

DIE HEILIGKEIT DER RELIGIONEN UND DIE DOKUMENTE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS*

von Peter Schreiner

1. Problemstellung

Das Zweite Vatikanische Konzil war das erste Konzil, das sich ausdrücklich mit den nichtchristlichen Religionen beschäftigte. Auch wenn es dabei vor allem um die Einstellung der Kirche zu diesen Religionen ging — also nur um einen Spezialfall jener Selbstreflektion und Selbsterneuerung, die Anliegen des ganzen Konzils und aller Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen war —, so ließ es sich natürlich nicht vermeiden, daß gleichzeitig Aussagen über die *Anderen* gemacht wurden.

In der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (die Übersetzung wäre genauer, wenn statt von *Verhältnis* von *Haltung* gesprochen würde) steht an zentraler Stelle folgender Satz: *Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist*¹. Trotz der Einschränkung, die in dem Satz selber zum Ausdruck kommt, und trotz des Hinweises auf die Ambiguität der nichtchristlichen „Handlungs- und Lebensweisen, Vorschriften und Lehren“ im unmittelbar folgenden Satz, handelt es sich um eine Aussage von eminent theologischem Gehalt. Hier ist nicht nur ein pastorales

* Abkürzungen

- SC = *Sacrosanctum Concilium*: Konstitution über die heilige Liturgie
- IM = *Inter mirifica*: Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel
- LG = *Lumen gentium*: Dogmatische Konstitution über die Kirche
- OE = *Orientalium Ecclesiarum*: Dekret über die katholischen Ostkirchen
- UR = *Unitatis redintegratio*: Dekret über den Ökumenismus
- CD = *Christus Dominus*: Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe
- OT = *Optatam totius*: Dekret über die Ausbildung der Priester
- PC = *Perfectae caritatis*: Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens
- GE = *Gravissimum educationis*: Erklärung über die christliche Erziehung
- NA = *Nostra aetate*: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen
- DV = *Dei Verbum*: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung
- AA = *Apostolicam actuositatem*: Dekret über das Laienapostolat
- GES = *Gaudium et spes*: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute
- PO = *Presbyterorum ordinis*: Dekret über Dienst und Leben der Priester
- AG = *Ad gentes*: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche
- DH = *Dignitatis humanae*: Erklärung über die Religionsfreiheit

¹ *Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit* (NA 2).

Problem angesprochen, etwa die Verurteilung diskriminierenden Verhaltens oder die Ermutigung zu brüderlichem Dialog, hier schlägt die Aussage über die kirchliche *Haltung* tatsächlich um in eine Aussage über ein abstrakt feststellbares *Verhältnis*, das die ganze Problematik der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, heilig und unheilig hervortreten läßt.

Trotz des Versuches, die größten der nichtchristlichen Religionen zu umschreiben und die positiven Aspekte in ihnen zu benennen, hilft das Bewußtsein einer wohlwollenden Annahme durch die Kirche im konkreten Fall wenig, um festzustellen, was im einzelnen in und an den Religionen wahr und heilig ist. Handelt es sich bei dem zitierten Satz um das, was man mit einem modernen Schlagwort als *Leerformel* bezeichnen könnte? Es soll hier der Versuch gemacht werden, eines der zentralen Worte anhand anderer Konzilsaussagen zu kommentieren und zu interpretieren: Was meint das Konzil, wenn es sagt „heilig“?

Dieses Wort bedarf einer eingehenderen Kommentierung schon deshalb, weil es sich dabei um einen religionswissenschaftlichen *terminus technicus* handelt, der ein Mißverständnis bzw. Verfehlen des spezifisch theologischen Aussagegehaltes leicht macht; es handelt sich gleichzeitig um ein Wort, das durch seine Geläufigkeit einen Anknüpfungspunkt für das Gespräch mit religiösen Nichtchristen bilden kann, und das sich daher dazu eignet, die Aussagen der Kirche über sich selbst und über ihr Verständnis der Anderen eben diesen Anderen verständlich zu machen und nahezubringen. — Daß das Wort zentral für die theologischen Implikationen dieser Aussage ist, ergibt sich aus dem Sprachgebrauch des Konzils. In der Formel „wahr und heilig“ nimmt es eine Sonderstellung ein, wenn man bedenkt, daß gerade da, wo es darum geht, die positive Einstellung der Kirche zu *Anderem* auszudrücken, fast immer von „wahr und gut“ gesprochen wird (cf. GES 28, 42; OT 16; LG 13, 16; AA 13; auch GES 15, 16, 57). „Wahr und gut“ ist also ein stehender Ausdruck, der — im Gebrauch eher farblos — sich auf die unterschiedlichsten Aspekte einer von der Kirche in Anspruch genommenen objektiven Weltordnung bezieht. Die Frage nach der Wahrheit kann immerhin auf das Selbstverständnis der Kirche und des Lehramtes verwiesen werden²; der Begriff der Heiligkeit scheint einen viel größeren Umfang zu haben, gleichzeitig aber auch eine unvergleichliche Prägnanz in seiner Stellung zum Zentrum aller Christlichkeit.

Das Konzil spricht von der „Wahrheit und Heiligkeit Gottes“ (DV 13); es umschreibt die Aufgabe der Kirche, indem es sagt: „Christus hat nämlich den Aposteln und ihren Nachfolgern den Auftrag und die Vollmacht

² Cf. DV 11; DH 14: „Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen.“ cf. CD 12.

