



Information Nr. 29 Stuttgart X/1967

Das Konzil und die anderen Religionen

Motive in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen

von Eggert Hornig

Von Protestanten und Katholiken wird dringend eine neue Theologie der Religionen gewünscht. Sie soll allgemeine Zustimmung finden können und sie muß Anweisungen hergeben für das praktische Verhalten gegenüber den nichtchristlichen Religionen. Die Unsicherheit in diesen Fragen dürfte gegenwärtig auf evangelischer Seite besonders groß sein. Für die Katholiken hat inzwischen das Konzil einiges Neue zum Thema gesagt. Diese Äußerungen werden auf den folgenden Seiten kritisch betrachtet. Das geschieht aber nicht etwa, um sie von einer „sicheren“ evangelischen Position herab zu bewerten. Die vom Konzil vorgelegten Texte werden vielmehr untersucht – und das auch kritisch – um den Weg zu eigenen evangelischen Äußerungen zu erleichtern und zugleich um vor möglichen Fehlentwicklungen in der theologischen Bewertung anderer Religionen zu warnen.

I. Die Öffnung gegenüber den Hochreligionen

Was hat das Zweite Vatikanische Konzil über die nichtchristlichen Religionen gesagt? Wir geben zunächst (in unvermeidlicher Kürze) die Aussagen der zu diesem Thema am 28. Oktober 1964 endgültig verabschiedeten und verkündigten „Declaratio“ wieder (a). Danach stellen wir diese in den weiteren Rahmen der übrigen Konzilstexte (b) und des sonstigen Konzilsgeschehens (c).

a) Aussagen der „Erklärung“^{*)}:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“. Im Gegenteil: „Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren“. Den Völkern wird bestätigt, es finde sich bei ihnen „eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkennung einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters“. Vom Hinduismus wird anerkannt: in ihm „erforschen ... die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck“. Vom Buddhismus wird gesagt: in ihm „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“ (2. Kapitel) – von den anerkennenden Aussagen zum Islam im 3. Kapitel ganz zu schweigen.

All diese Bemerkungen sind indikativisch, nicht eingeschränkt durch ein „versuchen“, „bemühen“ oder „behaupten“. Die nichtchristlichen Religionen wären also nicht nur bedingt durch jene „ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“, von denen das 1. Kapitel spricht, nicht nur „Projektion des seelischen Bedürfnisses und Versuch der Selbsthilfe“ (Küng, S. 13 in Polemik gegen den „apriorisch bestimmten, negativ und polemisch gefaßten“ Religionsbegriff der „dialektischen Theologie“), sondern gäben echte Antworten. Dem Grundsatz, daß die katholische Kirche nichts verwerfe, sondern alles das ernst nehme und durch „ihre Söhne“ „anerkennen, wahren und fördern“ wolle, wird darum durch keinen Satz der „Erklärung“ widersprochen.

Damit „bietet die Kirche ... diesen Religionen ein freundschaftlich brüderliches Gespräch an“ (Bea, S. 293) in einer „Öffnung der römischen Kirche über ihre eigenen Grenzen hinaus nach außen“ (Schlink, S. 179).

b) Aussagen anderer Konzilsbeschlüsse:

Dieselbe Tendenz zeigt das Konzil gegenüber den nichtrömischen Christen: „Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaftig sind ... weiß sich die Kirche aus mehrfachen Gründen verbunden“ („Dogmatische Konstitution über die Kirche“ 15); „ – die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder, in Verehrung und Liebe“ („Dekret über den Ökumenismus“ 3, entfaltet in 13ff und 19ff). Auch gegenüber der „Welt“ wird die Tendenz deutlich (vgl. „Pastoral-konstitution: Die Kirche in der Welt von heute“ und „Erklärung über die Religionsfreiheit“).

Nicht allein die Tendenz im allgemeinen verbindet die „Erklärung“ mit den übrigen Konzilstexten, sondern auch Aussagen über die nichtchristlichen Religionen selber in jenen Dokumenten.

Besonderes Gewicht haben dabei die Sätze der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“: „Das schließt nicht aus, daß außerhalb

^{*)} Zum Text der Erklärung und zur Literatur vgl. die Hinweise auf S. 14.

ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (8). Dazu kommt das ganze 16. Kapitel der Konstitution. Mit den systematischen Aussagen der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ ist innerhalb der Konzilstexte die Basis nachgewiesen, auf der die „Erklärung“ theologisch aufbauen kann.

