

„Die Anderen“ † Der Ökumenismus und die Religionen

Mauro Velati

Wenige Monate nach der Ankündigung des Konzils 1959 stellte der Theologe Y. Congar die Frage nach dem Verhältnis der Kirche und der Christen zum Anderen und glaubte, in den Zeichen der Zeit das Aufkeimen einer neuen Offenheit zu erkennen: „Cette prise de conscience de l'existence d'Autres, ce besoin de s'intéresser à eux, est un des traits les plus caractéristiques de la présente génération chrétienne.“¹ Der Andere, das konnte im christlichen Kontext nur der „Abweichler“ sein. Nun aber war die Zeit gekommen, andere spirituelle Welten anzuerkennen. Das Konzil hat dieser Forderung auf verschiedene Weise Gestalt verliehen, und das nicht nur in den einzelnen Aspekten seiner Lehre, sondern auch in der Entwicklung, die es selbst nahm. Das Konzil war eine katholizismus-interne Angelegenheit, doch im Einklang mit der Lehre Johannes' XXIII., der auf seinen charismatischen Aspekt hingewiesen hatte (das „neue Pfingsten“), öffnete es sich einem neuen Verständnis der Kirche selbst. Sie besteht nicht für sich, sondern als „lumen gentium“, als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Heute - aus einer Distanz von vierzig Jahren - ist diese Forderung noch immer dieselbe, auch wenn sich die historischen Bedingungen tief greifend verändert haben.

Congar führte in seinem Artikel den Aspekt des Pluralismus an, der begonnen hatte, die europäischen Gesellschaften in bedeutsamer Weise zu prägen, und befasste sich mit der Existenz verschiedener „spiritueller Welten“ (der nicht-katholischen Konfessionen und Religionen, der Welt des Atheismus und des Nicht-Glaubens ...). Heute hat sich das Panorama der christlichen Welt infolge der Krise der historischen Bezeichnungen und der Ausbreitung der Pfingstgruppen, der autonomen Kirchen in Afrika und Lateinamerika und der Sekten, die sich mehr oder weniger verschwommen auf die christlichen Wurzeln beziehen, gewandelt. Die zunehmende Bedeutung des Islamismus in den westlichen Gesellschaften und das neue Szenario vom „Aufeinanderprallen der Kulturen“ haben dem Verhältnis zu der heute nach Mitgliederzahlen zweitgrößten Religion der Welt eine neue und schlechtere Qualität verliehen. Das Gespür für die „abrahamitischen“ Ursprünge der drei monotheistischen Religionen, das früher der besonderen Sensibilität Einzelner und kleiner Gruppen vorbehalten war, ist heute zu einer nicht nur spirituellen Notwendigkeit geworden. Und auch, was das Verhältnis zum Materialismus betrifft, sind die Voraussetzungen völlig verändert, denn es

geht nicht länger um Ideologien, sondern um die Szenarien einer inzwischen schon weit fortgeschrittenen konsumistischen Globalisierung und kulturellen Vereinheitlichung.

„Die
Anderen“: Der
Ökumenismus
und die
Religionen

Die Einheit der Christen

Die christliche Ökumene ist das Kapitel, in dem sich während des Konzils und in den Jahren danach die rapidesten und Aufsehen erregendsten Veränderungen abgespielt haben. Die katholische Welt hegte schon seit Jahrzehnten ein lebhaftes Interesse für die ökumenische Bewegung, wie die Geschichte ihrer Pioniere beweist (Beauduin, Congar, Villain, Willebrands ...). Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf hatte bei der Vorbereitung des Konzils eine wirkungsvolle Arbeit der Ermutigung und des Appells geleistet. Das Ergebnis war eine regelrechte Revolution. Das Konzilsdekret erkannte den Wert des ökumenischen Weges voll und ganz an und ließ die Verurteilungen der Epoche Pius' XI. (*Mortalium animos*) in Vergessenheit geraten. Die Erfahrung der Beobachter in Rom bildete während des Konzils die Grundlage eines nie da gewesenen Gemeinschaftsgefühls, das durch die Gründung der gemischten Kommissionen für den bilateralen Dialog gewissermaßen fortgesetzt wurde. Die Hypothese einer wirklichen Eingliederung des Katholizismus in die Strukturen der Genfer Ökumene entwickelte sich wenige Jahre später zu einer Möglichkeit, die tatsächlich in Betracht gezogen wurde, auch wenn ihr kein endgültiger Erfolg beschieden war.²

Wie alle großen Wandlungsprozesse bedürfte auch dieser zu seiner historischen Bewertung einer weit größeren Zeitspanne als der von vierzig Jahren. Die tiefen Veränderungen, die das Konzil nicht nur auf der Ebene der katholischen Theologie, sondern im spirituellen wie katechetischen Leben der Kirche selbst in Gang gesetzt hat, können nur langfristig erfasst werden. Die Frage der Ökumene ist innerhalb der katholischen Kultur zu einem Bestandteil unter vielen geworden, und das nicht zuletzt dank der flächendeckenden Arbeit von Initiativen wie der Gebetswoche für die Einheit, die in diesem Zusammenhang natürlich besondere Erwähnung verdient. Sie hat sich mittlerweile zu einer festen Tradition entwickelt und wird, anders als in den Jahren vor dem Konzil, immer mehr zu einem Moment wirklicher Begegnung zwischen Christen verschiedener Konfessionen. Die Wahrnehmung des Anderen ist nicht mehr von der Strenge der Kategorien des kanonischen Rechts (Häretiker und Schismatiker), sondern von der Akzeptanz eines gemeinsamen christlichen Erbes gekennzeichnet, für das heute ein breiteres Bewusstsein existiert. Die Generation vor dem Konzil billigte dem Nichtkatholiken - in Analogie zu dem Angehörigen einer anderen Religion - allenfalls die „bona fides“ zu. Heute dagegen ist die Achtung vor der Unterschiedlichkeit des Ritus oder der kirchlichen Organisation der verschiedenen christlichen Traditionen auch in den überwiegend katholischen Ländern zum Allgemeingut geworden. Und auch der kirchliche Status der getrennten Gemeinschaften (über den auf theologischer und lehramtlicher Ebene noch diskutiert wird)

