebenden ChristInnen.¹⁴³ Als der jüdische Weltkongreß einen Abgesandten namens Dr. Chaim Wardi als Repräsentanten des Kongresses nach Rom entsenden wollte, verstärkten sich die Gerüchte.¹⁴⁴ Summa summarum wurde von der zuständigen Kommission entschieden, dass der Text auf dem Konzil nicht vorgelegt werden sollte.¹⁴⁵

Parallel zu diesem Text war ein Entwurf eines Dekrets über den Ökumenismus erarbeitet worden.¹⁴⁶ Nach erneuter Aufforderung, dass das Thema Kirche und Judentum auf dem Konzil unbedingt Raum erhalten müsse durch den Oberrabbiner von Rom und der darauffolgenden Initiative Kardinal Beas¹⁴⁷, wurde dem Konzil im

¹³⁸ vgl. F. KÖNIG, Die Judenerklärung 116.

¹³⁹ ebd. 116.

¹⁴⁰ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 635.

¹⁴¹ vgl. ebd. 636.

¹⁴² vgl. F. KÖNIG, Die Judenerklärung 116f.

¹⁴³ vgl. ebd. 117f.

¹⁴⁴ vgl. PESCH, Otto Hermann, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte, Verlauf-Ergebnisse, Nachgeschichte, Würzburg 1993, 296f.; [*in Folge*: O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil].

¹⁴⁵ vgl. F. KÖNIG, Die Judenerklärung 119.

¹⁴⁶ vgl. ebd. 119.

¹⁴⁷ vgl. ebd. 119.

November 1963 ein Ökumenismusdekret vorgelegt, in dem sich die erarbeitete Erklärung über die jüdische Religion als viertes Kapitel befand.¹⁴⁸

Es folgten zahlreiche Einwände. Konnte diese Frage im Rahmen des Ökumenismus abgehandelt werden? Was war mit den anderen Religionen?¹⁴⁹ Ein weiterer Entwurf wurde erarbeitet, in dem nun auch Erklärungen zu anderen Religionen enthalten waren. Dieser Text erfuhr großteils positive Reaktionen der Konzilsväter¹⁵⁰, jedoch stand noch einer weitere Überarbeitung bevor¹⁵¹. Dann endlich konnte „*Nostra aetate*“ im Oktober 1965 verabschiedet werden, trotz aller nach wie vor vorhandenen ablehnenden Stimmen. Kardinal König hatte mit seiner Rede vom 31. 3. 1965 an der Al Azira Universität in Kairo einen wesentlichen Beitrag für die Verabschiedung und die weitere Wirkung des Dokuments geleistet, indem er die Frage nach der Begegnung der drei großen monotheistischen Religionen aufwarf. Er stellte die Möglichkeit einer gemeinsamen Sendung als gemeinsame Aufgabe ins Zentrum des Dialogs¹⁵², was einen der Grundsteine des späteren Weltgebetstreffens für den Frieden bildete.

3.2.2 Interpretation

Das Dokument ist in fünf Artikel gegliedert: einer Einführung, einer Abhandlung über die verschiedenen Religionen, einem Kapitel über den Islam, einem über das Judentum und einem mit der Bezeichnung „Universale Brüderlichkeit“. Die Religionen Buddhismus und Hinduismus finden unter „Die verschiedenen Religionen“ Beachtung.

Wie üblich geben die ersten Worte dem Dokument seinen Titel: In unserer Zeit. Hier können bereits Bezüge zum Anfang von *Gaudium et spes* gezogen werden, denn dort heißt es:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“ (GS 1,1)

¹⁴⁸ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 639.

¹⁴⁹ vgl. ebd. 639.

¹⁵⁰ vgl. ebd. 640f.

¹⁵¹ vgl. ebd. 641f.

¹⁵² vgl. ebd. 643.

Beide Dokumente sind also konkret im *heute* verankert, sie haben zum Ziel sich mit der aktuellen Situation des hier und jetzt auseinander zu setzen. *Nostra aetate* nennt nun eines der „Zeichen der Zeit“, die Globalisierung und das damit einhergehende Konfliktpotential¹⁵³. *Lumen gentium* beschreibt ebenfalls, dass die Menschen „heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind“(LG1). Diese Situation fordert also eine Standortbestimmung der Kirche, sie muss klären, wer und was sie ist und wie sie sich in der Welt von heute positioniert. Der Frage nach der Identität ist *Lumen gentium* gewidmet, der Frage nach der Position der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*.

Die Vorgehensweise ist im ersten Artikel von *Nostra aetate* angegeben: die Gemeinsamkeiten sollen in den Vordergrund gestellt werden. Dabei wird zuerst die Einheit durch Gott in den Blick genommen. Sein Heilswissen ist auf die gesamte Menschheit gerichtet, nicht nur auf einen bestimmten Teil (vgl. NA1)¹⁵⁴. Dann folgt eine Begründung dieser Gemeinschaft vom Menschen her: alle haben letztlich die gleichen Fragen. Indem die VerfasserInnen formulieren „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“(NA1,3), wird Religion nicht auf einen Antwortversuch der Menschen auf ihre eigenen Fragen reduziert, sondern diese Erwartung ist *eine*, nicht die ausschließliche, Bedeutung der verschiedenen Religionen.¹⁵⁵

3.2.3 Die verschiedenen Religionen

Im zweiten Abschnitt des Dokuments werden die verschiedenen Religionen behandelt, wobei das Konzil konkret nur Buddhismus und Hinduismus nennt. Der erste Absatz stellt jedoch eine allgemeine Aussage dar. Ausgangspunkt ist eine „verborgene Macht“(NA 2,1), die seit jeher von den Menschen auf unterschiedliche Weise wahrgenommen wird. Durch diese Sichtweise wird die religiöse Erfahrung anderer Religionen als „authentisch“¹⁵⁶ anerkannt, insofern es dieselbe Macht ist, die

¹⁵³ vgl. GABRIEL, Ingeborg, Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik, in: GABRIEL, Ingeborg/PAPADEROS, Alexandros K./KÖRTNER, Ulrich H.J., Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005, 143f.; [*in Folge*: I. GABRIEL, Katholische Sozialethik].

¹⁵⁴ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 650f.

¹⁵⁵ vgl. ebd. 651.

¹⁵⁶ K. RAHNER, Kleines Konzilskompodium 350.

wahrgenommen wird. Es ist also möglich, von der einen „verborgenen Macht“(NA 2,1) Unterschiedliches zu erfahren, was jedoch nicht bedeutet, dass alles, was sich religiöse Erfahrung nennt, auch wirklich eine solche Wahrnehmung ist. Es gibt eben bestimmte Dinge, die in den Religionen „wahr und heilig“(NA 2,2) sind. *Diese* „Dinge“ werden von der Kirche anerkannt.

Anschließend wird kurz, aber prägnant der Hinduismus skizziert. „Das göttliche Geheimnis“(NA 2,1), das auch Zentrum der hinduistischen Religionen ist, bezeichnet einen Gott, der letztlich immer Geheimnis bleibt und eben nicht ein für allemal zu definieren ist. Damit wird das Weltbild dieser Strömungen als theozentrisch anerkannt. Der „Reichtum von Mythen“(NA 2,1) verweist auf die Heiligen Schriften des Hinduismus, die Veden. Auf dieser Basis konnten sich eine religiöse Sprache und die dazugehörige Philosophie entwickeln. Die drei Möglichkeiten, „asketische Lebensformen“, „tiefe Meditation“ und „liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott“(NA 2,1) sind als die drei zentralen Yoga-Wege mit einem „oder“ verbunden. Alle drei gehören gleichermaßen zur hinduistischen Tradition. Das Ziel dieser Religionen ist die „Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage“(NA 2,1). In allen hinduistischen Richtungen gibt es die Vorstellung eines „samsara“, eines Kreislaufs der Wiedergeburten, der zu eben diesem Ziel führen soll.¹⁵⁷ Als wesentliches Merkmal der Situation, aus der befreit werden soll, werden „Enge und Beschränktheit“(NA 2,1) genannt. Mit dem Ziel der Befreiung aus dieser Lage liegt dem Hinduismus ein „soteriologisches Bewusstsein“¹⁵⁸ zugrunde.

In Bezug auf den Buddhismus sagt das Konzil:

„In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder - sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittelt höherer Hilfe - zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen.“(NA 2,1)

Anders als die hinduistischen Religionen wird der Buddhismus nicht als theozentrisch charakterisiert. Auch hier wird die Sicht der Religion auf die „conditio humana“ genannt: Der Mensch steht inmitten einer veränderlichen Welt, die von „Ungenügen“(NA 2,1) gekennzeichnet ist. Es fehlt ihr also etwas, sie hat ein Defizit. Was das ist, sagt

¹⁵⁷ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 655f.

¹⁵⁸ ebd. 656.

die erste der vier „edlen Wahrheiten“: Alles Dasein ist leidvoll. Dieses Leiden hat Ursachen, die im Buddhismus mit „Durst“ - was soviel bedeutet wie „triebhaftes Begehren“ - bezeichnet werden. Wenn nun diese Ursachen des Leidens überwunden werden, dann erlischt auch das Leiden. Das ist das Ziel der menschlichen Existenz im buddhistischen Weltbild und dazu soll der „Edle achtfache Pfad“ führen.¹⁵⁹ Dieser ist gemeint mit dem „Weg“, auf den *Nostra aetate* anspielt.¹⁶⁰ Dieser Zustand, der im Buddhismus „Nirvana“ genannt wird, wird hier mit „Zustand vollkommener Befreiung“(NA 2,1) oder „höchste Erleuchtung“(NA 2,1) umschrieben. Obwohl die Gründergestalt der Religion, Buddha, nicht konkret genannt wird, findet sie sich implizit in der Bezeichnung „Erleuchtung“ denn der Name Buddha bedeutet eben dieses. Er erkannte durch seine „Erleuchtung“, dass das Leiden, welches menschliches Dasein prägt, überwunden werden kann. Dieses geschieht durch eine bestimmte Lebensweise, welche durch ein von Glauben geprägtes Vertrauen und ein Verhalten nach bestimmten ethischen Richtlinien gekennzeichnet ist.¹⁶¹ In *Nostra aetate* lässt sich dies in den Worten „mit frommem und vertrauendem Sinn“ mithören.

Die kurze Einfügung „sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe“(NA 2,1) kennzeichnet zwei wesentliche Strömungen des Buddhismus. Der Buddhismus kennt drei „Fahrzeuge“, also Wege zur Befreiung: Hinayana, das „kleine Fahrzeug“, Mahayana, das „große Fahrzeug“¹⁶² und „Vajrayana“, das „diamantene Fahrzeug“.¹⁶³ Letzteres ist eigentlich aus der „Mahayana“- Richtung hervorgegangen. Hinayana wird hier nun mit „eigene Bemühung“ bezeichnet, denn diese Richtung geht tatsächlich von einem wesentlichen Beitrag des Menschen selbst zu seiner Erlösung aus. Die andere Richtung, Mahayana, kennt in den Bodhisattvas sehr wohl „höhere Hilfe“.¹⁶⁴ Die knappe und dennoch sehr differenzierte Darstellung des Buddhismus durch das Konzil zeugt von Respekt den AnhängerInnen dieser Religion gegenüber. Der

¹⁵⁹ vgl. GRESCHAT, Hans-Jürgen, Buddhismus, in: FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien; Göttingen 2003, 358; [*in Folge*: H.-J. GRESCHAT, Buddhismus].

¹⁶⁰ R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 656.

¹⁶¹ vgl. MÜLLER, Karl, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen. Kommentar zur Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (= Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, XVII. Reihe – Die nichtchristlichen Religionen, Band 8), Aschaffenburg 1968, 94; [*in Folge*: K. MÜLLER, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen].

¹⁶² vgl. H.-J. GRESCHAT, Buddhismus 350.

¹⁶³ vgl. ebd. 352.

¹⁶⁴ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 656.

Buddhismus wird nicht auf einen Weg zur Selbsterlösung reduziert, als welcher er mitunter von Außenstehenden gesehen wird.

Über die Religionen zu denen nicht einzeln Stellung bezogen wird sagt das Konzil, dass die „Unruhe des menschlichen Herzens“ der Zustand ist, der sie antreibt. Es findet sich hier ein verstecktes Augustinuszitat, denn dieser schreibt in den *Confessiones*:

„Du schaffest, daß er mit Freuden dich preise, denn zu deinem Eigentum erschufst du uns, und ruhelos ist unser Herz, bis es ruhet in dir.“¹⁶⁵

Das „Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ wird zwar nicht für alle Religionen ausgeführt – das liegt in ihrer Vielfalt – aber dennoch signalisiert das Konzil in diesem kurzen Satz der den übrigen Gemeinschaften gewidmet ist die Bereitschaft, diesen Richtungen zu begegnen.¹⁶⁶ Jedoch haben die Religionen, mit denen die Kirche in Kontakt zu treten bereit ist, ein gemeinsames Merkmal indem sie eine Antwort auf eben diese „Unruhe des menschlichen Herzens“ zu finden versuchen.

Absatz 2,2 beinhaltet die zentrale Aussage von *Nostra aetate*.¹⁶⁷ Im lateinischen Original des Dokuments wird in Abschnitt 1,1 von einer „habitus“ gesprochen, die dargelegt werden soll. In der deutschen Übersetzung geht es dann um ein „Verhältnis“. „Habitus“ lässt sich jedoch auch mit „Haltung“ übersetzen.¹⁶⁸ Eine solche „Haltung“ wird in Absatz 2,3 dann konkret definiert:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“(NA 2,2)

Als Kategorien, an die sich die Anerkennung der Kirche knüpft, werden das „Wahre“ und das „Heilige“ in den anderen Religionen genannt. Der weitere Text weiß von einem „Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet.“ Diese Aussagen lassen sich vor

¹⁶⁵ AURELIUS AUGUSTINUS, Bekenntnisse I,1,1 (Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, i. d. Übers. v. Otto F. LACHMANN, Einf. v. Bruno KERN, neu gesetzte, korr. und überarb. Aufl., Wiesbaden 2008).

¹⁶⁶ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 656f.

¹⁶⁷ vgl. ebd. 657.

¹⁶⁸ vgl. Langenscheidts Taschenwörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache. Erster Teil Lateinisch-Deutsch. hg. v. Hermann MENGE, bearb. v. Erich PERTSCH, Berlin [u.a.]⁴³1993, 243.

dem Hintergrund der im Johannesevangelium ausformulierten Lichtmetapher verstehen¹⁶⁹:

„⁷Er kam als Zeuge, um Zeugnis abzulegen für das Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kommen. ⁸Er war nicht selbst das Licht, er sollte nur Zeugnis ablegen für das Licht. ⁹Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt.“ (Joh 1,7-9)

Das Licht ist also Jesus Christus, das Fleisch gewordene Wort Gottes, durch das die Wahrheit in die Welt kam (vgl. Joh 1,14.17). Der Heilige Geist wird im Johannesevangelium „Geist der Wahrheit“ genannt (Joh 14,16), ihn sendet Jesus als Beistand. Nach der Wahrheit und somit nach Jesus (vgl. Joh 14,6) sein Leben auszurichten ist Aufgabe aller Glaubenden (vgl. Joh 2, 23f; 1 Joh 1,6.8; 2,4).¹⁷⁰

Die Wahrheit wird als Lichtquelle metaphorisiert, die die Menschen – und zwar alle Menschen – erleuchtet. Ihr Strahl durchdringt auch bestimmte „Handlungs- und Lebensweisen“ (NA 2,2) der verschiedenen Religionen, weshalb sich dort „Wahres und Heiliges“ (NA 2,2) findet. Daher kommt also der Maßstab, nachdem das Konzil seine Anerkennung bemisst. Ob eine Lebensweise nun diese Wahrheit bezeugt, das ist folglich eine Frage, die immer ein Stück weit offen bleiben muss.

Nach der Erläuterung der Haltung den anderen Religionen gegenüber hält die Kirche an ihrem eigenen Bekenntnis fest:

„Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.“(NA 2,2)

Die anderen Religionen mögen also „einen Strahl jener Wahrheit“ (NA 2,2) verwirklicht haben, doch ein Leben in Christus bietet den Menschen die „Fülle des religiösen Lebens“ (NA 2,2). Diese besondere Aufgabe und besondere Stellung des Christentums unter den Religionen gehört zum Selbstverständnis der Kirche und wird in diesem Dokument keineswegs im Sinne eines vereinheitlichenden Synkretismus geschmälert. Im Unterschied zu dem früheren Verständnis ihrer Sendung ist hier jedoch

¹⁶⁹ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 657.

¹⁷⁰ vgl. Stuttgarter Neues Testament, Anhang I, Art.: Wahrheit, 572.

auffällig, dass nicht der Gedanke vermittelt wird, Andersgläubige müssten möglichst schnell Teil der Kirche werden.¹⁷¹ Stattdessen soll ein respektvoller und anerkennender Dialog mit diesen anderen gepflegt werden, der gleichzeitig auch immer das Eigene bekennt.

Diese Mahnung zur Gesprächsbereitschaft wird in Abschnitt 2,3 zur Sprache gebracht.

„Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“(NA 2,3)

Dass der Dialog für die Söhne und Töchter der Kirche nicht einfach wird, dessen ist sich das Konzil bewusst, denn es betont, dass Klugheit und Liebe dafür erforderlich sind. Nicht nur Gespräch, sondern auch konkretes Tun, „Zusammenarbeit“(NA 2,3), werden von den Glaubenden gefordert. Dies referiert auf das in Abschnitt 1,1 genannte Anliegen der Kirche, die Menschen zur Gemeinschaft untereinander zu führen. „Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft“(NA 1,2) und gerade das soll durch die praktische Zusammenarbeit sichtbar werden.¹⁷²

Indem die Söhne und Töchter der Kirche dazu angehalten sind, die „geistlichen Güter“ und die „sozialen Werte“ bei den anderen Religionen zu fördern, wird der Dienstcharakter der Nachfolge Christi betont. Die ChristInnen sollen im Dialog nicht nur einfach eine Bestätigung ihrer selbst finden, sondern das Gute, den „Strahl jener Wahrheit“(NA 2,2) bei den anderen fördern und sie sollen das „durch ihr Zeugnis des christlichen Lebens und Glaubens“(NA 2,3) tun. Gerade in diesem Dienen bezeugen die Glaubenden Christus. Ihre Identität löst sich nicht im Dienst am Nächsten auf, sondern findet so erst zu ihrer vollen Entfaltung.¹⁷³

3.2.4 Die muslimische Religion

Nach dieser kurzen, aber präzisen eher allgemeinen Verhältnisbestimmung wendet sich das Konzil den anderen großen abrahamitischen Religionen in eigenen Artikeln zu. Zunächst wird die Haltung den Muslimen gegenüber bestimmt:

¹⁷¹ vgl. K. RAHNER, Kleines Konzilskompodium 351.

¹⁷² vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 658.

¹⁷³ vgl. ebd. 658.

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.

Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“ (NA 3)

Den Muslimen wird hier mit „Hochachtung“ begegnet, sie beten den „alleinigen Gott an“. Damit erkennt das Konzil den Islam nicht nur als monotheistische Religion an, sondern drückt auch seine Wertschätzung dieser Religion gegenüber aus.¹⁷⁴ Diese ist somit auch von den einzelnen Zugehörigen der Kirche gefordert. Der Islam kennt Attribute Gottes, die ihm als „Gottesnamen“ beigefügt werden. Sie sind jedoch nicht als Ersatz für den Namen Allah zu verstehen, sondern differenzieren seine Eigenschaften aus.¹⁷⁵ Die wichtigsten Attribute sind „einzig“, „lebendig“, „in sich seiend“, „barmherzig“ und „allmächtig“. Diese zählt das Konzil hier auf.¹⁷⁶

Dieser Gott hat zu den Muslimen gesprochen, wie das Konzil des Weiteren feststellt. Nach islamischem Verständnis tat er das durch den Propheten Mohammed und durch den als verbalinspiriert verstandenen Koran.¹⁷⁷ Weder die Schrift, noch der Religionsstifter werden im Konziltext erwähnt, was auf ein ungeklärtes Verhältnis zu beidem hindeutet.¹⁷⁸ Stattdessen formuliert das Konzil:

„Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft.“(NA 3,1)

¹⁷⁴ vgl. ebd. 658.

¹⁷⁵ vgl. K. MÜLLER, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen 129.

¹⁷⁶ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 659.

¹⁷⁷ vgl. K. PRENNER, Islam 442.