An ihre Seite treten die positiven Bemerkungen im „Dekret über die Missions-tätigkeit der Kirche“, das wie die „Erklärung“ die Religionen im Auge hat, mit ihr wegen der verschiedenen Entstehungsgeschichte allerdings keinerlei äußere Querverbindung besitzt: „Was immer aber an Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden sich durch eine Art von verborgener Gegenwart Gottes findet ... Was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker keimhaft angelegt sich findet ...“ (9); „die Christgläubigen müssen auch mit ihren nationalen und religiösen Traditionen vertraut sein; mit Freude und Ehrfurcht sollen sie die Saatkörner des Wortes aufspüren, die in ihnen verborgen sind“ (11).

c) Weitere Äußerungen im Zusammenhang des Konzils:

Die freundliche Haltung gegenüber den nichtchristlichen Religionen beschränkt sich nicht auf die Konzilstexte allein, sondern findet sich ebenso in den Reden und Ereignissen, die das Konzil begleitet haben. So anerkannte Papst Paul VI. in seiner Rede zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode im September 1963 die wahren Werte auch bei den nichtchristlichen Religionen. In der Woche nach dem Pfingstfest 1964 setzte der Papst, nachdem schon im Mai 1963 von dem niederländischen Missionsbischof Thijssen der Vorschlag dazu gemacht worden war, ein Sekretariat für die Nichtchristen unter dem italienischen Kurienkardinal Paolo Marella ein, wozu der offizielle Kommentar des Osservatore Romano bemerkte, es gebe „beachtliche und würdige natürliche Tugenden“ bei den anderen Religionen, „deren Beispiel sich zu bedienen, durchaus wert“ sei, weshalb es um „offene Freimütigkeit und Überwindung jeglichen Vorurteils ... gegenseitige Achtung, aufrichtige Annäherung und herzliche Zusammenarbeit“ gehe.

In diesen Zusammenhang gehören auch die spektakulären Papstreisen 1964, bei denen sich Papst Paul VI. vor allem als „Pilger“, weniger als „Missionar“ verstanden wissen wollte – wenigstens einige Seiten dieser Reisen nach Jerusalem und nach Bombay zum Eucharistischen Weltkongreß. In diesen Bereich gehören ferner als Beispiele die Botschaft des Papstes an den japanischen Tenno im März 1965, die Marella überreichte, und Gespräche, die dieser bei der Gelegenheit mit Würdenträgern des Shintoismus und Buddhismus führte, und die erste Begegnung zwischen dem Papst und einem religiösen Führer des Islam, Dr. Rouhani, Oberhaupt der Schiiten in Europa, im Februar 1966.

In all dem wird versucht, den „Dialog“ zu verwirklichen – eines der katholischen Schlagworte der letzten Jahre bis hin zur Antrittsenzyklika Papst Pauls VI. „Ecclesiam suam“ vom 6. August 1964, wo er schreibt, die Kirche müsse, da Gott selber den heilsgeschichtlichen Dialog seiner Liebe mit der Menschheit begonnen habe, „gleichsam die Gestalt des Wortes, der Botschaft, des Gesprächs“ annehmen.

II. Religionspolitische Äußerungen vor dem 2. Vatikanischen Konzil

Mit ihrer Offenheit gegenüber den nichtchristlichen Religionen befinden sich die hier interessierenden Teile der Erklärung trotz ihrer besonderen Entstehungsgeschichte, die sie als Verpackung für die umstrittene „Judenerklärung“ erweist, und trotz ihrer politischen Abhängigkeit im Einklang mit der Gesamthaltung und auch mit speziellen Äußerungen innerhalb und außerhalb des Konzils. Bereits auf der praktischen Ebene kann man behaupten, daß die „Erklärung“ „einen Meilenstein in den Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen im allgemeinen darstellt“ (Bea, S. 293).

Daß diese Öffnung gegenüber den Religionen nicht von heute auf morgen geschehen ist, lehrt ein kurzer Blick in die Geschichte. Was dabei an Lehren, praktischen Versuchen und Vorschlägen in den vergangenen Jahrhunderten zu finden ist, z. B. aus jesuitischen Kreisen im 17. Jahrhundert, kann hier außer acht bleiben. Blickt man auf die neueren Verlautbarungen der offiziellen Kirche, auf die Äußerungen der Päpste, so kann man, was Neubesinnung und praktische Anweisung betrifft, dort wenigstens behutsame Schritte bemerken.

Mit der Enzyklika Papst Benedikts XV. „Maximum illud“ vom 28. November 1919 setzte eine neue Epoche in der katholischen Mission ein. In seiner Enzyklika forderte der Papst, die Missionserfolge des 19. Jahrhunderts mit Hilfe eines eingeborenen Klerus zu sichern, da „Herkunft und geistige Veranlagung, Gemüt und Neigung“ des einheimischen Priesters hierfür von besonderem Wert seien. Papst Pius XI. bezeichnete in seinem Missionsrundschreiben „Rerum Ecclesiae“ vom 28. Februar 1926 angesichts der Ablehnung westlicher Einflüsse das Problem einer Anpassung und Umformung der christlichen Offenbarung an und in die Frömmigkeit und Denkformen der Völker als vordringlich. Papst Pius XII. schrieb in seiner Missionsenzyklika „Evangelii praecones“ vom 11. Juni 1951, wie heute ähnlich in der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen zu lesen ist, daß „die katholische Kirche die Überzeugungen der Völker weder verachtet noch verschmäht, sie vielmehr ... durch die christliche Weisheit vervollkommnet und vollendet“. Papst Johannes XXIII. rief in seinem Missionsschreiben „Principes pastorum“ vom 28. November 1959 zu Aufnahmebereitschaft und Offenheit für nichtchristliche Kulturen, zum Kontakt zwischen den Priestern und ihren nichtchristlichen Mitbürgern auf.

