

Der Weg zu einem »Konzipit der Religionen«

Alexandre Ganoczy, Würzburg

Es gehört zu den besonderen Merkmalen modernen Christentums, daß es seine Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen in einer neuen Weise zu bedenken und zu orten sucht. Im Bewußtsein, daß es selbst Religion¹⁾ ist, nämlich die für alle Menschen offene, universale Religion der Christusgläubigen, entdeckt es unter den Bedingungen seiner gegenwärtigen Existenz in der Welt eine weitgehende Solidarität mit anderen Religionen.

Daher stellt sich vorab eine Reihe von Fragen, die das Vorfeld der eigentlich theologischen Fragestellung des Verhältnisses der Kirche zu anderen Religionen abstecken: Worin besteht das Neue der genannten modernen Betrachtungsweise? Besteht es vielleicht in einer Wende vom Überlegenheitsbewußtsein zur Dialogbereitschaft im Sinne der Gleichberechtigung? Welche Motive haben innerkirchlich das neue Verständnis der Religionen und das damit verbundene Solidaritätsgefühl herbeigeführt? Rein spirituelle Motive? Bloß wissenschaftlich-theoretisches Interesse? Einfach das Aufkommen eines neuen Humanismus nach den unmenschlichen Ereignissen des 2. Weltkrieges? Haben also auch politische, soziologische und ideologische Faktoren mitgespielt? Auch wenn eine detaillierte Antwort auf diese Fragen hier nicht möglich ist, so sei doch auf vier wichtige Faktoren hingewiesen, die jenes Verständnis mitbestimmen.

Erstens: Intensive biblische Studien und theologische Reflexion führten zu einer gewissen Neuentdeckung der Tatsache, daß das Christentum ohne das *Judentum* nicht zu denken ist. Das Christentum bleibt historisch und theologisch unverständlich, wenn man absieht vom Judentum als jener nichtchristlichen Religion, die zum geschichtlich gewachsenen Wesen der christlichen gehört²⁾. Die Reaktion der Kirchen auf die neue-

¹⁾ Die Faszination über Barths »dialektische« Entgegensetzung von »Glaube« und »Religion« ist bei vielen Theologen stark zurückgegangen.

²⁾ Christlicherseits kommt ein erneuertes Bewußtsein von Jesus als einem jüdischen Menschen, vom Alten Testament als vollwertigem Offenbarungszeugnis und vom

ren Judenverfolgungen hat dieser Erkenntnis noch schärfere Konturen verliehen. So erschien es dem 2. Vatikanischen Konzil notwendig, eine offizielle Erklärung über die gegenwärtige Beurteilung des Judentums durch die katholische Kirche zu entwerfen, deren erweiterte Gestalt dann 1965 als »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« verabschiedet und veröffentlicht wurde³).

Zweitens: Die Erweiterung dieses Konzildokumentes deutet schon die Tatsache an, daß sich die katholische Kirche heute nicht nur jener nichtchristlichen Religion bewußt ist, die sie gleichsam in sich trägt, sondern auch die hohe Bedeutung anderer Religionen, vor allem des Islams, des Hinduismus und des Buddhismus erkennt⁴). Dazu hat die neue Situation der *Missionen* erheblich beigetragen: von ihrer oft unheiligen Allianz mit den Kolonialmächten befreit, sahen sich die Missionskirchen gegenüber den »einheimischen« religiösen Gemeinschaften in ein noch nie dagewesenes Konkurrenz- und Gesprächsverhältnis gestellt. Vielerorts ist außerdem eine wirkliche Kluft zwischen der heimischen Religion als Bestandteil einer asiatischen oder afrikanischen Kultur einerseits und dem Christentum als immer noch allzusehr europäisch-westlich geprägter Religion andererseits sichtbar geworden⁵).

Drittens wurde das kirchliche Interesse für die anderen Religionen beeinflußt durch das Fortschreiten des *Säkularisierungsprozesses* bis zu

jüdischen Menschenbild als einem mit der modernen Anthropologie weitgehend verwandten zur Geltung; jüdischerseits hat sich durch das seit der Gründung des Staates Israel gewachsene Selbstbewußtsein die krampfhaft abwehrhafte Haltung vieler Juden gegenüber christlichem Denken stark abgebaut. Siehe dazu H. Küng, *Christ sein*, München—Zürich 1974, 158—166 und 618ff. (Literatur).

³) Text der Erklärung und Kommentar von J. Oesterreicher in: LThK, Das zweite vatikanische Konzil (= LThK—K) II, 488—495.

⁴) Vgl. LThK—K II, 450ff.

⁵) Dies wird heute besonders in Indien spürbar, wo der Neohinduisismus einen wachsenden Einfluß ausübt. Siehe dazu J. Neuner, *Missionstheologische Probleme in Indien*, in: *Gott in Welt* (Festschrift K. Rahner), Freiburg—Basel—Wien 1964, Bd. II, 397—426; H. J. Margull und S. J. Samartha (Hrsg.), *Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung*, Frankfurt 1972; M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, Madras 1970. Auch das Gespräch zwischen christlichen und buddhistischen Denkern ist oft vom Konflikt der Kulturen geprägt. Vgl. H. Dumoulin (Hrsg.), *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg—Basel—Wien 1970.

bestimmten Formen des praktischen und theoretischen Materialismus. Angesichts des Verfalls spiritueller und religiöser Strukturen und Traditionen in vielen Ländern, namentlich in den sich industriell entwickelnden, erschien es notwendig, eine Art Bündnis aller religiösen Kräfte anzustreben. In diesem Sinne erklärt beispielsweise das Konzil: »Die gemeinsamen menschlichen Werte verlangen . . . eine . . . Zusammenarbeit der Christen, die apostolische Ziele verfolgen, mit Menschen, die sich zum christlichen Namen nicht bekennen, aber jene Werte anerkennen.«⁶⁾

