

„... damit sie das Leben haben, und es in Fülle haben“ (Joh 10,10)

# Das Zweite Vatikanische Konzil und die Aufgabe der kirchlichen Institution, „wilde Religion“ zu kultivieren.

Roman A. Siebenrock

## Einleitung

Die vorliegende Veröffentlichung stellt die Überarbeitung von Referaten dar, die ich bei der Fachtagung der Weltanschauungsbeauftragten der deutschsprachigen Diözesen im März 2013 in Freising gehalten habe. Dabei bildet die Interpretation der beiden Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils „Nostra aetate“ („Über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen“) und „Dignitatis humanae“ („Erklärung über die religiöse Freiheit“) den deutlichen Schwerpunkt meiner Ausführungen. Interreligiöses Engagement und Anerkennung bzw. Ermöglichung von Freiheit sind unlösbare Zwillinge. Ohne Freiheit wäre alles Reden von Dialog und Achtung Windhauch, ja mehr noch: Zynismus.

Bei dieser Auslegung werde ich auf Forschungen und Publikationen zurückgreifen, die ich zu den Erklärungen in den letzten Jahren vorgelegt habe.<sup>1</sup> Was heute etwas oberflächlich und letztlich für die Geistes-

---

<sup>1</sup> Siehe hierzu: Roman A. Siebenrock, Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit; Roman A. Siebenrock, Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche

wissenschaften irreführend als „Selbstplagiat“ bezeichnet wird, verkennt die Bedeutung von Grundlagenforschung, in der ein Grundverstehen erarbeitet worden ist, das nicht nur bewusst oder unbewusst in die weiteren Verstehensbemühungen einfließt, sondern auch in neuen Kontexten ausdrücklich erprobt und weiter entwickelt werden will, ja muss. Wirklich neue Erkenntnisse gibt es in der Grundmatrix einer Problemstellung nur selten. Aber von dieser aus können dann neue Einsichten oder Vorschläge im Detail entfaltet und vorgelegt werden. Dazu bedarf es aber der Herausforderung eines neuen Kontextes.

Diese Herausforderung habe ich bei der Tagung in Freising in den Diskussionen mit den Praktikern der weltanschaulichen Diskurse erlebt und versuche in den vorliegenden Überlegungen in zweifacher Weise darauf zu antworten.

1. Bereits in Freising wollte ich einen Aspekt in der Konzilsinterpretation stark machen, der mir in der letzten Zeit immer wichtiger geworden ist, und zwar die „Ausbildung einer neuen Grundhaltung“, wie dies von Papst Paul VI. bei der Einsetzung der Reformkommission für die Erarbeitung des neuen Kirchenrechtes als eigentliche Zielsetzung des Konzils in allen Reformmaßnahmen herausgestellt worden ist.<sup>2</sup> Es scheint mir wert zu sein, diese Grundhaltung immer wieder auf die aktuelle Entwicklung hin auszurichten. Wie kann dieser Habitus beschrieben werden und wie artikuliert und zeigt er sich heute, 50 Jahre danach? Denn allein im Verhältnis von neuen Kontexten und zentralem Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils vermag sich dieses Konzil zu bewähren. So möchte ich insbesondere unter 2.1 und 3.3 unserem heutigen Kontext nachgehen, der entscheidend dadurch geprägt ist, dass die katholische Kirche in unseren Breiten zu einer unter vielen weltanschaulichen Gruppen geworden ist und scheinbar vergangener „Herr-

---

zu den nichtchristlichen Religionen. – Eine Gesamtinterpretation des Konzils als Grundlage für ein Fortbildungsprogramm der Diözese Innsbruck: Roman A. Siebenrock, Ein neues Pfingsten. – Die vorliegende Veröffentlichung verdankt viel dem aufmerksamen Lektorat von Bernhard Wenisch. Ihm möchte ich für seine Mühe herzlich danken.

<sup>2</sup> In seiner Ansprache an die CIC-Reformkommission vom 20. November 1965 forderte Paul VI., dass der neue CIC vor allem durch einen eigenen „novus mentis habitus“ des Konzils geprägt sein müsse, aus dem vor allem die pastorale Sorge erwachse im Blick auf die neuen Notwendigkeiten des Volkes Gottes (AAS 57 [1965] 985-989, hier 988).

lichkeit“ nachtrauert. Diese Haltung ist ein wesentlicher Aspekt unserer Krise, weil er die Wahrnehmung des Kommenden eher verstellt. Wäre deshalb zum Beispiel in einem „Christentum mit Profil“ das Grundanliegen des Dialogs und der Anerkennung der anderen aufzugeben, wie manche denken? Diese Frage ist nur zu beantworten, wenn auf die entscheidende Achse des Konzils reflektiert wird, die VOR-GABE schlechthin: Gottes Selbstgabe in Freundschaft als Ruf an alle zur Gemeinschaft mit ihm (DV 2).

2. Im Epilog aber greife ich eine Idee des Konzils auf, die ich mit dem traditionellen Lehrstück von der „vera religio“ zu verbinden suche. Diese Idee, die textpragmatisch in der Entwicklung des Konzils als ein heikler Kompromiss angesehen wird, besagt: „Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten“ (DiH 1). Deshalb müssten die Menschen die Wahrheit und damit die Kirche suchen und die alten Ansprüche der Kirche blieben dadurch unangetastet. Mit Recht wurde diese Passage kritisiert. Dennoch ist gerade für Weltanschauungsbeauftragte wichtig, wertende Kategorien für religiöse Ansprüche zu entwickeln. Nicht alles, was heute unter Religion firmiert, ist gut oder auch richtig bzw. wahr. Gerade eine Kirche mit einem Bischofsamt („Aufseher“), als institutionalisierte Form von Religion hat die Aufgabe, Übersicht zu behalten und aus den Erfahrungen der Pathologien der Religion für die Kultivierung von Religion zu sorgen. Deshalb möchte ich abschließend Kriterien für eine gute Religion entwickeln.

So ist also meine Abhandlung in folgender Weise eingeteilt. Im Teil 1 entwickle ich eine elementare Theologie des Konzils, die den Rahmen darstellt für die Teile 2 und 3, in denen ich die beiden oben genannten Erklärungen in ihrer Relevanz für heute auslege. Der Epilog wagt, wie gesagt, eine Kriteriologie von Religion. Sie soll dazu dienen, anfänglich die Spreu vom möglichen Weizen zu trennen.

# 1. Eine elementare Kurzinterpretation des Konzils: Das Geheimnis der Gegenwart des universalen Heils willen Gottes und die Kirche als universales Sakrament des Heils

Um die entscheidenden Aussagen des Konzils in aller Kürze zusammenzufassen, ist es notwendig, sich zuerst an die Arbeitsvorgaben des Konzils zu erinnern. Johannes XXIII. und die Kardinäle Suenens und Montini, der spätere Papst Paul VI., haben die Aufgabenbereiche des Konzils mit folgender Unterscheidung strukturiert: Kirche nach innen („ecclesia ad intra“) und Kirche nach außen („ecclesia ad extra“).<sup>3</sup> Unter dieser Doppelperspektive ist nach dem Wunsch Papst Pauls VI. eine wesentliche Grundordnung der Kirche entworfen worden. Die Kirche solle dabei auf die Fragen antworten: Wer bin ich? Woher komme ich? Wohin gehe ich? Welches sind meine Ziele und Mittel? Und wie verhalte ich mich zu den unterschiedlichen Gruppen in dieser Welt und Geschichte? Versuchen wir mit diesen Fragen kurz die wesentlichen Inhalte der Texte und damit die Grundoptionen des Konzils zusammenzufassen.

Die erste Frage: *Wer bist Du, Kirche?* Die Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ sagt dazu in ihrer ersten Nummer, die Kirche sei in Christus wie ein Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und der Menschen untereinander (LG 1). Das bedeutet, dass die Kirche dient. Dass auf Ihrem Antlitz das Licht Christi aufstrahlen soll. Die Kirche kann also, wenn sie „Ich“ sagen soll, nur „Du“ sagen, also: Christus bekennen. Dieses die eigene

---

<sup>3</sup> Karl Rahner hat 1965 eine ekklesiologische Ordnung der Texte vorgeschlagen, die das grundsätzliche Selbstverständnis der Kirche in „Lumen gentium“ den zwei Zuordnungen („das innere Leben der Kirche“ und „die Sendung der Kirche nach außen“) vorordnet (siehe: Karl Rahner, Das Konzil, 11-13). Seine Orientierung wurde von Herbert Vorgrimler in der Dokumentation der Ergänzungsbände zum Lexikon für Theologie und Kirche (Suso Brechter / Herbert Vorgrimler, Das Zweite Vatikanische Konzil, 7f) übernommen. Ebenso strukturiert dieses Modell das von beiden Autoren herausgegebene Kleine Konzilskompendium.

Identität bestimmende „Sein von einem anderen her“ kann als „geschenkte oder gnadenhafte Identität“ verstanden werden. In diesem Sinne hatte Karl Rahner 1963 den ersten Satz der Konstitution korrigiert. Statt „Lumen gentium cum sit ecclesia“, schrieb er „Lumen gentium cum sit Christus“ – und alle fanden sich in dieser Formulierung in einer Weise wieder, dass Karl Rahner als Verfasser dieser Korrektur darüber vergessen wurde.<sup>4</sup> Kirche darf zu einer solch verdankten Identität sich bekennen: Nicht „Ich bin ich“, sondern „Auf Dich höre, verweise ich“ und „Für Dich bin ich da“; ja „Von Dir komme ich her“ als Antwort auf die zweite Frage, *Woher komme ich?*. Ebenso wird sie nicht in sich selbst, sondern in einem anderen vollendet: *Wohin gehe ich?* Vielleicht besser: *Wohin werde ich gezogen?*

Man kann sagen: In ihrer wahren Identität hängt die Kirche an zwei Enden offen. Nicht aus sich hat die Kirche ihre Herkunft, sondern aus dem Heilsratschluss Gottes (LG 2-4), dessen vergegenwärtigendes Zeichen sie ist und immer mehr sein soll. Deshalb öffnet sich das Konzil in allen seinen Akten auf das Hören des Wortes Gottes hin (DV 1), das ihr vornehmlich in der Heiligen Schrift geschenkt ist, aber – das bedeutet theologisch Tradition – auf ihrem Pilgerweg in der Geschichte unter vielerlei Gestalten begegnet. Daher wird das Konzil von der „gnaden- und offenbarungstheologischen Achse“ vermessen. Der sich selbst mitteilende Gott spricht die Menschen wie Freunde an, lädt sie zu seiner Gemeinschaft ein und schenkt ihnen Anteil an seiner göttlichen Natur (DV 2 und 3). Der sich in seinem Leben selbst an die Kreatur verschenkende Gott, wodurch diese zu Würde und Freiheit gerufen wird, die im Menschen zum Ausdruck kommen, ist die geheime Matrize des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die nähere Bestimmung und konkret geschichtliche Deutung dieser prinzipiellen VOR-GABE prägt nun die einzelnen Themen und Texte dieses Konzils. Dieser VOR-GABE entspricht aber auch die Vollendung der Kirche (ihr zweites offenes Ende): Sie hat nicht ihr Ziel in sich selbst, sondern im Reiche Gottes. Immer wenn wir daher in der Eucharistiefeyer um das Kommen Jesu bitten, impliziert diese Bitte das Ende der Kirche mit allen ihren Einrichtungen, sprich Institutionen und Sakramenten (LG

---

<sup>4</sup> Erst die Arbeit von Günter Wassilowsky: Universales Heilssakrament Kirche, hat dieses Detail wieder erschlossen.

