

»Nostra aetate« Vierzig Jahre danach

von Hans Waldenfels SJ

1 Der Titel

Unter den sechzehn im 2. Vatikanischen Konzil verabschiedeten Dokumenten trifft wohl keines in seinem Titel so direkt die Stoßrichtung des Konzils wie die vor 40 Jahren am 28. Oktober 1965 verabschiedete Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate*, »In unserer Zeit« – damit bekennt sich das Konzil ausdrücklich zu den Aufgaben, die sich in unserer Zeit stellen. Dieser Zeit nähert es sich auf dem Weg der Analyse genauso wie auf dem Weg der Diagnose und möglicher Therapie. Die Zeitausrichtung zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Konzil. Man kann die Aufgabe vor allem an dem bekannten Satz aus *Gaudium et spes* Nr. 4 festmachen¹: »Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann.«

Zweierlei wird hier klar:

- Es geht um die augenblickliche Situation der Kirche in ihrem Wechselverhältnis zur Vergangenheit und zur Zukunft der Welt.
- Bei aller Betonung der Wechselbeziehung von Kirche und Welt kommt freilich für das gläubige Verständnis der Maßstab aus dem »Licht des Evangeliums«, nicht aus den erkannten »Zeichen der Zeit«.

Die geschichtliche Orientierung des Konzils kommt schon in seinem Namen zum Ausdruck: »2. Vatikanisches Konzil«. Dass mit dieser Bezeichnung dennoch keine einfache Fortsetzung des 1. Vatikanischen Konzils gemeint ist, ist von den Zeugen des Konzils immer wieder betont worden. So schreiben Karl Rahner und Herbert Vorgrimler in der Einleitung zu der von ihnen besorgten Sammlung der Konzilstexte²: »Dieses Konzil war, so könnte man formulieren, ein Konzil in Freiheit und echtem Dialog und gleichzeitig ein Konzil auf der Grundlage des alten und bleibenden Glaubens der katholischen Kirche.« (19)

»Das Konzil ist so das Konzil am Anfang einer neuen Zeit und so der Anfang eines Anfangs, der von der nachkonziliaren Kirche gemacht werden muss, und so das Konzil eine Frage an die Christen selbst.« (28)

¹ Die Übersetzungen der Konzilstexte entnehmen wir dem neuen Kommentarwerk: Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2004, Band 1.

² Karl RAHNER / Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompandium*, Freiburg ³2005; Seitenzahlen im Text.

³ Vgl. Johannes OESTERREICHER, Kommentierende Einleitung, in:

*LThK*² K II 406-478; Cyril B. PAPALI, Exkurs zum Konzilstext über den Hinduismus, in: ebd., 478-482; Heinrich DUMOULIN, Exkurs zum Konzilstext über den Buddhismus, in: ebd., 482-485; Georges C. ANAWATI, Exkurs zum Konzilstext über den Islam, in: ebd., 485-487.

⁴ Vgl. Roman A. SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra*

aetate, in: HÜNERMANN / HILBERATH, *Theologischer Kommentar* (wie Anm. 1), III, 551-693. Der Beitrag enthält eine aufs Ganze gute Zusammenstellung der wichtigeren Literatur.

⁵ Vgl. Jacques DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y. ²1998; dazu Hans WALDENFELS, *Auf den Spuren von Gottes Wort* (Theologische Versuche III), Bonn 2004, 578-593.

In diesem Zusammenhang steht nun auch das Dokument, das ausdrücklich mit den Worten »Nostra aetate« beginnt. Wenn man 40 Jahre danach darauf zurückschaut, bietet es sich einmal an, erneut auf die Geschichte dieses Dokumentes zu achten, sodann den Text selbst zu bedenken und schließlich seiner Wirkungsgeschichte in den vergangenen Jahrzehnten und dabei den bleibenden Fragen und Aufgaben nachzugehen. Diese Schritte liegen schon deshalb nahe, weil es nach wie vor – zumindest im deutschsprachigen Raum – keine überzeugende Kommentierung des Dokumentes gibt.

Zu Recht ist aufgefallen, dass in dem frühen Kommentarwerk als Nachtrag zur 2. Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* (LThK² K) als einziges Dokument *Nostra aetate* keine eigentliche Textkommentierung erfahren hat. Es gibt zwar eine detaillierte Beschreibung der dramatischen Textgeschichte von Johannes Oesterreicher³, doch da er sich an die ursprüngliche Intention des Textes einer »Judenerklärung« hält, gelingt es ihm am Ende nicht, der endgültigen Gestalt der auf die Weltreligionen ausgerichteten Erklärung Profil zu geben. Das LThK² K versuchte seiner Zeit durch drei Exkurse über Hinduismus, Buddhismus und Islam den Mangel ein wenig zu beheben.

Im neuesten, von Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath verantworteten Kommentarwerk hat Roman A. Siebenrock eine Hinführung und Kommentierung des Textes vorgelegt, wobei er sich korrekterweise unmittelbar am endgültigen Text orientiert.⁴ Er unternimmt zunächst den Versuch, wichtige Daten auf dem Weg zum 2. Vatikanischen Konzil und zur heutigen Situation einer beginnenden Theologie der Religionen aufzuzeigen, wofür man freilich besser auf die große Studie von Jacques Dupuis zurückgreifen würde.⁵ In der Textgeschichte kommt er nicht sehr über Oesterreicher hinaus. Da er aber die ursprüngliche Judenerklärung in den größeren Rahmen einfügt, wird weder die Relativierung der Judenerklärung noch der Durchbruch zur vorliegenden Erklärung wirklich deutlich. Hier wären heute auch die wichtigeren Äußerungen der Konzilsväter von Interesse, die am Ende den Wechsel von der »Judenerklärung« zur endgültigen Erklärung *Nostra aetate* bewerkstelligt haben.

2 Die Textgeschichte

2.1 Der Wunsch Johannes XXIII.

Am Anfang des heutigen Dokumentes stand nicht der Blick auf den religiösen Pluralismus, sondern die Frage nach dem jüdisch-christlichen Verhältnis. Nach übereinstimmenden Aussagen war es Johannes XXIII., der dem Präsidenten des neu gegründeten Einheitssekretariats Kardinal Augustin Bea (1881-1968) mündlich den Auftrag gab, den Entwurf einer Erklärung über die inneren Beziehungen zwischen der Kirche und dem Volk Israel vorzubereiten. J. Oesterreicher nennt als Datum dieses Auftrags den 18. September 1960 (LThK² K II 406). Der Papst stand dabei zweifellos unter dem Eindruck seiner eigenen Begegnung mit Vertretern des Judentums. Schon 1959 hatte er die das Judentum betreffende Fürbitte in der Karfreitagsliturgie geändert und in der für viele missverständlichen Formulierung »Oremus pro perfidis Iudaeis« das »perfidis« im Sinne von »treulos, ungläubig« gestrichen.

Die vielfältigen Bemühungen um Klärung, die es in der Vorbereitungszeit des Konzils sowohl von jüdischer wie von christlicher Seite gab, sind hier nicht erneut in Ausführlichkeit nachzuzeichnen. Es reicht aus festzuhalten, dass katholischerseits kaum jemand so geeignet war, den Wunsch des Papstes umzusetzen wie Kardinal Bea. Als langjähriger Rektor des Bibelinstituts in Rom und als deutscher Jesuit war er seit Jahrzehnten mit anderen Vertretern

des Instituts auch damit beschäftigt, die theologischen Fragen, die das jüdisch-christliche Verhältnis belasteten, aufzuarbeiten. Zu den ersten Aufgaben, denen sich das im gleichen Jahr 1960 gegründete Einheitssekretariat widmete, gehörten die »Quaestiones de Iudaeis«. 1961 kam es zur Gründung einer Unterkommission für den jüdischen Problemkreis. Damit war ein Gremium geschaffen, das sich intensiv unter Beas Leitung dem päpstlichen Auftrag stellen und auch eine entsprechende Grundsatzstudie abfassen konnte.⁶ Oesterreicher weist darauf hin, dass es seit der christlichen Antike kaum eine Entwicklung der kirchlichen Lehre hinsichtlich des Geheimnisses der jüdischen Existenz gegeben hat. Nach ihm war die neue Entwicklung nur möglich, weil das Einheitssekretariat mit Kardinal Bea an der Spitze in den Beratungen stets für eine freie Meinungsäußerung eintrat und jeden zu Wort kommen ließ. Gleichzeitig aber baute sich in der Presse und durch die verschiedenen Einflussnahmen der arabischen Regierungen eine Front des Widerstandes gegen die Judenerklärung auf (vgl. LThK² K II 425). Es waren am Ende auch die »damals obwaltenden, ungünstigen politischen Umstände«, die nach Kardinal Bea dazu führten, dass im Juni 1962 die Zentrale Vorbereitungskommission des Konzils sich entschloss, den Entwurf eines Dekrets über die Juden von der Tagesordnung abzusetzen (ebd., 427).