wird in der allgemeinen Wahrnehmung de facto anerkannt. Die unterschiedlichen Formen, die die konziliare Erneuerung in den verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens angenommen hat (Laien, Ordensleben, Katechese), spiegeln diese Veränderungen wider und schließen vom Ansatz her ein Interesse für den anderen mit ein, das häufig zur täglichen Praxis und Gemeinschaft wird. Man denke etwa an die neuen Bewegungen, die nicht selten die Grenzen zwischen den Konfessionen überschreiten, oder an die Erfahrungen der Ordensgemeinschaften, die auch in ihrer Spiritualität eine wirkungsvolle Rückbesinnung auf die Überlieferung der ungeteilten Kirche erkennen lassen.

Vom institutionellen Standpunkt aus betrachtet sind die gemischten Kommissionen und die für den Dialog zuständigen Organe nicht die einzigen Ausdrucksformen der konziliaren Erneuerung. Der Katholizismus hat die Forderung der Ökumene vor Ort durch die Bildung von Diözesankommissionen, aber auch von Kirchenräten auf kommunaler, regionaler oder nationaler Ebene umgesetzt. Gerade hier ist die ökumenische Dynamik oft stärker als in den oberen Bereichen. Im Szenario der modernen Massengesellschaft haben sich auch die ökumenischen Ereignisse einen Aufmerksamkeitsraum geschaffen und eine bisher ungekannte Popularität erreicht. Die Versammlung von Graz, die noch 1997 als eine Zusammenkunft von Delegierten der europäischen Kirchen gedacht gewesen war, hat sich geradezu in eine „Volksversammlung“ verwandelt, die im Zeichen der Begegnung und Versöhnung steht. Das ist nicht länger der Ökumenismus der kirchengeschichtlichen Handbücher oder der kleinen Gruppen von Pionieren, sondern eine Begegnung, die strukturellen Charakter oder zumindest Kontinuität gewinnt.

Der Weg des Katholizismus hat sich mit einem bereits bestehenden Pfad vereint (dem historischen Ökumenismus des ÖRK), dabei jedoch seine spezifischen Eigenheiten mit eingebracht, was nicht ohne Spannungen und Probleme vonstatten ging. Der Beitrag der Päpste zur Ökumene ist ein Element, das nicht unterbewertet werden darf. Es hat in den Ereignissen der vergangenen vierzig Jahre eine vorrangige Rolle gespielt. Die Pontifikate dieser Jahre sind von der Vorstellung durchzogen, dass der Papst selbst bei der Überwindung der Spaltung eine Rolle spielt - und das trotz des zuweilen dramatischen Bewusstseins, selbst einer der wichtigsten Gründe für diese Spaltung zu sein. Paul VI. hat dafür vor der Versammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Genf 1969 treffende Worte gefunden: „Unser Name ist Petrus [...] Wir sind überzeugt, dass der Herr uns ohne irgendein Verdienst Unsererseits ein Gemeinschaftsamt übertragen hat. Gewiss hat Er uns dieses Charisma nicht gegeben, um uns von euch zu isolieren oder das Verständnis, die Zusammenarbeit, die Brüderlichkeit und endlich die Verwirklichung der Einheit zwischen uns unmöglich zu machen, sondern um uns in der Wahrheit und Demut das Gebot und Geschenk der Liebe zu hinterlassen.“³ Von Johannes XXIII. bis heute haben die Päpste ihre eigene ökumenische Rolle weniger unter dem Aspekt der ihnen mit ihrem Amt verliehenen Autorität als vielmehr in einem Kontext des persönlichen Zeugnisses und Engagements verstanden. Dementsprechend haben sie sie auf eine stark persönlich gefärbte Weise

verkörpert. Johannes XXIII. war der charismatische Papst der persönlichen Beziehungen und offen dafür, die Nichtkatholiken als „Brüder“ in der Entdeckung eines gemeinsamen religiösen und sakramentalen Erbes zu betrachten. Er hat, als er das Konzil einberief, einen Prozess in Gang gesetzt, dessen Ergebnisse er nicht erleben sollte und dessen komplexe Dynamik er nicht mehr lenken musste. An Paul VI. erinnert man sich als an den Papst der ökumenischen Gesten, der versuchte, die von den unterschiedlichen theologischen und ekklesiologischen Sichtweisen gesetzten Grenzen auf dem Weg des Symbolhaften zu überwinden. Montini war für die wahrscheinlich schwierigste Phase verantwortlich, als die konziliaren Impulse und vor allem der „Sprung nach vorne“, den das Konzil hinsichtlich der Gemeinschaftserfahrung ausgelöst hatte, auf konkrete Weise in das Gefüge des Katholizismus integriert werden mussten. In der Phase, als die ökumenische Begeisterung mit den Kundgebungen der Jugendproteste verschmolz – ein Phänomen, das auf historischer Ebene noch nicht hinreichend untersucht worden ist – erlebte Paul VI. auf dramatische Weise die Sorge um einen Sinnverlust der katholischen Tradition im Kontext der ökumenischen Öffnung.