Viertens und *letztens* sei noch jenes *soziale und politische* Bewußtsein genannt, mit dem das Problem der Religionen in nicht wenigen Äußerungen des Konzils und des Papstes angegangen wird. Wenn z. B. Paul VI. davon spricht, daß die katholische Kirche »über die Grenzen des Christentums hinaus« blickt, so meint er nicht nur ein Interesse für eventuelle Verbündete im Kampf gegen den Materialismus und für mehr Geistlichkeit, Frömmigkeit und Moral in der Welt, sondern auch einen gemeinsamen Einsatz aller religiösen Kräfte »für das irdische Gemeinwohl«⁷⁾. Gedanken wie »soziale Wohlfahrt«, »menschliche Brüderlichkeit«, »gesunde Kultur« und »Gesellschaftsordnung«, »gerechte Verteilung der Reichtümer dieser Welt« kommen auch in anderen päpstlichen Verlautbarungen vor, wo es sich um die Zusammenarbeit der Kirche mit »verschiedenen Religiösen Bekenntnissen« handelt⁸⁾. Solche konsequente Zusammenschau der religiösen und sozialpolitischen Problematik zeichnet sicherlich jenes Christentum in besonderer Weise aus, das heute, auf die Botschaft Jesu und der Urkirche zurückgreifend, die Frage nach dem seelischen Heil und dem leiblichen Wohl des Menschen als untrennbar korrelative Fragen erachtet. Damit stellt dieses Christentum eine kritische Anfrage an sich selbst und an die anderen Religionen: Welcher Glaube ist imstande, Erlösung auch als innerweltliche Befreiung zu vertreten und praktisch werden zu lassen?

Wiederentdeckung des Jüdischen im Christlichen, Begegnung der

⁶⁾ Dekret über das Apostolat der Laien 27/2; LThK—K II, 687.

⁷⁾ Paul VI., Eröffnungsrede der 2. Sitzungsperiode des Konzils, in: Herder Korrespondenz 18 (1963), 83f.

⁸⁾ Vgl. LThK—K II, 451.

Missionen mit den großen kulturschaffenden Weltreligionen, Bündnis spiritueller Kräfte gegen materialistische Strömungen, sozial-politisches Bewußtsein: diese vier Faktoren tragen sicherlich zu jenem Rahmen bei, innerhalb dessen sich heute die christliche Weltgemeinschaft dem theologischen Problem der Religionsvielfalt stellt und es zu lösen sucht.

Wenn man nun fragt, welche *Theologie der Religionen* speziell in der gegenwärtigen katholischen Kirche maßgeblich ist, so empfiehlt sich eine recht nuancierte Antwort. Denn in diesem Bereich befindet sich unsere »Glaubenswissenschaft« im Zustand intensiver Forschung. Alte Thesen werden nicht mehr ungeprüft übernommen, neue Aspekte werden eingearbeitet, nicht-theologische Faktoren werden mitberücksichtigt, Erfahrungen der Missionen werden systematisch ausgewertet, so daß man sagen muß: die katholische Theologie der Religionen ist im Umbruch, sie entwickelt sich rapide, sie ist dabei, aus einem Zustand theoretischer Einfachheit in einen Zustand höherer und realitätsgemäßerer Differenziertheit überzugehen.

1. Der diesbezügliche Text des 2. Vaticanum — er ist in der dogmatischen Konstitution über die Kirche zu finden⁹⁾, — greift vor allen Dingen auf alte Thesen der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologen zurück. So wird mit Thomas von Aquin erklärt, daß die Menschen, »die das Evangelium noch nicht empfangen haben, . . . auf das Gottesvolk auf verschiedene Weisen hingeeordnet« sind¹⁰⁾. Wir merken sofort, daß hier nicht die Religionen als historisch gewachsene Traditionen und Gemeinschaften angesprochen werden, sondern nur die Summe der einzelnen Nichtchristen. Diese sind auf das christliche Gottesvolk »hingeeordnet«.

Was bedeutet das? Aloys Grillmeier macht in seinem Kommentar darauf aufmerksam, daß die zitierte Passage in der ursprünglichen Vorlage einen unmittelbar missionarischen Sinn besaß. Es ging ausdrücklich darum, wie die Nichtchristen »zur Kirche zu führen« sind¹¹⁾. Von dieser Aussage haben die Konzilsväter bezeichnenderweise Abstand genommen, so daß in der Erläuterung zum endgültigen Text davon die Rede ist, Christus *berufe* alle von ihm erlösten Menschen und

⁹⁾ LThK—K I, 205ff.

¹⁰⁾ Hinweis auf Summa Theologica III, q. 8, art. 3 ad 1.

¹¹⁾ LThK—K I, 205.

lenke sie zu seiner Kirche hin. Denn jede erlösende Gnade Christi habe »eine gemeinschaftsbezogene und ekklesiale Eigenart«¹²⁾. Damit sollte der Eindruck vermieden werden, die Kirche selbst stehe im Vordergrund, sie müsse ihren Mitgliederbestand mit immer mehr bekehrten Nichtchristen ergänzen und mehren. Dagegen erscheint hier die Beziehung der Nichtchristen zur Kirche unter dem höheren Gesichtspunkt der Berufung durch Christus. Die zu eng gefaßte kirchliche Dimension erfährt eine christologische und ekklesiologische Erweiterung.