48). Dieses „offene Ende“ bestimmt nun aber auch geschichtlich die prekäre Identität der Kirche, die ihre Grenzen und daher auch ihre Mitglieder aus eigener Macht nicht bestimmen kann. Ihre sichtbare Gestalt hat immer ihrer unsichtbaren, dem heilswirksamen Handeln Gottes allein zugänglichen Vollendungsform zu dienen. Dieser theologische Grundsatz wirkt sich im Verhältnis nicht nur zu Israel, sondern zu allen Menschen aus, in denen Gottes Gnade immer vorab zu allem kirchlichen Tun gegenwärtig ist. Daher ist die Kirche nicht mehr in jenem Sinne als „societas perfecta“ zu beschreiben, wonach sie alles Notwendige für Ihre Sendung in sich versammeln könnte. Sie ist nicht der Souverän ihrer Sendung, sondern empfängt sie immer wieder neu von den anderen in den pastoralen Kontexten ihrer Gegenwart.<sup>5</sup>

Zunächst aber wird durch diese VOR-GABE in der geschichtlichen Begegnung mit dem sündenlosen Sohn Gottes, Jesus von Nazareth, der Ruf zur Umkehr laut. Die darin spürbare Differenz ist und bleibt Anlass zu ständiger Reform, ebenso wie zur Freude über das Geschenk der Erwählung. Niemals darf daher auch die Kirche sich selbst zum Ziel werden, sondern ihr Ziel ist die erneuerte Menschheit im Reiche Gottes (GS 1). Über sich sagt die Kirche, dass sie das wandernde Volk Gottes sei, der Leib Christi, die Gemeinschaft aller Glaubenden, die durch Taufe und Firmung eine grundlegende gemeinsame Würde darin erhalten, dass alle im gemeinsamen Priestertum aller Glaubenden Anteil erhalten am dreifachen Amt Christi: Wir alle sind Priesterinnen und Priester, Königinnen und Könige, Prophetinnen und Propheten (LG 10-12). Die Kirche ist aber dies nicht aus sich, sondern, das macht ihr wesentliches Geheimnis aus, kommt aus der Geschichte Gottes mit den Menschen.

---

<sup>5</sup> Dies hat mit großem Nachdruck Hans-Joachim Sander in seiner Auslegung der Pastoralkonstitution herausgestellt (Hans-Joachim Sander, Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute). Dennoch scheint es mir notwendig und unerlässlich, die Rede von der „societas perfecta“ im Sinne einer autonomen Freiheitsinstanz der Kirche aufrecht zu erhalten. Die Kirche ist mit allen Organen und Kompetenzen ausgestattet, ihre Entscheidungen frei zu fällen. Sie ist weder auf den Staat noch auf andere weltliche Instanzen als Entscheidungsträger angewiesen. Das schließt Konsultation und Aufmerksamkeit nicht aus, sondern gibt diesen Beziehungen erst die Qualität freier Verhältnisse.

Kirche ist nicht nur römisch-katholische Kirche. Kirche wird auf vielfältige Weise ausgesagt:

Sie umfasst einerseits alle Menschen, weil Gott alle Menschen in sein Heil ruft (LG 13) und Jesus Christus in seinem Leben, Sterben und seiner Auferstehung mit allen Menschen durch den Geist in Verbindung steht (GS 22). Deshalb steht die Kirche mit allen Menschen in Kontakt und muss sich auf alle Menschen beziehen: sich auch von ihnen berühren und anfragen lassen. Die Kirche ist daher ihrem Wesen nach missionarisch (AG 2). In der Offenbarungskonstitution wird gesagt, dass Offenbarung in der Geschichte durch Taten und Worte geschieht und nur so in der Person Jesu Christi ihre bestimmende Mitte findet (DV, Kap I). Dabei wird betont, dass die Kirche geschichtlich aus der Erwählung Israels stammt und mit dem Volk Israel ein großes geistiges Erbe teilt (NA 4). Mit aller Entschiedenheit stellt sich das Konzil der eigenen antisemitischen Geschichte und korrigiert mutig die theologischen Gründe für die eigene Fehleinschätzung des Volkes Israels. Ich halte dies für eine der am weitesten reichenden Korrekturen des Konzils an der Überlieferung.<sup>6</sup>

Andererseits, so wollte es die Liturgiekonstitution, findet die Kirche ihre Mitte und ihren Höhepunkt in der Liturgie (SC 10), zentral in der Feier der Eucharistie (LG 11). Daher sollten alle daran aktiv teilhaben. Deshalb wurde die Landessprache eingeführt, verschiedenste Riten, die für eine Klerikerliturgie gedacht waren, korrigiert und auch Möglichkeiten ins Auge gefasst, neue kulturelle Elemente in die Liturgie zu integrieren. Die Veränderung der Liturgie, das haben wir alle auch erfahren, ist die wohl deutlichste Veränderung des Konzils; aber meiner Ansicht nach nicht die wichtigste. Dass die Feierform der Liturgie unbeliebig ist, hängt nicht an einem unverständlichen Traditionalismus, sondern daran, dass Gottesdienst zunächst und primär Dienst Gottes an uns ist. In der Liturgie wird das Heilsgeschehen vergegenwärtigend

---

<sup>6</sup> Wenn der Begriff „Diskontinuität“ oder gar „Bruch“ für die Bestimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Ganzen der Tradition mit Recht verwendet werden kann, dann ist der Begriff „Diskontinuität“ nicht nur für die Frage der Religionsfreiheit angemessen. Den Begriff „Bruch“ hingegen würde ich ausschließlich für die neue Theologie Israels verwenden.

fortgesetzt: In ihr vollzieht sich das Werk der Erlösung (SC 2). Deshalb zuerst sollen alle aktiv in unterschiedlicher Weise darin integriert sein.

Von zentraler Bedeutung war die Bestimmung der bischöflichen Kollegialität in der Einheit mit und „unter“ dem Papst (LG 22-25). Gerade weil die Kirche in sich selber die Unterscheidung des Evangeliums darstellen und also in ihrer eigenen Struktur verdeutlichen muss, dass sie vom Wort Gottes herkommt, dass sie von Jesus Christus ins Leben gerufen worden ist und eine Frucht des Geistes darstellt, ist die Kirche auch hierarchisch. Lange hat das Konzil darum gerungen, das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium zu klären. Klar wurde: Die Kirche ist eine Bischofskirche. Sie ist hier in dieser Ortskirche voll und ganz Kirche. Denn die Universalkirche formt sich in und aus Ortskirchen. Ja, das Zentrum der Kirche ist nicht die Struktur und die Macht, besteht auch nicht in ihren prunkvollen Kirchen und ihren großartigen, durch die Medien dargestellten Inszenierungen: das Zentrum der Kirche ist vielmehr die Eucharistie und der in ihr liegende Lebensvorgang der Liebe und des Dienstes. Deshalb ist Christus auch in den einsamen Dörfern entlegener Berge, den Slums der Großstädte und unter den einfachen Beterinnen und Betern: Ja, auch diese kleinsten Eucharistiegemeinschaften irgendwo auf der Welt dürfen mit Recht Kirche genannt werden. Kirche ist, wo Christus der Herr gegenwärtig ist (LG 26). Deshalb ist die Kirche eine komplexe Wirklichkeit (LG 8), umfasst Priester und Gemeinden, Papst und Bischöfe, alle aber nur dann, wenn sie eine Gemeinschaft von Glaubenden, Hoffenden und Liebenden als Zeichen und Segen für das Heil der Welt darstellen.

Weil diese Gemeinschaft alle Christen einschließen soll, stellt sich dieses Konzil in die Aufgabe, die Einheit der Christen zu verwirklichen. Erstmals wird die ökumenische Verpflichtung zu einem wesentlichen Anliegen der römisch-katholischen Kirche. Was uns verbindet, so heißt es, ist stärker als was uns trennt. Christus selbst hat uns die Aufgabe gestellt, dass alle eins seien (UR). Seine Forderung zur größeren Einheit ist begründet in der Taufe, dem Hören auf das Wort Gottes und der Eucharistie. Dass nicht nur Elemente des Katholischen in anderen Traditionen zu finden sind (UR 3), sondern auch das Bischofsamt in der orthodoxen Tradition, führt zu einem differenzierten Blick auf die getrennten Brüder (UR 15).



Die dritte Frage: *Wohin geht eine solche Kirche?* Diese Kirche weiß sich im Dienst des Reiches Gottes. Sie schaut nicht auf sich, sondern blickt danach aus, dass Christus der Herr wiederkomme. Sie gehört mit allen ihren Sakramenten und Institutionen (LG 48) zu diesem Äon, der vergeht und der erlöst werden soll. Als konkretes Bild ihrer Hoffnung stellt das Konzil Maria, die Mutter Jesu, unsere Schwester im Glauben, als Mutter Gottes, als Vorbild der Glaubenden und als Zeichen der Hoffnung und der Zuversicht dar (LG Kap VIII). Daraus ergibt sich die Antwort auf die vierte Frage *nach den Zielen und Mitteln der Kirche*: Sie hat keine irdischen Machtziele und politischen Aufgaben mehr wie früher. Vielmehr steht ihre Macht im Dienste aller: die Menschheit als ganze ist ihr Anliegen.

Auf diesem Hintergrund können wir uns nun der fünften Frage zuwenden: Wie will sich die Kirche zu den unterschiedlichen Gruppen in dieser Welt und Geschichte verhalten? Darauf geben die Pastoralkonstitution, die Erklärungen über die nichtchristlichen Religionen und die Religionsfreiheit, sowie vor allem das Dekret über die Mission eine Antwort. Ich fasse die Grundlinie der Antwort kurz zusammen: In Anerkennung der durch Christus erneuerten Würde aller Menschen, die grundgelegt wird durch die Überzeugung, dass alle Menschen nach dem Bild Gottes geschaffen (GS 12f) und daher alle Kinder Gottes sind (NA 1), bekennt sich die Kirche dazu, gemäß dem Vorbild Christi zu handeln, der kam nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen (DiH 11) und uns den Auftrag gab, das Böse mit Gutem zu beantworten, um so immer mehr vollkommen und barmherzig zu werden. Kurz: Wie begegnen wir im Geist der Bergpredigt Jesu und im Zeichen der armen gekreuzigten Liebe Gottes Menschen anderer weltanschaulichen Orientierung und welche politischen und sozialen Bedingungen werden dadurch gefordert? Die daraus resultierende Anerkennung der Würde des Menschen verlangt, dass alle Menschen das Recht haben, ihren Glauben in Freiheit auszuüben: dass sie also, individuell und gemeinschaftlich, nicht gezwungen werden, gegen ihr Gewissen zu handeln, dass sie verfassungsrechtlich die Freiheit der Religionsausübung erhalten (DiH). Gewalt ist daher kein Mittel der Religion; ja Gewalt ist, wie später Johannes Paul II. nicht müde wurde zu lehren, kein Name Gottes.