¹⁷⁸ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 659.

„Islam“ bedeutet wörtlich Hingabe, im Sinne von einer vollkommenen Hingabe an den Willen Gottes.¹⁷⁹ Mit der Wendung „seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen“(NA 3,1) wird diese Bestimmung umschrieben, allerdings steht hier nicht „Wille Gottes“, sondern „occultis etiam decretis“ – „verborgene Ratschlüsse desselben“, was mit den anderen Bezeichnungen Gottes wie „verborgene Macht“(NA 2,1) oder „göttliches Geheimnis“(NA 2,1) im Dokument einhergeht.

Auf Abraham „beruft sich der islamische Glaube gern“(NA 3,1), er ist ein großes Vorbild für die Muslime, denn er hat sich Gott ganz unterworfen. Im Koran wird er als „Gott ergeben, reinen Glaubens und nicht einer der neben Gott Anderes Stellenden“¹⁸⁰ genannt. Die Bezeichnung „Imam“ wird von ihm hergeleitet¹⁸¹, denn laut Koran hat Gott Abraham verheißen, dass er ihn zu einem „Vorbild für die Menschen“ machen wird.¹⁸² Abrahams Glaube wird somit zum Vorbild für den Glauben der Einzelnen, die sich nun wie er Gott unterwerfen sollen. Abraham ist auch eine wichtige Figur der jüdisch-christlichen Tradition, weshalb sich in seiner Nennung und der Definition des Islam von seinem Vorbild her eine positive Einschätzung dieser Glaubensweise erkennen lässt. Allerdings steckt in der Bezeichnung „sich gern berufen“ auch ein gewisser Vorbehalt einer vom Islam angenommenen physischen von Abraham ausgehenden Genealogie der Imame.¹⁸³

Das Prophetentum hat allgemein sehr hohe Bedeutung für den Islam. Im Koran wird Jesus als Prophet bezeichnet, in einigen wenigen Stellen sogar als Gesandter, womit er sogar noch über einem Propheten steht. Das „Siegel der Propheten“ ist im Islam jedoch Mohammed, dessen Kommen für die Muslime Jesus als Prophet vorausgesagt hat. Einhergehend mit der Aufnahme von Jesus in die Tradition gibt es auch eine Annahme von seiner außergewöhnlichen, durch Gott initiierten, Empfängnis durch Maria, die auch im Islam als Auserwählte und Jungfrau gesehen wird.¹⁸⁴ Jedoch ist die Marienverehrung im Islam bei weitem nicht so umfassend wie in der katholischen Kirche, was dem Konzil in der Formulierung „bisweilen“ auch bewusst ist.

¹⁷⁹ vgl. K. PRENNER, Islam 453.

¹⁸⁰ Sure 16, 120f.

¹⁸¹ vgl. K. MÜLLER, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen 133.

¹⁸² Sure 2,124

¹⁸³ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 659.

¹⁸⁴ vgl. K. MÜLLER, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen 133f.

Eine weitere Gemeinsamkeit von KatholikInnen und Muslimen ist die Erwartung des „Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt“ (NA 3,1). Auch der Islam kennt eine endzeitliche Vision einer kollektiven Auferstehung der Toten und eines Gerichts. Die Jenseitserwartung des Islam unterscheidet sich freilich in einigem von der katholischen, es gibt aber auch einige Übereinstimmungen. So gibt es auch eine Reihe gewaltiger Katastrophen, die diese Endzeit einleiten, und es wird anschließend von den Menschen Rechenschaft über ihr Leben verlangt. Allerdings hat natürlich Jesus nicht dieselbe Position wie im Christentum. Im Islam treten dann die Propheten als Fürsprecher für die Menschen auf, allen voran Mohammed, der für die Muslime Fürsprache vor Allah hält. Auch Jesus tritt hier auf als Zeuge für die ChristInnen. In den konkreten Paradiesvorstellungen finden sich sowohl Ähnlichkeiten, wie auch Unterschiede. Die wichtigste Ähnlichkeit ist, dass, wie im Christentum, umfassender Friede und Sicherheit unter den Menschen herrschen wird, und dass diese wie in den ersten Tagen der Schöpfung wieder sehr nahe bei Gott sein werden.¹⁸⁵

Durch den Terminus „sittliche Lebenshaltung“ wird ein Bogen gezogen zu den „sittlichen Gütern“, die in Artikel 2,3 als förderungswürdig angesprochen werden. Die Jenseitserwartung ist im Islam Motivation für diese Lebenshaltung, denn im endzeitlichen Gericht wird alles, was man im Leben Gutes oder Schlechtes tut, aufgezeigt werden.¹⁸⁶ Neben einem sittlichen Leben ist auch die Verehrung Gottes, die in den fünf Säulen des Islam ausdifferenziert ist, zentral für die Lebensführung. Drei dieser Säulen – Gebet, Almosen und Fasten – werden hier genannt.¹⁸⁷

Die in Artikel 3,2 allgemein formulierte Mahnung hinsichtlich des Verhaltens von KatholikInnen Muslimen gegenüber wird anschließend noch einmal mit konkretem Bezug auf Feindseligkeiten zwischen den Religionen wiederholt. Das Konzil ruft zu einem gegenseitigen Verständnis auf, damit gemeinsame Aufgaben in den Blick genommen werden können. Diese gemeinsamen Aufgaben sind Frieden, Freiheit und

¹⁸⁵ vgl. FIGL, Johann/HELLER, Birgit/HUTTER, Manfred, Jenseitsvorstellungen, in: FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien; Göttingen 2003, 643 f.

¹⁸⁶ vgl. K. MÜLLER, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen 137.

¹⁸⁷ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 660.

soziale Gerechtigkeit, was Johannes Paul II. 1986 in Assisi als gemeinsame Aufgaben aller Religionen in den Mittelpunkt des Weltgebetstreffens rücken wird.¹⁸⁸

3.2.5 Die jüdische Religion

Der Artikel 4 der Erklärung bildet deren Herzstück, sowie ihre Grundlage. Eigentlich war der vierte Artikel von *Nostra aetate* als eigenes Dokument geplant, das sich ausschließlich mit der jüdischen Religion auseinandersetzen sollte. Im Laufe der Genese des Textes kam es jedoch zu Schwierigkeiten politischer Art, weshalb aus dem ursprünglichen Text das vierte Kapitel einer Erklärung alle nichtchristlichen Religionen betreffend wurde.¹⁸⁹ Im Vergleich zu der ursprünglichen Fassung des Textes, die 1961 nach jahrelanger Vorbereitung durch das „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen“¹⁹⁰ unter dem Titel „*Quaestiones de Judaeis*“ vorlag, finden sich wenige Unterschiede.¹⁹¹ Wichtige Mitwirkende dieser Fassung waren Kardinal Bea und Msgr. Johannes Oesterreicher. Jedoch wird die Fassung in *Nostra aetate* nicht mit den Worten „dankbaren Herzens“ eingeleitet, was K. RAHNER in dem von ihm und H. VORGRIMLER verfassten Kommentar der Konzilsdokumente deutlich beklagt.¹⁹²

Dass es sich eigentlich um einen eigenständigen Text handelt, zeigt schon die Sprache des Artikels. Die Standortbestimmungen den anderen Religionen gegenüber zeigen einen eher deskriptiven Schreibstil¹⁹³, wo hingegen hier gleich mit dem ersten Satz deutlich gemacht wird, dass es dem Konzil bewusst ist, dass es bei einer Verhältnisbestimmung der jüdischen Religion gegenüber um die Wurzeln der Kirche und ihre Identität geht:

„Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bundes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.“(NA 4,1)

¹⁸⁸ vgl. H. WALDENFELS, Die Friedensgebete von Assisi 51.

¹⁸⁹ vgl. F. KÖNIG, Die Judenerklärung 115-121.

¹⁹⁰ vgl. ebd. 116.

¹⁹¹ R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 636-638.

¹⁹² vgl. K. RAHNER, Kleines Konzilskompendium 352.

¹⁹³ R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 661.

Im Blick auf die jüdische Religion wendet das Konzil also zuerst den Blick auf die Kirche selbst, auf ihr „Geheimnis“, also auf das, was ihr zuinnerst ist.¹⁹⁴ Geheimnis ist hier im Sinne von „Mysterium Ecclesiae“ gemeint, wie im lateinischen Originaltext deutlich wird. Dadurch wird eine Haltung der nie ganz abgeschlossenen Suche nach dem eigenen Selbstverständnis artikuliert, wie M. SIGNER in seinem Artikel „40 Jahre nach *Nostra aetate*“ feststellt:

„Die Worte ‚Mysterium ecclesiae‘ implizieren, dass die Konzilsväter in die Diskussion des Judentums als Teil einer theologischen Suche eintreten, die der Kirche intrinsisch ist. Das ‚geistliche Band‘ zwischen dem Judentum und der Kirche ist nicht ein von Anfang an vollständig bekannter Gegenstand, sondern Teil einer weitergehenden Suche nach einem ‚Geheimnis‘, ihrer Wirklichkeit, die stets offen ist für den Prozess der Entdeckung.“¹⁹⁵

Es wird zwar von einem „Neuen“ und einem „Alten Bund“ gesprochen, allerdings zeigt sich im Text, dass das Konzil nicht von einem Bruch zwischen Neuem und Altem Bund ausgeht, sondern dass im Alten Bund „das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist.“(NA 4,2). Der Sprachgebrauch dieser Termini ist allerdings nach heutigen theologischen Maßstäben umstritten, weil der „Alte Bund“ nie in irgendeiner Art und Weise gekündigt worden ist.¹⁹⁶ Als bleibend gültige Zeugnisse für die Treue Gottes wäre es auch paradox, würden die Schriften des Alten Testaments auf einen nicht anhaltenden Bund hinauslaufen. Das Konzil ist sich dieser Kontinuität jedoch sehr wohl bewusst, indem die Kirche, „die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung“ bei „den Patriarchen, bei Moses und den Propheten“(NA, 4,2) findet. Auch die Christgläubigen sind „Söhne Abrahams dem Glauben nach“(NA 4,2) und Israel ist der „gute Ölbaum“, auf den die Kirche aufgepfropft ist.¹⁹⁷ Damit verwendet das Konzil das Bild vom Ölbaum aus Röm 11, 13-24. Darin heißt es in Vers 18:

„[...]so erhebe dich nicht über die anderen Zweige. Wenn du es aber tust, sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.“

¹⁹⁴ vgl. SIGNER, Michael, 40 Jahre nach *Nostra aetate*. Gibt es im Dialog neue Inhalte?, aus dem Engl. übers. v. Christian HACKBARTH-JOHNSON, in: Weltkirche und Weltreligionen (= Salzburger Theologische Studien 28, *interkulturell* 3), Innsbruck – Wien 2007, 109; [*in Folge*: M. SIGNER, 40 Jahre nach *Nostra aetate*].

¹⁹⁵ M. SIGNER, 40 Jahre nach *Nostra aetate* 102.

¹⁹⁶ vgl. H. LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund.

¹⁹⁷ M. SIGNER, 40 Jahre nach *Nostra aetate* 104.

Dieses Bild verdeutlicht die Haltung, die die Kirche der jüdischen Religion gegenüber einnehmen will: Als Wurzel ihres eigenen Selbstverständnisses ist dieser Religion tiefste Dankbarkeit und Respekt geschuldet. Das Konzil erinnert weiters daran, dass Christus selbst aus eben dieser Religion stammt, sowie auch die Apostel und die meisten der ersten Jünger (vgl. NA 4,3).

Im fünften Absatz beschreibt das Konzil was an Trennendem zwischen der jüdischen Religion und dem Katholizismus steht:

„Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt.“ (NA 4,4)

Damit werden die Schriftstellen Lk 19,44 und Röm 11,28a thematisiert, wobei der Text dann im Sinne von Röm 11,28b-29 fortgeführt wird, wo es heißt:

„[...]von ihrer Erwählung her gesehen sind sie von Gott geliebt, und das um der Väter willen. ²⁹Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“

Das umschreibt das Konzil hier mit den Worten:

„Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich.“(NA 4,4)

Der Absatz endet mit einer eschatologischen Vision, die vielfach in der Schrift bezeugt wird, wonach eines Tages alle Menschen gemeinsam zu Gott beten und ihm gemeinsam dienen. In diesem Kontext kann diese Vorstellung als angestrebte Zukunftsperspektive für JüdInnen und ChristInnen gesehen werden. ¹⁹⁸

Nachdem nun einige Gemeinsamkeiten benannt worden sind, geht das Konzil in den weiteren Absätzen auf konkrete geforderte Handlungen und Haltungen ein. Als Haltungen sind „gegenseitige Kenntnis und Achtung“(NA 4,5) gefordert, denn es gibt ein gemeinsames Erbe, dass sowohl eine gemeinsame Herkunft als auch gemeinsame

¹⁹⁸ vgl. ebd. 105.

Ziele impliziert. Zu dieser Haltung des Respekts sollen „biblische und theologische Studien“ führen und das „brüderliche Gespräch“, also ein Gespräch in Augenhöhe auf der Basis fundierter Kenntnisse der jeweiligen Glaubensinhalte und Traditionen. Warum gerade diese fundierte Kenntnis so wichtig ist, zeigt der weitere Text, indem nun Missstände in Exegese und Predigt genannt werden. Absatz 4,6 spielt auf die Irrlehre an, die Juden generell wären verantwortlich für den Tod Jesu, was im Laufe der Jahrhunderte großen Schaden angerichtet hat. F. KÖNIG stellt hierzu klar:

„Für den Tod Jesu – so der fünfte Absatz – können weder alle damals lebenden Juden, noch die heutigen Juden insgesamt zur Verantwortung gezogen werden. Geschichtlich gesehen war es – wie ich selbst auf dem Konzil Gelegenheit hatte zu sagen – eine kleine Gruppe von Juden, ein Römer und eine Handvoll Syrer, die zur 10., in Palästina stationierten Kohorte gehört hatten. Und, so heißt es im Neuen Testament, all diesen hat der Herr vergeben.“¹⁹⁹

Das Konzil mahnt alle KatholikInnen, darauf zu achten, dass ja niemand in Predigt oder Katechese Falsches über die jüdische Religion verbreitet, oder deren AnhängerInnen sogar als „von Gott verworfen oder verflucht“(NA 4,5) darstellt.

Der letzte Absatz des Artikels behandelt nun schließlich die Verfolgung von Menschen generell, im Speziellen die Verfolgung von Juden aufgrund antisemitischer Einstellungen. Im lateinischen Originaltext steht in der Fassung von 1964 noch an der Stelle von „beklagt“ (deplorat) „verurteilt“ (damnat). Dass dies in der Letztfassung nicht mehr so war, wurde mehrfach kritisiert.²⁰⁰ Auch spricht das Konzil sehr allgemein von den Verfolgungen, was einerseits alle „Manifestationen des Antisemitismus“(NA 4,6) abdeckt, andererseits fehlt aber die konkrete Nennung dessen, was passiert ist. In der Rezeptiongeschichte wurde diese vorsichtige Ausdrucksweise manchmal als zu vage bewertet, wurde doch die Shoah, die damals erst 20 Jahre zurück lag, nicht direkt erwähnt. Auch wurden keine konkreten Verfehlungen von Mitgliedern der Kirche in dieser Zeit genannt.²⁰¹ K. RAHNER schreibt dazu:

„Der sechste Absatz beklagt alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen, namentlich und ausdrücklich aber den Antisemitismus jedweder Spielart. Der Wortlaut ist eindeutig und wird künftig jeden Zuwiderhandelnden in der Kirche bloßstellen.“

¹⁹⁹ F. KÖNIG, Die Judenerklärung 122.

²⁰⁰ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 663.

²⁰¹ vgl. M. SIGNER, 40 Jahre nach *Nostra aetate* 107.

Dennoch hätte das Konzil gerade an dieser Stelle mit größerem Autoritätseinsatz als nur mit dem schwächlichen ‚beklagt‘ sprechen können.“²⁰²

Der Artikel endet mit einer Versicherung der Kontinuität der Lehre der Kirche, durch die Formulierung, dass sie „immer gelehrt hat und lehrt“ (NA, 4,7). Im Sinne des gesamten Dokuments werden der universale Heilswille Gottes und die Erlösung aller Menschen durch Christus noch einmal betont.²⁰³

3.2.6 Universale Brüderlichkeit

Im fünften Artikel der Erklärung *Nostra aetate* ruft das Konzil zu universaler Geschwisterlichkeit auf. Aufgrund der damals noch ausstehenden Veränderungen im Sprachverständnis wird diese Geschwisterlichkeit im Text mit „Brüderlichkeit“ bezeichnet. Dass aber alle Menschen, Männer und Frauen, ungeachtet ihrer Nationalität oder Farbe, ihres Standes oder ihrer Religion (vgl. NA 5,3) gemeint sind, zeigt der Text deutlich.

Bereits die Bezeichnung „Brüder“ stellt eine Positionierung dar, war es bislang doch unklar, ob die Gläubigen anderer Religionen mit „Brüder“, oder „Nachbarn“ zu bezeichnen wären.²⁰⁴ Durch die Bezeichnung „Brüder“ wird die Gotteskindschaft aller Menschen ein weiteres Mal betont (NA 5,1). Das Konzil sagt hier ganz eindeutig, dass das christliche Prinzip der Bruder-, beziehungsweise Nächstenliebe für alle Menschen gilt, denn *alle* sind Ebenbild Gottes.²⁰⁵ Nicht nur eine Haltung der Toleranz ist gefordert, sondern mehr noch, eine Haltung der umfassenden Liebe, worauf das Zitat aus 1 Joh 4,8 hinweist. Dort mahnt der Verfasser „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist die Liebe.“ (1 Joh 4,8) Die Haltung anderen Menschen gegenüber wird folglich ein Kriterium für die eigene Rechtgläubigkeit. Deutlich wird dieses Verhältnis in der Wahrung und Förderung der Menschenrechte, die auf dem Boden der universalen Gottebenbildlichkeit und somit Geschwisterlichkeit aller Menschen

²⁰² K. RAHNER, Kleines Konzilskompodium 353.

²⁰³ vgl. RODDEY, Thomas, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (= Paderborner Theologische Studien 45), Paderborn [u.a.] 2005, 47; [in Folge: T. RODDEY, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen].

²⁰⁴ vgl. FITZGERALD, Michael L., Die Erklärung *Nostra aetate*. Die Achtung religiöser Werte durch die Kirche, in: Weltkirche und Weltreligionen (= Salzburger Theologische Studien 28, *interkulturell* 3), Innsbruck – Wien 2007, 43.

²⁰⁵ vgl. T. RODDEY, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen 47.

begründet werden.²⁰⁶ Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ war zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Dokuments erst zwei Jahre zuvor, 1963 in der Enzyklika *Pacem in terris*, offiziell schriftlich gewürdigt worden.²⁰⁷

Im letzten Absatz des Dokuments werden ausdrücklich, in Rekurs auf die in der Gottebenbildlichkeit begründete Menschenwürde, jegliche Diskriminierung und jeder daraus resultierende Gewaltakt verurteilt. Begründet mit den biblischen Autoritäten Petrus und Paulus fordert das Konzil zur Förderung des Friedens unter den Nationen auf und zu einem rechtschaffenen Leben unter den NichtchristInnen. Die vom Konzil zitierte Stelle aus dem Petrusbrief lautet in der Einheitsübersetzung:

„Führt unter den Heiden ein rechtschaffenes Leben, damit sie, die euch jetzt als Übeltäter verleumden, durch eure guten Taten zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung.“(1 Petr 2,12)

In dieser Praxis verwirklichen die Glaubenden ihre eigene Identität, wenn sie so handeln, sind sie „in Wahrheit Söhne [und Töchter, *Anm. d. Verf.*] des Vaters“. (NA 5,3) Auch die gesamte Kirche lebt ihre Bestimmung im Handeln an anderen Menschen, womit dieses Tun zu einem Kriterium wird, an dem überprüft werden kann, ob diese Berufung adäquat verwirklicht wird.²⁰⁸

²⁰⁶ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 664.

²⁰⁷ vgl. I. GABRIEL, *Katholische Sozialethik* 177.

²⁰⁸ vgl. R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate* 664.

