

**Die Vielfalt der Religionen
als Herausforderung der Vernunft
im Licht des
Zweiten Vatikanischen Konzils**

**Gedanken zur Konzilserklärung
„Nostra aetate“ (1965)**

von Aladár GAJÁRY

Die Vielfalt der Religionen wurde bis vor kurzem von den meisten Christen entweder kaum richtig wahrgenommen oder aber nach dem Schema „Christentum gleich Wahrheit – nichtchristliche Religionen gleich Heidentum“ betrachtet. Heute wissen die Christen um ihre nichtchristlichen Mitmenschen, und das Verhältnis wird – im ganzen gesehen – immer positiver. Man denke nur an den ersten Papstbesuch in einer Synagoge im Frühjahr 1986, an das „Gipfel“-Gebet für den Frieden in Assisi im Herbst desselben Jahres, zu welchem auch führende Vertreter der nichtchristlichen Religionen eingeladen wurden, und an die grosse christlich-jüdische Konferenz in Jerusalem Anfang 1994.

Gerade diese neue Form der friedlichen Koexistenz, ja Partnerschaft kann aber manchen Christen herausfordern und zur Verunsicherung führen. Haben die verschiedenen Religionen, obwohl sie sich alle für die letztlich wahre Religion halten, im Grunde genommen nicht denselben Gott? Ist es letztlich nicht belanglos, in welcher Religion man sich zu Gott bekennt?

Diese und ähnliche Fragen versucht dieser Beitrag zu beantworten, und zwar anknüpfend an die Erklärung „Nostra aetate“ (NA)¹ des Zweiten Vatikanischen Konzils aus dem Jahre 1965 über das Ver-

¹ Declaratio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non-christianas „Nostra aetate“, in: AAS 58 (1966) 740–744 (lateinischer Text), erneut abgedruckt in: LThK² 13 (1967) 488–494; leicht verbesserte und genehmigte Fassung der im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgten deutschen Übersetzung ebd. 489–495; kommentierende Einleitung von Johannes OESTERREICHER ebd. 406–478.

hältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, deren Gedanken auch heute noch hochaktuell sind.

1. Präzisierungen

Zunächst seien einige Hinweise zum grundsätzlichen Verhältnis von Vielfalt und menschlicher Vernunft erlaubt.

Vielfalt fordert die menschliche Vernunft keineswegs immer heraus. Gelegentlich bewirkt sie in der Vernunft und im Menschen überhaupt recht wenig, wie etwa die Vielfalt der Blumenpracht bei demjenigen, der auf einer Frühlingswiese wandelt, dabei seiner Umgebung jedoch keine Beachtung schenkt. Häufiger ist der andere Fall, wo die Vielfalt den ganzen Menschen und so auch seine Vernunft zwar nicht herausfordert, wohl aber anregt, wie etwa die Vielfalt der Blumen den Freund der Natur. Oft kommt es sogar vor, dass der Mensch von Vielfalt selbst dann angeregt wird, wenn er sich zwar mit *einer* Form der Wirklichkeit weitgehend identifiziert, ihre anderen Formen jedoch auch gern gelten und gedeihen lässt. Als Beispiel hierfür könnte man die Zugehörigkeit zu *einem* Volk nennen, die dieselbe Zugehörigkeit zwar von Menschen anderer Völker selbstverständlich nicht verlangt, diese Menschen jedoch nicht nur achtet, sondern auch als echte Partner anerkennt.

Warum sollte also ausgerechnet die Vielfalt der Religionen eine Herausforderung der Vernunft sein?

Zunächst sei darauf hingewiesen, dass mit „Religionen“ hier nicht etwa die Konfessionen innerhalb des Christentums, sondern die Vielfalt der Hochreligionen und der sogenannten primitiven Religionen gemeint ist, also z. B. Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus oder die verschiedenen Religionen der eingeborenen Völker Afrikas, Australiens und Amerikas.

Warum bedeutet die Vielfalt der Religionen im soeben präzisierten Sinn eine Herausforderung der Vernunft?

Vor der Beantwortung dieser Frage drängt sich noch eine letzte Präzisierung auf. Wir sprechen nur von unserer Epoche, das heisst etwa von den letzten vier Jahrzehnten, und vertreten nicht einmal die Ansicht, dass das genannte Problem – selbst in dieser verhältnismässig kurzen Zeit – für alle Menschen besteht. Auch bei den Christen, über die wir

selbstverständlich an erster Stelle reden, stossen wir auf ein differenziertes Bild: Die Vielfalt der Religionen bedeutet zwar für viele Christen, vor allem für die Gebildeten unter ihnen in der westlichen Hemisphäre, eine Herausforderung ihrer Vernunft, aber selbst bei der soeben genannten Gruppe keineswegs für alle.

2. Warum ist die Vielfalt der Religionen eine Herausforderung der Vernunft?

Nach mehreren Präzisierungen können wir nun versuchen, die bereits eingangs gestellte Frage zu beantworten. Thesenhaft kann folgendermassen geantwortet werden:

Die Vielfalt der Religionen fordert die menschliche Vernunft heraus,

1. weil der Mensch heute über die eigenen religiösen Grenzen hinauszuschauen beginnt, andere Religionen kennen- und zum Teil sogar schätzenlernt und diese nicht mehr aus der Ferne von vornherein als Heidentum ablehnt;
2. weil dem Menschen von heute für dieses neuartige Kennen- und Schätzenlernen von seiten der christlichen Theologie in der Regel wenig überzeugende Hilfe angeboten wird – vor allem im Zusammenhang mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums;
3. weil das genannte Kennen- und Schätzenlernen ausgerechnet in eine Zeit fällt, in welcher zahlreiche, früher als selbstverständlich angesehene Sicherheiten der eigenen Religion gefährdet erscheinen.