Dieses Konzil weiß sich mit allen Menschen darin verbunden, eine menschliche Gesellschaft aufzubauen, in der Gerechtigkeit, Friede und Anerkennung der Freiheit immer mehr verwirklicht werden. Die Kirche erkennt an, dass sie selbst von ihren Kritikern und Verfolgern gelernt hat, und kann die Erfahrungen und Traditionen anderer Religionen schätzen und ausdrücklich begrüßen: Buddhismus, Hinduismus und Islam werden neben dem Judentum ausdrücklich genannt. Aus dieser Haltung beginnt der interreligiöse Dialog, der heute immer wieder beschworen wird, schon lange bevor Huntington vor einem „Zusammenprall der Zivilisationen“<sup>7</sup> warnte. In diesem Konzil ist die Kirche wirklich Weltkirche geworden. Nicht nur, dass sie damit begann, sich in den verschiedensten Kulturen dieser Welt wirklich zu verwurzeln und die bloß europäische Kirche damit zu Ende ist: Sie ist auch Weltkirche geworden, weil ihre Sendung alle Menschen betrifft und die Menschheit deshalb ihre Aufgabe geworden ist.

Dabei verkennt das Konzil nicht die Macht der Sünde und des Bösen (GS 13). Es weiß, dass die Welt im Argen liegt und dass wir fern vom himmlischen Jerusalem hier in der staubigen Geschichte zu wandern haben. In seiner Zuversicht wird es nicht von einem leichtfertigen Optimismus getragen, sondern der Glaube und das Vertrauen auf das Handeln und die Gnade Gottes ist der letzte Grund für die Hoffnung, die aus allen seinen Texten spricht. Diese Grundhoffnung drückt sich in einem gnadentheologischen Realismus aus, der als Optimismus nur jenen erscheinen kann, die die Macht der Sünde für wirksamer halten als das Handeln Gottes. Gott will, so können wir die Grundbotschaft des Konzils zusammenfassen, das Heil aller Menschen (SC 5; NA 1; LG 16; AG 7), das sich in der uns zugänglichen Geschichte in wahren Zeichen des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit und des wahren und guten Lebens ankündigt. Er hat dieses Heil in Jesus Christus in den tiefsten Abgründen der menschlichen Sünde realisiert, und im Heiligen Geist wird seine Gnade die Welt verwandeln. Die Gnade, die Liebe sind stärker als Sünde und Tod. Das soll die Kirche verkünden, dafür soll sie das von Gott errichtete Zeichen unter den Menschen sein, ja: das universale Sakrament des Heils (LG 48; GS 444). Dieses soll in ihr und durch sie erfahren werden, zum Ausdruck

---

<sup>7</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*; deutsch: *Kampf der Kulturen*.

kommen und in ihrer Liturgie gefeiert und immer wieder in unsere Erinnerung gerufen werden. Brauchte es dafür ein Konzil? Ja es brauchte dafür ein Konzil, weil wir immer wieder die Ermutigung und Zusage benötigen, von Neuem Glaubende, Hoffende und Liebende werden zu können. Gewiss das ist selbstverständlich. Doch nichts ist so notwendig wie das Selbstverständliche immer wieder von Neuem alltäglich zu leben. Diesen Auftrag hat das Konzil auf einzelne Bereiche und Herausforderungen in einer globalisierten Welt und Menschheit hin konkretisiert. Zwei Bereiche sind hier eigens zu untersuchen: das Verhältnis zum weltanschaulichen Pluralismus auf der Basis der Menschenrechte und das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, insbesondere zu Israel.

## 2. Im Bewusstsein der Würde des Menschen das Recht auf Religionsfreiheit jedes Menschen anerkennen und fördern: „*Dignitatis humanae*“

Voraussetzung für alles Handeln der Kirche in der Gegenwart ist konkret geschichtlich die unbedingte Achtung der Freiheit und Würde aller Menschen. Wir werden noch lange bitter büßen, dass sich die Katholische Kirche so nachhaltig gegen dieses Menschenrecht gestäubt hat – noch unter dem Pontifikat von Benedikt XVI. konnte selbst von Kardinälen die Religionsfreiheit als unmaßgeblich bezeichnet werden.<sup>8</sup> Ohne die Religionsfreiheit wären alle Aussagen und Versprechen des Konzils Schall und Rauch – nicht das Papier wert, auf dem die Texte bis heute gedruckt werden. In diesem Beitrag werden die geschichtlichen Voraussetzungen und die textgenetischen Aspekte der Erklärung des Konzils über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae* aber nicht diskutiert. Es sollen vielmehr die Hauptaussagen dargestellt

---

<sup>8</sup> Siehe den Beitrag von Jan-Heiner Tück zu den Äußerungen von Kardinal Brandmüller im Rahmen der Entfaltung einer Hermeneutik des Konzils: Jan-Heiner Tück, Ein "reines Pastoralkonzil"?

und die Bedeutung für das heutige Handeln der Kirche herausgestellt werden.

Die Erklärung gliedert sich in zwei Hauptteile. Teil I („Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit im religiösen Bereich“) definiert den Begriff der Religionsfreiheit und entfaltet dessen Implikationen und Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und das menschliche Zusammenleben. Dass der erste Teil vorwiegend philosophisch-naturrechtlich argumentiert, liegt nicht nur an der Absicht des Konzils, alle Menschen guten Willens anzusprechen, sondern bringt auch zum Ausdruck, dass „Religionsfreiheit“ als kulturelle Errungenschaft wesentlich dem philosophisch-rationalen Denken der Neuzeit zu verdanken ist.

Teil II bestimmt seinen Zugang zurückhaltend und daher präzise: „Die religiöse Freiheit im Licht der Offenbarung“. Damit wird deutlich, dass das philosophische Denken für die Rezeption neuzeitlicher Freiheitsrechte zwar die unbedingte Voraussetzung darstellt, ihre Integration in die glaubende Überzeugung und damit in das normative Handeln der Kirche aber allein in diesem Licht der Offenbarung geschehen könne. Nur so kann die philosophisch übernommene Errungenschaft der anderen zur verpflichtenden Identität der Glaubenden werden. Dadurch wird sie zur bleibenden Aufgabe der Glaubensgemeinschaft und ist der politischen oder situativen Opportunität entzogen. Allein im Licht der Offenbarung wird „Religionsfreiheit“ zu einem Thema dieses Reform- und Erneuerungskonzils, das auch das künftige kirchliche Handeln zu verpflichten vermag. Nur als unabdingbare Konsequenz des Glaubens in der Erinnerung an das Handeln Jesu und der ersten Jüngerinnen und Jünger (DiH 11) konnte der Streit im Konzil und nach dem Konzil, der ja zum Schisma führte, durchgestanden werden.<sup>9</sup> Die Kirche ist der Überzeugung, dass nur die Idee der Einheit der Menschheit als Kinder Gottes die in diesen Rechten vorausgesetzte Würde wirklich begründen kann. Allen Menschen kommen diese Rechte von sich her zu; der Staat und die Gesellschaft

---

<sup>9</sup> Während bislang die Exkommunikation der Priesterbruderschaft St. Pius die Feststellung einer Tatstrafe darstellt, wird mit dem nicht mehr verschleierbaren Scheitern der Verhandlungen mit ihr eine lehrmäßige Zensur von Nöten sein, die die Interpretation des Konzils einer weitgehenden Beliebigkeit entziehen wird.

sind zu ihrer Anerkennung verpflichtet. Deshalb sind die Menschenrechte, wie Johannes XXIII. in seiner letzten Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) lehrte, geschichtlich-politische Schöpfungstheologie.

Die seelsorgliche Grundfrage der Erklärung kann mit Bischof de Smedt folgendermaßen umrissen werden. Wie müssen sich die Katholiken wegen ihres Glaubens Menschen gegenüber verhalten, die dem katholischen Glauben nicht angehören? Wenn diese Frage nicht nur persönlich, sondern sozial, gesellschaftlich und politisch beantwortet werden soll: Was ist dann zu sagen?

Die Kopernikanische Wende, die dieses Dokument für das kirchliche Handeln darstellt, ist in der Bestimmung zu sehen, wer Träger von Rechten sein kann. In der vorkonziliaren Lehre war nicht die Person, sondern die abstrakte Wahrheit Trägerin des Rechtes, davon ist das Konzil prinzipiell abgerückt. Das Recht auf Religionsfreiheit ist ein „Recht der Person“ (DiH 1.2), das „unabhängig von der objektiven Wahrheit der religiösen Überzeugung des einzelnen und unabhängig von seinem subjektiven Bemühen um diese Wahrheit besteht“<sup>10</sup>.

Das Verständnis der Religionsfreiheit definiert die Nummer 2. Gegenstand und Inhalt dieses Rechtes besteht im Freisein von Zwang und jeglicher Gewalt für Einzelne und gesellschaftliche Gruppen. Diese formale Bestimmung drückt sich im Vollzug der Freiheit als Gewissensangelegenheit in doppelter Weise aus: Niemand darf „in gebührenden Grenzen“ gezwungen werden gegen sein Gewissen zu handeln und niemand darf daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln. Das in dieser negativen Formulierung geforderte Nichthandeln ist unabhängig vom Inhalt des im Gewissen als verpflichtend erlebten religiösen Glaubens. Das Recht auf Religionsfreiheit beruht auf der Würde der menschlichen Person, wie sie durch die Vernunft und die Offenbarung erkannt zu werden vermag. Wie aus der Überschrift der Erklärung bereits deutlich wurde, hat dieses Recht neben der individuell-personalen wesentlich eine soziale Dimension. Deshalb ist es in der Verfassung als bürgerliches Recht zu verankern. Diese Bestimmung wird in den folgenden Nummern in die verschiedenen Lebenswirklichkeiten übersetzt. Besonders wichtig wird dabei die Frage, wodurch dieses Recht eingeschränkt werden könnte.

---

<sup>10</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit, 63.

Das Konzil spricht hier vom Gemeinwohl, das aber an die Freiheit und Würde der Person zurück gebunden werden muss (DiH 7, 8): Im Zweifelsfall jedoch gilt: für den größeren Freiheitsraum.

Im Licht der Offenbarung werden zwei Lehrstücke bedeutsam. Aus der kontinuierlichen Lehrtradition von der Freiheit des Glaubensaktes wird gefolgert, dass diese Freiheit auch soziale und rechtliche Konsequenzen haben müsse, als Freiheit, einen Glauben anzunehmen oder ihn zu wechseln, oder auch keinen Glauben annehmen zu wollen, sei es im Sinn des Atheismus oder der religiösen Gleichgültigkeit.<sup>11</sup> Damit wird die traditionelle Lehre von der Freiheit im „forum internum“ auf das „forum externum“, und damit auf die politischen und sozialen Bedingungen menschlicher Existenz erweitert. Entscheidend aber wird der Blick auf das Handeln Jesu und der Apostel (DiH 11). In einer kleinen narrativen Kurzfassung der apostolischen Zeit werden alle klassischen Schriftstellen des Verhältnisses Staat und Kirche in einem neuen Licht interpretiert: der Demut und Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus. Daher hat die Kirche nur zwei Mittel, das Evangelium zu verkünden: das Argument als Anruf an die freie Wahrheitsverantwortung und den selbstlosen Dienst ohne Absicht.

Mit diesem Dokument ist das Zweite Vatikanische Konzil das erste Konzil, das nicht der konstantinischen Ära angehört. Damit beendet die kleine Erklärung insgeheim eine Tradition, die mit dem ersten Konzil (Nizäa 325) begann und dabei immer auf die Autorität des Kaisers und der staatlichen Obrigkeit rekurrierte. Auf der anderen Seite impliziert DiH eine strenge Unterscheidung zwischen politischem und religiösem Bereich von Staat und Gesellschaft mit den entsprechenden anthropologischen und verfassungsrechtlichen Konsequenzen.