3.3 *Gaudium et spes* 22

Artikel 22 der Pastoralconstitution ist neben dem vorher behandelten Kapitel 16 der Kirchenconstitution der zweite wesentliche Text, in dem die Heilsmöglichkeit von NichtchristInnen begründet wird. Handelt es sich in *Lumen gentium* um eine ekklesiologische Bestimmung – die Heilsmöglichkeit der Andersglaubenden wird durch ihre Zuordnung zur katholischen Kirche ermöglicht – so findet sich hier eine christologisch-pneumatologische Begründung.²⁰⁹ Der Artikel steht im Kontext von Kapitel 1, welches mit „Die Würde der menschlichen Person“ (vgl. GS 12) betitelt wird. Diese Würde ist in Artikel 12 mit der Gottebenbildlichkeit jedes einzelnen Menschen begründet. Jeder Mensch hat eine ihm inhärente Würde die seinem Personsein immer schon eigen ist, nicht als etwas Zukommendes, sondern als Wesensbestimmung. Das ganze Kapitel behält diese theologisch-anthropologische Ausrichtung – die Frage „was“ der Mensch ist (vgl. GS 12) – bei. Mit diesem Geschaffensein durch den dreifaltigen Gott geht die Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* einher, als Gemeinschaftswesen, das immer schon auf andere bezogen ist. Konkretisiert wird dieses Wesen des Menschen in seinem konkreten Handeln.²¹⁰ Dementsprechend folgt Kapitel II mit dem Titel „Die menschliche Gemeinschaft“ und Kapitel III behandelt „Das menschliche Schaffen in der Welt“. Auffallend an der Darstellung des Menschen in Artikel 12 ist, dass ein sehr positives Bild gezeichnet wird. Von der gefallenen Schöpfung ist noch nicht die Rede, diese wird erst in Kapitel 13, das die Sündhaftigkeit des Menschen behandelt, thematisiert. Es folgen Artikel über den „Wesensstand des Menschen“ (GS 14), die Wahrheit, das Gewissen, die Freiheit, den Tod und schließlich wird in Artikel 19-21 der Atheismus problematisiert. Schon in GS 12 ist das Wesen des Menschen wie folgt beschrieben:

„Die Heilige Schrift lehrt nämlich, daß der Mensch ‚nach dem Bild Gottes‘ geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben, von ihm zum

²⁰⁹ E. WOHLLEBEN, Die Kirchen und die Religionen 82.

²¹⁰ vgl. KREINECKER, Christina M., Von der bedingungslosen Gabe Gottes und der Würde des Menschen. Der Versuch einer *unmöglichen* Sprechweise in *Gaudium et spes*, in: GMAINER-PRANZL, Franz/HOLZTRATTNER, Magdalena M. (Hg.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung, Die Kirche im Licht der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* (= Salzburger Theologische Studien 41), Innsbruck-Wien 2010, 132f.; [*in Folge*: C. M. KREINECKER, Von der bedingungslosen Gabe Gottes].

Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen.“(GS 12, 3)

Dieses Motiv zieht sich durch die weiteren Artikel (vgl. GS 14,1; 17). Die Berufung des Menschen ist es also in erster Linie, sich Gott zuzuwenden, ihn zu loben, zu preisen und sein Leben auf ihn auszurichten. Was ist nun, wenn jemand das nicht explizit tut? In Artikel 13 wird eine andere Ausrichtung, als die auf Gott hin als Sünde bestimmt. Allerdings wird hier Röm 1,21-25 zitiert, wo davon die Rede ist, dass Gott zwar erkannt, aber dann der Lobpreis nicht vollzogen wird. Das Problem des Atheismus stellt in diesem Zusammenhang eine besondere Herausforderung dar. Die Grundlage für die Argumentation in Artikel 13, dass Gott zwar erkannt, aber bewusst abgelehnt wird, fehlt hier. Alle anderen Religionen nehmen eine „verborgene Macht“ (vgl. NA 2,1) wahr, oder erkennen auch eine „höchste Gottheit“(vgl. NA 2,1) an, doch im Atheismus geschieht dies – zumindest explizit – nicht. Dementsprechend sind diesem Phänomen drei Artikel gewidmet. Artikel 19 benennt das Problem gleich mit dem ersten Satz konkret: „Ein besonderer Wesenszug der Würde des Menschen liegt in seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott.“(GS 19,1). Es folgt eine differenzierte Darstellung über „Formen und Wurzeln des Atheismus“(GS 19), die mit dem Eingeständnis einer Mitverantwortung der Gläubigen an der Leugnung Gottes endet, denn ihr unangemessenes Verhalten als ZeugInnen des Glaubens könnte dazu beigetragen haben. Dass es sich um ein Phänomen mit vielfachen Ursachen handelt, ist dem Konzil bewusst:

„Denn der Atheismus, allseitig betrachtet, ist nicht eine ursprüngliche und eigenständige Erscheinung; er entsteht vielmehr aus verschiedenen Ursachen, zu denen auch die kritische Reaktion gegen die Religionen, und zwar in einigen Ländern vor allem gegen die christliche Religion, zählt.“(GS 19,3)

Artikel 20 stellt dann unter dem Stichwort „systematischer Atheismus“ jene Formen dar, die „als eine Gewalt wider die menschliche Entfaltung und wider die Religionsfreiheit eingeschätzt werden müssen“(GS 20). Zum einen geschieht dies durch einen übersteigerten Fortschrittsglauben, zum anderen ist vom Atheismus im Zusammenhang mit „staatlicher Macht“ die Rede, was als Hinweise auf den Kommunismus verstanden werden kann. Doch auf eine ausdrückliche Nennung der

kommunistischen Staaten und eine Verurteilung des Kommunismus wegen des in dieser Gesellschaftsform herrschenden Atheismus an dieser Stelle wird verzichtet, was bei den Diskussionen um das Dokument auf dem Konzil ein sehr umstrittener Punkt war.²¹¹

Der Atheismus als Theorie wird in Artikel 21 verurteilt²¹², nicht jedoch die AtheistInnen. Das Konzil sagt deutlich, dass das Bemühen der Kirche der Erforschung der „tiefer in der atheistischen Mentalität liegenden Gründe“(GS 21,1) gilt und gelten soll. Zudem wird diese Disposition als Ausdruck der existentiellen Fragen des Menschen interpretiert, auf die die Kirche mittels der Verkündigung des Evangeliums eine Antwort geben möchte²¹³.

An dieser Stelle ist nun Artikel 22 zu verorten, der so als Antwortversuch auf eben diese Frage, die von AtheistInnen artikuliert wird, verstanden werden kann.²¹⁴ Dass sich das Konzil aber des Fragmentcharakters dieser Antwort bewusst ist, zeigt der erste Satz des Abschnitts:

„Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.“(GS 22,1)

Es geht um ein „Mysterium“, ein Geheimnis, also um etwas nicht zur Gänze Fixierbares, Eindeutiges. Im Text ist von einer Berufung durch die Offenbarung die Rede, wenngleich auf die schon stattgefunden habende Erlösung hingewiesen wird. Indem Christus den Menschen die Gottebenbildlichkeit Adams vor dem Sündefall wiedergibt, handelt es sich um eine ontologische Bestimmung, diese wird jedoch in der Nachfolge Jesu Christi verwirklicht. J. RATZINGER deutet das folgendermaßen:

„Eine allzusehr auf der Wesensebene angesiedelte Inkarnationstheologie kann versucht sein, sich im Grunde mit dem ontologischen Phänomen zu begnügen: Daß Gottes Sein und das Sein des Menschen ineinandergefügt sind, das scheint die eigentliche Wende, das Grundlegende und Entscheidende, vor dem das faktische Leben Jesu und sein Sterben nur noch als etwas Sekundäres, als die Ausführung eines Prinzips dastehen, die diesem Prinzip letztlich nichts mehr hinzufügt. Wenn aber deutlich wird, daß das Sein

²¹¹ vgl. SANDER, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. *Gaudium et spes*, in: HÜNERMANN, Peter/HILBERATH, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien 2005, 737. [in Folge: H.-J. SANDER, *Gaudium et spes*].

²¹² vgl. K. RAHNER, Kleines Konzilskompendium 429.

²¹³ vgl. H.-J. SANDER, *Gaudium et spes* 737-739.

²¹⁴ vgl. RATZINGER, Joseph, Kommentar zum ersten Kapitel des Ersten Teils, in: LThK.E, Bd. III, Freiburg i. Br. 1968, 350; [in Folge: J. RATZINGER, Kommentar].

des Menschen nicht als bloßes Wesen besteht, sondern erst im Vollzug zur seiner Wirklichkeit kommt, dann wird zugleich sichtbar, daß man sich mit einer bloß essentialistischen Betrachtung keinesfalls begnügen kann, dann muß dieses Sein eben in seinem Vollzug betrachtet werden.“²¹⁵

Der Mensch ist also immer schon ein Handelnder, der dazu berufen ist, Gott in seinem Tun zu verherrlichen, wie in Artikel 12 schon gesagt wurde. Dort wurde der Mensch auch als Wesen in Gemeinschaft bestimmt:

„Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen“(GS 12,4)

Indem der Mensch in Beziehung zu Gott, den anderen Menschen und der Schöpfung lebt, muss er immer schon handeln und das soll er nach dem „Gesetz der Liebe“(GS 22,4) tun. In Christus wurde die Gottebenbildlichkeit des Menschen vollends verwirklicht, und sie wird es, wenn Menschen seinem Beispiel in einem Handeln nach dem Prinzip der Nächstenliebe nachfolgen. In die in Christus erneuerte Gottebenbildlichkeit sind jedoch alle Menschen hineingenommen, denn der Text lautet:

„Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“(GS 22,2)

Mit dieser anthropologischen Aussagen über das Wesen des Menschen wird auch eine Christologie in Miniaturform skizziert: Von der Inkarnation geht der Text über zum Kreuzesgeschehen und dann weiter zur Auferstehung.²¹⁶ Durch die Inkarnation wird die bereits dargestellte erneuerte Gottebenbildlichkeit jedes einzelnen Menschen begründet. Bei der Darstellung des Lebens Jesu stehen der Aspekt der freiwilligen Selbsthingabe aus Liebe und die Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde im Vordergrund, die auch jedem Menschen gilt. In der Selbsthingabe Christi wird deutlich, dass sich Gott wirklich ganz auf den Menschen einlässt, er lebt und stirbt wirklich wie ein Mensch.²¹⁷ Jesus begegnet dem Menschen persönlich an dem Ort, wo er ist und bietet eine Beziehung mit

²¹⁵ J. RATZINGER, Kommentar 350.

²¹⁶ vgl. ebd. 350.

²¹⁷ vgl. ebd. 351.

ihm an, die auch gleichzeitig eine Beziehung des/der Einzelnen zu seinen/ihren Mitmenschen impliziert.²¹⁸

Auf diesem Weg hilft dem Menschen der Geist, den Christus als Beistand gesandt hat, wie das Konzil im Weiteren ausführt:

„Durch diesen Geist, der das ‚Unterpfand der Erbschaft‘ (Eph 1,14) ist, wird der ganze Mensch innerlich erneuert bis zur ‚Erlösung des Leibes‘ (Röm 8,23): ‚Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckt hat, in euch wohnt, wird er, der Jesus Christus von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen wegen des in euch wohnenden Geistes‘ (Röm 8,11).“ (GS 22,4)

Ziel ist es, die Hoffnung auf die Auferstehung durch alle Schwierigkeiten, denen die Christgläubigen trotz des Geistes als Beistand ausgesetzt sind, hindurchzutragen und einmal selbst daran teilzuhaben. In GS 22,4 steht nun explizit „Christen“, was ist also mit den NichtchristInnen? Hier findet sich nun der Knotenpunkt, an dem LG 16 mitgelesen werden muss. Es wird explizit gesagt, dass diese Heilsmöglichkeit nicht nur für die Christgläubigen gilt, sondern für „alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt“ (GS 22,5). Diese sind es, die nach dem Modell der gestuften Kirchenghörigkeit aus LG 16 an der Kirche Christi Anteil haben.²¹⁹

Dieser Heilsuniversalismus, als Möglichkeit, wird mit der vorher dargelegten Kreuzestheologie und mit Röm 8, 32 begründet: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist [...]“ (GS 22,5). Deshalb ist von Gott her auch niemand von vornherein von einer Beziehung mit ihm ausgeschlossen. Vom Menschen her mag es vorkommen, dass er nicht auf Gottes Ruf eingeht, doch von ihm her ist niemand ausgeschlossen.²²⁰ Zugleich entzieht sich dieses Zusammensein Gottes mit dem einzelnen Menschen der äußeren Beobachtung oder gar Beurteilung, sondern ist eine Verbindung mit dem „österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise“ (GS 22,5). Die Kirche verkündigt das Evangelium, doch was in einem Menschen mit der „frohen Botschaft“ passiert, kann nur Gott wissen und lenken. H.-J. SANDER formuliert dieses Verhältnis folgendermaßen:

„Es kommt in der Aufklärung der Menschen über das wahre Menschsein auf die Kirche an, sie muss es verkünden und bezeugen. Aber sie ist nicht die entscheidende Größe

²¹⁸ vgl. H.-J. SANDER, *Gaudium et spes* 740.

²¹⁹ vgl. ebd. 741.

²²⁰ vgl. ebd. 742.

dieses Vorgangs; dieser Aufklärungsprozess ist Gottes Tat. Darin liegt auch ein pastorales Potential. Die Verbindung zu Christus wird nicht von dem getrübt, was möglicherweise gegen die kirchliche Macht kritisch ins Feld geführt werden kann. Sie nimmt sich zurück, damit die Verbindung Gottes mit jedem Menschen in Christus zur bestimmenden Perspektive wird.“²²¹

Mit einer Rückwendung zur Ausgangsfrage nach dem Geheimnis des Menschen wird der anthropologische Teil der Pastoralconstitution beendet. Der letzte Absatz wiederholt eine Formulierung aus Artikel 21: „[...]die Rätsel von Leben und Tod, Schuld und Schmerz bleiben ohne Lösung“ (GS 21,2). Mit Artikel 22 hat das Konzil eine Antwort auf dieses Rätsel gegeben:

„Durch Christus und in Christus also wird das Rätsel von Schmerz und Tod hell, das außerhalb seines Evangeliums uns überwältigt. Christus ist auferstanden, hat durch seinen Tod den Tod vernichtet und uns das Leben geschenkt, auf daß wir, Söhne im Sohn, im Geist rufen: Abba, Vater!“ (GS 22,6)

²²¹ ebd. 742.

4 Gebete für den Weltfrieden

„Man sollte auf katholischer Seite weiterhin die Anliegen ernst nehmen, die sich in dem Wunsch nach einem Friedenskonzil äußern und die mit der vom Papst angeregten Weltgebetsbewegung für den Frieden nicht einfach abgedeckt sind.“²²²

„Die wahren Jünger Jesu müssen die neue Religion Johannes Paul II. in radikaler Treue zu Jesus Christus entschieden ablehnen. Sie werden aber demütig und voll Vertrauen ihren HERRN um einen rechthabenden Papst bitten. Das gleiche tun auch die Heiligen im Himmel, nicht zuletzt der HEILIGE FRANZ VON ASSISI!“²²³

Das Weltgebetstreffen von Assisi 1986, beziehungsweise im Fall des ersten Zitats dessen Ankündigung, rief Reaktionen hervor, die unterschiedlicher nicht sein könnten. Seitens jener, die schon das Zweite Vatikanische Konzil mit Argusaugen beobachtet hatten, führte diese noch größere Öffnung auf die anderen Religionen hin erst recht zu Empörung. Andere wiederum sahen darin nur einen Tropfen auf den heißen Stein, waren die aktuelle weltpolitische Situation, sowie die Ereignisse der letzten Jahrzehnte doch in höchstem Maße bedrohlich. Was sollte ein einfaches Weltgebetstreffen da also bewirken?

Die oben zitierte Äußerung M. JACOBS hat einen intensiv-polemischen Beigeschmack.²²⁴ Das soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass die ablehnende Haltung dem Weltgebetstreffen gegenüber aus einer ernsthaften theologischen Fragestellung heraus erwachsen ist. Andere formulieren ihre Bedenken weitaus vorsichtiger, wie zum Beispiel H. STOEVE SANDT in seinem allerdings doch recht plakativ betitelten Artikel „Wehrlose Wahrheit“:

„Unter dieser Voraussetzung war es zwar aufsehenerregend, aber theologisch unanstößig, daß im Jahr 1986 auf Initiative und unter Beteiligung des Papstes in Assisi ein interreligiöser ‚Welttag des Gebets für den Frieden‘ stattfand. In der Praxis freilich

²²² Friedensgebet. Ein Papstvorschlag und sein Kontext, in: HK 40 (1986), Heft 3, 109.

²²³ JACOBS, Manfred, Assisi und Die Neue Religion Johannes Pauls II., Durach² 1997, 68.

²²⁴ Zudem besteht ein Widerspruch zum franziskanischen Gehorsamsideal, das auch – sogar ganz besonders – dem Papst gegenüber gilt. Diese Pflicht wird gleich zu Anfang der Bullierten Ordensregel festgehalten: vgl. HARDICK, Lothar/GRAU, Engelbert, Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi, Kevelaer⁸ 2001, 164f; [in Folge: L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi].

gerät auch in der katholischen Theologie vor lauter Bejahung anderer religiöser Wahrheiten das zentrale Christusbekenntnis oft in Vergessenheit.“²²⁵

Diese Äußerung zeigt schon mehr, dass es sich nicht um eine katholisches, sondern eher um ein gesamtchristliches Problem der Verhältnisbestimmung Andersglaubenden gegenüber handelt. Die bisherigen Ausführungen der Arbeit haben den theologischen Weg von einem strengen Heilsexklusivismus über einen Heilsoptimismus, zu einer Haltung, die sich als tendenzieller Heilsinklusionismus bezeichnen lässt skizziert. Neben dieser Entwicklung gab es aber auch andere, wie zum Beispiel die Tatsache zeigt, dass es einen Anlass für das kirchliche Lehramt gab, 1949 einen ausführlichen Brief an den Erzbischof von Boston zu diesem Thema zu verfassen.²²⁶ Umso mehr musste ein unübersehbares Großereignis wie das Weltgebetstreffen von Assisi zu Aufregung führen. Doch was geschah genau während dieses Weltgebetstreffens? Gab es wirklich synkretistische, beziehungsweise blasphemische Handlungen, wie zum Beispiel seitens der AnhängerInnen der Piusbruderschaft befürchtet worden war?²²⁷ Das sollen die folgenden Ausführungen beleuchten. Gleich zu Anfang wird dargelegt, welche Elemente der franziskanischen Spiritualität gerade die Heimatstadt des Heiligen Franziskus zu einem geeigneten Ort für die Veranstaltung eines Treffens der verschiedenen Religionen für den Frieden machen.

4.1 Der Heilige Franziskus und der Friede

„In jeder Predigt verkündete er den Frieden und begann auch immer gleich mit den Worten: ‚Der Herr gebe euch Frieden!‘ Diese Grußform hatte ihm der Herr selbst eingegeben.“²²⁸

Johannes Paul II hatte sich für das Weltgebetstreffen für Assisi, den Heimatort des Heiligen Franziskus entschieden. Nicht nur das, sondern bei allen drei Weltgebetstreffen fand ein großer Teil der Veranstaltungen auch in der Kirche „Santa Maria degli Angeli“ statt, die der Heilige bekanntlich selbst in Stand gesetzt und

²²⁵ STOEVE SANDT, Hinrich, Wehrlose Wahrheit. Die Christus bekennende Kirche inmitten der Vielfalt der Religionen, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102 (2005) 210.

²²⁶ vgl. DH, S.1081.

²²⁷ vgl. G. RIEDL, Modell Assisi, 14.

²²⁸ BONAVENTURA, Johannes Fidanza, Das Leben des Heiligen Franz von Assisi, übers. v. Emmeram LEITL, mit einem Vorwort v. Reinhold SCHNEIDER (= Reihe „Zeugen des Wortes“), Freiburg i. Br.1956, 25;[in Folge: BONAVENTURA, Das Leben des heiligen Franz von Assisi].

zeitlebens besonders geliebt hat.²²⁹ Im angrenzenden Franziskanerkonvent verköstigte man die Reisenden.²³⁰ Zu Grabe getragen wurde der Heilige, nachdem er vorerst in einer anderen Kirche geruht hatte²³¹, in der Basilika San Francesco, die dem Heiligen zu Ehre errichtet worden war.²³² Warum gerade der zentrale Ort franziskanischer Spiritualität für das Ereignis geeignet schien, soll im Folgenden erläutert werden.