2.2 Die Ortung des Textes

Nachdem der Erstentwurf eines Dekrets über die Juden gescheitert war, bemühte sich Kardinal Bea um eine neue Verankerung des Textes. Als Präsident des Einheitssekretariats blieb ihm als nahe liegende Möglichkeit, den Text dem Entwurf eines Ökumenismuskonzils anzufügen, zumal ihm ohnehin eine Mehrzahl von Aufgabenstellungen zugeordnet war. Im Ganzen erarbeitete das Sekretariat fünf verschiedene Entwürfe zu folgenden Themen:

- 1 Die Notwendigkeit des Gebets
für die Einheit der Christen, besonders in unserer Zeit (!).
- 2 Über das Wort Gottes.
- 3 Über den katholischen Ökumenismus.
- 4 Über die Juden.
- 5 Über die Religionsfreiheit.⁷

Zu beachten ist auch, dass das Einheitssekretariat im Gegensatz zu den später gegründeten Sekretariaten schon früh den 10 Konzilskommissionen gleichgestellt wurde, so dass es mit eigenen Rechten in das Konzilsgeschehen eingreifen konnte. Nicht zu übersehen ist, dass der Blick in die Welt der Religionen in den ersten Überlegungen fehlt. In gewissem Sinne ist er dort eröffnet worden, wo die Widerstände gegen das Judendekret zunahmen und sich vor allem auch die christlichen Minderheiten im palästinensisch-arabischen Raum zu Wort meldeten. Dabei erwuchs dem Ökumenismuskonzils insofern noch neue Konkurrenz, als auch in den grundsätzlichen Texten des Konzils, der Kirchenkonstitution und später der Pastoralkonstitution, die Themen der Einheit, der Zuordnung zur Kirche, damit auch der Freiheit einen Platz finden konnten.

Als jedenfalls der Text über die Juden in der 2. Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils diskutiert wurde, war er das 4. Kapitel im Entwurf des Ökumenismuskonzils. Die

⁶ Die Grundsatzstudie hat Johannes Oesterreicher ausführlich in seiner Einführung beschrieben, vgl. LThK² K II 417-426; vgl. auch SIEBEN-ROCK, Theologischer Kommentar (wie Anm. 4), 636-639.

⁷ Vgl. dazu die Einführung in das Ökumenismuskonzils von Werner BECKER, in: LThK² K II, vor allem 11-14.

Diskussion dieses Entwurfs änderte den Gesichtswinkel zum ersten Mal hin zu den nicht-christlichen Religionen. Nicht übersehen darf man hier, dass Johannes XXIII. inzwischen tot und Paul VI. an seine Stelle getreten war.

2.3 Die Akzentsetzungen Pauls VI.

Die programmatischen Zielsetzungen des Pontifikats Pauls VI. wurden deutlich in seiner 1964 veröffentlichten Enzyklika *Ecclesiam suam*. In ihr konkretisierte er sein eigenes Verständnis der Kirche als eines Ortes der Reform und des Dialogs, – Reform nach innen, Dialogs nach außen mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, aber auch den Religionen und der Begegnung mit der modernen Kultur. Was in der Enzyklika im Worte vorlag, unterstrich er mit seinen symbolträchtigen Reisen. Vom 4.-6. Januar 1964 besuchte er das Heilige Land, vom 2.-5. Dezember 1964 reiste er zum Eucharistischen Kongress nach Bombay. Nach Beendigung des Konzils folgten Reisen zur UNO nach New York 1965, zum Patriarchen Athenagoras nach Konstantinopel 1967, zum Weltkirchenrat in Genf 1970, später auch in die verschiedenen Kontinente, nach Lateinamerika, Afrika, Australien und Ozeanien. Mit Paul VI. kam die katholische Kirche endgültig in der Welt an, wurde sie Weltkirche.

In der schon erwähnten Konzilsdiskussion im November 1963 wurde der Widerstand gegen das 4. Kapitel des Ökumenismusdekrets auch innerkirchlich, zumal von Seiten der orientalischen Kirchen, deutlich. Angemahnt wurde für das Dekret einmal eine Konzentrierung auf die innerchristliche Situation, sodann aber auch ein erweiterter Blick auf die anderen nichtchristlichen Religionen, zunächst die Muslime, dann aber auch die asiatischen Religionen und schließlich die animistischen Religionen Afrikas und anderer Teile der Welt. Zwar wurde am Ende nur über die Kapitel 1-3 der Vorlage abgestimmt, während die erwartete Abstimmung über die Kapitel 4 und 5 unterblieb. Doch die schon erwähnte Reise Pauls VI. ins Heilige Land signalisierte, dass das Anliegen des Judendekrets vom Konzil nicht aufgegeben wurde.

Als in der 3. Sitzungsperiode 1964 die Diskussion wieder aufgenommen wurde, waren aus den Kapiteln 4 und 5 »Anhänge« zum Dekret geworden. In der Debatte des Septembers 1964 bekannten sich gleich zu Beginn die Vertreter der Deutschen Bischofskonferenz zu dem Anliegen eines Dekrets über die Juden, die das Gottesvolk des Alten Bundes sind und an denen sich gerade Vertreter des deutschen Volkes schwer versündigt hatten. Dennoch war das Votum zugunsten einer Judenerklärung im Oktober erneut bedroht, da sich das Einheitssekretariat mit zwei Briefen konfrontiert sah, die der Generalsekretär des Konzils Erzbischof Felici angeblich »in höherem Auftrag« übermittelte. In ihnen wurde gefordert, dass sowohl die Aussagen über die Religionsfreiheit wie die über die Juden einer erneuten Überprüfung unterzogen werden sollten. Es kam dann offensichtlich zu beschwichtigenden Antworten auf die verständlichen Rückfragen. Im Ergebnis führte das alles aber endgültig zu einer Ausweitung der Judenerklärung auf alle nichtchristlichen Religionen.

An dieser Stelle ist nun nicht darüber zu befinden, ob am Ende die ursprüngliche Absicht, ein eindeutiges, klärendes Wort zugunsten des jüdisch-christlichen Verhältnisses Schaden genommen oder aber der Blick auf die Gesamtheit religiös orientierter und organisierter Menschen an Bedeutung gewonnen hat. Nicht zu bestreiten ist, dass im weiteren Verlauf der Diskussion die Juden inhaltlich zu einem – wenn auch quantitativ großen – Teil der neuen Erklärung geworden sind, damit aber dann zugleich die Betonung ihrer eigenständigen Bedeutung in den Hintergrund getreten ist.

Immer noch in der Sitzungsperiode 1964 kam es im November zur Vorlage eines eigenständigen Entwurfs der Religionenerklärung. Man mag nun, wie es Oesterreicher u. a. getan haben, zwar immer noch den Verlauf der theologischen Voten zum Judentum verfolgen, entscheidend ist, dass diese im Rahmen der am Ende nicht mehr als Anhang, sondern als eigenständige Erklärung erscheinenden Deklaration zum Verhalten der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zu finden ist. Man täte dann auch gut daran, die Entstehung der Teile genauer zu betrachten, die sich mit den drei anderen, konkret genannten Religionen befassen: dem Hinduismus, dem Buddhismus und dem Islam. Wir übergehen nun die weiteren Auseinandersetzungen um die neue Gestalt der Erklärung, den Kampf um Annahme oder Verwerfung des Textes, auch die Versuche, den Text nun der Kirchenkonstitution zuzuordnen, sodann die Diskussion um bestimmte inhaltliche Fragen zum Judentum, die hier nicht zu thematisieren sind. Wichtig ist allein, dass es in der letzten Sitzungsperiode des Konzils am 28. Oktober 1965 zu einem positiven Abschluss der Gesamtdebatte gekommen ist und am Ende die Erklärung *Nostra aetate* mit 2 221 Ja- gegen 88 Nein-Stimmen verabschiedet werden konnte. Mit 1 117 Wörtern ist der Text zwar der kleinste unter den 16 Dokumenten, doch, wie die Wirkungsgeschichte zeigt, bei weitem nicht der unbedeutendste.

