

WOLFGANG KLAUSNITZER

„NOSTRA AETATE“ ALS AUSGANGSPUNKT EINER THEOLOGIE DER RELIGIONEN

Die Erklärung „Nostra Aetate“, die am 28. Oktober 1965 mit großer Mehrheit (2221 Ja-Stimmen, 88 Nein-Stimmen, zwei „placet iuxta modum“ und einer ungültigen Stimme) von den Konzilsvätern verabschiedet wurde, nimmt unter den konziliaren Dokumenten eine Sonderstellung ein. In der offiziellen deutschen Übersetzung trägt sie den Titel: „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas)“¹. „Verhältnis“ wäre lateinisch „relatio“, aber es geht nicht um eine Relation, ein Sich-Einordnen des Christentums in den Chor der Religionen, es handelt sich vielmehr um eine Haltung zu (habitus), einen Umgang mit den Religionen².

Prof. Dr. WOLFGANG KLAUSNITZER – Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft in Würzburg und Leiter der Stabsstelle Ökumene und Interreligiöser Dialog der Erzdiözese Bamberg. Korrespondenzadresse: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Würzburg, Sanderring 2, 97070 Würzburg; e-mail: 1-fundamentaltheologie@theologie.uni-wuerzburg.de

¹ Textausgaben: AAS 58:1966 S. 740-744; LThK² 13 S. 405-495 (mit kommentierender Einleitung vor allem v. Johannes Oesterreicher); *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Hrsg. v. Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath. Bd. 1: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*. Hrsg. v. Peter Hünermann. Freiburg 2004 S. 355-362.

² Roman A. S i e b e n r o c k. *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*. In: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 3. Freiburg 2005 S. 591-693, 646⁸.

Die Erklärung ist der vom Umfang her kürzeste Text des Vaticanum II

– Sie geht, wenigstens in ihrem ursprünglichen Kern, auf einen ausdrücklichen Wunsch von Johannes XXIII. zurück³. Der Papst wollte dezidiert eine Stellungnahme zur Haltung der Kirche zum Judentum. Einige Zeit wurde auf dem Konzil darüber diskutiert, einen solchen Text etwa in die Kirchenkonstitution oder in das Ökumenedekret einzufügen. Aus politischen Gründen, weil manche muslimische Staaten dadurch eine Aufwertung des Staates Israel befürchteten, und auf Drängen arabischer Christen, die ihren prekären Status in muslimischen Ländern gefährdet sahen, beschloss man dann, einen eigenen Text zu den nichtchristlichen Religionen *insgesamt* zu verfassen. Aber der Abschnitt zum Judentum, d.h. Artikel 4, umfasst immer noch rund die Hälfte des Gesamttextes.

– Mit der Erklärung beginnt in einem eigentlichen Sinn eine lehramtlich-katholische Beschäftigung mit dem Phänomen der *Religionen* und – in der katholischen Theologie – eine neue Disziplin, die Theologie der Religionen⁴, obwohl die Bezeichnung nicht unumstritten ist⁵. Vielfach ist sie in der Fundamentaltheologie angesiedelt. In der evangelischen Theologie trug dieses Fach gewöhnlich den Namen Theologie der Religionsgeschichte⁶, firmiert aber jetzt auch unter dem gleichen Titel Theologie der Religionen. Dieses neue Fach unterscheidet sich von der Religionswissenschaft. Die Religionswissenschaft untersucht – ihrem Anspruch nach neutral und objektiv – die

³ Das bestätigt Kardinal Bea (in der Relatio v. 19. November 1963 zum vierten Kapitel des Ökumenedikrets): S i e b e n r o c k. *Theologischer Kommentar* (Anm. 2) S. 597, besonders Anm. 8f. Über die möglichen Motive der Entscheidung des Papstes spekuliert: Giuseppe A l b e r i g o. *Die Ankündigung des Konzils*. In: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*. Hrsg. v. dems. und Klaus Wittstadt. Bd. 1. Mainz 1997 S. 1-60.

⁴ Perry S c h m i d t - L e u k e l. *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1). Neuried 1997, 3⁹ (Hinweise zu bibliographischen Übersichten); d e r s. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005 S. 31-61; Max S e c k l e r. *Der theologische Begriff der Religion*. In: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 1: *Traktat Religion*. Hrsg. v. Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer und Max Seckler. Freiburg 2000 S. 130-148, 132f. Eine Anfangsstudie: Heinz Robert S c h l e t t e. *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“* (QD 22). Freiburg 1963.

⁵ Max S e c k l e r. *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*. In: ThQ 166:1986 S. 164-184.

⁶ Der Begriff stammt von Paul Althaus: Carl Heinz R a t s c h o w. *Die Religionen* (HST 16). Gütersloh 1979 S. 102. Vgl. Ernst B e n z. *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (AAWLM.G Jg. 1960 Nr. 5). Wiesbaden 1960; Wolfhart P a n n e n b e r g. *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*. In: d e r s. *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen 1967 S. 252-295.

Funktion und Inhalte der (d.h. grundsätzlich *aller*) Religionen in einer wissenschaftlichen Methodik, unabhängig davon, welche Glaubensüberzeugung der jeweilige Forscher oder die jeweilige Forscherin selbst besitzt. Die Theologie der Religionen dagegen wird von Glaubenden betrieben, die – wissenschaftlich begründet – zu einer Einschätzung und Wertung der anderen Religionen (außerhalb ihrer je eigenen Glaubensüberzeugung) kommen wollen. Ob das möglich ist, hängt davon ab, wie man überhaupt die Existenz der Theologie als einer glaubensmäßig gebundenen *und trotzdem* wissenschaftlichen Disziplin an der Universität begründet oder bestreitet. Diskutiert wird, worin genau das theologische Spezifikum (bzw. der theologische Charakter) der *Theologie* der Religionen besteht, etwa in Abhebung von den Religionswissenschaften. Er wird sich in dem Versuch einer Gratwanderung zeigen müssen, die einerseits die Religionen vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus beurteilt, ohne andererseits diesen Glaubensstandpunkt zur Norm nichtchristlicher Religionen zu machen. Die Aufgabe erinnert ein wenig an das Problem der Quadratur des Kreises. An dieser Stelle muss nicht diskutiert werden, ob tatsächlich in den Religionswissenschaften ein neutraler Standpunkt über den Religionen möglich ist, von dem aus jeweils die verschiedenen Religionen eingeordnet und interpretiert werden. In der *Theologie* der Religionen ist eine solche „objektive“ „Vogelperspektive“ per definitionem ausgeschlossen⁷. Die jeweilige (christliche, jüdische, muslimische usw.) Theologie der Religionen argumentiert im Kontext ihrer je eigenen Religion.

I. VORGESCHICHTE

Eine theoretische Reflexion über andere Religionen geschieht notwendig in jeder Religion – und zwar schon lange, bevor eine eigene Disziplin Theologie der Religionen bestand. Folgende Exempel für die Beurteilung anderer Religionen finden sich in der jüdisch-christlichen Tradition:

- Idolatrie (Götzendienst)

Ein entsprechendes Urteil begegnet in vielen Schriften des AT und im NT besonders in der Briefliteratur⁸. Besonders markante Beispiele sind die Stelle

⁷ Ernst T r o e l t s c h. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie* (GTBS 138). Taschenbuchausgabe: München ²1985 S. 12 (in der Kritik an dem Versuch, die theologischen Fakultäten in religionsgeschichtliche umzuwandeln).