Diese drei Ursachen *zusammen* bewirken die heute vielfach vorhandene Situation: Der Mensch meint, alle Religionen hätten schliesslich denselben Gott; die konkrete Form des Glaubens an Gott in der einen oder anderen Religion sei eine Art religiöse Folklore, wobei man das „Kostüm“ relativ leicht wechseln könne. Die zum Teil bedeutenden Unterschiede der Religionen in Fragen der Lehre und Sitte werden dabei oft übersehen oder vernachlässigt. In besonders gelagerten Fällen

kann eine solche Haltung auch zum Indifferentismus oder aber zur allgemeinen Skepsis führen und dadurch letztlich alle Religionen aushöhlen.

Der Verzicht auf feste Verwurzelung in seiner ursprünglichen Religion kann nämlich den Menschen in eine existentielle Situation versetzen, in welcher zwar noch Religionswissenschaft und „Religionstourismus“, jedoch kein Glaubensleben mehr in einer vertrauten, geistig-geistlich tragenden Religionsgemeinschaft möglich ist. Die herausgeforderte Vernunft meint zwar dabei einen Sieg der Aufklärung und der Toleranz errungen zu haben, in Wirklichkeit zerstört sie jedoch, ohne es freilich in jedem Fall zu beabsichtigen, die Grundlagen für ein Leben, das den Menschen letztlich zum Menschen macht: die durch eine Religionsgemeinschaft getragene (und diese dabei mit-aufbauende!) Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf seinen Urgrund und auf seine Urheimat.

3. Wegweisende Hilfe des Vaticanum II

Wir können dem letzten ökumenischen Konzil dankbar sein, dass es die Bedeutung und die Gefahren der soeben geschilderten Situation klar erkannte und Hilfen anbot, mit welchen der gläubige Christ die komplexe Struktur der Herausforderung der Vernunft durch die Vielfalt der Religionen erkennen, diese Herausforderung bestehen und dabei sogar seinen eigenen Glauben vertiefen kann.

Es handelt sich vor allem um die bereits erwähnte Konzilserklärung „Nostra aetate“, eine „Erlärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“.

Man erhebt heutzutage gegen „Rom“ vielfach den Vorwurf, es enge ein, übe nur Kontrolle, unterdrücke die lokalen Initiativen, anstatt das Volk Gottes prophetisch-wegweisend für die Zeichen der Zeit zu sensibilisieren. Es wäre unbegründet und ungerecht, den Schlüsseldokumenten des letzten „römischen“ Konzils, unter ihnen der Erklärung „Nostra aetate“, solches vorzuwerfen. Es wäre richtiger zu fragen, ob die Gläubigen die prophetischen Wegweisungen des Konzils kennen, und wenn ja, diese auch ernst nehmen.

Schon im programmatischen Titel von „Nostra aetate“ („Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religio-

nen“) kommen Neuartigkeit und mutige Wegweisung deutlich zum Ausdruck. Keines der früheren ökumenischen Konzilien behandelte ja speziell das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen – in seltsamem Widerspruch zu ihren stets betonten ökumenischen, das heisst weltumspannenden, die ganze bewohnte Erde betreffenden Charakter, einem Widerspruch, der als solcher früher freilich kaum wahrgenommen wurde. Das zuversichtliche Bejahung ausdrückende Wort „Verhältnis“ (im lateinischen Originaltext noch stärker: „habitus“) stellt schon im Titel neue Weichen: Der frühere kirchliche und theologische Kolonialismus ist beendet; es besteht nunmehr ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen der Kirche und den nichtchristlichen Religionen. Diejenigen, die in den letztgenannten lediglich „Heidentum“ sahen und dieses pauschal ablehnten, werden folglich allmählich umdenken müssen.

Der Mut des Konzils wird in Anbetracht der „kleinen“ Ökumene, das heisst der innerchristlichen ökumenischen Aufgaben, die zur Zeit des Konzils – im wesentlichen nicht anders als heute – einer Lösung harren, noch deutlicher. Sollte man, so die bange Frage schon damals, nicht zunächst die Wiedervereinigung der getrennten Christen vorantreiben und sich erst danach der „grossen“, das heisst der interreligiösen Ökumene zuwenden? Das Konzil entschied sich aber dafür, die Aufgaben an beiden „Fronten“ gleichzeitig anzupacken – offenbar, weil man der Ansicht war, dass ein Aufschub an einer der beiden „Fronten“ nicht zu verantworten sei, und weil man die Ansicht vertrat, dass die „kleine“ und „grosse“ ökumenische Arbeit sich allen Anzeichen nach gegenseitig befruchten könnten.

In Nr. 1 der Erklärung „Nostra aetate“ wird zunächst deutlich gesagt, warum die „grosse“ Ökumene keinen Aufschub duldet. Der Grund ist schlicht und zunächst nicht theologischer Art: Es handelt sich um die durch die moderne Technik ermöglichte beispiellose Zunahme der Beziehungen unter den verschiedenen Völkern und um das mannigfaltige, früher nie dagewesene Bestreben des Menschengeschlechtes, sich zusammenzuschliessen.