Am Ende wurden aus den zunächst zu »Anhängen« degradierten Kapiteln 4 und 5 des Entwurfs eines Ökumenismusdekrets eigenständige »Erklärungen« (*declarationes*). Aus der intendierten Judenerklärung wiederum wurde eine Religionenerklärung. Beachtet man die Hierarchie der Konzilsdokumente, so nehmen Deklarationen nach den Konstitutionen und Dekreten den niedrigsten Rang ein. Gerade in ihrer Unfertigkeit und Unabgeschlossenheit aber offenbart sich ihre Zukunftsträchtigkeit. Ich selbst habe die Erklärung gerne als »Absichtserklärung« verstanden, die es in der Folgezeit einzulösen gilt.⁸ Wohl bei keinem Konzilsdokument ist darum in der Folgezeit ihre Bedeutsamkeit so wirkungsvoll gewesen wie bei diesem kleinen Text. Zu beachten ist aber auch, dass trotz der vielleicht doch nicht sehr glücklichen Einordnung des Judentums in den Umkreis des beginnenden Dialogs um und mit den Religionen seine Eigenständigkeit in der Folgezeit auf eigene Weise gewahrt wurde. Die Zuständigkeit für die Fragen des Judentums ist nämlich nicht wie die für den interreligiösen Dialog in das entsprechende Sekretariat überführt worden, sondern beim Einheitssekretariat geblieben.⁹

Für die weitere Diskussion von *Nostra aetate* bleibt aber dann zu beachten, dass der Text lange Zeit im Zusammenhang des Ringens um die Einheit der Kirche gesehen wurde, dass er sodann der Frage nach der Religionsfreiheit benachbart war und dass der Blick auf die anderen Religionen der Welt zunächst weithin von der Beschäftigung mit dem jüdischen Volk verdeckt war. Diese drei Beobachtungen kommen in den späteren Diskussionen des Textes nicht selten zu kurz.

⁸ Vgl. Hans WALDENFELS, *Begegnung der Religionen* (Theologische Versuche I), Bonn 1990, 76.

⁹ Angesichts der neuerlichen journalistischen und politischen Attacken aus Israel gegen Papst Benedikt XVI. (vgl. zusammenfassend H.-J. FISCHER, Jerusalemer Versuchsballon? Aus Anlass eines Protestes: Papst Benedikt XVI. und seine Vorgänger, in: *FAZ* Nr. 183 vom 9.8.2005, 8) sei daran erinnert, dass das jüdisch-christliche Gespräch nicht auf das Verhältnis von Heiligem Stuhl und Staat Israel zu reduzieren ist.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden SIEBENROCK, Theologischer Kommentar (wie Anm. 4), 644-664.

¹¹ Zum Religionsverständnis in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils vgl. WALDENFELS, *Spuren* (wie Anm. 5), 137-153; zur Gesamtproblematik ebd. vor allem Teil II.

3 Der Text¹⁰

3.1 Zur Titulatur

Die Titulatur der Erklärung besteht aus einer Themenansage und den beiden lateinischen Eingangsworten *Nostra aetate*. Bei der Themenansage ist darauf zu achten, dass hier eigentlich nicht vom »Verhältnis (*relatio*) der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« gesprochen wird, sondern von der »*ecclesiae habitudo*«, also dem Umgang bzw. der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Diese Akzentuierung besagt vordergründig eine Einschränkung auf den konkreten Umgang. Versteht man freilich die Kirche hier von ihrem dogmatischen Selbstverständnis her, sind Theorie und Praxis in gleicher Weise gemeint; dann wiederum ist aber auch die Frage nach der Verhältnisbestimmung nicht so fern. Zu beachten ist wohl, dass die frühere offene Formulierung »*catholicorum habitudo*« durch die strenger ekklesiologische »*ecclesiae habitudo*« ersetzt wurde.

Mit der Akzentsetzung auf »Kirche« kommt im Titel – zumindest im Rückblick – zum Ausdruck, dass die Erklärung im Zusammenhang mit den weiteren ekklesiologischen Dokumenten des Konzils zu lesen ist. Genannt werden dabei immer wieder die Aussagen in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* Nr. 16f, der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Nr. 11, 22, 38, 41 und 92 sowie dem Missionsdekret *Ad gentes* Nr. 9, 11, 15. Dennoch ist mit dem generellen Subjekt »Kirche« eine Konkretisierung des Subjektes nicht gegeben, so dass sich unter »Kirche« einmal das lehramtliche Leitungsgremium denken lässt, aber genauso die Vielzahl der Gläubigen, die ihrerseits konkret in der Begegnung mit den Vertretern anderer Religionen leben und teilweise auch längst in einem alltäglichen Dialog stehen.

Richtig ist auch, dass die Erklärung sich nicht als Dokument des Dialogs anbietet. Entsprechend kommt das Wort »Dialog« auch nicht einmal vor (anders *Gaudium et spes* Nr. 92). Wohl aber kann jeder, der mit der Kirche in den Dialog eintreten will, ersehen, mit welcher Einstellung und Haltung die Kirche bzw. ihre Vertreter in den Dialog mit Außenstehenden eintreten bzw. eigentlich eintreten sollten. In diesem Sinne eröffnet die Erklärung die Möglichkeit, den Dialog zu beginnen.

Die Unschärfe der Terminologie setzt sich, wie wir sehen werden, im Übrigen fort, wenn man fragt, was genau unter »Religion« verstanden wird.¹¹

3.2 Kapitel 1

3.2.1 Die in Gott geeinte Menschheit

Zwar setzt die Erklärung eindeutig »*nostra aetate*«, »in unserer Zeit« an, doch folgt daraus nicht, dass sie – wie es etwa in *Gaudium et spes* Nr. 4-10 u. ö. geschieht – hier eine genauere Zeitanalyse vorlegt. Nicht Pluralität und Verschiedenheiten stehen im Blickpunkt, sondern die Einheit des ganzen Menschengeschlechtes, die in Gott ihren Ursprung und ihr Ziel hat. Gott als Ursprung und letztes Ziel impliziert aber dann auch den universalen Heilswillen, der sich unter Hinweis auf 1 Tim 2,4 auf alle Menschen erstreckt. Damit ist die Menschheitsgeschichte von vornherein als Heilsgeschichte gesehen.

3.2.2 »Religionen«

Erst im 3. Abschnitt des Kapitels 1 ist die Rede von den Religionen. Von ihnen heißt es: »Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen eine Antwort auf die verborgenen

Rätsel der menschlichen Bedingung, die so wie einst auch heute die Herzen der Menschen im Innersten bewegen: was der Mensch sei, was der Sinn und das Ziel unseres Lebens, was gut und was Sünde, welchen Ursprung die Leiden haben und welchen Zweck, welches der Weg sei, um das wahre Glück zu erlangen, was der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod, was schließlich jenes letzte und unaussprechliche Mysterium, das unsere Existenz umfasst, aus dem wir unseren Ursprung nehmen und auf das wir zustreben.«

Ich habe diese Umschreibung der Religion folgendermaßen zusammengefasst: »Religionen sind versuchte Antworten auf die ungelösten Rätsel der menschlichen Situation.«¹²

Wie leicht zu erkennen ist, wird für die Religionsumschreibung ein anthropologischer Ansatz gewählt. Während zuvor Gott als Ursprung und Ziel ausdrücklich genannt wird, kommt das Wort »Gott« hier nicht vor; es verbirgt sich in der Rede vom »letzten und unaussprechlichen Mysterium«. Weder wird gefragt, woher dem Menschen die gestellten Fragen kommen, noch wird behauptet, dass die Religionen den Menschen tatsächlich Antwort geben. Somit kommen weder die religionshistorischen Forschungen noch theologische Ansprüche vor. Man kann lediglich festhalten, dass es in der menschlichen Geschichte Phänomene gibt, von denen Menschen Antwort auf ihre Lebensfragen erwarten – und ich würde hinzufügen: von denen sie behaupten, dass ihnen Antworten angeboten und gegeben worden sind bzw. werden. In gewissem Sinne ergibt sich so zwischen den Aussagen des 2. und des 3. Abschnitts eine unleugbare Korrespondenz, freilich in einer Sprache, die dem Anderen Freiheit lässt und sich nicht aufdrängt.

