ZUR HEILSBEDEUTUNG DER NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN IN KATHOLISCHER SICHT*

von Hans Waldenfels SJ

Wenn von der Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen gesprochen wird, muß man sich gleich zu Beginn fragen, ob nicht das Thema zu kühn gestellt ist. Denn offensichtlich wird ja bereits vorausgesetzt, daß den nichtchristlichen Religionen eine Heilsbedeutsamkeit zukommt, die es nur näher zu bestimmen gilt. Es fragt sich aber, ob eine solche von vornherein behauptet werden darf.

Steht nicht die ganze Heilige Schrift gegen eine solche These¹? Geht sie nicht in ihren verschiedenen Teilen gegen die fremden Götter an? Verfällt nicht das auserwählte Volk immer dann dem Gericht, wenn es beginnt, die Götter der umliegenden Völker zu tolerieren, ihnen Tempel zu errichten, oder wenn es gar um das goldene Kalb tanzt? Steht nicht eine Theologie, die von der Heilsbedeutung fremder Religionen zu sprechen beginnt, selbst in der Gefahr, sich gegen das grundlegende Gebot zu versündigen: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthaus, geführt habe. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ (*Ex* 20, 2f; vgl. *Dt* 5, 6f)? Hat nicht die Vätertradition sehr ähnlich gesprochen?

Auch nicht wenige Missionare erblicken im Sprechen von der Heilsbedeutsamkeit der nichtchristlichen Religionen einen Verrat an ihrer ohnehin nicht leichten Arbeit, weil sie sich damit zu endgültig Rückständigen und Unbelehrbaren gestempelt sehen. Denn sind nicht die Missionare auf die Dauer nur Störenfriede des menschenfreundlichen Dialogspiels, das heute allerorts so fröhlich gespielt wird? Und wenn die breite Straße der vielen Religionen a u c h zum Ziel führt, warum sollte man dann den Weg der engen Pforte (vgl. *Mt* 7, 13f) gehen? Wenn es „leichtere“ Wege gibt, warum sollte man dann die Menschen aufschrecken in ihrem ruhigen, wenn auch (objektiv) irrigen Gewissen und ihnen die volle Last der Ge-

* Der vorliegende Text stellt die leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, der auf einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin gehalten wurde.

¹ Vgl. etwa L. ELDERS, Die Taufe der Weltreligionen, in: *Theologie und Glaube* 55 (1965), 124—131; H. v. STRAELEN, *Our Attitude towards other Religions* (Tokyo 1965), das noch im November 1965 unter den Konzilsvätern verteilt wurde; auch H. K r u s e, Die „anonymen Christen“ exegetisch gesehen, in: *Münchener Theol. Zeitschr.* 18 (1967), 2—29.

bote auferlegen, die zu beobachten ja selbst den gläubigen Christen schwer genug fällt? Warum sollte man dann überhaupt noch Mission treiben?

Was für die sog. Heidenmissionen gilt, die man bis in unsere Zeit hinein fast noch geographisch umschreiben konnte, wird aber in Zukunft auf Grund der ständig zunehmenden Einebnung der einen Welt und auf Grund des deutlicheren Pluralismus der heutigen Gesellschaft auch in unseren Breiten Anwendung finden können.

Was heute schon ziemlich allgemein zu erkennen ist, hat H. Urs von BALTHASAR² trefflich beschrieben:

„Mit der Natur des Menschen ist die Offenbarkeit des Numinosen gegeben. Die einzelnen Religionen können, was ihren noumenalen Kern angeht, ineinander konvertiert werden; schon Ramakrishnas Experiment am Ende des letzten Jahrhunderts, der die Stammreligionen der Menschheit der Reihe nach durch-exerzierte und die gleiche religiöse Erfahrung auf buddhistisch, islamisch und angeblich christlich zu machen vorgab, wies darauf hin. Nur durch Rückfälle in überholten Nationalismus und Rassismus lassen sich heute Religionen im alten Sinn nochmals hochbringen. Die Zukunft gehört dem ‚religiösen Menschen‘, der den Erscheinungsformen des Religiösen gegenüber ‚tolerant‘ sein wird. Dem allen bleibt das Wort Gottes, wie die Kirche es verkündet, einsam und immer einsamer gegenüber. Aber das Licht strahlt in der Finsternis; die Welt gewöhnt sich an die Gegenwart des Lichtes und übernimmt bewußt und unbewußt von der christlichen Lehre vieles, was ethisch, kulturell und religiös für die Menschheit förderlich ist. Die Proklamation der Menschenrechte ist unbedingt christlicher Inspiration. Es gibt eine fortschreitende Beraubung und Entblößung der Kirche durch die weltliche Humanität, die darauf hinzielt, der Kirche alles für die Menschheit Brauchbare abzunehmen und ihr nur das Unverwendbare, nämlich ihren unverdaulichen Absolutheitsanspruch zu belassen... Aber weil die Kirche, die nicht aufhört, Licht der Welt zu sein, das Wort lebendig weiterträgt und immer neu der Welt vorstellt, und das Wort für die Welt provokatorisch wirkt als ein von Gott an der Hauptstraße, wo jeder vorbei muß, aufgesteckter Geßlerhut, muß sich schließlich jeder ihm stellen: positiv oder negativ. Weicht er der Begegnung aus, so wird dieser Umweg sich als eine Verkrümmung, als eine Absichtlichkeit in seiner Haltung abzeichnen. Ein naives Heidentum gibt es nicht mehr.“

Kann die Kirche in dieser Situation leichtfertig ihre eigene Existenzgrundlage derart aushöhlen, daß sie sich selbst gleichsam überflüssig macht und alle Menschen im Raum ihrer eigenen Existenz das Heil finden läßt?

Wir formulieren bewußt diese Fragen am Anfang, weil sie als bange Sorge nicht wenige unserer besten Christen bedrücken. Es hat keinen Sinn, sie gleichsam durch Nichtbeachtung zu übergehen. Wohl aber muß nüchtern geprüft werden, ob und wieweit die Einwände selbst auf tragfähigen Grundlagen beruhen bzw. ob nicht falsche Animositäten einer gesunden Unterscheidung der Geister Platz machen müßten.

Eines darf auf keinen Fall übersehen werden: Das kirchliche Lehramt hat in der höchsten Form eines Konzils in einer Weise positiv zu den

² *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I (Einsiedeln 1960) 40f.

anderen Religionen Stellung genommen, wie wir es bislang nicht gewohnt waren. Das erlegt uns die Aufgabe auf, unsere eigenen lieb gewordenen Denkschemata zu überprüfen, zu differenzieren, u. U. auch im Sinne der legitimen Lehrentwicklung zu ändern.

Wir werden später genauer auf die Aussagen des Konzils über die anderen Religionen eingehen. Den Ansatzpunkt bietet dabei die Nr. 16 der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, von der her die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* zu verstehen ist. Bedeutend sind für den Rahmen unserer Fragestellung sodann das Missionsdekret, die Erklärung über die Religionsfreiheit sowie stellenweise die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*³.

Ehe wir jedoch auf die Aussagetendenzen des 2. Vatikanischen Konzils eingehen, muß die Frage beantwortet werden: Wie konnte es überhaupt zu solch positiven Aussagen kommen, wenn die Grundlage des Lehramtes, das in der Heiligen Schrift niedergelegte Wort Gottes, eher negativ über die Religionen zu urteilen scheint? Wir können auch unpolemisch-neutral fragen: Das Verständnis der „Anderen“ ist wesentlich gebunden an das Selbstverständnis des Christentums in seinem Ursprung. Wie verstand sich aber das Christentum des Ursprungs tatsächlich im Hinblick auf die „Anderen“? War es wirklich so negativ, wie es vielfach heute behauptet wird? In diesem Sinne befragen wir zunächst die Heilige Schrift (A).

In einem zweiten Teil wenden wir uns angesichts der Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils der Neubewertung der „Anderen“ zu. Gerade eine katholische Theologie wird sich eben nicht davon abbringen lassen, die ganze Skala der Einstellungen und Bewertungen, die die Kirche zu einer bestimmten Frage findet, zu berücksichtigen. Das Wirken des Geistes Gottes in der Kirche hat nicht mit AUGUSTINUS und dem Ende der Väterzeit aufgehört. Im Laufe der Jahrhunderte macht die Kirche immer neue Erfahrungen mit sich selbst, mit der Welt. Das aber heißt: Sie hat in der Neuzeit auch neue Erfahrungen mit den Menschen außerhalb des einen christlichen Abendlandes gemacht. Gerade die Entwicklungen und Erfahrungen der Neuzeit gilt es heute reflex aufzuarbeiten. Dabei besteht die Gefahr, die Situation selbst entweder einseitig positiv-optimistisch oder aber erst recht einseitig negativ-pessimistisch zu beurteilen. Beides ist gleich ungut. Wenn irgendwo, dann tut in der Frage nach dem Heil die Unterscheidung der Geister not (B).