*Dignitatis humanae* berührt auch deshalb jeden Menschen, weil jeder Mensch in der Kirche eine Anwältin seiner Würde erkennen kann. In wohl keinem Dokument wird die Ernsthaftigkeit, mit der die katholische Kirche Kirche in der Welt von heute sein will, im Blick auf ihre Geschichte und die dramatische und konfliktreiche Diskussion während der gesamten Konzilszeit so deutlich. Dass die Erklärung für

---

<sup>11</sup> Der im Konzilstext öfters verwendete Terminus „res religiosa“ bezeichnet grundsätzlich die Religionsthematik, zu der in jeder Weise, auch in negativer, Stellung genommen werden kann.

das gesamte Dialogprogramm des Konzils die unverzichtbare Voraussetzung darstellt, ist evident. Die ökumenische Bedeutung dieses Dokuments kann deshalb nicht hoch genug eingeschätzt werden: „Es gibt keinen wahren ökumenischen Dialog ohne Religionsfreiheit.“<sup>12</sup>

Es zeichnet das Konzil und diese Erklärung aus, dass sie die Herausforderung durch die Entwicklung der Neuzeit in radikaler Weise beantwortet haben, indem nach den verborgenen Wurzeln des neuzeitlichen Anliegens in der eigenen Tradition, insbesondere der Schrift gefragt wurde. Der bibelhermeneutische Terminus, mit der die Frage nach der Schrift beantwortet wird („radicari“ oder „radices habere“) verweist zugleich auf die einzig mögliche Weise, theologisch und glaubensmäßig diese Situation bestehen zu können. Nur in einer tiefen Transformation des Glaubensverständnisses aus seinen Ursprüngen im apostolischen Zeugnis der Schrift lassen sich die verwickelten Traditionslinien in der Geschichte der Kirche bewerten.<sup>13</sup>

## 2.1. Offene Fragen und heutige Herausforderungen: innerhalb und außerhalb.

Auch wenn das Konzil den Ausdruck Toleranz nicht verwendete, ist das Thema damit nicht erledigt. Mit der Anerkennung der Religionsfreiheit und des sie begleitenden Pluralismus wird die Frage nach einer theologischen Bestimmung der Toleranz verschärft. Da der Pluralismus innerhalb einer kontingenten, von der Sünde gezeichneten und von unterschiedlichen Mächten und Gewalten bestimmten Geschichte den Antagonismus verschärft freisetzt, wird die Bedeutung der Toleranz und die Maxime der klassischen katholischen Doktrin neu einsichtig. „Im realen Pluralismus baut sich unausweichlich ein Konfliktpotential auf, das mit den Mitteln des Rechts vielleicht zu zähmen ist, das der lebenspraktischen und ethischen Toleranz aber nicht entzogen kann.“<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Johannes Willebrands, Religionsfreiheit und Ökumenismus, 264.

<sup>13</sup> In der Konzilszeit galt als Standard: Joseph Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit. Heute kann zur Geschichte der Toleranz verwiesen werden auf: Rainer Forst, Toleranz im Konflikt.

<sup>14</sup> Max Seckler, Religionsfreiheit und Toleranz. 17.

*Dignitatis humanae* hat nicht nur die Toleranzfrage auf eine bessere Grundlage gestellt, sondern auch den ontologischen Kern der alten Toleranzdoktrin in neuer Weise aktualisiert. Wenn die Frage nicht mehr in der verfassungsrechtlichen Struktur der konstantinischen Epoche gestellt wird, dann wird auch die Maxime Pius XII. in seiner Toleranzansprache von 1953 fragwürdig: „Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion.“ Jede freie Gesellschaft muss definieren, wo sie die Grenzen der öffentlichen Meinungsäußerung zieht, was sie also nicht duldet und was sie, obwohl von Übel, toleriert: Abtreibung, Strategien und Gruppenbildungen zur Abschaffung der Demokratie, Kinderpornographie, Foltermethoden im Internet mit Partnersuche oder die Leugnung der Gaskammern in Auschwitz.

Es ist festzuhalten, dass die Väter in dieser Erklärung nicht die Frage nach der Religionsfreiheit innerhalb der Kirche aufgreifen wollten. Diese Frage ist meiner Ansicht nach auch nicht unter dem Begriff der „Religionsfreiheit“ als Grundrecht zu debattieren. Hier wäre vielmehr die Frage nach dem Dissens innerhalb der Kirche oder nach dem Verhältnis von Lehramt und legitimer Vielfalt der Glaubenszugänge zu stellen. In Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften, in denen das Amt nicht zum konstitutiven Sein der Kirche gezählt wird, stellt sich die Frage eher als Problem der offenen Pluralisierung verschiedener Glaubensgruppen.

Dass diese Erklärung, vor allem mit ihrer glaubenstheologischen Begründung, nicht in allen Details auch juristisch umgesetzt worden ist, wird zu Recht kritisiert. Als Beispiel kann die Bestimmung des Canons zur im Notfall gegen den Willen der Eltern zu vollziehenden Kindertaufe angeführt werden.<sup>15</sup> Dass die römisch-katholische Kirche aber eine solche Frage nur mit ihrer ekklesialen Identität und dem damit verbundenem Wahrheitsanspruch angehen kann, dürfte selbstverständlich sein. DiH hat dies in seiner ersten Nummer klar gelegt. Gerade dieser Wahrheitsanspruch kann sich nur freilich kraft der Wahrheit selber durchsetzen, durch die die Menschen in Freiheit angesprochen werden.

---

<sup>15</sup> (CIC [1983] 868, §2.



Doch sind diese innerkirchlichen Fragestellungen eher eine Ablenkung von den radikalen Herausforderungen, vor denen wir stehen. Der radikale Pluralismus der Moderne führt nicht nur zu einer Unübersichtlichkeit und Orientierungsschwäche, sondern auf der anderen Seite ebenso zu einer Radikalisierung von Gruppen, die in sich selber keine Abweichungen dulden. Der sogenannte Fundamentalismus ist ein Phänomen innerhalb der Moderne. Die Unübersichtlichkeit und mangelnde Orientierung und Sinnstiftung im öffentlichen Bereich führt fast zwangsläufig zu gegeneinander ziemlich abgeschotteten Gruppen, die „Inselidentitäten“ ausbilden. Religionsfreiheit im Sinn der Freiheit religiöse Andersdenkender steht hier nicht hoch im Kurs.

Problematisch für die Religionsfreiheit sind aber auch gegenwärtige Entwicklungen des Verhältnisses des Staates zur Religion. *Einerseits* scheint die sogenannte weltanschauliche Neutralität des Staates in Europa zur Zeit in die Richtung eines eher laizistischen Systems nach dem Modell Frankreichs zu tendieren, in dem religiöse Symbole in der vom Staat zu verantwortenden Öffentlichkeit nicht präsent sein dürfen. Das Kreuzesurteil in Deutschland, die Debatten um das Kopftuch muslimischer Frauen, die Frage, ob „Gott“ oder die religiösen Traditionen in die europäische Verfassung eingeschrieben werden sollen oder die jüngste Debatte über die Beschneidung von Knaben weisen darauf hin. Weltweit gesehen ist *andererseits* zu bemerken, dass z.B. in Russland und in Indien die religiöse Tradition für den Zusammenhalt der Gesellschaft wieder an Bedeutung gewinnt – auch in ihren intoleranten bzw. gewalttätigen Formen. In beiden Fällen ist es um die Religionsfreiheit schlecht bestellt. Mir scheint, dass das letzte Wort über das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Religion deshalb noch nicht gesprochen ist, weil immer wieder neu die Kompetenzgrenzen dieser expansiven Mächte ausbalanciert werden müssen.

Welche Bedeutung dem Recht auf Religionsfreiheit und der Differenzierung von Staat und Kirche in einer postnationalen und vielleicht auch bald poststaatlichen Weltgesellschaft zukommen kann, in denen formale Systeme mit nicht erkennbaren Verantwortlichkeits-hierarchien agieren, ist noch kaum angedacht. Wird sich dann auch „Kirche“ in Bewegungen und Events verflüchtigen oder in unzählige Gruppen pluralisieren und damit öffentlich belanglos werden?

Noch ein Wort zur eben genannten Neutralität des Staates in religiösen Fragen: Sie scheint aus verschiedenen Gründen ohnehin nicht so leicht möglich zu sein. Zunächst wird die öffentliche Gewalt vor die Frage gestellt, ob bestimmte neue Religionsformen überhaupt als Religionen identifiziert werden können, zumal solche Erscheinungen den institutionellen Rahmen einer Kirche oder einer Konfession bewusst meiden. Es kann sich dabei um religiöse Gruppen aus anderen kulturellen Traditionen handeln, die sich in Europa im 20. Jahrhundert angesiedelt haben. Nicht nur der Islam, auch asiatische Traditionen und traditionelle afrikanische Religionen mit ihren „Religionspezialisten“ suchen um Anerkennung nach. Es können aber auch neue religiöse Bewegungen sein, die sich, wie z.B. die Vereinigungskirche von Sun Myung Moon, neu gründeten. Völlig aus dem Rahmen aber fallen Organisationsformen, bei denen zwischen Religion und Wirtschaftsunternehmen nicht unterschieden werden kann. Der Modellfall „Scientology“ zeigt, dass der Staat nicht völlig neutral sein kann, da er zumindest eine Religionsgemeinschaft von einer Gemeinschaft unterscheiden können muss, die religiöse Intentionen als Vorwand verwendet, um andere Interessen zu verfolgen. Insofern religiöse Anleihen und Symbole in der Selbstdarstellung und Werbung nahezu aller Wirtschaftsunternehmen eine Rolle spielen oder spielen können, wird diese Frage noch komplexer. Wenn der Kapitalismus als Religion verstanden wird,<sup>16</sup> kann dann in einer kapitalistischen Gesellschaft irgendjemand von den Normen und Vorstellungen dieses Systems frei sein?: Wie will ich frei oder religionsneutral sein, wenn die wirkliche Religion unserer Tage das Geld darstellt? Mir scheint, dass diese Debatte noch zu wenig auf die reale Bedeutung eines funktionalen Religionsverständnisses hin durchleuchtet worden ist.

Andererseits wird aber auch die Auseinandersetzung, die heute aus dem Anspruch des Glaubens geführt werden müsste, noch nicht richtig wahrgenommen. Hierfür bleibt die Unterscheidung von „Liberalität“ und „ideologischem Liberalismus“, die im Konzil deutlich herausgearbeitet worden ist, von grundlegender Bedeutung. Weil der Ort des Rechtes auf Religionsfreiheit immer die Öffentlichkeit ist, ist festzu-

---

<sup>16</sup> Walter Benjamin, Kapitalismus als Religion.

halten, dass *Dignitatis humanae* sich nicht auf eine Privatisierung des Glaubens einließ, und „dass das Konzil keinerlei Konzessionen gegenüber einem doktrinären Liberalismus gemacht hat, der die Religion aus der Öffentlichkeit ins Private verbannen möchte.“<sup>17</sup> Deshalb ist die Auseinandersetzung mit diesem Liberalismus nicht beendet, sondern auf eine fundamentalere Ebene verlagert. Mit John C. Murray kann man eine liberale doktrinäre Ideologie von einer breiteren liberalen Tradition unterscheiden. Während die Kirche die erstere weiterhin zurückweisen muss, kann sie die letztere als von ihrer eigenen Tradition inspiriert rezipieren.<sup>18</sup> Die grundlegenden Fragen kommen jedoch in radikaler Form zurück. Wie ist das Verhältnis von Wahrheit und Wert zur freiheitlichen Verfassung der Gesellschaft? Kann die Grundkonstruktion einer Gesellschaft auf rein formale prozessurale Verfahren reduziert werden? Kann eine auf Menschenrechten basierende Gesellschaft die hinreichende Begründung dieser Rechte auf Dauer vermeiden und der Frage der Transzendenz ausweichen? Prägnant formuliert, lautet die Frage: „Beinhaltet die *verfassungsmäßige* Unparteilichkeit des Staates auch eine *inhaltliche* kulturelle Indifferenz hinsichtlich der Fragen nach Wahrheit und Werten?“<sup>19</sup> Die Formulierung „konfessionelle Unparteilichkeit des Staates“ scheint mir wesentlich zutreffender zu sein, als die irrige Meinung von der weltanschaulichen Neutralität. Eine auf Menschenrechten und Rechtsstaatlichkeit basierende Demokratie lebt aus einer klaren weltanschaulichen Option. Nach dieser aber werden wir deutlich gefragt. Zu dieser Option gehört aber die Religionsfreiheit zentral.