Das lange Pontifikat Johannes Pauls II. war vermutlich der eigentliche Durchbruch in der Schaffung eines nachkonziliaren Katholizismus. Die Unumkehrbarkeit des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche ist von Papst Wojtyła mehrfach bekräftigt und durch die erste Enzyklika in der Geschichte des Papsttums besiegelt worden, die ausdrücklich der Förderung der Einheit aus dem Blickwinkel der Ökumene gewidmet war (*Ut unum sint*, 1995). Mit Johannes Paul II. setzte sich in den ökumenischen Beziehungen ein sehr persönlicher Stil durch, in dem der Aspekt der Begegnung und des Besuchs den Vorrang vor institutionellen Fragen erhielt. Ausgehend von der typischen historischen Sichtweise des Papstes werden neue Aspekte der ökumenischen Erfahrung in den Vordergrund gestellt: Das gilt etwa für die Verbindung zwischen Ökumenismus und Märtyrertum, die das Konzil in LG 15 nur am Rande erwähnt hatte, die nun aber (nachdem sie in UUS 48 eingeführt worden war), eingebettet in den Kontext der historischen Erfahrung des vergangenen Jahrhunderts, in den Feierlichkeiten des Jahres 2000 eine zentrale Bedeutung erhalten hat. Auch die Begegnung 1986 in Assisi ist ein Beispiel für eine kreative Wiederaufarbeitung der Anregungen des Konzils. Sie hat konträre Reaktionen hervorgerufen: auf der einen Seite die Befürchtungen des Traditionalismus wegen der angeblichen Übernahme synkretistischer Formen, auf der anderen Seite die Kritik an ihrem spektakulären Charakter und die Angst vieler nicht katholischer Christen vor einer Art päpstlichen Monopols im Dialog mit den Religionen. Von alledem abgesehen aber

Der Autor

Mauro Velati, promoviert in Philosophie an der Universität von Mailand und arbeitet als Historiker am Institut für Religionswissenschaften der Universität Bologna. Veröffentlichung u.a.: Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952–1964) (Bologna 1996). Anschrift: Via G. Bonomelli 52, I-8100 Novara, Italien. E-Mail: mvelati@tin.it.

scheint dies ein Weg zu sein, der den ökumenischen Dialog aus einer Spirale fehlender Offenheit und fortschreitender Bürokratisierung herausführen kann. In diesem Sinne ist der Ökumenismus durch die Einbettung in einen weiter gefassten Kontext, in dem sich die Friedenshoffnungen der Völker und die verschiedenen Ausdrucksformen des religiösen Bewusstseins überschneiden, nicht geschwächt, sondern eher gestärkt worden.

Diese Phänomene des Wandels brauchen ihre Zeit und bedürfen natürlich einer ständigen Ermutigung und Rückbesinnung auf ihre ursprünglichen Zielsetzungen. Vor dem Hintergrund dieser Veränderungen hat sich, zwischen plötzlichem Abbremsen und unvermitteltem Vorwärtsstürmen, in den vergangenen vierzig Jahren die Entwicklung des nachkonziliaren Ökumenismus mit ihren Höhen und Tiefen abgespielt. Es hat sich durchgesetzt, dass man von einer Periode der „Euphorie“ spricht (bis Mitte der siebziger Jahre), auf die dann die Desillusionierung folgte, der „ökumenische Winter“. Der Weg der Ökumene hat ein fest umrissenes und hoch gestecktes Ziel: die sichtbare Einheit unter den Christen. Was die Interpretation derselben anbelangt, gibt es natürlich verschiedene Grade, angefangen bei einer rein spirituellen Einheit, die die strukturellen Unterschiede unangetastet lässt, bis hin zur sichtbaren Vereinigung der Kirchen im wahren und eigentlichen Sinne, für deren partielles Gelingen es in der Geschichte der ökumenischen Bewegung nicht an Beispielen fehlt. Dieses Ziel bleibt jedoch der absolute Bezugspunkt, an dem sich die Teilerfolge immer wieder messen lassen müssen. Und hier wurzelt auch der „kritische“ Charakter des Unternehmens Ökumene (kritisch im Sinne einer beständigen Krisenanfälligkeit). Zumindest im katholischen Bereich hat es seit den Jahren gleich nach dem Konzil keine Zeit gegeben, in der – selbst angesichts unverkennbarer Fortschritte – nicht irgendjemand von der „Krise“ des Ökumenismus gesprochen hätte.

Heute betrachtet man die Situation mit größerer Nüchternheit. Die Feststellung, dass man – von einem bestimmten Standpunkt aus betrachtet – in eine Sackgasse geraten ist, entbindet nicht von der Pflicht, neue Wege und „Strukturen für eine ökumenische Kirche“⁴ zu suchen, auch wenn der Ökumenismus sich heute „[...] eher als die Verwaltung der Unterschiede in der Gegenwart denn als rascher Einigungsprozess der Kirchen untereinander“⁵ präsentiert. Es besteht kein Zweifel daran, dass auch die repräsentativste Institution der ökumenischen Bewegung, der Ökumenische Rat der Kirchen, heute über die eigene Krise nachdenkt und sich auch in institutioneller Hinsicht um eine „Neugestaltung“ ihres Profils bemüht.⁶

Vieles hat sich ereignet. Nicht-theologische Faktoren wie die historischen Entwicklungen in Osteuropa haben die Position der orthodoxen Kirchen und ihr Verhältnis zum Katholizismus zutiefst verändert. Die Frage des Proselytismus ist aktueller denn je und bleibt trotz der zahlreichen Konferenzen zu diesem Thema und der katholisch-orthodoxen Übereinkunft von Balamand ein kritischer Punkt. Fragen, über die schon so lange in behutsam angeknüpften theologischen Gesprächen diskutiert worden ist, werden neu aufgeworfen und verfügen nun über ein so kritisches Potential, dass sie die Linien des bereits erreichten Kon-

senses auszuradiieren drohen. Selbst die Entscheidungen der Kirchengipfel zu Fragen der Lehre und der Seelsorge versäumen es zuweilen, die möglichen Rückschläge auf ökumenischer Ebene hinreichend in Betracht zu ziehen.