gegeben, alle Völker zu lehren, die Menschen in der Wahrheit zu heiligen und sie zu weiden“ (CD 2; cf. AA 14). Die Kirche *ist* jedoch auch, was sie lehrt und tut, und selbst in ihren defizienten Erscheinungsformen, d. h. in den anderen christlichen Kirchen, finden sich „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ als „der Kirche Christi eigene Gaben“ (LG 8). In der Reihe dieser Aussagen haben an dieser Stelle die wahren und heiligen Elemente in nichtchristlichen Religionen ihren Platz. Die Beziehung zu kirchlich-theologisch zentralen Aussagen ist in dieser Zusammenstellung offensichtlich. Abzugrenzen ist dagegen ein eher aus der Religionswissenschaft stammender Begriff von Heiligkeit, den man in den Konzilstexten wohl nur dort vermuten darf, wo die Überlieferungen der Völker über Gott, Welt und Mensch als „ihnen heilig“ zum Studium empfohlen werden (cf. AG 26). Nicht zuletzt muß jener Gebrauch des Wortes *heilig* erwähnt werden, der nicht nur von Heiligem Geist, Heiliger Schrift, heiliger Synode, heiliger Eucharistie, heiligen Aposteln und Vätern spricht, sondern auch eine ganze Reihe von Sachverhalten, Dingen und Tätigkeiten heilig nennt, z. B. Liturgie, Riten, Mysterien, Vollzug, Handlung(en), Schweigen, Feiern, Kult, Zeichen, Kirchenmusik, Verehrung, Gerät, Gewänder, Orte, Bilder, Altar, Stadt, Tempel, Bücher, Lesung, Opfergabe, Weihen, Priestertum, Dienst, Gewalt, Kraft, Vollmacht, Primat, Ordnung, Recht, Gesetze, Amt, Aufgaben, Berufung, Leben, Bindungen, Gedanken, Geheimnis, Anliegen, Überlieferung, Wissenschaft, Theologie, Wert der Ehe, Verkündigung des Evangeliums, Engel, Mutter Gottes, Willen Gottes u. a.

Der sprachliche Befund bleibt also in keiner Weise eindeutig und weist auf einen recht komplexen Sachverhalt hin. Um möglichst nur die dem Konzil eigenen Aussagen und Vorstellungen zur Sprache zu bringen, wurde daher die sprachliche Verwendung des Begriffs *heilig* und seiner Ableitungen (Heiligkeit, Heiligung, heiligen usw.) bei der Auswertung der Texte zum Anhaltspunkt und Leitfaden genommen — eine Methode, die auch Nichttheologen und Nichtchristen zugänglich ist. Trotz des großen Umfangs des Begriffs *heilig* und trotz der Unterscheidung von *sanctus* und *sacer* soll dabei von einem einheitlichen, umfassenden Heiligkeitsbegriff ausgegangen werden; die Berechtigung dafür ergibt sich vor allem aus der theologischen Begründung, die nur eine einzige Quelle und Ordnung aller Heiligkeit kennt; — nicht als ob *sacrificare* und *sanctificare* dasselbe wäre oder die Grenze etwa zwischen seinsmäßiger, moralisch-ethischer und bloßer Relationsheiligkeit überhaupt hinfällig wäre; es gibt jedoch einen Zusammenhang sachlicher Art jenseits dieser Unterscheidungen, der gerade durch den Begriff *heilig* gekennzeichnet werden kann. In welchem theologischen Sinn und Kontext ist also das Wort *heilig* zu verstehen; welche konkreten Kriterien für die Feststellung von Heiligkeit lassen sich anführen, und was kann es demgemäß bedeuten, wenn diese Heiligkeit auch in nichtchristlichen Religionen gefunden werden kann?

II. Theologische Begründung

Naturgemäß wird die Aussage des Konzils dort am authentischsten sein, wo es sich um Aussagen der Kirche über sich selbst handelt. Solche Aussagen finden sich zum Thema Heiligkeit in einem eigenen Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche (LG V). Daraus geht klar hervor, daß man sich zur Veranschaulichung dessen, was Heiligkeit der Kirche und Heiligkeit der Christen ist, eine Bewegung, einen mehrfachen Prozeß vorstellen muß. Schon im Titel ist nicht von Heiligkeit schlechthin die Rede, vielmehr von der „Berufung zur Heiligkeit“, d. h. von einer Bewegung von Gott auf den Menschen zu, der eine Antworthaltung, eine Bewegung des Menschen auf den rufenden, fordernden Gott zu entspricht. Zwar wäre diese Bewegung nicht möglich, wenn nicht Gottes Ruf eine wesensmäßige Heiligkeit in der Kirche konstituierte, dennoch kann sich der Mensch nicht seinerseits auf diese Heiligkeit *berufen*, vielmehr äußert sie sich darin, daß sie „in den verschiedenen Verhältnissen und Aufgaben des Lebens von allen entfaltet“ wird (LG 41).

Vom menschlichen Standpunkt aus ist Heiligkeit immer nur gegeben im Anteilhaben an der Heiligkeit Gottes; denn Gott ist „der allein Heilige und Heiligende“ (PO 5). Es ist bezeichnend für die Sichtweise des Konzils, daß selbst für Gott, bei dem nun mit vollem Recht und in Einklang mit alt- und neutestamentlicher Sprechweise seine wesenshafte Heiligkeit, sein Heilig-*Sein*, ausgesagt werden kann, der dynamische Aspekt der Heiligung unmittelbar neben dem einer mehr statisch verstandenen Heiligkeit steht. Die Heiligkeit Gottes umfaßt sämtliche anderen Eigenschaften Gottes und drückt sie aus. So ist der heilige Gott selbstverständlich der dreieinige Gott, und er umschließt in sich selbst all das an Heiligkeit und Heiligung, was menschliche Sprache nur in Entfaltung und Trennung fassen kann. Wie der Vater, so wird auch der Sohn als Quelle und Ursprung jeder Heiligkeit bezeichnet (LG 47); und sie geschieht im Sohn und durch den Sohn (LG 47) und im Geist und durch den Geist (cf. CD 1; LG 4). Mit denselben Worten, mit denen das Verhältnis von Vater und Sohn ausgedrückt werden kann, wird auch der Vorgang der Heiligung beschrieben: Der Vater sandte den Sohn (CD 1), der Sohn sandte den Geist (LG 4), wie der Sohn die Menschen heiligte, indem er sie gemäß der Sendung des Vaters von den Sünden erlöste, und indem er den Geist sandte. Sendung ist hier Ausdruck wesenhafter Identität in der göttlichen Dreifaltigkeit (wodurch jedoch nicht die wahre Dynamik eines lebendigen Gottes verlorengeht).