⁸ Vgl. Meinrad L i m b e c k. *Die Religionen im Neuen Testament*. In: ThQ 169:1989

Jes 44, 6-20, in der eine scharfe Kritik an den selbstgemachten Lügengöttern der außerisraelitischen Religionen vorgetragen wird, oder das Doppelkapitel Weish 13f, wo der Verfasser sich voller Sarkasmus äußert über Menschen, die über den Tod eines Verwandten nicht hinwegkommen können oder einen abwesenden Herrscher ehren wollen, deswegen ein Bild aus Holz herstellen, das sie an der Wand befestigen müssen, weil es sonst umfallen würde, und sich vor diesem leblosen Bild niederwerfen und es anbeten. Inhaltlich sind solche Texte kaum zu unterscheiden von der atheistischen Religionskritik des 17.-19. Jahrhunderts in Europa (und dort speziell in Frankreich)⁹. Jesaja und auch noch das Buch der Weisheit gehören in die von Karl Jaspers so genannte „Achsenzeit“ (von ca. 800-200 v. Chr.)¹⁰, in der zeitgleich in allen großen Weltkulturen (in Indien etwa durch den Buddhismus, in China durch Konfuzius, in Griechenland durch Philosophen wie Sokrates, Platon und Aristoteles und in Israel durch die großen Propheten) eine Reinigung des Gottesbildes von allzu menschlichen Zügen stattfindet und Religion vor allem als ethisch richtiges Tun (und weniger als Kult und Opferdienst) interpretiert wird. Im Grunde bildete die Kritik am Götzendienst der Religionen auch das Vorverständnis (und die dadurch angeleitete Praxis) der frühen christlichen Missionare. Papst Gregor I. (der Große) gab ursprünglich den christlichen Neubekehrten in England den Befehl, die heidnischen Tempel und Altäre zu zerstören. Ein weiteres Beispiel ist das Fällen der „heiligen“ Eiche durch Bonifatius. Im 20. Jahrhundert hat Karl Barth die Gott-Rede der nichtchristlichen Religionen als Götzendienst und Blasphemie bezeichnet – wie überhaupt alles *menschliche* Reden von Gott Götzendienst und Blasphemie sei. Das

S. 44-56. Zu den sehr vereinzelt Urteilen über die nichtchristlichen Religionen (und das ethische Verhalten ihrer Mitglieder) im NT, die oft auf das AT zurückgreifen (die Götter der Heiden seien „Dämonen“ [vgl. Ps 95, 5]; der heidnische Kult sei Götzendienst [Röm 1, 23-25] oder „Magie“ [vgl. Apg 8, 9; 13, 6; 19, 9]; die heidnische Religion sei „ohne Hoffnung“, weil sie keine Auferstehung der Toten erwarte [1 Thess 4, 13]; speziell der römische Kaiserkult sei eine teuflische Nachäffung des Christusgeschehens [vgl. Apg 13]; die harten Urteile über das ethische Fehlverhalten der Heiden in der neutestamentlichen Briefliteratur): Klaus B e r g e r. *Ist Christsein der einzige Weg?* Stuttgart 1997 S. 75-79.

⁹ Vgl. Joseph Kardinal R a t z i n g e r. *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg 2003 S. 18. Vgl. dazu: Wolfgang K l a u s n i t z e r – Bernd Elmar K o z i e l. *Atheismus – in neuer Gestalt?* (Forum Fundamentaltheologie 1). Frankfurt 2012 S. 52-54.

¹⁰ Karl J a s p e r s. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München 1949 S. 19-42, 76-86. Er (ebd. 342-344 = Anm. 5) greift auf eine Beobachtung Alfred Webers (*Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*. München ²1951 S. 24) zurück. Zur Kritik: P a n n e n b e r g. *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Anm. 6) S. 273³⁵.

Christentum, so Barth, sei allerdings keine Religion, sondern als Offenbarung Gottes der Reflex von Gottes Handeln in der Welt und damit das Gericht über die Religionen und ihre Verurteilung (wie übrigens Gott auch alle Versuche von Menschen im Christentum, mit menschlichem Handeln und damit im Sinne einer „Religion“ sich Gott zu nähern, von Grund auf und radikal verurteile)¹¹. In diesem Sinn hat noch Dietrich Bonhoeffer als Schüler Barths vom „religionslosen“ Christentum gesprochen, das für ihn die schlichte Nachfolge Jesu war¹². Die Frage des individuellen Heils von Menschen, die diese Idolatrie pflegen, ist damit allerdings noch nicht entschieden¹³.

- Ausdruck der religiösen Sehnsucht des Menschen

Das ist in etwa der Konsens der christlichen Missionstheologie bis zum Vaticanum II. Die Religionen werden als der Ausdruck einer inneren Sehnsucht (im Sinne einer anthropologischen Grundkonstante) und der Suche einer Menschheit, die noch keine Offenbarung von Gott erfahren hat, gedeutet. Vielleicht kommt diese Überzeugung in der Areopagrede des lukanischen „Paulus“ (Apg 17) zum Ausdruck. Bemerkenswert macht derselbe Papst Gregor I., der zunächst „aufklärerisch“ die Destruktion der heidnischen Kultorte gefordert hatte, in einem späteren Brief den Vorschlag, die Tempel der Götzen in England nicht zu zerstören, sondern nur die darin befindlichen Götzenbilder, und die Tempelgebäude und die dort geübten Zeremonien und Feste in einer Kultkontinuität christlich umzuwidmen¹⁴. In Rom gibt es gegenwärtig die Basilika „Santa Maria sopra Minerva“ und das Pantheon, früher ein heidnischer Tempel für alle Götter, ist heute ebenfalls eine christliche Basilika.

¹¹ KD I/2 (41948) S. 304-397 (= § 17: „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“), besonders 324-356.

¹² Ralf K. W ü s t e n b e r g. *Glauben als Leben. Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe*. In: FZPhTh 42:1995 S. 367-381.

¹³ Vgl. Johannes D ö r m a n n. *Die eine Wahrheit und die vielen Religionen*. Assisi: Anfang einer neuen Zeit (Respondeo 8). Abensberg 1988 S. 29 (zum Kinderopfer einer Kanaaniterin; vgl. Dtn 18, 10; Weish 12, 3-6): Gott mag „ihre Religiosität, die das äußerste leistete, gnädig angenommen haben, aber eine solche Religion war Jahwe ein Greuel. Die Mutter wurde dann nicht wegen, sondern trotz ihrer Religion gnädig angenommen. Begnadet Gott, benötigt er nicht die Hilfe anderer Götter. Er schreibt auch auf krummen Linien gerade, aber deshalb sind die krummen Linien noch keine geraden“.

¹⁴ Jeffrey R i c h a r d s. *Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit*. Graz 1983 S. 250-252.