„Die
Anderen“: Der
Ökumenismus
und die
Religionen

Das „teure Volk“ aus LG 16

Der Dialog mit der jüdischen Welt - wie andererseits auch der mit den anderen Religionen - kann sich nicht auf eine der Ökumene vergleichbare organisierte Bewegung stützen, wenn man einmal von der Erfahrung der jüdisch-christlichen Freundschaften absieht. Schon die Art und Weise, wie diese Problematik auf die Tagesordnung des Konzils gelangt ist, ist eher ungewöhnlich: Alles begann mit dem Besuch von Jules Isaac und der Entscheidung Johannes' XXIII., Bea und sein Sekretariat für die Einheit der Christen mit der Untersuchung der Antisemitismus-Frage zu beauftragen. Ein Zusammenwirken zufälliger Faktoren, dessen Ausgang in keiner Weise absehbar war. Was jedoch an dieser Geschichte auffällt, ist der Dialogcharakter des Konzilsgeschehens, das - über die entsprechenden Fingerzeige von Papst Johannes - zu einem Raum wurde, der offen war für die Fragen der Welt oder eben der „Anderen“. Erschwert durch bedeutsame historische Faktoren (die Last der antijüdischen Tradition des Katholizismus, die Schatten der Shoah, die gerade damals aufkommende Polemik gegen die Handlungsweise Pius' XII.) fand diese Problematik nur mit Mühe Einlass in die Arbeit des Konzils und mündete schließlich in den vierten Absatz von *Nostra Aetate*. Doch das war schon mehr als viele erwartet hatten, denn - wie Brockway bemerkt - dieser Text ging, was die Überwindung der Substitutionstheologie und die Neuinterpretation der biblischen Daten zur Position Israels gegenüber dem Christentum betraf, über die vorangegangenen Stellungnahmen der im ÖRK versammelten Kirchen (von Evanston 1954 bis Neu Delhi 1961) hinaus.⁷ Zudem bot dieser Text eine tragfähige Alternative zum unionistischen Ansatz, der sich in dem Bemühen um persönliche Bekehrungen ausdrückte. Bekanntlich hatte die Konsolidierung des Assimilationsprozesses der Juden in den westlichen Ländern sowohl im katholischen als auch im protestantischen Umfeld die Hoffnung geweckt, dass die jüdische Religion eines Tages ganz im Christentum aufgehen würde.

Der Text von *Nostra Aetate* ist der Ausgangspunkt einer Bewegung, die, weil sie mit der häufig gezielt eingesetzten Polemik gegen die Haltung der Kirche zum nationalsozialistischen Antisemitismus während des Zweiten Weltkriegs zusammenfiel, ihre Zeiten der Krise und des Neubeginns gekannt hat. Auch in diesem Fall verschleiert der zornige Eifer der Polemik häufig eine grundlegende Wahrheit, die sich jedoch - in der langen Zeit der Rezeption - zutiefst verändert hat. Die theologische Debatte ist über die Errungenschaften des Konzilsdokuments hinausgegangen, das nach dem Urteil vieler noch immer die Merkmale der Substitutionstheologie an sich trug. Auch die Ekklesiologie versucht - wenn auch ohne die entsprechende Vertiefung - die Anregung des Konzils weiterzuentwickeln, wonach das Selbstverständnis der Kirche untrennbar damit verbunden ist, wie sie

sich zu ihren jüdischen Wurzeln stellt.⁸ Die beiden aus der Arbeit der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum hervorgegangenen Dokumente, *Orientierungen und Hinweise zum Konzilsdekret ‚Nostra Aetate‘* (n. 4) von 1974 und *Richtlinien zur Darstellung der Juden und des Judentums in Predigten und der Katechese der Römisch-Katholischen Kirche* von 1985 stellen – wenn auch innerhalb der Grenzen, die bereits aufgezeigt worden sind – den Versuch dar, eine Reihe von Forderungen wiederaufzugreifen, auf die das Konzil aus unterschiedlichen Gründen nicht hatte eingehen können, angefangen bei dem ursprünglich von Isaac geäußerten Wunsch, die christliche Lehre über die Juden zu korrigieren, bis hin zu einer Überarbeitung einiger Aspekte der katholischen Liturgie und Gebetspraxis.

Schon immer ist diese Frage durch historisch-politische Faktoren bedingt gewesen. Auf dem Konzil kam der heftigste Widerstand gegen die Verabschiedung von *Nostra Aetate* von Seiten der arabischen Christen und der vatikanischen Diplomatie, die eine Verschlechterung der Beziehungen mit den Ländern des mittleren Ostens befürchtete. In der Folgezeit spielte der politische Kontext jedoch die entgegengesetzte Rolle. Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Israel und dem Heiligen Stuhl mit der allgemeinen Übereinkunft von 1993 war, auch was die eigentlich religiöse Ebene anbetrifft, ein wirkungsvoller Anreiz zum Dialog. Zwar versuchte man von Seiten des Heiligen Stuhls, die Bereiche zu trennen (beispielsweise durch die Betonung der „religiösen Beziehungen“ bei der Namensgebung für die betreffende Kommission), doch die besondere Situation des modernen Judentums macht Überschneidungen vermutlich unvermeidlich. Man möge bedenken, dass einer im interreligiösen Dialog zweifellos einzigartigen Festlegung zufolge die Diplomaten beider Parteien (der israelische Botschafter in Rom und der apostolische Nuntius in Jerusalem) von Rechts wegen auch zu den im engeren Sinne religiösen Begegnungen Zugang haben.