Sendung — und damit Heiligkeit — ist Ursprung und Ausdruck einer solchen Identität und Einheit auch dort, wo die Sendung an und in die Schöpfung ergeht. Christus sandte die Apostel, „damit sie in Teilhabe an seiner Gewalt alle Völker zu seinen Jüngern machten und sie heiligten und leiteten (vgl. Mt 18, 16—20; Mk 16, 15; Lk 14, 45—48; Jo 20, 21—23)“ (LG 19), d. h. er gründete eine Kirche, auf daß die Menschen „dem Heiligungswerk demütig dienten“ (PO 5), indem sie durch den Geist in der

Kirche Zugang hätten zum Vater (cf. LG 4) und seinen Leib aufbauen (cf. CD 1). Eine spätere Theologie hat diesen Auftrag als das dreifache Amt der Lehre, Leitung und Heiligung verstanden (cf. UR 2), wobei das Amt eben gerade Ausdruck für die wesenhafte Verbundenheit mit Christus und die Teilhabe an seiner Vollmacht sein soll (cf. PO 2).

Die gesamte katholische Gnadentheologie ist letzten Endes nichts anderes als eine Entfaltung der Lehre dieser göttlichen Berufung. Gnade ist göttliche Selbstmitteilung, ohne daß deshalb die Eigenständigkeit und Freiheit des Menschen hinfällig gemacht würde oder die Heiligkeit zu einer nur äußerlichen Eigenschaft oder bloßen Beziehung würde. „Die Anhänger Christi sind von Gott nicht kraft ihrer Werke, sondern aufgrund seines gnädigen Ratschlusses berufen und in Jesus dem Herrn gerechtfertigt, in der Taufe des Glaubens wahrhaft Kinder Gottes und der göttlichen Natur teilhaftig und so wirklich heilig geworden. Sie müssen daher die Heiligung, die sie empfangen haben, mit Gottes Gnade im Leben bewahren und zur vollen Entfaltung bringen“ (LG 40).

Die Projizierung des trinitarischen Ursprungs von Heiligkeit auf die verschiedenen Bereiche menschlichen und besonders kirchlichen Lebens wird vom Konzil vielfach durchgeführt und entfaltet. Als wichtigster Gedanke folgt aus der Einheit und Verbundenheit der Kirche und ihrer Glieder mit Christus, daß die allen aufgetragene Heiligkeit auch die Glieder untereinander verbindet, da sie allen gemeinsam ist. „Jesus der Herr, ‚den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat‘ (Jo 10, 36), gibt seinem ganzen mystischen Leib Anteil an der Geistsalbung, mit der er gesalbt worden ist... Es gibt darum kein Glied, das nicht Anteil an der Sendung des ganzen Leibes hätte“ (PO 2). Bei aller Verschiedenheit kann es nur *eine* Kirche und *eine* Heiligkeit geben, weil es nur *einen* Gott, *einen* Christus und *einen* Geist gibt. „So geben alle in der Verschiedenheit Zeugnis von der wunderbaren Einheit im Leibe Christi; denn gerade die Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten vereint die Kinder Gottes, weil ‚dies alles der eine und gleiche Geist wirkt‘ (1 Kor 12, 11)“ (LG 32; cf. LG 28). Sendung, Berufung und Teilhabe, als die Heiligkeit umschrieben wird, umfassen also die *ganze* Kirche. Wo ein Stand besondere Rechte oder Pflichten zu haben scheint, erhalten diese ihre Rechtfertigung ausschließlich im Blick auf das Ganze der Kirche; die Einheit mit Christus kennt nur eine Verschiedenheit der *Dienste* (cf. AA 2), in der alle, Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien „Mitarbeiter Gottes des Schöpfers, Erlösers und Heiligmachers werden und ihm Rühmung erweisen“ (AA 16), indem sie die Herrschaft Christi über die ganze Erde ausbreiten, alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftigmachen, und die gesamte Welt in Wahrheit auf Christus hinordnen (cf. AA 2).

Hier liegt der Übergang zwischen zwei Formen der Heiligkeit, die manchmal allzu streng geschieden werden, nämlich einer *seinshaften* und einer sog. *moralischen* Heiligkeit. Die Berufung zur Heiligkeit ist ja die

Berufung zu jener „Vollkommenheit in Heiligkeit, in der der Vater selbst vollkommen ist“ (LG 11). Teilhabe an Christus bedeutet Nachfolge Christi in einem heiligen Leben (cf. LG 36), d. h. Selbstverleugnung, Dienst, Demut, Geduld, Gerechtigkeit, Liebe und Frieden (ebd.). Es bedeutet Kampf mit der Sünde und der eigenen Schwäche (cf. PO 12). Nachahmung und Nachfolge müssen zu einem Vollzug am eigenen Leib und im eigenen Leben werden (vgl. PO 13).

Auch hier führt der Gedankengang wieder hin auf eine Einheit in aller Verschiedenheit; denn die Form der Vollkommenheit in Heiligkeit ist die Liebe, von der es heißt, daß „wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (1 Jo 4, 16). ... Denn die Liebe als Band der Vollkommenheit und Fülle des Gesetzes (vgl. Kol 3, 14; Röm 13, 10) leitet und beseelt alle Mittel der Heiligung und führt sie zum Ziel. Daher ist die Liebe zu Gott wie zum Nächsten das Siegel des wahren Jüngers Christi“ (LG 42).

Nichts von alledem ist „neu“, aber gerade deshalb verdient es, besonders hervorgehoben zu werden. Wo im eigentlichen Sinn von Heiligkeit gesprochen werden kann, wird jede Trennung von Sein und Tun überstiegen. Die Kirche *ist* in dem selben Maße heilig, wie sie Heiligkeit *hat* und ihre Aufgabe erfüllt. „Was von den Aposteln überliefert wurde, umfaßt alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren. So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt“ (DV 8). Die Kirche ist gesandt, wie Christus gesandt ist; ihre missionarische Tätigkeit „bezeugt, verbreitet und fördert ihre Heiligkeit“ (AG 6).