Von da aus ergibt sich in einem abschließenden kurzen dritten Teil die Frage, wie in einer sich ändernden Einstellung zur Welt und ihrer Pluralität die Kirche bzw. die Christenheit weiterhin eine missionarische sein kann (C).

Anders gewendet befragen wir also unser christliches Selbstverständnis im Hinblick auf unsere Herkunft, unsere Gegenwart und unsere Zukunft. Im Spiegel dieses Selbstverständnisses werden wir dann der

³ Zu Rahmen, Vor- und Textgeschichte vgl. *LThK* Vat II, 405—487; auch meine Broschüre: *Religionen*. Kirche begegnet der nichtchristlichen Welt (Kevelaer 1967).

„Anderen“, ihrer religiösen Gemeinschaften und ihres in unterschiedlichem Grade deutlichen Heilsanspruchs ansichtig. Es ist wichtig, daß wir gleich hier diesen Blickwinkel deutlich betonen. Denn es ist heute schon längst nicht mehr so, wie es uns frühere Generationen in naiver Weise vorspielen konnten: Hier die reichen Geschwister der Menschheitsfamilie im Vollbesitz der Wahrheit und des Heiles — dort die armen Geschwister, die von den Brosamen leben, die von unseren Tischen fallen. Wir empfinden vielmehr ihren Anspruch bereits häufig genug als Bedrohung für uns selbst und sind selbst nicht mehr so sicher, wie wir oft noch zu sein vorgeben. Deshalb trägt auch das Sprechen vom Absolutheitsanspruch des Christentums nicht selten einen Geschmack von Fanatismus an sich; es klingt gequält und wirkt dann nicht einmal mehr im Innenraum der Kirche überzeugend⁴. Historisch steht übrigens fest, daß die Betonung des Absolutheitsanspruchs einer sehr späten Zeit angehört. „Der Begriff Absolutheitsanspruch des Christentums stammt aus der Philosophie des Deutschen Idealismus und nicht aus der Theologie selbst. Die Theologie wird deshalb von vornherein darauf zu achten haben, daß ihr keine unsachgemäße Fragestellung von außen aufgezwungen wird“⁵.

A. DER UNIVERSALE HEILSANSPRUCH IN DER HEILIGEN SCHRIFT

Man wird nicht erwarten können, daß man aus den Heiligen Schriften einen theoretischen Traktat über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen/nichtjüdischen Religionen ableiten kann. In Ihnen ist aber doch vielfältig die Grundeinstellung des jüdischen Volkes zu den „Völkern“, des auserwählten Volkes zu den Völkern der fremden Götter greifbar. In ihnen zeigt sich auch, vor allem wenn das Neue Testament überprüft wird, der universale Heilsanspruch Christi. In Jesus von Nazareth erblickt die frühchristliche Gemeinde die Erfüllung der Sehnsüchte des Volkes und der Völker. Sie erkennt zugleich, daß sein Anspruch sich auf alle Zeiten und alle Völker richtet.

a) *Das Volk und die Völker* — Stark vereinfacht läßt sich sagen, daß das Volk Israel aus den konkreten Erfahrungen mit seinem Gott geboren wurde⁶. Dieser Gott ist kein Gott des Ortes, sondern der Gott von Men-

⁴ Vgl. dazu J. RATZINGER, Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges, in: W. BÖLD/ H.-W. GENSICHEN/J. RATZINGER/H. WALDENFELS, *Kirche in der außerchristlichen Welt* (Regensburg 1967) 7—29; DERS., Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: J. B. METZ, u. a. (Hrsg.), *Gott in Welt* (Freiburg 1964) II, 287—305.

⁵ So W. KASPER, Art. „Absolutheitsanspruch des Christentums“, in: *Sacramentum Mundi* I (Freiburg 1967) 39; vgl. zum Art. die Literaturangaben.

⁶ Vgl. zum folgenden H. RUSCHE, Art. „Nichtchristen“, in: *HThG* II, 230—235 (Lit.); sodann Cl. WESTERMANN, Das Problem der Religion im Alten Testament, in: H. KAHLEFELD/U. MANN/B. WELTE/C. WESTERMANN, *Christentum und Religion* (Regensburg 1966) 7—31; N. LOHFINK, *Bibelauslegung im Wandel*

schen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Er ist der Gott der Väter, der dem Moses seinen Namen nennt (vgl. *Ex 3*), der sein Volk auf seinen Wegen begleitet, es aus der Knechtschaft Ägyptens befreit und selbst dann nicht von Israel läßt, wenn es sich im Lande Kanaans niederläßt. Es ist auffallend, daß die Israeliten auch dann an ihrem Gott festhalten, wenn sie in fremden Ländern, also in Ländern fremder Götter Fuß fassen⁷.

Doch der Gottesname Jahwe tritt nicht nur die Nachfolge des „Gottes der Väter“ an. In der priesterschriftlichen Erzählung der Mosesberufung heißt es: „Gott sprach zu Moses und sagte zu ihm: Ich bin dem Abraham, Isaak und Jakob als ‚El Schaddaj‘ erschienen, aber mit meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht bekannt gemacht“ (*Ex 6,2f*)⁸. *El*-Traditionen gehören zur Frühgeschichte Israels. Mit N. LOHFINK⁹ läßt sich dazu sagen:

„Die Umwelt Abrahams lebt im kanaanäischen Polytheismus, man erzählt von einer Götterversammlung, man verehrt auch andere Gottheiten, es gibt die Möglichkeit, daß eine bestimmte Sippe eine ganz bestimmte Gottheit als den ‚Gott ihres Vaters‘ besonders verehrt. Die Sippe Abrahams verehrt nun genau in dieser Form den Schöpfergott El als ihren besonderen Familiengott, allerdings so intensiv und ausschließlich, daß in ihrem Umkreis mindestens auf die Dauer den anderen Göttern des Pantheons überhaupt keine Verehrung mehr gezollt werden darf. So läßt sich nicht bezweifeln, daß zwischen den Religionen der Umwelt und der Religion der Patriarchen echte Kontinuität besteht.“

Auch ein anderer Gesichtspunkt spricht von der Kontinuität und Anknüpfung Israels an seine Umwelt. H. URS VON BALTHASAR¹⁰ schreibt:

„Die Einholung der ‚Religion der Väter‘ durch die Grundschriften des Pentateuchs gehört zum Kühnsten, was religiöses Menschheitsdenken gewagt hat. Der Polytheismus der Patriarchenzeit wird nicht als solcher verurteilt und abgewiesen, sondern als Auftakt, Einsatz, Vorgeschichte der Jahwereligion überformt und assimiliert. Aus der vertieften Kenntnis des lebendigen Gottes wird den Deutern der Urgeschichte klar, das der gleiche lebendige Gott ‚auf bunte und vielfältige Art zu den Vätern gesprochen hat‘ (Hebr 1, 1). Es war rechte Religion unterwegs.“

(Frankfurt 1967) 107—128; H. URS VON BALTHASAR, in: J. FEINER / M. LÖHRER. (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, II (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967) 38—43; B. STOECKLE, ebd., 1049—1073 (passim); J. HEISLBETZ, *Theologische Gründe der nicht-christlichen Religionen* (Freiburg 1967) 17—30 u. passim; J. RATZINGER (s. Anm. 4); E. ZENGER, Jahwe und die Götter, in: *Theologie und Philosophie* 43 (1968) 338—359.

⁷ Darauf weist J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung* (München⁵1965) 94 hin.

⁸ Zum Verhältnis von Jahwenamen und anderen Götternamen vgl. den in Anm. 6 genannten Artikel von E. ZENGER, der „die Frühgeschichte der Religion Israels als eine theologische Wertung nichtisraelitischer Religionen“ (Untertitel!) ansieht. Nach ZENGER scheint neben dem Vätergott und El „auch Baal, der westsemitische Gott des Regens und der Fruchtbarkeit (in seinen verschiedenen Formen) im religiösen Denken des frühen Israel eine größere Rolle gespielt zu haben, als man oft annimmt“ (346).

⁹ A.a.O. (Anm. 6), 126.

¹⁰ In: *Mysterium Salutis* II (Anm. 6), 42.

In doppelter Richtung wird der Gott der Väter Jahwe als der Herr des Ganzen erkannt, protologisch in den Ursprung hinein und eschatologisch auf das Ende zu.

Der Schöpfungsglaube erlangt im Raum der jüdischen Religion erst relativ spät Bedeutung, etwa in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft¹¹. Um ihre Gegenwartssituation voll verständlich zu machen, mußten die Hagiographen „den geschichtlichen Weg zurückzeichnen und über den verheißungsvollen Anfang von Welt und Mensch dank der Inspiration verbindliche Äußerungen machen“¹².

Die Berichte von diesem Anfang aber — auch das wissen wir heute — verwenden für ihre Darstellungen alte Vorlagen, mythologische Erzählungen. Zugegeben, sie wurden nicht schlechthin übernommen; in gewissem Sinne waren die Hagiographen gar die ersten Entmythologisierung, wenn sie ihre Vorlagen modifizierten und reinterpretierten. Auf die Einzelheiten kommt es in diesem Zusammenhang nicht an. Das Entscheidende ist, daß die jüdischen Hagiographen des Pentateuchs überhaupt außerjüdisches mythologisches Bild- und Erzählgut verwandt und damit zumindest ihre partielle Brauchbarkeit zugestanden haben.