Eine der berühmtesten Legenden des Heiligen Franziskus ist die Begegnung mit dem Sultan Melek-el-Kamel, nach der Niederlage des Kreuzfahrerheeres vom 29. August 1219.²³³ Die Erzählung ist in den „Fioretti“ enthalten, einer Sammlung von Franziskuslegenden. Das Ereignis gestaltet sich nach der Erzählung so, dass der Heilige Franziskus mit einigen Begleitern voller Sehnsucht nach dem Martyrium eine Reise nach Babylon unternimmt. Sie werden auch tatsächlich sowohl gefangengenommen, als auch ausgepeitscht und als Gefangene dem Sultan vorgeführt. Franziskus beginnt vom Heiligen Geist erfüllt zu predigen, ja er möchte sogar für seinen Glauben durchs Feuer gehen. Der beeindruckte Sultan bietet dem Heiligen ein Geschenk an, dass dieser jedoch aufgrund seiner Affinität zur Armut ablehnt. Die Version der „Fioretti“ verläuft glanzvoll, der Sultan möchte sich sogar taufen lassen.²³⁴ In Wirklichkeit war dem wohl nicht so, denn aus historischen Quellen ist solch eine Auswirkung der Begegnung nicht bekannt.²³⁵

Fakt ist, dass sich Franziskus auf ein Gespräch einlässt. Allerdings ist nicht von einem Sich-einlassen auf die religiöse Identität des andersglaubenden Sultans, in diesem Fall handelt es sich um einen Muslim, die Rede. Es ist von vornherein erklärtes Ziel, den Anderen zum eigenen Glauben zu bringen. Mag der Missionseifer des Heiligen auch vom Heiligen Geist getragen sein, die Begegnung mit dem Sultan Melek-el-Kamel kann nicht als Modellsituation für den interreligiösen Dialog heute dienen. Dass es damals, zur Zeit der Kreuzzüge, ein großer Schritt war, in Auseinandersetzung mit dem Islam überhaupt auf persönliche Begegnung und Gespräch zu setzen, steht außer Zweifel. Die

²²⁹ vgl. BONAVENTURA, Das Leben des heiligen Franz von Assisi 23.

²³⁰ vgl. G. RIEDL, Modell Assisi 8.

²³¹ vgl. BONAVENTURA, Das Leben des heiligen Franz von Assisi 89.

²³² vgl. ebd. 90.

²³³ vgl. Fioretti. Legenden um Franz von Assisi in Bild und Text, mit einer Einf. u. Kommentaren v. Anton ROTZETTER, übers. v. Xaver SCHNIEPER, bearb. v. Anton ROTZETTER u. Christina CALLORI DI VIGNALE, Freiburg/Schweiz 2002, 91; [in Folge: A. ROTZETTER, Fioretti].

²³⁴ vgl. A. ROTZETTER, Fioretti 88-91.

²³⁵ vgl. ebd. 93.

Reaktion des Sultans fiel auch auffallend positiv aus, denn er versuchte Franziskus zu beschenken und hatte großen Respekt vor ihm. Als die Ordensregel der künftigen Franziskaner von Papst Honorius II am 29. November 1223 bestätigt wurde,²³⁶ fand sich darin ein eigener Abschnitt über diese Problematik, betitelt mit „Von denen, die unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen“.²³⁷ Diese Missionare müssen erst ihre „Provinzialminister“ um Erlaubnis bitten, deren Genehmigung davon abhängt, ob die Brüder von diesen für tauglich befunden worden sind. Auch sollen diese Franziskaner von einem römischen Kardinal betreut werden, damit sie fest im Glauben bleiben, vor allem aber damit gewährleistet wird, dass sie in Armut, Demut und Treue zum Evangelium leben.²³⁸

Die Friedensliebe des Heiligen Franziskus tritt sowohl in der genannten Legende als auch in der Ordensregel zu Tage, liegt jedoch tief in der franziskanischen Spiritualität begründet. Eine der frühesten Viten des Franz von Assisi – und eine der liebevollsten – ist die des Heiligen BONAVENTURA, der selbst in jungen Jahren die Gnade der Heilung durch eine Begegnung mit dem „Minderbruder“ erfahren durfte. BONAVENTURA beschreibt das Leben und Wirken des Heiligen Franziskus in Form einer Chronologie, jedoch greift er exemplarische Stellen aus dem Leben des Heiligen heraus, mit denen seine Haltung zu einem bestimmten Thema beziehungsweise Problem gezeigt wird. So heißt ein Kapitel etwa „Wie Franz die Armut liebte und doch dabei nie arm war“²³⁹, ein anderes „Wie seiner Demut und seinem Gehorsam die ganze Schöpfung diene“²⁴⁰. Es werden also unter den Kapitelüberschriften im ersten Fall die Bedeutung der Armut im Leben des Franziskus, im zweiten Fall seine Hochschätzung des Gehorsams beschrieben. BONAVENTURA skizziert mit dieser Auswahl das Bild eines Heiligen, der sich selbst mehr und mehr zurücknimmt um Gott in seinem Leben Raum zu geben. Ganz erfüllt von der Liebe zu Christus, voller Eifer das Evangelium zu verkünden, unterwirft sich Franziskus Gott ganz, indem er den Dienst an den Armen zu seiner Lebensaufgabe macht. Die Form der Askese die Franziskus dabei bisweilen praktiziert, mag aus heutiger Sicht befremdlich wirken, muss jedoch im Kontext der damaligen

²³⁶ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi 162.

²³⁷ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi 173.

²³⁸ vgl. ebd. 173.

²³⁹ BONAVENTURA, Das Leben des heiligen Franz von Assisi 51.

²⁴⁰ ebd. 46.

Frömmigkeitsformen verstanden werden. Das Fasten des Heiligen Franziskus wird bei BONAVENTURA zwar ausführlich – ja glorifizierend – geschildert, doch ist es auch ein Symbol für die Haltung, die Franziskus anderen gegenüber einnahm. Im Umgang mit seinen Mitmenschen pflegte der Heilige sich demütig, liebevoll und aufopfernd zu verhalten. So schildert BONAVENTURA zum Beispiel, wie der Heilige Franz, mit einem Verhalten, das der Autor mit „Ehrabschneidung“ bezeichnet, umgeht:

„Er selbst ließ öfter einem Bruder, der den andern angeschwärzt hatte, den Habit nehmen, denn ein Verleumder könne die Augen nicht mehr zum Herrn erheben, bis er dem Geschädigten wiedererstattet habe, was er ihm weggenommen. Die Sünde der Ehrabschneidung sei größer als die der Räuber, da doch Christi Gesetz uns verpflichtet, für das geistige Wohl des Nächsten noch mehr zu sorgen, als für das leibliche.“²⁴¹

Der Kontext der zitierten Stelle macht deutlich, dass es sich bei „Ehrabschneidung“ um die Verbreitung falscher Tatsachen über einen anderen Menschen handelt, die einen negativen Einfluss auf dessen Ansehen haben. Als Voraussetzung für einen gelungenen Dialog mit Andersgläubenden ist eine Vermeidung solcher Gerüchte notwendig. Die profunde Kenntnis der anderen Religion ist unumgänglich, um sensibel zu sein für die besonders heiklen Punkte in der anderen Religion. Man denke nur an die Gerüchte, die heute bisweilen über den Islam im Umlauf sind, nicht zuletzt durch das mediale Interesse an fundamentalistischen Splittergruppen dieser Religion. Der Heilige Franziskus fordert kurz vorher im Text dazu auf, das Gehörte über einen anderen genau nachzuprüfen, bevor negativen Darstellungen Glauben geschenkt wird.

In einem anderen Kapitel sucht der Heilige Franziskus beim Bischof von Imola um Erlaubnis an, in dessen Diözese predigen zu dürfen, doch dieser weist ihn mit harten Worten zurück. BONAVENTURA schildert nun eine eigenartige Reaktion des Franziskus:

„Der wahrhaft demütige Mann verneigte sich ehrfürchtig, ging hinaus und kam nach einer kleinen Stunde wieder. Als ihn nun der Bischof erregt fragte, was er denn nun schon wieder wolle, antwortete Franziskus mit demütigem Herzen und demütiger Stimme: ‚Wenn der Vater seinen Sohn durch eine Türe hinausjagt, muß er doch durch eine andere Türe wieder hereinkommen!‘ Durch diese Demut besiegt, umarmte der Bischof den Diener Gottes und sprach zu ihm [...]“²⁴²

Im Rahmen der Heiligenvita betont BONAVENTURA immer wieder die Demut als große Tugend des Franziskus. Wenn diese Haltung manchmal auch eigentümliche Formen

²⁴¹ ebd. 58.

²⁴² ebd. 50.

annimmt – der Autor berichtet etwa davon, der Heilige hätte dem Bruder, der ihn begleitete, immer den Gehorsam geschworen²⁴³ –, ist damit im Großen und Ganzen, wie das Beispiel zeigt, ein geduldiges Verhalten frei von Stolz gemeint. BONAVENTURA erwähnt nämlich einige Zeilen weiter:

„Den Stolz verabscheute er als die Quelle alles Übels. Als schlimmstes Kind desselben betrachtete er den Ungehorsam. Die demütige Buße hielt er für das Wichtigste.“²⁴⁴

Diese Haltung erinnert an die Haltung, die Johannes Paul II. im Umgang mit Andersglaubenden und vor allem mit denen, denen gegenüber eine Schuld vorhanden war, einnahm. Besonders eindrucksvoll kam diese Einstellung am 12. März 2000 zum Ausdruck, der als Tag der Vergebung in die Geschichte eingehen sollte.²⁴⁵ Im Umgang mit NichtchristInnen legte er Respekt, Liebe und echte Wertschätzung an den Tag, wie das Weltgebetstreffen 1986 zeigte.

Franziskus' liebende Einstellung allen Geschöpfen gegenüber ist in zahllosen Erzählungen bezeugt. Der Heilige wandte sich besonders den Armen, Kranken und sozial Geächteten zu. Zudem ermöglichte sein tiefer Glaube an die Sündenvergebung durch die Beichte, dass er auch SünderInnen gegenüber grundsätzlich respektvoll und wohlwollend war. Aber nicht nur Menschen gegenüber, sondern ebenso zu Tieren und überhaupt der ganzen Schöpfung empfand Franziskus eine tiefe Liebe. Der Zweite der großen Biographen des Franziskus, THOMAS VON CELANO, berichtet:

„Er erkannte im Schönen den Schönsten selbst; alles Gute rief ihm zu: ‚Der uns erschaffen, ist der Beste!‘ Auf den Spuren, die den Dingen eingepägt sind, folgte er überall dem Geliebten nach und machte alles zu einer Leiter, um auf ihr zu seinem Thron zu gelangen.“²⁴⁶

Im Geschaffenen erkannte Franziskus also den Schöpfer und ging dementsprechend sorgsam mit diesem um. Es gibt zahlreiche Legenden, die davon berichten, dass Tiere ganz besonders auf den Heiligen reagierten. BONAVENTURA berichtet von einem Lamm,

²⁴³ vgl. ebd. 47.

²⁴⁴ ebd. 50.

²⁴⁵ vgl. T. RODDEY, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen 182f.

²⁴⁶ THOMAS VON CELANO, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi 366 (II 165).

das, nachdem es Franziskus geschenkt worden war, mit in die Messe ging und sogar bei der Wandlung das Knie beugte.²⁴⁷ THOMAS VON CELANO spricht von einer Grille, die der Heilige in den Dienst nahm um ihm zu helfen, Gott zu loben.²⁴⁸ Alle Geschöpfe Gottes, aber auch Naturgewalten wie das Feuer²⁴⁹ nannte Franz von Assisi „Bruder“ und „Schwester“. Friedliebend und demütig ging der Heilige Franziskus mit der Welt, in die er gestellt war, um, im Bewusstsein, dass er nur Gast auf Erden war, nur ein Pilger dessen eigentliche Heimat im Himmel ist.²⁵⁰

4.1.1 Das Friedensgebet des heiligen Franziskus

„Herr,
mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens,
daß ich liebe, wo man haßt;
daß ich verzeihe, wo man beleidigt;
daß ich verbinde, wo Streit ist;
daß ich die Wahrheit sage, wo Irrtum ist;
daß ich Glauben bringe, wo Zweifel droht;
daß ich Hoffnung wecke, wo Verzweiflung quält;
daß ich Licht entzünde, wo Finsternis regiert;
daß ich Freude bringe, wo Kummer wohnt.

Herr,
laß mich trachten,
nicht, daß ich getröstet werde,
sondern daß ich tröste;
nicht, daß ich verstanden werde,
sondern daß ich verstehe;
nicht, daß ich geliebt werde,
sondern daß ich liebe.
Denn wer sich hingibt, der empfängt;

wer sich selbst vergißt, der findet;
wer verzeiht, dem wird verziehen;
und wer stirbt, der erwacht zum ewigen Leben.“²⁵¹

Das Friedensgebet, das Johannes Paul II. am Ende des ersten Weltgebetstreffens sprach, wird dem Heiligen Franziskus zugeschrieben. Es ist jedoch nicht genuin von ihm. Eigentlich kam das Gebet erstmals 1913 in einer normannischen Zeitschrift ohne Nennung eines/einer Urhebers/Urheberin auf. Kurze Zeit später erschien es im „Osservatore Romano“ und der Pariser Zeitung „La Croix“. Dem Papst wurde dieses

²⁴⁷ vgl. BONAVENTURA, Das Leben des heiligen Franz von Assisi 59.

²⁴⁸ vgl. THOMAS VON CELANO, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi 371 (II 170).

²⁴⁹ vgl. BONAVENTURA, Das Leben des heiligen Franz von Assisi 45.

²⁵⁰ vgl. THOMAS VON CELANO, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi 276 (II 59).

²⁵¹ H. WALDENFELS, Die Friedensgebete von Assisi 59f.

Gebet im Rahmen einer Sammlung überreicht. Kurze Zeit später empfing die Gemeinschaft des Dritten Ordens in Reims einen Visitator, der als Erinnerung an den Besuch ein Bild des Franziskus verteilte, auf dessen anderer Seite sich dieses Gebet befand, mit Verweis auf die Zeitschrift, in der es zuerst erschienen war. Auf dieser Karte steht auch der Hinweis, das Gebet sei eine „vollkommene Zusammenfassung des franziskanischen Ideals“²⁵². Dies geschah zur Zeit des ersten Weltkrieges, als die Sehnsucht nach Frieden immer größer wurde. Während der beiden Kriege fand das Gebet große Verbreitung, auch unter nicht katholisch Glaubenden.²⁵³

Verschiedene Frömmigkeitstraditionen hatten Einfluss auf die vorliegende Version des Friedensgebets. Beispielsweise enthält das Weihegebet zum Heiligsten Herzen Jesu, welches unter Leo XIII. promulgiert und unter Pius X. zum jährlichen Pflichtgebet erhoben wurde, ähnliche Gegensatzpaare wie dieses franziskanische Gebet. Das erklärt sich daraus, dass zur Jahrhundertwende die Herz-Jesu-Frömmigkeit ein zentrales Element der katholischen Spiritualität war.²⁵⁴

Diese Gegensätze, besonders die letzte Strophe, weisen auf die im Evangelium bezeugte hingebende Liebe hin. Bezeichnende Bibelstellen sind etwa Lk 6,38, Lk 6,37, Lk 17,33 und Joh 12,25. Sie bedeuten nicht, dass die eigenen Bedürfnisse völlig unwichtig sind, sondern dass diese zwar Beachtung verlangen, aber die Selbstbezogenheit in der Begegnung mit Anderen überstiegen werden soll.²⁵⁵

A. ROTZETTER, auf den ich mich in der Auslegung des Gebets bisher bezogen habe, deutet sowohl den Einfluss der Herz-Jesu-Frömmigkeit, als auch die paraphrasierten Bibelstellen als Zeichen für die Verwurzelung des Gebets im Evangelium und damit bei Christus. Er betont, dass es trotz seiner Zeitbezogenheit, ein christliches, traditionelles Gebet ist.²⁵⁶

²⁵² ROTZETTER, Anton, Von Demut, Frieden und anderen Torheiten. Franziskanische Texte gedeutet für die Menschen unserer Zeit, Freiburg (Schweiz) 1990, 64; [*in Folge*: A. ROTZETTER, Von Demut, Frieden und anderen Torheiten].

²⁵³ vgl. A. ROTZETTER, Von Demut, Frieden und anderen Torheiten 64.

²⁵⁴ vgl. ebd. 64-66.

²⁵⁵ vgl. ebd. 66f.

²⁵⁶ vgl. ebd. 64-67.

Für den traditionellen Charakter des Textes geben sehr frühe, schon im 5. Jahrhundert nach Christus verfasste Gebete Zeugnis. A. ROTZETTER nennt ein wunderschönes Beispiel von Jakobus von Sarong (452-521):

„Gott,
Sünder sind wir – und nichts anderes
Darum bitten wir dich
mit dem Duft von Weihrauch
Leg die Freude in den Kummer
Fröhlichkeit in die Traurigkeit
und Frohlocken in die Angst
Leg den Frieden in die Zwietracht
die Ruhe in die Angst
und Zufriedenheit in den Konflikt
Leg Beweglichkeit in die Sturheit
Sanftheit in die Bitterkeit
und Ordnung in die Verwirrung
Leg Geradlinigkeit in die Verbiegungen
Vorteil in die Benachteiligung
und das Gute in das Böse
Leg die Gnade an die Stelle der Gerechtigkeit
die gute Tat an die Stelle der Rache
die Vergebung an die Stelle des Verhörs
die Hilfe an die Stelle des Vorwurfs
und die guten Wünsche an die Stelle des Tadels“²⁵⁷

Die Ähnlichkeit mit dem genannten franziskanischen Friedensgebet ist unverkennbar. Demnach ist das Gebet eindeutig Zeugnis der christlichen Tradition. Dass es speziell zur franziskanischen Spiritualität gehört zeigt zum Beispiel die Ermahnung 27 des Heiligen Franziskus.²⁵⁸

„Wo Liebe ist und Weisheit, da ist nicht Furcht noch Unwissenheit.
Wo Geduld ist und Demut, da ist nicht Zorn noch Verwirrung.
Wo Armut ist mit Fröhlichkeit, da ist nicht Habsucht noch Geiz.
Wo Ruhe ist und Betrachtung, da ist nicht Aufregung und unsteter Geist.
Wo die Furcht des Herrn ist, sein Haus zu bewachen (vgl. Lk 11,21), da kann der Feind keinen Ort zum Eindringen finden.
Wo Erbarmen ist und Besonnenheit, da ist nicht Übermaß noch Verhärtung.“²⁵⁹

Im Text des Friedensgebets ist nun wiederholt von „Werkzeug“ die Rede. „Herr, mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens“, schreibt der/die Beter/in. Ist damit gemeint, sich passiv lenken zu lassen? Es wäre möglich, die Worte auf diese Art und Weise zu verstehen, jedoch ist dies nicht die einzig mögliche Interpretation. Versteht man die

²⁵⁷ ebd. 67.

²⁵⁸ vgl. ebd. 68.

²⁵⁹ L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi 109.

Metapher im Sinne eines Musikers/einer Musikerin, der/die eine liebevolle Beziehung zu seinem/ihrer Instrument hat, ist der passive Aspekt schon schwächer. A. ROTZETTER nennt die angestrebte Verfassung „Durchlässigkeit und Aufnahmefähigkeit“.²⁶⁰

In Hinblick auf den Frieden macht das Gebet deutlich, dass die *Menschen* Gottes Werkzeug zum Frieden sind. Die vorher im Gebet erbetenen Gaben befähigen Männer und Frauen, Gottes Liebe in der Welt zu bezeugen und somit zu Frieden und Gerechtigkeit beizutragen. Gerade bei der Bitte um Frieden wird deutlich, wie viel am Handeln des Menschen liegt, damit dieses Gebet in Erfüllung gehen kann.²⁶¹

4.2 Johannes Paul II. – 1986 und 2002

Das vorangehende Kapitel hat gezeigt, dass die „Weltgebetsbewegung“ sich durchaus in den Fußstapfen des Heiligen Franziskus bewegt. Noch deutlicher wird das ersichtlich, wenn man sich genau ansieht, wie diese Begegnung mit den anderen Religionen in Assisi tatsächlich abgelaufen ist. Grundlage für die Darstellung des Ereignisses bildet der Band „Die Friedensgebete von Assisi“ mit einer Einleitung von F. KÖNIG und einem Kommentar von H. WALDENFELS. Für das tiefere Verständnis des Geschehens wird auf die umfangreiche Studie „Modell Assisi“ von G. RIEDL zurückgegriffen.