Die Kirche weiß, daß ihre Verbundenheit mit Christus unwiderruflich ist, andererseits muß sie täglich erneut erfahren, daß diese Vereinigung noch nicht vollkommen ist (cf. LG 48). Das schließt nicht aus, daß dennoch einzelne ihrer Glieder „zur vollkommenen Vereinigung mit Christus, nämlich zur Heiligkeit“ (LG 50) gekommen sind, die von der Kirche als Heilige verehrt und den Gläubigen als Beispiel vor Augen gestellt werden (cf. SC 104).

III. Die Taten der Heiligung

Die theologische Grundlegung eines Verständnisses von Heiligkeit gemäß den Aussagen des Konzils hat uns zwar zu einer tieferen Einsicht in das Wesen der Kirche geführt, die Frage nach dem spezifisch Heiligen in nichtchristlichen Religionen hat sich aber nur verschärft. Zwar wurde der dynamische, geradezu aktualistische Charakter von Heiligkeit und Heiligung deutlich, und es gehört zu ihrer theologischen Begründung, daß sie sich ausdrücken muß gemäß dem ihr wesentlichen Gesetz der Liebe. Dennoch kann man eigentlich nicht *mehr* sagen, als daß, da es in den nichtchristlichen Religionen Heiligkeit gibt, es auch eine Verbundenheit mit Christus geben muß, die konstitutiv für jegliche Heiligkeit ist.

Ohne in ungebührliche Neugier bezüglich Gottes unergründlichen Heilswillens zu verfallen, darf unter dieser Voraussetzung nach der Erkennbarkeit dieser Heiligkeit gefragt werden. Hilft das Konzil, nachdem die theologische Begründung gewissermaßen das Innen der Heiligkeit erschlossen hat, nun auch ihren äußeren Aspekt in den Blick zu bekommen?

Da es sich auch hier wieder um Aussagen über die Kirche handelt, wird sich eine gewisse Überschneidung mit bereits Gesagtem nicht ganz vermeiden lassen. Dabei geht es weniger darum, etwa eine christliche Moral- und Tugendlehre zu entwickeln; sie mag bei der Abfassung der Texte selber vorausgesetzt gewesen sein. Es geht um Wesensmerkmale allgemeiner Natur, die möglicherweise eine Verallgemeinerung auf den außertheologischen Bereich zulassen. Wenn die theologische Begründung richtig war, dann muß die Dynamik der Heiligkeit allumfassend sein, und es kann keine Aufspaltung der Welt und des Menschen in prinzipiell unversöhnliche Bereiche geben. „Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch hat ja den Auftrag erhalten, sich die Erde mit allem, was zu ihr gehört, zu unterwerfen, die Welt in Gerechtigkeit und Heiligkeit zu regieren und durch die Anerkennung Gottes als des Schöpfers aller Dinge sich selbst und die Gesamtheit der Wirklichkeit auf Gott hinzuordnen, so daß alles dem Menschen unterworfen und Gottes Name wunderbar sei auf der ganzen Erde“ (GES 34).

Erstes Kriterium für Heiligkeit ist demnach die *Theozentrik*, die Hinordnung auf Gott. Diese Hinordnung ist nichts der Welt und dem Menschen Fremdes. Es handelt sich um die Verwirklichung dessen, was als göttlicher Same in den Menschen eingesenkt ist (cf. GES 3).

Am deutlichsten geschieht diese Hinordnung im personalen Akt des Glaubens, in der bewußten Annahme von Gottes Botschaft und Willen. Entsprechend kann und muß jede Tätigkeit, die auf einen solchen Glauben hinzielt, als heilig bezeichnet werden: die missionarische Tätigkeit ist die „wichtigste und heiligste Aufgabe der Kirche“ (AG 29; cf. GE Vorwort). Evangelisierung und Heiligung können nicht voneinander getrennt werden; denn nicht nur dient die Evangelisierung der Heiligkeit, jedes Zeugnis von Heiligkeit ist ein Beitrag zur „Durchdringung und Vervollkommen der zeitlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums“ (AA 2). „Das Zeugnis des christlichen Lebens selbst und die guten in übernatürlichem Geist vollbrachten Werke haben die Kraft, Menschen zum Glauben und zu Gott zu führen“ (AA 6).

Zum Dienst der Verkündigung gehört auch das Studium des heiligen Buches, gleichsam der Seele der heiligen Theologie und Quelle heiliger Kraft (cf. DV 24); denn „die Wissenschaft eines Dieners am Heiligen muß eine heilige sein; denn sie wird heiliger Quelle entnommen und ist auf ein heiliges Ziel hingeeordnet“ (PO 19).

Wie immer dieser Glaube, diese Ausrichtung eines ganzen menschlichen Lebens auf Gott, aussehen mag, er kann nicht nur abstrakte Erkenntnis bleiben, sondern muß sich in Gottes-Dienst äußern. Für die Kirche

geschieht das nach dem Vorbild ihres Herrn Jesus Christus, d. h. Kriterium für Heiligkeit ist neben der Theozentrik ihre *Christozentrik*.

Die Christozentrik kommt besonders sinnfällig zum Ausdruck im Vollzug der Heiligen Eucharistie. Es ist der Wesensvollzug einer Kirche, die als ganze „ Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ ist (LG 1). Die Feier der Heiligen Eucharistie ist „Werk der Heiligung“ im eigentlichen Sinne und soll „Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der christlichen Gemeinde“ sein (CD 30).

Man darf aber verallgemeinern und in jeder Form „heiligen Gedenkens“ (cf. SC 102), ja in jeder Form ausdrücklichen Feierns den Bezug zur Herrlichkeit Gottes und den „sachgerechten“ Gebrauch sichtbarer Zeichen sehen, die in der heiligen Liturgie gebraucht werden, „um die unsichtbaren göttlichen Dinge zu bezeichnen“ (SC 33). Unter den Mitteln der Heiligung, die das Konzil selbst hervorhebt, und die sie gleichzeitig zum Ausdruck bringen und fördern, muß als nächstes das Gebet erwähnt werden, wobei vor allem das gemeinsame Gebet hilft, leichter „den Weg des echten Menschentums, des Heils und der Heiligkeit zu finden“ (GES 38).

