

hl. Petrus. Die Grabungen unter der Peterskirche brachten uns endlich genauere Kunde vom Grab des Apostelfürsten, und die darauf aufbauenden Funde und Studien von M. Guarducci haben sogar die Möglichkeit gegeben, über konkrete Gebeine Untersuchungen anzustellen. So überraschend deren Ergebnisse auch sind und so ernst sie genommen werden müssen, so ist doch die Diskussion darüber noch keineswegs abgeschlossen.

Absolutheit oder Ausschließlichkeit?

Der Anspruch des Christentums und der Sinn der Mission

Elisabeth Gössmann

Gegenstand vieler theologischer Überlegungen, aber auch situationsbedingter Mißverständnisse, ist heute der Versuch, den Anspruch des Christentums als Kirche inmitten des profanen Lebens, der verschiedenartigen Säkularisationserscheinungen und gegenüber den nichtchristlichen Religionen neu zu umschreiben. Bei diesem ganzen Fragenkomplex geht es vornehmlich um das Heil der Nichtchristen. Was bislang darüber an neuen theologischen Gedanken vorliegt, ist in sich bereits wiederum äußerst vielschichtig und umreißt in mancher Hinsicht eher ein künftiges Arbeitsprogramm, als daß es sich in praktisch anwendbare Ergebnisse zusammenfassen ließe. Dies ist nicht zuletzt auch darin begründet, daß sich über die Heilsmöglichkeiten derer, die in nichtchristlichen Religionen leben, und über die Heilsmöglichkeiten derer, die in der Profanität aufgehen, noch kaum gemeinsame Aussagen machen lassen, wenngleich zunehmend mit einer dritten Möglichkeit zu rechnen ist, daß nämlich die Religionen, ähnlich und doch anders als das säkularisierte Christentum, nach der Profanität auslangen.

Bei meinen Überlegungen geht es keineswegs um eine summarische Darstellung oder kritische Würdigung der vorhandenen Neuansätze im theologischen Denken über die Nichtchristen¹. Es ist jedoch in diesem Zusammenhang die Frage nach Absolutheit beziehungsweise Ausschließlichkeit des Christentums von neuem akut geworden. Denn soviel dürfte wohl eindeutig sein, daß die Kirche heute hoff-

¹ Die Literatur zum Thema Heilsmöglichkeiten der Nichtchristen soll hier nicht zusammengestellt werden. Statt dessen nur ein Hinweis auf einige neue Beiträge zu dieser Diskussion: M. Schmaus, *Die Toleranz*; K. Rahner, *Vorbemerkungen zum Problem der religiösen Freiheit*, beides in: *Theologische Fragen heute*, Bd. 9 (München 1966).

nungsvoller als früher über das Schicksal derer denkt, die von ihrer Verkündigung niemals existentiell erreicht werden, und daß sie sich dabei doch unvermindert als das Sakrament des Heils für die Menschheit versteht. Einen Widerspruch enthält dieses notwendige Spannungsverhältnis im Selbstverständnis der Kirche jedoch nicht, und die beiden Extreme von Intoleranz einerseits und Relativismus andererseits liegen außerhalb.

Aus den bisher laut gewordenen Stimmen der Kritik, wenn auch weniger in Veröffentlichungen als in Gesprächen und Briefen, hat sich nun aber ergeben, daß das theoretisch Einsichtige, der dem je individuellen Nachvollzug anheimgegebene theologische Gedankengang, nicht von allen geteilt wird. Konkret gesprochen: Viele Missionare fühlen sich durch die Weiterentwicklung des theologischen Denkens über die Nichtchristen in ihrem Daseinssinn bedroht und empfinden es als Boykottierung der Missionsarbeit der Kirche. Sie sehen ihre Lebensaufgabe in Frage gestellt, obgleich sie eigentlich über eine unfruchtbare Skepsis und ein Verzweifeln an der Mühsal und mannigfachen Vergeblichkeit ihres sichtbaren missionarischen Tuns hinweggehoben werden sollten.