Die Ankündigung des Weltgebetstreffens hatte, wie von Johannes Paul II. gewohnt, einen symbolträchtigen Charakter. Am 25. Jänner 1959, am Festtag „Pauli Bekehrung“, hatte Johannes XXIII. in St. Paul vor den Mauern von einem „Ökumenischen Konzil“ gesprochen, das später als Zweites Vatikanisches Konzil in die Geschichte eingehen sollte. An dem gleichen Ort und Tag kündigte Johannes Paul II. nun 1986 ein Gebetstreffen mit Vertretern anderer Religionen in Assisi an.²⁶² Dieses Jahr war von den Vereinten Nationen zum Jahr des Friedens ausgerufen worden.²⁶³

Er befand sich damit auf der Linie der Weltkonferenz für den Frieden, die bis dato vier Konferenzen abgehalten hatte: „1970 in Kyoto, 1974 in Löwen, 1979 in Princeton, N.J., 1984 in Nairobi.“²⁶⁴ Waren diese doch ursprünglich nicht primär religiös motiviert, so

²⁶⁰ A. ROTZETTER, Von Demut, Frieden und anderen Torheiten 69.

²⁶¹ vgl. ebd. 69.

²⁶² vgl. H. WALDENFELS, Die Friedensgebete von Assisi 63.

²⁶³ vgl. ORTH, Stefan, Der eine Gott und die Religionen, in: HK 65 (10/2011) 487.

²⁶⁴ H. WALDENFELS, Die Friedensgebete von Assisi 65.

hatte diese Institution doch bereits den Zusammenhang von Religion und Frieden bemerkt und in die Treffen miteinbezogen.²⁶⁵

Kirchlicherseits befindet sich der Papst in altbewährter Tradition, denn bereits in den Schriften des Nikolaus von Kues, der im 15. Jahrhundert lebte, findet sich die Vision eines Friedenskonzils, auf dem alle ihm bekannten Religionen, beziehungsweise Nationalitäten in Jerusalem vor Gott sprechen.²⁶⁶ Jüngere Zeugnisse der katholischen Amtskirche sind beispielsweise die Gründung des „Sekretariats für die Nichtchristen“ 1964 unter Paul VI, das den Dialog mit NichtchristInnen pflegen sollte, die Kommission „Iustitia et pax“, die 1967 ins Leben gerufen worden war und die Enzyklika *Populorum progressio* vom 26. März 1967.²⁶⁷ In dieser Enzyklika betont Paul VI. in Bezug auf die soziale Ungerechtigkeit in den als „Drittel Welt Länder“ bezeichneten Regionen den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden. „Frieden“ ist laut dem Papst ein anderer Ausdruck für Entwicklung (vgl. PP 87), wobei die Entwicklung des ganzen Menschen im Sinne von Entfaltung gemeint ist (vgl. PP 14-15). Auch die Enzyklika *Pacem in terris* vom 11. April 1963, das im zweiten Kapitel in dieser Arbeit behandelte Dokument *Nostra aetate* und das 5. Kapitel des zweiten Hauptteils der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* betreffen das Thema Frieden.²⁶⁸

Den Zusammenhang von Weltfrieden und interreligiösem Dialog hat vor allem H. KÜNG ausführlich erforscht. Die Ergebnisse seiner umfassenden Forschungen sind in seiner These: „Kein Frieden unter den Nationen ohne einen Frieden unter den Religionen, *kein Weltfriede ohne Religionsfriede!*“²⁶⁹ zusammengefasst. H. KÜNG argumentiert dabei von dem philosophischen Grundproblem der Frage nach der Wahrheit her und dem Anspruch, den die Erkenntnis, dass etwas „wahr“ sei, stellt. Er zeigt drei Umgangsformen mit dieser Frage auf: Die „Festungs-Strategie“²⁷⁰, die „Verharmlosungsstrategie“²⁷¹, und die „Umarmungsstrategie“²⁷². Ausgehend davon

²⁶⁵ vgl. ebd. 65.

²⁶⁶ vgl. ebd. 65f.

²⁶⁷ vgl. ebd. 64.

²⁶⁸ vgl. ebd. 64.

²⁶⁹ vgl. KÜNG, Hans/KUSCHEL, Karl-Josef (Hg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen* (=Serie Piper Bd. 1862), München – Zürich 1993, 25; [in Folge: H. KÜNG/K.-J. KUSCHEL, *Weltfrieden durch Religionsfrieden*].

²⁷⁰ H. KÜNG/K.-J. KUSCHEL, *Weltfrieden durch Religionsfrieden* 27.

²⁷¹ ebd. 28.

sucht H. KÜNG nach der „wahrhaft ökumenische[n] Strategie“²⁷³, die alle drei Wege, singular verfolgt, nicht darstellen. Der erste Weg, die „Festungs-Strategie“²⁷⁴, wie H. KÜNG ihn nennt, ist jener, der wohl am wenigsten Toleranz fördert. Hier wird nur die eigene Religion als die einzig wahre gesehen und die auch vor dem religiösen Bereich nicht haltmachende Pluralität der Postmoderne als Übel.²⁷⁵ Jedoch ist diese Pluralität mittlerweile ein unhintergebares Faktum.

Der zweite Versuch, mit der Problematik „Wahrheit“ umzugehen, liegt in der Verharmlosung der Schwierigkeiten, indem einfach pauschal die ganze Bandbreite an Religionen als wahr erklärt wird. Jeder kann denken was er/sie will und alles ist richtig.²⁷⁶ Diese Auffassung wird oft mit dem Deckmantel der Toleranz kaschiert, doch fragt sich, ob man dem/der anderen wirklich in seiner/ihrer Andersheit gerecht wird, wenn man vorab negiert, dass er/sie überhaupt anders ist?²⁷⁷ H. KÜNG formuliert prägnant: „Nein, der religiöse Eintopf ist die Lösung nicht.“²⁷⁸

Als dritte „Strategie“ nennt H. KÜNG die „Umarmungsstrategie“. Dazu zählt er die Theorie K. RAHNERS von den „Anonymen ChristInnen“, aber vor allem Religionen indischen Ursprungs, die die Tendenz haben andere Religionen als Stufen auf dem Weg zur einen universalen Wahrheit zu sehen. Andere Religionen sind in dieser Theorie nur teilweise wahr, im Vergleich zu einer bestimmten Religion, die die einzig wahre ist. Aber ist vor dem Hintergrund einer solchen Einstellung ein Dialog auf Augenhöhe möglich? H. KÜNG definiert die Problematik des Ansatzes folgendermaßen: „Religiöser ‚Friede‘ also wird erreichbar durch Domestizierung der anderen!“²⁷⁹ Diese Strategie, die auch „Inklusivismus“ genannt wird, sieht er also auch nicht als die Lösung.

Als vierten und sinnvollsten Weg schlägt H. KÜNG vor, dass jede Religion zuerst einmal selbstkritisch ihre eigenen Wahrheitskriterien reflektiert. Erst wenn man sich des

²⁷² ebd. 29.

²⁷³ ebd. 30.

²⁷⁴ ebd. 27.

²⁷⁵ vgl. ebd. 27.

²⁷⁶ vgl. ebd. 28.

²⁷⁷ vgl. STOSCH, Klaus von, Erkenntnisorte für das eigene Denken. Die katholische Dogmatik und die anderen Religionen, in: HK Spezial 2 (2010), Konflikt und Kooperation. Können die Religionen zusammenfinden?, 7f.

²⁷⁸ H. KÜNG/K.-J. KUSCHEL, Weltfrieden durch Religionsfrieden 28.

²⁷⁹ ebd. 29.

Eigenen bewusst ist, kann auf der Basis dieser Selbstvergewisserung eine „Suche nach ökumenischen Wahrheitskriterien“²⁸⁰ in Gang kommen. Diese Herangehensweise ist unter dem Begriff „Projekt Weltethos“ bekannt. H. KÜNG schlägt vor, ein allgemeines „Humanum“ als ethisches Grundkriterium²⁸¹ aufzustellen, denn es zeigen sich in allen Religionen gewisse Überzeugungen das Allgemein-menschliche betreffend, deren Ähnlichkeit nicht negiert werden kann.²⁸²

Besonders durch den Umgang mit der Frage nach der Wahrheit sind das Bestreben nach Frieden und der Dialog zwischen den Religionen also aufs Engste miteinander verbunden. Gemeinsamkeiten in den Vordergrund zu stellen dient nicht dazu, synkretistische Entwicklungen zu fördern, sondern hat zum Ziel, dass es möglich wird, gemeinsam an dem gemeinsamen Ziel des Friedens und des guten Lebens für alle Menschen zu arbeiten. Jede/jeder für sich wird angesichts der nach wie vor zahlreichen Kriegshandlungen definitiv weniger bewirken, als eine große Anzahl gläubender Menschen, die gemeinsam ihr Gebet für den Frieden verrichten. Genau das, nämlich die Wahrnehmung des Friedens als gemeinsame Verantwortung der Religionen, ist das Anliegen der Weltgebetstreffens von Assisi und der jährlichen Treffen der Gemeinschaft Sant’ Egidio.

Der Ausdruck „gemeinsames Gebet“ ist dabei nicht ganz zutreffend. Schon Johannes Paul II gestaltete das erste Weltgebetstreffen 1986 so, dass die VertreterInnen der verschiedenen Religionen in der je ihr eigenen Art und Weise ihr Gebet authentisch verrichten sollten. Motto des Tages war „Gebet, Stille, Wallfahrt und Fasten“, was auch konsequent realisiert wurde.²⁸³ Alle Religionen kennen diese drei Vollzüge des religiösen Lebens. Gebet ist dabei das wichtigste, denn es ist die Handlung, ohne die eine Religion keine Religion ist.²⁸⁴ F. KÖNIG schreibt dazu:

„Neben der Opferhandlung ist das Gebet Zeichen und Fundament eines religiösen Menschen. Erst im Gebet entfaltet sich die Religion des Menschen. Je vollkommener und irrumsfreier Religion ist, desto mehr strahlt es aus und verlangt es eine innere und äußere Ordnung des Friedens und der Versöhnung. Wenn ich gefragt werde, was die

²⁸⁰ ebd. 34.

²⁸¹ vgl. ebd. 37.

²⁸² vgl. ebd. 34-39.

²⁸³ vgl. G. RIEDL, Modell Assisi 5.

²⁸⁴ vgl. H. WALDENFELS, Die Friedensgebete von Assisi 11.

Grundlage persönlichen Glaubens und religiösen Lebens ist, so kann die Antwort nur lauten: Es ist das persönliche Gebet. Es geht dabei nicht nur um die Anerkennung, sondern um die Verehrung Gottes und die innere Bereitschaft, seine Gebote zu befolgen. Das Gebet ist der Gradmesser persönlichen Glaubens und persönlicher Religiosität. Ein Mensch, der nicht betet, hat im Grunde keine Religion.“²⁸⁵

Die „Opferhandlung“ kann, neben konkreten Sachopfern, eben Wallfahren und Fasten sein. Der Vollzug des Gebets im Rahmen eines „Gottesdienstes“ ist eine in höchstem Maße Identitäts-bezeugende Handlung. Deshalb wäre es im Rahmen des interreligiösen Dialogs völlig Fehl am Platz, einfach einen veränderten Ritus, in Anpassung an die anderen Religionen zu praktizieren. Der eigene Gottesdienst ist authentischer Ausdruck der eigenen religiösen Identität, zu der sich die einzelnen TeilnehmerInnen am interreligiösen Dialog bekennen müssen, da ein solcher Dialog sonst nicht zielführend wäre.²⁸⁶

Dementsprechend wurde das Weltgebetstreffen also so gestaltet, dass die VertreterInnen der verschiedenen Religionen in je eigenen Räumen beteten. Teilweise wurden hierfür Kirchenräume zur Verfügung gestellt²⁸⁷, was zu mancher Aufregung seitens KritikerInnen des Treffens Anlass gab.²⁸⁸

Wie genau diese Gebete allerdings wirklich von statten gingen ist nicht exakt rekonstruierbar, da es keine offizielle Berichterstattung darüber geben sollte, wobei natürlich die ein oder anderen Aufnahme trotzdem gelungen ist. Die OrganisatorInnen wollten damit den Eindruck vermeiden, es handle sich um ein „Medienspektakel“ ohne tieferen Hintergrund. Offiziell wurde nur die Papstansprache vor den betenden ChristInnen dokumentiert, in der sich der Papst ausdrücklich zu Christus bekannte und an das gemeinsame Gebetsanliegen des Friedens erinnerte.²⁸⁹

Diese einzelnen Gebete der WallfahrerInnen bildeten den zweiten Programmpunkt der Organisationsstruktur des Treffens. Den ersten bildete die Ankunft in Assisi, die als Wallfahrt gestaltet war. Nach der Anreise, die schon Wallfahrtscharakter hatte, pilgerten

²⁸⁵ ebd. 11.

²⁸⁶ vgl. ARINZE, Francis, *Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten*, München – Zürich – Wien 1999; 41f.; [*in Folge*: F. ARINZE, *Begegnung mit Menschen anderen Glaubens*].

²⁸⁷ vgl. H. WALDENFELS, *Die Friedensgebete von Assisi* 78f.

²⁸⁸ vgl. G. RIEDL, *Modell Assisi* 14.

²⁸⁹ vgl. ebd. 5f.

der Papst und die eingeladenen ChristInnen anderer Konfessionen, sowie VertreterInnen nichtchristlicher Religionen von der Kirche des Portiunkula Konvents nach Assisi.²⁹⁰ Dort wurden dann die einzelnen Gebete verrichtet. Im Anschluss daran hielt der Papst die schon erwähnte Rede, die er im Rahmen des christlichen Gebetes vortrug, das in der Kathedrale San Rufino stattfand.²⁹¹

Den dritten Programmpunkt bildete, noch am selben Tag, ein symbolträchtiger Gebetsakt aller RepräsentantInnen der verschiedenen Religionen vor der Basilika des Heiligen Franziskus. Dabei trug jeder/jede seine/ihre Gebete um Frieden an die Weltöffentlichkeit gewandt vor. Die ChristInnen kamen als letzte an die Reihe, unmittelbar vor ihnen hatten VertreterInnen der jüdischen Religionsgemeinschaft gebetet. Den Gebeten folgte eine Zeit der Stille, so dass ein kurzer Abstand dazwischen war. Am Ende wurde den Teilnehmenden ein kleiner Ölbaum überreicht, der den Frieden symbolisieren sollte.²⁹² Ein gemeinsames, einfach gestaltetes Mahl im Konvent des Franziskanerklosters beendete die Veranstaltung.²⁹³

In seiner Ansprache im Rahmen dieses „gemeinsamen“ Gebets bekräftigte der Papst seine Überzeugung, dass der Frieden den Namen Christi trägt.²⁹⁴ Er erinnerte an die gemeinsame Verantwortung der Religionen für den Frieden²⁹⁵ und schloss mit jenem franziskanischen Friedensgebet, das im vorhergehenden Kapitel dieser Arbeit bearbeitet worden ist. In diesem Kontext, als Gebet am Ende des Weltgebetstreffens, kommen dem Text noch einige zusätzliche Aspekte bei. Bemerkenswert ist, dass das Gebet ein recht offenes ist, das eher allgemein-menschliche Züge trägt. Es sind Anliegen, die ein/e Beter/in an seinen/ihren „Herrn“ richtet, der jedoch nicht namentlich genannt wird. Er/sie bittet um allgemeine Güter beziehungsweise Tugenden. Auch fällt auf, dass die menschliche Gemeinschaft, das konkrete Handeln an dem/der Nächsten im Vordergrund steht. Ein gutes friedliches Miteinander war wiederum gemeinsames Anliegen aller TeilnehmerInnen.

²⁹⁰ vgl. ebd. 5.

²⁹¹ vgl. ebd. 6.

²⁹² vgl. ebd. 7.

²⁹³ vgl. ebd. 8.

²⁹⁴ vgl. H. WALDENFELS, Die Friedensgebete von Assisi 53.

²⁹⁵ vgl. ebd. 54f.

4.2.1 Rezeption

Wie die Eingangszitate zeigen, war die Rezeption des Weltgebetstreffens 1986 recht facettenreich. Besonders bemerkenswert ist, dass der Papst aufgerufen hatte an diesem Tag die Waffen ruhen zu lassen und das auch tatsächlich an manchem Ort Beachtung fand. Kleinere Zusammenkünfte überall auf der Welt begleiteten das große Weltgebetstreffen in Assisi.²⁹⁶ Die Presse berichtete nicht übermäßig davon, was aber zum Charakter des Treffens gehörte, denn die einzelnen Gebete der Weltreligionen sollten wirklich als Gebete stattfinden können und nicht als Spektakel. Dadurch entzieht sich das Ereignis einer umfangreichen historischen Darstellung, wo hingehen sich die theologischen Hintergründe um so ausführlicher beschreiben lassen. H. WALDENFELS schreibt dazu:

„An dieser Stelle ist nun darauf aufmerksam zu machen, daß die Dokumentation des Weltgebetstags von Assisi den konkreten Gebetsvollzug der Zeit II in seiner Mannigfaltigkeit ausspart.[...]Vielleicht macht gerade der Ausfall dieser Dokumentation deutlich, daß ein rein folkloristischer Bericht über Assisi den Sinn des Tages notwendigerweise ebenso verfehlen muß wie der Versuch, den Tag Assisi als religionsgeschichtliches Ereignis zu einem Studienobjekt zu machen. Das Verschweigen dessen, was in der Zeit II wirklich geschah, wird, wo es wahrgenommen wird, zu einer Einladung an jeden, dort, wo er lebt, Assisi nachzuvollziehen.“²⁹⁷

Dem entsprechend gestaltet sich auch die umfangreiche Studie „Modell Assisi“ von G. RIEDL nicht als historischer Bericht, sondern die Autorin stellt den Modellcharakter des Treffens auf theologischer Ebene dar. So eine Gestaltung zieht es nach sich, dass die Berichterstattung der allgemeinen Presseöffentlichkeit eher spärlich ausfällt, und das Thema vor allem in theologischen Zeitschriften behandelt wurde, jedoch auch hier nicht übermäßig intensiv.

Das von H WALDENFELS beschriebene Ziel dürfte jedenfalls erreicht worden sein, finden sich doch anstatt umfangreicher Literatur vor allem konkrete Aktionen als Reaktion auf das Weltgebetstreffen. Die wohl bekanntesten sind die jährlichen Friedensgebetstreffen der Gemeinschaft Sant Egidio aus Rom, die seither in vielen Städten der Welt jährliche interreligiöse Friedenstreffen organisiert.²⁹⁸

²⁹⁶ Friedensgebet. Wo liegt der gemeinsame Nenner?, HK 40 (1986), Heft 12, 556.

²⁹⁷ H. WALDENFELS, Die Friedensgebete von Assisi 80.

²⁹⁸ vgl. G. Riedl, Modell Assisi 11; Eine eigene Dokumentation über die Friedenstreffen der Gemeinschaft wurde von Albert FRANZ herausgegeben: FRANZ, Albert (Hg.), Weltreligionen für den Frieden. Die Internationalen Friedenstreffen von Sant' Egidio, Trier 1996.

