INTERRELIGIÖSER DIALOG UND MISSION NACH DER ENZYKLIKA „REDEMPTORIS MISSIO“

von Georg Evers

Der Schwerpunkt der Enzyklika „Redemptoris Missio“ liegt eindeutig auf der Einschärfung der Missionsverpflichtung für die gesamte Kirche überall auf der Welt. In der Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten und Hindernissen, die dieser Auftrag der Verkündigung gegenwärtig erfährt, kommt dann aber unausweichlich das Problem des Verhältnisses von Verkündigung und Dialog zur Sprache. In der Enzyklika wird die These als falsch zurückgewiesen, nach der der interreligiöse Dialog an die Stelle der direkten Missionierung getreten sei. Werden mit dieser und anderen in die gleiche Richtung zielenden Aussagen der Enzyklika nur Auswüchse einer falsch verstandenen Theologie der Religionen korrigiert, oder zeichnet sich hier ein genereller Wandel der katholischen Kirche in ihrer Einstellung zu den anderen Religionen ab?

In außerkirchlichen Kreisen in Asien haben erste Presseberichte über die neue Missionsenzyklika und ihre hauptsächlichsten Aussagen gerade diese Reaktion hervorgerufen. In einigen asiatischen, vornehmlich muslimischen Staaten, wurden besorgte Stimmen laut, die eine grundsätzliche Kehrtwendung der katholischen Kirche in der in diesen Ländern so sensitiven Fragen der Mission und der Bekehrung zu erkennen glaubten. In Malaysia ließ der Ministerpräsident Mahathir den Erzbischof von Kuala Lumpur, Erzbischof Soter Fernandes, zu sich kommen, um seinen Befürchtungen Ausdruck zu verleihen und genauere Einzelheiten über die Enzyklika zu bekommen. Aus ihm zugegangenen Presseberichten hatte er einen grundsätzlichen Kurswechsel in der katholischen Kirche zu sehen gemeint, nach der die Mission in verstärkter Weise wieder in den Mittelpunkt gerückt werde und das Verhältnis zu den anderen Religionen aufs neue von einer grundsätzlichen Ablehnung geprägt sei. Auch in Indonesien gab es eine ähnliche Reaktion. Das Religionsministerium wollte ebenfalls Aufschluß darüber haben, inwieweit die katholische Kirche mit der neuen Missionsenzyklika eine neue Phase einer verstärkten Missionierung beginne, und damit ein Wandel im Verhältnis zu den anderen Religionen sich zeige.

Der Hinweis zu Beginn der Enzyklika: „Den Nicht-Christen, besonders den Behörden jener Länder, denen die missionarische Tätigkeit gilt, soll versichert werden, daß letztere nur ein Ziel hat, nämlich dem Menschen zu dienen, indem man ihm die in Jesus Christus erschienene Liebe Gottes aufzeigt“,¹ hat wohl nicht die beabsichtigte Wirkung getan, Mißtrauen bei den Regierungen, gerade der islamischen Staaten auszuräumen. Die Enzyklika betont zwar die Achtung vor der Freiheit des Menschen in der Wahl seiner Religionszugehörigkeit: „Sie [die Kirche] respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens“ (RM 39). Doch zugleich wird auch das unveräußerliche Recht der Kirche zur Mission betont, indem gesagt wird: „Vor

¹ *Redemptoris Missio* 2. Fortan abgekürzt zitiert: RM.

denen, die sich unter den verschiedensten Vorwänden der Missionstätigkeit widersetzen, wiederholt die Kirche: *Öffnet Christus die Türen!*“ (ebd.)

Im folgenden soll versucht werden, die Aussagen der neuen Missionsenzyklika zur Mission und zum interreligiösen Dialog auf ihre Verträglichkeit bzw. ihre innere Spannung zu untersuchen. Weiter soll gefragt werden, welche theologischen Positionen auf diesem Gebiet durch das päpstliche Schreiben korrigiert werden sollen. Dies geschieht, indem wir die Enzyklika auf dem Hintergrund der Theologie der Religionen sehen, wie sie in den 25 Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil, vor allem in Asien, entwickelt worden ist.

1 Mission und Dialog nach „*Redemptoris Missio*“

1.1 Aussagen zu den „Kulturen“ und „anderen Religionen“

In der Einleitung von „*Redemptoris Missio*“ werden zwei Begriffe genannt, die wie ein Leitmotiv die Enzyklika durchziehen: die Freiheit des Menschen in der Annahme der christlichen Botschaft und die Achtung der Kirche vor den anderen Kulturen und Religionen. „Sein [Christi] Evangelium tut der Freiheit des Menschen, der anderen Kulturen gebührende Achtung, allem Positiven in jeder Religion keinen Abbruch“ (RM 3). Auf der anderen Seite werden ebenfalls gleich zu Beginn falsche Vorstellungen über das Verhältnis von Mission und Dialog zurückgewiesen, wie die Annahme, daß die Mission „durch den Dialog unter den Religionen ersetzt wird“ (RM 4), oder die These, daß „man [...] in jeder Religion gerettet werden“ kann (ebd.; vgl. 36). Das gesamte erste Kapitel der Enzyklika entwickelt die zentrale Stellung von Jesus als dem alleinigen Erlöser. Ausdrücklich wird festgestellt, daß die Aussage vom Heil in Jesus Christus „universale Bedeutung hat, weil für alle – Juden wie Heiden – das Heil nur von Jesus Christus kommen kann“ (RM 5). Im Hinblick auf andere Religionen und mögliche andere Vermittlungen und Mittler wird diese Christozentrik noch einmal betont, wenn gesagt wird: „Andere Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlerschaft teilhaben, werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben doch nur Bedeutung und Wert *allein* in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangig und notwendiger Zusatz betrachtet werden“ (ebd.). Die Theologie der Enzyklika „*Redemptoris Missio*“ ist bestimmt von einem *christozentrischen Ansatz*, der für einen Pluralismus der Religionen nur insoweit offen ist, als das Wirken des Heiligen Geistes auf einzelne Individuen durchaus angenommen wird, aber hinzugefügt wird, daß dies in einer Weise geschieht, die wir nicht kennen, die Gott allein bekannt ist. Man kann es daher auch ein eschatologisches Modell nennen: Nichtchristen werden von Gott in einer Weise gerettet, die wir nicht wissen können. Dieses Bekenntnis unseres Nichtwissens über die Heilmöglichkeiten von Menschen außerhalb des Christentums ist aber nicht nur von Demut vor den unerschöpflichen Ratschlüssen Gottes geprägt. Denn zugleich wird den nichtchristlichen Religionen als gesellschaftlich, geschichtlich und kulturell bestimmten Gebilden der Rang eines „Heilswegs“ in einer wie auch immer gearteten Analogie zum Christentum abgesprochen.

Das Christentum und die Kirche erscheinen dagegen als „ordentliche Heilswege“, als „Sakrament des Heils“, das bewirkt, was es bezeichnet und in der gesellschaftlichen Verfaßtheit auch Heil vermittelt.