Daß die von Europa bereitgestellten Gedanken in der Situation der Missionsarbeit so wenig verstanden werden, hat jedoch viele Gründe, die vielleicht bei den theologischen Überlegungen in Europa nicht genügend berücksichtigt sein können, weil hier die dementsprechenden Erfahrungen fehlen. Der tagtägliche wie der jahrzehntelange Kontakt mit den nichtchristlichen Religionen, so verschieden diese untereinander auch sind, fördert oft genug dämonisch erscheinende Strukturen und menschliches Versagen zutage, die dem alten massiven Begriff vom Heidentum eher Recht zu geben scheinen als dem neuen Bild der Religionen. Wenn sich das Religiöse und Kultische als „weltliches Geschäft“, als politische Agitation erweist, so konstruieren ausländische Missionare daraus leicht eine Konsequenz des „Heidentums“. Sie führen solche Verfallserscheinungen auf das Fehlen einer vom Christentum geprägten Lebensordnung zurück, obgleich in unseren „altchristlichen“ Ländern ähnliche Phänomene der Schuldhaftigkeit und des brutalen Sichdurchsetzens gegen den anderen vorliegen, und zwar gerade auch unter denen, die sich der Heilsbotschaft des Christentums am engsten verpflichtet wissen.

Das jedoch ist den Missionaren zwar wissensmäßig bekannt, aber nicht mehr eine unmittelbare Erfahrung. Durchweg schätzen sie den Bestand an offensichtlich greifbarer Christlichkeit, sei es im sozialen Leben, sei es im mitmenschlichen Umgang, in ihren Heimatländern höher ein, als er wirklich ist. Ohne in falscher Weise zu verallgemeinern, kann man folgende Beobachtung machen: Je länger ein Missionar in seiner neuen Heimat lebt und arbeitet, je tiefer er Wurzeln geschlagen hat, desto mehr liebt er dieses Land, wobei zugleich seine Kritik an dessen religiöser Herkunft und soziologischer Gegenwart äußerst wach ist, während das Kritikvermögen in bezug auf die Vorgänge im ursprünglichen Heimatland mit den Jahren abnimmt oder ganz schwindet.

Die Verständigung zwischen den Theologen in Europa, die zur Heilssituation der Nichtchristen mit neuartig klingenden Thesen Stellung nehmen, und den Missionaren außerhalb Europas scheint also auf eine Klärung von Vorfragen angewiesen zu sein, welche einige Zeit dauern wird. Bis dahin jedoch wirkt jeder Versuch einer Selbstapologie aus dem Missionsland wie die Wiedererweckung einer einseitig traditionalistischen Theologie. Wenn so etwas in Europa gelesen wird, kann es leicht als unsachlich oder sogar als böswillig aufgefaßt werden. Will man verhindern, daß die gemeinten Missionare und ihre theologischen Sprecher in den nichtchristlichen Ländern sich selbst ins Unrecht setzen, so muß man zu verstehen suchen, welche echten Vorbehalte hinter den – exegetisch oft angreifbaren und geschichtlich einseitigen – Gegenargumenten stehen, die so, wie sie geäußert werden, größtenteils als eine Reduktion auf den eben überwundenen Heilsindividualismus beurteilt werden müssen².

Wenn auch theoretisch keinerlei Widerspruch zwischen dem missionarischen Auftrag der Kirche einerseits und der Heilshoffnung in bezug auf die Nichtchristen andererseits besteht, verlangen doch die Missionare im Hinblick auf ihre praktische Aufgabe eine neue Antwort auf die Frage: Weshalb sind wir hier? In ihrem Paß steht als Berufsbezeichnung schlicht und einfach: Missionar. Sie haben, sofern sie nicht an Schulen und Universitäten, sondern nur in ihrer Gemeinde tätig sind, keinerlei Alibi in Form einer Aufgabe, die ihr Dasein auch vor der profanen Gesellschaft rechtfertigen würde. Die ganze gesellschaftliche Peinlichkeit, Bote einer fremden Religion zu sein und nichts weiter, haftet an ihrer Person, und dies um so mehr, je weniger sie das einstige Monopol sozial-karitativer Tätigkeiten noch behaupten können, die mit fortschreitender Zivilisation an staatliche und gesellschaftliche Instanzen des jeweiligen Landes übergehen. So ist die Frage: Weshalb sind wir hier? nicht nur eine Herausforderung an die Adresse der Theologen in Europa, sondern dahinter steckt ebenso die Notwendigkeit, das eigene Dasein als Missionar für das Christentum in einem nichtchristlichen Land, auch soziologisch gesehen, zu begreifen.