3.3 Kapitel 2

3.3.1 Religionsgeschichte

Mit dem 2. Kapitel kommen, wenn auch in einer eher allgemeinen und knappen Weise, die Vielfalt und Tiefe, aber auch die Entwicklung der Religionsgeschichte in den Blick. Zwar greift der Text den Wunsch mancher Konzilsväter, auch den Animismus bzw. die anfänglichen Formen der Religion zu würdigen, nicht auf, doch ist dafür zunächst die Rede davon, dass »von alters her bis zur heutigen Zeit«, also im Laufe der ganzen Menschheitsgeschichte sich »eine gewisse Erfassung (*perceptio*) jener verborgenen Kraft (findet), die dem Lauf der Dinge und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist«, ja bisweilen gar zur Anerkennung eines höchsten Numens, selbst eines Vaters führen. Damit ist – wiederum in sehr verhaltener Sprache – der Suche nach dem letzten und unaussprechlichen Mysterium die Erfahrung des Findens in der Wahrnehmung und Anerkennung des Numinosen, in bestimmten Situationen aber auch der Begegnung mit einem Gott, den Menschen »Vater«

¹² WALDENFELS, *Begegnung* (wie Anm. 8), 47; vgl. dort zu *Nostra aetate* 46–52, 75–91.

¹³ SIEBENROCK, Theologischer Kommentar (wie Anm. 4), 656 schreibt den kleinen Text einer Expertenrunde zu, an der auch Buddhisten mitgearbeitet haben sollen; Namen werden leider nicht genannt. Heinrich Dumoulin hält in seinem Kommentar fest, dass die Endfassung von den japanischen Bischöfen vorgeschlagen und dann von den Konzilsvätern angenommen wurde (Vgl. *LThK*² K II,

482, Anm. 4). Berater der japanischen Bischofskonferenz im Konzil war P. Paul Pfister SJ, ein Dogmatikprofessor in Tokyo. Er hat nach meiner Erinnerung P. Dumoulin SJ, den bedeutenden Zen- und Buddhismusforscher, zur Mitarbeit an der Formulierung herangezogen. Tatsächlich verrät sein Kommentar eine sehr starke Vertrautheit mit dem verabschiedeten Text. P. H. Enomiyama-Lassalle SJ hat zweifellos seine eigene Bedeutung in der praktischen Verbreitung des Zen unter Christen, doch in Zusammenhang mit der Abfassung des Textes ist er nicht zu nennen.

¹⁴ Zu beachten ist, dass »Hinduismus« eine durch die englischen Kolonisatoren eingeführte Fremdbezeichnung ist, die die verschiedenen geschichtlichen Etappen wie auch den Reichtum religiöser Formen und Richtungen in einem Begriff zusammenfasst. Der Indologe Heinrich von Stietencron bevorzugt mit anderen stattdessen den Begriff »Hindu-Religionen«; vgl. den Art. Hinduismus / Hindu-Religionen, in: *Lexikon der Religionen*, hg. Hans WALDENFELS, Freiburg 1988 (Freiburg 1999), 288–296.

nennen, zugeordnet. Was hier angesprochen wird, betrifft einmal den einzelnen Menschen, der in der Verbindung von Wahrnehmung und Anerkennung des Göttlichen, ja Gottes, zu einer religiösen Lebensgestaltung findet, sodann aber auch die Religionen, die zusammen mit den kulturellen Entwicklungen zu einer sprachlichen und begrifflich genaueren Ausgestaltung der Antworten auf die menschlichen Fragen gelangen. Der Eingang des Textes unterstreicht so auf eigene Weise, was schon in Kapitel 1 betont wurde, dass es nämlich in der Erklärung um das den Menschen Gemeinsame geht und so auch hier die Einheit des Menschengeschlechtes Ausdruck findet.

Aus dem großen Feld der Religionen wählt das Konzil im Folgenden vier aus: aus Asien den Hinduismus und Buddhismus, später den Islam und am Ende das Judentum. Die beiden zunächst genannten Religionen werden in knappen Formulierungen in Kapitel 2 vorgestellt. Angesichts der kritischen Situation in der Volksrepublik China und der Vertreibung aller ausländischen Missionare ist es verständlich, dass die chinesischen Religionen im Text keine Erwähnung finden. Das ist umso bedauerlicher, als die Religionen Chinas, zumal Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus im Laufe der Geschichte einen starken Einfluss über das Land der Mitte hinaus im ganzen Fernen Osten ausgeübt haben. Die Frage, wer genau die vorliegenden Texte vorbereitet hat, ist leider nicht zu klären. Es spricht viel dafür, dass die Verfasser der drei Exkurse über Hinduismus, Buddhismus und Islam in LThK² K II an der Abfassung der Texte nicht unbeteiligt waren. Für den Absatz über den Hinduismus ist sicher als einer der Autoren Joseph Neuner SJ zu nennen, für den Buddhismustext sodann vor allem Heinrich Dumoulin SJ, der bedeutende Zenforscher in Tokyo.¹³

3.3.2 Hinduismus

Die Aufreihung der beiden Religionen ist insofern korrekt, als der Buddhismus seinerseits in Indien entstanden und aus den religiösen Wurzeln des Subkontinents erwachsen ist. Die Anfänge des Hinduismus¹⁴ verlieren sich in vorgeschichtlicher Zeit. Man könnte gar sagen, dass die Eingangsworte, die zwar die Menschheitsgeschichte betreffen, in der Geschichte des indischen Kontinents auf eigene Weise Verwirklichung gefunden haben. Indien lebt wesentlich von der Erfahrung und damit von der Wahrnehmung der verborgenen Kraft, aber zugleich auch von der Reflexion und den Bemühungen um die Versprachlichung dieser Erfahrungen. Indien besitzt die ältesten Niederschriften über den Umgang mit dem Numinosen, von den Veden bis zu den Upanishaden. In Indien finden wir eine Mehrzahl von Wegen, die zur Erfüllung des Lebens führen, zusammengefasst in den drei Wegen des *Karma*, der »Werke«, der rituellen Gottes- und Götterverehrung, des *Jñāna*, der Erkenntnis und Meditation, des *Bhakti*, der liebenden Verehrung und Hingabe. Der Konzilstext spricht davon, dass im Hinduismus das göttliche Mysterium erforscht und in der unerschöpflichen Fruchtbarkeit der Mythen wie auch in der scharfsinnigen Spekulation der Philosophie Ausdruck findet. Dennoch kann man die Hindu-Religionen nicht auf eine Mehrzahl von Philosophien zurückschneiden, auch wenn die philosophischen Schulen ein eigenes Thema darstellen. Entscheidend ist, dass es im Hinduismus letztendlich um die radikale Befreiung geht und er dazu die genannten »Wege« anbietet. Genannt werden hier die asketischen Lebensformen, die tiefe Meditation (Yoga) und die Zuflucht zu Gott in Liebe und Vertrauen (Bhakti). Befreiung meint aber hier zunächst eine Befreiung-von; es geht um die Befreiung aus den »Engpässen« des Lebens, aus den Ängsten wie aus den Begrenztheiten. Nicht genannt werden die das Leben des Hindu beherrschende Kastenordnung und die Überzeugung vom Kreislauf der Existenzen, in denen im indischen Verständnis das menschliche Leben an seine Grenzen stößt. Es fällt auf, dass die Wege der Befreiung an dieser Stelle bei Gott enden. Damit

kommt recht vorsichtig zum Ausdruck, dass sich in der Breite der indischen Bevölkerung heute weniger der Veda, als die nicht zum klassischen Corpus der heiligen Schriften Indiens gehörende Bhagavadgītā der besonderen Sympathie erfreut. Es ist aber dieses große Liedepos, das zugleich dem Weg der liebenden Hingabe den höchsten Rang einräumt. Spuren eines monotheistischen Gottesglaubens liegen hier nicht fern. Freilich sollte man nicht übersehen, dass gerade aus der indischen Religiosität heraus der Ruf nach unaussprechlicher Einheit bzw. All-Einheit in aller vordergründigen Vielheit und Vielgesichtigkeit überstark ist, so dass die vielen Wellen und Tropfen im Meer am Ende doch nichts anderes sind als der eine, unendliche Ozean.