Nicht zuletzt können die sog. evangelischen Räte als Lebensformen besonderer Heiligkeit gelten; es sind Formen der Nachfolge Christi, „der selbst jungfräulich und arm gelebt (vgl. Mt 8,20; Lk 9,58) und durch seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,8) die Menschen erlöst und geheiligt hat“ (PC 1; cf. LG 42, 44).

Das Prinzip der Einheit von theozentrischer und christozentrischer Heiligkeit ist der *Heilige Geist*. „Als das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn auf Erden zu tun aufgetragen hatte (vgl. Jo 17,4), wurde am Pfingsttag der Heilige Geist gesandt, auf daß er die Kirche immerfort heilige und die Gläubigen so durch Christus in einem Geiste Zugang hätten zum Vater (vgl. Eph 2,18)“ (LG 4). Was heilig sein will, muß im Geist getan sein, um Anteil an Christi Priesteramt zu haben. Dann allerdings ist alles, sind Gebete und apostolische Unternehmungen, Ehe- und Familienleben, tägliche Arbeit, geistige und körperliche Erholung, und auch die Lasten des Lebens „geistige Opfer, wohlgefällig vor Gott durch Jesus Christus“ (1 Petr 2,5) (cf. LG 34; auch PO 2).

Nach alledem kann es eigentlich nicht mehr mißverstanden werden, wenn auch von einem *anthropozentrischen* Aspekt von Heiligkeit und Heiligung gesprochen wird. In der Pastoralkonstitution „über die Kirche in der Welt von heute“, in der alles, d. h. die ganze Welt und Schöpfung, in Hinordnung auf Gott gesehen werden sollen, sagt das Konzil selbst: „Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen“ (GES 3); — denn die Kirche weiß, daß Verherrlichung Gottes und Heiligung der Menschen letzten Endes zusammenfallen müssen (cf. SC 7).

Auch hier lassen sich wieder einige typische Merkmale, gewissermaßen Strukturen, von Heiligkeit hervorheben. An erster Stelle steht naturgemäß die Hochachtung des Menschen selbst, das, was das Konzil die Würde der menschlichen Person nennt. Es ist die Würde eines von Gott nach seinem Bilde geschaffenen, von ihm berufenen, leib-seelischen Wesens, das, mit Vernunft begabt und zur Erkenntnis von wahr und gut befähigt, in freiem Gehorsam gegen Gott seine eigene Zwiespältigkeit überwinden soll, um als das gemeinschaftsbezogene Wesen, das er ist, zum wahren Leben bei Gott zu gelangen (cf. GES 12—22; DH 1—8). Die Heilung und Hebung der menschlichen Personwürde entspricht also in allem der Heilsabsicht der Kirche (cf. GES 40); gerade die Unverletzlichkeit und Einmaligkeit des menschlichen Gewissens gibt Anlaß, es als die „verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott“ zu bezeichnen (GES 16); die Würde des Gewissens fordert nicht nur die Verwerfung jeder Art von Knechtschaft (GES 41), sondern ist die Quelle „geheiliger Rechte der Person und der Völkerfamilie“ (DH 6).

Das Wesen dieser Würde und dieser Rechte wäre völlig mißverstanden, wenn sich der Christ selbst darauf berufen wollte, um irgendeinen Anspruch durchzusetzen. In bezug auf die Heiligkeit wäre es besser, von dieser Würde als von einer Anlage zu sprechen, die gemäß der Dynamik der Heiligung zur Entfaltung gebracht werden muß. Christlicher Personalismus ist kein Individualismus. „Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen“ (GES 12).

Auf der Ebene zwischenmenschlicher Beziehungen nun ist Heiligkeit immer dadurch gekennzeichnet, daß sie ihren Bezugspunkt im Anderen hat. Heiligkeit kann nur empfangen werden, indem gegeben wird. Die eigene Heiligkeit ist gebunden an die Verwirklichung des Gesetzes der Heiligung der Anderen, an die Liebe. Seine wahre Erfüllung findet dieses Gesetz in der Gegenseitigkeit. Eine solche Gegenseitigkeit kann zwischen den Amtsträgern der Kirche bestehen (cf. LG 18); auf den Bischöfen lastet die schwere Sorge für die Heiligung ihrer Priester (PO 7); die Priester fördern sich gegenseitig durch brüderliche Hilfe in ihrer Heiligkeit (PO 8). Der Empfang der Sakramente dient ebenso der Heiligung wie ihre Spendung (cf. LG 10). Besonders deutlich wird die Gegenseitigkeit, die das sakramentale Leben durchzieht, in der Ehe, in der die Ehegatten, „nach dem Bild des lebendigen Gottes geschaffen, in eine wahre personale Ordnung gestellt, eines Strebens, gleichen Sinnes und in gegenseitiger Heiligung vereint“ sind (GES 52). Es ist die Dialektik von Übereignetsein und Empfangen zugleich (cf. GES 49); sie umfaßt Freude, Dankbarkeit, Liebe, Treue, Ehrfurcht und Vertrauen. Auch ist sie nicht auf die Eltern beschränkt, sondern betrifft ebenso die Kinder, die „auf ihre Weise zur Heiligung der Eltern“ beitragen (GES 48). Der Anspruch dieser Heilig-

keit ist so total, daß Heiligkeit und Unauflöslichkeit unmittelbar nebeneinander stehen (AA 11).