Die Aussagen des Konzils

Grundlage aller gegenwärtigen Diskussionen über das Christentum als Heilsbotschaft für die Menschheit sind die Texte des Konzils, für unseren Zusammenhang das Missionsdekret, die Erklärung über die Religionsfreiheit und die über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen. Diese Texte sind nicht letztlich

² Wenn in der Kritik am neuen theologischen Denken über die Nichtchristen gerade auch die düstere Traditionslinie wieder hervorgekehrt wird, die sich unter dem Stichwort „*massa damnata*“ zusammenfassen läßt, so muß dagegen betont werden, daß noch nicht genügend bekannt ist, wie sehr eine andere Traditionslinie das heutige Denken geradezu antizipiert hat. Sie findet sich in der geistlichen Dichtung des Mittelalters, z. B. in Wolfram von Eschenbachs Epos „*Willehalm*“, wo trotz aller Kreuzzugsideologie die Heiden als „*gotes hantgetat*“, als Geschöpfe des einen Schöpfers erkannt und in ihren menschlichen, ja geradezu religiösen Qualitäten gewürdigt werden.

aufeinander abgestimmt, was darauf zurückzuführen ist, daß sie von verschiedenen Gremien vorbereitet wurden, und daß progressives wie retardierendes theologisches Denken auf sie eingewirkt hat; aber sie haben für alle an der Frage nach der Absolutheit des Christentums Interessierten eine Verbindlichkeit, die es erlaubt, sie als Basis der Verständigung zugrunde zu legen.

Trotz der deutlich spürbaren Einwirkung des theologischen Denkens gilt jedoch für die genannten drei Texte vielleicht mehr noch als für manche der übrigen Konzilsdokumente, daß sie praktisch-pastoral eingestellt sind, wie es der Zielsetzung des Konzils entsprach. Die hinter den konkreten Anweisungen und Beschreibungen sich ankündigenden theologischen Fragen bleiben offen oder stellen sich sogar erst mit aller Deutlichkeit. So kann man es einerseits als Mangel empfinden, daß die Konzilstexte in spekulativ theologischer Hinsicht nicht ergiebiger sind, andererseits aber wird gerade deshalb durch sie auch nicht das weiterdrängende theologische Denken vorzeitig abgedrosselt. Es wird vielmehr der Rahmen an Realität abgesteckt, innerhalb dessen sich dieses Denken bewegen kann und muß.

Bei jedem der drei für unser Problem zuständigen Konzilstexte stellt sich die Frage nach dem Adressaten. Gehört das Missionsdekret in die Reihe jener Texte, welche das kirchliche Selbstverständnis und die Sendung der Glaubenden neu ins Bewußtsein rufen wollen, also an alle Christen gerichtet sind, so geht die Erklärung über die Religionsfreiheit auch an die Adresse der Staaten und Regierungen, welche die Macht haben, dieses Prinzip in ihren Verfassungen noch mehr zu verankern und im praktischen Leben zu schützen, oder auch dagegen zu verstoßen. Diese Erklärung will eine bestimmte Art von Gewissensbildung in der modernen Gesellschaft fördern, nicht ohne aus dem als allgemein verbindlich und allgemein gültig dargestellten christlichen Personbegriff die Berechtigung dazu herzuleiten. Offensichtlich spricht die Kirche hier nicht nur zu ihren Gläubigen, sondern erhebt als moralische und geistige Größe den Anspruch, eine Wegweisung geben zu können, die über den Kreis derer hinaus, die sich als Christen verstehen, gehört werden muß und auch Chancen hat, gehört zu werden. Daraus läßt sich manches für unsere Fragestellung folgern. Die Erklärung über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen gehört formal wieder mehr zur kirchlichen Selbstbesinnung, ist aber zugleich eine „Sympathiekundgebung“ insbesondere an die asiatischen Hochreligionen, den Islam und das Judentum, und insofern auch an deren Adresse gerichtet. Wenn darüber hinaus von der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „alle Menschen guten Willens“ angesprochen sind, so darf man darin den Versuch erblicken, auch mit den Kräften eines rein profanen Lebensgefühls in bezug auf die Lösung praktischer Probleme zu einer Auffassung und zu gemeinsamem Handeln zu kommen.