- Providentielle „Praeparatio Evangelii“ (bzw. „Praeparatio evangelica“)

In der Patristik begegnet der Gedanke, dass die nichtchristlichen Philosophien (nicht so sehr allerdings der konkrete religiöse Kult oder die polytheistisch inspirierte Mythenproduktion der Dichter) in einer göttlichen „Pädagogik“ „Vorstufen“ zur christlichen Offenbarungsverkündigung seien. Die patristischen Autoren haben stets den Schulterschluss gesucht mit der heidnischen Philosophie, besonders mit Sokrates, Platon und Aristoteles, aber auch mit Seneca, die sich ihrerseits sehr kritisch gegenüber den Gottesauffassungen der griechischen oder römischen Volksreligionen äußerten¹⁵. Sokrates und andere Philosophen galten den patristischen Theologen als fromme Aufklärer, als philosophische und logosgeleitete Gottsucher. Für die patristischen Autoren war das Christentum keine Religion, sondern die wahre *Philosophie* und zugleich die Aufklärung über die Religionen. Bei Justin findet sich die Vorstellung von den „logoi spermatikoi“ bzw. von den „spermata“ des Logos, von den samenhaft ausgestreuten Spuren des göttlichen Logos in den Weisheitslehren der großen heidnischen Philosophen (insbesondere bei Sokrates), aber auch in der Literatur und der (philosophisch gereinigten) religiösen Dichtung der Antike, in denen sich die göttliche Wahrheit außerhalb des Christentums und schon vor ihm in Koexistenz zur gesamten Menschheitsgeschichte artikuliere¹⁶. Eine Nachwirkung des Gedankens erscheint in der traditionellen katholischen Totenliturgie: „Dies irae, dies illa, solvet saeculum in favilla teste (!) David cum (!) Sibilla (= der hellenistisch-römischen Seherin etwa in Cumae bei Neapel)“. Irenaeus von Lyon argumentiert, dass Gott der Menschheit ständig (zu allen Zeiten und in allen Kulturen) durch sein „Wort“ (Logos) – allerdings mit unterschiedlichen Mitteln – beistehe¹⁷. In diesem Sinn kann Augustinus davon reden, dass die christliche „religio“ schon „bei den Alten, ja bereits am Anfang der Menschheit dagewesen“ sei¹⁸. Thomas von Aquin hat diesen Gedanken (ohne einen ausdrücklichen Bezug auf die Religionen herzustellen) noch einmal vertieft, wenn er die *gesam-*

¹⁵ R a t z i n g e r. *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (Anm. 9) S. 68. Vgl. Ludger H o n n e f e l d e r. *Christliche Theologie als „wahre Philosophie“*. In: *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*. Hrsg. v. Carsten Colpe, Ludger Honnefelder und Matthias Lutz-Bachmann. Berlin 1992 S. 55-75.

¹⁶ Justin, apol. 6, 1-3; 13, 2-6. Vgl. Peter B r u n s. *Andere Religionen im Urteil der Kirchenväter – Bemühungen zum apologetischen Anliegen des Märtyrers Justin*. In: *Das Christentum und die Weltreligionen* (Theologie im Kontakt 8). Hrsg. v. Reinhard Göllner. Münster 2000 S. 47-60, besonders 53-60.

¹⁷ I r e n a e u s v o n L y o n. *Adv. haer.* 4, 28, 2.

¹⁸ A u g u s t i n u s. *Retractationes* 1, 12, 3 (= CSEL 36, 58).

te Wirklichkeit in ihrer Finalität schöpfungstheologisch auf Gott hin ausgerichtet sieht¹⁹: „[...] omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto“.

- Entwicklungsstufe auf dem Weg der Geistwerdung des Menschen

In der Aufklärung (Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* 1780) und besonders in der Philosophie des Deutschen Idealismus (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ediert nach der Werkausgabe von 1832-1845) werden die Religionen (einschließlich des Christentums) entweder als zunächst durchaus geschichtlich notwendige Wegstufen einer göttlichen „Pädagogik“ oder als Durchgangsformen der Bewusstwerdung des absoluten Geistes dargestellt. Für Hegel entwickelt sich die *Religion* (!) dialektisch von den Naturreligionen, in denen die Gottheit als Naturmacht gesehen wird, über die Religionen der geistigen Individualität, d.h. vom Judentum als der Religion der Erhabenheit und Transzendenz des einen Gottes über das Griechentum als die Religion der Notwendigkeit (des notwendigen „Schicksals,“) und der Schönheit in der anschaulichen weltlich-menschlichen Manifestation des Göttlichen zum Römertum als der Religion der Zweckmäßigkeit und des Verstandes bis hin zum Christentum als der Religion der Wahrheit und der Freiheit (zupal in seiner preußisch-protestantischen Variante)²⁰, das *alle* diese Vorformen in sich aufnimmt²¹. Der Islam, der chronologisch nach dem Christentum kommt, ist für Hegel ein Rückfall in der Entwicklungsgeschichte der Religionen (und damit geistesgeschichtlich eine Vorstufe zum Christentum), weil sich bei ihm keine Vermittlung des Geistig-Göttlichen und des (menschlich) Konkreten zeige²². Was Hegel am Schluss der „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ sagt, gilt mutatis mutandis auch vom Christentum als der letzten und absoluten Religion (und der Durchgangsphase zur Philosophie)²³: „Bis

¹⁹ Sth I-II 109, 1 ad primum. Vgl. Horst B ü r k l e. *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Amateca 3). Paderborn 1996 S. 54; Helmut H o p i n g. *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra Gentiles“ des Thomas von Aquin*. Freiburg 1997 besonders S. 313-399.

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich H e g e l. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (Werke. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel 20) (stw 620). Frankfurt 1986 S. 49-58, 61f.

²¹ Darstellung: Georg Wilhelm Friedrich H e g e l. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I und II* (Werke. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel 16 und 17) (stw 616 und stw 617). Frankfurt 1986.

²² H e g e l. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* (Anm. 21) S. 336f.

²³ H e g e l. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (Anm. 20) S. 455.

hierher ist nun der Weltgeist gekommen. Die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten“. Nikolaus von Kues stellte schon 1453 in einer Predigt das Christentum als die Religion dar, die die polytheistische Sinnlichkeit des Heidentums und die radikale Unsichtbarkeit des Judentums in einer beide vermittelnden Synthese aufhebt. Er begründet dies – im Blick auf jede Religion – christologisch: *Jeder Mensch in irgendeiner Religion glaubt (implizit oder explizit) Christus*²⁴.

- Kulturspezifischer Ausdruck des göttlichen Wirkens

Ernst Troeltsch hat im 20. Jahrhundert in der sogenannten „Kulturkreistheorie“ die Auffassung vertreten, dass alle großen Weltreligionen eine Manifestation des geheimnisvollen und verborgenen Willens Gottes im Herzen der einzelnen Menschen seien, die je in der Denk- und Sprachform ihrer Kulturkreise diese Gotteserfahrung ausdrückten²⁵.