Im folgenden zählt dann der Konzilstext verschiedene Gruppen von Nichtchristen auf, die auf das Gottesvolk hingeordnet bzw. ihm zugeordnet sind. Dabei geht der Text gleichsam nach einem Schema konzentrischer Kreise vor. In der größten Nähe zum »christlichen Gottesvolk« werden die Juden genannt, dann die Muslim, weiter alle übrigen religiösen Menschen, die – wie es heißt – »in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen«¹³⁾, und schließlich jene Atheisten, »die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch . . . ein rechtes Leben zu führen sich bemühen«¹⁴⁾. In der Darlegung der vier Gruppen, die in unterschiedlicher Nähe bzw. Ferne gleichsam um das Gottesvolk herumstehen, erscheint auch der Gedanke, daß alle diese Menschen das *Heil* erlangen können. Dieser Gedanke steht übrigens in einer alten Tradition der Kirchenväter, die vom Konzil erfreulicherweise wieder aufgegriffen wird¹⁵⁾. Was aber im Text ganz und gar fehlt, ist die Erkenntnis, daß die meisten dieser Menschen ganz bestimmte Religionen als *Gemeinschaften* darstellen. Sie stehen nicht als isolierte Individuen da, sondern als Anhänger religiöser Gemeinschaften mit je eigenen kulturellen und völkischen Patrimonien, die sich vom christlichen Gottesvolk gar nicht als zu bekehrendes Menschenreservoir behandeln lassen, sondern ihm gegenüber mit bestimmten Ansprüchen und Kritiken auftreten. So bleibt die Sicht der Konzilskonstitution doch weitgehend individualistisch, was die nicht-

¹²⁾ Ebd.

¹³⁾ Ebd.

¹⁴⁾ Ebd. 205/207.

¹⁵⁾ Vgl. LThK–K II, 454; Schon H. de Lubac nennt in seinem Buch »Katholizismus als Gemeinschaft«, Einsiedeln 1943, 190f., Irenäus, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Cyrill von Alexandrien und Augustinus als Zeugen für die Heilsmöglichkeit von bestimmten Nichtchristen.

christlichen Religionen anbelangt: nur in bezug auf die Kirche herrscht der gemeinschaftliche Zug vor. Als ob es sich um zerstreute Personen handelte, die einzeln den Ruf Christi hörten und erst in der Kirche Versammlung und Zusammengehörigkeit erfahren könnten.

Im übrigen bleibt der Grundtenor des Textes recht ausgewogen. Er vermeidet eine krasse »Ekklesiozentrik« dadurch, daß er das Gute und das Wahre, das sich bei den Nichtchristen findet, nicht unmittelbar als Vorbereitung zur Kirchenmitgliedschaft, sondern nach dem Kirchenvater Eusebius als »Vorbereitung für die Frohbotschaft« Christi, »praeparatio evangelica«, erachtet¹⁶⁾. Das entspricht dem alten Gedanken der »paidagogia eis Christon«, der göttlichen Erziehung der Völker auf Christus hin¹⁷⁾. Da aber das Konzil zugleich die ebenfalls traditionelle Ansicht vertritt, die Welt der Nichtchristen und der ohne Gottesglauben lebenden Menschen sei in besonderer Weise Ort der Unwahrheit und Sünde, knüpft es hier den Gedanken an die Missionen als göttliche Hilfe zur Wahrheits- und Heilsfindung an. Es wird in einem langen Abschnitt die Lehre entwickelt, daß die christlichen Missionen, begründet in der Sendung des Sohnes durch den Vater und in der Sendung der Apostel durch den Sohn, alles, was bei den Nichtchristen an bruchstückhaften Werten vorliegt, alles was als »Same des Guten« vorhanden ist, zur *Erfüllung* zu bringen haben. So soll alles Heilsame in der Welt erfüllt werden und »die Fülle der ganzen Welt in das Volk Gottes« eingehen¹⁸⁾. Und das letzte Ziel dieses ganzen erzieherischen Dienstes der Mission betreibenden Kirche ist auch klar angegeben: es ist die »Ehre und Herrlichkeit« Gottes¹⁹⁾.

2. Wie schon gesagt, tendiert die gegenwärtige katholische Reflexion über Faktum und Sinn der Religionen dahin, die erhabene, aber auch oft zu schematisch anmutende Einfachheit der traditionellen Lehre in Richtung auf größere Differenzierung und Realitätsgemäßheit zu entwickeln bzw. zu verwandeln. Was die *Differenzierung* anbelangt, so

¹⁶⁾ Vgl. PG 21, 28 AB.

¹⁷⁾ Vgl. H. R. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, QD 22, Freiburg–Basel–Wien 1964 (= Schlette), 106f.; J. Heislbetz, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen, QD 33, Freiburg–Basel–Wien 1966 (= Heislbetz), 215ff.

¹⁸⁾ LThK–K I, 209.

¹⁹⁾ Ebd.

kommt sie dank des Prinzips »Heilsgeschichte« zustande. Die *Realitätsgemäßheit* wird durch die Einbeziehung kultur-theoretischer Elemente und soziologischer Erkenntnisse gefördert. Diese Ausrichtung der Forschung, diese neue Suche nach einer eigentlichen »Theologie der Religionen« erscheint um so verheißungsvoller, als sie sich mit den humanwissenschaftlichen Einsichten nicht außerhalb des theologischen Rahmens, oder neben diesem beschäftigt. Vielmehr bringt sie Kultur- und Sozietätsanalyse in die heilsgeschichtlich-theologische Reflexion mit ein, als deren Antrieb und Bestandteil.