Alle drei Konzilstexte stellen mit Entschiedenheit, wenn auch höchst unterschiedlich formuliert, den Absolutheitsanspruch des Christentums an die Spitze. Die Erklärung über die Religionsfreiheit drückt ihn in einer für den übrigen Inhalt

überraschend radikalen Form aus. Es ist von der einzig wahren Religion die Rede, die in der katholischen Kirche ihre konkrete Existenzform habe. Aber damit soll nur von Anfang an der beim Thema Religionsfreiheit mögliche Anschein des Relativismus vermieden werden. Im Vorwort der Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen erscheint dieser Absolutheitsanspruch in einer Formulierung, die bewußt niemanden zurückstoßen soll, aber deshalb nicht weniger folgenreich ist. Die Kirche sagt hier von sich, sie habe die Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und Völkern zu fördern, womit sie sich zumindest indirekt eine Sendung in bezug auf die Religionen zuschreibt. Das Missionsdekret endlich beruft sich auf die Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ und entwickelt aus dem Charakter der Kirche als allumfassendes Sakrament des Heiles ihr missionarisches Wesen. Hier ist an außerchristliche Adressaten eigentlich nicht gedacht, auch wenn eine bessere Kenntnis der nichtchristlichen Religionen gefordert wird, und nur diejenigen sind angesprochen, welchen das Zeugnisgeben für den Glauben bereits eine innere Selbstverständlichkeit geworden ist.

Religionsfreiheit als strukturell christliches Prinzip

Bleiben wir zunächst bei dem an meisten „profan“ anmutenden dieser drei Dokumente, der Erklärung zur Religionsfreiheit. Nachdem der Text durch den vorausgeschickten Absolutheitsanspruch gegen den Anschein eines religiösen Indifferentismus abgesichert ist, wird nahezu pragmatisch argumentiert: Niemand darf, weder privat noch öffentlich, einem Zwang unterliegen, gegen sein Gewissen zu handeln, weil dies der Würde der menschlichen Person widerspräche, wie sie durch Offenbarung und Vernunft zu erkennen ist.

Wenn wir die Erklärung über die Religionsfreiheit geistesgeschichtlich und theologisch kennzeichnen wollen, so ist die Argumentation mit dem Personbegriff von Bedeutung. Es wird gefordert, daß die menschliche Personwürde, die von der christlichen Offenbarung verbürgt und in das menschliche Bewußtsein gerückt ist, als solche aber nun der Einsicht der menschlichen Vernunft offensteht, in den bürgerlichen Rechtsordnungen berücksichtigt werden muß. Damit wird gerade nicht ein christliches Monopol auf den Personbegriff behauptet, wohl aber die Herkunft dieses Begriffs aus der Reflexion der christlichen Offenbarung und seine vom metaphysischen auf den juristischen Bereich übergreifende Allgemeingültigkeit.

Dies ist genau dasjenige, was man heute als das Christliche im strukturellen Sinn bezeichnet³. Es stellt sich jedoch in einem nicht-westlichen Land anders dar als im

³ Vgl. H. R. Schlette, *Colloquium Salutis – Christen und Nichtchristen heute* (Köln 1965) 83. Für die Phänomene des strukturell Christlichen im modernen Japan vgl. die Kapitel: Der geistige Mischungszustand und der Einfluß christlicher Vorstellungen auf die politischen und gesellschaftlichen Strukturen, in: E. Gößmann, *Religiöse Herkunft – Profane Zukunft? Das Christentum in Japan* (München 1965) 9–22; 159–165.

europäisch-amerikanischen Bereich. Dieses strukturell Christliche – wie etwa die Menschenrechte und damit auch die Einführung der Monogamie auf gesetzlicher Grundlage bis hin zur freien Meinungsäußerung in der modernen Demokratie – kann als etwas nicht autochthon Gewachsenes außerhalb des je eigenen Volksempfindens verbleiben, aber doch im Zug der Modernisierung willentlich übernommen sein; es kann aber auch, wo sich irgendein Anknüpfungspunkt ergibt, der eigenen Tradition einverwandelt, ja eingeschmolzen werden, so daß die fremde Herkunft vergessen wird.

Frappierend ist in jedem Fall, wie sehr das strukturell Christliche „missionarisch“ wirkt, und zwar in ähnlicher Weise wie der „American way of life“. Es wird systematisch ausgearbeitet und setzt sich durch, wobei gerade am Beispiel der Länder mit religiös eigenständiger nichtchristlicher Tradition deutlich wird, wie weit die Unabhängigkeit dieses strukturell Christlichen vom existentiell Christlichen gehen kann.