In dieser völlig neuen Situation sucht auch die Kirche des Konzils ein neues, eben positives Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen. Dieses neue Verhältnis entspringt einer Aufgabe, die im Grunde genommen so alt ist wie die Kirche selbst, nämlich der Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit unter den Völkern zu fördern.

Diese Aufgabe kann nur dann erfüllt werden, betont weiter das Konzil, wenn zunächst das ins Auge gefasst wird, was den Menschen gemeinsam ist und was sie zur Gemeinschaft untereinander führt. Über das Trennende soll erst danach geredet werden.

Im folgenden nennt die Konzilserklärung einige konkrete, uns von Gott geoffenbarte Momente der menschlichen Gemeinsamkeit – ohne dabei allerdings eine eigentliche Theologie *entwickeln* zu wollen. Theologie wird vielmehr durch Hinweise auf einige unaufgebbare Wahrheiten *angeregt*. Auch die Frage nach der Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Vernunft wird vom Konzil nicht direkt beantwortet. Einige fundamentale Antwortelemente, die wir anschliessend ein wenig zu entfalten suchen, finden sich jedoch in „Nostra aetate“ ganz unverkennbar.

a. Auslegung der Gesamtwirklichkeit

Die Konzilserklärung betont zunächst, dass alle Völker eine im wahrsten Sinn des Wortes *einzig* Gemeinschaft bilden, weil sie alle *denselben* Ursprung und *dasselbe* Ziel haben. Dieses gemeinsame letzte Woher und dieses gemeinsame letzte Wohin aller Menschen aller Zeiten kann der auf die Offenbarung hörende Glaube beim Namen nennen: Gott ist unser letzter Ursprung und unser letztes Ziel; er vereint in dem fernen, aber konkreten Anfang und in dem ebenfalls fernen, aber konkreten Ziel die unübersehbare menschliche Vielfalt zur letztlich einen Gemeinschaft.

Gottes zusammenhaltende Kraft beschränkt sich jedoch gemäss dem Konzil nicht auf den Ursprung und das Ziel. Gott lässt keinen Menschen allein auf dem Weg zwischen Ursprung und Ziel. Gottes Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und die Ratschlüsse seines Heiles begleiten *jedes* Menschenleben ohne Ausnahme und sind nicht etwa ein Privileg der Christen. Der Grund hierfür ist in Gottes menscheitsumspannendem Heilswillen zu suchen. Er will nämlich, erinnert uns „Nostra aetate“, in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird, *alle* Menschen versammeln.

Eine fester zusammengefügte Gemeinschaft aller Menschen aller Zeiten kann nicht gedacht werden: Gemeinschaft im göttlichen Ursprung, im Empfang der Geschenke der Vorsehung und schliesslich in der letzten Vollendung schmiedet die auf den ersten Blick auseinan-

derstrebende Menschheit auf eine einmalige, nicht verlierbare Weise zusammen.

Freilich ist all das nur dann voll verständlich, wenn man im Bereich der christlichen Offenbarung steht und sie wirklich ernst nimmt. Die Lehre des Konzils will jedoch auch eine mindestens ansatzweise allen zugängliche Interpretation der ganzen menschlichen Wirklichkeit sein und ist zum Teil tatsächlich auch Nichtchristen plausibel, umso mehr, als ihre Interpretation der menschlichen Wirklichkeit mit der unsrigen etliche Analogien aufweist.

Der Bogen, den die christliche Interpretation der Gesamtwirklichkeit bildet (absoluter Anfang – absolutes Ende – dazwischen das pilgernde Leben) besticht zwar durch seine Klarheit, bedeutet aber auf keinen Fall, dass dadurch eine ganze Reihe konkreter und existentieller Fragen des Menschen plötzlich überzeugend beantwortet werden könnten. Das Konzil hat vielmehr den Mut, auch von *ungelösten Rätseln* des menschlichen Daseins zu reden, die heute wie von jeher die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: „Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was ist die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schliesslich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“²

Schon die Bezeichnung dieser Fragen als „ungelöste Rätsel“ des menschlichen Daseins wirkt in einem hochoffiziellen kirchlichen Dokument ungewöhnlich, ja sensationell, wenn auch der Gesamtkontext des Konzils zeigt, dass die Offenbarung bereits vor der letzten Vollen- dung eine partielle Antwort auf diese Rätsel zu geben vermag. Das eigentlich Sensationelle besteht in der Behauptung, dass nicht nur das Christentum, sondern auch die anderen Religionen auf die erwähnten Rätsel eine – freilich nur teilweise – Antwort geben können und sollen. Eine intensivere Form der Partnerschaft, ja der Kollegialität zwischen den Religionen kann kaum gedacht werden. Das heisst freilich noch lange nicht, dass das Christentum mit jeder konkreten Antwort anderer Religionen einverstanden ist; sein allfällig fehlendes Einverständnis bedeutet jedoch nicht, dass die Antworten gebende Instanz als solche

² Nostra aetate 1.

abgelehnt wird. Im Gegenteil: Sie wird, wenn auch in einem noch zu präzisierenden Sinn, als Organ der göttlichen Vorsehung betrachtet.