Worin besteht hier eine *heilsgeschichtliche* Sicht der Religionen? Sie besteht darin, daß man die Vermittlung des Heiles nicht rein vertikal und punktuell, sondern als einen geschichtlichen Prozeß denkt, und den Religionen innerhalb dieses Prozesses, den man als *einen* für die ganze Menschheit versteht, eine Funktion der Heilsvermittlung zuschreibt. Die Geschichtlichkeit des Heiles als Vorstellung ist wohl eine Eigentümlichkeit des jüdisch-christlichen Gottesverständnisses. Die anderen Weltreligionen neigen eher dazu, das Heil als zeitüberlegene, ja zeitlose Wirklichkeit zu fassen, oder es sogar mit der Befreiung der Seele von der irdisch-zeitlich-leiblichen Geschichtlichkeit gleichzusetzen. Auf jeden Fall wird in keiner anderen religiösen Tradition die Heilswirklichkeit so wesentlich als eine vom geschichtlichen Werdegang einer Gemeinschaft getragene, deshalb aber nicht minder göttliche Wirklichkeit verstanden wie im Judentum und im genuinen Christentum. Nun bleibt dieses spezifisch jüdisch-christliche Gedankengut in der neueren katholischen Theologie der Religionen nicht etwa auf die Aufeinanderfolge des Alten und des Neuen Bundes beschränkt. Vielmehr wird es in einer bestimmten Hinsicht auf alle Religionen ausgedehnt, auch auf diejenigen, die von sich aus dem Heil keinen ähnlich geschichtlichen Charakter zuerkennen. Für die gegenwärtige Theologie — so könnte man kurz sagen — sind auch die ungeschichtlich oder geschichtslos orientierten Religionen heilsgeschichtlich relevant. Daß die nichtchristliche Welt eine Funktion im Raum der *allgemeinen* Heilsgeschichte hat, liegt für Johannes Feiner, einem repräsentativen Vertreter dieser Forschungsrichtung, auf der Hand. Aus dem Raum der allgemeinen Heilsgeschichte wirken die Religionen auf jene *besondere* Heilsgeschichte ein, die innerhalb der Kirche sich ereignet, indem sie diese stimulieren,

herausfordern und dazu das Ihrige vom einen Gott her beitragen²⁰). Ferner: Heilsgeschichtliche Beurteilung der Religionen schließt heute meistens auch eine *eschatologische* Betrachtung des Weltgeschehens ein. Das bedeutet, daß sowohl der allgemeine wie der besondere Prozeß des sich geschichtlich verwirklichenden Heiles als radikal vorläufig erachtet wird. Die gesamte Menschheit und darin auch die Kirche werden ganz und gar in der Spannung zwischen dem »Schon-da« und dem »Noch-nicht-da« gesehen. Nirgends gibt es völlig abgeschlossenes Heil. Alle Erscheinungen des Heiles bedürfen noch der Er-gänzung und der Er-füllung. Die Religionen und die Kirche selbst sind wesentlich auf eine Zukunft hin ausgerichtet, die die vollkommene Erfahrung des einen Gottes durch die vereinte Menschheit verspricht.

Heilsgeschichte und Eschatologie bestimmen also jenen Forschungshorizont, innerhalb dessen die Theologie der Religionen sich folgende Einzelfragen stellt: die Heilsfrage, die Wahrheitsfrage, die Missionsfrage sowie die Fragen nach den verschiedenen Kulturen und einer gerechten Gesellschaft im Schoße der planetaren Völkergemeinschaft.

2.1 Die *Heilsfrage* drängt sich erheblich stärker auf als in der Vergangenheit. Stark schematisierend könnte man sagen: Es gibt eine Wendung vom negativen Prinzip »außer der Kirche kein Heil« zum positiven Prinzip »Gottes freie Gnade stiftet Heil, wo sie nur will«, wobei zwischen diesen beiden Polen die spezifisch christliche Glaubensaussage steht: »Alles Heil in und durch Christus.«²¹) In diesem Sinne gilt der Satz des Konzilskommentators Johannes Oesterreicher: »In einem gewissen Maße haben die nichtchristlichen Religionen eine heiligende Kraft, eine Heilsnähe, nehmen sie doch unbewußt an derselben Gnade Christi teil, die in der Kirche Tag und Nacht wirksam ist.«²²) Der Nicht-

²⁰) J. Feiner, Kirche und Heilsgeschichte, in: Gott in Welt (Festschrift K. Rahner), Freiburg–Basel–Wien 1964, Bd. II, 317–344.

²¹) Obwohl das positive Prinzip, wie H. de Lubac nachgewiesen hat, bereits in der patristischen Tradition stets anzutreffen ist, herrschte doch bis zu neuesten Zeiten in der kirchlichen Theorie und Praxis das negative vor. Insofern hat H. Küng recht, wenn er von einer »Korrektur« des letzteren durch das erstere in der gegenwärtigen Lehre der Kirche redet. Vgl. H. Küng, Die Kirche, Freiburg–Basel–Wien 1967, 371–378; ders., Christ sein, München–Zürich 1974, 89f. Doch ist die von ihm gebotene Information einseitig, zumal er die von de Lubac angeführten positiven Aussagen der Kirchenväter meist verschweigt.

²²) LThK–K II, 454.

christ, der aufrichtig nach den religiösen und ethischen Forderungen seiner Religion zu leben sucht, braucht kein subjektives Bewußtsein davon zu haben, daß er an der Gnade Christi teilhat: trotzdem ist er wahrhaft vom Geist jenes einen Gottes berührt, der nach christlicher Glaubensüberzeugung in Jesus als dem Christus Mensch geworden ist.