Am Beispiel der Ehe ist es besonders anschaulich und einleuchtend, daß Heiligkeit am schönsten mit Liebe umschrieben werden kann. Die vollkommene Liebe ist es, die als Heiligkeit sich mit ganzem Herzen der Ehre Gottes und dem Dienst am Nächsten hingibt und damit auch in der irdischen Gesellschaft eine menschlichere Weise zu leben fördert (cf. LG 40). Die Gegenseitigkeit der Heiligung kann die ganze Schöpfung erfassen. „Die Gläubigen müssen also die innerste Natur der ganzen Schöpfung, ihren Wert und ihre Hinordnung auf das Lob Gottes anerkennen. Sie müssen auch durch das weltliche Wirken sich gegenseitig zu einem heiligeren Leben verhelfen. So soll die Welt vom Geist Christi erfüllt werden und in Gerechtigkeit, Liebe und Frieden ihr Ziel wirksamer erreichen“ (LG 36). Es ist eine Frucht der Gnade, wenn die einzelnen in der Kirche zur Vollkommenheit der Liebe in der Erbauung anderer streben (cf. LG 39).

Es widerspricht nicht der oben betonten Würde der Person, sondern ist Ausdruck des Gesetzes aller Heiligung und Liebe, wenn vom Konzil die Selbstverleugnung unter die hervorragendsten Mittel der Heiligung gezählt wird (cf. LG 42). Neben Selbstverleugnung sollen Demut und Einfachheit des Lebens, Armut, Verfolgung, Bedrängnis, Opfergeist und Leiden den Weg der Kirche begleiten (GES 50; LG 7, 8; CD 15).

Auch damit sind Kennzeichen von Heiligkeit genannt, die wohl eine gewisse Allgemeingültigkeit beanspruchen dürfen. Weitere Dienste und Werke können aufgezählt werden: Gastfreundschaft, Gerechtigkeit und gute Werke zum Dienst aller notleidenden Brüder (AA 11); die Mehrung der Güter menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und Freiheit (GES 39); die Förderung des Wohls der Mitbrüder und der ganzen Gesellschaft und Schöpfung durch die menschliche Arbeit (LG 41); der Schutz und die Förderung von Familie und öffentlicher Sittlichkeit, die Begünstigung des häuslichen Wohlstandes (GES 52); die Ablehnung von Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht (LG 32). (Man vergleiche dazu auch den Katalog sozialer Sünden in GES 27).

In gewisser Weise ist hiermit der Bereich der Heiligkeit, soweit er in den Konzilsdokumenten erfaßt ist, abgeschritten, auch wenn noch viele Einzelheiten zur inhaltlichen Füllung hinzuzufügen blieben. Man mag etwa auf den adjektivischen Gebrauch von *heilig* zurückkommen und die einzelnen Verwendungen dem jeweiligen Bereich innerhalb des hier umrissenen Umfangs von Heiligkeit zuordnen. Der Sprachgebrauch des Konzils genügt, um das Wesentliche zu veranschaulichen: Die Heiligkeit ordnet hin auf Gott, vereinigt mit Christus, dient der Erlösung, muß bewahrt und entfaltet werden; sie verkündet, evangelisiert, macht kund und spricht mit anderen; sie vollzieht ‚heilige Handlung‘, verherrlicht Gott, opfert, betet, feiert in hl. Gedenken; sie anerkennt, hütet, fördert,

schützt, begünstigt, belebt, ist in allem sorgfältig, gibt Anteil, erwidert, beruht auf gegenseitiger Übereignung und ist gemeinschaftlich; sie ist verbunden mit Armut, Verfolgung, Demut, Selbstverleugnung, Bedrängnis, und dem Bemühen um soziale Gerechtigkeit; sie hat die Liebe als grundlegendes Gesetz.

Nichtchristen werden gewiß nicht ohne ihr Wissen und Wollen zu Christen gemacht, wenn man eine Hinordnung und Verbundenheit mit Christus dort entdeckt, wo sich solche Heiligkeit in ihnen und ihren Religionen findet. Theozentrik, Christozentrik, Anthropozentrik usw. wurden hier nur als Erkennungsmerkmale, als Möglichkeiten konkreter Erscheinungsformen von Heiligkeit aufgeführt. Es ist durchaus denkbar, daß sie unabhängig voneinander auftreten, man also „Anthropozentrik“ findet, wo von Theozentrik nichts zu spüren ist. Gemäß der inneren Geschlossenheit der theologischen Voraussetzungen muß mit dem Konzil am Zusammenhang aller Formen von Heiligkeit festgehalten werden. — Auch ohne daß die aufgewiesenen Kriterien nun auf konkrete Fälle angewandt werden, wird niemand leugnen wollen, daß sich solche Heiligkeit nicht nur in der Kirche findet — und Unheiliges wird umso klarer sich davon abheben — in der Kirche nicht weniger als in allen Religionen.

IV. Der Beitrag der Anderen und die „Theologie der Religionen“

Die Kommentierung dessen, was *heilig* in bezug auf das Verhältnis und die Haltung der Kirche zu nichtchristlichen Religionen bedeutet, könnte hier abgeschlossen werden; die Andersheit der Anderen und die Vielheit der Religionen bliebe relativiert unter dem Anspruch einer Heiligkeit, die objektiv ist im gleichen Sinn, in dem Gott „objektiv“ ist. Wer je diese Verschiedenheit und Andersheit als beunruhigend oder gar schmerzlich empfunden hat, wird weiterfragen wollen. Daß Heiligkeit etwas mit Einheit, Brüderlichkeit und Liebe zu tun hat, dürfte zur Genüge betont worden sein; aber wie läßt sich diese Heiligkeit und Einheit zusammenbringen mit jener Andersheit, die weder abgeschafft noch verurteilt werden soll? Gibt es einen Beitrag zur Heiligkeit, einen Impetus der Heiligung, den die Anderen als Andere leisten können und müssen? Kann das Konzil diese Vielheit in Einklang bringen mit seiner bewundernswerten Bemühung um Einigung und Einheit?