Damit hat uns das Konzil eine Aufgabe gestellt, die sich weder mit den scheinbaren Verlässlichkeiten einer liberalen Ideologie noch der Tradition des antimodernen Katholizismus bewältigen lässt. Vielleicht hat aber Kardinal Cushing (Boston) am 23.9.1964 im Namen fast aller amerikanischen Bischöfe am einprägsamsten die Bedeutung der Erklärung zusammengefasst und damit ihre eigentliche theologische Bedeutung erschlossen. Nach Papst Johannes XXIII. basiere die Erklärung

---

<sup>17</sup> Joseph Anton Komonchak, Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus, 157.

<sup>18</sup> Ebd., 163.

<sup>19</sup> Ebd., 164.

über die Religionsfreiheit auf vier Prinzipien: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Sie sind für die Gottsuche in der heutigen Zeit unumgänglich. Die Prinzipien, auf denen der Text basiert, sind also die essentiellen Voraussetzungen dafür, dass Gott zu einem Thema der Menschen von heute werden kann. Nur unter diesen Bedingungen könne der Mensch Gott suchen, finden und ihm dienen. Darin ist aber auch die Grundhaltung der Kirche neu bestimmt. Stets sei die Kirche für ihre eigene Freiheit eingetreten. Nun sei es an der Zeit, dass die Kirche den Kampf für die Freiheit eines jeden Menschen aufnehme.<sup>20</sup>

Die Sendung der Kirche, von Gottes Heilshandeln Zeugnis zu geben, realisiert sich also nur im Eintreten für die Freiheit der Menschen, nicht ohne oder gar gegen sie. Damit hat das Konzil die möglichen Mittel ihrer Missionsarbeit auf die Vorgabe des Evangeliums eingeschränkt – und damit dem Glauben auch soziologisch den nötigen Raum eröffnet. Wie ist aber in der heutigen Welt ein solcher Anruf real denkbar ohne eine Instanz, die Gottes Wort mit Vollmacht auszulegen wagt? Die Freiheit wird auf Dauer nicht durch die willkürliche Wahl des Individuums, sondern durch die Erfahrung eines unbedingten Anspruchs garantiert. Auch für die Freiheit gilt zuerst: Höre! Die Frage lautet daher: Wie müssten unsere Handlungs- und Sprechweisen sein, dass in einer solchen hörenden und angesprochenen, d.h. „Anspruchs-vollen“ Freiheit Gottesbegegnung sich ereignen kann? Mir scheint, dass von dieser Grundintention die Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen nicht unwesentlich geprägt ist.

### **3. Die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen: „Nostra aetate**

Zu selbstverständlich erscheint uns, dass Papst Benedikt XVI. bei einem Besuch mit Vertretern der muslimischen Glaubensgemeinschaft zusammentrifft, in Istanbul in einer Moschee verharnt oder in der

---

<sup>20</sup> Acta Synodalia III/2, 362f.

Synagoge spricht, um die tiefe Gemeinsamkeit zwischen Judentum und Christentum zum Ausdruck zu bringen. Wir erinnern uns dabei auch an Assisi 1986, 2002 und 2011, an die zitternde Hand Johannes Pauls II. an der Klagemauer (2000) sowie an seine „ersten“ Schritte: in die Synagoge von Rom (1986) oder in die Omajjaden-Moschee in Damaskus (2001). Solch medial hervorgehobene Ereignisse stehen in einem weltweiten Bemühen so vieler Religionen um Dialog – nicht nur von Seiten der römisch-katholischen Kirche. Dieser wird alltäglich gelebt und erlitten: von Nachbarn und in Schulen, in politischen Konferenzen, Klöstern, theologischen Projekten und in allen Formen der Gastfreundschaft. Doch so selbstverständlich ist dies nicht und deshalb bis heute brüchig. Unsere Geschichte war anders und Gott wird als Begründung für Gewalt weiterhin verwendet. Georg W. Busch und Saddam Hussein beteten vor dem Krieg, auch wenn Johannes Paul II. Gewalt im Namen Gottes als Blasphemie verurteilte.

Die katholische Kirche hat die höchst gefährdete Aufgabe des Dialogs im Konzil mit ihrer eigenen Identität verbunden und Johannes Paul II. seine ganze päpstliche Autorität für die Unwiderruflichkeit dieser Haltung der Kirche in die Waagschale gelegt. Ermöglicht wurde diese Positionierung durch den kürzesten Text des Konzils: *Nostra aetate*. In diesem Zusammenhang sollten jene Menschen nie vergessen werden, die diese Haltung der Kirche zuvor und seither durch ihr Lebens- und Glaubenszeugnis – teilweise bis zum Martyrium – ermöglichten und ratifizieren. Der Konzilstext wurde gelebt, bevor er geschrieben werden konnte. Ich muss aber auch an die vielen unbekannt bleibenden Opfer der Geschichte erinnern, die jene Gewissensforschung hervorriefen, die dieser Text auch darstellt.

Auch in der folgenden Darstellung verzichte ich auf eine geschichtliche, auch textgeschichtliche Analyse. Die Eckpunkte der Tradition sind ja bekannt. Auf der einen Seite steht das Bekenntnis zur Heilsuniversalität Christi, von der nach katholischer Auffassung niemand grundsätzlich ausgeschlossen werden kann. Auf der anderen Seite wirkt vor allem im Westen ein ekklesiozentrischer Exklusivismus nach („extra ecclesiam nulla salus“), der sich in der Missions- und Verkündigungsgeschichte teilweise verheerend ausgewirkt hat, weil er so viele Menschen ohne Taufe vom Heil tatsächlich ausgeschlossen hatte. Ein eignes und dunkles Kapitel stellt der christliche Antijudaismus dar,

der in einer Theologie der Verachtung Israel seiner theologische Würde beraubte und Mitverantwortung trägt für die anhaltende Diskriminierung und immer wieder aufbrechenden Verfolgungen der Juden. Der Schock der Shoa musste kommen, damit hier in fast allen christlichen Traditionen ein Umdenken einsetzte. *Nostra aetate* (Art. 4) bekundet diese Bekehrung für die katholische Kirche. Eine einzigartige Tat in ihrer fast 2000-jährigen Geschichte.

### 3.1. Was sagt „*Nostra aetate*“?

Die Erklärung geht von *Lumen Gentium* 16 aus und ist von einem theologischen Webmuster geprägt, das mit den oben genannten Grundüberzeugungen in grundlegender Kohärenz bleibt.

In einzigartiger Weise ist die Kirche in ihrer Herkunft mit dem Mysterium des Volkes Israel verbunden (NA 4). In der Verheißung an Abraham, dem Glaubensvorbild, liegt auch der Anfang der Kirche. Dieser Anfang hat bleibende Bedeutung, wie das Konzil mit Paulus (Röm 9–11) entdeckt: Die Wurzel trägt Dich! Israel bleibt das Volk der Verheißung, mit dem die (Heiden-)Christen, so die noch ausstehende eschatologische Hoffnung, einmal das eine Volk Gottes bilden werden. Aus dieser Sicht muss die Kirche die traditionellen Vorstellungen, die nicht nur den christlichen Antisemitismus nährten sondern sich im 20. Jahrhundert auch in der säkularen Ideologie des Rassenwahns in der Judenverfolgung des Nationalsozialismus auswirkten, revidieren. Für die deutschen Bischöfe und Kardinal Bea begann die Theologie nach Auschwitz in der Konzilsaula von St. Peter! Deshalb gilt es Sprache und Herzen zu reinigen, damit sie dem Geist Christi und dem Evangelium gemäß werden. Zwar wurden in der letzten Textfassung die klareren Töne (eine Verwerfung des Begriffs „Gottesmörder“) abgeschwächt, doch der wichtigste Schritt war deshalb getan, weil für die Wahrung des gemeinsamen geistlichen Erbes eine gemeinsame Erforschung initiiert wurde. Damit aber haben die anderen auf Dauer in unserem Sprechen über sie ein unüberhörbares Wort mitzureden. Andererseits wurde der Antisemitismus als das Musterbeispiel für die Verfolgung von Menschen verworfen.

Der Blick auf die ganze Menschheit, der die Verheißung an Abraham (Gen 12) schon gilt, eröffnet den Text. Dem technischen, medialen und wirtschaftlichen Zusammenwachsen der Menschheit wird die Vision einer tieferen Einheit der Menschheitsfamilie entgegen gehalten (NA 1). Sie hat einen gemeinsamen Ursprung und ein gemeinsames Ziel. Weil sie Gott zum Vater haben, sind alle Menschen Brüder und Schwestern. Deshalb umfasst die eine Vorsehung Gottes alle Menschen in der Vielfalt seiner Heilsratschlüsse. Es wäre vielleicht glücklicher gewesen, den Text vom einen Gottesbund mit den Menschen her zu strukturieren, der schon in der Heiligen Schrift verschiedene geschichtliche Konkretionen kennt: Noah, Abraham, Mose, Josua, die Hoffnung der Propheten auf einen neuen Bund und die Selbsthingabe Jesu, der gekreuzigten Liebe Gottes.

Wie aber wirken sich diese „consilia salutis“ konkret in den Religionen aus, die in ihrer Pluralität als kulturell-geschichtliche Konkretionsformen der einen Vorsehung gedeutet werden können? Formal bestimmt das Konzil den Religionsbegriff elegant über das Fragephänomen. Die Menschen erwarten von den Religionen Antwort auf die Fragen, die die menschliche Existenz charakterisieren: Was der Mensch, was der Sinn und das Ziel unseres Lebens sei.... Das Fragliche jedoch in allen den Fragen ist die Frage nach dem letzten und unaussprechlichen Mysterium, aus dem wir unseren Ursprung nehmen und auf das wir zustreben (NA 1).

Den verschiedenen Religionen begegnet die Kirche in Offenheit. Folgende Maxime definiert die „habitus“: „Die Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2). Diese Haltung hat jedoch in der christologischen Bestimmung ihre Mitte. Beides gehört zusammen: Anerkennung der anderen und christologisch fundierte Identität, die die Anerkennung der anderen trägt, selbst im Zerschneiden jeder Dialogmöglichkeit (nach menschlichem Ermessen). Christen treten als „ganze“ Christen in die Begegnung mit anderen ein, weil sie nur im Licht Christi sehen und verstehen können, was gut und heilig ist. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Prozess der Unterscheidung der Geister vor Dialog und Begegnung möglich wäre. Was wahr und heilig ist, lernt die Kirche im Dialog und in der Bereitschaft, sich offen auf Fremdes einzulassen. Johannes Paul II. wird daraus die Konsequenz ziehen, wenn er sagt, dass der Heilige Geist sogar in den

anderen eine Erkenntnis Christi erwecken könne, die für die Jünger Christi von Bedeutung sei (*Novo Millennio ineunte* 56). Ist er nicht das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in die Welt kommen?