3.3.3 Buddhismus

Wie schon zuvor angedeutet, erschließt sich der kleine Satz über den Buddhismus am besten aus der Sicht des japanischen Buddhismus. Deutlich erscheinen die beiden Grundgestalten des Buddhismus: das Kleine (Hīnayāna) und Große Fahrzeug (Mahāyāna); das inzwischen in der westlichen Welt so stark vertretene tibetische Diamant-Fahrzeug wird nicht eigens ausgesondert. Ein Grundsche ma der Vermittlung der buddhistischen Lehre spricht im Anschluss an die Predigt des Buddha von den vier Edlen Wahrheiten: der Wahrheit vom Leiden, seiner Verursachung, seiner Überwindung und vom achtfachen Weg zur Überwindung des Leidens. Ausgangspunkt der buddhistischen Lehre ist die Wahrnehmung, dass alles weltliche Sein »Leiden« besagt, wir sprechen freilich besser von Kontingenz¹⁵; im Konzilstext heißt es: »radikales Ungenügen dieser veränderlichen Welt«. Ohne der Frage nach der Verursachung des Leidens nachzugehen, folgt dort sofort der Hinweis, dass der Buddhismus einen Weg zur Überwindung des Leidens lehrt. Der Zustand der Überwindung wird dann auf doppelte Weise beschrieben: im Sinne des Kleinen Fahrzeugs in eher negativer Sprache als »Zustand vollkommener Befreiung« und im Sinne des Großen Fahrzeugs positiv als »höchste Erleuchtung«. Bei der Nennung des Weges dahin erscheinen dann die beiden wichtigsten Formen des (aus China übernommenen) japanischen Buddhismus: der Weg des *jiriki* (jap.), des Vertrauens auf die Eigenkraft, der vor allem mit den Gestalten des meditativen Buddhismus (chin. *Ch'an*, jap. *Zen*) verbunden ist, und des *tariki* (jap.), des Vertrauens in die Fremdkraft, das sich an den Amida-Buddha und seine Begleiter wie die berühmte Kannon u.a. bindet. Auch wenn im westlichen Verständnis des Buddhismus lange die Überzeugung vorherrschte, der Buddhismus sei im Gegensatz zum Christentum keine Religion, die aus der erlösenden Gnade Gottes lebt, sondern setze auf das eigene Vermögen, ist doch festzustellen, dass in den Völkern des Fernen Ostens der Amida-Buddhismus bzw. der Buddhismus des Reinen Landes die populärere Gestalt ist. Bekanntlich hat Karl Barth

¹⁵ Vgl. ausführlicher Hans WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus*. Zum christlich-buddhistischen Dialog, Mainz 1982, 56-73.

¹⁶ Vgl. *Kirchliche Dogmatik* I/2, Zürich 1947, 372-377; dazu auch Christiane LANGER-KANEKO, *Das Reine Land*. Zur Begegnung von Amida-Buddhismus und Christentum, Leiden 1986. Einen Einspruch gegen den christlichen Anspruch aus Apg 4,12 bietet auch der englische Titel des Buches von Paul KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Maryknoll, N.Y. 1985.

¹⁷ Vgl. Helmuth VON GLASENAPP, *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*, München 1966; vgl. zum Thema Hans WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde* (Theologische Versuche II), Bonn 1997, 265-281. Die Kritik an JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*,

Hamburg 1994, 112-118, geht ins Leere, wenn sie nicht den Erkenntnisstand berücksichtigt, der zu seiner Zeit von Selbstaussagen buddhistischer Kreise in diesem Sinne geprägt war. Wir sollten dennoch die Irritationen nicht vergessen, die damals gewisse Sätze des Papstes vor allem unter Buddhisten Sri Lankas ausgelöst haben. Die heutige Diskussion ist über diesen Punkt hinweg.

überrascht zur Kenntnis nehmen müssen, dass es nicht nur im Christentum eine Anrufung des Namens (Gottes und Jesu) gibt, sondern dass auch breite buddhistische Kreise ganz und gar aus der Anrufung des Buddhanamens (jap. *nenbutsu*) leben.¹⁶ Dass das Konzil offensichtlich ohne ausführliche Diskussion den Buddhismus, obwohl er lange im westlichen Verständnis als »atheistisch« angesprochen wurde,¹⁷ zu den Religionen gerechnet hat, bleibt nachträglich immer noch bemerkenswert.

Wie auch in den anderen Fällen ging es dem Konzil offensichtlich nicht darum, in knapper Form eine Gesamtdarstellung anderer Religionen vorzulegen. Es reichte ihm, wenn eine Reihe wichtiger Anknüpfungspunkte genannt wurden, denen gegenüber die Kirche Respekt zollt und die für sie Möglichkeiten eines seriösen Sachgesprächs eröffnen. Der Abschnitt schließt mit einem Verweis auf »die übrigen Religionen, die man auf der ganzen Welt findet«. Ihnen allen wird die (augustinische) Unruhe des Herzen zugesprochen.

3.3.4 Die Haltung der Kirche

Die abschließenden Sätze des Kapitels 2 könnte man als das Herzstück der Erklärung bezeichnen, geht es in ihnen doch um nichts anderes als die im Titel angesprochene Haltung der Kirche und deren neue Einschätzung der Religionen: »Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.«

Entsprechend betrachtet sie diese »mit aufrichtiger Hochachtung«, zumal sich in ihnen nicht selten »ein Strahl jener Wahrheit« zeigt, »die alle Menschen erleuchtet«. Damit unterstreicht sie erneut die Überzeugung von der einen Heilsgeschichte Gottes, die in seinem universalen Heilswillen alle Menschen betrifft. Diese Offenheit des Heilsangebots ist freilich kein Grund dafür, dass sich die Kirche der Verkündigung Jesu Christi entzieht, in dem sich die Fülle des Lebens und der Versöhnung Gottes finden.

Aus dieser Grundhaltung der Kirche ergibt sich die Forderung, dass alle Glieder der Kirche sich »mit Klugheit und Liebe« den Anhängern anderer Religionen zuwenden, das Gespräch mit ihnen suchen und mit ihnen zusammenarbeiten. Dies soll vor allem auf zwei Weisen geschehen: Einmal haben Christen ihren Glauben zu bezeugen, sodann aber sind die bei den anderen zu findenden »geistlichen und sittlichen Güter sowie die sozio-kulturellen Werte« »anzuerkennen, zu wahren und zu fördern«. Der Text ist auf seine Weise eindeutig und doch nicht frei von Warnungen. Er lädt deutlich ein zur Unterscheidung der Geister (»Klugheit«), das Fremde im »Lichte des Geistes (Christi)« zu sehen. Das Spannungsfeld von Christusorientierung und Offenheit für die anderen ist nicht zuletzt in den drei abschließenden Verben »anerkennen – wahren – fördern« ausgelegt. An dieser Stelle gibt es kein abschließendes Wort, wohl die Einladung zu einer Umsetzung der geforderten Haltung in der Bewährung der jeweiligen Situation und des jeweiligen Tages. Entsprechend muss es sich auch zeigen, wo es konkret Möglichkeiten zur Kooperation gibt.

3.4 Kapitel 3

Das Kapitel 3 ist dem Islam gewidmet. Die Anordnung der Religionen entspricht der Hinordnung der Religionen auf das Volk Gottes in *Lumen gentium* Nr. 16, die von deren größerem oder geringerem Abstand zu diesem bestimmt ist. Wie bei der Besprechung des Buddhismus findet auch der Gründer des Islam keine Erwähnung. Der Text beginnt mit einer kurzen Zusammenfassung des islamischen Glaubens, nennt ausdrücklich den gemeinsamen Glauben an den einzigen, lebendigen und in sich seienden, den allmächtigen und barmherzigen Gott, den Schöpfer der Welt, der die Menschen angesprochen hat.

Damit sind wichtige koranische Gottesbezeichnungen und Glaubensinhalte genannt, auch wenn die heilige Schrift der Muslime selbst unerwähnt bleibt. Gegen so manche Gegenrede in der Kirche besteht das Konzil hiermit darauf, dass der Gott der Juden und Christen nicht vom Gott der Muslime zu unterscheiden ist. Sie alle beten den einen und selben Gott an.