Die Konzilserklärung und die Gründung eines Sekretariats für die Nichtchristen in ihrem Zusammenhang bilden einen Höhepunkt in dieser Entwicklung der Offenheit, bei der das Nahziel römisch-katholischer Mission, die Verankerung der römisch-katholischen Kirche in den anderen Völkern (*plantatio ecclesiae*) und die Heranbildung einer einheimischen Hierarchie, überrundet wird.

III. Die religionspolitischen Voraussetzungen

Diese Tendenz, die zunächst einmal nur auf ihr hervorstechend praktisches Moment hin betrachtet wird, ergibt sich nach Auskunft des 1. Kapitels aus der praktischen Aufgabe der Kirche, Einheit und Liebe zu fördern, angesichts der empirischen Situation, daß „in unserer Zeit ... sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zu vereinen sucht und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren“. Damit ist aber die Lage sowohl generell wie erst recht unter der notwendigen und auch intendierten besonderen Berücksichtigung des Verhältnisses der Kirche zu den anderen Religionen zu einfach dargestellt.

Daß Christen anderen Völkern mit ihren Kulturen und Religionen begegnen und sich deshalb für sie positiv theologisch interessieren müssen, ist nicht Erfahrung und Aufgabe, die für sie aus der heutigen Weltsituation erst entspringen, sondern Wirklichkeit seit etwa 400 Jahren, im Verhältnis zum Islam eigentlich seit 1300 Jahren. Die Völker sind trotz zweier Jahrtausende christlicher Mission noch nicht christlich geworden, ihre Religionen sind nicht alle langsam abgestorben oder zusammengebrochen. Dagegen hat sich das Christentum bei den anderen Religionen durch den Kolonialismus und zwei Weltkriege moralisch unglaublich gemacht, und die christliche Mission hat zu kämpfen.

Was die Situation der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen „in unserer Zeit“ vor allem anderen von vorangehenden Zeiten unterscheidet, ist eine Wendung, die nun die Christen selber in erster Linie trifft. Die Expansion weißer und damit christlicher Herrschaft ist zu ihrem Ende gekommen, die Gegenbewegung hat eingesetzt. Die anderen Religionen haben sich nach vorübergehender Schwäche regeneriert und dringen nun ihrerseits missionarisch in bisher rein christlich beherrschte Bereiche vor und werden das in Zukunft mit noch stärkerem Einsatz tun.

Weiterhin hat unter den Religionen gerade die christliche Religion hohe Verluste an die dezidierte Religionslosigkeit, die man mit Tillich als Quasi-Religionen oder mit Ratzinger als Ausbruch aus dem Mythos in der Weise der Aufklärung bezeichnen mag, Verluste in ihren alten Gebieten an scheinbar überparteiliche Offenheit und Indifferentismus gegenüber den konkreten Religionen, Verluste in Afrika vor allem und in Südamerika an die Woge des primitiveren Synkretismus.

War schon früher wenigstens in manchen anderen Teilen der Welt die religiöse Situation offen, so ist sie jetzt im eigenen Bereich der Christenheit offen geworden. „Es gibt kein in sich geschlossenes Abendland mehr.“ Auch dort herrscht religiöser Pluralismus. „Jede Religion, die in der Welt existiert, ist wie alle kulturellen Möglichkeiten und Wirklichkeiten anderer Menschen, eine Frage und eine angebotene Möglichkeit für jeden Menschen. Und wie man die Kultur des anderen als eine Relativierung der eigenen konkret und existentiell fordernd erlebt, so ist es unwillkürlich auch mit den fremden Religionen. Sie sind ein Moment an der eigenen Daseinssituation geworden, nicht mehr bloß theoretisch, sondern konkret.“ (Rahner, S. 137f)

Dazuhin lebt die Kirche in einer „Welt, in der die nichtchristlichen, religiösen und ideologischen Kräfte schnellere Fortschritte machen als das Christentum“ (Visser 't Hooft). Sie wird sich immer mehr darüber klar werden müssen, daß sie nur eine Minderheit darstellt und darstellen wird.

All diese keineswegs theoretischen, sondern außerordentlich konkreten Entwicklungen verschweigt die Erklärung ganz. Anstatt diese gerade für die Kirche unangenehmen praktischen Änderungen ins Auge zu fassen, sieht die Erklärung die Lage lieber optimistisch einfach. Der irenische Charakter der Erklärung bezieht sich also nicht allein auf das Verhalten der Kirche zu den anderen Religionen, sondern auch auf das Verhalten der Kirche zu sich selber. Damit beraubt sie sich bereits auf der praktischen Ebene einer tieferreichenden Glaubwürdigkeit. Sie ist dagegen schon aus diesem Grund z. B. dem Vortrag zuzubilligen, den H. Küng beim Eucharistischen Weltkongreß in Bombay 1964 gehalten hat und der sich ja wie die Erklärung bewußt nicht nur an Fachtheologen wendet. Aus demselben Grund wird man sie auch dem „Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche“ zugestehen, wenn dort wenigstens zugegeben wird, „daß noch eine ungeheure missionarische Aufgabe vor ihr liegt. Es gibt zwei Milliarden Menschen – und ihre Zahl nimmt täglich zu –, die große, festumrissene Gemeinschaften bilden, die durch dauerhafte kulturelle Bande, durch alte religiöse Traditionen, durch feste gesellschaftliche Strukturen zusammengehalten sind und die das Evangelium noch nicht oder doch kaum vernommen haben“ (10).