Ein Jahr später lud zudem der Oberpriester der buddhistischen Tendai-Gemeinschaft, Etau Yamada, zu einem Friedensgebet nach Japan ein. Es fand am 3./4. in der japanischen Stadt Kyoto auf dem Heiligen Berg Hiei statt. Im Unterschied zu Assisi im Jahr zuvor, gab es hier eine Konferenz der TeilnehmerInnen vor dem Gebet, in der die konkrete Kriegssituation im Iran und Irak angesprochen wurde. Auch wurde nach dem Treffen eine Friedensbotschaft verlesen, wo hingegen das Treffen in Assisi mit dem Gebet des Heiligen Franziskus geendet hatte. Religionsgemeinschaften hatten rangniedrigere RepräsentantInnen als das Jahr zuvor gesandt, Vertreter für den Papst war Francis Kardinal Arinze, Leiter des Sekretariats für die Nichtglaubenden.²⁹⁹ Daraus entwickelte sich in Folge ein jährliches interreligiöses Gebetstreffen, zu dem der „Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog“ eine Grußbotschaft entsendet. Auch eine kirchliche Delegation wohnt dem Treffen Jahr für Jahr bei.³⁰⁰

1993 fand auf Initiative des Papstes ein weiteres Treffen in Assisi statt, anlässlich der Ereignisse in den Ländern des ehemaligen Jugoslawiens. Zu dieser Aktion waren jedoch nur VertreterInnen der drei großen abrahamitischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam, eingeladen. Grund dafür war, dass der Frieden in Europa Anliegen des Treffens war, und nicht wie in Assisi der Weltfrieden.³⁰¹

Vom 7.-10. Oktober 1996 fand ein Jubiläumstreffen des „Modells Assisi“ in Rom statt, zu dem der Papst aufgrund einer schweren Erkrankung leider nur durch ein Grußwort vertreten sein konnte.³⁰² Auch das von 400 RepräsentantInnen der großen Religionen aus 85 Ländern besuchte Friedensgebet in Brüssel 1992 ist als Folge des Ereignisses von Assisi zu nennen.³⁰³

Es zeigt sich, dass das Friedensgebet 1986 eine Fülle an Initiativen auslöste, ja man könnte sogar von einer Gebetsbewegung sprechen. Als Modell³⁰⁴ für eine gelungene Begegnung zwischen den Religionen fand es vielfältige Anwendung. Neben zahlreichen

²⁹⁹ Im japanischen Kyoto trafen sich am 3./4. August Vertreter der wichtigsten Weltreligionen zu einem Friedensgebet, in: HK 41 (1987), Heft 9, 448.

³⁰⁰ vgl. G. RIEDL, Modell Assisi 10f.

³⁰¹ vgl. ebd. 9f.

³⁰² vgl. ebd. 11f.

³⁰³ vgl. ebd. 11

³⁰⁴ vgl. ebd. 9.

großen Folgetreffen, gab es auch viele kleinere Initiativen.³⁰⁵ Die Vorgehensweise von Johannes Paul II, das je eigene Gebet auf ein gemeinsames Ziel hin in den Vordergrund zu stellen, erwies sich somit als tragfähige Grundlage, damit die Religionen einander in ihrer Verschiedenheit, unter Wahrung ihrer eigenen Identität, begegnen konnten. Solch eine Veranstaltung ist in diesem Sinn noch kein „Dialog“, jedoch wird dabei, gerade durch den Respekt vor der Gebetspraxis der anderen, Vertrauen aufgebaut, welches die Grundlage für einen gelungenen interreligiösen Dialog ist. F. ARINZE, der in seiner Arbeit als Präsident des päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog umfangreiche Erfahrungen sammeln konnte³⁰⁶, schlägt vor:

„Aus psychologischer Sicht wäre es unklug, wenn zwei Gruppen von Gläubigen ihre interreligiösen Kontakte mit Diskussionen über Glaubens- und Lehrfragen begännen. Der beste Einstieg sind der ‚Dialog des Lebens‘ und die Zusammenarbeit etwa in sozialen Initiativen. Erst wenn Freundschaft und Vertrauen gewachsen sind und beide Seiten über die nötigen theologischen Kenntnisse verfügen, ist es ratsam, sich tiefer mit den Glaubensunterschieden zu befassen.“³⁰⁷

Aus Anlaß der Terroranschläge vom 11. September 2001 in New York fand auf Initiative von Johannes Paul II. am 24. Jänner 2002 ein weiterer „Gebetstag für den Weltfrieden“ in Assisi statt.³⁰⁸ Nach dem Modell von Assisi beteten auch hier wieder die Religionen getrennt für das gemeinsame Anliegen des Weltfriedens, diesmal allerdings in Räumen des Franziskanerklosters. Anders als 1986 wurde eine gemeinsame Erklärung zur Verpflichtung für den Frieden von den Anwesenden verlesen, die zehn Punkte umfasste.³⁰⁹ Der Papst schloss mit den Worten: „Nie wieder Gewalt! Nie wieder Krieg! Nie wieder Terrorismus! Im Namen Gottes bringe jede Religion der Welt Gerechtigkeit und Frieden, Vergebung und Leben, Liebe!“³¹⁰

Die nächste umfangreichere Anwendung des Modells fand unter Benedikt XVI am 27. Oktober 2011 als „Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für den Frieden und die Gerechtigkeit in der Welt“ statt.³¹¹

³⁰⁵ vgl. ebd. 12f.

³⁰⁶ vgl. F. ARINZE, *Begegnung mit Menschen anderen Glaubens* 5-8.

³⁰⁷ F. ARINZE, *Begegnung mit Menschen anderen Glaubens* 50.

³⁰⁸ Der Tag des Treffens von Assisi, in: OR(D) 32 (2002) Nr.5, 6; [in Folge: A. A., Der Tag des Treffens von Assisi].

³⁰⁹ vgl. A. A., Der Tag des Treffens von Assisi 6.

³¹⁰ Gemeinsame Verpflichtung für den Frieden, in: OR(D) 32 (2002) Nr.5, 9.

³¹¹ vgl. A. A., Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit in Assisi 6.

4.3 „Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens“

Unter diesem Motto stand das „Weltgebetstreffen“ 2011 in Assisi. Benedikt XVI. bewegte sich zwar bewusst auf den Spuren seines Vorgängers, Johannes Paul II., allerdings wandte er das „Modell Assisi“ mit einigen Veränderungen an. Gleich war das gemeinsame Ziel, das im Vordergrund stand: der Weltfrieden. Verschieden war jedoch die Art und Weise, wie dieses Anliegen in Angriff genommen wurde. Stand bei Johannes Paul II. das Gebet im Vordergrund, so entschied sich Benedikt XVI. dafür, die Pilgerfahrt ins Zentrum des Weltgebetstreffens zu stellen.

Warum er gerade den Pilger-, beziehungsweise Wallfahrtscharakter der Begegnung mit den VertreterInnen der Religionen und ReligionskritikerInnen betonen wollte, wird in seiner Ansprache in der Basilika „Santa Maria degli Angeli“ ersichtlich:

„[...]Dies [*religiös motivierte Gewalt, Anm. d. Verf.*] ist nicht das wahre Wesen der Religion. Es ist ihre Entstellung und trägt zu ihrer Zerstörung bei. Dagegen wird der Einwand erhoben: Woher wißt ihr überhaupt, was das wahre Wesen von Religion ist? Kommt euer Anspruch nicht davon her, daß bei euch die Kraft der Religion erloschen ist? Und andere werden einwenden: Gibt es überhaupt ein gemeinsames Wesen der Religion, das sich in allen Religionen ausdrückt und daher für alle gültig ist? Diesen Fragen müssen wir uns stellen, wenn wir realistisch und glaubhaft dem religiös begründeten Gebrauch von Gewalt entgegentreten wollen.“³¹²

Vor der zitierten Passage nennt der Papst den Anlass des Weltgebetstreffens: Es geht diesmal nicht um einen bestimmten Krieg, sondern um den religiös motivierten Terrorismus. Dass die Religionen eine gemeinsame Verantwortung für den Frieden haben war ja bei dem Friedenstreffen 1986 der initiierende und tragende Gedanke. Im Rahmen des Terrorismus dient Religion nun genau dem Gegenteil, nämlich der Rechtfertigung von Gewalt. An diesem Punkt erwähnt Benedikt XVI. nun die ReligionskritikerInnen seit der Aufklärung, die eben auf diesen Zusammenhang von Religion und Gewalt immer wieder hingewiesen hatten. Daher erachtet es der Papst als notwendig, sich den alten Fragen nach dem Wesen der Religion neu zu stellen. Er sieht ihre Beantwortung als essentiell, um religiös motivierter Gewalt entgegentreten zu können. Benedikt XVI. bekennt in seiner Rede klar und deutlich: „Das Kreuz Christi ist für uns das Zeichen des Gottes, der an die Stelle der Gewalt das Mitleiden und das

³¹² BENEDIKT XVI., Der Papst hat zum Weltfriedenstreffen mit Vertretern der Religionen der Welt nach Assisi eingeladen. Die Abwesenheit Gottes führt zum Verfall des Menschen. Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 27. Oktober, in: OR (D) 41 (2011) Nr. 44, 7.

Mitlieben setzt.“³¹³ Im Unterschied zur Position der Religionskritik, ist für ihn die Abwesenheit Gottes der Grund für Gewalt und Unmenschlichkeit. Gleichzeitig bekennt er jedoch, dass im Namen der Religionen, auch im Namen der christlichen Religion viel definitiv Unmenschliches gerechtfertigt worden ist. Er ruft daher zu einer Reinigung der Religion von falschen Vorstellungen auf, zu der auch die Auseinandersetzung mit den Anfragen der Religionskritik gehört.

Wenn der Papst also die Abwesenheit Gottes als großes Übel sieht, wieso hat er AtheistInnen zu dem „Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit auf der Welt“ eingeladen? Die Antwort liegt genau in den Fragen, denen sich auch die christliche Religion zu stellen hat. Im Gegensatz zu einem kämpferischen Atheismus, der einfach Gott leugnet, gibt es auch den Atheismus, der als Suche nach der Wahrheit und Anfrage an die Religionen verstanden werden kann. In diesem Sinne sind auch AtheistInnen „Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens“. Benedikt XVI. begründete seinen Entschluss selbst folgendermaßen:

„Deshalb habe ich bewußt Vertreter dieser dritten Gruppe zu unserem Treffen nach Assisi eingeladen, das nicht einfach Vertreter religiöser Institutionen versammelt. Es geht vielmehr um die Zusammengehörigkeit im Unterwegssein zur Wahrheit, um den entschiedenen Einsatz für die Würde des Menschen und um das gemeinsame Einstehen für den Frieden gegen jede Art von rechtszerstörender Gewalt.“³¹⁴

Deshalb also hielt die Autorin und Psychoanalytikerin Julia KRISTEVA ihre Rede in der Basilika „Santa Maria degli Angeli“. Bereits auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in *Gaudium et spes* 19-21 war das Problem „Atheismus“ ausführlich behandelt worden. Die verschiedenen Formen dieser Haltung werden im Text differenziert dargestellt, wobei auch hier schon der Fragecharakter des Phänomens betont wird (vgl. GS 21).

4.3.1 Aufbau und Ablauf

Das Programm des Tages war, wie bereits erwähnt, etwas anders als das des Weltgebetstreffens 1986. Benedikt XVI. hat den Tag ganz bewusst nicht „Weltgebetstreffen“ genannt, sondern nannte ihn wie bereits erwähnt „Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für den Frieden und die Gerechtigkeit in der Welt“.

³¹³ ebd. 7.

³¹⁴ ebd. 8.

Da nun auch AtheistInnen als Teilnehmende anwesend waren, war es nicht möglich, offiziell gemeinsam zu beten. Es war allerdings am frühen Nachmittag eine kurze Zeitspanne für optionales individuelles Gebet reserviert. Im Großen und Ganzen gestaltete sich der Tag als Summe von Ansprachen der RepräsentantInnen der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Der „Osservatore Romano“ in der deutschen Wochenausgabe berichtet folgenden Tagesablauf:³¹⁵

Am Morgen des 27. Oktober 2011 reisten der Papst und die Delegierten mit dem Zug vom Vatikan nach Assisi. Dort begaben sie sich in die Basilika „Santa Maria degli Angeli“, wo man mittels eines Dokumentationsvideos des Weltgebetstags für den Frieden 1986 gedachte. Anschließend hielten die TeilnehmerInnen den ganzen Vormittag über Reden. Es sprach auch J. KRISTEVA, die die Gruppe der – dem Bekenntnis nach – nicht Glaubenden vertrat. Der Papst hatte das Schlusswort, mit der Ansprache, aus der zu Beginn des Kapitels Passagen zitiert worden sind.

Mittags nahmen die TeilnehmerInnen ein einfaches Fastenmahl ein, als Zeichen der Solidarität mit denen, die ohne Frieden leben müssen. Zudem hatte Johannes Paul II. das Treffen 1986 ja unter das Motto „Gebet, Stille, Wallfahrt und Fasten“³¹⁶ gestellt und dieser letzte Aspekt sollte nicht verloren gehen.

Im Anschluss daran gab es eine Zeit der Stille, in der die glaubenden TeilnehmerInnen sich optional dem Gebet widmen konnten. Als Einleitung für den Nachmittag wurde eine Art symbolische Wallfahrt unternommen, die so gestaltet war, dass die Delegierten vom Portiunkula Konvent zur Basilika des Heiligen Franziskus pilgerten, wo man gemeinsam dessen Grab besuchte. Papst Benedikt XVI. und einige andere TeilnehmerInnen nahmen für die Wegstrecke einen Bus in Anspruch. Auf dem Vorplatz der Kirche wurde von den Delegierten ein Bekenntnis zum Frieden abgelegt. Auch verfassten die VertreterInnen der Weltreligionen eine gemeinsame Erklärung über den Frieden, welche dann fünf Christen, sechs Andersglaubende und ein Vertreter der Nichtglaubenden mehrsprachig verlasen.³¹⁷

Am Morgen des nächsten Tages, dem 28. Oktober 2011, hielt der Heilige Vater in Rom eine Schlussansprache, bei der er das Treffen, unter Erwähnung von Johannes Paul II.

³¹⁵ A. A., Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit in Assisi 6.

³¹⁶ G. RIEDL, Modell Assisi 5.

³¹⁷ vgl. A. A., Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit in Assisi 6.

reflektierte und allen Teilnehmenden dankte. Besonders erwähnte er die Vertreter des Judentums, von denen er sagte, dass sie „uns besonders nahestehen“³¹⁸.

Benedikt XVI. stellte sich durch das Treffen der ReligionsvertreterInnen für den Frieden bewusst in die Tradition des „Modells Assisi“ und dessen Initiators, Johannes Paul II. Das Treffen damals hatte vor einer anderen weltpolitischen Bühne stattgefunden, als jenes 2011. In den 25 Jahren dazwischen war viel passiert, der Terrorismus als unmittelbare, andauernde Bedrohung war durch die Anschläge von New York, Madrid und London – um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen – als ständig drohende Gefahr in das Bewusstsein der Menschen getreten. Die Teilung zwischen Ost- und Westdeutschland, der „Kalte Krieg“, die Unruhen im Gebiet des damaligen Jugoslawiens standen 2002 und 2011 nicht mehr im Vordergrund. Dementsprechend gestaltete Benedikt XVI. das Treffen anders, er nannte es auch nicht „Gebetstreffen“, sondern „Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit auf der Welt“. Das Ziel war dasselbe geblieben, doch diesmal standen Ansprachen und eine gemeinsame Verpflichtung auf den Frieden im Zentrum der Zusammenkunft. Als gemeinsames Kriterium nannte Benedikt XVI. die Suche nach der Wahrheit. Dementsprechend, um diese Suche zu artikulieren, kamen die Teilnehmenden als PilgerInnen, was sowohl die Zugfahrt als auch die kleine Wallfahrt in Assisi signalisierte. Der Heilige Vater befindet sich damit in unmittelbarer Tradition der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie *Gaudium et spes* und *Nostra aetate* die von den „ungelösten Rätseln des menschlichen Daseins“ (NA 1,3) und der „ungelösten Frage“ (vgl. GS 21,4), die jeder Mensch sich selbst ist und die er „dunkel spürt“ (vgl. GS 21,4).

Wie A. R. BATLOGG in seinem Artikel „Assisi 1986/2011. Das Weltgebetstreffen für den Frieden als Erbe des Konzils“³¹⁹ schreibt, realisiert der Papst in diesem Handeln die Anliegen des Konzils. Er befindet sich in gut katholischer Tradition, weder verrät er sie indem er andere Religionen zu wenig ernst nimmt, noch verrät er sie durch die Leugnung seiner christlichen Überzeugung. Der interreligiöse Dialog ist freilich ein

³¹⁸ BENEDIKT XVI., Audienz für die Delegationen, die in Assisi anwesend waren. Wege zur Wahrheit – Pilgerfahrt zum Frieden. Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 28. Oktober, in: OR(D) 41 (2011) Nr.44, 9.

³¹⁹ vgl. BATLOGG, Andreas R., Assisi 1986/2011. Das Weltgebetstreffen als Erbe des Konzils, in: Stimmen der Zeit (2011), Heft 10, 710-712; [in Folge: A. R. BATLOGG, Assisi 1986/2011].

sehr heikles Feld, Kontakte müssen wohlüberlegt hergestellt werden, Schritte in Richtung eines Dialogs vorsichtig gesetzt. Allzu schnell kommen Vorurteile auf, die ein persönliches Engagement der potentiellen DialogpartnerInnen von vornherein verhindern. Ohne dieses persönliche Engagement ist eine tatsächliche Beilegung von Differenzen gerade im religiösen Bereich wohl schwer möglich. F. ARINZE schreibt in diesem Sinne über den interreligiösen Dialog:

„Interreligiöser Dialog ist eine Begegnung von Gläubigen verschiedener Religionen in einem Klima der Freiheit und Offenheit. Es ist der Versuch, dem anderen zuzuhören und seine Religion zu verstehen – in der Hoffnung, Möglichkeiten einer Zusammenarbeit zu finden. Der Dialog ist getragen von der Hoffnung, daß der Partner dieses Anliegen teilt und erwidert. Echter Dialog ist ja keine Einbahnstraße, sondern ein wechselseitiges Geschehen, das von allen Offenheit und Hören wie aktives Sich-Einbringen verlangt.“³²⁰

Als einen der ersten Schritte in Richtung Dialog sieht F. ARINZE das Zuhören.³²¹ Aus dieser Perspektive gewinnt die Vorgehensweise des Heiligen Vaters nochmals besondere Bedeutung. Mit AtheistInnen war der Dialog doch eben erst angefangen worden, sodass es plausibel ist, als einen der ersten Schritte, das gegenseitige Zuhören in den Vordergrund zu stellen. Wie die Einladung von den VertreterInnen der offiziell Nichtglaubenden aufgenommen wurde, zeigt J. KRISTEVA mit ihrer sehr differenzierten Darstellung des Humanismus im 21. Jahrhundert in ihrem Redebeitrag.

Exkurs: Einige Prinzipien für den Humanismus im 21. Jahrhundert³²²

Die von J. KRISTEVA gehaltene Rede ist auf ihrer offiziellen Homepage: www.kristeva.fr in den Sprachen Französisch und Englisch veröffentlicht worden. Da ein in Druckversion veröffentlichter Text in deutscher Sprache noch nicht zugänglich ist, wird auf diese Quelle zurückgegriffen werden. Einen Tag zuvor, am 26. Oktober hielt J. KRISTEVA eine längere Rede, die der gleichen Struktur folgte, an der Universität in Rom III.³²³ Die vor den VertreterInnen der Weltreligionen gehaltene Ansprache enthielt statt der vormaligen 10 Punkte nur noch 5.³²⁴

³²⁰ F. ARINZE, Begegnung mit Menschen anderen Glaubens 10.

³²¹ vgl. ebd. 10f.

³²² Titel in eigener Übersetzung

³²³ vgl. KRISTEVA, Julia, Einige Prinzipien für den Humanismus im 21. Jahrhundert (Langversion), URL: <http://www.kristeva.fr/assise2011.html> (Stand: 29. Februar 2012)

³²⁴ vgl. KRISTEVA, Julia, Einige Prinzipien für den Humanismus im 21. Jahrhundert, URL: http://www.kristeva.fr/assisi2011_en.html (Stand: 15. März 2012).

Aufgrund dieser relativ unsicheren Quellenlage wird den Ausführungen über den Inhalt der Rede eine umfangreichere Zusammenfassung, auf Basis der englischen Version, vorangestellt.³²⁵

J. KRISTEVA beginnt mit der Fragestellung was Humanismus eigentlich ist. Ohne hierauf gleich eine Antwort zu geben, stellt sie klar, dass er in jedem Fall eine Realität ist und ein Produkt der griechisch-jüdischen und christlichen Tradition Europas.

Die Worte Johannes Paul II., „Habt keine Angst!“, die J. KRISTEVA zitiert, sieht sie nicht nur an Gläubige gerichtet und nicht nur als Ermutigung dem Totalitarismus entgegenzutreten, sondern auch als einfache Aufforderung, Humanismus zu wagen. Dieser, der christliche wie auch der Humanismus der Aufklärung haben zum Ziel, Wege zu öffnen, zur Freiheit zu gelangen. Was Humanismus im 21. Jahrhundert genau bedeuten kann, erklärt J. KRISTEVA in fünf Punkten:

1. Im Namen des Humanismus fordert J. Kristeva eine Weltautorität, deren Fundament ein „Weltethos“ und Solidarität sind. Die Globalisierung bedarf einer solchen Kontrolle, da sonst die Verantwortung der Menschen für Gesellschaft und Geschichte nicht wahrgenommen werden kann.