Die Anerkennung der universalen Herrschaft Gottes bis in den Ursprung hinein findet eine Parallele in der Ausweitung des Bundesgedankens bis in den Ursprung hinein. Vor dem Sinaibund berichten die Texte in ihrer Endfassung von den Bündnissen Gottes mit Noe, Abraham und den Patriarchen. Heute wird der Noebund vor allem dann herangezogen, wenn gezeigt werden soll, daß es bereits im Alten Testament eine positive Wertung des Außerjüdischen gab. Dem ist auch zuzustimmen; nur darf man dabei nicht vergessen, wie Israels theologische Reflexion auf Grund der eigenen Erfahrungen mit dem einen Gott Jahwe zu dem Schluß kommen mußte: Der eine Gott, der gut ist und sich als Israels Heil erweist, — er ist bis in den Ursprung der ganzen Welt hinein derselbe Eine und Gute, der sich dem Ganzen als zukünftiges Heil zugesprochen hat. Es ist nicht von ungefähr, daß es bis in das Neue Testament hinein greifbar eine eigentliche Noetheologie gibt. Ihre bedeutsamste Stelle ist das Verständnis des Höllenabstiegs Jesu im 1. Petrusbrief, wo sich seine Erlösungstat als universaler Heilszuspruch bis zu den Gerechten in den Tagen der Sinflut erweist (vgl. 3, 19ff).

Was protologisch gilt, ist auch eschatologisch aufweisbar. J. RATZINGER¹³ beschreibt das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen dahin: „Israel stand zwar unter dem Auftrag, in seiner eigenen Mitte mit aller Entschiedenheit die Götter zu stürzen und Gott allein anzubeten, aber es wußte sich nicht beauftragt, die Götter überhaupt zu stürzen: Das war allein Gottes eigene Sache. Und es wußte sich nicht beauftragt, die Völker für Jahwe-Gott zu gewinnen: Jahwe hatte Israel erwählt, obwohl er Vater aller Völker war, es zum ‚erstgeborenen‘, ‚geliebten‘ Sohn gemacht; daß er die anderen Völker nicht in

¹¹ So J. RATZINGER, Art. „Schöpfung“, in: *LThK* 9, 461.

¹² So H. GROSS in: *Mysterium Salutis* II, 426.

¹³ Vgl. den in Anm. 4 genannten Aufsatz, 23.

gleicher Weise erwähnt hatte, war nicht Israels und auch nicht eigentlich der Völker Sache...“

In der Spätzeit taucht aber dann der Gedanke auf, daß zwar das Heil für die Völker allein Jahwes Sache ist, daß aber die Geschichte mit der Völkerwallfahrt zum Sionsberg endet (vgl. *Is* 2, 2f). Das aber war ein Bild der Verheißung. —

Die wenigen Gesichtspunkte, die aus dem Alten Testament angeführt wurden, zeigen ein recht differenziertes Bild. Es gibt die Warnung an Israel, sich nicht auf die fremden Götter einzulassen. Zum anderen darf die „Fremdheit“ doch nicht soweit überzogen werden, daß gleichsam sämtliche Bande zwischen Israel und seiner Umwelt dahinschwinden. Schon der Gott, der handelnd und sprechend sich offenbarend, sich aus den Völkern das eine zu einem auserwählten Volk erzog, war kein völlig unbekannter, „neuer“ Gott, sondern der Gott der Väter. Es brauchte denn auch nicht, wo von ihm die Rede war, eine völlig neue Sprache geschaffen zu werden; das Sprechen von Jahwe knüpfte vielmehr bei der religiösen Sprache der Umwelt an, auch wenn es diese reinigte und läuterte.

Der Gott, der mit Israel den Heilsbund eingegangen war, hatte auch mit den Völkern einen Bund geschlossen. Es konnte also keine schlechthinnige Verneinung des Heils außerhalb Israels geben. Wohl konnte es kein Heil für diejenigen geben, die trotz ihrer Zugehörigkeit zum auserwählten Volk von Jahwe abfielen (vgl. z. B. *Ez* 33, 10—20). Selbst wo vom Gericht die Rede ist, geht es zunächst um Israel, nicht um die „Anderen“. Doch je näher das Ende der Tage rückte, um so stärker trat auch die tröstliche Vision der allgemeinen Völkerwallfahrt in den Vordergrund.

b) *Die Offenbarung des allgemeinen Heilswillens Gottes in Christus* — Was dem alten Bund als Verheißung vorschwebte, sollte im Neuen Bund zur Erfüllung gelangen. Die Dialektik von Erwählung und allgemeiner Heilsberufung findet sich hier noch einmal. Man müßte hier vor allem immer wieder das 11. Kapitel des Römerbriefes lesen, wo Paulus davon spricht, daß die Verwerfung der Juden die Begnadigung der Welt bedeutet, und dann fragt: Wenn dem schon so ist, „was mag dann erst ihre Wiederaufnahme anderes bedeuten als Leben aus Tod“ (11, 15)? In Christus ist die trennende Scheidewand niedergerissen, um beiden Teilen, den Fernen wie auch den Nahen, den Frieden kundzutun: „Durch Christus haben wir Zutritt zum Vater, die beiden Teile in einem Geiste“ (*Eph* 2, 17). Beide Teile stehen unter der Sünde (vgl. *Röm* 2, 9; 3, 9) beide unter der Gnade (vgl. *Röm* 2, 10). Der Satz des 1. Timotheusbriefes 2, 4f: „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen: Christus Jesus, der Mensch, der sich selbst zum Lösegeld für alle dahingegeben hat“, steht nicht isoliert in der Heiligen Schrift.

Die doppelte Vertiefung dieser Grunderkenntnis des universalen göttlichen Heilswillens, protologisch in den Ursprung, eschatologisch ins Ende

hinein, ist auch im Neuen Testament festzustellen. Einmal gibt es in der späteren neutestamentlichen theologischen Reflexion bereits die Stellen, die dem Worte die Mittlerstellung in der Schöpfung zusprechen (vgl. *Jo* 1; auch *Kol* 1, 14ff). Es gibt sodann die andere Serie von Stellen, in denen Jesus von Nazareth als der Erstgeborene vor allen Toten angesprochen wird, auf den hin die Menschheitsgeschichte sich unaufhörlich bewegt, bis daß er schließlich alles dem Vater zu Füßen legen kann, damit Gott alles in allem sei (vgl. *1 Kor* 15, 20—28).

Das Bild der Wallfahrt ändert sich allerdings auf den ersten Blick. Sah die alttestamentliche Prophetie die Völker zum Sionsberg wallfahrten, so ergeht im Neuen Testament der Auftrag an die Gläubigen, Gott und sein Heil zu den Völkern zu tragen (vgl. *Mt* 28; *Apg* 1). Nur läßt sich leider, wenn man in die Geschichte der Verwirklichung dieses Auftrages schaut, das unangenehme Gefühl nicht unterdrücken, daß die Christenheit nicht selten vor der Versuchung zur Intoleranz stand, „zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den andern für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt“¹⁴. Ja, das Heil der andern schien „nicht mehr am göttlichen Erbarmen, sondern am Erfolg der kirchlichen Bemühung zu hängen“.

Dabei ist das Heil sowohl den Nahen wie den Fernen zunächst nur im Sinne des Angebotes gegenwärtig. Zwar ist das Heil ein für allemal im Tode des Herrn gewirkt, sonst gäbe es sinnvollerweise kein Angebot, — aber nach der Ablehnung der Predigt von der Ankunft des Reiches Gottes durch die Juden ist es erst recht unterwegs zu den Völkern. Von der Botschaft sind alle angerufen. Die Völker aber bleiben weiterhin unterwegs. Die Verheißung ihres Zuges zum Berg des Heils ist nicht damit aufgehoben, daß das Heil selbst ihnen gleichsam schon entgegenzieht. Die Völker können aber nun feststellen, daß sie dem wahren Gott immer schon in vielfältiger Weise begegnet sind. Der Altar des unbekanntes Gottes, den Paulus kündigt (*Apg* 17), steht nicht nur in Athen, und man kann die Predigt des Paulus in Athen auch nicht einfach als gescheiterte Predigt abtun und darum abwerten, weil die Athener sich bei ihr schließlich langweilten und ihn zu anderer Zeit weiterhören wollten.

Die Menschheitsentwicklung läßt sich so dahingehend beschreiben, daß Gott zunächst aus den Völkern das eine Volk berief und aus dem einen Volk den Einen Herrn und Erlöser und daß seitdem die Entwicklung umgekehrt verläuft: Um den Einen versammeln sich die Vielen aus allen Nationen und Völkern, und durch die Versammlung dieses neuen Volkes aus allen Völkern ist die Botschaft vom Reiche Gottes und seinem Heil, ja ist das Heil selbst in der Menschheit¹⁵. Dieses Heil aber ist das Heil schlechthin für alle.