In der für eine Enzyklika üblichen indirekten Weise wird an dieser und weiteren Stellen eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Theorien einer Theologie der Religionen aufgenommen, die von verschiedenen Theologen in den letzten Jahren, vornehmlich in Asien, entwickelt wurden. Als nicht haltbar werden alle Versuche genannt, den „Jesus der Geschichte“ vom „Christus des Glaubens“ zu trennen (RM 6). Eingeräumt wird lediglich, daß zwischen „verschiedenen Aspekten“ unterschieden werden kann (ebd.). Ausdrücklich wird der universale Heilswille Gottes herausgestellt, der das Heil aller Menschen will, aber zugleich festgehalten, daß Gottes Heil in einer engen und unauflösbaren Verbindung mit der Kirche gesehen werden muß. Für solche, die unter „bestimmten sozio-kulturellen Bedingungen“ leben, die eine Begegnung mit Jesus Christus und seiner Kirche unmöglich machen, oder in „anderen religiösen Traditionen“ aufgewachsen sind, ist das „Heil in Jesus Christus“ ebenfalls zugänglich, weil der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.²

Bei der Behandlung der Thematik des „Reiches Gottes“ (Kapitel II) wird eine anthropozentrische Sicht des Reiches als „nicht immer im Einklang mit kirchlichem Denken“ zurückgewiesen, die es „eher zu einer rein irdischen und säkularisierten Wirklichkeit macht, in der Programme und der Kampf für sozio-ökonomische, politische und kulturelle Befreiung den Ausschlag geben, aber der Horizont [. . .] der Transzendenz gegenüber verschlossen“ bleibt (RM 17; vgl. 14). Konkrete Vertreter dieser These einer einseitig anthropozentrisch verengten Sicht eines „Reiches Gottes“ als einer „rein irdischen und säkularisierten Wirklichkeit“ (RM 17) werden nicht genannt, wenn man aber andere römische Dokumente mit berücksichtigt, wird man wohl nicht fehlgehen, wenn man die so kritisierten Ansichten am ehesten in Kreisen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie vermutet. Eher in die Richtung asiatischer Theologen zielen die Korrekturen an den Thesen einer falsch verstandenen Theozentrik, die das Reich Gottes von Christus und der Kirche loslösen, oder die Schöpfung gegen die Erlösung ausspielen wollen. Sie „geben [. . .] dem Geheimnis der Schöpfung den Vorzug, das sich in der Verschiedenheit der Kulturen und religiösen Anschauungen widerspiegelt, sagen aber nichts über das Geheimnis der Erlösung“ (RM 17). J. Neuner hat zu dieser Thematik angemerkt: „Die Kirche muß mit all den Bewegungen in Verbindung sein, in denen eben diese Gottesherrschaft in unserer Welt wirksam wird [. . .] Man soll nie *Theozentrik gegen Christozentrik* ausspielen. Denn eben dieser Gott allum-

² RM 10 mit Verweis auf GS 22; es hätte auch AG 7 zitiert werden können, wo es ebenfalls heißt: „Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen *auf Wegen, die er weiß*, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen (Hebr. 11,6), so liegt also doch auf der Kirche die Notwendigkeit (1 Kor 9,16) und zugleich das heilige Recht der Evangeliumsverkündigung. Deshalb behält heute und immer die missionarische Tätigkeit ihre ungeschmälerte Bedeutung und Notwendigkeit.“

fassender Liebe und wahren Lebens hat in Jesus Christus zu uns gesprochen. Wenn wir deshalb von der Einmaligkeit und Absolutheit der Offenbarung in Christus sprechen, so kann das nicht eine Verengung des Gotteswirkens bedeuten. Im Gegenteil, es ist die Anerkennung der unbegrenzten Universalität der Liebe und Heilsgnade Gottes.³

Der innere Zusammenhang von Kirche, Reich Gottes und Erlösung wird gebündelt in die Aussage von der Kirche als „Sakrament des Heiles“ für die „ganze Menschheit“, die durch ihre verschiedenen Tätigkeiten, zu denen ausdrücklich auch der „Dialog“ und der „Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden“ gehören, „das eschatologische Heil vorbereitet“ (RM 20).

1.2 Das Wirken des Heiligen Geistes

Das Wirken des Geistes ist nicht nur auf das Individuum beschränkt, sondern umfaßt auch die Gesellschaft, die Geschichte, die Völker, die Kulturen und die Religionen. „Es ist der Geist, der ‚die Samen des Wortes‘ aussät, die in den Riten und Kulturen da sind und der sie für ihr Heranreifen in Christus bereit macht“ (RM 28). Ausdrücklich wird auf das Beispiel des Heiligen Paulus hingewiesen, der ein Beispiel für die Inkulturation des Evangeliums gegeben habe, indem er mit den „Kulturen und religiösen Werten verschiedener Völker ins Gespräch“ gekommen sei (RM 25). Dem Eingehen auf die „kosmische Religion der Lykaonier“ oder die „Philosophie der Griechen“ wird exemplarische Geltung zugesprochen (ebd.), die auch heute noch für das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen und Weltanschauungen bestimmend sein sollte. Diese Aussagen zielen alle in Richtung einer grundsätzlichen Kontinuität in den kirchlichen Aussagen zu einer Theologie der Religionen. Die Vorstellungen der griechischen Kirchenväter von den „*logoi spermatikoi*“ und die damit gegebene „Erfüllungstheologie“ – die positiven Werte der nichtchristlichen Weltanschauungen und Religionen finden ihre Erfüllung im Christentum – werden bestätigt und als verbindlich hingestellt. Auf die von dieser Position abweichenden Theorien verschiedener asiatischer Theologen, die in der Begegnung des Christentums mit den asiatischen großen Religionen eine grundsätzlich „neue Herausforderung“ sehen, die nicht einfach im Rückgriff auf die Erfahrungen der Kirche in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und den Religionen der Griechen, Römer und Germanen zu begegnen ist, wird nicht weiter eingegangen.

Bei der Darstellung des Wirkens des Heiligen Geistes wird über das Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen festgehalten: „Das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen ist bestimmt von einem doppelten Respekt: dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Geistes im Menschen“ (RM 29). Der Papst nimmt an dieser Stelle Bezug auf verschiedene Ansprachen, die er auf Reisen in Asien und Afrika vor Vertretern anderer Religionen gehalten hat. Ausdrücklich weist er auch auf die Bedeutung des Treffens mit Vertretern verschiedener Religionen zum Gebet für den Frieden

³ J. NEUNER, *Communicatio in Sacris*, in: *ZMR* 72 (1988) 3, 240–248, hier 244f.

in Assisi 1986 hin. Er wiederholt seine Aussage, die er im Anschluß an diese Begegnung vor den Kardinälen gemacht hat: „Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmißverständlich meine Überzeugung bekräftigen, daß ‚jedes authentische Gebet vom Heiligen Geist geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist‘“ (ebd.).

In der Auseinandersetzung mit neueren Theorien, die zwischen Christus, dem Logos und dem Wirken des Heiligen Geist Unterscheidungen zu machen versuchen, wird betont, daß dieser Geist nicht als eine „Alternative zu Christus“ verstanden werden kann oder als Füllung einer Lücke zwischen Christus und dem Logos. Der Heilige Geist steht immer in einem unlösbaren Zusammenhang zwischen Christus und der Kirche. Theorien, die auf eine wie immer geartete Trennung zielen, werden zurückgewiesen (ebd.).

1.3 Bereiche der Mission *ad gentes*

Mit großem Nachdruck wird die „spezifische Missionstätigkeit“ von der „Seelsorge der Gläubigen“ und der „Neu-Evangelisierung“ (RM 34) unterschieden. Die spezifische Missionstätigkeit – in der Enzyklika auch in den Übersetzungen aus dem Lateinischen in die moderne Sprache immer „Mission *ad gentes*“ genannt – „wendet sich an ‚die Völker und die Gruppen, die noch nicht an Christus glauben‘, an ‚jene, die fern von Christus sind‘, bei denen die Kirche ‚noch nicht Wurzeln geschlagen hat‘ und deren Kultur noch nicht vom Evangelium beeinflusst ist“ (RM 34 mit Zitat von Ad gentes 6). Es werden verschiedene Situationen der „Mission *ad gentes*“ und der Kirche in der Welt von heute beschrieben (RM 37). Dabei wird besonders auf die Lage des Christentums in Asien abgehoben: „Vor allem auf dem asiatischen Kontinent, auf den sich das Hauptaugenmerk der Mission *ad gentes* richten sollte, bilden die Christen nur eine kleine Minderheit“ (ebd). Der Hinweis auf die Minderheitensituation der asiatischen Kirchen dient dazu, die Dramatik der gegenwärtigen Missions-situation herauszustellen: „Die Mission *ad gentes* steht noch in ihren Anfängen [...] Der Bevölkerungszuwachs im Süden und im Orient, in nichtchristlichen Ländern, läßt ständig die Zahl jener Menschen anwachsen, die die Erlösung in Christus nicht kennen“ (RM 40).