II. TEXTANALYSE

Die Erklärung „Nostra Aetate“ umfasst fünf Artikel.

In Art. 1 werden die Religionen insgesamt pragmatisch (fast in Form einer Definition) beschrieben als Antwortversuche „auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“. Als Beispiele dieser großen Fragen des Menschseins nennt das Konzil: „Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was ist die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? ... Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? ... Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“ Diese Fragen der Anthropologie, der Ethik, der Theodizee, der Soteriologie und letztlich die Frage nach Gott finden sich bei vielen Philosophen und Dichtern: Woher komme ich? Wer bin ich? Wohin gehe ich? Was ist der Sinn des Ganzen? In der Terminologie von Immanuel Kant²⁶: „Alles Interesse meiner Vernunft

²⁴ Sermo 126 (v. 29. Juni 1453). In: N i k o l a u s v o n K u e s. *Opera Omnia*. Bd. 18. Fasc. I: *Sermones* 122-140. Hrsg. v. Rudolf Haubst und Heinrich Pauli. Hamburg 1995 S. 20-27, 23 (= n. 7, 43-45).

²⁵ Ernst T r o e l t s c h. *Der Historismus und seine Überwindung*. 5 Vorträge. Eingeleitet v. Friedrich Hügel (Berlin 1924). Neudruck: Aalen 1979.

²⁶ Immanuel K a n t. *Kritik der reinen Vernunft* (B 832f, A 804f), Taschenbuchausgabe: (stw 55). Bd. 2. Frankfurt 1974 S. 677.

(das spekulative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ Diese drei Fragen lassen sich wiederum zusammenfassen in die anthropologische Grundfrage: Was ist der Mensch? Ähnliche Fragen formulieren Blaise Pascal²⁷, Heinrich Heine²⁸, Ernst Bloch²⁹ und Karl Jaspers³⁰. Die Erklärung „Nostra Aetate“ spricht über „Religionen“ als soziale, geschichtliche und kulturelle Wirklichkeiten im Plural. Der Text ist insgesamt getragen vom grundsätzlichen „Heilsoptimismus“ des Vaticanum II, wie er z.B. in LG 16, AG 7, 1 und GS 22, 5 zum Ausdruck kommt.

In den Art. 2-4 hebt das Konzil nun die Antworten der Religionen hervor, die mit den christlichen Antworten kompatibel sind.

Art. 2 behandelt namentlich den „Hinduismus“, das indische Kollektiv der Religionen, und den Buddhismus sowie die „übrigen“ globalen Religionen. „Von den ältesten Zeiten (ab antiquo)“ bis heute finde sich eine „Wahrnehmung (perceptio)“ einer verborgenen (göttlichen) Wesenheit und eine „Anerkenntnis (agnitio)“ einer höchsten Gottheit und „sogar eines Vaters“. Durch diese beiden Begriffe „Wahrnehmung“ und „Anerkenntnis“ ist eine grundsätzlich negative Sicht der nichtchristlichen Religionen wohl nicht (mehr) möglich. In den indischen Religionen „erforschen“, heißt es, die Menschen „das göttliche Geheimnis“, artikulieren es in Mythen und „philosophischen Versuchen“ und suchen die Überwindung der Welt durch Askese, Meditation oder „liebend-vertrauende Zuwendung“ zu Gott. Vom polytheistischen Götterhimmel oder der monistischen Sicht dieser Religionen ist keine Rede. Im Buddhismus, wird gesagt, werde „das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt“ und ein Weg zur Erlösung (durch eigenes Tun oder höhere Hilfe) gezeigt. Das Ziel dieses Weges, das Nirvana, als ein Zustand, in dem jede Individualität ausgelöscht wird, wird nicht erwähnt. Bemerkenswert ist die Aussage NA 2,2: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichti-

²⁷ Blaise P a s c a l. *Gedanken über die Religion und einige andere Themen* (Reclam Universal-Bibliothek 1622). Hrsg. v. Jean-Robert Armogathe, aus dem Französischen übersetzt v. Ulrich Kunzmann. Taschenbuchausgabe: Stuttgart 1997 S. 237 (= Nr. 194 in der Brunschwigs-Ausgabe).

²⁸ Heinrich H e i n e. *Fragen*. In: *Buch der Lieder*. In: d e r s. *Sämtliche Schriften*. Hrsg. v. Klaus Briegleb. Bd. 1. München (1975) Taschenbuchausgabe: 1997 S. 7-212, 208.

²⁹ Ernst B l o c h. *Das Prinzip Hoffnung*, in drei Bden. Frankfurt (1959) Taschenbuchausgabe: 1970 Bd. 1, 1.

³⁰ Karl J a s p e r s. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München (1962)³ 1984 S. 25.

gem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“. Unbestritten ist nach Auffassung des Konzils, dass Christen als Christen (also mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus) (vgl. NA 2,2) in das Gespräch mit den anderen Religionen eintreten (müssen). Ein gewisser religionskritischer Moment ist damit Bestandteil des Gespräches. Aber genauso signalisiert NA 2,2 die Bereitschaft, mit jeder Religionstradition in einem Dialog zu treten. Die Formel von dem „Strahl jener Wahrheit“, „die alle Menschen erleuchtet“, ist im Licht der patristischen Logostheologie wie auch der entsprechenden Theologie in der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ zu verstehen. Diese Wahrheit ist in Jesus Christus (bzw. im Bekenntnis zu ihm) in „Fülle“ existent, aber sie ist (als Geschenk des Logos) „nicht selten“ auch in den Religionen zu finden.

In Art. 3 und 4 kommen die Abrahamsreligionen Islam und Judentum in den Blick. In beiden Fällen wird die mit dem Christentum gemeinsame (und vielerorts unheilvolle) Geschichte memoriert. Andererseits werden aber auch die Gemeinsamkeiten genannt.

Art. 3 behandelt ausführlich den Islam. Es wird ein Brief von Papst Gregor VII. zitiert, in dem dieser einem muslimischen Herrscher erklärt, Muslime und Christen bezögen sich in ihrem Glaubensbekenntnis „auf verschiedene Weise (diverso modo)“ auf den einen Gott und beteten ihn an. Positiv hervorgehoben werden der Glaube an den einen (Schöpfer-) Gott, die bewusste Bezugnahme des Islam auf Abraham, die Hochschätzung Jesu („als Propheten“, „den sie allerdings nicht als Gott anerkennen“) und Marias (als der „jungfräulichen Mutter“) und die Hoffnung auf den „Tag des Gerichts“ in der Auferstehung der Toten. Als Differenzpunkt wird also ausdrücklich die Christologie genannt³¹. Aus der eschatologischen Ausrichtung des Islam leitet das Konzil die „sittliche Lebenshaltung“ der Muslime ab und nennt von den fünf Säulen des Islam drei, nämlich das tägliche Gebet, Almosen und Fasten, nicht allerdings das Glaubensbekenntnis (Shahada): „Es gibt keinen Gott außer Allah, und Muhammad ist der Gesandte Gottes“ und die Pilgerfahrt nach Mekka. Die Bestreitung der Kreuzigung Jesu durch den Koran wird nicht angesprochen. Es fällt auf, dass Art. 3 weder den Koran (und damit das Problem der „Offenbarung“ Gottes in diesem Text) noch den Propheten Muhammad (ein-

³¹ Vgl. Martin B a u s c h k e. *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Koran und die deutschsprachige Theologie* (KVR G 29). Köln 2000.

schließlich der Frage nach seiner Rolle in einem göttlichen „Heilsplan“) namentlich erwähnt. Die gemeinsame Unheilsgeschichte wird in NA 3,2 genannt. Sie soll durch das Bemühen um gegenseitiges Verständnis und durch den gemeinsamen Einsatz für soziale und sittliche Werte und den Frieden und die Freiheit des Menschen im Blick nach vorn überwunden werden.