¹⁴ Ebd., 25.

¹⁵ Vgl. E. SCHILLEBEECKX, Kirche und Menschheit, in: *Concilium* I/1 (1965), 29—41, bes. 34ff; O. CULLMANN, *Heil als Geschichte* (Tübingen 1965) 117—165.

Wir stehen dann nur vor der Frage: Was wird aus denen, die die Botschaft Christi nicht vernehmen? Paulus kommt dieser Frage im Römerbrief nahe: „Es ist ja kein Unterschied zwischen dem Juden und dem Heiden: derselbe Herr ist über allen, reich für alle, die ihn anrufen: denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird Heil erfahren. Nun denn, wie sollte man ihn anrufen, bevor man an ihn glaubt? Und wie sollte man zum Glauben kommen, ohne von ihm gehört zu haben? Und wie sollte man hören, wenn niemand verkündet, oder wie verkünden, wenn niemand gesandt ist? Darum heißt es auch: Wie willkommen sind die Füße derer, welche die gute Botschaft bringen!“ (10, 12—15) Auf die Frage antwortet Paulus aber nicht; es gibt auch sonst keine klare Antwort im Neuen Testament. Es wird vor dem Götzendienst gewarnt. Es gibt die Aussage, daß kein Heil ist außer im Namen Jesu (vgl. *Apg* 4, 12). Immerhin stellen in einem bemerkenswerten Gerichtsgleichnis die Guten wie die Bösen erstaunt fest, daß sie gar nicht wußten, wann sie sich recht oder unrecht dem Herrn gegenüber verhielten (vgl. *Mt* 25).

Noch einmal ergibt sich somit die Folgerung: Das Heil für alle ist Sache Gottes; Ihm kommt das Gericht zu, dem keine noch so gescheite Spekulation zuvorkommen kann. Doch tröstlich ist, daß er sein Heil allen anbietet und daß das Ende um des gekreuzigten und auferstandenen Herrn willen eben doch Friede, Leben, Heil heißt. Das ist christliche Hoffnung und Verheißung.

B. DIE WERTUNG DER NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN

Es hat sich gezeigt, daß der biblische Befund wesentlich differenzierter ist, als ein lautstarker Protest gegen eine positive Wertung der nichtchristlichen Religionen von christlicher Seite wahrhaben will. Einerseits läßt sich die in vielen Versionen kursierende LESSING-sche Ringparabel auch nachträglich nicht biblisch rechtfertigen. Die Parole, daß jeder nach seiner Fassung selig werden könne, hat keinen Anhaltspunkt in der Heiligen Schrift.

Andererseits gibt es aber auch keine schlethinnige Verurteilung der anderen Religionen, wie die Gegenseite es glauben machen möchte¹⁶. Eine extreme Prädestinationslehre kann sich ebensowenig auf die Heilige

¹⁶ Was H. DE LUBAC, *Geheimnis, aus dem wir leben* (Einsiedeln 1967) 131 über die Kirchenväter sagt, läßt sich im übrigen ohne weiteres auf die Autoren der Heiligen Schrift übertragen: Ihre Urteile „lassen sich nicht ohne weiteres auf jede Religion anwenden. Es ist allzu klar, daß die Väter nicht von Religionen sprechen konnten, die ihnen unbekannt waren.“ Wenn man zudem bedenkt, daß der Oberbegriff „Religion“ ein neuzeitlicher Begriff ist, dann sieht man, daß eine Beurteilung der Religionen von bestimmten Schriftstellen her nochmals problematisch wird.

Schrift berufen wie die extremste Version des bekannten *Extra Ecclesiam nulla salus*, das vor allem seit CYPRIAN eine zunehmend negative Einstellung, zumindest Skepsis hinsichtlich des Heils der „Anderen“ heranreifen ließ. Die letztmögliche Position, die von dem ehemaligen amerikanischen Jesuiten L. FEENEY eingenommen wurde, hat das Heilige Offizium in einem Brief an Erzbischof CUSHING von Boston 1949 ausdrücklich verurteilt; L. FEENEY selbst verhartete auf seiner Deutung und stellte sich damit *extra Ecclesiam*¹⁷.

Wenn auf Grund der Schriftaussagen keine der beiden Seiten eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem Heil außerhalb der Kirche zu geben vermag, es sei denn, man finde in den deutlichen Aussagen über den allgemeinen Heilswillen Gottes Trost, Hoffnung und damit auch eine Antwort, dann wäre es eigentlich angebracht, die Frage selbst wieder auf sich beruhen zu lassen, ein demütig-mutiges *Ignoramus* zu sprechen und die ganze Angelegenheit hoffend in die Hände eines barmherzigen Gottes zu legen.

Doch diese dritte Einstellung ist heute nicht mehr möglich. Denn inzwischen fragen die Religionen selbst bei uns an, was wir wirklich von ihnen halten, wie ernst wir sie zu nehmen gewillt sind oder ob am Ende der von höchster Stelle propagierte Dialog mit Religionen und Welt doch nur eine große Farce sei. Dabei können wir um so weniger der Antwort ausweichen, als wir tatsächlich viel zu lange den Eindruck erweckt haben, als wüßten wir um Heil und Unheil der Wege auf eindeutige Weise Bescheid. Wir haben eben doch zu lange und zu selbstsicher von uns aus den Himmel geöffnet und verschlossen, die Bedingungen festgelegt, unter denen man hineingelangt oder nicht. Wenn sich nun zumindest herausstellt, daß die menschlichen Situationen viel weniger einhellig verlaufen und die Erfüllung der Bedingungen oft viel weniger eindeutig feststeht, als die Antworten voraussetzen, dann ergibt sich erneut Raum für die Frage: Wie steht es denn nun mit dem Heil?

Ohne die Entwicklung im Detail nachzuzeichnen, gibt es theologiegeschichtlich neben der zunehmend strengeren Interpretation des „Außerhalb der Kirche kein Heil“ auch die andere Tendenz, die die Zugehörigkeit zur heilsvermittelnden Kirche immer weiterspinnen möchte. Die Kirchengeschichte zeigt, daß die Kirche zumindest immer vorsichtiger wird. Das Markuswort „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden“ (16,16) wird mit größerer Zurückhaltung zitiert. Die Forderung der Taufe und damit des soziologisch greifbaren Kircheneintritts wurde bereits seit den Zeiten des AMBROSIUS in Richtung auf die Begierdetaufe, das ausdrückliche Verlangen nach der Taufe, weiterinterpretiert. Die Lehre vom *Uotum Ecclesiae* wurde dann in der jüngsten Zeit, vor allem im Zu-

¹⁷ Zur Geschichte und Deutung des Ausspruchs vgl. H. KÜNG, *Die Kirche* (Freiburg 1967) 371—378; DERS., *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche* (Freiburg 1968) 182—192; H. J. TÜRK, *Was sagt das Konzil über nichtchristliche Religionen, Mission, Toleranz?* (Mainz 1967) 18—28.

sammenhang mit der Verurteilung L. FEENEYS, noch einmal überprüft und dahingehend erweitert, daß das Verlangen nach Kirche und Kircheintritt (Taufe) auch in etwas anderem, einem vollkommenen Liebesakt u. ä., „impliziert“ sein kann und somit nicht die ausdrückliche Gestalt der verlangenden Hinkehr zur römischen Kirche gefordert ist. Damit ist zugleich die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils vorbereitet, die in der Erfüllung des Gewissensanrufs einen möglichen Weg zum Heil erblickt.

Im folgenden soll zunächst kurz diese Lehre des Konzils nachgezeichnet werden. Anschließend fragen wir nach einigen inneren Gründen, die zu einer positiveren Wertung der Religionen führen könnten.

a) *Das universale Heil nach dem II. Vatikanum* — Eine Besinnung auf das universale Heil kann nicht von der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* ausgehen, sondern muß sich vordringlich an die *Kirchenkonstitution* halten. Diese sagt gleich im ersten Satz: „Christus ist das Licht der Völker“ (Nr. 1). Von der Kirche heißt es dann: „Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei“ (Nr. 9). Diese Kirche selbst ist auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt; sie ist bestimmt zur Verbreitung über alle Länder, tritt in die menschliche Geschichte ein und übersteigt doch Zeiten und Grenzen der Völker (ebd.; auch Nr. 8). Zu diesem neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen (Nr. 13). Sätze dieser Art gehören zum Grundtenor der *Kirchenkonstitution*; sie strahlen wider im *Missionsdekret* und auch in der *Erklärung über die nichtchristlichen Religionen*.