An dieser Stelle wird ein kritischer Punkt der gesamten Enzyklika und ihrer Argumentation sichtbar. Der Blick auf die Ergebnisse der beispiellos erfolgreichen Missionsgeschichte des 20. Jahrhunderts – in keinem anderen Jahrhundert sind zahlenmäßig so viele Bekehrungen zum Christentum erfolgt – zeigt, daß der Anteil der Christen an der Weltbevölkerung rückläufig ist und die Zahl der „Nichtchristen“ ständig wächst. Sprach Benedikt XV. zu Beginn dieses Jahrhunderts von einer Milliarde „Heiden“,⁴ das II. Vatikanische Konzil von zwei Milliarden,⁵ so hat sich die Zahl der Nichtchristen heute mit ca. vier Milliarden wiederum fast verdoppelt. Die Enzyklika geht nicht auf das Problem ein, das sich hier zeigt: Muß die Kirche wirklich „alle“ haben und sich um ein Ziel mühen, das sich als eine ständig immer hoffnungslos werdende Aufgabe

⁴ Missionsenzyklika „*Maximum Illud*“, in: AAS 11 (1919), 442.

⁵ Ad gentes 10.

darstellt? Hat nicht Jesus von den Seinen als einer „kleinen Herde“ (Lk 12,32) gesprochen, die als „Sauerteig“ (Mt 13,33) in dieser Welt ist. Was ist eigentlich aus einer Theologie der Stellvertretung geworden, die Josef Ratzinger einmal so eindrucksvoll vertreten hat? Zum Wesen der Kirche gehört das Prinzip der Stellvertretung, das die Bedeutung der „Wenigen“ für das Heil der „Vielen“ sichtbar macht.⁶ „Um die Rettung aller sein zu können, muß sich die Kirche nicht äußerlich mit allen decken [...] Die Kirche ist nicht alles, aber sie steht für alle.“⁷

Es ist bezeichnend, daß die Enzyklika an dieser Stelle nicht die Religionen als das Gegenüber der christlichen Mission nennt, sondern nur von den Kulturen spricht: „Die missionarische Aufmerksamkeit muß also auf jene geographischen Gebiete und auf jene *kulturellen Umfeld* gelenkt werden, die außerhalb des Einflusses des Evangeliums geblieben sind“ (RM 40; Hervorhebung von mir). Der Begriff der Kultur wird immer wieder an Stellen in der Enzyklika gebraucht, wo man eigentlich erwartet, daß von den Religionen die Rede sein würde. In Asien, aber auch in Afrika, ist es wohl kaum möglich, zwischen Kultur und Religion eine solche Trennung zu ziehen, die es erlauben würde, eine Missionstätigkeit zu entfalten, die sich irgendwie ausschließlich den „kulturellen Umfeldern“ widmet und dabei die religiösen Fragen und Zugehörigkeiten außen vorlassen könnte. Wenn diese beiden Aspekte also immer ein mehr oder weniger untrennbares Ganzes bilden, dann sollte man sich auch der damit gegebenen Fragestellung stellen. Es müßten dann genauere Aussagen gemacht werden, wie denn die Kirche bei der Missionierung ad gentes sich gegenüber den in Asien und Afrika etablierten Religionen verhalten will. Die Aussagen des II. Vatikanums blieben vor 25 Jahren noch in einigen eher allgemeinen Aussagen über die theologische Bedeutung der Religionen und des Verhältnisses der Kirche zu ihnen stehen. Aus den damaligen Gegebenheiten – daß es de facto nur anfanghaft echten Dialogkontakt mit den anderen Religionen gab – ist dies verständlich und konnte wohl auch nicht anders sein. In der Zwischenzeit ist aber ein Wandel eingetreten und es gibt – vor allem in den asiatischen Ortskirchen und der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) – vielfältige Erfahrungen mit dem interreligiösen Dialog und ein reiches theologisches Schrifttum zu den damit gegebenen Fragen und Problemen. Es fällt auf, daß die Enzyklika neben dem allgemeinen Einräumen der Notwendigkeit und Legitimität der theologischen Beschäftigung mit diesen Fragen eigentlich nur korrigierend und bemängelnd auf einzelne Ergebnisse eingeht, ohne die Fragestellung im Kontext der asiatischen Ortskirchen und der besonderen Verbundenheit der asiatischen Theologen – doppelte Zugehörigkeit etc. – zu diesen religiösen Traditionen zu würdigen und zu berücksichtigen.

Dabei weiß die Enzyklika durchaus um die Notwendigkeit, auf die konkreten Umstände bei der Missionierung einzugehen und Rücksicht zu nehmen.

⁶ Vgl. J. RATZINGER, „Stellvertretung“, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962, Bd. II, 566–575.

⁷ J. RATZINGER, *Das Neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 359.

„Diese Verkündigung hat im Kontext des Lebens der Menschen und der Völker, die sie erhalten, zu geschehen. Sie muß weiter aus der Haltung der Liebe und der Wertschätzung des Hörenden heraus erfolgen, in einer konkreten und den Umständen angepaßten Sprache“ (RM 44).

Es gibt einen Ansatz, auf das Wirken des Heiligen Geistes einzugehen: „Der Missionar geht bei der Verkündigung Christi unter Nicht-Christen von der Überzeugung aus, daß sowohl bei den einzelnen als auch bei den Völkern durch das Wirken des Geistes schon eine – wenn auch unbewußte – Erwartung da ist, die Wahrheit über Gott, über den Menschen, über den Weg zur Befreiung von Sünde und Tod zu erfahren“ (RM 45). An dieser Stelle läßt sich natürlich fragen, wieso das Wirken des Geistes nur als „unbewußte Erwartung“ gesehen wird und nicht darauf eingegangen wird, inwieweit die „Wahrheit über Gott, über den Menschen [. . .]“ sich nicht zumindest auch in den nicht-christlichen Religionen findet. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Notwendigkeit der Bekehrung wird beklagt, daß der „Aufruf zur Bekehrung“, den die Missionare an die Nichtchristen richten, heute zur Diskussion stehe oder gänzlich verschwiegen werde (RM 46). Aus Furcht vor „Proselytismus“ und aus einem falschen Verständnis von Dialog sei man der Ansicht, daß es genüge, wenn dem Menschen geholfen werde, mehr Mensch zu werden oder der eigenen Religion treuer zu sein. Bei diesen pauschalen Feststellungen der Enzyklika würde man natürlich gerne genauer wissen, von wem und wo solche Thesen in dieser Einseitigkeit eigentlich vertreten werden. Im Rahmen des interreligiösen Dialogs findet doch ein Zeugnis statt, das allerdings nicht einfach auf die „Bekehrung“ zielt, aber andererseits auch nicht einfach ein „konservatives Prinzip“⁸ ist, sondern durchaus auf Veränderung angelegt ist. Die Enzyklika vertritt eine eher enge Sicht von „Bekehrung“ und der Notwendigkeit der Taufe, wenn gesagt wird, daß es nicht angehe, „die Bekehrung zu Christus von der Taufe zu trennen“, wenn es auch soziologische und andere Gründe geben könne, wo der Entschluß zur Taufe schwergemacht werde (RM 47). Damit wird eine Entwicklung, vornehmlich wieder in Asien, kritisiert, wo es neben der Zahl der getauften Christen eine oft erheblich große Zahl von „Sympathisanten“ gibt, die der Person und Botschaft Jesu gegenüber sehr aufgeschlossen sind, aus verschiedenen Gründen aber nicht bereit oder fähig sind, sich der Kirche durch die Taufe anzuschließen. In Indien gibt es kulturelle, politische und gesellschaftliche Gründe, die gegen eine offene Konversion und Taufe sprechen. Indische Theologen haben 1988 in einem groß angelegten Seminar in Bangalore die Frage diskutiert, ob es für Menschen, die existentiell Christen sind, aber weiterhin zur Hindugesellschaft gehören, möglich sein könne, zur Eucharistie (*communicatio in sacris*) zugelassen zu werden. Unter bestimmten Umständen haben sie vorgeschlagen, diese Möglichkeit zu eröffnen.⁹ Auch in der VR China ist in den letzten Jahren eine ähnliche Bewegung zu beobachten, die sich vor allem unter Intellektuellen beobachten läßt, welche

⁸ Ebd., 294f.