Art. 4 ist der umfangreichste Teil der Erklärung. Der Text formuliert die Überzeugung, dass es hier – im Unterschied zur Reflexion auf die anderen Religionen – um die „Besinnung“ auf die (im Judentum wurzelnde) Identität des Christentums und der Kirche geht (NA 4,1). Das Konzil nimmt in diesem Artikel Bezug auf Paulus und besonders auf Röm 9-11. Es verweist auf den gemeinsamen Wurzelgrund von Christentum und Judentum (d.h. Abraham, die Patriarchen, Mose und die Propheten) – ausdrücklich wird gesagt, dass Jesus selbst, Maria und die Zwölf Juden waren –, und auf die bleibende und „unwiderriefliche“ Treue Gottes zu seinem Volk Israel, verwirft die Behauptung, dass *alle* damals lebenden Juden oder gar die heutigen Juden Schuld am Tod Jesu trügen, und verurteilt alle Formen des Antisemitismus als Widerspruch zum Evangelium. Mit Paulus (Röm 11, 25-27) erhofft das Konzil ein einheitliches Glaubensbekenntnis von Juden und Christen am Ende der Geschichte. Ausgeklammert wird die innerjüdische Auseinandersetzung, die Paulus im Stil eines alttestamentlichen Propheten mit seinem Volk führt³². Im AT ist die Rede von zwei Bundesschlüssen Gottes mit Abraham, in Gen 15, 1-21 (*ohne* das Zeichen der Beschneidung) und in Gen 17, 1-27 (*mit* der Forderung der Beschneidung). Paulus beruft sich stets auf Gen 15 (z.B. Gen 15, 6 in Gal 3, 6), nie auf Gen 17. Im Galaterbrief verwirft er die weitere Geltung des jüdischen Gesetzes, der Tora (einschließlich der Beschneidung): Wenn die Tora weiterhin Bestand hätte, wäre Christus „umsonst“ gestorben (Gal 2, 21). Im Philipperbrief, der zu den Spätschriften des Paulus zählt, listet Paulus alle heilsgeschichtlichen Privilegien der Juden auf – und sagt dann, das sei doch alles „skybala“ (Phil 3, 8) – ein Wort, das die Einheitsübersetzung etwas beschönigend mit „Unrat“ übersetzt – angesichts des Heilshandelns Gottes in Christus.

Art. 5 ruft dazu auf, jede religiöse Diskriminierung zu bekämpfen und – soweit möglich – den Frieden unter den Religionen heraufzuführen und zu bewahren. Die christliche Motivation dafür ist das Lebensbeispiel Jesu. Das

³² Dazu: Wolfgang K l a u s n i t z e r. *An der Quelle? Die Darstellung des Verhältnisses von Israel und Kirche in der Erklärung „Nostra Aetate“ im Vergleich mit der jüdischen Selbstreflexion des Paulus.* In: *Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise?* (Würzburger Theologie 5). Hrsg. v. Dominik Burhard – Erich Garhammer. Würzburg 2011 S. 141-190.

Bekenntnis zu dem einen Gott, „dem Vater aller“, und das Prinzip der Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe, verpflichtet die Christgläubigen aber auch, keinen Menschen (und erst recht nicht einen religiös lebenden Menschen) aus dieser Einschätzung als Bruder oder Schwester auszuschließen. Die Menschenrechtsdebatte erhält damit eine grundsätzliche theologische Begründung, die mit der Vaterschaft Gottes zusammenhängt. Das Konzil fordert (als Ausdruck des „Geistes Christi“) die Christgläubigen dazu auf, als authentisches Kriterium ihrer Gotteskindschaft (und damit als fundamentaltheologisch gewichtiges Kennzeichen und Glaubwürdigkeitskriterium der Kirche) die Friedensfähigkeit „mit allen Menschen“ anzusehen (NA 5,3).

Was ist – im Resümee – das Ergebnis dieser Analyse?

- Zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums beschäftigt sich die Kirche ausführlich in einem lehramtlichen Dokument mit den nichtchristlichen Religionen insgesamt, nicht bloß mit einzelnen Nichtchristen oder der nichtchristlichen Gesellschaft.

- Allerdings handelt es sich nicht um eine vollständige Beschreibung der Religionen. Hervorgehoben werden in der Regel nur die christlich anschlussfähigen Elemente. Kontroverse Themen werden gar nicht erwähnt, mit der Ausnahme des Punktes der Leugnung der Gottessohnschaft Jesu durch den Islam in Art. 3.

- Entsprechend der Tradition von Konzilstexten legt auch das Vaticanum II in „Nostra Aetate“ keine umfassende Darstellung des Phänomens der Religionen vor. Konzilstexte ziehen gewöhnlich Grenzlinien, die in Zukunft nicht überschritten werden sollen. Alles Weitere bleibt der Rezeption überlassen. So ist „Nostra Aetate“ nicht das Ende, sondern der Anfang einer christlich-theologischen Reflexion, die sich auf diesen Text bezieht.

- Herausragend unter den Religionen ist nach christlichem Verständnis das Judentum. Ohne das Judentum hätte das Christentum keine Wurzel. Deswegen ist die Beziehung zum Judentum für jede christliche Gemeinschaft und für jede christliche Theologie konstitutiv. Das Judentum ist auch nicht zu subsumieren unter die anderen Religionen. Deshalb wäre es besser zu sagen: Die Kirche sucht zuerst eine Haltung zum Judentum und dann erst zu den anderen Religionen. In Klammern gesagt: Das Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen in Rom ist nicht für das Judentum zuständig. Die Verantwortung für die Kontakte zum Judentum liegt im Einheitsrat.

III. AUSBLICK

Nach dem Konzil verlief die Debatte in zwei Richtungen.