Dieses Bemühen ist für die Kirche selbstverständlich zunächst und vor allem theologisch begründet. „Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt“ (NA 1). Es scheint jedoch, als sei die Kirche keineswegs die einzige Instanz, die auf diese Einheit hinarbeitet, und als sei diese Aufgabe von anderer Seite bereits mit sehr viel mehr Erfolg in Angriff genommen worden. Kein anderes Motiv für seine Bestrebungen wird vom Konzil so oft und in so unterschiedlichen Zusammenhängen zitiert, wie das säkulare Einigungsbestreben der Mensch-

heit. „In unserer Zeit, da sich die Menschheit von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht“ (NA 1; vgl. LG 1, 28; GES 23, 30; AG 1; UR 12; GE 12; AA 1,8,14; DH 15 u.a.).

Für die Kirche ist diese Einigungsbewegung „Zeichen der Zeit“, ihr zur Anregung und Ermutigung bei der Verwirklichung des Willens Gottes vorgegeben. Denn Gott hat es gefallen, „die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll“ (LG 9). Es ist durchaus im Sinne des Konzils, den hier heilsgeschichtlich verstandenen Begriff des Volkes zu verallgemeinern. „Gott, der väterlich für alle sorgt, wollte, daß alle Menschen eine Familie bilden und einander in brüderlicher Gesinnung begegnen“ (GES 24; cf. AG 2; DH 4). Die Kirche muß sich den Auftrag Gottes zu eigen machen, und sie verkündet die Einheit der Menschen als eine Einheit des göttlichen Ursprungs in dem uns allen gemeinsamen Vater und des Zieles als Erneuerung der ganzen Welt in Christus (cf. LG 48).

Das Konzil wird nicht müde, die Gläubigen zur Verwirklichung der Einheit gerade im säkularen Bereich aufzufordern; aus der kirchlichen Sendung fließen Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein (GES 42). „Die Kirche, in der Liebe des Erlösers begründet, trägt dazu bei, daß sich innerhalb der Grenzen einer Nation und im Verhältnis zwischen den Völkern Gerechtigkeit und Liebe entfalten (GES 76; cf. GES 78). Die Botschaft der Kirche soll alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt (GES 92; cf. auch AG 8). Mit einem Wort, die Kirche versteht sich als das sichtbare Sakrament der heilbringenden Einheit, das zwar in die menschliche Geschichte eintritt, doch zugleich Zeiten und Grenzen der Völker übersteigt (LG 9).

Aber entsprechen sich säkulare Einigungsbestrebungen und kirchlicher Auftrag, die „großen Erwartungen der Menschen“ und der „Plan Gottes“ (cf. IM 3) so einfachhin? Zwischen der Verkündigung von Gottes allgemeinem Heilswillen (Einheit!) und dem eschatologischen Heils-Zustand (Einheit!) klafft eine Lücke.

Daß Vielheit nicht in gleicher Weise Anliegen und Gegenstand der kirchlichen Verkündigung ist, mag schon als Hinweis dafür dienen, daß es sich um einen Sachverhalt handelt, der nicht sein sollte. Diese Erklärung findet sich in den Konzilstexten andeutungsweise bestätigt.

Warum sollte Gott beschließen müssen, sein am Anfang als eines gegründetes Menschengeschlecht wieder aus der Zerstreung sammeln zu wollen (cf. LG 13 a)? Er tat es, nachdem die Menschen in Adam gefallen

waren (LG 2), also nachdem die Sünde in die Welt gekommen war. Die Sünde scheint bewirkt zu haben, daß die Einheit, die sich nach Gottes Plan entfalten sollte, unsichtbar wurde und durch eine bewußte Anstrengung zurückgewonnen werden muß³. Durch eine Verzerrung der Wertordnung gewinnt das *Eigene* ungebührliches Gewicht, und so wird das Böse zur Wurzel der Entstellung von Vielfalt zu Gegensätzlichkeit. „Dadurch, daß die Wertordnung verzerrt und Böses mit Gutem vermischt wird, beachten die einzelnen Menschen und Gruppen nur das, was ihnen, nicht aber, was den anderen zukommt“ (GES 37). Die Spaltungen der Kirche geschahen „oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten“ (UR 3 a). Umgekehrt verlangt die Wiederherstellung der Einheit innere Umkehr (UR 7 a), die unmittelbar mit der Heiligkeit des Lebens zusammenhängt, die man als Voraussetzung für Einheit betrachten kann (cf. UR 8; auch PO 4).

Es ist nun allerdings keineswegs so, als wäre diese Umkehr nur Sache der Anderen; auch die Kirche ist „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig“ (LG 8). Insofern auch die Kirche nur „Keimzelle der Einheit“ (LG 9) ist, hat auch sie vorläufigen und vorbereitenden Charakter.

Der Rückgriff auf das, was über die Heiligkeit gesagt wurde, zeigt nun, wie die darin ausgedrückte Relativierung der Andersheit zu verstehen ist. Insofern die Heiligkeit der Sünde widerspricht und entgegengesetzt ist, werden auch Andersheit im Sinne der Gegensätzlichkeit, Unverträglichkeit, Widersprüchlichkeit aufgehoben und überwunden. Es wäre jedoch ausgesprochen irreführend, hier mit logischen Kategorien operieren zu wollen; denn hier gelten nicht logische Gesetze, hier gilt das Gesetz der Vollkommenheit in Heiligkeit, das ist die Liebe. Es wird letztlich von der Unmeßlichkeit der Liebe Gottes abhängen, wieviel Andersheit den Religionen „erlaubt“ war und ist. Jedenfalls muß die Liebe Gottes der Maßstab sein, an dem die Kirche und ihre Theologie die nichtchristlichen Religionen messen, und nicht juristische Erwägungen. Die Verschiedenheiten und Andersheiten in und auf dieser Welt sind der Fassungskraft unserer Liebe anheim gegeben, und zwar aller — so wie wir alle zur Heiligkeit berufen sind und alle zur Liebe fähig sind.