Das meint im Grunde auch die sonst recht mißverständliche, und heute zunehmend kritisierte Rede Karl Rahners vom »anonymen Christentum«²³⁾. Zur Korrektur dieser These könnte geltend gemacht werden: Von Gott her gesehen ist es legitim, dem Heilsangebot Gottes in Christus eine universale Geltung und Wirksamkeit zuzuerkennen. Von den einzelnen Nichtchristen her gesehen, ist es aber illegitim, diese Menschen, die Christus nicht kennen oder erkennen, sondern sich etwa zu Moses, Mohammed oder Buddha bekennen, in irgendeiner Weise »Christen« zu nennen. Das ist schon rein theologisch unnötig. Denn die bereits skizzierte eschatologische Sicht der Heilsverwirklichung läßt es durchaus zu, in allen Religionen und in religiösen Menschen jeglicher »Denomination« die Fragmente des Menschenheiles zu erblicken, das in jedem Fall, auch im christlichen, der zukünftigen Ergänzung und Erfüllung bedarf.

2.2 Ähnlich, wenn auch nicht ganz gleich, steht es mit der *Wahrheitsfrage*. Grundsätzlich gilt es, daß alle Religionen mit Wahrheit zu tun haben, und zwar mit existentieller Wahrheit. Sie *suchen* alle, die Wahrheit Gottes zu erkennen, insofern die Wahrheit Gottes wahres menschliches Leben, sinnhafte menschliche Existenz anzeigt und ermöglicht. Diese Suche wird auch in bestimmten päpstlichen Verlautbarungen als ein komplexer, langwieriger und letztlich eschatologischer Prozeß angesprochen: sie steht unter dem Gesetz des »Noch-nicht« und des Auf-dem-Weg-Seins. So sagt Paul VI.: »Das Menschengeschlecht geht durch tiefe Wandlungen hindurch; es tastet nach Leitsätzen und neuen Kräften, die es in die Welt der Zukunft geleiten werden.«²⁴⁾ Anderswo erklärt er: »Jede Religion enthält einen Strahl des Lichtes, den wir weder

²³⁾ Siehe K. Rahner, Schriften VI, 545–554; IX, 498–515; X, 531–546; vgl. Heislbetz 203, A. Röper, Die anonymen Christen, Mainz 1963 und R. Pannikar, The unknown Christ of Hinduism, London 1964. Die härteste Kritik dieser These findet sich bei H. Küng, Christ sein 90.

²⁴⁾ Rede in Bombay am 3. Dezember 1964, zitiert in LThK–K II, 451.

mißsachten noch auslöschen dürfen, selbst dann, wenn er nicht ausreicht, um den Menschen die Klarheit zu geben, deren er bedarf.«²⁵⁾ Nun ist allem Anschein nach die damit gemeinte Wahrheit in den Augen des Papstes nicht eine rein transzendente, übernatürliche Wahrheit. Vielmehr ist sie eine echte Menschenwahrheit, d. h. die für die Menschen sinnhafte und sinngebende Wirklichkeit Gottes, insofern sie von bestimmten konkreten Personen und Kulturen erfahren wird. Deshalb die päpstliche Mahnung, die Christen sollen »nicht nur als Touristen, sondern als Pilger« nach Bombay fahren, als Pilger, »die sich auf den Weg gemacht haben, um Gott, nicht in Gebäuden aus Stein, sondern in menschlichen Herzen, zu finden«²⁶⁾.

Die katholische Kirche gibt heute durch ihr Lehramt willig und freudig zu, daß die Religionen vieles »an Wahrem haben«²⁷⁾ und daß der Theologe den Wahrheitsanspruch der Religionen unbedingt ernst nehmen muß²⁸⁾. Dabei ist aber dreierlei zu beachten.

Erstens, daß kein Wahrheitsanspruch, nicht einmal der eigene, unbezogen, ungeprüft und ohne Konfrontation mit anderen Wahrheitsansprüchen hingenommen werden darf; zumal man als denkender Mensch oder Theologe imstande ist, religiöse Aussagen und Erfahrungen zu prüfen. Denn – wie Wolfhart Pannenberg treffend vermerkt – »die Frage nach der ›wahren‹ Religion« ist unter den Menschen »strittig«²⁹⁾. Die weltweite Diskussion darüber, welche die wahre Religion sei, wird, solange die Geschichte Geschichte ist, nie aufhören. Um so strittiger sind die einzelnen Behauptungen und Erfahrungen von religiöser Wahrheit. Da spielen schon sprachliche, kulturelle und bildungsmäßige Faktoren oft eine verständnishemmende Rolle für die sogenannten Außenstehenden.

Zweitens ist zu beachten, daß gerade die Strittigkeit religiöser Erfahrungsausdrücke es notwendig macht, religiöse Wahrheit auf dem

²⁵⁾ Osterbotschaft vom 29. März 1964, zitiert ebd.

²⁶⁾ LThK–K II, 452.

²⁷⁾ Siehe z. B. das Dekret über die Ausbildung der Priester 16/6; LThK–K II, 347.

²⁸⁾ Das betont auch die gegenwärtige evangelische Theologie der Religionen, so z. B. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 367ff. nach dem der religiöse Erkenntnischatz jeglicher Provenienz Gegenstand der »Wissenschaft von Gott« sein muß.

²⁹⁾ Ebd. 369.