Der Beitrag Johannes Pauls II. war in dieser Hinsicht charakteristisch. In Weiterführung des ursprünglichen konziliaren Gedankens hat er die Bedeutung der Verbindung zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk betont und vertieft. Vom „Ich bin Josef, euer Bruder!“ Johannes' XXIII. bis hin zum Appell an die „älteren Brüder“ während des Besuchs in der Synagoge von Rom (1985) verläuft die Entwicklung in einem kontinuierlichen Crescendo und gipfelt im Jerusalem-besuch des Jahres 2000. Heute gibt es Orte des Dialogs und der Begegnung, wo man versucht, das unterschiedliche religiöse Empfinden in ein gemeinsames Handeln einmünden zu lassen. Im Bereich des Komitees für die Beziehungen zwischen Katholiken und Juden, dessen 18 Zusammenkünfte (1970–2004) inzwischen eine gewisse Bezugsgröße darstellen, hat sich der Austausch auf ethisch-religiöse Themen konzentriert und ist von einer ersten Phase der wechselseitigen Klärung des Verhältnisses in der Vergangenheit zu einer zweiten Phase des gemeinsamen Engagements im Hinblick auf die größten Probleme der Gegenwartswelt übergegangen. In dieselbe Richtung hat sich auch die jüngste Begegnung zwischen der Delegation des israelischen Rabbinats und der vatikanischen Kommission entwickelt. Natürlich kann noch nicht von einem theologischen

Dialog im Sinne der ökumenischen Tradition die Rede sein. G. Wigoder hat geschrieben: „Was die theologischen Themen betrifft, suchen wir nach Verständnis, nicht nach einer Einigung.“⁹ Es gibt Themen wie den Wert des Lebens oder der Familie, über die religiöse Menschen ausgehend von ihrer jeweils eigenen Tradition gemeinsam meditieren können. Und im Innern dieses Dialogs ist genügend Raum für den Bezug auf die gemeinsamen religiösen Wurzeln, wie der Verlauf des dritten Treffens der Rabbinatsdelegation mit der vatikanischen Kommission gezeigt hat, wo es um die Frage ging, welche Bedeutung die uns gemeinsamen zentralen Lehren der Heiligen Schriften für die moderne Gesellschaft haben und wie die kommenden Generationen diesen Lehren entsprechend erzo-gen werden können. Es geht nicht nur um ein Bündnis der Religionen gegen den Feind des Materialismus (wie es im vergangenen Jahrhundert mehrfach gefordert worden ist), sondern eher um eine Begegnung an den Wurzeln des eigenen Glaubens.

Die Beziehung zur jüdischen Welt - die auch das „Sakrament des Andersseins“ genannt worden ist¹⁰ - ist für die Kirchen und für die Gesellschaften des Westens noch immer eine offene Wunde, und so versteht es sich von selbst, dass der durch das Konzil in Gang gesetzte Prozess noch immer in der Entwicklung begriffen ist. Die zyklische Wiederkehr der Polemik gegen das Schweigen Pius' XII., aufkom-mende Formen eines mehr oder weniger verhüllten Antisemitismus, die interferierenden Stellungnahmen des katholischen Lehramts, deren spezifischen Sinn zu begreifen nicht nur der jüdischen öffentlichen Meinung schwer fällt (wie im Fall *Dominus Iesus* besonders deutlich geworden ist) - das sind nur einige der in den letzten Jahren sichtbar gewordenen Elemente der Krise.

Die großen Religionen

Dass der Dialog mit den Religionen auf dem Konzil thematisiert wurde, war eher ein Zufall. Das heißt aber nicht, dass es in bestimmten Bereichen des Katholizismus keine Sensibilität dafür gegeben hätte. Zwar brachten die in der Zeit vor dem Konzil von den Bischöfen und den theologischen Fakultäten eingesandten Vorschläge in einigen Fällen die Notwendigkeit zum Ausdruck, hinsichtlich der Beziehungen zum Islam oder den östlichen Religionen Stellung zu nehmen. Doch die Hauptsorge der Bischöfe galt den internen Fragen des Katholizismus. Der Dialog hatte keine Priorität. Erst die Notwendigkeit, das so vieldiskutierte Dokument über die Juden zu retten, verschaffte der Thematik Einlass ins Konzil. Das „Si de Judaeis, cur non etiam de Mahumedanis“ des Kardinals Cicognani entwickelte sich vom strategischen Schachzug eines ehemaligen Diplomaten zu einer Chance für einen Umschwung, der schon bald die Lebenskräfte des Katholizismus auf den Plan rief.