Wie die soeben vorgelegten Ausführungen zeigen, gehen diese zum Teil über den unmittelbaren Wortsinn des Konzilstextes hinaus – mit anderen Worten: sie interpretieren ihn auch. Diese Interpretation entspricht aber unseres Erachtens durchaus der inneren gedanklichen Dynamik des Konzilstextes und führt ihn konsequent weiter. Fast vier Jahrzehnte nach der feierlichen Verabschiedung von „Nostra aetate“ ist das nicht nur zulässig, sondern auch unerlässlich.

In Nr. 2 will die Konzilserklärung zunächst aufzeigen, worin die bisher erwähnten vielfältigen Formen der Religion letztlich übereinstimmen. Anders gesagt: „Nostra aetate“ versucht hier in aller Kürze wenn auch nicht eine Definition, so doch eine Beschreibung der *Einheit* in der manchmal verwirrenden und irritierenden *Vielfalt der Religionen*. In ihnen *allen* findet sich, so das Konzil, eine gewisse, das heisst je verschiedene, aber doch echte „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 und sogar eines Vaters“³. Diese Wahrnehmung und diese Anerkennung durchtränken das Leben der Menschen mit einem tiefen religiösen Sinn. Mit dem Fortschreiten der Kultur der verschiedenen Völker, heisst es weiter in der Beschreibung aller Religionen durch „Nostra aetate“, suchen die Religionen mit genaueren Begriffen, in einer immer mehr durchgebildeten Sprache, und, so wird man hinzufügen dürfen, selbstverständlich auch mit stets neuartigen Schöpfungen der Kunst Antwort auf die grossen brennenden Fragen des menschlichen Daseins.

Nach dieser knappen, aber auch nach zahlreichen Nichtchristen sehr zutreffenden und in der Geschichte der Konzilien erstmaligen – und unpolemischen! – Beschreibung *aller* Religionen versucht die Erklärung, das Gesagte zunächst anhand des Hinduismus und Buddhismus, dann etwas ausführlicher anhand des Islams und des Judentums zu konkretisieren. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diesen Einzeldarstellungen nachzugehen; ihre Lektüre ist jedoch sehr empfehlenswert.

³ Nostra aetate 2.

b. Zum grundsätzlichen Verhältnis

Umso mehr interessieren uns die beiden letzten Abschnitte der Nr. 2 von „Nostra aetate“. Hier wird nämlich das grundsätzliche Verhältnis von Christentum und nichtchristlichen Religionen beschrieben.

Der erste Schritt mutet auf den ersten Blick negativ an, ist es jedoch nur der Formulierung nach. Wenn es heisst, dass die katholische Kirche nichts von alledem ablehnt, was in diesen Religionen wahr und heilig ist, wird hier das erste Mal von einem ökumenischen Konzil Nichtchristen Besitz von Wahrheit und Heiligkeit – in christlichem Sinn – bescheinigt. Allumfassend sei dieser Besitz zwar nicht, auf jede genaue Angabe wird jedoch verzichtet, durch welche man erfahren könnte, wieviel denn von der Gesamtheit noch fehlt: eine solche „Statistik“ ist nämlich dem Konzil völlig fremd. Sein ausdrückliches Desiderat ist hingegen (und auch das ist bei einem Konzil alles andere als selbstverständlich) der aufrichtige Ernst, den es den nichtchristlichen Handlungs- und Lebensweisen gegenüber auch dann verlangt, wenn diese von den christlichen Handlungs- und Lebensweisen abweichen. Demzufolge hat der Christ seit dem Konzil die Pflicht, nicht nur etwa die asketischen Lebensformen der Hindus, sondern auch ihre ihr ganzes Leben durchdringende Überzeugtheit von der Reinkarnation mit aufrichtigem Ernst zu betrachten . . .

Den Grund für das Vorhandensein von echter, wenn auch nicht umfassender Wahrheit und Heiligkeit finden wir dort, wo „Nostra aetate“ einen zentralen Gedanken der griechischen Kirchenväter aufgreift, die sich ihrerseits nicht nur von der Heiligen Schrift, sondern auch von der stoischen Philosophie beeinflussen liessen. Da Gott nach diesen Vätern alle Menschen ohne Ausnahme erleuchtet, sei es von vornherein undenkbar, dass jemand nicht mindestens *einen echten* Strahl des *Lichtes schlechthin* empfangen hätte. Menschen und Religionen ganz ohne Wahrheit und Heiligkeit – ein für das letzte ökumenische Konzil völlig fremder Gedanke! Daraus ergibt sich auch zwingend, was in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils gelehrt wird: Weil alle Menschen, auch diejenigen ohne Religion und ohne ausdrücklichen Glauben an Gott (soweit sie dabei schuldlos sind), jenen Strahl – in der Kirchenkonstitution „Gnade“ genannt – empfangen, können sie das ewi-

ge Heil erlangen⁴. Konkret besteht jener Strahl in der Ermöglichung der Erkenntnis der „hier und jetzt“ notwendigen guten Werke und in der Ermöglichung dieser guten Werke selbst.