Auf der einen Seite wird das Verhältnis zu Israel zum Thema. Einflussreich geworden ist die These vom „doppelten Ausgang“ des AT. Dieser These zufolge, die etwa in Deutschland Erich Zenger propagiert hat, folgt nicht das Christentum auf das Judentum – und die Juden sind also nicht unsere älteren Bruder und Schwestern –, sondern *beide*, Judentum wie Christentum, sind zwei *jüdische* Reaktionen auf die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr., die sich beide auf die gleiche jüdische Geschichte beziehen und gegeneinander definieren. Immer wieder diskutiert wird das Problem der Judenmission. Manche evangelischen Landeskirchen in Deutschland schließen – unter Berufung auf Paulus in Röm 11, 25 – jede Mission unter Juden aus. Es gibt für sie damit *zwei* legitime Heilswege zu Gott, die Kirche und das Judentum. Evangelikale Gruppen, vor allem aus den USA betreiben weltweit und in Israel eine sehr aggressive Judenmission, ebenfalls unter Berufung auf Paulus, der ja eine Verbindung zwischen der Umkehr des Volkes Gottes Israel zu Christus und dem endgültigen Kommen Jesu Christi zum Weltgericht sieht. In der Katholischen Kirche in Deutschland haben manche eine systematische Mission gerade durch Deutsche am jüdischen Volk ausgeschlossen, aber ein christliches Zeugnis ihnen gegenüber gefordert. Papst Johannes Paul II. hat versucht, diese bleibende Aufeinanderverwiesenheit von Juden und Christen auch auf die Muslime auszudehnen. Er war der erste Papst, der in eine jüdische Synagoge (in Rom) und in eine muslimische Moschee (in Damaskus) gegangen ist. Er hat immer wieder zu einem gemeinsamen Bekenntnis der drei monotheistischen „Abrahamsreligionen“ Judentum, Christentum und Islam aufgerufen. Das hat allerdings noch wenig Ergebnisse gebracht, nicht zuletzt wegen der auch politischen Spannungen zwischen Juden und Muslimen, aber auch wegen etwas schwierigen theologischen Berufung auf die Figur Abraham, über dessen Historizität ja durchaus kein wissenschaftlicher Konsens besteht.

Auf der anderen Seite beginnt mit dem Konzil eine eigene Disziplin Theologie der Religionen, die bisher vier Phasen durchlaufen hat.

In einem ersten Abschnitt beschäftigt sich die Debatte relativ intensiv mit Karl Rahners Thesen vom „anonymen Christentum“, und von der „Legitimität“ der nichtchristlichen Religionen bis zur existentiellen Begegnung eines Individuums mit Jesus Christus³³. In diesem Zusammenhang haben dann Schüler Rahners von

³³ Nikolaus S c h w e r d t f e g e r. *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“* (FThSt 123). Freiburg 1982; Doris Z i e b r i t z k i. „*Legitime Heilswege*“. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners* (IThS 61). Innsbruck 2002; Krys-

den nichtchristlichen Religionen als „Heilswegen“ gesprochen. Die nichtchristlichen Religionen seien die „ordentlichen“ (d.h. die alltäglichen, manchmal allerdings irrtumbelasteten) „Heilswege“, das Christentum sei der „außerordentliche“ (d.h. abschließende und eindeutige) „Heilsweg“³⁴. Diese Terminologie ist kritisiert worden; einige sprechen vom „Heilswegunfug“ und einem Rückschritt hinter das Vaticanum II³⁵. Es war auch ein Missverständnis der Position Rahners³⁶. Für Rahner, aber auch für das Vaticanum II (LG 16) und Mt 25,31-46 (Gleichnis vom Weltgericht) können Menschen in *jeder* Situation (also auch in den Religionen, aber sogar als Atheisten und Agnostiker) das Heil erlangen, wenn sie – im Hören auf die Stimme ihres Gewissens – das Rechte tun und den Willen Gottes erfüllen (auch wenn sie Jesus Christus nicht kennen).

Eine zweite Phase besteht aus verschiedenen Versuchen, das Christentum in ein Gespräch mit konkreten Weltreligionen zu bringen. Beispiele dafür sind Arbeiten von Heinrich Dumoulin, Clemens Thoma, Hans Küng, Hans Waldenfels und Hans Zirker³⁷.

In der dritten Phase hat Hans Küng versucht, pragmatisch im Dialog der Religionen (oder wenigstens der großen Weltreligionen) ein verbindliches ethisches Grundgesetz der Menschheit insgesamt zu erarbeiten („Projekt Weltethos“)³⁸. Bekannt geworden ist in diesem Zusammenhang seine These: „Kein Weltfrieden ohne Frieden der Religionen“.

tian K a l u z a. *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen* (Bamberger Theologische Studien 35). Frankfurt 2011.

³⁴ S c h l e t t e. *Die Religionen als Thema der Theologie* (Anm. 4) S. 85-112.

³⁵ M a x S e c k l e r. *Wohin driftet man in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation*. In: ThQ 172:1992 S. 126-130, besonders 128f; vgl. auch Walter K a s p e r. *Das Christentum im Gespräch mit den Religionen*. In: *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie* (BzR 5). Hrsg. v. Andreas Bsteh. Mödling 1987 S. 105-130, 127.

³⁶ K a r l R a h n e r. *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg 1976 S. 147, 149.

³⁷ H e i n r i c h D u m o u l i n. *Östliche Meditation und christliche Mystik*. Freiburg 1966; Clemens T h o m a. *Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*. Darmstadt (1982) 21989; Hans K ü n g [zusammen mit Josef van Ess, Heinrich von Stietencron, Heinz Bechert]. *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*. München 1984; Hans W a l d e n f e l s. *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*. Mainz 1982; Hans Z i r k e r. *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*. Düsseldorf 1989.

³⁸ H a n s K ü n g. *Projekt Weltethos*. München 1990. Vgl. *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*. Hrsg. v. Hans Küng und Karl-Josef Kuschel. München 1993. Kritisch: G e r d N e u h a u s. *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“* (QD 175). Freiburg 1999.

Seit dem multireligiösen Gebetstreffen in Assisi (1986), das Johannes Paul II. angestoßen hatte, seit der Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ (2000) und seit der Zerstörung der Twin Towers in New York am 11. September 2001 („Nine/Eleven“) ist der Ton in der Theologie der Religionen schärfer geworden. Einerseits wird immer mehr die Notwendigkeit eines Nachdenkens über das Verhältnis der Religionen (auch in der Ausbildung) gesehen. Andererseits stehen sich die Positionen, die sich herausgebildet haben, zunehmend konfliktiver gegenüber³⁹.

Die Vertreter des „Exklusivismus“ behaupten, dass nur Menschen, die explizit den Namen Jesus Christus anrufen, zum Heil kommen. Nur das Christentum sei die wahre Religion. Es sind vor allem Anhänger evangelikaler und fundamentalistischer Gruppen, die besonders in den USA recht einflussreich sind, die solche Auffassungen vertreten. In den christlichen Großkirchen wird diese Position gewöhnlich abgelehnt.

Die Vertreter des „Pluralismus“ (vor allem John Hick) erklären, dass alle großen Weltreligionen, die seit hunderten, ja tausenden von Jahren existieren (und deswegen von Gott gewollt seien) in gleicher Weise (allerdings in je kulturell bedingter sprachlicher Verschiedenheit) wahre Aussagen über das „Göttliche“ bzw. Transzendente machten und gleichrangige Wege zum Heil seien. Das ist *nicht* die Meinung der Ringparabel Gotthold Ephraim Lessings⁴⁰. In der Ringparabel gibt es in der Tat nur einen „wahren“ Ring, aber wir Menschen können ihn im Augenblick nicht erkennen, da er in dieser Weltsituation nicht „erweislich„ sei. Im Weltgericht werde Gott sagen, wer der Träger des echten Ringes war. In der Pluralismus-Hypothese gibt es mindestens fünf „wahre“ Ringe. Kritiker werfen dieser Position, da sie sich nur auf die großen Weltreligionen bezieht, einen religionstheologischen Darwinismus und einen Relativismus in der Wahrheitsfrage vor. Das katholische Lehramt hat diese Position (z.B. in „Dominus Iesus“ 2000) wiederholt verurteilt, da sie die Einzigartigkeit Jesu Christi leugne⁴¹.