Daraus ergibt sich nicht nur eine mehr oder weniger zögernde und widerwillige Duldung von Verschiedenheit, sondern geradezu eine Verpflichtung dazu, wie sie ja auch vom Konzil, wenn auch vorsichtig, gelehrt wird. Eine gewisse Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche steht der Einheit der Kirche nicht entgegen, sondern vermehrt ihre Zierde und Schönheit und trägt zur Erfüllung ihrer Sendung nicht wenig bei (UR 16). „Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen

³ Vgl. AG 9: Was immer aber an Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden sich durch eine Art von verborgener Gegenwart Gottes findet, befreit sie (die Mission) 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.

je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äußeren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die Liebe üben“ (UR 4). Denn es ist der Heilige Geist, der die Mannigfaltigkeit der Gaben schafft (UR 2). Vielfalt in der Kirche tut der Einheit nicht Abbruch, sondern zeigt sie im Gegenteil deutlich auf (OE 2; cf. LG 13). „So bildet sich allmählich eine universalere Form der menschlichen Kultur, die die Einheit der Menschheit um so mehr fördert und zum Ausdruck bringt, je besser sie die Besonderheiten der verschiedenen Kulturen achtet“ (GES 54; cf. GES 58).

Die Kirche pflegt und fördert das glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker (SC 37), denn sie, die alle Sprachen spricht und in der Liebe alle Sprachen versteht und umfängt, soll die babylonische Zerstreuung überwinden (AG 4; cf. AG 21; GES 58).

Die Heiligkeit in den Religionen steht somit in nahtlosem Zusammenhang mit dem Streben der Kirche nach jener Fülle, „die sein Leib nach dem Willen des Herrn im Ablauf der Zeit gewinnen soll“ (UR 24). „Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Jo 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“ (NA 2). Die Einheit des Anfangs ist also nicht schlechthin mit der Einheit des Ziels der Heilsgeschichte identisch: Die Fülle des religiösen Lebens setzt die Heiligkeit in den Religionen voraus; in der Brüderlichkeit und Liebe der Heiligkeit, die ihren Bezugspunkt in Gott hat, entfaltet sich ebendiese Heiligkeit, die die Liebe ist, zu ihrer menschlichen und göttlichen Fülle. „Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, daß die Schrift sagt: ‚Wer nicht liebt, kennt Gott nicht‘ (1 Jo 4,8)“ (NA 5).

Hat das Konzil damit nicht einem Großteil der bisher betriebenen „Theologie der Religionen“ einen Maßstab gesetzt, an dem gemessen sie doch recht schal und seicht vorkommt mit all den sicherlich gutgemeinten Interpretationen und Uminterpretationen von Legitimität, implizierter oder sonstwie unbewußter Christlichkeit. Es findet sich in den Texten keine Stellungnahme etwa zur Frage nach den Religionen qua Religionen als Heilswegen. Die Weise des Konzils, von den Anderen zu sprechen, ist sehr viel unbefangener. Heiligkeit, Liebe, Einheit, Fülle — und Sünde als deren Widerpart —, das sind die Grundbegriffe dieser *Theologie der Religionen*. Die genannten Fragen mögen gewiß berechtigt sein; die Tatsache, daß ihre Problematik den Andern unverständlich und irrelevant erscheint, bzw. daß die vorgeschlagenen Antworten und Lösungen rundweg abgelehnt werden (und abgelehnt werden können, ohne deshalb notwen-

digerweise dem Gesetz der Liebe zu widersprechen), läßt vermuten, daß solcher Theologie der wirkliche Kontakt zu den Andern mehr oder weniger abgeht, und daß sie deshalb auch nichts zu der Fülle beiträgt, die ihr entsprechend dem Gesetz, unter dem sie steht, aufgetragen ist. Dieses „Gesetz“ der Heiligkeit relativiert Fragen wie die der Kirchengliedschaft oder Heilsfähigkeit einzelner oder ganzer Religionen insofern, als zwar der Sünde und Schuld als Ursache von Trennung und Pluralität Rechnung getragen werden muß, jedoch auch und gerade die Schuldbeladenen nicht außerhalb des Gesetzes der Liebe stehen.

Vor allem aber verlangt das Gesetz der Heiligkeit von der Theologie der Religionen größere Konkretheit; d. h. nicht nur dogmatische Reflexionen, sondern Dialog der Religionen, — nicht nur im Gespräch zwischen Theologen, sondern in der persönlichen Begegnung und Zusammenarbeit in allen Lebensbereichen. Theologie der Religionen darf nur dort betrieben werden, wo die Liebe zwischen den Menschen verwirklicht ist.

Wenn hier kritisiert wird, dann nicht nur an den christlichen und spezifisch theologischen Bemühungen um Einheit. Wo sind die Nichtchristen, die das Neue Testament studiert haben, die christliche Tradition kennen oder gar in die christliche Spiritualität eingedrungen sind; die sich bemüht haben, das christliche (oder kirchliche) Dilemma von Absolutheitsanspruch und geschichtlicher Kontingenz zu verstehen? Die Bemühung um Einheit in Liebe setzt das Bewußtsein der Trennung voraus; aber wird Trennung wirklich überall als Skandalon empfunden?

Obwohl diese Arbeit methodisch einen Weg eingeschlagen hat, der prinzipiell auch Nichtchristen zugänglich ist, kann sie für sich selbst nicht den Anspruch erheben, wirklich etwas gegen das Skandalon der Trennung und für die Verwirklichung der Fülle beigetragen zu haben; denn es muß bezweifelt werden, ob ein nichtchristlicher Leser so ohne weiteres in das begriffliche System eindringen kann, das hier anhand der Konzilstexte entwickelt worden ist. Es wäre ein erster Schritt auf jenem Weg, der auch und gerade die *Theologie der Religionen* dazu führen könnte, zu einer *heiligen Wissenschaft* zu werden, wenn sie zu einer auch Nichtchristen verständlichen Terminologie käme. — In diesem Sinn mag zum Schluß als Anregung das Wort von den „anonymen Liebenden“ aufgegriffen werden⁴; und vielleicht wird sich zeigen, daß die Liebe nicht anonym bleiben kann und wird; denn „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“.

⁴ Vgl. H. URS VON BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?* (Freiburg 1969) 98.