2. Humanismus ist ein Prozess der permanenten Selbsterneuerung. In diesem Sinne kann er dazu beitragen, althergebrachte Moralvorstellungen zu hinterfragen, damit sie im Angesicht neuer Situationen verändert werden können.

3. Humanismus bedeutet für J. KRISTEVA Feminismus. Sie diagnostiziert ein Fehlen eines Diskurses über Mutterschaft in der säkularen Gesellschaft, der aber angesichts der besonderen Bindung zwischen Mutter und Kind sehr wichtig wäre.

4. J. KRISTEVA weist auf die Wichtigkeit menschlicher, vor allem zwischenmenschlicher Erfahrung hin. Darin liegt das Potential, dass Solidarität wächst. Deswegen ist es wichtig, dass eine Gesellschaft Raum für eben diese Erfahrungen zur Verfügung stellt, zum Beispiel indem die Möglichkeit da ist, sich um kranke und alte Menschen zu kümmern.

5. Das erste Mal in der Geschichte ist es dem Menschen möglich, sich selbst und seine Lebensgrundlagen zu zerstören. Dies geschieht im Namen einer Ideologie, Religion oder Glaubens. J. KRISTEVA schätzt das Weltgebetstreffen daher als wichtiges Zeichen, das eine andere Seite von Religion als diese zerstörerische zeigt.

Am Schluss ihrer Ansprache führt J. KRISTEVA die Krisenhaftigkeit der heutigen Zeit vor Augen. In dieser Situation, in der der Mensch unmittelbar sich selbst bedroht, setzt sie auf Fähigkeiten von Männern und Frauen einander zuzuhören und von- und miteinander zu lernen. Das allein kann eine Verbesserung der Lage bringen.

J. KRISTEVA spricht als Humanistin und bekennende Nichtglaubende. Der letztere Aspekt steht in dieser Rede nicht wirklich im Vordergrund, ja fast könnte es sich um eine Rede aus der Perspektive eines/einer katholischen SozialethikerIn handeln. Die Wichtigkeit der Familie, besonders der Elternschaft, die sie in Punkt 3 herausstreicht, ist

³²⁵ vgl. KRISTEVA, Julia, Einige Prinzipien für den Humanismus im 21. Jahrhundert, URL: http://www.kristeva.fr/assisi2011_en.html (Stand: 23.Februar 2012).

auch ein Anliegen der katholischen Familienethik. Solidarität mit den sozial Schwächeren, zum Beispiel in Punkt 4, entspricht dem jüdisch-christlichen Ideal der Nächstenliebe. Das Ziel des Humanismus nach J. KRISTEVA, den Menschen zu größerer Freiheit zu führen, was nur über die Begegnung mit anderen Menschen und einen guten Umgang mit der Schöpfung funktioniert, wie sie unter Punkt 4 erwähnt, entspricht durchaus in seinen Grundzügen der christlichen Anthropologie.

Natürlich fehlen bei J. KRISTEVA der Aspekt der Gottesbegegnung im Nächsten, und das befreiende Potential des konkreten Evangeliums Jesu. Auch stellt der Humanismus den Mensch in den Mittelpunkt und nicht Gott. Allerdings gehen gerade neuere anthropologische Ansätze, wie beispielsweise der von M. BUBER davon aus, dass der Mensch nur an dem/der Nächsten zu sich selbst findet.³²⁶

AUGUSTINUS hatte bereits den Gedanken gehabt, Gott in sich, im Kern seines Geistes zu entdecken, was in seinem berühmten „Geh nicht nach draußen, kehre wieder ein bei dir selbst!“³²⁷ zusammengefasst ist. Von dieser Tradition, die vor allem den einzelnen Menschen im Blick hatte, gingen theologische und philosophische Anthropologie den Weg zu einer stärker in der Begegnung verwurzelten Gotteserfahrung. Christus gerät mehr als Handelnder, als Mensch in vielfacher Verflochtenheit in den Blick.

Das Evangelium liegt nicht allein in den Worten Christi, sondern auch in seinem exemplarischen solidarischen Handeln. Hier kommt die Christologie J. KRISTEVAS Sichtweise des Humanismus in der in Assisi gehaltenen Rede nahe. Als Nichtglaubende kann sie die Größe, den unersetzlichen Wert dieser Begegnung betonen, sie jedoch nicht als Glaubenserfahrung deuten. Interessant ist, dass sie aber trotzdem das, was theologisch als Weg mit und zu Gott gedeutet werden würde, als einzig möglichen Weg zum Umgang mit der gegenwärtigen Krise sieht. Sind Momente des „Wahren und Heiligen“ (vgl. NA 2,2) also etwa auch in Lehren, die kirchlicherseits oder auch von den VertreterInnen selbst als „Atheismus“ bezeichnet werden würden? Im Hinblick auf das Beispiel der von J. KRISTEVA am 27. Oktober 2011 in Assisi gehaltenen Rede

³²⁶ vgl. BUBER, Martin, *Ich und Du*, 3. erg. Aufl., Heidelberg 1973, 32.

³²⁷ AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione/Über die wahre Religion*, lat.-dt., übers. v. Wilhelm THIMME, mit einem Nachwort v. Kurt FLASCH, Stuttgart 1983, 39/72, 202.

müsste man wohl davon ausgehen, dass diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann.

Theologisch relevant ist auch die in Punkt 1 kurz angesprochene Forderung nach einer „politischen Weltautorität“ (CV 67), die in Zeiten der Globalisierung Frieden und soziale Gerechtigkeit fördert. Diese Forderung war zuletzt in der Enzyklika *Caritas in veritate* von Benedikt XVI. 2009 gefordert worden (vgl. CV 67). Er bezieht sich dabei auf Johannes XXIII. und dessen Enzyklika *Pacem in terris* von 1963. Benedikt XVI. argumentiert damit, dass bei Entscheidungen, die mehrere Nationen betreffen, die ärmeren auch eine wirksame Stimme haben müssen, da die Entscheidungen in einer globalisierten Welt alle betreffen. Die Aufgaben dieser Weltautorität beschreibt er in Anlehnung an *Gaudium et spes* 82 („Die absolute Ächtung des Krieges: eine weltweite Aktion, ihn zu verhindern“) folgendermaßen:

„Eine solche Autorität muß sich dem Recht unterordnen, sich auf konsequente Weise an die Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität halten, auf die Verwirklichung des Gemeinwohls hingeeordnet sein, sich für die Verwirklichung einer echten ganzheitlichen menschlichen Entwicklung einsetzen, die sich von den Werten der Liebe in der Wahrheit inspirieren läßt. Darüber hinaus muß diese Autorität von allen anerkannt sein, über wirksame Macht verfügen, um für jeden Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten.“(CV 67)

Was können diese Parallelen von J. KRISTEVAS Rede zur katholischen Lehre nun bedeuten? Es wäre eine vorschnelle Schlussfolgerung, die zudem dem Selbstverständnis J. KRISTEVAS nicht gerecht werden würde, sie deshalb einfach als versteckte Katholikin zu betrachten. Die Beobachtung kann allerdings in Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Kirche und Atheismus von Bedeutung sein, wobei differenziert werden muss zwischen einem kämpferischen, einem staatlich verordneten, und einem in erster Linie fragenden Atheismus. Die VertreterInnen des letzteren hatte der Papst wohl im Blick, als er auch AtheistInnen nach Assisi einlud. Betrachtet man die Ausführungen J. KRISTEVAS, so zeigt sich, dass auch VertreterInnen dieser „Gruppe“ einen wertvollen Beitrag auf dem Weg zu einer friedlicheren und gerechteren Welt leisten können.

4.3.2 Reaktionen auf Assisi 2011

Die Reaktionen auf den „Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit auf der Welt“ in Assisi waren unterschiedlich, jedoch in Hinblick auf

die dahinterliegenden theologischen Fragen, besonders auf die bereits problematisierte Frage nach der Wahrheit, nicht überraschend. Wie schon 1986 äußerte sich die Piusbruderschaft polemisch-empört, die theologische und allgemeine Presse jedoch tendenziell wohlwollend.

Das Mitteilungsblatt Nr. 393 der Piusbruderschaft vom Oktober 2011 bekundet deutlich, dass diese Bewegung mit den Vorgängen in Assisi nicht einverstanden ist. Aus den Begründungen dieses Standpunkts wird ersichtlich, dass die Piusbruderschaft das Treffen als theologisch nicht vertretbar erachtet. Insgesamt scheint das Ereignis von der Bruderschaft ein kleines bisschen besser aufgenommen worden zu sein, als jenes 1986. Besonders die Gebete Andersglaubender in Kirchenräumen boten und bieten ihnen Anlass zur Verärgerung. Der Text des Mitteilungsblattes spricht von Sünde und Gotteslästerung, und fordert Sühne dafür. Auch dieses Treffen, wenngleich auf die Gebetsweise von 1986 verzichtet wurde, führte zu Entrüstung, denn auch das Vorgehen Benedikt XVI. wird aus Sicht der Gruppierung dem Wahrheitsanspruch der eigenen Religion nicht gerecht.³²⁸ Auffallend ist, dass die Argumente fast durchgängig polemisch verfasst sind. Zudem wird in dieser, wie auch in anderen Äußerungen des „Informationsblattes“, mittels einschlägiger Bilder und als klare eindeutige Fakten dargestellter Interpretationen von Texten und historischen Ereignissen direkt an das religiöse Empfinden der LeserInnen appelliert.

Positive und sehr differenzierte theologische Beiträge wurden beispielsweise in der Zeitschrift „Stimmen der Zeit“ von A. R. BATLOGG³²⁹ und in der „Neuen Zürcher Zeitung“ von J.-H. TÜCK³³⁰ veröffentlicht. Der bereits erwähnte Artikel von A. R. BATLOGG, „Assisi 1986/2011. Das Weltgebetstreffen für den Frieden als Erbe des Konzils“, thematisiert den Zusammenhang von Zweitem Vatikanischem Konzil und den Weltgebetstreffen 1986 und 2011. Der Autor kommt zu dem Schluss:

„Assisi 2011 ist nicht nur ein nostalgischer Rückblick auf 25 Jahre ernsthaften Dialog der Religionen untereinander, der seit 1986 auch politische Meinungsführer

³²⁸ vgl. Priesterbruderschaft St. Pius X., Mitteilungsblatt für den deutschen Sprachraum Nr. 393, Oktober 2011, 32f.

³²⁹ A. R. BATLOGG, Assisi 1986/2011.

³³⁰ TÜCK, Jan-Heiner, Absage an religiöse Eiferer; NZZ online, 25. Oktober 2011; URL: http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/aktuell/absage_an_religioese_eiferer_1.13110958.html (Stand: 09. März 2012).

zusammenführt. Es ist das Bekenntnis zu einer Kirche, die andere Religionen achtet – in Wort und Tat. Jede andersartige Haltung ist ein Verrat am Konzil“.³³¹

Er nimmt Bezug auf die Vorwürfe der Piusbruderschaft, weist diese zurück und kann die Dialogbereitschaft des Papstes dieser Gruppe gegenüber nicht nachvollziehen.

In dem Artikel „Absage an religiöse Eiferer“ von J.-H. TÜCK erwähnt der Autor ebenfalls kritische Stimmen, namentlich nennt auch er die Piusbruderschaft. J.-H. TÜCK entgegnet den KritikerInnen mit der katholischen Lehre selbst. Wie in Kapitel I dieser Arbeit dargestellt, richtete sich der Lehrsatz „Außerhalb der Kirche kein Heil“ ursprünglich gegen SchismatikerInnen. Aus diesem Satz ist ein Dogma geworden, das in einer Spannung zu den Spuren der Wahrheit steht, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch anderen Religionen zugestanden werden. Gibt es nun doch mehrere gleichwertige Wege zum Heil, wie es im Religionspluralismus angenommen wird? Die Position des Papstes ist spätestens seit der Erklärung „Dominus Iesus“ aus dem Jahr 2000 klar: Er schätzt den Religionspluralismus nicht. Genausowenig aber befürwortet er einen unreflektierten Traditionalismus, der den Kontext des Dogmas unbeachtet lässt. Benedikt XVI. geht daher den Weg, die Gemeinsamkeit in den Vordergrund zu stellen, nämlich die Suche nach der Wahrheit. J.-H. TÜCK beschreibt die Vorgehensweise des Papstes 2011 folgendermaßen:

„Die Basis für die interreligiöse Begegnung in der Stadt des heiligen Franziskus, in der 2002 das Weltgebetstreffen ein zweites Mal stattfand, ist der Glaube, dass alle Menschen, ob bewusst oder nicht, auf eine Wahrheit zustreben, deren Fülle in Jesus Christus und seinem Geist aufleuchtet. Diese Wahrheit kann nur in Freiheit bezeugt werden – und ob sie ankommt, das hängt vor allem an der Glaubwürdigkeit der Zeugen, die in der Geschichte oft hinter das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zurückgefallen sind.“³³²

Wie in *Gaudium et spes* 21,5 und *Ad gentes* wird auch hier die Wichtigkeit eines Zeugnisses, das tatsächlich dem christlichen Ideal der Gottes- und Nächstenliebe entspricht, betont. In *Gaudium et spes* 19 hatte das Konzil in Bezug auf eine mögliche Mitschuld am Phänomen des Atheismus von diesem Zeugnis der Glaubenden gesprochen.

Weiters erinnert J.-H. TÜCK, in Abgrenzung zu Vorwürfen an den Papst daran, dass beide, Johannes Paul II. und Benedikt XVI., den Glauben an Jesus Christus als Weg zu

³³¹ A. R. BATLOGG, Assisi 1986/2011, 712.

³³² J.-H. TÜCK, Absage an religiöse Eiferer.

Heil und Frieden wiederholt öffentlich bekannt haben. Beide Autoren vertreten in ihrem Artikel die Position, dass sich die Weltgebetstreffen im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils und damit der katholischen Tradition und Lehre bewegen.

5 Conclusio

Die Haltung der katholischen Kirche Andersglaubenden gegenüber ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil theoretisch und mit den Weltgebetstreffen auch praktisch immer offener geworden. Dazu hat zum einen die optimistischere Rezeption der biblisch bezeugten Heilszusage Gottes beigetragen, die in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ihren Höhepunkt fand. Zum anderen scheint die Globalisierung zu einem neuen Bewusstsein einer gemeinsamen Verantwortung geführt zu haben. Das Wissen über Unfrieden in vielen Teilen der Welt konnte zur Motivation werden, so über die eigenen Grenzen hinauszuwachsen, wie es die TeilnehmerInnen der Weltgebetstreffen getan haben. Schließlich ist die Frage nach der Wahrheit und in Folge dem Verhältnis Andersglaubenden gegenüber kein rein katholisches Problem. Bestimmt hatte manche/r Teilnehmer/in Vorbehalte oder war unsicher bezüglich der Vertretbarkeit so eines Vorgehens, trotzdem sind so viele gekommen.

Von der katholischen Theologie her zeigt sich in dieser Beziehung ganz besonders das Problem von Kontinuität und Diskontinuität in der Tradition. Einerseits muss es Verbindendes mit den Glaubenden von früher geben, andererseits ist eine Weiterentwicklung manchmal nötig aufgrund Veränderungen in den Lebenssituationen der Glaubenden oder schlichtweg als Zeugnis für die Lebendigkeit des Glaubens.

Die Ausführungen der Arbeit haben gezeigt, was für eine umfangreiche theoretische Entwicklung vonstatten gegangen war, damit die interreligiöse Begegnung auf diese Art und Weise stattfinden konnte. Viele detaillierte Theorien wurden erstellt, manche davon verworfen, andere rezipiert und erweitert, um Andersglaubenden mit der Haltung begegnen zu können, ohne die die Weltgebetstreffen nicht möglich gewesen wären. Erst dadurch, dass den anderen Religionen Spuren der Wahrheit zugesprochen wurden, war die Voraussetzung dafür gegeben, den Fokus auf das gemeinsame Anliegen des Weltfriedens zu richten. An sich ist damit allerdings nur die Haltung von KatholikInnen definiert, die als potentielle DialogpartnerInnen in so eine Begegnung hineingehen. Der tatsächliche Dialog konstituiert sich erst aus den Beiträgen aller teilnehmenden Parteien.

Es wäre vor diesem Hintergrund interessant weiterführend zu recherchieren, wie sich die Rezeption der Weltgebetstreffen seitens der Glaubenden anderer Religionen gestaltete. Wie wirkte das Verhalten der KatholikInnen auf sie? Merkten sie die theoretisch fundierte Haltung tatsächlich auch im praktischen Handeln? Eine soziologische oder religionswissenschaftliche Untersuchung wäre hier vonnöten um diesen Fragen nachzugehen. Auch die Wirkung von Dokumenten wie *Nostra aetate*, *Gaudium et spes* 22 oder *Lumen gentium* 16 auf Andersglaubende, etwa im Rahmen einer qualitativen empirischen Analyse, würde helfen, die eigene Theorie und Praxis immer wieder zu reflektieren und zu erneuern.

Gerade aufgrund des gemeinsamen Anliegens des Weltfriedens stellt sich zudem die weiterführende Frage, was die Weltgebetstreffen politisch bedeuteten. Krieg und Frieden sind schließlich zu einem großen Teil von politischen Entwicklungen beziehungsweise Entscheidungen abhängig. Wurden die Weltgebetstreffen auf weltpolitischer Ebene wahrgenommen? Haben sich daraus konkrete Konsequenzen für das Agieren der PolitikerInnen ergeben? Die theologische Betrachtung der Geschehnisse ist schließlich eine mögliche Blickrichtung von mehreren. Aus dieser Perspektive musste, um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen, leider auf manch interessante Forschung verzichtet werden, wie etwa die Aufdeckung biblischer Beispiele für den interreligiösen Dialog, sowie auch eine Thematisierung des Motivs der Völkerwallfahrt zum Zion.³³³

Vom theologischen Betrachtungspunkt her sind die Geschehnisse die Verwirklichung theoretischer Hintergründe, die doch zugleich auch Anfragen an die Theologie stellen. Was ist möglich an gemeinsamer Glaubenspraxis, wo ist eine Grenze? Das je andere Vorgehen von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. hat gezeigt, wie dieser Balanceakt gelingen kann. Beide haben in unterschiedlichen Bereichen neue Maßstäbe gesetzt, Johannes Paul II. in der Organisation eines „gemeinsamen“ Gebets, Benedikt XVI. indem er auch Atheistinnen zu einer Teilnahme am Treffen und einem Redebeitrag einlud. Allen drei Varianten ist gemein, dass die Päpste Respekt vor den unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen hatten, auch vor der eigenen Tradition. Die VertreterInnen der Religionsgemeinschaften konnten so in die Begegnung hineingehen,

³³³ vgl. hierzu etwa J. DUPUIS, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus* 61-86.

ohne Sorge haben zu müssen, auf Elemente ihrer Identität verzichten zu müssen. Das war natürlich nur möglich, weil die gemeinsame Überzeugung vorhanden war, dass der Unfrieden auf der Welt ein gemeinsames Problem ist, an dem nur gemeinsam gearbeitet werden kann.