Es ist sodann die Rede von Abraham, dem gemeinsamen Vater des Glaubens in der heute gerne als abrahamitische Religionen bezeichneten Trias von Judentum – Christentum – Islam. Den Muslimen wird deutlich die im Namen der Religion angesprochene »Unterwerfung« unter Gottes Willen zugesprochen. Der Text erinnert auch daran, dass im Islam Jesus als einer der Propheten eine große Rolle spielt (Jungfrauengeburt!), auch wenn seine Göttlichkeit geleugnet wird. Mit Gott endet aber alles Sein im Gericht. Deshalb finden nach der 1. Säule des islamischen Glaubenslebens, dem Glaubensbekenntnis, die nächsten der fünf Säulen Erwähnung: das Gebet, die Almosen und das Fasten; nur die Wallfahrt fällt aus.

Im 2. Abschnitt erinnert das Konzil an die Meinungsverschiedenheiten, die es im Laufe der Zeit immer wieder zwischen Christen und Muslimen gegeben hat. Angesichts der hier gezeigten Hochschätzung des Islam fordert es ein »Vergessen des Vergangenen«, die Bemühung um ein wechselseitiges Verständnis sowie Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter sowie des Friedens und der Freiheit. Vermutlich würde man in unseren Tagen die Situation etwas präziser umschreiben. Ob hier das Vergessen hilft, ist mehr als fraglich: Angebracht erscheint eher – schon im Hinblick auf den anschließend skizzierten Umgang mit den Juden – die Bemühung um eine neue Gestalt der Erinnerung und entsprechend der aktiven Aufarbeitung der Differenzen im Umgang miteinander.¹⁸ Angesichts der engen politischen Verflechtung des Islam reicht die Nennung der Grundworte »Gerechtigkeit«, »Friede und Freiheit« kaum aus.

3.5 Kapitel 4

Was aus der Diskussion um die Judenerklärung übrig geblieben ist, findet sich im Kapitel 4 von *Nostra aetate*. An dieser Stelle kann nun die inhaltliche Auseinandersetzung nicht aufgegriffen werden. Wir begnügen uns damit, auf das einzugehen, was der Text am Ende hergibt.

3.5.1 Die Wurzeln der Kirche

Gleich zu Beginn wird klar, dass es in erster Linie um die Kirche selbst in ihrem Selbstverständnis geht. Da, wo die Kirche sich heute über ihr Mysterium Rechenschaft gibt, kann sie nicht daran vorbei, von ihrer geistlichen Verbundenheit mit dem Stamm Abrahams zu sprechen. Die Wurzeln des christlichen Glaubens und der Erwählung liegen folglich bei den Patriarchen, bei Mose und den Propheten, in der Befreiung aus Ägypten, im Bundesschluss des Alten Bundes. Ausdrücklich bezieht sich der Text auf die Theologie von Röm 11 mit seinem Bild vom Ölbaum. In ihm hat Christus Juden und Heiden vereint und beide in sich zu Einem gemacht (vgl. Eph 2,14-16). Jesus von Nazaret aber und seine erste Jüngerschaft

¹⁸ Vgl. Paul PETZEL / Norbert RECK (Hg.), *Erinnern*. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, Darmstadt 2003; auch WALDENFELS, *Spuren* (wie Anm. 5.), 32-57, 457-469.

¹⁹ Zu den Konsequenzen der Erklärung vgl. Hans WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentalthologie*, Paderborn 2005, 419-423.

entstammten dem jüdischen Volk. Auch wenn die Juden der Zeit Jesu zu einem großen Teil das Evangelium nicht angenommen haben, bleiben sie Gott, »dessen Gaben und Berufung ohne Reue sind, immer noch äußerst lieb wegen der Väter«. Wie in den vorher besprochenen Fällen spricht das Konzil auch hier von Wertschätzung, fordert es deren Vertiefung durch »biblische und theologische Studien sowie durch brüderliche Gespräche.« Es bleibt schließlich dabei, dass das »gemeinsame geistliche Erbe« groß ist.

3.5.2 Absage an vergangenes Unrecht

Der Neuanfang kann aber nicht geschehen, wenn nicht vergangenes Unrecht wieder gutgemacht wird.

- **»Gottesmord«:** Auch wenn das Wort selbst nicht gebraucht wird, ist die Aussage eindeutig: »Auch wenn die Autoritäten der Juden mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann dennoch das, was bei seinem Leiden begangen worden ist, weder unterschiedslos allen damals lebenden Juden noch den heutigen Juden angelastet werden.«

Folglich dürfen die Juden auch weder als von Gott verworfen noch als verflucht hingestellt werden.

- **Antisemitismus:** Hier verwendet das Konzil nicht das Wort »verurteilt«, sondern es »beklagt« aus religiösen Motiven »Hass, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die, zu welcher Zeit auch immer und von welchen auch immer, gegen Juden gerichtet wurden«. In diesem Sinne hat die Kirche »das Kreuz Christi als Zeichen der allumfassenden Liebe Gottes und als Quelle jeder Gnade zu verkünden«.

An dieser Stelle braucht nicht im Einzelnen geprüft zu werden, ob und wieweit der vorliegende Text den ursprünglichen Intentionen gerecht wird oder nicht. Die Schoa und der verbrecherische Umgang mit Juden in der Zeit des Nationalsozialismus finden keine Erwähnung. Der in sich klare, eher bescheiden vorgetragene Text dürfte sich aber dennoch auch weiterhin als eine Einladung zum Gespräch mit den heute Überlebenden erweisen und Anlass zur Fortsetzung und Vertiefung des Umgangs mit dem Judentum werden.¹⁹

3.6 Kapitel 5

Im Schlusskapitel von *Nostra aetate* geht es weniger um die Religionen, vielmehr richtet sich der Blick, dem Eingangsteil entsprechend, auf alle Menschen auf dieser Erde. »Wer nicht liebt, kennt Gott nicht.« (1 Joh 4,8) Dieser Satz des 1. Johannesbrief gilt uneingeschränkt für alle Menschen, da jeder von ihnen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist. Im Zeichen der Menschenwürde gibt es keinen Unterschied zwischen Mensch und Mensch, Volk und Volk, ist folglich auch jede Diskriminierung oder Misshandlung von Menschen auf der Grundlage von Rasse oder Farbe, Stand oder Religion abzulehnen. Beachtet man, dass die vorliegende Erklärung im Laufe ihrer Entstehung einmal vor dem Kapitel über die Religionsfreiheit platziert war, und bedenkt man, dass die am Ende verabschiedete Erklärung über die Religionsfreiheit auf der Basis der Würde der menschlichen Person argumentiert und dort gleich im Eingangssatz erneut von »*hac nostra aetate*«, also »dieser unserer Zeit« die Rede ist, wird das Schlusskapitel der Religionenerklärung zur Brücke zu jenem Dokument, das auf seine Weise in der Freiheit der menschlichen Person eine Grundvoraussetzung für jeden interreligiösen Dialog erblickt. Es bietet sich somit an, dass da, wo die Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* bedacht wird, die Entstehungskontexte der heute vorliegenden Erklärung im Blick bleiben.

4 Die Wirkungsgeschichte: Bleibende Aufgaben

4.1 Praktischer Aufbruch

Schon während des Konzils kam es am 15. Mai 1964 durch Paul VI. zur Errichtung des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen, das am 26. August 1988 – wie die entsprechenden Sekretariate für die Einheit der Christen und für die Nichtgläubigen – durch die Apostolische Konstitution *Pastor bonus* in einen Päpstlichen Rat für den Dialog zwischen den Religionen umgewandelt wurde. Es bleibt aber zu beachten, dass in der Zeit des Konzils das genannte Sekretariat nicht mehr tätig werden konnte und folglich die Federführung bei der Abfassung der Erklärung beim Einheitssekretariat blieb. Wohl aber fiel ihm in der Folgezeit ein Gutteil der Umsetzung der in *Nostra aetate* angesprochenen Aufgaben zu. Dazu gehörten konkrete Kontakte mit den Vertretern verschiedener Religionen, Reisen in das Heilige Land, Besuche von Synagogen und Moscheen, Gebetstreffen. Letztere erhielten einen besonderen Akzent durch das Gebetstreffen, zu dem 1986 Johannes Paul II. nach Assisi einlud.²⁰ Der praktische Umgang mit Juden und Muslimen, aber dann auch die Begegnungen mit Buddhisten und Hindus sowie Vertretern anderer Religionen in Rom und anderswo war begleitet von der Veröffentlichung von Texten zum Verhältnis von Dialog und Mission bzw. Verkündigung, von einschlägigen Enzykliken zum Johannes Pauls II., auch von Stellungnahmen zur interreligiösen Gebetspraxis und zur Verwendung asiatischer Meditationsmethoden. All das kann an dieser Stelle nur soweit angedeutet werden, als es die sich ändernde Situation zwischen den verschiedenen Religionen anzeigt. Eine große Rolle spielen heute intermonastische Begegnungen, bei denen asiatische Mönche und Nonnen am Leben in christlichen Klöstern und umgekehrt christliche Mönche und Ordensleute, Männer wie Frauen in asiatischen, zumal buddhistischen Klöstern zu Gast sind. Mit den Muslimen tauschen zumindest in unseren Breiten nicht wenige Bischöfe zum Ramadan Segenswünsche aus. Über die Alltagsatmosphäre hinaus ist aber dann nach den theologischen Anstößen zu fragen.