Kommen wir zurück zur Religionsfreiheit. Die heute mehr oder weniger selbstverständlich gewordene Ansicht, daß in die Verfassung moderner Staaten der Artikel über die Religionsfreiheit gehört, erscheint den europäischen Intellektuellen wie auch den westlich gebildeten Intellektuellen Asiens eher als ein Ergebnis der neuzeitlichen Philosophie und des neuzeitlichen Menschenbildes denn als eine Frucht der christlichen Offenbarung. Dies rührt daher, daß die Beziehung zwischen christlich-abendländischer Theologie und neuzeitlicher Philosophie meistens noch nicht richtig gesehen wird. Die Religionsfreiheit mit dem dahinterstehenden Personbegriff ist nur ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie das neuzeitliche Denken ursprünglich christliche Wahrheiten und Werte in scheinbarer Emanzipation von der christlichen Tradition und in bewußter Emanzipation vom kirchlichen Christentum erst wahrhaft zur Entfaltung gebracht hat.

Die Rezeption der neuzeitlich europäischen Philosophie und der modernen Zivilisation außerhalb Europas schuf jedenfalls ein günstiges Klima für die Ausbreitung von ursprünglich christlichen Normen und Prinzipien, deren Allgemeingültigkeit sich so vielfach besser durchsetzte als im Angebot der christlichen Missionsarbeit. In der Geschichte finden sich manche Veranschaulichungen des hier Gemeinten. Dazu ein Beispiel aus der Zeit, als Japan sich bemühte, in Übereinkunft mit dem Westen ein moderner Staat zu werden.

Im Jahr 1871 besuchte die erste offizielle diplomatische Gesandtschaft Japans Amerika und Europa. Damals war in Japan die letzte Christenverfolgung. Die im Jahr 1865 aus der Verborgenheit von zweieinhalb Jahrhunderten hervorgetretenen japanischen Christen, die von sich aus den Kontakt mit den nach der Öffnung des Landes wieder eingewanderten europäischen Missionaren aufgenommen hatten, wurden zu Tausenden deportiert. Europäische Diplomaten und Handelsvertreter in Japan hatten dafür gesorgt, daß diese Ereignisse in der Weltpresse veröffentlicht und so überall bekannt wurden. Als nun die japanische Gesandt-

schaft Europa bereiste, erlebte sie einen Protest der europäischen Bevölkerung gegen die Behandlung der japanischen Christen. Dies geschah in England, Frankreich, Belgien und Deutschland. Nach seinem Gespräch mit Bismarck in Berlin, der doch seinerseits kurz vor dem Kulturkampf stand, kabelte der Leiter der japanischen Gesandtschaft nach Tokyo, die diplomatischen Ziele seien zum Scheitern verurteilt, wenn Japan weiterhin seine Christen ins Exil schicken würde⁴.

Die verfolgten japanischen Christen waren Katholiken. Die Europäer, die für sie eintraten, waren zum größten Teil Protestanten. Sie taten dies nicht aus irgendwelchen ökumenischen Bestrebungen, was damals ganz fern gelegen hätte, sie taten es nicht einmal aus Solidarität mit der Minderheit von Menschen christlichen Glaubens in einem nichtchristlichen Land, sondern sie taten dies vorwiegend, weil sie den Japanern zeigen wollten, daß ihr Land nur Aussicht habe, in den Kreis moderner Staaten und Völker aufgenommen zu werden, wenn es bereit sei, solche wesentliche Grundsätze wie die Gewissensfreiheit und die Religionsfreiheit anzuerkennen. Das Ergebnis dieser Bemühungen war die Amnestie für die japanischen Christen, die im Jahr 1873 ausgesprochen wurde. 1889 wurde dann der Artikel der Religionsfreiheit durch das Verdienst eines Deutschen, des Katholiken Hermann Roesler, in die erste japanische Verfassung aufgenommen. Ihm gelang es, das Prinzip der Staatsreligion im japanischen Denken weitgehend zu überwinden, wenn es auch nicht in seiner Macht lag, spätere Rückschläge zu vermeiden⁵. Auf jeden Fall vermochte er den Japanern überzeugend darzustellen, daß die menschliche Gewissensfreiheit die Grundlage jeder konstitutionellen Freiheit sei. Bei ihm kam das Bemühen, die Religionsfreiheit in der japanischen Verfassung zu verankern, ohne Zweifel aus einem religiös-christlichen Impuls. Gerade dadurch aber wußte er in unaufdringlicher und allgemein verbindlicher Weise dieses ursprünglich christliche Prinzip für ein nichtchristliches Land einsichtig und verpflichtend zu machen.