Entsprechend den Grundaussagen gibt es eine unterschiedlich deutliche Hinordnung auf die Vollgestalt des Gottesvolkes. Davon ist ausführlich in der Nr. 16 die Rede. Betont man heute gelegentlich, die *Erklärung über die nichtchristlichen Religionen* fälle zwar zusammenfassend ein überaus positives Urteil über sie, sage aber nichts über ihre Heilsbedeutung, so beachtet man nicht genügend, daß gerade die *Kirchenkonstitution* ausdrücklich nacheinander von den Juden, den Muslim, denen, „die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen“, und von denen, „die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind“, spricht. Von allen aber heißt es, daß sie in gleicher Weise vom göttlichen Heilswillen umfassen werden. Ausdrücklich sagt das Konzil:

„Wer... 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. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“

Hier wie ähnlich in der *Erklärung über die nichtchristlichen Religionen* (Nr. 2) und im *Missionsdekret* (Nr. 9) heißt es weiter:

„Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“

Das aber entspricht keiner neuzeitlichen Einsicht, sondern dem, was wir auch aus den Heiligen Schriften, vor allem dem Alten Testament, erhoben haben. Es gibt Gutes und Wahres auch in den nichtchristlichen Religionen. Sie lassen „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit widerspiegeln, die alle Menschen erleuchtet“ (*Erklärung über die nichtchristlichen Religionen*, Nr. 2). Von daher ergibt sich die Mahnung an die Christen, „daß sie mit Klugheit und Liebe durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des Glaubens und des christlichen Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte anerkennen, wahren und fördern, die sich bei ihnen finden“.

Man mag gegen diese Texte nochmals ein Doppeltes einwenden. Einmal läßt sich behaupten, die einzelnen Menschen fänden zwar wohl in ihrem Leben irgendwann die Möglichkeit, zum Heilsangebot Gottes Stellung zu beziehen; doch es sei nirgends gesagt, die Religionen, denen sie angehörten, seien in diesem Zusammenhang heilsbedeutsam. Sodann läßt sich im Hinblick auf die Religionen selbst einwenden: Gewiß mögen sie Strahlen der Wahrheit enthalten; es mag von ihren Vertretern auch manches Gute getan werden; doch all das besagt keineswegs, daß die Religionen selbst dadurch heilsbedeutsam würden. Diese beiden Einwände geben uns Anlaß, etwas tiefer auf die heutige Begründung der These von der Heilsbedeutsamkeit der Religionen einzugehen.

b) *Der Einzelne und seine Religion* — Auf die erste Frage ist zu antworten: Wer glaubt, daß das Heil dem Menschen gleichsam an den gesellschaftlichen Bindungen vorbei vermittelt werden könne, nimmt nicht ernst genug, daß der Mensch immer beides zugleich ist: Individuum und sozialgebundenes, mit- und umweltbestimmtes Wesen. Nun haben frühere Jahrhunderte bei der Bestimmung des Wesens menschlicher Personalität den Sozialbezug oder — anders gesagt — die Relationalität des Menschen eher unterbewertet¹⁸. Krasse Exzeßerscheinungen der westlichen Geschichte sind denn auch Egoismus, Individualismus und radikaler Liberalismus als gesellschaftliche Form des persönlichen Egoismus. Im Gegensatz folgte die Betonung des Gesellschaftscharakters des Menschen.

Diese Wiederentdeckung der ursprünglichen Gesellschaftlichkeit ist auch im Konzil deutlich greifbar¹⁹. Sie hat sich z. B. in der *Erklärung*

¹⁸ Vgl. dazu H. WALDENFELS, *Offenbarung* (München 1969) 95—104, 145ff, 232—236 u. ö. (vgl. dort auch die Verweise auf W. PANNENBERG u. a.); auch J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (München 1968) 140—144.

¹⁹ Vgl. z. B. die Dreiteilung in der Wesensbeschreibung des Menschen: Individualität-Sozialität-Materialität in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 12—39, über die menschliche Gemeinschaft vor allem 23—32.

über die Religionsfreiheit ausgewirkt. Die Forderung nach religiöser Freiheit wird dort ausdrücklich auf Grund der sozialen Veranlagung des Menschen erhoben:

„Die Sozialnatur des Menschen erfordert aber, daß der Mensch innere Akte der Religion nach außen zum Ausdruck bringt, mit anderen in religiösen Dingen in Gemeinschaft steht und seine Religion gemeinschaftlich bekennt“ (Nr. 3).

Schon die Heilige Schrift kennt nicht so sehr den Heiden als einzelnen, sondern die Heiden in der Mehrzahl. „Der Heide im Gegensatz zum Juden bezeichnet in der Schrift primär ein kollektives Ganzes, so daß ‚Heide‘ als Gegenbegriff zum ‚Juden‘ zunächst eine religiöse geschichtliche Gruppe und den einzelnen nur als Glied dieser Gruppe vorstellt, die von der geschichtlich ergangenen Offenbarung Gottes noch nicht auf geschichtlich mächtige Weise erreicht ist“²⁰. Man kann deshalb auch nicht vom Heil der großen Heiden sprechen ohne Berücksichtigung ihres religiösen Bezugs. Die Schrift kennt ja überhaupt zunächst das Heil für das Volk und die Völker und dann und darin das Heil für den einzelnen. Die Auffassung, die das Heil privatisiert, individualisiert und zu einem geschichtslosen Vorgang stempelt, gehört ohnehin nicht der Frühzeit des christlichen Selbstverständnisses an²¹.

Nun ist es zweifellos richtig, daß das 2. Vatikanische Konzil die religiöse Freiheit und Pluralität zwar deutlich ausspricht und doch keine eigentliche Begründung der religiösen Pluralität anbietet. Nach all dem, was wir bisher sagten, kann jedoch von da aus kein Argument gegen die Heilsbedeutsamkeit der Religionen gebildet werden. Im Gegenteil, die Überlegung, daß der Mensch *notwendig* auf Grund seiner Gesellschaftlichkeit sich religiös in der einen oder anderen Weise äußern *muß* und daß das Heil, wenn es vermittelt wird, *notwendig* geschichtlich vermittelt wird, führt dahin zu sagen, daß der Mensch auf alle Fälle, wenn er sein Heil findet und wirkt, dieses im Gesamtbereich seiner menschlichen Äußerungen und Stellungnahmen, der religiösen eingeschlossen, finden muß. Wenn schon das profane Leben ganz offensichtlich Raum menschlicher Heilsfindung ist, weil der Mensch sich ja überall dem Anruf seines Gewissens entsprechend verwirklichen muß, dann kann man den religiösen Bereich nicht willkürlich davon ausschließen. Schließlich ist ja gerade auch die Erkenntnis des Gewissensanrufs noch einmal in seiner konkreten Ausprägung an das Auffassungsvermögen, die Denkweisen und die Sprachlichkeit der geschichtlichen Stunde *hic et nunc*, in der der einzelne Mensch lebt, gebunden.

Im Grunde genommen wird so nichts anderes betont, als daß der Mensch ausnahmslos in allen seinen Bereichen unter dem werbenden

²⁰ J. HEISLBETZ (vgl. Anm. 6), 17.

²¹ Vgl. dazu vor allem J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt* (Mainz 1968) 99—106, 116—122 u. ö. Auch eine Reflexion auf den Offenbarungsvorgang als Wort- und Tatgeschehen führt zu einem ähnlichen Ergebnis; vgl. H. WALDENFELS, *Offenbarung* 117, 152—173, 250—255, 279—281, 317—319 u. ö.

Heilsanruf Gottes steht. Diese Betonung des Überall bzw. der Offenheit des Raumes göttlichen Heilsangebotes durch die christliche Theologie ist denn letztlich auch nur eine deutliche Absage gegen jedwede eigenmächtige Beschränkung des göttlichen Geistwehens und Heilswirkens von Seiten des Menschen. Es ist eine Absage an jede Form von Vorurteil über das göttliche Handeln am Menschen. Gerade weil die Entwicklung christlichen Denkens und christlicher Verkündigung nicht selten dahin geführt hatte, daß die Kirche, nicht nur einzelne ihrer Vertreter, sich Urteile angemaßt hat, die ihr eben letztlich doch nicht zustanden, Urteile auch über das Heil und die Notwendigkeit bestimmter Wege zum Heil, konnte und mußte es zu diesem Urteil der Offenheit kommen.

Erst wo daraus ein einspuriger Heilssekurismus wird, in dem die Ernsthaftigkeit menschlicher Stellungnahmen zu den göttlichen Angeboten fragwürdig wird, muß man erneut Einhalt gebieten und vor ihm als dem entgegengesetzten Straßengraben warnen. Die Gefahr, schlechthin überall nicht nur mit dem Heilsangebot, sondern auch mit der tatsächlichen Heilserlangung zu rechnen und somit die Gefahr des Unheils einfachhin nicht mehr als gegeben anzusehen, besteht ebenso wie die Gefahr völliger Gleichgültigkeit gegenüber dem konkreten Anruf Gottes in dieser Welt. Die Nichtchristen mögen tatsächlich analog zu den Athenern sagen: „Wenn ihr Christen nur den unbekanntem Gott verkündet, den wir ohnehin schon kennen, dann wollen wir euch über den Rest ein anderes Mal hören. Wir sind ja im Heil, und das genügt uns.“ Die Christen aber mögen wie die Arbeiter im Weinberg des Herrn murren: „Wenn die Anderen auch so gerettet werden, brauchen wir uns eigentlich nicht um sie zu mühen; ja eigentlich ist es bedauerlich, daß wir die ganze Last des Tagewerkes auf uns genommen haben“ (vgl. *Mt* 20, 1—16).