Der Dialog zwischen den Religionen konnte nicht auf eine solche Tradition von Pionieren zurückgreifen, wie sie der ökumenische Dialog vorzuweisen hatte. Es gab im Panorama der Religionen keine Einrichtung, die dem protestantischen

ÖRK vergleichbar gewesen wäre. Auch im Innern der ökumenischen Bewegung wurde die Aufmerksamkeit für die anderen Religionen häufig von missionarischen Forderungen überlagert. Es ist kein Zufall, dass erst in den siebziger Jahren innerhalb des ÖRK eine Abteilung für den Dialog mit den „people of living faiths and ideologies“ geschaffen worden ist.¹¹ Die großen Initiatoren des Dialogs mit dem Islam (L. Massignon, P. Gardet) oder den östlichen Religionen (J. Monchanin, H. Le Saux) waren zwar zuweilen einflussreich, aber doch eher Einzelercheinungen. Selbst das Sekretariat für die Nichtchristen, mit dessen Einrichtung (1964) Paul VI. die in *Ecclesiam Suam* ausgearbeitete Sichtweise von den konzentrischen Kreisen umsetzen wollte, erhielt absichtlich ein so wenig markantes Profil, dass externe Beobachter es - vielleicht ein wenig boshaft - als das „Nichtsekretariat für die Nichtchristen“ bezeichneten. Andererseits ist der religiöse Dialog eine komplexe Angelegenheit. Zudem waren die Ziele nicht allzu klar formuliert, und der gemeinsame Weg führte - ebenso wie der ökumenische Dialog - nicht der vollkommenen Einheit entgegen. In diesem Bereich wird die Möglichkeit eines wirklichen Verständnisses für den Anderen schon durch die Unterschiedlichkeit der Ansätze und Kategorien beeinträchtigt. Darüber hinaus fehlt es oft an institutionellen Bezugspunkten, an die man sich wenden kann. Kardinal Pignedoli, der das Sekretariat für den Dialog lange Jahre geleitet hat, hat den Sinn der dort geleisteten Arbeit so zusammengefasst: „Wir sind auf den Dienst an der Freundschaft zu unseren nichtchristlichen Brüdern beschränkt. Diese Freundschaft ist religiös und beruht auf ewigen spirituellen Werten“. Die Zeiten des Dialogs zwischen den Religionen unterscheiden sich deutlich von den wieder kleiner gewordenen Zeiteinheiten in der christlichen Ökumene. Auch auf diesem Gebiet darf man die Rechnung nicht ohne das Erbe der Vergangenheit machen. Der Katholizismus hatte die anderen religiösen Welten häufig als Konkurrenten oder als Räume betrachtet, die der Christianisierung offen standen. Das Christentum war oft im Gewand des Kolonialismus aufgetreten. Die Durchdringung der asiatischen Welt war eine der großen Herausforderungen in der Geschichte des Christentums, doch noch am Vorabend des Konzils war die Bilanz alles in allem eher bescheiden, wenn man einmal von den Ausnahmen einiger Länder mit einer bemerkenswert starken katholischen Präsenz absieht. Das Konzil markiert mit der Erneuerung der Missiologie und der Eröffnung des Dialogs mit den nichtchristlichen Religionen den Beginn einer neuen Ära, doch es galt, das Verhältnis zu den Anderen genauer zu definieren und die konträren Forderungen der missionarischen Evangelisierung und der Achtung vor dem Gedankengut anderer Religionen miteinander zu versöhnen. Schon *Nostra Aetate* hatte diesen zweifachen Aspekt herausgestellt, die Frage jedoch offen gelassen: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem 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. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist ,der Weg, die Wahrheit

und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.“ (NA 2) Auf diesen Punkt – weit mehr als auf die Verurteilung des Antisemitismus – hatte sich die Kritik der traditionalistischen Bischöfe der Versammlung im Vorfeld der endgültigen Abstimmung über *Nostra Aetate* konzentriert.

Dieser Punkt stand im Zentrum der theologischen Debatte der vergangenen vierzig Jahre, die aufgrund der einander entgegengesetzten Kritikpunkte von „Relativismus“ und „Absolutismus“ nicht frei war von Konflikten und Zerreißproben. Die Theologie hat, ausgehend von K. Rahner, zwischen diesen beiden Extremen unterschiedliche und häufig widersprüchliche Antworten gegeben. Vor zwanzig Jahren hat H. Küng in dieser Zeitschrift einen alternativen Weg zwischen den absolutistisch-exklusivistischen und den relativistisch-inklusivistischen Standpunkten vorgeschlagen und diesen als „kritische ökumenische Position“ bezeichnet. Es handelte sich dabei um einen – allerdings eher formalen als inhaltlichen – Rückgriff auf die ursprüngliche Einstellung der Pioniere der ökumenischen Bewegung, die „gerade indem sie ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft treu blieben, sich und die Anderen, ja, mit der Zeit beide kirchliche Gemeinschaften überhaupt verändert“¹² haben. Die Arbeit des Sekretariats fand ihren Niederschlag in dem 1991 veröffentlichten Dokument über „Dialog und Verkündigung“, das – weit davon entfernt, die Debatte zu beenden – sich um eine mittlere Linie bemühte, die an der Einzigartigkeit des Heilsmittlers Christus ebenso festhält wie an der Wertschätzung der großen Religionsstifter.¹³

Jenseits der theologischen Problemstellungen – die wie in der Geschichte des verstorbenen Paters Dupuis oft zu Spannungen und Brüchen geführt haben – hat sich der Dialog auch auf Impulse Johannes Pauls II. hin in der wechselseitigen Begegnung und im Teilen gemeinsamer Sorgen weiterentwickelt. Der Grundgedanke des Treffens von Assisi 1986 verbindet die Ablehnung jeder Art von Synkretismus – den viele bei seiner Ankündigung befürchteten – und das gemeinsame Engagement für den Frieden, und zwar nicht in der Art des ökumenischen Kongresses, sondern auf dem im engeren Sinne religiösen Weg des Gebets. Diese Einbindung des Dialogs in eine historische Perspektive, die offen ist für die Tragödien der Welt und der Völker, hat sich im Licht der politischen Veränderungen der letzten Jahrzehnte, dem Ende des Kalten Krieges und dem seit dem 11. September 2001 verstärkt heraufbeschworenen Szenario eines Aufeinanderpralls der Kulturen als in hohem Maße weitsichtig erwiesen.