⁹ Vgl. G. EVERS, *Interdisziplinäres Forschungsseminar „Teilhabe am Gottesdienst“*, in: *Theologie im Kontext* 19 (1989) 1, nr. 1185.

sich vom Christentum angezogen fühlen und sich christliche Ideen zu eigen machen, ohne sich aber einer der bestehenden kirchlichen Organisationen anschließen zu wollen.¹⁰

1.4 Inkulturation und die Kulturen

In der Enzyklika wird der Prozeß der Inkulturation so beschrieben: „Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein und überträgt ihnen die eigenen Werte, indem sie aufnimmt, was in diesen Kulturen an Gutem ist, und sie von innen her erneuert. Ihrerseits wird die Kirche durch die Inkulturation immer verständlicheres Zeichen von dem, was geeigneteres Mittel der Mission ist“ (RM 52). Wenn auch in diesem Prozeß das Geben eindeutig überwiegt, so wird doch festgehalten, daß „dank dieses Handelns der Ortskirchen, [...] die Gesamtkirche selbst in ihren verschiedenen Lebensbereichen an Ausdrucksformen und Werten bereichert [wird], wie etwa in der Verkündigung des Evangeliums, im Kult, in der Theologie, in der Caritas. Sie lernt das Mysterium Christi tiefer kennen und auszudrücken und wird zu ständiger Erneuerung angeregt“ (ebd.). Die Missionare, „die aus anderen Kirchen und Ländern kommen, müssen sich in die sozio-kulturelle Welt derer, zu denen sie gesandt sind, einfügen und die begrenzenden Prägungen der eigenen Herkunft überwinden“ (RM 53). Nur so werden sie in die Lage versetzt, „wirklich mit der neuen sozio-kulturellen Welt in Dialog treten zu können“ (ebd.). An dieser Stelle fällt zweierlei auf. Auf der einen Seite wird davon ausgegangen, daß die Missionare „von außen“ kommen und ihnen die „sozio-kulturelle Welt“ auf die sie sich neu einlassen, fremd ist. Zum anderen wird das Gegenüber auf die „sozio-kulturelle Welt“ beschränkt und die Welt des Religiösen nicht in seiner ganzen Vielfalt thematisiert. Wenn man dagegen davon ausgeht, daß in der Kirche heute die „Missionare“ immer häufiger aus den afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Ortskirchen selber kommen, dann gehen sie in die „sozio-kulturelle Welt“ als in ihnen vertraute Gegebenheiten der eigenen Tradition und Lebenswelt. Hinzu kommt dann freilich, daß sie sich diesen verschiedenen religiösen Traditionen auch innerlich verpflichtet fühlen, weil sie diese nicht als fremde Gegebenheiten ansehen, sondern als Erbe ihrer eigenen Geschichte und Tradition. Die Überlegungen der asiatischen Theologen zur Theologie der Religionen haben doch hier ihren „Sitz im Leben“ und kommen von daher auf Fragen, Probleme und – wie immer vorläufig und anfanghaft – Antworten, die eine Brücke zu schlagen versuchen, zwischen dem Wirken des Heiligen Geistes unter ihren Vorfahren vorläufig zu einer Begegnung mit dem Christentum und der mit der Evangelisierung einsetzenden direkten Begegnung des Christentums mit diesen religiösen Traditionen.

Wie bei der Tagung der FABC zum interreligiösen Dialog in Huahin (Thailand) im Februar dieses Jahres deutlich wurde, liegt bei asiatischen Bischöfen

¹⁰ Vgl. A. SPRENGER, *Liu Xiaofengs neue Vision für China*, in: *China heute* 9 (1990), 157–171; KING TAN, *Culture Christians on the China Mainland*, in: *Tripod* no. 60 (1990/6), 47–55.

hier ein Grund für ein gewisses Unbehagen an der neuen Missionsenzyklika. Sie erscheint asiatischen Bischöfen in erster Linie wieder als ein Schreiben aus dem Blickwinkel des Zentrums, das der inzwischen doch weitgehend veränderten Wirklichkeit der Mission, die doch nicht länger in erster Linie aus sog. „christlichen Ländern“ in sog. „nichtchristliche Regionen“ ausgeht und von Missionaren betrieben wird, die „von außen“ in diese Gebiete kommen, nicht angemessen.¹¹

1.5 Die eigentlichen Aussagen der Enzyklika zum interreligiösen Dialog

„Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums. Wenn er als Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden wird, steht er nicht im Gegensatz zur Mission *ad gentes*, sondern hat vielmehr eine besondere Bindung zu ihr und ist sogar Ausdruck davon“ (RM 55). Diese Aussage der Enzyklika hat mehrere Aspekte. Seitens des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog ist durch den Präsidenten, Kardinal Francis Arinze, mit Freude und Nachdruck festgestellt worden, daß der interreligiöse Dialog nicht länger nur als eine Nebentätigkeit der Kirche gesehen werden dürfe, sondern einen integralen Aspekt der einen Sendung der Kirche darstelle. Dies sei eine wichtige Feststellung und für alle im interreligiösen Dialog stehenden Personen von nicht zu überschätzender Bedeutung.¹² Auf der anderen Seite ist das enge Zusammensehen von interreligiösem Dialog und Mission *ad gentes* für die Partner des Dialogs, d. h. für alle außerhalb der Kirche stehenden Personen, eine Verunsicherung und Beunruhigung. Diese wird sicher verstärkt, wenn die Enzyklika festhält, daß „*der Dialog nicht von der Verkündigung des Evangeliums enthebt*“ (RM 55). Die Kirche sieht „keinen Gegensatz zwischen der Verkündigung Christi und dem interreligiösen Dialog, sondern weiß um die Notwendigkeit, beide im Bereich der Mission *ad gentes* aneinander zu fügen“ (ebd.). Diese für den innerkirchlichen Bereich beruhigend wirkenden Aussagen verstärken nach außen wahrscheinlich die Unruhe unter den potentiellen Dialogpartnern. Auf der einen Seite wird ausdrücklich betont, daß die beiden Elemente, der interreligiöse Dialog und die direkte Verkündigung, sowohl in ihrer „engen Bindung“ als auch in ihrer „Unterscheidung“ gesehen werden müssen. Hinzugefügt wird aber, daß die Anerkennung des Wahren und Heiligen in den „religiösen Traditionen des Buddhismus, des Hinduismus und des Islam“ nicht die „Pflicht und Entschlossenheit“ mindern könne, „ohne Zögern Jesus Christus zu verkünden, der ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ ist. Um auch jeden Zweifel auszuräumen, wird deutlich festgehalten: „Der Dialog muß geführt und realisiert werden in der Überzeugung, daß die Kirche *der eigentliche Weg des Heiles* ist und daß *sie allein* im Besitz der Fülle der Heilmittel ist“ (ebd.).

¹¹ Vgl. G. EVERS, *Christliche Perspektiven für den interreligiösen Dialog*, in: *Herder-Korrespondenz* 45 (1991) 4, 162f.

¹² Vgl. auch das Interview des Sekretärs des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, Fr. MICHAEL FITZGERALD, in: *Monde e Missioni*, Marzo 1991, 218f.