Beide Teile haben Unrecht. Der Weg, den jeder einzelne gehen muß, ist immer auch Weg der Wahl Gottes. Gott läßt sich nicht in die Karten schauen. Zugleich gibt es das menschliche Versagen, über das wir zwar nicht leichtfertig urteilen dürfen, wenn es sich um andere handelt, doch die *Möglichkeit* ewiger Verdammung als Folge eigenen Totalversagens steht auch heute als Drohung im Raum. Deshalb bleibt auch die Forderung nach der inneren Offenheit für Gottes Anruf für alle Teile bestehen, Christen wie Nichtchristen. Das Heil kann sich niemand versprechen, der Christ nicht und der Nichtchrist nicht. Wir alle haben es nur auf die Hoffnung hin, daß Gott uns um seines Sohnes willen Heiland ist, vor allem aber um des unverdaulichen Restbestandes der christlichen Botschaft willen, daß der große Gott Mensch geworden, für uns gestorben und auferstanden ist. Diese Botschaft uns abzunehmen fällt allen Religionen schwer. Gerade deshalb wird aber die Botschaft selbst nochmals wie ihr Herr zum Zeichen, dem widersprochen wird (vgl. *Lk* 2, 34), zur Einladung und zum Gericht der Religionen. Grundsätzlich aber stehen wir alle unter dem Gericht Gottes.

Die positive Aussage der Heilsbedeutsamkeit der anderen Religionen folgt somit aus einer vertieften Einsicht in die absolute Freiheit Gottes

und in die Ernsthaftigkeit seines universalen Heilswillens. Sie findet dort ihre Grenze, wo der einzelne sich unmittelbar von der christlichen Botschaft selbst zu einer deutlicheren, eindeutigeren Stellungnahme im Bekenntnis des einen Gottes als des Vaters Jesu Christi herausgefordert sieht²².

Die Konzilsaussagen zeigen schließlich, daß es innerhalb der großen Zahl der Religionen objektiv noch einmal eine größere und geringere Ferne bzw. Nähe zum zentralen Heilsereignis der Welt, dem Christusereignis, gibt. Diese zu bestimmen, ist nicht leicht. Sie setzt gründliche Studien der Religionen voraus, an denen es im Bereich christlicher Theologie trotz vielfältiger guter Ansätze aufs ganze noch immer sehr mangelt. Die Frage braucht aber hier schon deshalb nicht weiter verfolgt zu werden, weil das Urteil über die objektive Nähe oder Ferne einer Religion zum Heil Christi für den subjektiv-existenziell vollzogenen Gewissensentscheid des einzelnen Religionsanhängers über den Sinn des Lebens nur relativ bedeutsam ist²³.

c) *Wahrheit und Heil der Religionen* — Zu demselben Ergebnis, zu dem wir vom Bedenken der Sozialnatur des Menschen her kommen, führt uns die Reflexion auf den zweiten Einwand: Das Konzil spricht zwar den Religionen Strahlen der Wahrheit zu, doch ist keine ausdrückliche Rede von ihrem Heilscharakter.

²² Es wäre ein großes Mißverständnis, wenn die früher gemachte Feststellung, daß das Heil Christi zunächst kollektiv-universal, nicht individuell-partikulär ausgerichtet sei, dahin interpretiert würde, daß es demnach auf den Einzelnen und seine Entscheidung gar nicht mehr ankomme. Immer hat der Einzelne in dem konkreten geschichtlichen Rahmen, der ihm gegeben ist und den er sich selbst schafft, den Sinn seines Lebens zu finden und zu bejahen. Der Gesamtrahmen seines Lebens ist aber *post Christum natum*, ob der Einzelne es weiß oder nicht, tatsächlich immer schon gezeichnet von der Heilstat Christi. Vgl. unter dieser Rücksicht den vielfach angegriffenen Artikel von K. RAHNER, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *Schriften zur Theologie* V, 136—158; zum Verhältnis des Einzelnen zur Geschichte H. WALDENFELS, *Offenbarung* 195—201, auch 219—223; zum Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen J. RATZINGER, *Einführung* 198—204.

²³ Die Betonung der objektiven Ferne oder Nähe der einzelnen Religion zur Heilstat Christi zeigt aber noch einmal deutlich, daß das Sprechen von der Heilsbedeutsamkeit der nichtchristlichen Religionen im christlichen Raum nicht ihren Heilsanspruch neben oder unabhängig von der Heilstat Christi meint, sondern ihre Heilsvermittlung bzw. Heilsdurchlässigkeit aufgrund der Hingeordnetheit alles dessen, was sich bei den nichtchristlichen Religionen „an Gutem und Wahren“ findet, auf die eine und einzige Heilstat Christi bzw. aufgrund der mit dieser Heilstat Christi gegebenen Allwirksamkeit der göttlichen Gnade. Vgl. dazu den Exkurs von J. OESTERREICHER, Die allwirkende Gnade, in: *LThK* Vat II, 453f; auch den Kommentar zur Nr. 16 der Kirchenkonstitution von A. GRILLMEIER, in: *LThK* Vat I, 205ff. Insofern die anderen Religionen auf das letztgültige Heil hingeordnet sind, sind sie heilsdurchlässig; insofern sie mit dem

Dazu ist zu bemerken: Eine der wichtigsten Aufgaben, denen wir uns heute zu widmen haben, sind Grundsatz-erörterungen über die Grundbegriffe menschlichen Verstehens und Handelns. Dazu gehören auch Begriffe wie Wahrheit, Religion, Heil, Glück u. ä. Es wäre deshalb im Einzelfall genau zu prüfen, was der einzelne unter einem der genannten Begriffe versteht.

Schon der Begriff Religion ist nicht eindeutig. Je nachdem, ob man ihn soweit faßt, daß jede Form der Stellungnahme zum Ursinn des menschlichen Lebens und seiner Erfüllung darunterfällt oder nicht, oder je nachdem, ob man barthianisch jede Religion als Abfall von Gott wertet und so im Christentum die Überwindung jeder Religion schlechthin sieht, oder ob man den Religionen zubilligt, beides zu sein: gottgewollter Weg, dem der Mensch so oder so entsprechen muß, und Ausdruck menschlich geglückter oder mißlungener Stellungnahme zu Gott, wird das Urteil über Religion und Religionen unterschiedlich, u. U. gar gegensätzlich ausfallen.

Ähnliches gilt für den Wahrheitsbegriff. Wo Wahrheit lediglich die logische Übereinstimmung von Satzaussage und Sachverhalt bedeutet, ist eine Beziehung zum Heil nur sehr indirekt aufzeigbar. Wo hingegen Wahrheit — wie im jüdischen Verständnis — es mit Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit und Treue zu tun hat und primär ein Verhaltensbegriff ist, öffnet sich das Verständnis nicht nur für das Wahrheit-sagen, sondern auch für das Wahrheit-tun (vgl. *Jo* 3, 21). Wahrheit spricht dann im religiösen Bereich zunächst vom Verhalten Gottes zum Menschen, erst dann vom Verhalten des Menschen zu Gott. Letzteres ist allerdings — das sagt uns der christliche Glaube — eher durch das Gegenteil zu beschreiben: Es ist Unwahrheit, Lüge, Unzuverlässigkeit, Untreue, Ehebruch, kurz: Sünde²⁴.

Das Verhalten von Gott und Mensch findet aber — auch davon kündigt die Schrift — einen in unterschiedlichem Grad deutlichen Ausdruck. Das israelitische Volk fühlte sich auf Grund des besonderen Gegenübers zu seinem Gott im Hinblick auf die anderen Völker als auserwähltes Volk. Es wußte aber durchaus, daß Gott sich auch den anderen gegenüber auf seine Weise als der Treue verhielt. Denn auch mit ihnen hatte er ja den Bund geschlossen.

Wenn wir das heute auch auf die Religionen anwenden, die die Autoren der Heiligen Schrift noch nicht kannten und kennen konnten, und beim Wort „Wahrheit“ nicht zunächst die Bedeutung „Wahrheiten“ und „Lehre“ heraushören, dann verstehen wir, was mit dem Sprechen von den „Strahlen der Wahrheit“ gemeint ist: Gott hat sich stets und überall

Heil Christi in Konkurrenz treten, führen sie von Christus fort und verfallen sie dem Gericht. Wie alles Menschliche stehen auch sie unter dem Gesicht der Doppelgesichtigkeit.

²⁴ Zum Wahrheitsverständnis vgl. z. B. W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz 1965) 58—109, biblisch 65—84.

mitgeteilt, und diese Mitteilung Gottes kann auch im Raume anderer Religionen wahrgenommen werden, bei ihren Sehern, in ihren heiligen Büchern. Doch sind es nur Strahlen; sie vermitteln nicht das volle Licht. Es sind *Strahlen*, weil Gott selbst sich geschichtlich, im Raume der Geschichte und auf geschichtliche Weise, d. h. im Nebeneinander von Raum und Zeit, in der Endlichkeit und Begrenztheit des Schöpfungsraumes, mitteilt und weil die Totalmitteilung dann das einmalige, unüberholbare Ereignis darstellt (vgl. *Hb* 1, 1). Es sind *nur* Strahlen, weil das Licht auch auf Grund menschlicher Schuld ein zweites Mal gebrochen ist.