Im Lehramt Johannes Pauls II. ist der Dialog zwischen den Religionen nie von der Aufmerksamkeit für die Völker und von der Rolle der Religion in den offenen Konflikten der verschiedenen Weltregionen getrennt gewesen. Kann man also sagen, dass *Nostra Aetate* im Licht von *Gaudium et spes* gedeutet worden ist? Mehrfach hat derselbe Papst den Text von GS 22 zitiert, der dem Wirken des Heiligen Geistes im Leben der Menschen gewidmet ist.¹⁴ Sein Einsatz für den Dialog hat sich zu einem guten Teil im Laufe seiner apostolischen Reisen im direkten Kontakt mit den Verhältnissen vor Ort entfaltet. „In einer Welt, die sich nach Einheit und Frieden sehnt und trotzdem tausend Spannungen und Konflikte

kennt, müssen die Gläubigen nicht die Freundschaft und Einheit unter den Menschen und Völkern, die auf der Erde eine einzige Gemeinschaft bilden, begünstigen?“, sagte er 1985 vor jungen Muslimen in Casablanca. Auch dem Engagement Johannes Pauls II. gegen die jüngsten internationalen Konflikte liegen ursprünglich vor allem zwei Anliegen zugrunde: einerseits der Wert des Friedens, aber andererseits die Notwendigkeit, den Dialog mit der muslimischen Welt am Leben zu erhalten.

Das Konzil: unter dem Blick des Anderen leben

Die Dimension des Andersseins bleibt im religiösen Erleben des Katholizismus Benedikts XVI. bestehen und wird wahrscheinlich noch komplexer. Während die inneren Differenzen der historischen Kirchen des Orients und des Okzidents geringer werden, kommen neue Themen auf, die die Aufmerksamkeit der Kirchen nicht nur vorübergehend in Anspruch nehmen. Die Fähigkeit des Katholizismus, Universalität und Partikularismus, Absolutismus der Prinzipien und Offenheit für Unterschiede miteinander in Einklang zu bringen, steht auf dem Prüfstand. Das ist die eigentliche Herausforderung des II. Vaticanums: dass es von einer Kirche rezipiert werden muss, die, was die Konzilsväter angeht, praktisch verwaist, aber zunehmend von den von ihnen festgelegten seelsorgerischen Richtlinien geprägt ist. Der neue Papst trägt das Erbe seines Vorgängers auf den Schultern und wird sich sicherlich nicht auf eine Wiederholung von Gesten und Haltungen beschränken können. Die Ambivalenz des gegenwärtigen Augenblicks besteht in der Möglichkeit, der dialogischen Situation Gestalt zu verleihen, die sich aufgrund der persönlichen Initiativen Johannes Pauls II. etabliert hat. Werden die Kirchen in der Lage sein, aus der Sackgasse des theologisch-institutionellen Dialogs herauszufinden? Man greift heutzutage gerne auf den Gedanken des spirituellen Ökumenismus zurück, und nicht zufällig hat der neue Papst – im Jahr der Eucharistie – einen deutlichen Appell an die Kirchen des Ostens gerichtet, den Weg zur eucharistischen Gemeinschaft zu beschreiten.

Wenn die Einheit unter den Christen weiter fortgeschritten ist, dann können sie sich entsprechend der von Barth in den Jahren nach dem Konzil vorgeschlagenen Perspektive um ein angemessenes Verhältnis zu ihren jüdischen Ursprüngen bemühen. Nur eine geduldige Arbeit an der Einheit der Christen wird die nötigen Voraussetzungen für eine Auseinandersetzung mit Israel und damit für das „fundamentale“ Problem des Ökumenismus schaffen. Und auf diesem Weg können dann vielleicht auch die Hegemonieansprüche der einzelnen Kirchen und die politischen Radikalismen überwunden werden, die – in der heiklen Überschneidung religiöser und politischer Faktoren, wie sie für diese Frage schon immer typisch gewesen ist – gerade im Hinblick auf die Problematik des Mittleren Ostens in großem Umfang zutage getreten sind. Doch hier liegt auch der Schlüssel für die Wiederaufnahme eines weniger zerstückelten Dialogs zwischen den Religionen, der nicht länger zwischen der medienwirksamen Dimension des

„großen Ereignisses“ und der Notwendigkeit der Konkretisierung hin- und hergerissen ist. Wenn die Einheit unter den Christen weiter fortgeschritten ist, dann wird ihr Dialog mit der Welt der Religionen zweifellos an Authentizität gewinnen. Es herrscht heute Einigkeit über die strategische Bedeutung dieser Herausforderung. Die Tatsache, dass dieses Engagement so wichtig ist, täuscht jedoch nicht über die Schwierigkeiten und das Fehlen gemeinsamer Visionen innerhalb der Christenheit hinweg. Dies hat erst kürzlich einer der Präsidenten des ÖRK, Aram I., erklärt: „Le dialogue [interreligieuse] demeure la dimension la plus complexe et la plus controversée du mouvement œcuménique.“¹⁵ Es gibt nicht nur in einigen christlichen Kreisen die Tendenz, den Dialog als das Betätigungsfeld eines „Ökumenismus im weiteren Sinne“ zu verstehen, der den historischen Ökumenismus ersetzen soll. Es gibt darüber hinaus verschiedene theologische Sichtweisen und unterschiedliche Auffassungen von Dialog: auf der einen Seite die Befürworter eines vor allem „religiösen“ Ansatzes, auf der anderen Seite die Verfechter eines praktischen Zusammenarbeit in den großen sozialpolitischen Fragen der Gegenwartswelt. Auch in Genf macht sich eine anhaltende Spannung bemerkbar: zwischen der Notwendigkeit, zu einer gemeinschaftlicheren Dimension des Dialogs überzugehen und diesen nicht länger den Experten vorzubehalten, und der Forderung, die oft isolierten und widersprüchlichen Initiativen der einzelnen Kirchen besser zu koordinieren.¹⁶