Partner im interreligiösen Dialog würden sicher gerne wissen, ob sie pauschal als „Nicht-Christen“ unter die „gentes“ fallen und damit Adressaten der christlichen Missionstätigkeit sind. Nach den Worten der Enzyklika ist dies der Fall, wenn der innere Zusammenhang von der Mission ad gentes mit dem interreligiösen Dialog festgestellt wird, und es dann heißt: „Diese Mission richtet sich ja an jene Menschen, die Christus und sein Evangelium nicht kennen und ganz überwiegend anderen Religionen angehören“ (ebd.). Es ist nicht leicht einzusehen, wieso sich mit diesen Aussagen nicht doch ein „Gegensatz zwischen der Verkündigung Christi und dem interreligiösen Dialog“ aufzutut, den die Enzyklika zwar ausdrücklich verneint (ebd.). Es muß die Angehörigen anderer Religionen – gerade in Dialogsituationen – befremden, daß sie als „Nicht-Christen“ seitens der Kirche pauschal gleich mit z. B. Atheisten gestellt werden und die Achtung vor dem „Wahren“ und „Heiligen“ in ihren religiösen Traditionen doch wieder nur „vorläufig“ und „vorbereitend“ auf die Erfüllung in Jesus Christus gesehen wird. Im Hinblick auf die Partner im interreligiösen Dialog, die durch diese eindeutigen Hinweise auf die bleibende Verpflichtung zur Missionstätigkeit sich verunsichert fühlen könnten, inwieweit der interreligiöse Dialog nicht letztlich doch nur eine versteckte Form der Mission darstellt, wird herausgestellt, daß der Dialog nicht aus „Taktik oder Eigeninteresse“ entstehe, sondern aus dem „tiefen Respekt vor allem was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat“ (RM 56) kommt. Aus diesem Grund stellen „die anderen Religionen [. . .] eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist“ (ebd.). Vom Dialog wird dann weiter gesagt, daß er ohne „Verzichtserklärungen und [. . .] falsche Friedfertigkeit“ geführt werden muß. Das gegenseitige Zeugnis im Dialog wird dann zum „gemeinsamen Fortschritt auf dem Weg der religiösen Suche und Erfahrung“ führen (RM 56). Bei der Beschreibung der vielfältigen Formen des interreligiösen Dialogs wird neben dem Austausch unter Experten und dem „Dialog des Lebens“ als Zeugnis der menschlichen und religiösen Werte durch das Zusammenleben von Gläubigen verschiedener Religionen auch die „Zusammenarbeit für die ganzheitliche Entwicklung“ genannt, die dazu führen soll, eine „gerechtere und brüderlichere Gesellschaft“ zu schaffen (RM 57). Diese ausdrücklichen Hinweise auf eine Zusammenarbeit unter den Religionen für eine menschlichere Welt sind wichtig im Hinblick auf den Vorwurf des „Horizontalismus“, der am Anfang der Enzyklika erhoben wurde. So sicher ein nivellierender Horizontalismus abzulehnen ist, so besteht dazu kaum eine Gefahr in einem Kontinent wie Asien, wo die religiös-kosmische Dimension der menschlichen Existenz eine so große Rolle spielt. Eine Zusammenarbeit zwischen Angehörigen verschiedener Religionen ist gerade für die kleinen Minderheitenkirchen Asiens eine Notwendigkeit, wenn sie nicht vor der Größe der vielfältigen Probleme des riesigen Kontinents mit seinen gewaltigen Bevölkerungszahlen resignieren wollen.

Wichtig ist ferner der Hinweis der Enzyklika, daß der interreligiöse Dialog nicht allein eine Sache von Experten und einiger besonders geschulter Spezialisten sein soll. „Alle Gläubigen und christlichen Gemeinschaften sind gerufen, diesen Dialog zu führen, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise“ (ebd.). Ausdrücklich werden auch die „Laien“ erwähnt.

Die Aussagen über den interreligiösen Dialog schließen mit einem Hinweis, daß in bestimmten Fällen, wo die christliche Botschaft kein Gehör noch Antwort findet, der schwierige und oft unverstandene Weg des Dialogs die „einzige Möglichkeit darstellt, für Christus Zeugnis abzulegen“ (ebd.). Hier erscheint der interreligiöse Dialog doch eher als eine Alibitätigkeit, die solange ausgeübt wird, bis sich endlich die Gelegenheit für die direkte Verkündigung bietet. Im Hinblick auf bestimmte Situationen, wie sie z. B. für die kleinen Kirchen in Nordafrika unter den Muslimen gelten, ist die Situation tatsächlich so, daß es praktisch keinerlei Möglichkeit für die direkte Evangelisierung gibt und die Kirchen dort seit Jahren eine Theologie der Präsenz und eine Praxis des Dialogs entwickelt haben.

2 „Redemptoris Missio“ – Korrektur der Theologie der Religionen und des Dialogs?

Im folgenden soll versucht werden, die Aussagen der neuen Missionsenzyklika daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie auf theologische Positionen eingeht, wie sie vornehmlich in Asien im Hinblick auf die anderen Religionen und den interreligiösen Dialog entwickelt worden sind, diese fortführt oder korrigiert.

2.1 Neuheit der Fragestellung?

Asiatische Theologen sind aus den Erfahrungen der Missionsgeschichte der Kirche in den asiatischen Ländern dazu gebracht worden, sich zu fragen, inwieweit sie die Probleme einer Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs mit den herkömmlichen Aussagen der westlichen Theologie beantworten können. Sie sind der Meinung, daß die sich in Asien stellenden Fragen nicht durch das von den griechischen und lateinischen Kirchenvätern entwickelte Modell der Begegnung des Urchristentums mit nichtchristlichen Philosophien und Religionen lösen lassen. Überall dort, wo das Christentum wie in der Germanenmission, in der Missionierung Lateinamerikas und Afrikas Religionen und Traditionen begegnete, die über wenig gefestigte Strukturen und Lehren verfügte, hat dieses Modell als verbindliches Paradigma einer interreligiösen Begegnung sich halbwegs bewährt. Das Ergebnis dieser Begegnungen und Auseinandersetzungen – von „Dialog“ läßt sich ja wohl nur höchst eingeschränkt reden – hat ja auch im wesentlichen darin bestanden, daß die nichtchristlichen Gesprächspartner, als Religionen und Weltanschauungen in organisierter und gesellschaftlich relevanter Form, aufgehört haben zu existieren. Der Blick in die immerhin einige Jahrhunderte dauernden Missionsbestrebungen der christlichen Kirchen in Asien haben dagegen bisher nicht dazu ge-

führt, daß die großen asiatischen Religionen wie der Buddhismus, Hinduismus, Islam, Taoismus, Konfuzianismus u. a. an Stärke und Bedeutung als Orientierung für die Menschen auf der Suche nach Heil, Erlösung und Erleuchtung verloren haben. Die Frage, die asiatische Theologen aus diesen zunächst geschichtlichen Erfahrungen und religionsstatistischen Gegebenheiten sich stellen, zielt auf die Stellung dieser Religionen in Gottes Heilsplan. Sind sie tatsächlich, wie dies die christliche Theologie des Abendlandes entwickelt hat und wie es die Enzyklika aufs neue einschärft, letztlich nur dazu da, eine Vorbereitung für die Begegnung mit dem Evangelium zu bieten und danach ins Christentum hinein aufgelöst und aufgehoben zu werden? Wie kann ein interreligiöser Dialog mit den Religionen Asiens geführt werden, wenn er von dieser Position ausgeht? Es bleibt die Schwierigkeit mit der von der Enzyklika Redemptoris Missio wieder vorgetragene „Theologie der Religionen“, daß sie letztlich den nichtchristlichen Religionen keinen Platz in der Heilsgeschichte einräumt und weiterhin das Ziel vertritt, daß die Kirche durch die Missionstätigkeit direkt und durch den interreligiösen Dialog indirekt darauf hinarbeiten muß, sie „alle“ zu überwinden und ihre Anhänger in die Kirche zu integrieren. So wird zwar gesagt, daß es der Kirche nicht zusteht, „Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat“ (RM 57). Aber es ist in der Sicht der Enzyklika doch so, daß der „Dialog ein Weg zum Reich Gottes ist und [. . .] sicherlich Frucht bringen [wird], auch wenn Zeiten und Fristen dem Vater vorbehalten sind“ (ebd.).