IV. Die theologische Begründung der Öffnung

Die Erklärung trägt erklärtermaßen pragmatischen Charakter und läßt sich darum in ihrem Wert primär nur an der ihr folgenden oder ihr nicht folgenden Praxis messen. Trotz ihrer pragmatischen Ausrichtung kann die Erklärung natürlich nicht auf eine die Ermahnungen zu neuer Praxis untermauernde und sie kontrollierende Theorie, im kirchlichen Falle: Theologie verzichten.

Der eingangs angeführte Grundsatz der Erklärung geht ja weit über den Rahmen einer nur oberflächlichen Freundlichkeit hinaus zu einer Anerkennung, und zwar zu einer Anerkennung nicht allein des einzelnen Menschen in seiner Religion nach der üblichen Trennung von Irrenden und Irrtum, sondern deutlich zu einer Anerkennung auch der Religionen selber. Das für die Erklärung grundlegende 16. Kapitel der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ erklärt, ältere Aussagen aufnehmend: „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“. Es ist in der Erklärung mit keinem Wort gesagt, daß er das ewige Heil erreicht trotz seiner Religion, ja gegen sie. Damit steht die Erklärung im Einklang, man darf sogar vermuten in der Nachfolge der grundlegenden Erwägungen K. Rahners, der in der 2. These seines Aufsatzes die jeweils dem Einzelnen vorgegebene Religion „als, wenn auch in verschiedener Gestuftheit, *legitime* Religion“, also von Gott vorgesehene Religion anerkennt (S. 143).

Als Grund für ihre Anerkennung der Religionen nennt die Erklärung, daß „jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren ... doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“. Damit beruft sich die Erklärung, ohne in ihrem pragmatischen Zusammenhang den theologischen Begriff zu verwenden, auf das, was sonst Uroffenbarung genannt wird, also auf eine Offenbarung Gottes außerhalb seiner geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus. Etwas an geschichtlicher, genauer heilsgeschichtlicher Kontur gewinnt jene Behauptung durch Sätze im 1. Kapitel, die vom gemeinsamen Ursprung aller Völker in Gottes Schöpfung, von Gottes auf alle Menschen sich erstreckender Vorsehung, von der Bezeugung seiner Güte und seinen Ratschlüssen des Heils sprechen – ganz offensichtlich also von der auch außerhalb der Offenbarung von Jesus Christus sich erweisenden umfassenden Gnade Gottes, die im Alten und Neuen Testament vielfach anerkannt und gepriesen wird.

Man kann zur biblischen Begründung darauf verweisen, daß z. B. am Anfang der Geschichte nicht der Israelit, sondern Adam, „der Mensch“ steht oder besonders darauf, daß Gott in Noah einen Bund mit der ganzen Menschheit geschlossen hat; denn die der Heilsgeschichte nachdenkende neuere katholische Theologie reicht mit diesem Begriff weit über die Berufung in Christus oder die ihr vorlaufende Erwählung Israels in Abraham, am Sinai, in David und am Zion hinaus in den Beginn der Menschheitsgeschichte.

Die Erklärung spricht diese allgemeine, die ganze Menschheit betreffende Heilsgeschichte ohne diese biblischen Belege nur sehr allgemein an und verweist statt dessen neben anderem auf die bekannten Motive der Apostelgeschichte (14,17; 17,26), so daß in ihr das Vorbild der heilsgeschichtlichen, in der Kategorie des Bundes denkenden Theologie nicht richtig zum Durchbruch kommt.

Nun anerkennt die Erklärung freilich nicht allein – zweifelsohne im Einklang mit dem Evangelium – außerhalb der geschichtlichen Offenbarung Christi oder, wie hier zunächst einmal einschränkend gesagt werden soll, außerhalb der Kirche Gnadenerweise Gottes. Sie rechnet vielmehr, wie die erwähnten indikativischen, unwidersprochenen Sätze nahelegen, mit einer ungebrochenen natürlichen Fähigkeit des Menschen, die Gnadenerweise positiv zu erkennen und ihnen in seiner Religion, mit Hilfe seiner Religion, unter deren „Benützung“ (Rahner) positiv zu antworten. Offensichtlich rechnet die Erklärung nach dem Leitsatz, daß der Mensch von seiner natürlichen Anlage her christlich sei (*anima naturaliter christiana*) mit natürlichen Religionen, die von Gott positiv einkalkuliert sind. Bea verweist (S. 306f) auf den im 16. Kapitel der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ stehenden und oben angeführten Grundsatz, der die Lehre vom sogenannten *votum implicitum*, dem noch nicht christlich entfalteten, noch verborgenen Ja zu Gottes Anruf, vorträgt. Dieses *votum implicitum* ist nach katholischer Lehre schon als *fides supernaturalis*, als über die Natur sich erhebender, von der göttlichen Gnade gestifteter Glaube zu betrachten und steht somit letztlich nicht außerhalb der Kirche (*extra ecclesiam*).