4.2 Theologische Fragen

4.2.1 Einheit und Pluralität

Nostra aetate wurde wesentlich im Umkreis des Einheitssekretariats erarbeitet. Bei genauerer Betrachtung war nicht die Pluralität das bedrängende Problem, sondern die fehlende Einheit. Wird aber für die Christenheit die Wiederherstellung der verlorenen Einheit gesucht, so stellt sich eine ähnliche Frage auch für das Verhältnis zwischen den Religionen, ja in der Menschheit als ganzer, – gleichgültig, ob der einzelne Mensch einer religiösen Gemeinschaft angehört oder religiös ungebunden ist. Entsprechend richtete sich der Blick auch mehr auf das, was die einander fremden Menschen und Gemeinschaften verbindet, als auf das, was sie trennt. Nicht die Differenzen, sondern Einheit und Identität waren zur Zeit des Konzils der wahre Fragepunkt.

²⁰ Vgl. die Dokumentation *Die Friedensgebete von Assisi*. Einleitung von Franz KÖNIG, Kommentar von Hans WALDENFELS, Freiburg 1987.

²¹ Damit hatte die im Laufe der Jahrhunderte verschärfte exklusivistische Interpretation des Satzes »Extra Ecclesiam nulla salus« ein Ende gefunden. Vgl. dazu WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 19), 428f.

²² Mit guten Gründen trägt die Jacques Dupuis gewidmete Festschrift den Titel: *In Many and Diverse Ways*, ed. by Daniel KENDALL / Gerald O'COLLINS, Maryknoll, N.Y. 2003.

4.2.2 Die Frage des individuellen Heils

Diese Blickrichtung änderte sich erst da, wo es in der Frage des Heils der Menschen zu einer entscheidenden Neueinstellung kam. Schon 1949 wurde die rigoristische Auffassung, alle Nichtkatholiken erwarte die Verdammnis, in einem Schreiben des Heiligen Offiziums an den Bostoner Erzbischof Cushing unter Hinweis auf die Lehren Pius' XII. in seiner Enzyklika *Mystici corporis* zurückgewiesen und der Jesuit Leonard Feeney namentlich exkommuniziert (vgl. DH 2866-2873).²¹ Das aber führte dahin, dass immer deutlicher nach den Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche gefragt wurde. Für das 2. Vatikanische Konzil ist an dieser Stelle weniger auf *Nostra aetate* als auf die Kirchenkonstitution, die Pastoralkonstitution und das Missionsdekret zu verweisen:

Lumen gentium Nr. 16: »Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen die zum Heil notwendigen Hilfen nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind und nicht ohne göttliche Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.«

Gaudium et spes Nr. 22: »[...] Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern auch für alle Menschen guten Willens, in deren Herz die Gnade auf unsichtbare Weise wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da die letzte Berufung des Menschen wahrhaft eine ist, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, in einer Gott bekannten Weise diesem österlichen Geheimnis zugesellt zu werden.«

Ad gentes Nr. 7: »Auch wenn also Gott auf ihm bekannten Wegen Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, zum Glauben hinführen kann.« (Es folgt die Aussage zur Notwendigkeit der Kirche – H.W.)

Was hier mehrfach festgestellt wird, ist in der Folgezeit in den verschiedensten Verlautbarungen des Heiligen Stuhls wiederholt worden: Gott bietet allen Menschen den Weg zum in Christus gewirkten Heil an. Eine Konkretisierung des bzw. der Wege findet jedoch nicht statt. Es fehlt folglich auch jeder Verweis auf die Religionen.

4.2.3 »Viele Male und auf vielerlei Weise« (Hebr 1,1)

Nach den klaren Aussagen über die Heilsmöglichkeiten aller Menschen und angesichts des Einleitungssatzes des Hebräerbriefes stellt sich heute im Blick auf die Vielfalt der Religionen und ihre je eigenen Ansprüche die Frage nach ihrem Ort innerhalb des göttlichen Heilsplanes. Diese Fragen fanden in einem von religiöser Vielfalt geprägten Umfeld wie Indien ihre besondere Aufmerksamkeit. Es nimmt deshalb nicht Wunder, dass ein Theologe, der lange Jahrzehnte in Indien gewirkt hat wie Jacques Dupuis SJ, sich in besonders eindringlicher Weise der Frage annahm. In seinem schon erwähnten Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (vgl. Anmerkung 5) ist nicht nur der Weg des Umgangs der Kirche mit den Religionen im Laufe der Geschichte nachgezeichnet, sondern sind auch jene Probleme angesprochen, die sich in der heutigen Zeit eines ins Bewusstsein tretenden religiösen Pluralismus stellen. Nicht die Einheit der Menschheit wird hier zum Problem, sondern die Vielfalt der Ausdifferenzierungen, die nicht mehr zu übersehen ist. Im Grunde ist es gerade Hebr 1,1, der die Vielfalt göttlichen Sprechens in den Blick nimmt, ehe das Sprechen Gottes endzeitlich in Seinem Sohn zur Vollendung kommt.²²

Die hier gestellten Fragen gehen entsprechend in verschiedene Richtungen:

- Gefragt wird nach dem Ort der Religionen im Heilsplan Gottes.

- Dem folgt bei einer positiven Bewertung der Religionen im Blick auf die Heilssuche und Heilsfindung der Menschen die Frage nach der Einzigkeit und Unaustauschbarkeit Jesu Christi.
- Schließlich kann auch die Frage nach der heilsvermittelnden Funktion der Kirche nicht übergangen werden.

All diesen Fragekomplexen ist Dupuis suchend nachgegangen. Bekanntlich fühlte sich die römische Kirchenleitung gedrängt, mit den zwei Dokumenten *Dominus Iesus* vom 5. September 2000 und einer *Notificatio* vom 26. Februar 2001 zu dem genannten Buch mahnend und klärend einzugreifen.²³ Im Ergebnis wurde zwar kein einziger Satz des Buches ausdrücklich zurückgewiesen, doch die Mahnungen stehen im Raum und lassen gar manchen asiatischen Theologen heute verstummen.

4.2.4 Partikularität und Universalität

Nach der schon erwähnten Verurteilung des Ausschlusses aller Nicht-Katholiken vom Heil Christi im Sinne eines radikalisierten Verständnisses des »*Extra Ecclesiam nulla salus*« ist an dessen Stelle ein »*Extra Christum nulla salus*« getreten.²⁴ Damit verlagert sich das theologische Interesse von der Ekklesiologie zur Christologie.