Wiederholt war von einem Strahl die Rede – wo findet sich aber die letzte, absolute Lichtquelle? Die Antwort von „Nostra aetate“ beruft sich auf einen Kernsatz der neutestamentlichen Offenbarung, nach welchem Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben schlechthin ist⁵. Weil sie Christus so erkennt, muss die Kirche ihn auch so verkündigen – nicht trotz, sondern wegen ihrer zuvor geschilderten, für viele erstaunlich offenen Einstellung zu den nichtchristlichen Religionen. Die unendliche Fülle des Gottmenschen als Sinngrund eines jeden echten Lichtstrahls: eine grandiose und für den christlichen Glauben völlig konsequente Deutung der gesamten Wirklichkeit!

Wenn also die Vernunft eine vom echten christlichen Glauben erleuchtete Vernunft ist, das heisst, wenn ein Christ über seinen Glauben reflektiert, wird er die Vielfalt der Religionen nicht als Herausforderung der Vernunft, sondern vielmehr als Ansporn empfinden, sich – trotz aller unleugbaren Irrwege und Depravationen auch und gerade im nichtchristlichen Bereich – über die Vielfalt der Gnade Gottes zu freuen und in der Vielfalt die Einheit zu erblicken. Der Christ behält nicht nur seine Identität bei, wenn er mit Nichtchristen in Beziehung tritt; er vollzieht vielmehr sein eigenes Wesen vollgültiger, wenn er sich der „grossen“ Ökumene zuwendet. Wer sich im konfessionellen – etwa im römisch-katholischen – Ghetto einkapselt, weiss wenig vom Reichtum der Gnade Christi. Mehr ahnt davon, wer sich der „kleinen“, innerchristlichen Ökumene öffnet. Am reichsten werden diejenigen beschenkt, die sich auch in das weite Feld der „grossen“ Ökumene hinauswagen, der einzigen, die diesen Namen vollgültig verdient.

Nach alledem ist die Mahnung verständlich, die „Nostra aetate“ im letzten Abschnitt von Nr. 2 an die Gläubigen richtet. Sie sollten die geistlichen und sittlichen Güter sowie die sozial-kulturellen Werte, die sich bei den Nichtchristen finden, nicht nur anerkennen, sondern auch wahren und fördern. Dies soll durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch das Zeugnis des christ-

⁴ Lumen gentium 16; vgl. Gaudium et spes 19–21; Ad gentes 7.

⁵ Joh 14, 6.

lichen Lebens geschehen. Ein wahrhaft grossartiges Programm wird da vom Konzil entworfen und angeregt!

4. Zusammenfassung und Weiterführung

Nun wollen wir die Aussagen von „Nostra aetate“ im Hinblick auf unsere Fragestellung in kurzer Form zusammenfassen und zum Teil auch weiterführen. Dabei wird notwendigerweise auch manches gesagt, was einen über die Lehre des Konzils hinausgehenden Erklärungsversuch darstellt.

Was die Methode von „Nostra aetate“ anbelangt, soll zunächst folgendes hervorgehoben werden: Das Konzil hütet sich davor, die Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Vernunft dadurch zu entschärfen, dass das Je-Eigentliche durch allzu harmonisierende Vergleiche verdeckt würde. Die Vielfalt soll Vielfalt bleiben: Der Christ muss den anderen zunächst den sein lassen, der er ist und sein will; der Christ darf den anderen nicht nach eigenem Gutdünken sehen, wie er ihn sehen möchte⁶.

Trotz der Eindeutigkeit der unfrisierten Vielfalt der Religionen befindet sich die durch die Lehre von „Nostra aetate“ erleuchtete Vernunft in der Lage, diese Vielfalt so zu betrachten, dass sie, die Vernunft, intellektuell redlich bleibt und die Glaubenswahrheiten nicht nur bewahrt, sondern diese sogar in einem grösseren Zusammenhang zu sehen vermag.

Dafür ist es vor allem erforderlich, dass der Gott der Offenbarung wirklich ernst genommen wird, wobei ein Vierfaches bedacht werden muss.

1. Der Gott der Offenbarung ist der *in der Tat souveräne Herr, dessen Ratschlüsse unerforschlich und als solche zu akzeptieren sind*, obwohl z. B. die für die geschöpfliche Vernunft willkürlich anmutende Festlegung seiner Menschwerdung an der tatsächlich bestehenden Vielfalt der Religionen mitbeteiligt zu sein scheint. Denn ein anderer Ort

⁶ Vgl. Hans WALDENFELS, Christentum und Weltreligionen. Zum Buch von Hans Küng, in: NZM 42 (1986) 70.

und ein anderer Zeitpunkt als die tatsächlich gegebenen hätten die Geschichte der Religionen – so lautet der Einwand der Vernunft – anders, womöglich weniger vielfältig und verwirrend, verlaufen lassen können.

2. Der Gott der Offenbarung ist ferner *der souveräne Gott des Heils*, der in Jesus Christus und auf ihn hin das Heil aller Menschen endgültig und unwiderruflich will.

3. Der Gott der Offenbarung ist auch *der souverän Sendende*. Der Auftrag des Gottmenschen heisst, seine Lehre allen Völkern zu verkünden⁷. Der Missionsauftrag erscheint zwar in dem Sinn einleuchtend, dass die „Völker“ nicht nur die weitgehende Schlüssigkeit einer für sie Entscheidendes beinhaltenden Lehre, sondern auch die überzeugende Kraft und die Schönheit dieser Lehre wahrnehmen können und sollen, wodurch ein – mindestens – vollkommeneres Leben, folglich – mindestens – eine Erleichterung im Erreichen des ewigen Zieles des Menschen möglich werden sollte. Die Vernunft steht trotzdem vor einer schwierigen Aufgabe, wenn sie den radikalen (und doch nie restlos erfüllten bzw. erfüllbaren) Missionsauftrag mit dem ebenso radikalen Heilswillen Gottes vereinbaren soll.