Es ist bedenkenswert und zu begrüßen, daß bei all den in diesem Umkreis sich bewegenden theologischen Gedankengängen der exklusive Sinn des cyprianischen Satzes „*extra ecclesiam salus non est*“

(außerhalb der Kirche gibt es kein Heil) aufgegeben wird – Küng (S. 17) spricht kurzweg von Häresie! – und der Satz selber im Sinn etwa eines „extra Christum salus non est“ (außerhalb von Christus gibt es kein Heil) erweitert wird. In der Erklärung selber ist davon allerdings nichts zu erkennen. Für sie trifft höchstens noch die Erweiterung zum tautologischen „extra deum salus non est“ (außerhalb von Gott gibt es kein Heil) zu.

Weil die Erklärung selbst jene angedeuteten, in der neueren katholischen Theologie vorhandenen Gedanken unberücksichtigt läßt, wird man ihr so, wie sie dasteht, das Urteil, naive natürliche Theologie zu bieten, geben müssen.

Das Urteil wird bestätigt, wenn man nach den positiven Aussagen der Erklärung über die Religionen ihre negativen Aussagen betrachtet. Dem eingangs zitierten Grundsatz wird in der Erklärung nicht widersprochen, wohl aber wird er eingeschränkt. Die katholische Kirche lehnt in den Religionen nur das nicht ab, was „wahr und heilig ist“. Die Bewertung dessen, was nicht wahr und heilig ist, zeigt der folgende Satz, wenn dort von jenen „Handlungs- und Lebensweisen“, jenen „Vorschriften und Lehren“, die die katholische Kirche aus dem genannten Grund ernst nimmt, gesagt wird, daß sie „zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt“. Die Abweichungen scheinen also nur die Peripherie zu berühren; die Religionen an sich sind „ordentlicher Heilsweg“.

Diese von K. Rahner aufgrund weiterreichender Überlegungen angestoßene Interpretation der nichtchristlichen Religionen scheint in der Erklärung zu schnell übernommen zu sein. Denn bei Rahner wie bei seinen Schülern wird die grundsätzliche Anerkennung der Religionen als legitime Religionen eingegrenzt durch den Hinweis auf den Sündenfall, der für die konkrete Religion Irrtum und Depravation bringt. Daß auch in der katholischen Theologie darüber, welches Gewicht dem Falschen gegenüber der allgemeinen Gnade Gottes beizulegen ist, Streit herrscht, soll hier nicht näher untersucht werden. Jedoch ist nirgends dieses Moment der Verkehrung in der Erkenntnis des sich in der Schöpfung bezeugenden Gottes, sei sie durchgängig, wie man mit Paulus behaupten kann (z. B. Römer 1,18-32; 3,8-20), sei sie von der Gnade bereits gemildert, so übersehen wie in der Erklärung.

Auch die anderen Konzilsdokumente sprechen hier gegen die Erklärung. Die „Dogmatische Konstitution über die Kirche“ erklärt: „Vom Bösen getäuscht, wurden freilich die Menschen oft eitel in ihren Gedanken, vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge und dienten der Schöpfung mehr als dem Schöpfer (vgl. Römer 1,21 und 25)“ (16); und das „Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche“ erklärt wenigstens, daß die religiösen Bemühungen der Menschen „der Erleuchtung und Heiligung“ bedürfen (3). Die katholische Kirche sieht in den Religionen „Lücken, Mängel und Irrtümer“, erklärte Papst Paul VI. bei der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des Konzils 1963. Der christliche Protest gegen das Falsche in den Religionen bleibt Aufgabe der Kirche (Rahner, S. 144). „Die Weltreligionen bedürfen alle der Entmythologisierung und Entdämonisierung, der Verinnerlichung und Vermenschlichung“. (Küng, S. 49).

Eine weitere sehr wichtige Einschränkung, die Rahner gegenüber den Religionen in seiner Anerkennung ihrer Legitimität macht, entwickelt sich aus dem Gedanken, aufgrund dessen Rahner überhaupt zu

seiner Behauptung der Legitimität der Religionen kommt, aus dem Gedanken der Geschichtlichkeit des Heils. So ergibt sich für ihn ein terminus ad quem in der Legitimität: „es ist der Zeitpunkt, in dem das Christentum eine geschichtlich reale Größe für die Menschen dieser Religion wird“ (S. 143). Angesichts der von Rahner dargestellten Situation des weltweiten religiösen Pluralismus ist dieser Zeitpunkt heute freilich fast überall erreicht, wie Rahner selbst zugeben muß, und damit seine Überlegung für die Praxis seltsam überholt.

Das „Aber“ der Verkündigung Jesu Christi, mit dem die Erklärung den „Abweichungen“ entgegentritt („Unablässig aber verkündet sie und muß verkündigen Christus“), scheint solche Gedanken aufzunehmen; denn Christus ist, wie in dem Text ausführlich zitiert und nicht nur in einer Anmerkung als Beleg angegeben wird, „der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14,6)“. Christus fordert zwar nicht unbedingt die totale Abkehr von allem, aber doch Umkehr, Metanoia (Küng, S. 43). Ratzinger spricht auf religionswissenschaftlicher Ebene von „monotheistischer Revolution“ gegen den Mythos und seine Götter. Mit dem absoluten Anspruch, „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ zu sein, tritt Christus auch den Religionen als eschatologischer Herr, als endgültiger Richter entgegen.