In allen Religionen nimmt das Konzil eine „perceptio“ („Wahrnehmung/Erfassung“) und eine „agnitio“ („Anerkennung“) jenes Geheimnisses an, das sich in der Unruhe des menschlichen Herzens zeigt. Die dadurch anerkannte Gottfähigkeit des Menschen wird religionsgeschichtlich durch eine Entwicklung der Sprache, des Denkens und des religiösen Sinnes in Riten und Lebensformen kultiviert. Diese Entwicklung erreicht in den Hochreligionen eine besondere Stufe. So konnte das Konzil erstmals fremde religiöse Traditionen anerkennen. Die Menschen stehen durch ihre jeweiligen religiösen Traditionen, die grundsätzlich mit dem Geist Christi verbunden sind, auch mit dem Gott Jesu Christi in Beziehung. Der Hinduismus und der Buddhismus werden in gelungenen Kurzformeln gewürdigt. Während im Hinduismus die Einheit mit der göttlichen Wirklichkeit in den verschiedenen Yogawegen und den vielfältigen Traditionen als Ziel angestrebt werde, gehe es dem Buddhismus um die radikale Befreiung von der als ungenügend empfundenen veränderlichen Welt. Was wird aber von diesen Traditionen im Licht Christi nun als wahr und heilig anerkennbar? *Nostra aetate* gibt keine direkte Antwort. Aber wir können annehmen, dass die Suche nach Gott, das Bewusstsein um die Notwendigkeit von Befreiung, das Ungenügen an der veränderlichen Welt, die Meditation und die Ernsthaftigkeit einer asketischen Lebensführung dazu gehören.

Mit einer kaum wahrgenommenen Aufforderung endet Artikel zwei. Zusammenarbeit in Klugheit und Liebe hat zum Ziel, die geistlichen und sittlichen Güter der anderen anzuerkennen und zu fördern; wohl-gemerkt – der anderen! Die Gestalt Christi lässt sich daher nicht mit dem Vokabular von Sieg und Niederlage ausdrücken, auch nicht in Superiorität und Überlegenheit, sondern allein im Sprachfeld des Dienstes und der Proexistenz. Die Besonderheit des christlichen Zeugnisses, so folgere ich, liegt darin, dass Gott die Hoffnung aller Menschen geschichtlich durch die Inkarnation seines Wortes in Jesus Christus, der sich mit allen Menschen im Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung verbunden hat (GS 22), vorab zu allen Anstrengungen und Bemühungen der Gottsuche von uns Menschen selber



unverwüstbar begründet hat: Gottes umfassender Heilswille kommt allen Menschen mit seiner Gnade zuvor und richtet sie auf seine Gemeinschaft hin aus.

Im dritten Artikel kündigt sich mit dem Wörtchen „cum aestimatione“ („mit Wertschätzung“) eine Zäsur in der theologischen Wertung der Muslime. Die Linie von *Lumen Gentium* (16), in der die Einheit des Monotheismus mit dem Pronomen „nobiscum“ („... die mit uns den einzigen Gott anbeten“) bekannt wird, setzt *Nostra aetate* fort. Aber wir müssen genau lesen: Eine Eingabe hatte darauf hingewiesen, dass lieber nicht vom Islam zu sprechen sei, weil dieser ein politisches und gesellschaftliches System darstelle, das auch immer prekär sein könnte. Daher spricht das Konzil präzise von Muslimen, die anbeten. Zum Glaubensbegriff des Islam und seinem Gottesbekenntnis gelingt den Vätern eine präzise Kurzformel. Dass der Prophet Mohammad und der Koran nicht genannt werden, legt die unzureichenden theologischen Möglichkeiten von damals offen: In den wenigen Jahren des 20. Jahrhunderts hat sich aber die christliche Theologie des Islam umfassender und eindringlicher entwickelt, als in all den Jahrhunderten zuvor. Die Glaubenshingabe und das sittliche Streben der Muslime wird hochgeschätzt und ihre Verehrung und Anerkennung Jesu und Mariens hervorgehoben. Hier aber, in der Frage der göttlichen Natur Christi, ist die erste Differenzbestimmung der Erklärung zu hören. Weniger glücklich fällt der Rückblick auf die wechselvolle, zumeist konfliktive Vergangenheit aus. Mit einem „Darüberblinzeln“ ist es nicht getan, wie die Bitten um Vergebung zeigen, die Johannes Paul II. danach aussprach. Dass es dem Konzil nicht um eine Ökumene der Religionen gegen die säkulare Welt oder gar die Atheisten ging, zeigt die Aufforderung, sich gemeinsam für Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Frieden und Freiheit für alle Menschen einzusetzen.

Dieses Ziel eines jeglichen Dialogs wird im letzten Artikel programmatisch verdichtet. Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die Verkündigung des Kreuzes Christi als Liebe und Heil für alle, sowie die sakramentale Identität der Kirche fordern ein eindeutiges Engagement. Deshalb wird jeder Form von Rassenhass und Verfolgung der Menschen der Boden entzogen: Die Einheit der Menschheitsfamilie als Kinder Gottes fordert einen entsprechenden Umgang untereinander ein.

Die Christinnen und Christen werden zu glaubwürdigem Lebenszeugnis ermuntert, das sich durch eine besondere Friedensfähigkeit auszeichnet.

### **3.2. Das Wirkmuster der Erklärung: oder die theologische Grammatik**

Welche Optionen bestimmen die theologische Grammatik der Erklärung? Worauf, so frage ich zunächst, greift das Konzil nicht zurück, obwohl es zu erwarten gewesen wäre? Der Text verwendet keine philosophischen Kategorien. Er spricht nicht von einer doppelten Erkenntnisordnung oder einer natürlichen Erkennbarkeit Gottes. Daher ist auch die traditionelle Natur-Gnade-Differenz nicht zu finden. Vielmehr denkt das Konzil durch und durch biblisch, und wird daher von einer heilsgeschichtlichen Dynamik beflügelt. Deshalb vermisste ich besonders die patristische Tradition eines Bundes mit Adam oder Noah.

Der selbstverständlich verwendete Religionsbegriff, der aus dem Fragephänomen erschlossen wird, ist geprägt von den Begriffen „Wahrnehmung“ und „Anerkennung“. In den unterschiedlichen Religionen umfasst die eine Vorsehung eine Vielfalt von Heilsratschlüssen. Man kann sogar sagen, dass es so viele Heilswege wie Menschen gibt. Dies haben wir im Licht Christi zu bezeugen – und dabei auch die Geister zu unterscheiden. Freilich sieht das Konzil keine Möglichkeit, einen Metastandpunkt jenseits des Evangeliums und des gelebten Glaubens einzunehmen. Der Text spricht von der Haltung der Kirche und definiert daher ihr Wesen im Vollzug. Nicht Konzepte, religionswissenschaftliche oder theologische Theorien, Menschen und ihre Geschichte begegnen einander. Wer kann aus seiner Biographie aussteigen? Aber wir sind nicht an die Vergangenheit gefesselt. Denn was sollen die Glaubenden sein: Ein Segen für alle Völker (Gen 12). Erwählung bedeutet Sendung für die Welt und vollzieht sich nach dem Beispiel Christi als Dienst der Liebe. Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden unter den Menschen sind für das Konzil die dem grundlegenden Liebesgebot entsprechenden Übersetzungsformen dieser einen „Missio“ in einer pluralistischen Gegenwart. Bevor die anderen zu Adressaten der Erklärung werden, sind sie Subjekte in der Findung der Sprache und des rechten Verstehens ihrer selbst – und unserer Sendung.

Der Text wird schließlich durch die Logik einer Weltkirche bestimmt, die in verschiedensten Situationen handeln muss. Daher werden uns die unterschiedlichsten Kontexte zugemutet. Und: Was für ein Segen! Wer hätte bei uns damals gedacht, dass der Abschnitt über den Islam, der textgenetisch von den Ortskirchen im Orient eingefordert wurde und mit Kämpfen und Opfern zu Stande kam, für uns Europäer unverzichtbar werden sollte. Aus einer Erklärung zum Judentum wurde eine Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Wurzel der Kirche in Israel aber wurde dadurch nur deutlicher. Deshalb kann es keine christliche Theologie der Religionen ohne eine Theologie Israels geben. Und deshalb ist christliche Identität immer eine verdankte – wir haben auch geschichtlich unsere Wurzeln nicht in uns.

### 3.3. Wirkungsgeschichte und Bedeutung

Bis heute ist die Wirkungsgeschichte immens: radikale Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum, Neubestimmung der Beziehungen zum Islam, Einsatz für den Frieden mit Assisi (1986) und die Reinigung des Gewissens im Schuldbekenntnis 2000, mit dem Johannes Paul II. das 3. Jahrtausend eröffnet hat. Die Kirche wird zur Anwältin des Friedens und der Freiheitsrechte der Menschen – egal welcher Provenienz. Die Aufarbeitung der Vergangenheit in einer sensiblen Sprach- und Ritualreinigung auf allen Ebenen hat reiche Frucht getragen. Dennoch bleiben Aufgaben, die der Text uns heute stellt. Das Palästina-Problem war das Fegefeuer des Textes: bis heute ungelöst. *Nostra aetate* kennt keine Theologie der Religionen ohne kirchlich-christologische Grammatik. Statt die Heilsfrage zu stellen, wäre es vielleicht fruchtbarer, nach der Erkenntnis und der adäquaten Realisierung des Willens Gottes heute zu suchen und das bleibende Ziel des Menschen und die entsprechenden Wege in einer gottvergessenen Welt zu bezeugen. Wir müssten fragen: Was hat sich Gott mit dem Christentum gedacht? Was ist sein Wille heute für uns?

Die genannten Früchte waren möglich, weil sich der Dialog den Krisen und Kritiken aussetzte. Er duldet keine Tricks. Glaubenden aller religiöser Traditionen ist die Chance eröffnet, frei und redlich einander

zu begegnen, sich zu kritisieren und zu ermutigen: zur größeren Ehre Gottes. Ich meine, wir erleben derzeit einen der entscheidenden religionsgeschichtlichen Prozesse, weil in diesen freien Begegnungen die Chance einer tiefen Erneuerung aus den Ursprüngen möglich wird. Nur einer Kirche, die sich in die Sendung Christi von Gott her in Dienst genommen weiß, wird im Dialog immer tiefer das Geheimnis des dreifaltigen Gottes eröffnet werden. Und dieser Auftrag führte bereits die Väter des Konzils einen ungeahnten Weg, der stets Toleranz als Tragen und Mittragen der eigenen Defizienz und der Differenz zu den anderen fordern wird. Der heilige Gott erbarmt sich, wie Bonhoeffer sagte, der „Christen und Heiden“. Weil der letzte Grund für unseren Dialog nur der „Dialog des Heils“ (Paul VI.) sein kann, den Gott in der Heilsgeschichte mit Mensch und Welt geführt hat und führt, steht jeder Dialog unter den Bedingungen einer sündigen Welt im Schatten des Kreuzes. Deshalb kann er sich in seinem Scheitern nur noch als Bitte um Vergebung und Hoffnung an Gott wenden: wie es Jesus Christus mit ausgebreiteten Armen am Kreuz tat. Die im Dialog liegende Welt-offenheit des Glaubens und der Kirche hat allein hierin ihr Maß.