Die theologische Beratungskommission der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) hat in ihren „Thesen über den interreligiösen Dialog“ festgestellt: „Im Laufe der letzten zweitausend Jahre ist die Kirche vielen verschiedenen Völkern, Kulturen und Religionen begegnet und hat mit ihnen mit unterschiedlichem Erfolg Dialog geführt. Heute befindet sich die Kirche, vornehmlich in Asien im Kontext der großen Religionen, die einen Prozeß der Erneuerung und Neubelebung durchmachen, in einer deutlich verschiedenen Situation. Wir fragen nicht länger nach der Beziehung der Kirche zu den anderen Kulturen und Religionen. Wir suchen vielmehr nach dem Platz und der Rolle der Kirche in einer religiös und kulturell pluralistischen Welt.“¹³ Aus diesem gewandelten Blickwinkel fordern die asiatischen Theologen die Kirche auf, mit den anderen Religionen zusammen dialogisch zusammenzuarbeiten und gemeinsam eine „prophetische Rolle“ in den asiatischen Gesellschaften zu spielen. Die asiatischen Theologen betonen die „universale Gegenwart und das Wirken des Geistes“ in den Religionen, die „positive Elemente im göttlichen Heilsplan“ sind, in den Heiligen Schriften, „durch die Gott auf irgendeine Weise gesprochen hat und die daher auch eine Botschaft für alle Menschen enthalten“. Dialog und Mission sind so „integrale, dialektische und komplementäre Dimensionen der Mission der Kirche zur Evangelisierung“.¹⁴

¹³ Vgl. *FABC Papers*, Hong Kong o. J., no. 48, Theses on Interreligious Dialogue, p. 3.

¹⁴ Ebd., 13–15.

2.2 Die „doppelte Zugehörigkeit“

Das eigentlich Neue der Fragestellung liegt doch in der Tatsache, daß asiatische Theologen aus einer direkten Verbindung mit diesen Traditionen diese Fragen viel konkreter und bezogen auf eine bestimmte Religion neu durchdacht haben. Dabei gehen sie nicht nur von außen an diese Fragen heran, sondern verstehen sich als von Herkunft und Lebenszusammenhang in einem lebendigen Kontakt mit diesen Religionen und religiösen Traditionen stehend. In sich selber tragen sie diese Gedanken und Traditionen und befinden sich von daher in einer ganz anderen Position. Kardinal Stephen Kim von Seoul hat das einmal so ausgedrückt: „Der interreligiöse Dialog beginnt bei mir selber. Denn ich stamme aus einer buddhistischen Familie, bin im konfuzianistischen Geist erzogen worden und wurde dann Christ. Alle drei religiösen Systeme sind in mir aber auch weiterhin gegenwärtig und Teile von mir“.¹⁵

Auf der 2. Vollversammlung der FABC in Bangkok 1982 wurde zu den Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs in Asien erklärt:

a) „Es gilt anzuerkennen, daß seit undenklichen Zeiten sich Gott unseren Völkern geoffenbart hat, die in unterschiedlicher Weise auf das Wirken des Heiligen Geistes unter ihnen geantwortet haben und die zu Glaubensgemeinschaften geworden sind, die diesen Glauben gelebt, erfahren, geteilt und gefeiert haben in ihrer gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Geschichte.

b) Es gilt zu berücksichtigen, daß die erste Zugehörigkeit, die wir erfahren, unsere menschliche und religiöse Zugehörigkeit zu diesen Gemeinschaften ist. Deshalb sollten wir unsere Isolation verlassen und Kontakt zu diesen Gemeinschaften aufnehmen, um uns so mit dem Erbe unserer Völker zu bereichern.

c) Wir sollten uns diesen Gemeinschaften anschließen in unserer gemeinsamen Pilgerschaft zum letzten Ziel, indem wir aufeinander hören und uns mitteilen in der unendlichen Suche nach dem Absoluten und der Wahrheit:

- indem wir die gemeinsamen Werte leben und fördern;
- indem wir die religiösen Werte erhalten und leben;
- indem wir in gemeinsamen Projekten (sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen) zusammenarbeiten;
- indem wir gemeinsam auf den Geist antworten, der uns bei unseren Begegnungen herausfordert und uns zur Bekehrung und Veränderung ruft;
- indem wir in unserem Gefühl und in unserer Praxis überzeugt sind, daß so ein Dialog die Form der christlichen Präsenz für die Völker und die Religionen ist.

d) Unsere doppelte Zugehörigkeit – die zu unserer Kultur und die zu unserem christlichen Glauben – ist nicht eine Nebeneinanderstellung, sondern sie ist in der Tiefe unseres Seins zusammengefügt zu einer lebendigen Synthese in unserer Spiritualität, Theologie, in unserem Gebetsleben und unserem Lebensstil. Letztlich kann nur so eine Gemeinschaft des Glaubens in Asien aufgebaut

¹⁵ Vgl. Kardinal STEPHEN KIM, *Das Anwachsen der Katholiken überwältigt uns manchmal*, in: *Herder-Korrespondenz* 42 (1988) 5, 230.

werden. Deshalb ist dieser Dialog ein unverzichtbares Element für den Aufbau unserer christlichen Gemeinschaften auf allen Ebenen“.¹⁶

Asiatische Theologen haben darauf hingewiesen, daß sie es als ihre Aufgabe ansehen, Gottes Wirken in den anderen großen asiatischen Religionen aufzuzeigen und auf seine theologische Bedeutung hin zu befragen. C. S. Song hat dafür den Ausdruck „Theologie des Dritten Auges“ geprägt, um deutlich zu machen, daß Theologen in Asien nicht allein wie ihre westlichen Kollegen mit „zwei Augen“ das Wirken Gottes im Raum der jüdisch-christlichen Offenbarung verfolgen, sondern darüber hinaus, eben mit einem „dritten Auge“, auch seinem Wirken in den asiatischen religiösen Traditionen nachgehen wollen.¹⁷

2.3 Mission/Dialog und die Theologie der Erfüllung

Liest man die Aussagen der Enzyklika über den inneren Zusammenhang der Mission ad gentes mit dem Dialog, dann erscheint der interreligiöse Dialog als eine Tätigkeit der Kirche, die die Werte, das „Gute und Heilige“ in den anderen Religionen als letztlich „christliche Werte“ für sich reklamiert. Die Theorie der „logoi spermatikoi“ wurde von den griechischen Kirchenvätern ja im Zusammenhang mit der Aussage von den „spolia Egyptii“ entwickelt. Wie die Juden beim Exodus aus Ägypten mit vollem Recht Schmuck und Edelsteine der Ägypter als ihnen zustehenden Lohn für geleistete Fronarbeit mitgehen ließen, so sieht die Kirche in den „Schätzen“ der anderen Religionen letztlich auch „christliche Werte“, die legitimerweise in den Schatz der Kirche gehören und dort zur Vollendung kommen. Aus der Sicht der potentiellen nichtchristlichen Dialogpartner wird eine solche theologische Position wohl zu Recht als beunruhigend und den Dialog störend angesehen. Ihnen muß der Dialog als eine Art Zwischenzustand auf dem Weg zur endgültigen „Berbung“ durch das Christentum erscheinen, das es auf ihre „Vollendung“ bzw. „Heimholung“ in das alles umfassende christliche Geheimnis abgesehen hat, das in den Augen der nichtchristlichen Dialogpartner aber nur als ihre endgültige „Aufhebung“ und letztlich Vernichtung gesehen werden kann. Asiatische Theologen haben häufig auf die Mängel einer solchen „Erfüllungstheologie“ hingewiesen und sich bemüht, den asiatischen Religionen als geschichtliche und gesellschaftliche Gegebenheiten Rechnung zu tragen. Auf der gemeinsam von der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenz (FABC) und der Christlichen Konferenz von Asien (CCA) veranstalteten Tagung zum interreligiösen Dialog in Singapur 1987 wurde in der Schlußerklärung davon gesprochen, daß die Christen zusammen mit den Angehörigen der anderen Religionen sich auf einer gemeinsamen Pilgerschaft wissen, deren Ziel die Christen mit dem Reich Gottes umschreiben. Hinter dieser Formulierung verbirgt sich ein wichtiges Element einer neuen Theologie der Religionen. Denn in der traditionellen Theologie der Religionen wurde den anderen Religionen nur eine eingeschränkte Heilsbedeutung bis zu einer existentiellen Begegnung mit dem Christentum einge-

¹⁶ *FABC Papers*, Hong Kong o. J., no. 32, 40f.