Im Blick auf die Eschatologie weist die Erklärung jedoch entscheidende Schwächen auf – wie übrigens auch im Blick auf die vergangene Geschichte als Heils- und Unheilsgeschichte, besonders zwischen Islam und Christentum (3. Kapitel). Das „Aber“, mit dem die Kirche den Religionen gegenüber treten will, erweist sich keineswegs als heilsame Krise, sondern wiederum nur als eine leichte Einschränkung: von dem verkündigten Christus wird gesagt, daß die Menschen in ihm „die Fülle des religiösen Lebens finden“. Das ist im Zusammenhang der Erklärung eigentlich nur die alte Lehre von Natur und Übernatur, die die Religionen quantitativ der Kirche zuordnet, hier so gewendet, daß von diesem Schema ausgehend die Natur, d. h. die natürlichen Religionen aufgewertet und anerkannt werden.

Damit ist eine Verkündigung Christi, zu der sich die Erklärung wohl bekennt, eigentlich nicht vollzogen. Trotz der päpstlichen Ermahnung zu christozentrischer Behandlung auch des Gesprächs mit den Nichtchristen gründet die Erklärung ihre Öffnung gegenüber den Religionen nicht auf einen in Christus begründeten Universalismus, obwohl die neuere katholische Theologie ihr dazu wenigstens einige Hilfe anbieten konnte. Man nimmt den anderen nicht richtig ernst und macht einen ehrlichen Dialog angesichts des Pluralismus nicht möglich, wenn man die tiefreichenden Lehrunterschiede aus Freundlichkeit unter den Tisch fallen läßt. Das ist „Irenismus“, vor dem während des Konzils immer wieder von allen Seiten gewarnt wurde, und läßt die Frage nach den Motiven und Zielen verdächtig offen.

V. Zweck der Öffnung – eine Front der Religionen?

Über den Zweck der Öffnung gegenüber den nichtchristlichen Religionen gibt der letzte Abschnitt des 2. Kapitels der Erklärung Auskunft: „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“. Dazu tritt im 3. Kapitel der Aufruf an Christen und Muslime, „gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“. Dieser Zweck wird noch präzisiert durch Äußerungen Marellas im Zusammenhang der Gründung des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen: es gehe um den Schutz des überall lebendigen Naturrechts, um den Schutz des natürlichen Sittengesetzes; darum müsse die religiöse Idee gemeinsam von der Kirche und den Weltreligionen verteidigt werden, da „Religion und Gottesverehrung“, wie Papst Paul VI. bei der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode in diesem Zusammenhang betonte, „die Vorbedingung und zugleich Verpflichtung für das irdische Gemeinwohl“ seien. Diese These macht die irenische Öffnung der katholischen Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen verständlich.

Obwohl die Erklärung das nicht ausspricht, scheint doch die Front, gegen die sich alle ihre Aussagen abheben, die Religionslosigkeit und der Atheismus zu sein. Ratzingers interessiert abwartende Stellung gegenüber diesem Phänomen (S. 295) steht ziemlich allein. Rahner (S. 137) und Küng (S. 38) sehen in der dezidierten Religionslosigkeit den gemeinsamen Feind von Christentum und Religionen. Denn es besteht nach katholischer Ansicht eine radikale Antithese zwischen Menschen religiösen Glaubens und Atheisten, so daß der Heide mit seiner Religion der römischen Kirche näher steht als der Religionslose, der sich womöglich noch bewußt von der römischen Kirche getrennt hat.

So scheint auch im Hintergrund der Erklärung der Wille zu stehen, in der Zusammenarbeit von Kirche und Religionen eine religiöse Front gegen den Atheismus zu schaffen. Eindrucksvollster Beleg für solche Ideen ist das Programm, das der neue Jesuitengeneral, Pedro Arrupe, in der vierten Sitzungsperiode dem Konzil vortrug. Mit seinem Entwurf einer straff organisierten religiösen Weltaktion gegen den Atheismus proklamierte er in Aufnahme und Änderung der römisch-katholischen Gegen-Reformation sozusagen eine religiöse Gegen-Revolution.

Angesichts der in der Erklärung genannten Zwecke der Zusammenarbeit, besonders der im 3. Kapitel aufgezählten Ziele des Zusammenwirkens von Christen und Muslimen läßt sich jedoch kritisch fragen, ob hier nicht der Glaube zugunsten der gewünschten Zusammenarbeit mit den anderen Religionen auf die Ebene eines immanentistischen Humanismus absinkt. Weiter muß vom Praktischen her festgestellt werden, daß die Ziele der Erklärung, das menschliche Gemeinwohl und der menschliche Fortschritt, doch eher ein Anliegen der säkularen Welt sind, gegen die gerade um dieser Ziele willen eine religiöse Front errichtet werden soll, als Anliegen der traditionellen Religionen, die sich oft genug – und das konkrete Christentum wäre hier nicht auszunehmen – als Hemmschuh für die Arbeit an den gewünschten Zielen erwiesen haben. Theologisch muß man einwenden, daß diese geplante religiöse Front notwendig voraussetzt, daß man eine gemeinsame religiöse Wahrheit habe. Man wird nicht behaupten können, daß die Erklärung diese These widerlege. „Damit wären wir aber wieder bei der Theorie vom gemeinsamen Nenner und am Anfang des Synkretismus gelangt“ (Visser 't Hooft).