Wege des langfristig angelegten *Dialogs* zu suchen. Keine Religion ist in der Lage, die Wahrheit Gottes, insofern sie der menschlichen Existenz Sinn und Ziel gibt, in ihrem vollen Umfang und mit allen ihren Aspekten zu erfassen, noch weniger das Erfasste vollkommen auszudrücken. Schon die rein dingliche, gegenständliche Wahrheit naturwissenschaftlicher Vorgänge erweist sich als eine Wahrheit mit vielen Unbekannten und muß daher in ihrer rationalen Formuliertheit ständig revidiert werden. Die existentielle Wahrheit, die Gegenstand religiöser Erkenntnis ist, das heißt, auf das Geheimnis des Jenseitigen und auf die Totalität der individuellen und kollektiven Menschengeschichte bezogen ist, erscheint in einer ganz anderen und in gewisser Hinsicht viel höheren Komplexität. Doch gerade in diesem Bereich liegt so etwas wie eine »Gemeinsamkeit des Wahrheitsverlangens« vor³⁰⁾. Alle Menschen und folglich alle Religionen haben das höchste Interesse daran, daß die religiöse Frage als Frage nach Sinn und Ziel der Existenz, die überall unter dem Zeichen des Bösen, des Leidens und des Sterbens steht, so wahrheitsgemäß wie nur möglich beantwortet wird.

Auf der Basis dieses Interesses kann und soll das errichtet werden, was ich eine »Konziliarität« der Religionen nennen möchte. Wie am Konzil maßgebliche Vertreter vieler verschiedener Kirchen, Theologien und Kulturbereiche gemeinsam und lange an der Erstellung von Dekreten, Konstitutionen und Erklärungen arbeiteten, um der Universalkirche realitätsgerechte Orientierung zu geben, so ähnlich sollten die Weltreligionen einen Modus der gemeinsamen Wahrheitssuche finden. Dabei wären zu überwinden: eine ungute wechselseitige Ignorierung, Vorurteile und Illusionen und schließlich jene einseitige Politik der katholischen bzw. christlichen Kirche, mit der sie nur sich selbst als Gemeinschaft ansieht und die anderen Religionen nur als die Summe religiöser Individuen behandelt. Alle müßten in der Durchführung dieses »Konzils der Religionen« die gleichen Chancen und die gleichen Freiheiten haben, inklusive die Freiheit missionarischer Tätigkeit³¹⁾. Frei-

³⁰⁾ Schlette 117.

³¹⁾ Diese formale und für das neuzeitliche Freiheitsverständnis wohl unabdingbare Einstellung zur Wahrheitssuche bedeutet an sich noch keinen Verzicht auf den inhaltlichen Wahrheitsanspruch des Christusglaubens oder auf die Überzeugung von der absoluten und universalen Heilsbedeutung Jesu Christi. Nur werden hier – an-

lich sind heute noch die Mittel und Ergebnisse der Wahrheitsfindung sehr ungleich verteilt. Es gibt z. B. noch keine wissenschaftliche Theologie bei den Hinduisten oder den Muslim, die mit der katholischen und evangelischen Theologie des Abendlandes vergleichbar wäre³²⁾. Es gibt ferner noch keine echt indische, afrikanische, arabische usw. Richtung der christlichen Theologie, die eine kulturüberbrückende Funktion erfüllen könnte. Auch hier machen mangelnde und einseitige Entwicklung den Dialog schwierig. Doch darf und muß dieses Ideal interreligiöser Konziliarität als Ideal aufgestellt werden, wenn wir den Erfordernissen unserer Zeit in bezug auf religiöse Wahrheitsfindung entsprechen wollen.

Was zum dritten zu beachten ist, könnte als das unaufgebbare Selbstbewußtsein des Christentums bezeichnet werden, nämlich *der* von Gott für alle Menschen angebotene und gangbare Heilsweg zu sein. Die christlichen Theologen wären schlecht beraten, in das »konziliare« Gespräch so einzutreten, daß sie ihren Glauben an *Christus* als »den Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14, 6) für alle Völker verheimlichten oder verdrängten. Die eigene Identität um des Dialogs willen preisgeben, wäre der schlechteste Dienst am Dialog. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß die aufgeklärten Vertreter der nichtchristlichen Religionen dem Christentum seinen sogenannten »Absolutheitsanspruch«, insofern er christologisch begründete Glaubensüberzeugung ist, kaum vorwerfen. Sie werfen ihm eher westliche Egozentrik, Mißachtung fremder Kulturen und Machtpolitik vor.

So darf das Christentum die partnerschaftliche Konfrontation mit den Religionen im Bereich der religiösen Wahrheit nicht befürchten, etwa weil es die Last seines Absolutheitsanspruches trägt. Die religiöse Wahrheit, die ihm in eschatologischem Unvollendetsein, aber auch in eschatologischer Endgültigkeit geoffenbart und geschenkt wurde, muß und kann das Christentum auch im sachlichsten Dialog behaupten.

Es kann dies um so mehr, als die *Bewahrheitung* der jüdisch-christlichen Offenbarung unter den Bedingungen gerade der gegenwärtigen

ders als in der Vergangenheit – keine »absolutistische« Überzeugungs- und Kommunikationsmittel im Dienste der »absoluten Wahrheit« eingesetzt, zumal das Bewußtsein von der Relativität jeglicher Wahrheitsversprachlichung als Grundstruktur jedes theologischen Gesprächs anerkannt wird.

³²⁾ Vgl. H. Küng, *Christ sein* 97.