¹⁷ Vgl. A. CAMPS, *Das Dritte Auge. Von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie*, in: *ZMR* 75 (1991) 1, 1–21.

räumt, sie aber grundsätzlich als in Jesus Christus „aufgehoben“ verstanden. In der Aussage, die anderen Religionen als Weggenossen auf dem gemeinsamen Weg zur Vollendung zu sehen, verbirgt sich dagegen die These, daß die anderen Religionen bis zum Ende der Zeiten das Christentum begleiten werden, und daß dies auch in heilsgeschichtlicher Perspektive im Willen Gottes liegt, der das Heil aller Menschen will. Die Annahme eines Wirkens des Heiligen Geistes über die Kirche hinaus bekäme so die Qualität einer bis ans Ende der Zeiten gültigen Heilsordnung. Diese Sicht eröffnet für den interreligiösen Dialog ganz neue Perspektiven. Negativ bedeutet sie, daß das Christentum nicht länger die Aufhebung dieser Religionen durch die Mission betreiben müßte. Für die theologische Sicht und die Bewertung der Religionen überhaupt ergeben sich eine grundsätzliche Relativierung aller Religionen als gesellschaftlich, kulturell und geschichtlich geprägter Systeme, weil sie alle „Mittel zum Heil“ sind und in diesem Sinn einen „vorläufigen Charakter“ haben, d. h. als religiöse Systeme nicht zur eschatologischen Vollendung gelangen.¹⁸

2.4 Asiatische Theologie in der Kritik?

Die verschiedenen – zugegeben oft tastenden – Versuche asiatischer Theologen, eine theologische Sicht der anderen Religionen zu entwickeln, die diesen eine eigenständige Stellung im Rahmen des universalen Heilswillens Gottes einräumt, sie als Wege und Instrumente des Heils zu sehen, die der Vater in seiner Allmacht unter Mitwirkung des über die Grenzen der Kirche hinaus wirkenden Heiligen Geistes für das Heil der Menschen benutzt, werden in den einleitenden Kapiteln der Enzyklika zurückgewiesen und als mit der Lehre und Tradition der Kirche nicht vereinbar erklärt. Dabei fällt auf, daß bestimmte Positionen asiatischer Theologen – für den Insider erkennbar und auch namentlich benennbar – angesprochen werden, sie dann aber in einer Weise beschrieben werden, die die von diesen Theologen gemeinten Sachverhalte in einer Verschärfung zeigen, daß sie in der damit gegebenen Einseitigkeit allerdings nicht „haltbar“ sind. Die literarische Eigenart einer Enzyklika bringt es mit sich, daß die Autoren der kritisierten Ansichten namentlich nicht genannt und Belegstellen für die inkriminierten Aussagen nicht gegeben werden. So bleiben relativ pauschale Zurückweisungen neuerer theologischer Positionen im Hinblick auf die Christologie, das Reich Gottes und das Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes stehen, die den Anschein geben, als wenn eine Weiterführung der theologischen Diskussion über das II. Vatikanische Konzil hinaus zwar theoretisch erlaubt und gefordert, de facto aber, was die vorgelegten Ergebnisse angeht, korrigiert und zurückgewiesen wird.

Dieser Eindruck wird verstärkt durch eine Reihe von Äußerungen nach der Veröffentlichung der Enzyklika „Redemptoris Missio“. Beim Treffen der Kardinäle im Frühjahr dieses Jahres in Rom, wo es um die „Verbreitung und Herausforderung der Sekten“ ging, hat der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung, Josef Kardinal Tomko, ein Referat gehalten, in dem er auf die

¹⁸ Vgl. G. EVERS, *Der Dialog mit den Religionen in Asien*, in: *Herder-Korrespondenz* 41 (1987) 9, 418–422.

„verheerenden Folgen“ einer falschen Sicht der Evangelisierung hinweist. Dabei greift er auf die Enzyklika „Redemptoris Missio“ zurück und verurteilt falsche theologische Ansichten, die in der Christologie einen „uminterpretierten Jesus Christus“ lehren, bei der Pneumatologie einen „schweifenden Geist“, der überall und universal wirkt, verkünden und in der Ekklesiologie eine unzulässige Trennung zwischen Reich Gottes und Kirche in der Form eines „gestaltlosen Reiches“ vornehmen. Ausdrücklich wird Indien das „Epizentrum dieser Tendenzen“ genannt, von wo aus sich diese Gedanken ihren Weg nach Ozeanien, in einige Länder Afrikas und nach Europa gebahnt haben.¹⁹ Ansichten verschiedener indischer Theologen werden in diesem Beitrag in einer Weise zusammengefaßt, die Nuancen und Unterscheidungen ausläßt, um auf diese Weise ihre Gefährlichkeit und Unannehmbarkeit zu zeigen. Da Belege für diese Aussagen nicht gegeben werden, können indische oder andere Theologen sich nur schwer oder überhaupt nicht gegen diese pauschalen Vorwürfe wehren. An dem ganzen Vorgang bedeutsam ist aber, daß die falschen Theorien, die hier zurückgewiesen werden, alle im Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog stehen. Die Rolle der Theologen auf diesem Gebiet sich zu betätigen, wird zwar ausdrücklich bestätigt. Aber zugleich wird deutlich gemacht, daß durch die Enzyklika bestimmte nach dem II. Vatikanischen Konzil entwickelte Theorien des interreligiösen Dialogs zurückgewiesen werden, weil sie „unannehmbar und destruktiv“ seien.

Auch Papst Johannes Paul II. hat bei einer Veranstaltung an der päpstlichen Universität Urbaniana Ende April, bei der dem Heiligen Vater für die Missionsenzyklika „Redemptoris Missio“ gedankt wurde, in einer längeren Ansprache die unausweichliche Verpflichtung zur Mission herausgestellt und dabei ebenfalls auf die „Gefahren einiger heute verbreiteter Theorien“ hingewiesen, „welche die Sendung ad gentes verdunkeln oder um ihre Kraft bringen könnten“.²⁰ Auch an dieser Stelle hat der Papst die Bereiche der Christologie, Ekklesiologie und Pneumatologie angesprochen. Ausdrücklich wiederholte Johannes Paul II. aber auch wieder die Passage, daß „jedes echte Gebet vom Heiligen Geist geweckt wird, der dem Herzen eines jeden Menschen geheimnisvoll nahe ist“. Danach weist er aber ebenso deutlich darauf hin, daß das Wirken des in der Welt präsenten und aktiven Geistes immer in einem engen Bezug zu Jesus Christus gesehen werden muß und es nicht angehe, „sein Wirken als Alternative oder Ersatz für das Wirken Christi“²¹ zu betrachten.

2.5 Eurozentrik in der Argumentation?

Es ist ein in letzter Zeit häufig zu hörender Vorwurf gegen Erklärungen der „römischen Zentrale“, daß in der Bewertung bestimmter theologischer und kirchlicher Entwicklungen ein nicht zu übersehender „Eurozentrismus“ sich zeige. In der Diskussion über die Enzyklika am Rande der Konferenz der FABC in Huahin wurde dieser Vorwurf ebenfalls erhoben. Die Argumentation greife zu

¹⁹ *L'Osservatore Romano*, dt. Ausgabe, 26. 4. 1991, nr. 17, 9f.

²⁰ Ebd., 3. 5. 1991, nr. 18, 9f.

²¹ Ebd.

stark auf die Aussagen und Fragestellungen des Missionsdekrets „Ad gentes“ zurück und habe die Entwicklungen der asiatischen Ortskirchen in den letzten 25 Jahren nur wenig berücksichtigt. Bei der Behandlung der Frage nach dem Zueinander von Mission ad gentes und interreligiösem Dialog werde andererseits deutlich, daß die verschiedenen Begegnungen, die gerade der gegenwärtige Papst mit Vertretern anderer Religionen bei seinen vielen Reisen gehabt hat, ein verstärktes Bewußtsein für die besondere Problematik der Spannung zwischen Mission und Dialog zur Folge gehabt habe. Auch das Gebetstreffen von Assisi, auf das der Papst sich in der Enzyklika und in anderen Äußerungen nach Erscheinen von „Redemptoris Missio“ bewußt bezieht, zeuge von der Bereitschaft, sich um ein neues Verhältnis zu den anderen Religionen zu mühen und hat einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen.²²

Aber natürlich können diese Begegnungen nicht das lange Mitleben und die direkte unmittelbare Kenntnis vieler asiatischer Christen und Theologen ersetzen, die mit den anderen Religionen ständig zusammenleben. Da wirkt dann die Betonung der „Kultur“ unter Vernachlässigung ihrer direkten und unmittelbaren Verzahnung mit den religiösen Elementen schon als eine „europäische“ oder auch „eurozentrische“ Sicht der Dinge. Wenn Asien der bevorzugte Ort der „Mission ad gentes“ ist, dann ist er sicher aber zugleich auch der bevorzugte Ort der Praxis und der Reflexion des interreligiösen Dialogs. Aus diesem Grund wäre es gut, wenn auch ein zentrales Lehrschreiben für die Gesamtkirche, sich stärker der vielen und reichhaltigen Ergebnisse und Überlegungen zum interreligiösen Dialog z. B. in den Seminarreihen der bischöflichen Institute für den interreligiösen Dialog (BIRA) und anderer theologischer Seminare und Symposien in Asien bedient hätte.