VI. Rom als „religionspolitisches Weltzentrum“?

So taucht die Frage auf, ob hinter der Erklärung, die eine religiöse Front vorzubereiten scheint, sich nicht noch eine weitere Idee verbirgt. Die Frage wird genauer, wenn das klärende Selbstgespräch, das die Kirche hier mit ihren eigenen Gliedern führt, daraufhin untersucht wird, in welcher Position die Kirche sich angesichts der anderen Religionen selber sieht bzw. sehen möchte.

Die katholische Kirche weiß, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist“; was sie ihnen in der Verkündigung Jesu zu bieten hat, ist „die Fülle des religiösen Lebens“. Neben diese Bemerkungen treten Kernsätze der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“, wo von den vielfältigen Elementen der Heiligung und der Wahrheit außerhalb ihres Gefüges gesprochen wird, „die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (8). „Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet“ (16). Zum vollen Bild werden diese Fragmente ergänzt durch die Ausführungen des 13. Kapitels über die katholische Einheit: „Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind“.

Das ist das auch von Papst Paul VI. öfters benützte Bild der konzentrischen Kreise, die sich in verschiedenem Abstand um den Mittelpunkt Rom herumlegen: die römisch-katholische Kirche, die übrigen Christen in bestimmter Abstufung, die übrigen Religionen in der Abstufung der Erklärung (Judentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus und die anderen) und am Rande die „Welt“.

Dieses Bild der um den mit dem Primat ausgezeichneten Papst konzentrierten Kreise ist nicht nur ein subjektives Modell zum internen Gebrauch, eine Skala der geschichtlich zufällig gewordenen Beziehungen und der für einander gehegten Gefühle, sondern wird als objektiv gültig nach außen verkündet. Vor die UNO trat Papst Paul VI. als Repräsentant des christlichen und religiösen Weltzentrums; angesichts der Reisen des Papstes und der Gründung des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen wurde zumindest der Verdacht laut, Rom scheine sich „zu dem großen religionspolitischen Weltzentrum entwickeln zu wollen“ (Christ und Welt, Nr. 50 vom 13.12.1963). In dieselbe Kerbe trifft selbstverständlich das erwähnte jesuitische Programm einer religiösen Weltaktion unter der streng zentralistischen Leitung des Papstes. Die Einigung der Welt, wenigstens der religiösen Welt, in der „einzigen Hürde Christi“ unter dem Papst als „rector mundi“, zumindest in der anfänglichen Form einer weltweiten Zusammenarbeit der Religiösen, tauchte mehrfach als Ziel der Öffnung auf.

Diesem universalistischen und zugleich zentralistischen Ziel ist es zuzuschreiben, daß der Akzent auf dem Konzil und auch bei der Erklärung gegenüber früheren Äußerungen sich eindeutig von der Frage nach der Wahrheit auf die Frage nach der Einheit verlagerte. In seiner Pfingstansprache 1964 strich Papst Paul VI. die Katholizität heraus, die als umgreifende die Christlichkeit in sich

berge: „Ein katholisches Herz bedeutet ein Herz von universalen Dimensionen ... ein großzügiges, ein ökumenisches, die ganze Welt umfassendes Herz“. Rom gilt ihm als „patria communis“, als allgemeines Vaterland aller“. „Kein Pilger ... wird ferner ein ganz Fremder, gänzlich ‚Ausländer‘ sein in diesem Rom“; denn, so sagte er bei der sessio publica des Konzils am 28. Oktober 1965 mit einer begeisterten kirchlichen Lebenstheologie, die Kirche lebe und biete nun allen „ihr schöner gewordenes Antlitz“ dar. Die Aufwertung der Religionen bedeutet zugleich eine Aufwertung der Kirche selber.

Die Konzeption des römischen Universalismus wird unterstützt von der theologischen Theorie, die die Grenzen der Kirche so weit hinausschiebt, daß alle Gerechten zu ihr gehören. Dadurch kommt nun doch wieder der Satz „extra ecclesiam salus non est“ zur Geltung, freilich in einem sehr generösen Sinn, so daß „extra Christum“ enger erscheint als „extra ecclesiam“. Die anderen werden zu anonymen Gliedern der Kirche erklärt, was Küng in aller Offenheit eine „wenig ehrliche Ausflucht“ nennt (S. 21f).