Ein verbreiteter Versuch besteht inzwischen darin, das gott-menschliche Verhältnis in der Person Jesu Christi auch im Sinne des Konzils von Chalkedon neu zu bedenken. Dabei geht es darum, die mit dem Menschsein gegebenen Beschränkungen des historischen Jesus von Nazaret mit dem in seinem Gottsein gegebenen *magis* zu versöhnen. Die Heilige Schrift kennt Aussagen der Differenz im Verhältnis von Jesus und seinem Vater (vgl. Mk 13,32par; Joh 14,28), Jesus und dem Wort (vgl. den Prolog des Johannesevangeliums), Jesus und dem Geist, der Schöpfergeist ist, ehe er in Leben und Tod Jesu und auf neue Weise nach dessen Tod als Geist des Vaters und Jesu des Sohnes wirksam ist (vgl. Joh 14-16). Wer sich auf diese Fragen voll einlässt, begibt sich auf den Weg einer Gratwanderung und steht in der Gefahr des Absturzes. Muss er nicht dennoch gerade um der Anderen will gegangen werden?²⁵ Auf diesem Weg kommt es zweifellos zu einer vertieften Bejahung des je größeren Gottes in seinem Mysterium. Nur wer die angesprochenen Spannungen zwischen der Partikularität der irdischen Existenz Jesu und der in seiner Göttlichkeit verankerten universalen Ausrichtung und Wirksamkeit der Heilstat Jesu bejaht und durchträgt, wird dem Anspruch des Christentums gerecht.

Die in den verschiedenen Gestalten des modischen, rein pluralistischen Standpunktes sich zeigende Einebnung der verschiedenen Ansprüche wird leider am Ende dem Selbstverständnis keiner Religion gerecht. Wo das Bemühen im Raum steht, *einander* wechselseitig ernst zu nehmen, kommt es in der Konsequenz zu einer wechselseitig inklusiven Einstellung,

²³ Vgl. zur Sache auch Hans WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002.

²⁴ Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Das Christentum und die Religionen*, 30.9.1996, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Arbeits-hilfe Nr. 136), Bonn 1997, dazu meine Ausführungen in: *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 19), 429.

²⁵ Vgl. zu dieser Gratwanderung in Dupuis' Werk neuerlich Alexander LÖFFLER, *Theologie im Grenzbereich von Inklusivismus und Pluralismus*, in: *ZkTh* 126 (2004) 415-442.

²⁶ Vgl. zum Folgenden meine Überlegungen in: *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 19), 423-434; sodann im Anschluss an Dupuis: *Spuren* (wie Anm. 5), 578-617, zumal zur interreligiösen Theologie 609-617.

²⁷ Vgl. zu den abschließenden Anmerkungen zur Wahrheitsfrage Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, wo auch der Grundansatz des heutigen Papstes zum Umgang mit den Religionen zusammengefasst erscheint. Zur Wahrheitsfrage habe ich selbst mich wiederholt geäußert; vgl. *Fundamentaltheologie* (wie Anm. 19), 382-392; *Begegnung* (wie Anm. 8), 305-335; *Spuren* (wie Anm. 5), 335-372.

die dann aber von der Haltung der Friedfertigkeit und der Freiheit geprägt sein muss. In der kommenden Zeit wird man wohl angesichts der immer noch vorhandenen Ängste vor dem Islam, aber auch der nach wie vor in totalitären Staaten zu beobachtenden Missachtung der Freiheit, zumal der religiösen Freiheit des Einzelnen wie auch der religiösen Gemeinschaften (z. B. in der Volksrepublik China), die Impulse der beiden Konzilerklärungen *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* miteinander verbinden müssen.

4.2.5 Respekt vor fremder Subjektivität²⁶

Die Impulse beider Erklärungen werden da ernst genommen, wo die Begegnung mit dem Anderen und Fremden dazu führt, dass jeder an der Begegnung und dem daraus entstehenden Dialog Beteiligte sich bemüht, die Dinge nicht nur vom eigenen, sondern immer auch vom Standpunkt des Gegenübers zu sehen. An dieser Stelle hat zweifellos der zunächst im Raum stehende Umgang der Christen mit den zeitgenössischen Juden exemplarischen Charakter. Wo immer es um die geplante Judenerklärung ging, waren an deren Vorbereitung – positiv wie negativ – die heutigen Juden beteiligt. Anders gesagt: Es war nicht möglich, eine Erklärung zu formulieren, die das Judentum und die Juden rein objekthaft bzw. sachhaft abhandelte, sondern beide – Judentum und Juden – waren als Subjekte in ihrer Personhaftigkeit und damit in ihrer Menschenwürde und ihrer Freiheit einzubeziehen. Es war am Ende keine Erklärung *über*, sondern nur *mit* den Juden möglich.

Was Christen in der Zeit nach Auschwitz für den jüdisch-christlichen Umgang lernen mussten und konnten, gilt aber letztendlich für alle religiösen Gemeinschaften, ja unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit für alle Menschen. Wenn Dialog ein Gebot der Stunde ist, ist zu beachten, dass dieser sich nicht zwischen Systemen und Organisationsformen ereignet, sondern sich zwischen konkreten Menschen abspielt. In ihrer Freiheit haben Menschen aber dann das Recht, sich dem Dialog zu öffnen oder zu verweigern. Gerade deshalb macht es Sinn, darauf zu bestehen, dass der Begriff »Dialog« nicht so leichtfertig und inflationär verwendet wird, wie es heute in der Öffentlichkeit von Gesellschaft und Kirche geschieht. Freilich wird ein wirklicher, in Freiheit geführter Dialog zwischen Menschen, die sich *wechselseitig* als Gesprächspartner respektieren, segensreich für alle Beteiligten und für eine nach Frieden rufende Welt auswirken.

Ein solcher Dialog ist aber nur dann zukunftssträchtig, wenn Eigeninteressen und Eigennutz hinter der Wahrheit, das heißt: dem Einsatz für die volle und wahre Wirklichkeit zurücktritt.²⁷ Das beginnt überall da, wo – christlich gesprochen – das Gebot der Nächstenliebe vorherrscht und wir den Nächsten, den Anderen, lieben wie uns selbst. Ist aber das Maß der Nächstenliebe – christlich bzw. religiös – zugleich das Maß der Gottesliebe, so öffnet der wahre Vollzug der Nächstenliebe den liebenden Menschen, ob er es bewusst weiß und ausspricht oder nicht, zugleich für das je größere Geheimnis hinter allen Dingen, das wir »Gott« nennen. Da aber im christlichen Selbstverständnis der unendliche Gott von sich aus den Dialog mit dem Menschen und der Menschheit gesucht hat und ihn im Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu immer noch sucht, können sich Christen immer neu auf den dialogischen Weg zu allen Menschen mitnehmen lassen.

Zusammenfassung

40 Jahre nach dem 2. Vatikanum steht auch die Deklaration *Nostra aetate* wieder im Blickpunkt des Interesses; vor allem auch deshalb, weil sie in ihrer Fragestellung für die heutige Zeit des Pluralismus der Religionen und Kulturen von akuter Bedeutung ist. Wenn es sich bei diesem Dokument auch »nur« um eine »Absichtserklärung« (H. Waldenfels) handelt, die in ihrer komplexen Genese (Nähe zu Fragen der innerchristlichen Ökumene und Religionsfreiheit, Herauswachsen aus der ursprünglichen »Judenklärung«) und ihrem »Einheitsstreben« (auch kritisch) zu reflektieren ist, zeigt sie einen Weg in die Zukunft. Dieser kommt am Ende des 2. Kapitels augenfällig zum Ausdruck, wenn es dort heißt, dass die katholische Kirche nichts von dem verwerfe, was in anderen Religionen wahr und heilig sei.

Summary

Forty years after the Second Vatican Council the declaration *Nostra aetate* has also become the focus of interest again, especially because its formulation of the issue is of acute significance for the present age of religious and cultural pluralism. Even if this document is »only« a »declaration of intent« (H. Waldenfels) which should be considered (critically as well) in its complex genesis (its proximity to questions concerning inner-Christian ecumenism and religious liberty, its growth out of the original »Declaration on the Jews«) and in its »pursuit of unity«, it does show a way to the future. This is expressed strikingly at the end of the second paragraph when it says that the Catholic Church rejects nothing of what is true and holy in other religions.

Sumario

40 años después del Concilio Vaticano II, la declaración *Nostra aetate* está de nuevo en el centro de la atención, sobre todo porque su contenido es de gran importancia para el periodo actual, marcado por el pluralismo de las religiones y las culturas. Aunque en dicho documento se trata solamente de una declaración de intenciones (H. Waldenfels), que en génesis compleja (cercanía a las cuestiones del ecumenismo cristiano y de la libertad religiosa, superación de la »declaración sobre los judíos«, inicialmente prevista) y en su »pretensión de unidad« debe ser percibida con espíritu crítico, muestra, sin embargo, un camino hacia el futuro. Este se ve claramente al final del segundo capítulo, cuando se lee que la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en las demás religiones es verdadero y santo.