Die Welt des beginnenden 21. Jahrhunderts ist in gewisser Weise weit von der der sechziger Jahre entfernt, in denen das Konzil eröffnet wurde. Die politische und religiöse Situation ist eine andere, und anders ist auch die Dimension des Lebens der Menschen selbst. Dennoch ist es nicht nutzlos, sich auf den Geist und auf die Erfordernisse der damaligen Zeit zu besinnen. Am Vorabend des Konzils hat Congar die Aufgabe der Konzilsväter folgendermaßen beschrieben: „Alle, die für das Konzil und auf dem Konzil arbeiten, müssen den Willen haben, ihre Aufgabe so zu erfüllen, als ob sie moralisch gesehen unter den Blicken der ‚Anderen‘ arbeiten würden. Dann, ja dann kann das Konzil ein Moment der echten Wiederannäherung werden.“¹⁷ Der Wunsch des französischen Theologen – der während des Konzils eine breite Umsetzung erfahren hat – bleibt auch heute eine Herausforderung: im Bewusstsein der „Blicke“ der Anderen zu leben (die heute nicht mehr vorrangig die Brüder der anderen Konfessionen sind) – und das nicht im Sinne eines Urteils, sondern in Verständnis und christlicher Liebe.

¹ Yves Congar, *Le Concile, l'Eglise et ... „les Autres“*, in: *Lumière et vie* 45 (1959), 74.

² Jan Grootaers, *Rome et Genève à la croisée des chemins (1968-1972)*, Paris 2005.

³ Insegnamenti del Santo Padre Paolo VI, VII, 398-401.

⁴ So lautet der Titel eines der jüngeren CONCILIUM-Hefte (3/2001), das die notwendige „Entdramatisierung“ der lehrmäßigen Unterschiede als Grundlage für eine ökumenische Strukturierung der Kirchen vorstellt, die darauf ausgerichtet sein soll, „gerade in der Achtung des geordneten Ganzen der Elemente, die das Leben der Kirche bilden, die Absicht Gottes aufscheinen zu lassen, wie sie sich in Jesus von Nazaret manifestiert hat: dass alle eins seien [...]“ (José Oscar Beozzo/Giuseppe Ruggieri, *Einladung, die bereits im Vollzug befindliche Einheit anzuerkennen*, in: CONCILIUM 37 (2001), 249-261, hier 252).

⁵ Andrea Riccardi, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Rom/Bari 1996, 97.

⁶ Zu dieser Debatte vgl. u.a. *Rekonfiguration. Neugestaltung der ökumenischen Bewegung*, in: Ökumenische Rundschau 54 (2005), Heft 1, mit Beiträgen von Aram I., Konrad Raiser, Fritz Eric Anhelm, W. Thönissen, Wolfgang Beinert und Joachim Willems.

⁷ Allan R. Brockway, *Assemblies of the World Council of Churches*, in: *The Theology of the Churches and the Jewish People*, Genf 1988, 123-140.

⁸ Diesen Punkt gilt es – ebenso wie die umfassende Erneuerung der gesamten theologischen Methodologie – noch zu vertiefen, vgl. Peter Hünermann, *La teologia dopo la Nostra Aetate*, in: *Il Regno* 3 (2005), 72-77.

⁹ Geoffrey Wigoder, in: *Documentation Catholique*, 1988, 700.

¹⁰ Alberto Melloni, *Chiesa madre, chiesa matrigna*, Torino 2004, 55.

¹¹ Jan Hendrik Pranger, *Dialogue in Discussion. The WCC and the Challenge of Religious Plurality 1967-1979*, Utrecht/Leiden 1994.

¹² Hans Küng, *Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen*, in: *Concilium* 22 (1986/1), 79.

¹³ Ein Überblick über die jüngsten Entwicklungen in dieser Debatte und der Vorschlag, die exklusivistischen, inklusivistischen und parallelistischen Positionen mithilfe eines „kairological approach“ zu überwinden, findet sich bei A. Houtepen, *Truth enlightening all People. Christianity and Religious Pluralism after Vatican II*, in: Mathijs Lamberigts/Leo Kenis (Hg.), *Vatican II and its Legacy*, Leuven 2002, 207-232.

¹⁴ „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ (GS 22)

¹⁵ Bericht Arams I. vor dem ÖRK-Zentralausschuss, Antelias, August 2003.

¹⁶ Diese Problematik spiegelt sich in der internationalen Konferenz „Un moment critique pour le dialogue interreligieux“, die vom 7. bis 9. Juni 2005 in Genf stattfand und an der auch eine Delegation des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog teilgenommen hat.

¹⁷ Congar, *Le Concile*, aaO., 89.

Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein

„Gaudium et spes“: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments

Erik Borgman

Gaudium et spes, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der heutigen Welt, ist das Dokument schlechthin des Zweiten Vatikanischen Konzils. Als das erste und vorläufig einzige Beispiel einer neuen Gattung von Dokumenten – niemand hatte