4. Der Gott der Offenbarung ist schliesslich *der souveräne Richter*, der allein das letzte Schicksal aller Mitglieder der vielfältigen Menschheitsfamilie kennt. Die menschliche Vernunft ist vor allem dann erstaunt, wenn ihr etwa in Mt 25,31–46 das souveräne Kriterium Gottes genannt wird, nach welchem alle ohne Ausnahme beurteilt werden: das Kriterium der erbarmenden Nächstenliebe, bei welcher der gottmenschliche Richter sich mit dem notleidenden Nächsten identifiziert: „. . . ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben . . .“. Die im gegenwärtigen Äon vorhandene Vielfalt wird in der Vollendung von Jesus Christus, dem souveränen Richter, in einem doppelten Sinn „aufgehoben“: Beispielsweise wird das Moslem-Sein des Moslems für immer aufgehoben, und zwar *im Sinn des Aufbewahrens*, denn es ist undenkbar, dass die Vollendung die Brücken zum irdischen Pilgerdasein (um im Bild zu

⁷ Mt 28,19.

bleiben: etwa zur Wallfahrt nach Mekka) völlig vernichtet. Das Moslem-Sein wird aber in seinen zahlreichen Besonderheiten (Partikularitäten) als solchen auch aufgehoben *im Sinn der Abschaffung*, denn das alles entscheidende Kriterium vor dem Richterstuhl Christi ist nicht partikulär, sondern universal.

Der universale Heilswille Gottes

Diese vier Facetten der Souveränität Gottes können die menschliche Vernunft in der Tat irritieren und herausfordern, es sei denn, man stellt – dies scheint mir das theologisch und intellektuell einzig befriedigende Vorgehen – den souveränen, alle Menschen umfassenden Heilswillen Gottes in den eigentlichen Mittelpunkt der Betrachtung.

So wird dann die Vielfalt der Religionen *nicht zu einer indirekten Anklage gegen Gott*, denn er ist ja Gott aller Menschen im wahrsten Sinn des Wortes, Gott sogar der Menschen in der „Religion“ der Religionslosigkeit: ein Gott, der nicht nur Ursprung und Ziel aller Menschen ist, sondern der das Erreichen dieses Zieles, das er selbst ist, für alle wirklich ermöglicht. Eine weitere theologische Frage ist freilich, wie diese Ermöglichung genauer gedacht werden kann – bei sämtlichen Menschen, die ohne Schuld soziologisch nicht zum Christentum gehören. Wie kann bei diesen Menschen ein mindestens rudimentärer Glaube, der doch heilsnotwendig ist, gedacht werden? Man kann da mit Karl RAHNER zu zeigen versuchen, dass „in jeder positiven sittlichen Entscheidung nach dem Spruch des Gewissens, weil von der Gnade getragen, schon ein Offenbarungsglaube implizit enthalten ist, da diese ‚erhebende‘ Gnade schon einen letzten apriorischen Verstehenshorizont (der unbedingten Hoffnung auf Heil in Gott selbst) mit sich bringt, der als (transzendente) Offenbarung bezeichnet werden kann“⁸. Für denjenigen, dem dies zu spekulativ oder gewagt erscheint, hält das Vaticanum

⁸ Karl RAHNER / Herbert VORGRIMLER / Kuno FÜSSEL, Art. Anonymes Christentum, in: DIES., Kleines Theologisches Wörterbuch (= Herderbücherei 557) (Freiburg / Basel / Wien 1988) 23f, hier 24; vgl. Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, in: DERS., Sämtliche Werke 26 (Zürich / Düsseldorf / Freiburg i. Br. 1999) 137–171 und 296–305; vgl. auch DERS., Wissenschaft und christlicher Glaube, in: DERS., Schriften zur Theologie 15 (Zürich / Einsiedeln / Köln 1983) 139–151.

II, diesmal das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, eine leichtere und zuverlässigere Erklärung bereit: Es verweist einfach auf „die Wege, die Gott allein kennt“⁹.

Wenn wir den Heilswillen Gottes in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, so wird das – bezogen auf die Vielfalt der Religionen – auch *nicht zur Trägheit* und Gleichgültigkeit der Christen führen. *Eine* Religion, eben die christliche, besitzt nämlich nach unaufgebbarer Überzeugung der Christen einen wahren Absolutheitsanspruch, da ihr Herr, Jesus Christus, derjenige ist, in dem Gott das Endliche unbedingt angenommen hat. Deswegen beansprucht das Christentum, die Erfüllung aller anderen Religionen zu sein, wobei freilich Absolutheit nicht von der historisch bedingten und sündigen Kirche *selbst*, sondern von der Gnade *Gottes* gilt. Deswegen ist es auch keineswegs gleichgültig, ob das Gesagte den „Völkern“ verkündet wird oder nicht: Wichtigeres kann ihnen überhaupt nicht gesagt werden. Es wäre eine Missachtung ihrer Würde, ihnen das Entscheidendste vorzuenthalten.