Der interreligiöse Dialog ist, wie Franz Gmainer-Pranzl betont,<sup>21</sup> ein polyloger, d.h. ein sich zwischen verschiedenen Kulturen und Philosophien vollziehender Lernprozess, den die Kirche erst begonnen hat – aber ich meine gut, ja in vielem vorbildlich. Für diesen neuen Abschnitt der pilgernden Menschheit zu ihrem bleibenden Ziel hat das Konzil in dieser Erklärung einen Anfang gesetzt, der die vorausgehende Gnade Gottes in einen Vorschuss auf Vertrauen gegenüber den anderen annimmt. Der Dialog lebt stets aus solchen „Vor-Gaben“. *Nostra aetate* stellt für mich die Areopagrede der Kirche für das 21. Jahrhundert dar. Wir werden dieses Geschenk des Geistes niemals hinter uns lassen können. Wie recht hatte Paul VI., als er in seiner Predigt anlässlich der Promulgation dieses Textes (25. Oktober 1965) sichtlich erleichtert und bewegt, ausrief: *Ecclesia vivit!* Die Kirche ist jung. Die Kirche lebt! Das aber bedeutet, dass sie neue Erfahrungen macht, ungewohnte Wege beschreitet und Wagnisse eingeht.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Gmainer-Pranzl, „Partitur des Unermesslichen“.

<sup>22</sup> Acta Synodalia IV/5, 561.

Wie ist aber dann die Frage nach der Kontinuität dieser neuen Ansätze mit der Tradition zu beantworten? Unterschiedlich. Die differenzierende Achtung vor anderen Religionstraditionen steht in Kontinuität mit den Kirchenvätern und ihrer Rede von den „Samenkörnern des Wortes“. Traditionell sprach man hier davon, dass auch Gnade außerhalb der Kirche sei. Neu in der Thematik ist die Stellungnahme zum muslimischen Glauben. Hier betrifft die Perspektive von Reform die vorsichtige Anerkennung der religiösen Tradition und Kultur anderer. Die neue Theologie Israels in der Erklärung stellt aber meiner Ansicht nach einen Bruch mit der gesamten kirchlichen Tradition dar. Fast 1900 Jahre der Theologie der Verachtung werden überwunden – und auch mutig nach dem Konzil vertieft und ins Leben der Kirche wie selbstverständlich eingetragen. Das aber ist nur möglich, weil diese Theologie tief in der Theologie des heiligen Paulus verwurzelt ist. Klar aber richtet das Konzil seine Augen nach vorn und damit auf die Aufgabe, ein neues Kapitel in der Religions- und Menschheitsgeschichte aufzuschlagen. Dieses neue Kapitel hat Johannes Paul II. in seinen letzten Jahren immer wieder verkündet und eingemahnt. Es trägt die Überschrift: Gewalt ist kein Name Gottes!

Heute muss freilich aus der Erfahrung der letzten Jahrzehnte neu über die Grenzen des Textes, der das Gemeinsame zu betonen wünschte, reflektiert werden. Zwei Aspekte möchte ich nennen. Zum einen: Die theologische Reflexion über den religiösen Pluralismus hat in den letzten Jahrzehnten die Engführung auf die Heilsfrage hinter sich gelassen.<sup>23</sup> Sie hat sich heute vor allem um die Frage zu kümmern, in welcher Haltung Menschen unterschiedlicher Überzeugungen, nicht nur auf religiöser Ebene, sich der gemeinsamen geschichtlichen Gegenwart begegnen sollen, die – wie GS 9-10 betont – von höchsten Gefährdungen und Hoffnung geprägt sind. Das Konzil lehrt auch in diesem Kontext, dass der Weg Jesu Christi die Vorgehensweise der Kirche prägen müsste. Daher ist die Christologie im interreligiösen Dialog kein Ausschlusskriterium, sondern der bleibende Grund, den Glauben der anderen anzuerkennen und zu schätzen. Aber in aller Hochschätzung bleibt der Kirche die Aufgabe – und das ist der zweite

---

<sup>23</sup> Siehe beispielhaft den Entwurf einer „Komparativen Theologie“: Klaus v. Stosch, *Komparative Theologie*.

Aspekt –, eine Unterscheidung der Geister zu wagen, solange in unserem Äon die Religion janusgesichtig bleibt. Dieses Janusgesicht aber ist immer zuerst einer selbstkritischen Eigenwahrnehmung aufgegeben, bevor es bei anderen diagnostiziert werden kann.

Deshalb ist eine kritische Sicht auf alle Religionen immer zuerst eine selbstkritische Aufgabe der Glaubenden. Der interreligiöse Dialog steht heute in einem Kontext, in dem sehr viele Christgläubigen vor allem in den Ländern mit islamischer Dominanz verfolgt werden. Die Unterscheidung zwischen Islam als politisch-gesellschaftlichem System und betenden, glaubenden Muslimen, die *Nostra aetate* (Art. 3) einbringt, sollte wieder mehr Aufmerksamkeit erhalten. Aber auch bei uns ist auf verborgene Ausgrenzungen und Diskriminierungen zu achten. Und wir sollten uns darüber im Klaren sein, dass das Problem der politischen Religionen, der staatsideologischen religiösen Pseudoinszenierungen der Führer und großen Lenker noch lange nicht vorbei sein wird. Um diese Unterscheidungen aber angehen zu können, darf die Frage aufgeworfen werden, wie denn eine „gute Religion“ beschaffen sein könnte. Diese Frage nach einer „primär glaubwürdigen Religion“ möchte ich als Frage nach einer „Religion mit Stil“ stellen.

## Epilog oder: Wie und was ist eine „Religion mit Stil“?

In den letzten 50 Jahren hat die geistige und religiöse Entwicklung der Menschheit einen enormen Wandel erlebt. Das vielprophezeite Ende der Religion ist nicht gekommen. Vielmehr erweist sich die Landschaft so wild wie immer; vielleicht sogar in ihren Extremen noch gegensätzlicher. Der offen religiös und politisch motivierten Gewalt stehen viele Initiativen der Versöhnung und der um Verständigung bemühten dialogischen Kommunikation gegenüber.<sup>24</sup> Assisi, Palästina, Nigeria und Friedensinitiativen in aller Welt, Dialoge auf höchsten Ebenen und

---

<sup>24</sup> Als repräsentative Übersicht sei verwiesen auf: Markus A. Weingardt, Religion macht Frieden.

die Graswurzelarbeit so vieler Menschen überall, die in den Medien nie vorkommen.

In allen diesen Initiativen, die nicht auf eine bestimmte konfessionelle oder religiöse Tradition eingeschränkt werden können, zeigt sich für mich eine neue Achsenzeit der Religions- und vielleicht auch der Menschheitsgeschichte. War die erste Achsenzeit der Menschheit nach Karl Jaspers durch die sittliche Bestimmung der Transzendenz und des menschlichen Denkens gekennzeichnet,<sup>25</sup> so scheint mir die religionsgeschichtliche Situation, die wir derzeit erleben und erleiden durch eine doppelte Kennzeichnung bestimmt zu sein.

Einerseits zeigt sich, dass „Gott“ nicht mehr für Politik, Begründung der Moral oder als pädagogische Einrichtung, aber auch nicht einfach zur Erklärung der Herkunft der Welt und des Zusammenhangs aller Erfahrung funktionalisiert werden kann. Das bedeutet nicht, dass dieser Zusammenhang nicht als Erschließung für die Rede von Gott von erfahrungsleitender Bedeutung ist. Aber Ergebnis eines direkten, geradezu syllogistischen Schlusses oder unbesehene Selbstverständlichkeit ist Gott nicht mehr. Gott ist irgendwie ortlos, funktionslos und in diesem Sinn nutzlos geworden.<sup>26</sup>

Andererseits aber ist mit dem Prozess von Assisi (1986-2011) eine neue, vielleicht sich vorerst noch negativ artikulierende Bestimmung des Religiösen für die unterschiedlichsten Traditionen offenbar geworden: „Gewalt ist kein Name Gottes!“ Die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. haben in ihren sehr unterschiedlichen Zugängen zum interreligiösen Dialog dieses Bekenntnis als entscheidende Bestimmung Gottes in dieser Zeit herausgearbeitet. Von diesen beiden Voraussetzungen her, der Funktions- und Gewaltlosigkeit Gottes,

---

<sup>25</sup> Das Konzept der Achsenzeit entwickelt Karl Jaspers in seinem Werk: Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 19-42 und 76-79.

<sup>26</sup> Auf dieser Grundeinsicht von Dietrich Bonhoeffer entwirft Hans-Joachim Höhn Grundzüge einer Rede von Gott in der Gegenwart: Hans-Joachim Höhn, Gott, Offenbarung, Heilswege.

möchte ich nun zu buchstabieren versuchen, was eine „Religion mit Stil“<sup>27</sup> sein könnte.

Was ich hier als Kriterien einer guten, d.h. primär glaubwürdigen und in ihren Ansprüchen auch prüfwürdigen Religion nennen möchte, kann in analoger Weise auf die verschiedensten Weltanschauungen und politischen Ideologien übertragen werden. Gerade am Beginn des 21. Jahrhunderts bin ich persönlich darüber erstaunt, wie die Gefährlichkeit der Religion in Erinnerung gerufen wird, ohne das Bewusstsein für die unvorstellbaren Katastrophen der Humanität aus dem Sumpf der modernen Ideologien hinreichend zur Kenntnis zu nehmen. Und viele Tötungen werden heute schon deshalb nicht mehr wahrgenommen, weil wir die Getöteten gar nicht als Menschen und deswegen als schutzwürdig bezeichnen und unbedingt anerkennen. Das Leben hängt am Beginn und am Ende im offenen Raum einer scheinbaren Barmherzigkeit, deren Stilmittel das Töten ist. In diesem Kontext ist die Frage nach einer Religion mit Stil implizit auch die Frage nach der „wahren Religion“, oder konkreter und deutlicher gesagt, die Frage nach jenen Menschen und Gruppen, die in der Spur des wahren Gottes zu pilgern entschlossen sind. Wer als „Pilger der Wahrheit – Pilger des Friedens“, wie Benedikt XVI. in Assisi 2011 es ausdrückte, unterwegs ist, weist einen erkennbaren Stil auf. Dieser Stil zeichnet Menschen aus, die nach der Schrift die Gerechten aus allen Völkern genannt werden können. Deshalb, das sei schon zu Beginn betont, legitimieren diese Kriterien nicht eine bestimmte Tradition unter Ausschluss einer anderen, sondern können in allen Traditionen angetroffen werden.