³⁹ Zu der Klassifikation religionstheologischer Modelle (Exklusivismus, Pluralismus, Inklusivismus): Perry Schmidt-Leukel. *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*. In: Cath 47:1993 S. 163-183.

⁴⁰ Gotthold Ephraim Lessing. *Nathan der Weise* (1779) III 7. In: ders. *Werke*. Hrsg. v. Herbert G. Göpfert. 8 Bde. München 1970-1979. Bd. 2: *Trauerspiele – Nathan – Dramatische Fragmente* (1971) S. 205-347, 276-280.

⁴¹ Vgl. Wolfgang Klaußner. *Ist das Christentum allen anderen Religionen überlegen?* In: „Studia Pastoralne“ 8:2012 S. 25-79, besonders 62-79.

Die in der christlichen Theologie (aber auch – vergleichbar – im Islam und im Judentum) zumeist vertretene Position ist der „Inklusivismus“. Dieser Auffassung nach enthält die eigene Religion die Fülle der Wahrheit von Gott und führt, wenn Menschen den entsprechenden Weisungen folgen, zum Heil, aber auch in anderen Religionen (oder zumindest in einigen) sind – abgestuft – Wege vorgezeichnet, die zu Gott führen. Für den Islam ist jede Sünde vergebbar, bis auf Atheismus und Polytheismus. Menschen, die an den *einen* Gott glauben (also Juden, aber auch – für die Mehrzahl der muslimischen Rechtsgelehrten – Christen), können ins Paradies gelangen. Für das Judentum hat Gott mit Israel einen besonderen Bund der Erwählung und mit der Menschheit den Noahbund geschlossen. Nichtjuden, die die sieben noachitischen Gebote halten (die sechs Verbote des Mordes, der Grausamkeit gegen Tiere, des Raubes, der Unzucht, des Götzendienstes [d.h. der Vielgötterei] und der Gotteslästerung und das eine Gebot, Gerichtshöfe einzusetzen), kommen zu Gott. Für das Christentum ist nach der Aussage Jesu das rechte Tun entscheidender als das rechte Glaubensbekenntnis – und zwar so sehr, dass unter Umständen Menschen, die Jesus Christus gar nicht kennen, gerettet werden, wenn sie das von Gott her Notwendige tun, während andere, die fortwährend „Herr, Herr“ rufen, aber nicht entsprechend leben, vor Gottes Gericht keinen Bestand haben werden.

Ich halte diesen Gedanken, den auch die Aufklärung (etwa Lessing ebenfalls in der „Ringparabel“) aufgegriffen hat, als Methode einer praktischen Theologie der Religionen (und Weltanschauungen) für ausgesprochen bedenkenswert. Gemeint ist ein praktischer Wettstreit der Weltanschauungen und Religionen mittels der Überprüfung an ihren eigenen Zielen. Drei Beispiele können das illustrieren:

Vertreter des (neuen) Atheismus behaupten, dass die Übernahme der atheistischen Weltanschauung die Menschen vernünftiger, gerechter, glaubwürdiger und insgesamt humaner mache. Dann ist die Aufforderung berechtigt: Zeigt uns doch bitte – in der gegenwärtigen Welt oder in der Geschichte – solche Menschen und Gesellschaften, die unter atheistischen Vorzeichen humaner und besser leben als andere.

Vertreter des Islam erklären, ihre Religion sei eine Religion des Frieden und des guten Zusammenlebens der Menschen. Die entsprechende Frage lautet: Wo finden sich denn solche muslimischen Gesellschaften, in denen in der Tat die oberste Regel der Friede und die Versöhnung ist?

Vertreter des Christentums sagen, dass das Beispiel Jesu Christi die Menschen zueinanderführe und den einzig für uns Menschen erreichbaren Frieden in der Welt schaffe. Jesus von Nazaret hat ja in der Bergpredigt die Frie-

denstifter seliggepriesen und die Gewaltlosigkeit anempfahlen. Die Frage, die sich auch aus NA 5 ableitet, heißt deshalb: Wo bitte gab es oder gibt es denn in Geschichte Gesellschaften, die diesen Anspruch verwirklicht haben? Wir Christen sind ja überzeugt, dass Jesus Christus der Weg zu Gott ist. Eine praktische Theologie der Religionen bestünde darin, im eigenen Leben durch das eigene Beispiel zu zeigen, dass dies tatsächlich der Fall ist.

BIBLIOGRAFIA

- B e r g e r Klaus: Ist Christsein der einzige Weg? Stuttgart: Quell 1997.
- B ü r k l e Horst: Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen (Amateca 3). Paderborn: Bonifatius 1996.
- H e g e l Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I und II (Werke. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 16 und 17) (stw 616 und 617). Frankfurt: Suhrkamp 1986.
- K a l u z a Krystian: Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christlichen Theologie der Religionen (Bamberger theologische Studien 35). Frankfurt: Lang 2011.
- K l a u s n i t z e r Wolfgang: An der Quelle? Die Darstellung des Verhältnisses von Israel und Kirche in der Erklärung „Nostra Aetate“ im Vergleich mit der jüdischen Selbstreflexion des Paulus. In: Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise? (Würzburger Theologie 5). Hrsg. v. Dominik Burkard – Erich Garhammer. Würzburg: Echter 2011 S. 141-190.
- K l a u s n i t z e r Wolfgang: Ist der Christentum allen anderen Religionen überlegen? In: „Studia Pastoralne“ 8:2012 S. 25-79.
- K l a u s n i t z e r Wolfgang, K o z i e l Bernd Elmar: Atheismus – in neuer Gestalt? (Forum Fundamentaltheologie 1). Frankfurt: Lang 2012.
- L i m b e c k Meinrad: Die Religionen im Neuen Testament. In: ThQ 169:1989 S. 44-56.
- R a t z i n g e r, Joseph Kardinal: Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg: Herder 2003.
- S c h l e t t e Heinz Robert: Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“ (QD 22). Freiburg: Herder 1963.
- S c h m i d t - L e u k e l Perry: Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1). Neuried: Ars Una 1997.
- S e c k l e r Max: Der theologische Begriff der Religion. In: Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 1: Traktat Religion. Hrsg. v. Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer und Max Seckler. Freiburg: Francke 2000 S. 130-148.
- S i e b e n r o c k Roman A.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*. In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Hrsg. v. Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath. Bd. 3. Freiburg: Herder 2005 S. 591-693.
- T r o e l t s c h Ernst: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie (GTBS 138). Taschenbuchausgabe: München: Güterslocher Gütersloher Verl. Haus Mohn 1985.