Das führt zu einem vorsichtigen Urteil über die Religionen selbst. Die Religionen stehen — wie auch das Christentum, insofern es ein menschliches Gebilde ist, das auch durch die Entscheidungen und Fehlentscheidungen seiner Anhänger geworden ist, wie es ist — stets im Zwielficht. Sie sind entstanden auf Grund menschlicher Begegnung mit dem Urgrund und Ziel menschlicher und menschheitlicher Existenz. Ihre konkrete Form aber hängt wesentlich ab von der Weise menschlicher Stellungnahme, von gläubiger Annahme und ungläubiger Verweigerung, von religiöser Hingabe und deren Fehlformen.

Daß die Religionen *nur* Strahlen der Wahrheit darstellen, läßt sich jedoch erst aus der Erfahrung der vollen Wahrheit bzw. aus der Begegnung mit dem Anspruch Jesu, der Weg, die Wahrheit und das Leben“ zu sein (*Jo* 14, 6), sagen. Die Behauptung, die Religionen seien nur Strahlen der Wahrheit, wird auf die ernsthaften, nicht angefochtenen Bekenner der einzelnen Religionen stets wie eine ärgerliche Anmaßung der Christen wirken. Dieses Stück Widerspruch gegen die Religionen läßt sich nicht vermeiden und darf auch gar nicht vermieden werden, will das Christentum sich nicht selbst verneinen. Daß es dabei selbst nochmals ins Zwielficht gerät, sollte den Christen nicht zu sehr anfechten. Nur stellt sich erneut hier die Gefahr ein, daß Christen den gottgewollten Widerspruch zur Welt mit ihrem eigenen privaten Widerspruch, ihrer wirklichen Anmaßung und Arroganz gegenüber den „geistlich Minderbemittelten“ identifizieren. Und dann ist ja der Christ nicht selten neugierig wie Petrus: „Herr, was wird mit diesem sein?“ Die Antwort des Herrn aber wird die gleiche bleiben: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme — was kümmert es dich? Du folge mir nach!“ (*Jo* 21, 21f)

Doch sollten wir schon durch voreilige Antworten sündigen, dann ist es noch immer sympathischer, von der Hoffnung für alle zu sprechen als von der *massa damnata*. Bei den großen Theologen des Mittelalters und den Missionaren der beginnenden Neuzeit bestand der Trost für die um das Heil ihrer Lieben bangenden Nicht- und Neuchristen im Verweis auf den einsam lebenden Bergmenschen, der zumindest dem Gewissensanruf folgen kann. So heißt es in einem Brief des heiligen FRANZ XAVER²⁵ vom 29. Januar 1552:

²⁵ Vgl. G. SCHURHAMMER, *Die Disputationen des P. Cosme de Torres SJ mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551* (Tokyo 1929) 80ff.; auch *Mon. Hist. S.I.*,

„Andere kamen und sagten: ‚Wenn Gott der Schöpfer und Erlöser der ganzen Welt ist, warum richtete er es nicht so ein, daß sein Gesetz von Anfang an in diesen Ländern verkündet und geoffenbart wurde, anstatt bis jetzt zu warten?‘ Wir antworteten ihnen: ‚Das Gesetz Gottes wurde von Anfang der Welt an bis jetzt in allen Ländern in der Vernunft der Menschen verkündet. Wenn auch ein Mensch auf einem Berg aufwächst, ohne andere Menschen zu sehen, so weiß er doch durch die Erkenntnis von Gut und Böse: Wenn er gegen einen anderen das tut, wovon er nicht will, daß ein anderer es ihm tue, dann ist das eine Sünde. Auf diese Weise erklären wir ihm die Gebote. Er brauchte also nicht von den Predigern zu lernen, was der ihn lehrte, der ihn erschuf. So das erste Gebot: Jeder Mensch, der Vernunft besitzt und sie anwendet, wird sofort wissen, daß es einen Schöpfer gibt, der seine Seele erschuf. Denn wenn Vater und Mutter aus eigener Kraft die Kinder machten, dann würden sie dieselben bekommen, falls sie sie begehren. Aber viele begehren Kinder und bekommen sie nicht, und viele begehren sie nicht und bekommen viele. Wenn er also dem anderen nichts tut, wovon er nicht will, daß es ihm geschehe, und den anbetet, der ihn erschuf, dann wird er gerettet, auch wenn er niemals das Gesetz predigen hört.“

Die Utopie eines Bergmenschen, der in Einsamkeit aufwächst, können wir heute nicht mehr nachvollziehen, weil wir deutlicher die notwendige Eingebundenheit des Menschen in Geschichte und Gesellschaft erkennen. Entsprechend dürfen wir aber in der Verlängerung des angegebenen mittelalterlichen Verständnisses von Strahlen der Wahrheit in den Religionen sprechen. Diese Wahrheit selbst aber ist dann heilbringende Wahrheit, — eine andere wäre in diesem Zusammenhang sinnlos.

C. CHRISTLICHE MISSION UND HEILSBEDeutUNG DER RELIGIONEN

Angesichts dieser Überlegungen aber stellt sich die Frage: Wenn wir hoffen dürfen, daß Gott auch den Anhängern der nichtchristlichen Religionen — auf seine Weise — das Heil ermöglicht, was soll dann noch die christliche Mission?

Darauf sei hier nur soviel geantwortet: Zunächst darf nicht übersehen werden, daß Verständnis und Verwirklichung des Missionsauftrags selbst bereits eine Geschichte durchgemacht haben²⁶. Darum darf auch die uns heute bekannte Form der Heidenmission nicht so absolut gesetzt werden, daß kein Raum für eine Neubesinnung auf Wesen und Praxis der Missionsarbeit bleibt. Eine solche aber ist fällig. Denn tatsächlich hat unser missionarischer Eifer manchmal Formen angenommen, die nicht mehr als

Ep. S. Franc. Xav., T. II, 264—267, 276; über die Einstellung Franz Xavers zum „Heil der Heiden“ auch die Studie von D. GRASSO, in: *Studia Missionalia* 1952, 109—123. Das Beispiel des Bergmenschen erscheint auch sonst in der Hochscholastik; vgl. z. B. THOMAS v. A., *Sent. d.* 28 q. 1 a. 4 ad 4; *De Uer.*, q. 14 a. 11 ad 1; *In Rom.* 10, 3; dazu M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenslicht* (Mainz 1961) 232—258.

²⁶ Vgl. dazu O. KÖHLER, Missionsbefehl und Missionsgeschichte, in: J. B. METZ / W. KERN / A. DARLAPP / H. VORGRIMLER (Hrsg.), *Gott in Welt* (Freiburg 1964) II, 346—371.

gesund angesprochen werden können. Es hat eigentliche Intoleranz gegeben, Unterdrückung im Namen des Kreuzes, eine Anwendung der augustinischen Interpretation des *Compelle intrare* (Lk 14,23)²⁷, die um der Wahrheit willen aus dem Evangelium der Liebe und Erlösung eine Karikatur entstehen ließ. Es sollte auch zu denken geben, daß das Erscheinungsbild der Kirche heute nicht selten in einer Reihe mit politischen und wirtschaftlichen Machtfaktoren, Massenmedien u. ä. unter dem Gesichtspunkt des Machteinflusses statistisch-soziologisch befragt wird. Die frühere Verbindung von christlicher Mission und kolonialistischem Machtdenken kann zwar historisch verständlich gemacht werden; gerechtfertigt ist sie dadurch dennoch nicht.

Wir stehen inzwischen aber heute im Erschrecken vor dem oft Allzumenschlichen in der christlichen Missionsgeschichte, anders gesagt: vor dem „Zuviel“ an Missionierung in der Gefahr eines flügelahmen „Zuwenig“ an Missionshaltung. Hier wie in all den vorhergehenden Überlegungen gilt die Forderung nach einer klaren Unterscheidung der Geister. Man darf nicht die heutige Theologie der Religionen²⁸ beschuldigen und sie zum Feigenblatt für die eigene geistige und geistliche Unbeweglichkeit machen, um auf diese Weise am *Status quo* einer inzwischen überholten Missionspraxis festhalten zu können. Gerade unsere Missionare müßten die geistig wachsten und aufgeschlossensten sein, auch wenn je nach der Situation, in der sie stehen, eine gewisse Lethargie und Müdigkeit menschlich zeitweilig verständlich ist.