Jede Religion in all ihren verschiedenen Äußerungsformen bringt eine Überzeugung zum Ausdruck, die einen Anspruch auf Wahrheit als Lebensform für viele oder alle erhebt. Insofern diese Wahrheit nicht nur subjektiv oder individuell sein kann, weil darin immer etwas gesagt oder impliziert ist, was Welt und Mensch im Ganzen angeht, entwickelt eine „Religion mit Stil“ eine Kultur der Rationalität, der Kritik und der Überprüfbarkeit der eigenen Überzeugungen. Sie kann keinen Geheimkult darstellen, sondern bietet allen Menschen Formen der Prüfung

---

<sup>27</sup> Begrifflich bin ich vom großen Entwurf von Christoph Theobald: *Le christianisme comme style*, inspiriert. Vielleicht kann eine solche Kriteriologie auch für die Arbeit von Weltanschauungsbeauftragten eine Art Grundorientierung darstellen.



und der Erprobung an. Sie ist „negationsoffen“, d.h. sie gesteht offen ein, was gegen sie spricht und schämt sich ihres „Unglaubens im Glauben“ nicht. Ungeprüfte oder unprüfbare religiöse Überzeugungsansprüche sind es daher nicht wert ernst genommen zu werden. Eine „Religion mit Stil“ hat Kritik zu ermöglichen und Selbstkritik aus ihrer eigenen Mitte zu generieren.

Eine „Religion mit Stil“ ist deshalb nicht nur offen für andere, fremde Erfahrung, sondern setzt intellektuelle, künstlerische und soziale Kräfte frei, die in einen offenen Dialog mit prinzipiell allen Menschen und ein unverstelltes Engagement für sie eintreten. Gerade wer von der Wahrheit überzeugt ist, erweist sich als offen für alle Erfahrung und weicht keiner relevanten Frage aus, auch wenn er darauf bisweilen unmittelbar keine hinreichende oder vielleicht auch gar keine Antwort aufzuweisen hat.<sup>28</sup>

Eine „Religion mit Stil“ entwickelt ihren Diskurs in Anerkennung der anderen – auch und besonders ihrer Gegner – als Ermöglichung von Freiheit. Sie tritt für ihre Rechte nur dadurch ein, dass sie die Rechte aller mit garantiert oder wenigstens befördert. Deshalb ist sie radikal gewaltfrei und setzt auf jenes Ethos der Rationalität, das Meinungsverschiedenheit und Handlungskonflikte durch Prüfung und Toleranz zu überwinden trachtet. Eine „Religion mit Stil“ beantwortet das Böse mit Gutem und zieht es vor, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun – so allein dem wahren Martyrium gemäß. Sie radikalisiert in ihren exemplarischen Persönlichkeiten das Weltethos, das auf der Goldenen Regel basiert, durch den Mut der einseitigen Vorleistung: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“ (Mt 7,21; siehe auch: Lk 6, 31). Alle diese Aspekte sind in der aller ernsthaften religiösen Tradition eigenen Grundüberzeugung verwurzelt, die genau und entschieden zu unterscheiden weiß zwischen Gott und allen seinen Repräsentanten und Zeichen in dieser Welt. Eine „Religion mit Stil“ geht ihren Weg im Bewusstsein des „deus semper maior“, des je größeren Geheimnisses Gottes, und weiß darum, dass seine Güte und Barmherzigkeit alle Wirklichkeit deshalb umfasst, weil Gott über sie hinaus immer der je größere Gott ist. Deshalb finden Menschen Gott

---

<sup>28</sup> Hier wende ich jene Aspekte an, die in der Logik des weltanschaulichen Dialogs von Otto Muck: Rationalität und Weltanschauung, herausgearbeitet worden sind.

nur, wenn sie immer auf der Suche sind. Suchen aber bedeutet immer, ihn als je größeren in ursprünglicher „Gottesfurcht“ vor dem Missbrauch durch uns in heiliger Scheu zu bewahren. Damit lässt jede „Religion mit Stil“ die stammesgeschichtliche Tradition des Religiösen hinter sich und wird – so unsere Sprachregelung – wirklich katholisch, allumfassend, nicht ausschließend. Dem Christentum ist in diesem Drama die Sendung aufgegeben, mit dem Herzen der reinen und wehrlosen Liebe Gottes alle Wirklichkeit an- und aufzunehmen. Die Mission des Christentums steht dadurch in der Sendung der Kinder Abrahams, die zum Segen für alle Geschlechter werden sollen (Gen 12, 3).

Gewiss ist diese Kriteriologie einer „Religion mit Stil“ aus der Tradition des katholischen Christentums, wie sie sich im Zweiten Vatikanischen Konzil ausgedrückt hat, erschlossen worden. Doch ich bin der Überzeugung, dass das Dialogprogramm des Konzils (GS 92-93), das nach dem Konzil die Grundhaltung („habitus“) der Kirche prägen sollte, eine Vorleistung der Jüngerinnen und Jünger Christi darstellte. Auf diesen ersten Schritt aber, darin liegt die Mission der Kirche in der heutigen Zeit, können die anderen frei und ebenfalls entwaffnend antworten. Bevor wir die Welt kritisieren und uns über sie ärgern, müssen wir uns fragen, wie wir auf die Menschen und ihre Werte zugegangen sind. Das Geheimnis von Papst Johannes XXIII. wird vielleicht darin berührt, dass er in unverstellter Güte und Aufrichtigkeit, aber auch klarer Strenge und Nachhaltigkeit, den Menschen zu begegnen suchte. In dieser Tradition lädt uns das Konzil heute dazu ein, jene Werte und Gaben hoch zu schätzen, die der großzügige Gott unter die Völker verteilt hat (AG 11).

In dieser Haltung aber können wir dann auch getrost von unseren Erfahrungen und Schätzen erzählen, für die wir Gott danken und ihn lobpreisen, und sie bezeugen. Weil unser Glaube Gnade ist, sollten wir nicht prahlen und uns über andere überheben (vgl. 1 Kor 1,29).

Das alltägliche Tun dieser Sendung aber nennen wir den weltanschaulichen Dialog. Der Dialog aber ist deshalb die einzige Form möglicher Mission, weil Gott selbst immer schon vorab zu allem menschlich-kirchlichen Tun, einen Dialog des Heils mit allen Menschen führt. Dem zu dienen, ihn zu kultivieren und zu fördern, ist die Kirche gesandt. So erscheinen mir die Weltanschauungsbeauftragten Pionierinnen und Pioniere in der Erfahrung jener

Katholizität zu sein, die de Lubac so wunderbar ausgedrückt hat, und die immer wirklicher werden will: „Der Katholizismus ist die Religion. Er ist die Form, die die Menschheit annehmen soll, um endlich sie selbst zu werden. Er ist die einzige Wirklichkeit, die, um zu sein, es nicht nötig hat, sich entgegenzusetzen, also alles andere als eine ‚geschlossene Gesellschaft‘. Ewig und seiner selbst sicher wie sein Gründer, hindert ihn gerade die Unduldsamkeit seiner Grundsätze nicht bloß, sich in vergängliche Werte zu verlieren, sie sichert ihm zugleich eine unendlich umfassende Geschmeidigkeit, ganz im Gegensatz zu der Ausschließlichkeit und Steifheit, die den Sektengeist kennzeichnet. *Omnis gens secundam suam patriam in Ecclesia psallit Auctori* (Hrabanus Maurus, *De Universo*, lib. 22, c. 3 [PL 111, 598]). Die Kirche ist überall zu Hause und jeder soll sich in der Kirche zu Hause fühlen können. So trägt der auferstandene Herr, wenn er sich seinen Freunden kundtut, das Gesicht aller Rassen, und jeder hört ihn in seiner eigenen Sprache ... Das ist die Kirche in ihrer echten Haltung. Dies zu verkünden und darzulegen, ist heute um so wichtiger, da die gegen- teilige Versuchung überhandzunehmen droht, und bei manchem Zuschauer von draußen eine ganz andere Vorstellung sich vordrängt.“<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Lubac, Henri de, *Glauben aus der Liebe*, 263.

## Literaturverzeichnis

- Benjamin, Walter, Kapitalismus als Religion, in: Ders., Gesammelte Schriften 6. Fragmente vermischten Inhalts, autobiographische Schriften, Frankfurt/M 1985, Fr 74, 100–103
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg – Basel – Wien 1990
- Brechter Suso / Vorgrimler Herbert (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil 1, LTHK, Erg.-Bd. 1, 21966
- Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs., Frankfurt a. M. 2003
- Gmainer-Pranzl, Franz, „Partitur des Unermesslichen“ – der „Polylog der Religionen“ als fundamentaltheologische Herausforderung, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaften 90 (2006) 101-121
- Höhn, Hans-Joachim, Gott, Offenbarung, Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg 2011
- Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations, in: Foreign Affairs 72 (1993), 22-49; als Buch: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1998; deutsch: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Hamburg 2006 (zuerst: 1998)
- Jaspers, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949
- Komonchak, Joseph. A., Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus, in: Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle (Hrsg.), Vatikanum II. und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn – München – Wien – Zürich 1996, 147–169
- Lecler, Joseph, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation. 2 Bde. (Histoire de la tolérance au siècle de la Reformation [1955]), Stuttgart 1965
- Lubac, Henri de, Glauben aus der Liebe. Catholicisme, Einsiedeln 31992, 263
- Muck, Otto, Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen, Hrsg. v. Winfried Löffler. Innsbruck-Wien 1999

- Rahner, Karl, Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulesaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, Freiburg –Basel – Wien 21966
- Rahner Karl / Vorgrimler Herbert (Hrsg.), Kleines Konzielskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg – Basel – Wien 211989
- Sander, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes.*, in: Hünermann, Peter - Hilberath, Berndjochen (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil: Texte, Kommentare, Zusammenschau. Sonderausgabe. Bd. 4., Freiburg, Basel, Wien 22009, 581-886
- Seckler, Max, Religionsfreiheit und Toleranz. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des Zweiten Vatikanischen Konzils im Kontext der kirchlichen Toleranz- und Intoleranzdoktrinen, in: ThQ 175 (1995), 1–18
- Siebenrock, Roman A., Ein neues Pfingsten der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965), Innsbruck 2012
- Siebenrock, Roman A., Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Berndjochen (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte, Kommentare, Zusammenschau. Sonderausgabe, Bd. 3, Freiburg – Basel – Wien 22009, 591–693
- Siebenrock, Roman A., Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: ebd., Bd. 4. Freiburg, Basel, Wien 22009, 125–218
- Stosch, Klaus v., Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur komparativen Theologie 6), Paderborn 2012
- Theobald, Christoph, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité (Cogitatio fidei 260)*, Paris 2007
- Tück, Jan-Heiner, Ein "reines Pastoralkonzil"? Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 41 (2012), 441–457

- Wassilowsky, Günter: Universales Heilssakrament Kirche. Der Beitrag Karl Rahners zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (IthS 59), Innsbruck 2001
- Weingardt, Markus A., Religion macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in Gewaltkonflikten. Mit einem Geleitwort von Dieter Senghaas und Hans Küng, Stuttgart 2007
- Willebrands, Johannes, Religionsfreiheit und Ökumenismus, in: Hamer, Jérôme / Congar, Yves (Hrsg.), Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Lateinischer und deutscher Text (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XX), Paderborn 1967, 261-275

Nr. 102

WELTANSCHAUUNGEN

# Auseinandersetzung in der Begegnung

Weltanschauungsarbeit  
im Geiste des Konzils

Roman A. Siebenrock  
Albert Lampe

## **Nr. 102 – WELTANSCHAUUNGEN – Texte zur religiösen Vielfalt**

Inhaber: Arbeitsgemeinschaft der österreichischen Pastoral- und Seelsorgeämter. Herausgeber und Redaktion: Referat für Weltanschauungsfragen. Alle: 1010 Wien, Stephansplatz 6. Mit Druckerlaubnis des Erzbischöflichen Ordinariates Wien, vom 11. November 2013, Zl.K 1552/13, Generalvikar Dr. Nikolaus Krasa. Hersteller: Fa. Schmitz Leystrasse 43 A- 1200 Wien.