Z i e b r i t z k i Doris: „Legitime Heilswege“. Relecture der Religionstheologie Karl Rahner (IThS 61). Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2002.

“NOSTRA AETATE”: AT THE BEGINNING OF A THEOLOGY OF RELIGIONS

S u m m a r y

The Declaration “Nostra Aetate” of Vatican II is a new landmark in the relation of the Church with the followers of other religions. With it a new theological discipline begins, the theology of religions. The article discusses different Christian attitudes towards the other (non-Christian) religions (idolatry, expression of the religious longing of mankind, “praeparatio Evangelii”, a step in the intellectual and mental development of men, expression of the divine acting in a specific culture) before that Declaration. It analyzes its text, describes the debates in the Germanspeaking Catholic theology and argues (in the sense of *Nostra Aetate*) for a practical contest of the different religions in which the followers of a specific religion try to translate its noble ideals into a practical life.

Schlüsselbegriffe: Erklärung *Nostra Aetate* des Vaticanum II, Theologie der Religionen.

Key words: Declaration *Nostra Aetate* of Vatican II, Theology of Religions.

Słowa kluczowe: Deklaracja *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II, teologia religii.

„NOSTRA AETATE” JAKO PUNKT WYJŚCIA TEOLOGII RELIGII

S t r e s z c z e n i e

Deklaracja Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate* na temat stosunku (*habitus*) Kościoła do religii niechrześcijańskich miała przełomowe znaczenie dla katolickiej teologiczno-religijnej refleksji nad religiami. Przede wszystkim dała ona impuls dla rozwoju teologii religii jako odrębnej dyscypliny naukowej, której problematyka stała się również przedmiotem zainteresowań Magisterium Ecclesiae. Status metodologiczny teologii religii jest wciąż dyskutowany. Powszechnie przyjmuje się, iż jest ona dyscypliną *teologiczną*, która w świetle własnego objawienia, uznawanego za prawdziwe, reflektuje nad innymi religiami. To właśnie odróżnia ją od empirycznego religioznawstwa, które „obiektywnie” (przynajmniej na płaszczyźnie deklaratywnej) spogląda na świat religii, nie pytając ani o ich prawdziwość, ani o ich wartość objawieniowo-zbawczą.

Refleksja nad innymi religiami obecna jest w każdej religii, i to zanim jeszcze powstała teologia religii jako dyscyplina naukowa. W tradycji judeochrześcijańskiej można wymienić kilka pojęć (modeli), wyrażających sposób patrzenia na inne religie: idolatria, wyraz religijnej tęsknoty człowieka, *praeparatio evangelica*, etap rozwoju na drodze uduchowienia człowieka (gł. w oświeceniu: G.E. Lessing, G.W.F. Hegel), kulturowo uwarunkowany wyraz boskiego działania (E. Troeltsch).

Analiza tekstu *Nostra aetate* prowadzi do kilku wniosków. Przede wszystkim należy zauważyć, iż mamy tu do czynienia z pierwszym oficjalnym dokumentem, w którym Kościół zajmuje się nie tylko kwestią możliwości zbawienia pojedynczych niechrześcijan, lecz samymi religiami. Sobór nie podaje jednak pełnej charakterystyki tychże religii, podkreślając raczej to, co łączy chrześcijaństwo z innymi religiami, a nie to, co je dzieli. Dokument nie podaje też – zgodnie zresztą z tradycją soborową – żadnej wyczerpującej teorii religii, pozostawiając w ten sposób miejsce na jego interpretację i recepcję. W tym sensie *Nostra aetate* nie stanowi kresu, ale początek refleksji teologiczno-religijnej.

Dotychczasowa historia recepcji *Nostra aetate* pozwala wyróżnić dwa zasadnicze kierunki. Pierwszy z nich koncentruje się na dialogu chrześcijaństwa z judaizmem. Tutaj szczególnego znaczenia nabrała teza o „podwójnym ujęciu Starego Testamentu” (E. Zenger). Głosi ona, iż chrześcijaństwo nie jest prostym następstwem judaizmu, lecz że *obydwie* religie – chrześcijaństwo i (współczesny) judaizm – są *żydowską* reakcją na zburzenie świątyni Jerozolimskiej w 70 r. po Chr. W takiej perspektywie nazywanie Żydów przez chrześcijan starszymi Braćmi i Siostrami w wierze nie jest poprawne. Inny problem to kwestia nawracania Żydów na chrześcijaństwo. Środowiska ewangelikalne, zwłaszcza w USA, prowadzą ożywioną działalność misjonarską wśród środowisk żydowskich na całym świecie. Z kolei niektóre wspólnoty protestanckie w Niemczech sprzeciwiają się tego rodzaju działalności, uznając judaizm za autonomiczną drogę zbawienia dla Żydów. Papież Jan Paweł II zaproponował, by ową szczególną więź, jaka łączy judaizm z chrześcijaństwem, rozszerzyć również na islam. Wspólnym punktem odniesienia tych trzech religii miałaby być postać Abrahama. Przedsięwzięcie to nie jest jednak wolne od problemów historycznych i teologicznych.

Drugi kierunek łączy się z rozwojem teologii religii. Od czasów Vaticanum II myśl teologiczno-religijna w Niemczech przeszła przez cztery zasadnicze etapy. Pierwszy związany był z dyskusją wokół teorii „anonimowego chrześcijaństwa” oraz „prawomocności” religii pozachrześcijańskich K. Rahnera (R. Schlette, M. Seckler). Drugi etap polegał na wprowadzeniu chrześcijaństwa w dialog z konkretnymi religiami (H. Dumoulin, C. Thoma, H. Küng, H. Waldenfels, H. Zirker). Trzeci etap miał charakter pragmatyczny i polegał na budowaniu dialogu międzyreligijnego na podstawie uniwersalnych zasad etycznych (H. Künga *Projekt światowego etosu*). Ostatni etap wyznaczają takie wydarzenia, jak spotkanie modlitewne przywódców różnych religii w Asyżu (1986), deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* (2000) oraz zamach terrorystyczny na Twin Towers w Nowym Jorku (11 IX 2001). Wciąż aktualne stanowiska teologiczno-religijne to: ekskluzywizm, pluralizm i inkluzywizm.

Chrześcijański inkluzywizm opiera się na nauczaniu Jezusa, który podkreślał prymat ortopraksji nad ortodokszą (por. Mt 7, 21-29 i 25, 31-46). W tym kontekście rodzi się postulat prakseologicznej teologii religii. Jej cechą charakterystyczną będzie wyraźny rys apologetyczny, eksponujący i uzasadniający wyjątkowość chrześcijaństwa jako religii w pełni objawionej i zbawczej. Zasadniczo wszystkie religie mają prawo występować z podobnym roszczeniem do wyjątkowości, jednak roszczenie to zawsze domaga się uzasadnienia. Także stanowisko ateistyczne, postulujące niejednokrotnie swoją moralną wyższość nad religiami, zobowiązane jest wskazać konkretne miejsca i konteksty, w których ateizm okazał się bardziej humanitarny niż krytykowane przezeń religie.