Daneben darf nicht übersehen werden, dass die nichtchristlichen Religionen ohne Zweifel Irrtümer und Verzerrungen enthielten und enthalten. Man denke beispielsweise an die *Sati*, die treue Ehefrau im hinduistischen Indien, die ihrem verstorbenen Mann durch Selbstverbrennung in den Tod folgte, um so im Jenseits mit ihm vereint zu werden. Ob nun der christliche Missionar einzelne „bekehrt“ oder zu allmählichen Veränderungen in einer nichtchristlichen Religion beiträgt oder aber „nur“ präsent ist: immer bewirkt er, dass die Kirche Jesu Christi – und dadurch selbstverständlich Jesus Christus selbst – sichtbar wird – dabei echte, aber anonyme Formen der Gnadenwirksamkeit überschreitend. Dieses Sichtbarwerden Jesu Christi vermag dann Irrtümer und Verzerrungen mindestens allmählich zu beseitigen und das zu erleichtern, worauf es letztlich ankommt (wovon in Mt 25 die Rede ist). Keineswegs darf aber dabei vergessen werden, dass die christliche missionarische Bemühung auch eine vielfältige Bereicherung des Christentums mit sich bringt: nicht nur auf der Ebene der Kultur, sondern auch auf der Ebene der Spiritualität, ja des Glaubens. Ein eigener Beitrag wäre notwendig, eine Antwort auf die in diesem wichtigen Zusammenhang sich ergebenden Fragen zu suchen.

⁹ Ad gentes 7.

All das zeigt zur Genüge, dass das Christentum eine *universale Wirklichkeitsdeutung*, eine Rückführung jeglicher Vielfalt auf eine letzte Einheit ist. Nichts liegt ihm ferner als ein zum Programm erhobener Partikularismus. Der Christ widmet sich zwar mit allen seinen Kräften der jeweiligen *pars*, der hier und jetzt aufgegebenen Teil-Aufgabe. Diesen geschöpflichen „Ausschnitt“ (Teil) verbindet er jedoch ständig, mindestens grundsätzlich, mit dem Schöpfer und dadurch selbstverständlich mit der gesamten Schöpfung¹⁰.

¹⁰ Veröffentlichungen wurden bis zum Jahr 1999 berücksichtigt; die durch die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ ausgelösten Diskussionen und diejenigen um die pluralistische Religionstheologie wurden also nicht mehr einbezogen. Aus der umfangreichen Literatur von 1990 bis 1999 sei beispielhaft angeführt: Paul J. GRIFFITHS (Hrsg.), *Christianity through Non-Christian Eyes* (Maryknoll, NY 1990); Gavin D’COSTA (Hrsg.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, NY 1990); Giuseppe DE ROSA, *Una teologia cristiana delle religioni*, in: *CivCatt* 143 (1992) 364–375; Paul TIHON, *Retour aux missions?*, in: *NRTh* 114 (1992) 69–86; Georg EVERS, *Es führt kein Weg zurück. Zur Situation des interreligiösen Dialogs in Asien*, in: *HerKorr* 47 (1993) 634–639; Michael VON BRÜCK / Jürgen WERBICK (Hrsg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (= QD 143)* (Freiburg / Basel / Wien 1993); Hans WALDENFELS, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen* (Freiburg / Basel / Wien 1994); Heinz Robert SCHLETTE, *Ecclesia semper maior. Theologische Überlegungen zum Heilsuniversalismus bei Simone Weil und Karl Rahner*, in: *Orien.* 58 (1994) 99–104; Ernst FEIL, *Besitz der Wahrheit oder Glaubensgewissheit? Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog*, in: *StZ* 212 (1994) 193–202; o. V., *Il cristianesimo e le altre religioni. Si può parlare di „rivelazione“ nelle altre religioni?* (Editoriale), in: *CivCatt* 146 (1995) 107–119; Hans WALDENFELS, *Pluralität der Religionen. Folgen für Missionen und kirchliche Entwicklungsarbeit*, in: *StZ* 213 (1995) 593–603; o. V., *Il cristianesimo e le altre religioni. Il dibattito sul dialogo interreligioso*, in: *CivCatt* 147 (1996) 107–120; Raymund SCHWAGER (Hrsg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (= QD 160)* (Freiburg / Basel / Wien 1996); Michel FÉDOU, *La théologie des religions. Dix ans après Assise*, in: *Études* 385 (1996) 517–526; Horst BÜRKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – Die Frage der Religionen* (Paderborn 1996); Claude GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, in: *RSR* 86 (1998) 53–77; Aladár GAJÁRY, *Der Weg eines Humboldt-Stipendiaten von der kleinen zur großen Ökumene*, in: *Humboldt-Nachrichten. Berichte des Humboldt-Vereins Ungarn* 12 (1998); Jacques DUPUIS, *Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut*, in: *RTL* 29 (1998) 484–505; José María DE VERA, *En busca del rostro asiático de Cristo. El sínodo de Asia (19 abril – 14 mayo)*, in: *RF* 237 (1998) 631–636; Joseph Kardinal RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (Hagen 1998); Pierre-François DE BÉTHUNE, *Le dialogue interreligieux au foyer de la vie spirituelle*, in: *NRTh* 121 (1999) 557–572; o. V., *¿De verdad es posible el diá-*