Schon der Brief der Glaubenskongregation über „Einige Aspekte der christlichen Meditation“ (1989) hatte zu einer Reihe von betroffenen, verwunderten und verunsicherten Reaktionen seitens asiatischer Theologen geführt.²³ Die Kritik der asiatischen Theologen richtet sich einmal gegen die Ansicht, daß die christliche Meditations- und Gebetstradition in sich so vollendet sei, daß sie einer Erweiterung und Bereicherung durch andere Traditionen nicht bedürfe und eigentlich auch nicht fähig sei. Zum anderen wird eine wirklich kompeten-

²² H. R. Schlette hat in der Diskussion über das Gebetstreffen in Assisi kritisch angemerkt, daß der Weg zu einem echten interreligiösen Dialog noch weit sei. „Das Treffen in Assisi z. B. bestätigt doch, daß man sich auf allen Seiten in einem Stadium befindet, in dem es vorerst noch um ‚vertrauensbildende Maßnahmen‘ geht. Auch heute auf katholischer Seite zu hörende Formulierungen wie neue oder zweite Evangelisation und Missionierung ‚der Kulturen‘ lassen befürchten, daß man zu einem wirklichen Dialog, wie ihn eine Theologie der Religionen neuen Typs empfehlen mag, noch nicht fähig oder willens ist. Die neue Relativität des Christlichen steht immer noch unter dem alten Relativismus-Verdacht.“ (H. R. SCHLETTE, *Zur Theologie der Religionen*, in: *Orientierung* 51 (1987), 13/14, 155).

²³ Vgl. *The Japan Missionary Bulletin* 44 (1990) 3, 163–192, wo sich mehrere kritische Stellungnahmen zu diesem römischen Dokument finden; ebenfalls die Stellungnahme einiger indischer Theologen wie A. SAMY, in: *Vidyajyoti* 54 (1990) 3, 155–163, und S. PAINADATH, in: *Vidyajyoti* 54 (1990) 8, 387–399.

te und objektive Würdigung des „Wahren“ und „Heiligen“ in den Gebets- und Meditationsformen asiatischer Religionen seitens der römischen Behörden vermißt. Der Vorwurf ist nicht so sehr, daß es innerhalb der Glaubenskongregation an Experten für diesen Bereich mangle, sondern daß versäumt worden sei, die in den asiatischen Kirchen vorhandenen Fachleute irgendwie zu beteiligen und zu Rate zu ziehen. Erschwerend kam hinzu, daß vor der Veröffentlichung des Briefes nicht einmal die in Rom ansässige Expertenkommission für Fragen des Dialogs, der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog, in irgendeiner Form an der Redaktion dieses Papiers beteiligt worden sei. Im Fall der Missionsenzyklika widerspricht es der Tradition, nach der eine Enzyklika ein persönliches Schreiben des Papstes ist, die Beteiligung der verschiedenen römischen Dikasterien und Büros an einzelnen Textpassagen bestimmen zu wollen. Soviel ist aber deutlich, daß der jetzt vorliegende Text der Enzyklika dem Rat für den interreligiösen Dialog eher die Schwierigkeit aufgibt, wie der interreligiöse Dialog für die nichtchristlichen Dialogpartner in seiner Eigenstellung und Verschiedenheit von der direkten Missionstätigkeit so aufgezeigt werden kann, daß sie sich nicht bedrängt und bedroht fühlen. Seit längerer Zeit arbeitet der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog ja an einem Papier, das sich genau mit dieser Fragestellung „Verkündigung und Dialog“ befaßt, das aber bisher trotz verschiedener Textänderungen – teilweise von der Glaubenskongregation angeregt oder angeordnet – lange nicht hat erscheinen können. Am Pfingstfest 1991 konnte das Dokument „Dialog und Verkündigung“ als vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker gemeinsam erarbeitetes Papier dann doch erscheinen.

Ausblick

Rückblickend wird man festhalten können, daß die Enzyklika in ihren Aussagen zum interreligiösen Dialog nicht hinter die Feststellungen und Absichtserklärungen des II. Vatikanischen Konzils zurückgegangen ist, sondern diese vollinhaltlich aufs neue bestätigt. Mit den Verweisen auf die verschiedenen Aussagen der Päpste und besonders von Johannes Paul II., hier ist der Bezug auf das Gebetstreffen in Assisi mit dem Hinweis auf die Geistgewirktheit jedes authentischen Gebets von besonderer Bedeutung, wird die grundsätzliche Dialogbereitschaft der katholischen Kirche unterstrichen. Die enge Verbindung des interreligiösen Dialogs mit dem Gesamt der kirchlichen Sendung gibt der Begegnung mit den Religionen einen zentralen Platz und nimmt ihm den Charakter des Exklusiven und nur für bestimmte Gruppen in der Kirche verbindlichen Auftrags.

Es fällt auf, daß von der Stellung der anderen Religionen im Heilsplan Gottes kaum die Rede ist. Zwar wird das Wirken des Heiligen Geistes über die Grenzen der Kirche hinweg mehrmals betont, aber letztlich auf das Wirken im individuellen Bereich des Einzelgewissens eingeschränkt. Negativ heißt dies auch immer: Dieses Wirken des Heiligen Geistes wird nie in Verbindung mit

anderen Religionen als gesellschaftlich verfaßte Gebilde gebracht. Die Betonung der Undurchsichtigkeit des Wirkens des Heiligen Geistes bedeutet zugleich auch immer, daß eine Verbindung des Heiligen Geistes mit anderen Religionen als möglichen „Heilswegen“ für nicht zulässig angesehen wird. Es fällt direkt auf, wie auf der einen Seite zwar von dem Positiven und Wertvollen in den „Kulturen“ die Rede ist, daß es aber eine merkwürdige Hemmung gibt, von den Religionen, ihren Stiftern und Lehrern zu sprechen. Dies wird nur negativ getan, indem deutlich gemacht wird, daß es nicht angeht, sie in eine Nähe mit Jesus Christus zu bringen, oder sie als gleichberechtigte religiöse Persönlichkeiten neben Jesus Christus zu sehen.

Die kritische Auseinandersetzung mit den nach dem Konzil erfolgten theologischen Bemühungen auf dem Gebiet der Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs scheinen diese Bemühungen vornehmlich zurückzuweisen und als theologisch nicht hilfreich bzw. nicht haltbar zu erweisen. An dieser Stelle ist zu befürchten, daß die Enzyklika als Hemmschuh wirken wird und von eher konservativen Kreisen als Disziplinierungsmittel gebraucht werden könnte, um die weitere theologische Auseinandersetzung auf diesem Gebiet zu behindern. Die Enzyklika selber geht nicht auf konkrete Situationen des interreligiösen Dialogs ein. Ihr Ausgangspunkt sind nur die falschen Lehren, die gegenwärtig in Asien und anderswo verbreitet werden. Dabei wird auf der einen Seite zwar eingeräumt, daß die Theologen ein Recht haben, die Problematik des interreligiösen Dialogs weiter zu bedenken. Aber zugleich werden die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, die jetzt immerhin 25 Jahre zurückliegen, doch in einer Weise „festgeschrieben“, die angesichts der intensiven Diskussion und vor allem der Praxis des Dialogs in asiatischen Ortskirchen und hier eher lähmend denn anregend wirkt.