In der Mission geht es aber nicht darum, daß wir die Anderen retten, — das besorgt allein der Herr. Wohl aber geht es uns an, wenn gefordert wird, daß die Botschaft Christi an die Welt ergeht. Diese Botschaft ist immerzu unterwegs in die Welt hinein im Zeugnis der christlichen Gemeinde. Nicht von ungefähr beginnt das *Missionsdekret* mit dem Satz: „Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche ‚das allumfassende Sakrament des Heils‘ sein“ (Nr. 1). „Die pilgernde Kirche (aber) ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘, d. h. als Gesandte unterwegs. . .“ (Nr. 2).

In der Mission treffen sich die beiden Richtungen der Wallfahrt. Aus dem alttestamentlichen Verständnis der universalen Verheißung heraus erblicken wir die Völker auf dem Wege zum heiligen Sionsberg der eschatologischen Erfüllung. Im Eingehen auf den Sendungsauftrag Christi, der selbst unter dem heilsvermittelnden Sendungsauftrag des Vaters stand, tragen die Christen die Botschaft vom Heil wort- und tathaft bezeugend in die Welt. In der Präsenz der christlichen Gemeinde in der Welt wird das Zeichen dafür aufgerichtet, daß die Hoffnung auf die Er-

²⁷ Allerdings meint AUGUSTINUS selbst, wo er *Lk 14,23* in der Form „cogite intrare“ zitiert (vgl. *Ep. 93* II 5 und *Ep. 185* VI 24), noch nicht die Heiden, sondern die Donatisten.

²⁸ Mit Recht wehrt sich auch H. R. SCHLETTE gegen Fehlschlüsse; vgl. in seinem Aufsatz: Die Kirche und die Religionen, in: TH. FILTHAUT (Hrsg.), *Umkehr und Erneuerung* (Mainz 1966) 292—311, Anm. 4.

fällung, die in unterschiedlichem Grade in den Zeiten und bei den „Völkern“ lebendig ist, begründet ist, ja, daß die Erfüllung selbst bereits begonnen hat.

Dort, wo Menschen sich auf die Botschaft hin aus ihrem „Volke“ lösen und sich in die Vollgestalt des neuen Gottesvolkes aufnehmen lassen, wird die christliche Gemeinde sie mit Liebe und Freude sich selbst zuzählen dürfen. Allerdings wird die kleinere oder größere Zahl der Gläubigen ebenso wie die statistisch erfaßte Zuwachs- oder Abnahmerate nur insofern von Bedeutsamkeit sein, als sie u. U. auch etwas über den Eifer und die Treue der „unnützen Knechte“ Christi (vgl. *Lk 17, 10*) aussagt. Über das Heil oder Unheil der „Anderen“ sagt die Statistik nichts aus, da das Sache Gottes und nur seine Sache ist.

Wer also klagt, die Missionsarbeit leide Schaden unter dem Einfluß der neueren Theologie der Religionen, wird sich zunächst fragen lassen müssen, ob er nicht immer noch unter einer korrekturbedürftigen Motivierung der Mission an die Arbeit geht, nach der er doch nicht nur Knecht und Diener des Herrn wäre, sondern sich eher — unrechtmäßigerweise — selbst wie der Herr seines Herrn gebärdet. Es gibt eine christliche Selbstbescheidung, in die wir uns wieder einüben müßten, in der wir unsere Dienstrolche an der Welt erkennen und anerkennen und dann getrost das Gericht dem Herrn der Welt überlassen.

„Missionarische Tätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht. Durch das Wort der Verkündigung und die Feier der Sakramente, deren Mitte und Höhepunkt die heilige Eucharistie darstellt, läßt sie Christus, den Urheber des Heils, gegenwärtig werden“ (*Missionsdekret*, Nr. 9).

Gerade weil die Kirche so von der Mission denkt, kann sie dann anschließend von den „Heiden“ sagen: „Was immer aber an Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden sich durch eine Art verborgener Gegenwart Gottes findet, befreit (die missionarische Tätigkeit) von der Ansteckung durch das Böse und gibt es ihrem Urheber Christus zurück, der die Herrschaft des Teufels zerschlägt und die vielfältige Bosheit üblen Tuns in Schranken hält. Was an Gutem in Herz und Sinn der Menschen oder auch in den jeweiligen Riten und Kulturen keimhaft angelegt sich findet, wird folglich nicht bloß nicht zerstört, sondern gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes, zur Beschämung des Satans und zur Seligkeit der Menschen.“

Die Zeit der gefällten Donareichen ist vorbei. Wir leben in einer Zeit wachsender menschlicher und menschheitlicher Solidarität. Diese aber provoziert erst recht die Mission. Denn Solidarität führt ja in wachsendem Maße zu einem Leben in Gemeinschaft miteinander, das, wenn es vom Christen her bejaht wird, immer zugleich Einladung zu einem Leben in Gemeinschaft mit dem unser und aller Menschen Leben tragen-

den Grund, dem sich in Christus offenbarenden und mitteilenden Gott einschließt. Weil aber der Christ heute deutlicher auch um das Unterwegs-Sein seines Lebens wie auch das der Kirche weiß und weil diese Kirche als pilgernde stets missionarisch gesandte Kirche ist (vgl. *Kirchenkonstitution*, Nr. 8f; *Missionsdekret*, Nr. 1), deshalb ist auch die Einstellung eines Christen in jeder Form, ausdrücklich oder weniger ausdrücklich, missionarisch.

Das braucht hier nicht mehr im einzelnen begründet zu werden. Wo es um das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und zur nichtchristlichen Welt geht, genügt es zu erkennen, daß dialogisch-solidarische Haltung und Mission keinen Widerspruch bilden, sondern daß vielmehr, wo der Christ dialogisch-solidarisch sich auf die Anderen einläßt, er missionarisch ist und daß umgekehrt die Mission, wo sie Ausdruck unserer von Gott gewollten Pilgerschaft ist, Pilgerschaft in Gemeinschaft mit allen Menschen ist und damit die Form des Dialogs und echter mitmenschlicher Solidarität annehmen muß. Dann aber ist die Ausübung der Mission der Beitrag, den Christen zu dem notwendigen Dialog aller Kräfte dieser Welt miteinander beizubringen haben. Denn die Kirche darf es dann als ihre Aufgabe verstehen, die Mitmenschen, die sich nicht offen zum Namen Christi bekennen, zum Bekenntnis letzter Sinnhaftigkeit des Lebens zu führen und sie immerzu für eine je größere Zukunft zu öffnen, die uns aufgegeben bleibt und deren letztgültige Erfüllung der Herr des Alls und der Geschichte allein den Nahen und Fernen, den Christen und Nichtchristen schenken kann. Am Ende bleibt dann eben doch in unserem Glauben bestehen, daß kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben ist, „daß wir ihm das Heil erlangen sollen“ (*Apg*, 4, 12).

Allerdings dürfen wir Christen nicht meinen, daß der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen uns in der Zukunft leicht von der Hand gehen wird. Nicht nur, daß wir selbst noch sehr ungeübt sind im Dialog, macht ihn so schwer. Wir wissen auch viel zu wenig von den „Anderen“. Die Grundvoraussetzung für ein fruchtbares Gespräch ist daher zunächst ein langes und geduldiges Hinhorchen auf die Anderen²⁹. Wir müssen dabei gleichsam eine Zeitlang uns selbst vergessen, in ihren „Häusern“ leben, in ihren Gedanken denken, in ihren Sprachen sprechen, ohne zugleich alles mit unseren Begriffen zu behängen und uns auf diese Weise den Zugang zu einem Verständnis zu verbauen. Bei aller menschlichen Gemeinsamkeit müssen wir ein Stück der Fremde aushalten, bis daß uns aufgeht, daß die Anderen wie die Weisen aus dem Morgenland ihre eigenen unvertauschbaren Geschenke zur Anbetung mitbringen. Wir dürfen ruhig etwas von dem berechtigten und verführerischen Charme des Fremden spüren. Es darf uns die Gefahr deutlich werden, die alle die bedroht, die keine Wohnung haben, und wir alle haben ja keine Woh-

²⁹ Vgl. dazu H. WALDENFELS, Anmerkungen zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt, in: W. BÖLD u. a. (s. Anm. 4), 95—141.

nung, — nur ist uns Christen gesagt, daß wir hier keine bleibende Stätte haben *sollen*, weil wir unterwegs sind zu einer anderen Heimat. Letztlich müssen wir verstehen, daß die „Anderen“ hineingehören in das Bild der Erfüllung, von der die Verheißung des 15. Kapitels im 1. Korintherbrief spricht.

Wir selbst bringen dann in das Gespräch die Botschaft mit, die Paulus nach Athen trug: „Das, was ihr, ohne es letztlich in seiner ganzen Fülle zu begreifen, verehrt, künden wir euch.“ Diese Botschaft ist unser Anteil am Dialog der Religionen, nicht zuletzt — noch einmal sei es gesagt — um des unverdaulichen Restbestandes willen, über den die Menschheit die Christen eigentlich immer am liebsten zu einer anderen Zeit hören möchte. Ein sterbender und auferstehender Gottessohn bleibt den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit. Wenn er nur den Christen selbst Gottes Kraft und Weisheit bleibt (vgl. *1 Kor* 1, 23ff)!