So ist die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen für die vom Glauben begleitete Vernunft eine Gelegenheit, ja eine Sternstunde, auf einem bis jetzt vielleicht ungeahnten oder mindestens dornenvollen Weg zu Gott zu gelangen, ihn und mit ihm seine ganze Schöpfung tiefer zu verstehen. So gesehen gehört der erste Besuch eines Papstes in einer Synagoge und das gemeinsame Gebet in Assisi, zu dem der Papst nicht nur Christen der „kleinen“ Ökumene, sondern auch Vertreter nichtchristlicher Religionen, also der „grossen“ Ökumene, einlud, zu den mächtigsten und trostreichsten Zeichen unserer vielfach deprimierenden Zeit¹¹. Nur die Öffnung auf die letzte Wirklichkeit hin vermag aus dem Unbekannten den Bekannten, aus dem Feind den Freund zu machen. Nur das radikale Ernstnehmen des Gottes, der sich mit seinem universalen Heilswillen identifiziert, kann die Vielfalt der Religionen ertragen

logo interreligioso? (Editorial), in: RF 239 (1999) 119–126; Hans KÜNG, Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg (München 1999); José J. ALEMANY, Jesuitas por el diálogo interreligioso, in: RF 240 (1999) 213–220.

¹¹ Eine vollständige Dokumentation und ein überzeugender Kommentar der Weltfriedensgebete in Assisi scheint schon deswegen notwendig zu sein, weil es, zumal auf christlicher Seite, trotz offensichtlicher Zustimmung vieler auch an negativen Stimmen nicht fehlte. Manche hielten das Weltgebetstreffen in Assisi mit wichtigen Vertretern der elf bedeutendsten Religionsgemeinschaften aus theologischen Gründen für unverantwortbar oder gewagt. Andere waren enttäuscht über die zögernde Haltung des Einladenden zu Fragen der christlichen Ökumene und hielten es deswegen für nicht ganz glaubwürdig. – Eine bald nach dem Treffen erschienene Gebetssammlung (Die Friedensgebete von Assisi. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal KÖNIG und einem Kommentar von Hans WALDENFELS [Freiburg / Basel / Wien 1987]) kann dazu beitragen, den zwischen diese zwei Fronten geratenen Papst und das lebendige Signal, das er der Welt in Assisi setzen wollte, besser zu verstehen. Es wird deutlich, dass die Menschheit nach fester Überzeugung von Johannes Paul II. den Frieden nicht selbst herbeiführen kann. Nur in der betenden Hinwendung *aller* zu dem, „der über uns *allen* ist“, werden – so der Papst – die eigentlichen Ursachen von Hass und somit von Krieg überwunden. – Aus dieser Gebetshaltung kann unser mehrfach tödlich gefährdeter Planet Hoffnung schöpfen: Über alle Unterschiede hinweg leuchtet in den in Assisi Betenden eine tiefe Einheit all jener auf, die geistliche und transzendente Werte als Antwort auf die grossen Fragen des menschlichen Herzens suchen (vgl. *Nostra aetate* 1). Es darf ebenfalls gehofft werden, dass eine solche neue Gebetshaltung auf die Dauer nicht ohne Rückwirkung auf die christliche Ökumene bleiben wird. – Assisi war freilich nur ein Anfang. Die dortigen Friedensgebete können vielen Menschen einen Impuls zum Frieden im täglich gelebten Glauben, zum persönlichen und liturgischen Gebet und zur konkreten Friedensarbeit geben.

und verstehen lassen – bis zu dem Tag, an dem „alle Völker in Gottes Licht wandeln werden“¹². Bis zu diesem Tag gilt das, was Papst PAUL VI. bereits in seiner Osterbotschaft 1964 betonte: „Jede Religion birgt Lichtstrahlen in sich, die man weder verachten noch auslöschen darf, auch wenn sie nicht ausreichen, um dem Menschen die Klarheit zu geben, die er braucht, und wenn sie nicht dem Wunder des christlichen Lichtes gleichkommen können, das die Wahrheit mit dem Leben eins sein lässt. Dennoch erhebt uns schon die [natürliche] Religion zur übersinnlichen Höhe des Seins, ohne die es keinen Grund für das Dasein, für das Denken, für das verantwortliche Handeln, für die Hoffnung ohne Täuschung gibt. Jede echte religiöse Wahrheit [wörtlich: jede Religion] ist Morgendämmerung des Glaubens, und wir erwarten sie zu einer bessern Morgenröte und zum hellsten Leuchten der christlichen Weisheit“¹³.

¹² Nostra aetate 1; vgl. Apk 21,23f.

¹³ Italienischer Originaltext in: AAS 56 (1965) 391–396, hier 394: „Ogni religione ha in sé bagliori di luce, che non bisogna né disprezzare né spegnere, anche se essi non sono sufficienti a dare all’uomo la chiarezza di cui ha bisogno, e non valgono a raggiungere il miracolo della luce cristiana, che fa coincidere la verità con la vita; ma ogni religione ci solleva alla trascendenza dell’Essere, senza di cui non è ragione per l’esistere, per il ragionare, per l’operare responsabile, per lo sperare senza illusione. Ogni religione è alba di fede; e noi l’attendiamo a migliore aurora, all’ottimo splendore della sapienza cristiana“; deutsche Übersetzung in: SKZ 132 (1964) 185–187, hier 186.