Welt erkennbar ist. Sein christologisch begründetes Interesse an Freiheit und Emanzipation, Gleichberechtigung und Aufklärung, Gemeinschaft und Geschichte, zugleich leibliche und geistliche Existenzbewältigung, dieses Interesse — sofern es eine entsprechende Praxis mit sich gebracht hat und heute noch mit sich bringt — verspricht einen positiven Prüfungsausgang für die vom Christentum getragene Offenbarungswahrheit. Dies gilt trotz den vielen faktischen und praktischen Missetaten, welche Christen seit etwa den spanischen Konquistadoren bis zu den portugiesischen Kolonialkriegen begangen haben. Denn trotz dieser negativen Vorfälle hören christliche Prinzipien wie ganzheitliches Menschenbild, Gerechtigkeit, Liebe, Freiheit, schöpferische Weltoffenheit und Gemeinschaftlichkeit nicht auf, als Ferment von Sinngebung und Fortschritt zu wirken, sogar in Ländern, die etwa vom Islam, vom Hinduismus und vom Buddhismus keine Kräfte zur sinnvollen Bewältigung der diesseitigen Existenz beziehen konnten. Auch in Indien stiftet z. B. eine indirekt christlich begründete Humanität eher sinnvolle Existenz als etwa das Kastensystem des Hinduismus.

Das bedeutet auf der anderen Seite keineswegs, daß die heutigen Christen nicht sehr viel von Muslim, Hinduisten, Buddhisten und Konfuzianisten lernen könnten. Es sei hier nur auf jenen Respekt vor der Natur hingewiesen, der im überindustrialisierten Westen seit der Zeit eines Franz von Assisi weitgehend verlorengegangen ist und etwa von Buddhisten vorbildlich gelebt wird³³). Oder es sei an die mystische Theozentrik der Muslim erinnert, die sogar armen Menschen zum wahren Glück verhelfen kann, während sie bei prinzipiell humanistisch eingestellten Christen die tiefe Traurigkeit des Industriemenschen kaum zu beheben vermag.

2.3 An letzter Stelle sei noch die *Missionsfrage* gestellt, die heutzutage mit den Fragen nach der Kulturvielfalt und der gerechten Gesellschaft mehr als je eng verbunden ist. Hier drängt sich die Annahme auf, daß die christlichen Missionen in den Ländern der asiatischen

³³) Verschiedene Mitarbeiter des »Club of Rome«, die dem westlichen Menschen Vergewaltigung der Natur und maßlose Fortschrittsmentalität und damit die Gefährdung der planetaren Zukunft vorwerfen, so vor allem D. Meadows, erwarten mehr von fernöstlichen Religionen als vom Christentum hinsichtlich der Herbeiführung des »globalen Gleichgewichts«.

Hochreligionen gescheitert sind³⁴). Die Frage, ob diese Annahme nur in einer eher quantitativen als qualitativen Vorstellung von missionarischer Effizienz stichhaltig ist, und ob sie die Dynamik asiatischer und afrikanischer Gemeinden³⁵) nicht außer acht läßt, kann hier nicht erörtert werden. Und es wäre völlig unangemessen, aufgrund eines womöglich relativen und vorläufigen Scheiterns der vom weißen Christentum betriebenen Missionen die Wahrheit und die universale Geltung der christlichen Offenbarung in Frage zu stellen. Vielmehr ist zu sagen, daß die bisherige Geschichte christlicher Missionen uns etwas Entscheidendes gelehrt hat, etwas, das eine bereits eingeleitete Korrektur der Missionsmethoden mit sich bringt. Diese Lehre, dieses Ergebnis vieler negativer und positiver Erfahrungen besteht darin, daß das Christentum mit seiner Einverleibung in *verschiedene Kulturen* endlich einmal ganz ernst machen muß. Wie es ihm gelungen ist, sich in die römisch-germanischen Kulturen des Westens einzuverleiben, so soll es in die gegenwärtigen afrikanischen, asiatischen und südamerikanischen Kulturen den richtigen Eingang finden; einen Eingang, dessen Modell nie mehr mit dem des Eroberers, vielmehr aber mit dem eines liebenden Partners gegeben sein kann. Selbstverständlich geht es auch hier um eine praktische Befolgung der Inkarnation, der Sendung des Gottessohnes in die Welt hinein, freilich ohne jeden Herrschaftsanspruch. Mehr als je soll sich hier die evangelische Weisung bewahrheiten: der Größte muß dem Kleinsten dienen. Das heißt praktisch: die Missionen dürfen die »Größe« des Christentums als die der in Jesus Christus offenbarten, ganzmenschlichen und universalen Religionen nicht unter den Scheffel stellen, wohl aber müssen sie sie in den *Dienst an der Selbstwerdung* und der Selbstentfaltung verschiedenster Kulturen und Gesellschaften einsetzen. Diese Art von »Inkarnation« in die Kulturen hinein ist keine einfache Aufgabe. Schon deshalb nicht, weil der christliche Glaube bei aller Vermählung mit einer bestimmten Kultur doch dieser gegenüber zugleich eine kritische Funktion zu erfüllen hat³⁶). Die

³⁴) Vgl. H. Küng, *Christ sein* 81.

³⁵) W. Buhlmann, *Wo der Glaube lebt. Einblick in die Lage der Welt*, Freiburg–Basel–Wien 1974.

³⁶) Hierzu die anregenden Ausführungen F. Schupps in seinem Buch: *Glaube–Kultur–Symbol, Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis*, Düsseldorf 1974, 9–27.

wahre Größe des Christentums besteht auch im Dienst der Kritik, im dienenden Kritisieren und im kritischen Dienst. Dazu kommt noch, daß die Kulturen, in die das missionarische Christentum seinen inkarnatorischen Eingang sucht, schon seit Jahrhunderten mit anderen Religionen vermählt sind. Oft leben sogar diese Kulturen gleichsam in Polygamie: sie identifizieren sich zugleich mit mehreren Religionen, wie dies etwa in China der Fall ist, wo viele Menschen zugleich buddhistisch und taoistisch sind. Die Bedeutung dieses Sachverhaltes zu unterschätzen, wäre ein totaler Fehler. Denn jede Kultur hat ihre Wurzeln in einem bestimmten Typ von Daseinserfahrung und Daseinsentwurf³⁷⁾, in einem bestimmten Verständnis vom Sinn des Lebens, das unmittelbar mit einem entsprechenden Verständnis des Heiles zu tun hat. Daseinsentwurf und Heilserfahrung, kulturelle Schöpfung und religiöses Bekenntnis sind wahrhaft korrelative Wirklichkeiten. Sie voneinander trennen zu wollen, käme einer Vergewaltigung der geschichtlich gewachsenen Eigenart der verschiedenen Völker gleich.