Aus dieser Sicht der Kirche mag sich die zunächst seltsam berührende Beschreibung der Religionen in der Erklärung herleiten: Von der in ihr zentrierten Fülle des religiösen Lebens weiß die Kirche, was wahr und heilig ist, und mißt die Religionen an sich selber. Quantifizierend entdeckt sie bei den anderen Elemente, die auch bei ihr zu finden sind, und bestimmt von daher eine Anordnung der anderen je nach dem Maß der Gemeinsamkeiten. Nur das, was auf sie selber, die sie die Fülle für sich beansprucht, konvergiert, vermag sie wirklich ernst zu nehmen. Deutlich wird das z. B. in der Charakterisierung des Islam im 3. Kapitel der Erklärung: Wesentliche Momente wie Mohammed, der Koran, die Rechtsinstitutionen werden verschwiegen, dagegen ausgerechnet die Verehrung Marias erwähnt. Ähnlich scheint es zu sein, wenn Küng als Hinweis auf die Wahrheit Christi, die die Religionen künden sollen, neben anderem das recht formale Kriterium anführt, daß sie „den Ruf ihrer Propheten hören“ (S. 47), als ob es nicht genug falsche Propheten gäbe.

Ferner verbaut sich die Kirche mit solcher römischen Zentralistik den Blick dafür, daß die großen Weltreligionen, denen sie sich in einer an den Hinduismus erinnernden Weise öffnet, um sie zu umarmen, sich entweder schon längst wie der Islam oder erst in den letzten Zeiten durch Aufnahme gewisser christlicher Elemente, seien es die in der Erklärung so hoffnungsvoll erwähnten oder andere, gegen das Evangelium weitgehend immunisiert haben. Solange man beim anderen nur Eigenes sieht und Lücken, die man aus der eigenen Fülle ergänzen kann, ist auch ein eigentlicher Dialog unmöglich; denn man kann, wenn man letztlich zwischen der eigenen Kirche und Christus nicht unterscheiden will, nicht mehr damit rechnen, daß in dem anderen, auch in den anderen Religionen dieser Herr kritisch zur eigenen Kirche spricht, so wie etwa die alttestamentlichen Propheten in den fremden Völkern Werkzeuge des göttlichen Gerichts am eigenen Volk erkannten – ganz abgesehen davon, daß heute eben jene bereits aufgenommenen christlichen Elemente in den anderen Religionen zu einer Art rückwirkender Verkündigung werden können.

Die der Kirche vom Evangelium verheißene Zukunft ist nicht ein innerweltlicher Triumph, der sich auf eine um die Kirche gescharte religiöse Union gründet, sondern, wie auch katholische Theologen nüchtern warnend sagen, in der Welt Bedrängnis bis zum Ende, bei dem Einstufungen und Trennungen nicht die Kirche, sondern Christus vornimmt.

Die „Erklärung“ läßt nur vermuten, daß hinter ihr die Idee des römischen Universalismus steht – jene Idee, die kritische Beobachter wie zum Beispiel Visser 't Hooft den Verdacht äußern läßt, in ihr stecke nichts anderes als ein über die Jahrhunderte hinweg reichender Rückgriff auf Elemente des altrömischen Imperialismus und der Religionspolitik einiger römischer Kaiser.

Dank ihrer pragmatischen Ausrichtung, die sie theologisch wenig bindet, ist jedoch die „Erklärung“ wie andere Konzilsbeschlüsse offen für die andere Interpretation: die Kirche in revolutionärem Monotheismus, das heißt in prophetischem Hören und Rufen als stellvertretende Dienerin der Welt, Mission als Zeugnis für die eschatologische Herrlichkeit Gottes, so daß man von ihrem Tun und Reden sagen kann: „Es ist als ob ein Bettler dem anderen weitersagt, wo man das Brot des Lebens empfangen kann“ (Neu-Delhi 1961). Das muß die Zukunft erweisen.

Literaturhinweise

Der *Text* der kurzen „Erklärung“ mit ihren fünf Kapiteln (Vorwort, die verschiedenen nichtchristlichen Religionen, der Islam, das Judentum, die universale Brüderlichkeit) ist leicht zugänglich in:

K. Rahner, H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompodium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanum in der bischöflich beauftragten Übersetzung. Allgemeine Einleitung, 16 spezielle Einführungen, ausführliches Sachregister. Herder-Bücherei Band 270/71/72/73, Freiburg 1966;

neuerdings auch in:

Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, Authentische Textausgaben, lateinisch-deutsch, Paulinus-Verlag Trier 1966, in Band VII mit einer Einleitung von *H. R. Schlette*. (Die Einleitung zeigt, daß auch in manchen katholischen Kreisen die „Erklärung“ mit Erläuterungen und Bedenken versehen wird, die zum Teil den hier geäußerten gleich sind.)

Veröffentlichungen, auf die zurückgegriffen wurde:

A. Bea, Der Weg zur Einheit nach dem Konzil, Freiburg 1966 (Kardinal Bea und seinem „Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen“ ist es zu verdanken, daß die „Erklärung“ gegen vielfachen Widerstand vor allem gegen die „Judenerklärung“ gerichtet, die jetzt ihr 4. Kapitel ausmacht, zustande gekommen ist.)

H. Küng, Christenheit als Minderheit, Theologische Meditationen 12, Einsiedeln 1965 (Bearbeitung eines Vertrags beim Eucharistischen Weltkongreß in Bombay 1964)

K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln 1962

J. Ratzinger, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Gott in Welt, Festgabe Karl Rahner Band II, Freiburg 1964

E. Schlink, Nach dem Konzil, Siebenstern-Taschenbuch 75, 1966

(S. 15: Hinweise zum Bezug der EZW-Informationen; die Redaktion.)