6 Literaturverzeichnis

6.1 Primärliteratur

- ARINZE, Francis, Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten, München – Zürich – Wien 1999; [zit: F. ARINZE, Begegnung mit Menschen anderen Glaubens].
- BONAVENTURA, Johannes Fidanza, Das Leben des Heiligen Franz von Assisi, übers. v. Emmeram LEITL, mit einem Vorwort v. Reinhold SCHNEIDER (= Reihe „Zeugen des Wortes“), Freiburg i. Br. 1956; [zit: BONAVENTURA, Das Leben des heiligen Franz von Assisi].
- BUBER, Martin, Ich und Du, 3. erg. Aufl., Heidelberg 1973.
- CSERHÁTI, Franz, Eingliederung in die Kirche um des Heiles willen. Eine Studie über die Vereinbarkeit der zwei katholischen Lehren: Heilsnotwendigkeit der Kirche und Heilmöglichkeit außerhalb ihr, mit besonderer Berücksichtigung der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* des II. Vatikanums und des 'Axioms' -s: *Außerhalb der Kirche kein Heil* (=Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII, Theologie; Bd. 228), Frankfurt am Main – Bern – New York 1984; [zit: F. CSERHÁTI, Eingliederung in die Kirche um des Heiles willen].
- DUPUIS, Jacques, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, hg. v. Ulrich WINKLER, übers. v. Sigrid RETTENBACHER (= Salzburger Theologische Studien 38, *interkulturell* 5), Innsbruck – Wien 2001; [zit: J. DUPUIS, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus].
- EHRlich, Ernst Ludwig, Fortschritte im christlich-jüdischen Dialog, in: Weltkirche und Weltreligionen (= Salzburger Theologische Studien 28, *interkulturell* 3), Innsbruck – Wien 2007, 115-122.
- FIGL, Johann/HELLER, Birgit/HUTTER, Manfred, Jenseitsvorstellungen, in: FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien; Göttingen 2003, 628-650.
- FITZGERALD, Michael L., Die Erklärung *Nostra aetate*. Die Achtung religiöser Werte durch die Kirche, in: Weltkirche und Weltreligionen (= Salzburger Theologische Studien 28, *interkulturell* 3), Innsbruck – Wien 2007, 29-43.
- Fioretti. Legenden um Franz von Assisi in Bild und Text, mit einer Einf. u. Kommentaren v. Anton ROTZETTER, übers. v. Xaver SCHNIEPER, bearb. v. Anton ROTZETTER u. Christina CALLORI DI VIGNALE, Freiburg/Schweiz 2002; [zit: A. ROTZETTER, Fioretti].
- FRANZ, Albert (Hg.), Weltreligionen für den Frieden. Die Internationalen Friedentreffen von Sant' Egidio, Trier 1996.
- FUHRER, Therese, Augustinus (=Klassische Philologie kompakt), Darmstadt 2004.
- GABRIEL, Ingeborg, Grundzüge und Positionen katholischer Sozialethik, in: GABRIEL, Ingeborg/PAPADEROS, Alexandros K./KÖRTNER, Ulrich H.J., Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005, 127-226; [zit: I. GABRIEL, Katholische Sozialethik].

- GRESCHAT, Hans-Jürgen, Buddhismus, in: FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien; Göttingen 2003, 348-367; [zit: H.-J. GRESCHAT, Buddhismus].
- HARDICK, Lothar/GRAU, Engelbert, Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi, Kevelaer⁸ 2001; [zit: L. HARDICK/E. GRAU, Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi].
- HENRIX, Hans Hermann, Katholische Kirche und Judentum. 40 Jahre nach Nostra aetate – am Ende eines bedeutenden Pontifikats, in: Weltkirche und Weltreligionen (= Salzburger Theologische Studien 28, *interkulturell* 3), Innsbruck – Wien 2007, 123-141.
- HILGER, Georg/LEIMGRUBER, Stephan/ZIEBERTZ, Hans-Georg, Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf; München⁶ 2010.
- HÜNERMANN, Peter, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche. *Lumen gentium*, in: HÜNERMANN, Peter/HILBERATH, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd.2, Freiburg – Basel – Wien 2004, 263-582; [zit: P. HÜNERMANN, *Lumen gentium*].
- JACOBS, Manfred, Assisi und Die Neue Religion Johannes Pauls II., Durach² 1997.
- KERN, Walter, Außerhalb der Kirche kein Heil?, Freiburg i. Br. 1979.
- KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, Brigitta, Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners (=Studien zur systematischen Theologie und Ethik 26; zgl. Diss., Univ. München 2000), Münster 2001; [zit: B. KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, Gnade im Zeichen].
- KÖNIG, Franz, Die Judenerklärung des II. Vatikanums und der vatikanischen Sekretariate von 1965 bis 1985 in katholischer Sicht, in: WEINZIERL, Erika (Hg.), Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart (= Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Neue Folge, Bd. 34; Publikationen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte. Serie II – Studien, Publikationen, Bd. 22), Wien – Salzburg 1988, 115-125; [zit: F. KÖNIG, Die Judenerklärung].
- KÖRNER, Christoph, (K)ein Heil außerhalb der Kirche?. Überlegungen zur theologischen Bedeutung religiöser Pluralität (= Forum Religion & Sozialkultur, Abteilung B, Profile und Projekte, Bd. 21; zgl. Dipl.-arb., Phil-Theol. HS St. Georgen, F. a. Main 2005), Berlin 2006; [zit: C. KÖRNER, (K)ein Heil außerhalb der Kirche?].
- KREINECKER, Christina M., Von der bedingungslosen Gabe Gottes und der Würde des Menschen. Der Versuch einer *unmöglichen* Sprechweise in *Gaudium et spes*, in: GMÄINER-PRANZL, Franz/HOLZTRATTNER, Magdalena M. (Hg.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung, Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (= Salzburger Theologische Studien 41), Innsbruck-Wien 2010, 123-146; [zit: C. M. KREINECKER, Von der bedingungslosen Gabe Gottes].
- KRISTEVA, Julia, Einige Prinzipien für den Humanismus im 21. Jahrhundert, URL: http://www.kristeva.fr/assisi2011_en.html (Stand: 15. März und 23. Februar 2012),

bzw. Langversion: <http://www.kristeva.fr/assise2011.html> (Stand: 29. Februar 2012).

- KÜNG, Hans/KUSCHEL, Karl-Josef (Hg.), Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen (=Serie Piper Bd. 1862), München – Zürich 1993; [zit: H. KÜNG/K.-J. KUSCHEL, Weltfrieden durch Religionsfrieden].
- LOHFINK, Norbert, Der niemals gekündigte Bund, Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch, Freiburg – Basel – Wien 1989; [zit: N. LOHFINK, Der niemals gekündigte Bund].
- MARKSCHIES, Christoph, Art.: C. Thascius Caecili(an)us, in: CANIK, Hubert/SCHNEIDER, Helmuth (Hg.), Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 3, Stuttgart – Weimar 1997, 253-255.
- , Art.: F. von Ruspe, in: CANIK, Hubert/SCHNEIDER, Helmuth (Hg.), Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 4, Stuttgart – Weimar 1998, 699f.
- MÜLLER, Karl, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen. Kommentar zur Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (= Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, XVII. Reihe – Die nichtchristlichen Religionen, Band 8), Aschaffenburg 1968; [zit: K. MÜLLER, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen].
- O'BRIEN, Charles H., Art.: Jansen/Jansenismus, in: TRE 16,502-509.
- PESCH, Otto Hermann, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte, Verlauf-Ergebnisse, Nachgeschichte, Würzburg 1993; [zit: O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil].
- PRENNER, Karl, Islam, in: FIGL, Johann (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck – Wien; Göttingen 2003, 436-456; [zit: K. PRENNER, Islam].
- RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, (Sonderausgabe), Freiburg – Basel – Wien⁵ 1984; [zit: K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens].
- , Die anonymen Christen, in: RAHNER, Karl (Hg.), Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln² 1968, 545-554; [zit: K. RAHNER, Die anonymen Christen].
- , Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. «Mystici Corporis Christi», in: Rahner, Karl (Hg.), Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln⁸ 1968, 7-94; [zit: K. RAHNER, „Mystici Corporis Christi“]
- , Natur und Gnade, in: RAHNER, Karl (Hg.), Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln⁴ 1964, 209-236; [zit: K. RAHNER, Natur und Gnade].
- RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompodium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg – Basel – Wien² 1966; [zit: K. RAHNER, Kleines Konzilskompodium]
- RATZINGER, Joseph, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf² 1970; [zit: J. RATZINGER, Das neue Volk Gottes].

- RATZINGER, Joseph, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Kommentar zum ersten Kapitel des Ersten Teils, in: LThK.E, Bd. III, Freiburg i. Br. 1968, 313-354; [zit: J. RATZINGER, Kommentar].
- RIEDL, Gerda, Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext (=TBT 88), Berlin – New York 1998; [zit: G. RIEDL, Modell Assisi].
- RODDEY, Thomas, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (= Paderborner Theologische Studien 45), Paderborn [u.a.] 2005; [zit: T. RODDEY, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen].
- ROTZETTER, Anton, Von Demut, Frieden und anderen Torheiten. Franziskanische Texte gedeutet für die Menschen unserer Zeit, Freiburg (Schweiz) 1990; [zit: A. ROTZETTER, Von Demut, Frieden und anderen Torheiten].
- SANDER, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. *Gaudium et spes*, in: HÜNERMANN, Peter/HILBERATH, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien 2005, 581-886; [zit: H.-J. SANDER, *Gaudium et spes*].
- SCHLETTE, Heinz Robert, Freund-Feind Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit. Als Beitrag zur Friedensforschung, in: KLINGER, Elmar (Hg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (= Quaestiones Disputatae 73), Freiburg – Basel – Wien 1976, 65-85.
- SCHWERDTFEGER, Nikolaus, Der ‚anonyme Christ‘ in der Theologie Karl Rahners, in: DELGADO, Mariano (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade, Berlin 1994, 72-94.
- , Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „Anonymen Christen“ (=Freiburger Theologische Studien 123), Freiburg – Basel – Wien 1982.
- SIEBENROCK, Roman A., Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. *Nostra aetate*, in: HÜNERMANN, Peter/HILBERATH, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg – Basel – Wien 2005, 591-693; [zit: R. A. SIEBENROCK, *Nostra aetate*].
- SIGNER, Michael, 40 Jahre nach *Nostra aetate*. Gibt es im Dialog neue Inhalte?, aus dem Engl. übers. v. Christian HACKBARTH-JOHNSON, in: Weltkirche und Weltreligionen (= Salzburger Theologische Studien 28, *interkulturell* 3), Innsbruck – Wien 2007, 97-113; [zit: M. SIGNER, 40 Jahre nach *Nostra aetate*].
- STADLER, Johann Evangelist (Hg.), Vollständiges Heiligenlexikon, Bd. II, Hildesheim – Zürich – New York 1998,331; [zit: J. E. STADLER, Vollständiges Heiligenlexikon].
- Stuttgarter Neues Testament, Einheitsübersetzung mit Kommentar und Erklärungen, Freiburg-Stuttgart² 2004;[zit: Stuttgarter Neues Testament].
- THOMAS VON CELANO, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi, Kevelaer⁴ 2001;[zit: THOMAS VON CELANO, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi].

WALDENFELS, Hans, Die Friedensgebete von Assisi. Einl. von Franz Kardinal KÖNIG. Kommentar von Hans WALDENFELS. Dt. Übers. d. Friedensgebete von Radbert KOHLHAAS, Freiburg – Basel – Wien 1987; [zit: H. WALDENFELS, Die Friedensgebete von Assisi].

WOHLLEBEN, Ekkehard, Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie (= Kirche – Konfession – Religion Bd.48; zgl. Diss., Univ. Erlangen 2001), Göttingen 2004; [zit: E. WOHLLEBEN, Die Kirchen und die Religionen].

ZENGER, Erich, Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart³ 2005.

6.1.1 Verwendet Bibelausgabe:

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg – Stuttgart 1980.

6.1.2 Verwendete Koranausgabe

Der Koran, übers. v. Ahmad Milad KARIMI, hg. v. Bernhard UHDE, Freiburg – Basel – Wien 2009.

6.2 Presseartikel

[Anonymus:] Der Tag des Treffens von Assisi, in: OR(D) 32 (2002) Nr.5, 6; [zit: A. A., Der Tag des Treffens von Assisi]

—, Friedensgebet. Ein Papstvorschlag und sein Kontext, in: HK 40 (1986), Heft 3, 109.

—, Friedensgebet. Wo liegt der gemeinsame Nenner?, HK 40 (1986), Heft 12, 556.

—, Gemeinsame Verpflichtung für den Frieden, in: OR(D) 32 (2002) Nr.5, 9.

—, Im japanischen Kyoto trafen sich am 3./4.August Vertreter der wichtigsten Weltreligionen zu einem Friedensgebet, in: HK 41 (1987), Heft 9, 448.

—, Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit in Assisi. »Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens«, in: OR(D) 41 (2011) Nr.44, 6; [zit: A. A., Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit.]

BATLOGG, Andreas R., Assisi 1986/2011. Das Weltgebetstreffen als Erbe des Konzils, in: Stimmen der Zeit (2011), Heft 10, 710-712; [zit: A. R. BATLOGG, Assisi 1986/2011].

BENEDIKT XVI, Audienz für die Delegationen, die in Assisi anwesend waren. Wege zur Wahrheit – Pilgerfahrt zum Frieden. Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 28.Oktober, in: OR(D) 41 (2011) Nr.44, 9.

—, Der Papst hat zum Weltfriedenstreffen mit Vertretern der Religionen der Welt nach Assisi eingeladen. Die Abwesenheit Gottes führt zum Verfall des Menschen. Ansprache von Papst Benedikt XVI. am 27.Oktober, in: OR (D) 41 (2011) Nr. 44, 7f.

ORTH, Stefan, Der eine Gott und die Religionen, in: HK 65 (2011), Heft 10, 487-489.

Priesterbruderschaft St. Pius X., Mitteilungsblatt für den deutschen Sprachraum Nr. 393, Oktober 2011.(als Online Ressource: URL: <http://pius.info/mitteilungsblatt>, Stand: 16. März 2012).

STOEVE SANDT, Hinrich, Wehrlose Wahrheit. Die Christus bekennende Kirche inmitten der Vielfalt der Religionen, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102 (2005) 204-225.

STOSCH, Klaus von, Erkenntnisorte für das eigene Denken. Die katholische Dogmatik und die anderen Religionen, in: HK Spezial 2 (2010), Konflikt und Kooperation. Können die Religionen zusammenfinden?, 5-9.

TÜCK, Jan-Heiner, Absage an religiöse Eiferer; NZZ online, 25.Oktober 2011; URL: http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/aktuell/absage_an_religioese_eiferer_1.13110958.html (Stand: 09. März 2012); [zit: J.-H. TÜCK, Absage an religiöse Eiferer].

6.3 Lehramtliche Texte

BENEDIKT XVI, Enzyklika Gott ist Liebe, 25.Dezember 2005, mit einem Kommentar v. Kurt KOCH, Stein am Rhein/Schweiz 2006.

JOHANNES XXIII., Pacem in terris, 11.April 1963.

URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_ge.html (Stand: 16. März 2012).

PAUL VI, Ecclesiam suam, 6.August 1964.

URL: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_en.html (Stand: 09. März 2012).

—, Populorum progressio, 26.März 1967.

URL: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_ge.html#fn1 (Stand: 16. März 2012).

PIUS XII., Mystici Corporis Christi. Über den mystischen Leib Jesu Christi und unsere Verbindung mit Christus in ihm, Basel³ 1946.

DENZINGER, Heinrich, Kompendium der Glaubendbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg.v. Peter HÜNERMANN, Freiburg i. Br. [u.a.]³⁸ 1999; [zit: DH].

Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, 19.Mai 1991, Bonn 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102); [zit: Dialog und Verkündigung].

DOKUMENTE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS:

RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert, Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung, Freiburg – Basel – Wien² 1966.

6.3.1 lateinische Texte:

Der Heilige Stuhl, Grundlegende Texte, II. Vatikanisches Konzil, URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_ge.htm
(Stand: Dezember-Jänner 2011/12).

6.4 Patristische Literatur

AURELIUS AUGUSTINUS, Bekenntnisse (Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, i. d. Übers. v. Otto F. LACHMANN, Einf. v. Bruno KERN, neu gesetzte, korr. und überarb. Aufl., Wiesbaden 2008).

AURELIUS AUGUSTINUS, De vera religione/Über die wahre Religion, lat.-dt., übers. v. Wilhelm THIMME, mit einem Nachwort v. Kurt FLASCH, Stuttgart 1983.

AURELIUS AUGUSTINUS, Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem, 6, in: ACADEMIAE LITTERARUM CAESAREAE VINDOBONENSIS (ed.), *Sancti Aureli Augustini Opera, Scriptorum contra Donatistas Pars III* (CSEL 53), Vindobonae/Lipsiae 1910, 165-178.

CYPRIAN VON KARTHAGO, Brief an Jubaianus (=Epist. 73), in: O. BARDENHEWER/K. WEYMAN/J. ZELLINGER (Hg.), Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften, Bd.II, übers. v. Julius BAER (=Bibliothek der Kirchenväter, Bd.60), München 1928, 335-356.

FULGENTIUS VON RUSPE, Vom Glauben an Petrus oder Regel des wahren Glaubens, in: O. BARDENHEWER/J. ZELLINGER/J. MARTIN (Hg.), Des Hl. Bischofs Fulgentius ausgewählte Schriften, übers. v. Leo KOZELKA (= Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 2, Bd.9), München 1934, 119-188.

6.5 Allgemeine Hilfsmittel

Langenscheidts Taschenwörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache. Erster Teil Lateinisch-Deutsch. hg. v. Hermann MENGE, bearb. v. Erich PERTSCH, Berlin [u.a.]⁴³1993.

PFEIFER, Wolfgang (Hg.), Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (=dtv 32511), München⁷ 2004.

6.6 Abkürzungen

AG	Ad gentes
CV	Caritas in veritate
DCE	Deus caritas est
GS	Gaudium et spes
LG	Lumen gentium
MCC	Mystici Corporis Christi
NA	Nostra aetate

PP Populorum progressio

6.6.1 Allgemeine Abkürzungen

CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

HK Herder Korrespondenz

LThK.E Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband

NZZ Neue Zürcher Zeitung

OR L' Osservatore Romano

TBT Theologische Bibliothek Töpelmann

TRE Theologische Realenzyklopädie

dtv Deutscher Taschenbuch Verlag

Anhang

Kurzbeschreibung

Die vorliegende Arbeit behandelt die Weltgebetstreffen von Assisi aus theologischer Perspektive. Es werden in chronologischer Abfolge Meilensteine auf dem Weg der katholischen Kirche von einer exklusiv verstandenen Heilskonzeption zu einer immer größeren Öffnung auf andere Religionen hin skizziert. Das Dogma des Konzils von Florenz, das festhält, dass außerhalb der Kirche kein Heil ist, bildet den Ausgangspunkt. Über die Annahme eines „Votum ecclesiae“ zur Theorie des „Anonymen Christentums“ führt der Weg schließlich zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils *Nostra aetate*, *Lumen gentium* und *Gaudium et spes*. Vor diesem Hintergrund kommt das von Johannes Paul II initiierte Weltgebetstreffen 1986 in den Blick, zusammen mit dem Themenfeld „Interreligiöser Dialog“. Es folgt eine Darstellung des Weltgebetstreffens von Benedikt XVI. 2011, unter besonderer Beachtung der Einbeziehung von AtheistInnen bei dem Ereignis. Dem Zusammenhang von franziskanischer Spiritualität und interreligiösem Dialog ist ein eigener kurzer Abschnitt gewidmet.

Der dargestellte theologische Weg lässt die bisherigen drei Weltgebetstreffen nicht nur als Fortschreibung katholischer Tradition erscheinen, sondern auch als besonders zu wertschätzende Ereignisse. Dabei ist der historische Charakter der Treffen sekundär, primär sind sie *Beispiele* dafür, wie interreligiöse Begegnung stattfinden kann und bieten sich so als Vorbilder für weitere Initiativen an.

Abstract

In this thesis the Days of Prayer for Peace in Assisi are discussed from a theological point of view. The development of the catholic doctrine from the dogmatic fixation of the belief that there is no salvation outside the church on the Council of Florence, to the more open concept of the Second Vatican Council is described. Important steps towards this more open attitude are the concept of a „*Votum ecclesiae*“ and the theory of the „anonymous christians“. Furthermore this change is signalized in the documents *Nostra aetate*, *Gaudium et spes* and *Lumen gentium*. In front of these developments the Days of Prayer for Peace of Johannes Paul II. and Benedict XVI. are characterized.

The description of the theological background of the events presents the meetings as elements of a catholic tradition that can be appreciated. Assisi 1986, 2002 and 2011 have not only a historical significance, but are much more examples for a successful interreligious initiative. As such, they can be prototypes for further meetings.

Lebenslauf der Verfasserin

Zur Person:

Vorname: Rosemarie Barbara
Zuname: Lang
Geboren am: 20.6.1988 in Wien
Eltern: Mag. Werner Lang
Mag. Gabriele Lang

Ausbildung:

1994-1998: Volksschule: Am Platz 2, 1130 Wien
1998-2006: Gymnasium: BG Fichtnergasse 15, 1130 Wien
Matura im Juni 2006

Weitere Ausbildung:

WS 2006: Studium der Lebensmittel- und Biotechnologie, BOKU Wien
seit SoSe 2007: Studium der Germanistik und katholischen Theologie (Lehramt)
WS 2010-SoSe 2011: Erasmusstipendium an der HU Berlin