Was wollen also unsere Missionen noch? Was können und sollen sie tun? Sie verfügen, gottlob, kaum mehr über die Unterstützung der Kolonialmächte, um das Christentum mit mehr oder weniger sanfter Gewalt zwischen eine Kultur und die mit dieser Kultur geschichtlich »vermählten« Religion bzw. Religionen zu schieben. Sie können auch nicht kulturzerstörend wirken, indem sie Christianisierung mit Europäisierung vereinen. Der einzig gangbare Weg scheint mit der oben skizzierten Konziliarität gegeben zu sein. Die Missionen gehen einen umfassenden religiös-kulturellen Dialog ein. Nicht als Fremde, sondern als gleichsam Naturalisierte. Die Missionare identifizieren sich mit der gegebenen Kultur (obwohl sie dies auch kulturkritisch tun!), lernen dabei die dazu gehörenden Religionen kennen und ergreifen auch Partei – insofern notwendig und möglich – für die sozial unterdrückten Schichten des Landes. Bei diesem sozialpolitischen Engagement finden sie sich übrigens oft in Konkurrenz mit marxistischen Kräften, die sich faktisch als revolutionäre Quasireligionen verhalten.

So tief engagiert in die kulturelle Identität, in den interreligiösen Dialog und in die soziale Aktion des Landes, bieten sie mit Lebens-

³⁷⁾ Vgl. J. Amstutz, Kirche der Völker, Skizze einer Theorie der Mission, QD 57, Freiburg–Basel–Wien 1972, 110.

zeugnis und verbaler Verkündigung die ganzmenschliche Wahrheit des Evangeliums an. Dieses *Angebot* ist zugleich eine *Einladung*, in die Kirche Christi einzutreten, was freilich oft einen langen Initiationsprozeß voraussetzt³⁸⁾. Die Macht, von der der Erfolg erwartet wird, ist nicht mehr eine politische, sondern schlicht und einfach die Macht jenes Gottes, der nach dem Modell seiner Menschwerdung, sein Heil auch in die vielfältigen nichtchristlichen Kulturen der Gegenwart einzupflanzen vermag. All das muß und kann heute im Sinne der vorgeschlagenen Konziliarität angestrebt werden, also in der Bereitschaft zum wechselseitigen Geben und Nehmen. Die Hoffnung der Kirche ist dabei, daß die ganzmenschliche Wahrheit der christlichen Offenbarung, vorgelebt und vordemonstriert durch wahrhaftige Zeugen, von sich aus die Macht hat, bei Nichtchristen wachsende Zustimmung zu erwecken. Und wenn diese Macht auch nie zur vollständigen Christianisierung der Kulturen und Religionen führen wird, hat sie es in sich, den besten Dienst am Wohl und Heil der Menschheit zu leisten.

Aufgrund seines wesentlichen Selbstverständnisses ist es unmöglich, daß das Christentum aufhört, missionarisch zu sein und zu wirken. Die Sendung des Sohnes durch den Vater und die Sendung der Apostel durch Jesus den Christus sind nach wie vor Grundlage der Missionen³⁹⁾. Was aber sich heute radikal ändert, ist die Weise, in der Mission betrieben wird. Sie wird nicht mehr nach dem Modell der geistigen Kolonialisierung, sondern – ähnlich wie zur Zeit der Urkirche – nach dem Modell der dialogischen »*Inkulturation*«, d. h. des gleichsam inkarnatorischen Eingehens in die verschiedenen Kulturen praktiziert. Die Tatsache, daß die Kirche nunmehr zugibt, daß es außer ihrer soziologisch faßbaren Gemeinschaft Heil gibt, und daß die Religionen echte Heilswege bleiben, solange christlicher Glaube nicht zu verwirklichen ist, darf aber auf keinen Fall zur Minderung des missionarischen Interesses und Engagements führen. Denn es gehört zum Wesen des göttlichen

³⁸⁾ Vgl. Schlette 119ff.

³⁹⁾ Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche 2 f – 4, LThK-K III, 25–31. Als »theologische Grundlegung« der Missionen werden genannt: die »quellenhafte Liebe« des Vaters, sein universaler Heilsplan, die Sendung des Sohnes als des wahren Mittlers Gottes und der Menschen, die Sendung des Geistes als Seele des Apostolats der Apostel, die Kirche als Sakrament des Heils, die Erwartungen der Armen gegenüber der Frohbotschaft, die seinsollende Einheit aller Völker.

Handelns nach christlichem Verständnis, daß Gott dieselbe Heilswirklichkeit zugleich als freie *Gabe* gibt und als *Aufgabe* den Glaubenden aufgibt. Die Missionen entsprechen der Aufgabeseite des göttlichen Heilsplanes, die außerkirchlich gewährte Gnade Gottes der Gabeseite desselben Heilsplanes. Die christliche Kirche bleibt nur dann christlich, wenn sie in dieser Spannung mit echter, demütiger und kritischer Menschenliebe und Wahrheitsliebe leben kann.