Wenn man solche geschichtliche Zusammenhänge bedenkt, dann sieht man, daß es sinnvoll ist, sich für eine der Struktur nach christliche Wahrheit so einzusetzen, daß sie zu einer Veränderung und Verbesserung der sozialen Formen und Ordnungen wird, auch wenn man damit noch nicht ohne weiteres die Menschen zum christlichen Glauben führen kann – oder sogar den Anschein erweckt, als sei der Glaube dispensabel, da seine Konsequenzen für das soziale Wohl der Menschen auch ohne Glaubensengagement genossen werden können.

⁴ Vgl. W. G. Beasley, *Geschichte des modernen Japan* (Köln-Berlin 1964) 94.

⁵ Vgl. J. Siemes, *Die Staatsgründung des modernen Japan*, in: *Das moderne Japan*, hrsg. von J. Roggendorf, Sophia Universität (Tokyo 1963) 1–25.

Die Bedeutung des strukturell Missionarischen für das existentiell Missionarische

Das strukturell Missionarische ist also etwas anderes als das existentiell Missionarische. Die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit gehört sachlich auf die Ebene des strukturell Missionarischen, wenn sie auch durch die Formulierung des vorangestellten Absolutheitsanspruchs die Tendenz auf das existentiell Missionarische des Christentums niemals verleugnet. Sie ist missionarisch im Hinblick auf die Lebensstrukturen der Menschen und Völker und schließt deshalb auch eine Anerkennung dessen als Linie der christlichen Tradition in sich, was sich scheinbar außerhalb ihrer im neuzeitlich emanzipierten philosophischen Denken erst entfaltet hat.

Der Missionar kann sich ohne Zweifel mit einer Arbeit im strukturell missionarischen Sinn nicht zufriedengeben. Sein Auftrag ist die Glaubensmitteilung. Verständlich ist es daher, wenn Missionare aus der Beobachtung, daß das strukturell Christliche den Anschluß der Nichtchristen an den christlichen Glauben gerade auch verhindern kann, dieses als Anknüpfungspunkt außer acht lassen und auf das immer noch ganz Andere der wirklichen Bekehrung hinweisen. Dennoch hat es Konsequenzen, wenn das Konzil – und zwar nicht nur in der Erklärung über die Religionsfreiheit – dem strukturell Christlichen eine solche Beachtung schenkt. Gerade dieses erweist sich heute als ein unverhofftes neues Zeichen für den Absolutheitsanspruch des Christentums, sofern man darunter die Allgemeingültigkeit und Allgemeinverbindlichkeit, aber auch die Einsichtigkeit von gewissen Normen und Prinzipien für alle Menschen versteht. Es ist nun wichtig, daß diese Art von Absolutheit in ihrer ursprünglichen Herkunft aus der biblischen Offenbarung erkannt wird und nicht als eine taktische Vereinheitlichung und Vereinfachung im Sinn der vielzitierten „einen Welt“ erscheint. Deshalb wird man künftig die Glaubenskündigung in der Mission mehr darauf einstellen müssen, bei den bereits vielfach greifbaren Elementen struktureller Christlichkeit anzusetzen. Auch dann bleibt noch bestehen, daß das Christwerden das ganz Andersartige ist gegenüber jeglichem „Weltverstand“, zumal ja das diesem bereits zuzurechnende strukturell Christliche keineswegs eine lückenlose Lebenshaltung und Lebensordnung zu vermitteln vermag.

Wenig sinnvoll wäre es nun aber, aus der zunehmenden Geltung des strukturell Christlichen in der ganzen Welt ein apologetisches Argument für die Überlegenheit des Christentums machen zu wollen, indem man, wie es noch oft genug zu hören ist, den abendländischen Personbegriff oder auch den theistischen Gottesbegriff gegen das entsprechende Andersartige in Asien auszuspielen trachtet. Müßig ist darüber hinaus jede Diskussion, ob die Worthaftigkeit als Letztes im Christentum oder das noch dahinter zurückgehende Schweigen als Letztes im Buddhismus höher zu bewerten sei. Wenn eine Religionsvergleiche in dieser Weise theologisch

werten will, dann muß man ihr das Ethos der älteren Religionswissenschaft, gerade nicht zu urteilen und zu bewerten, sondern die Phänomene in sich stehen zu lassen, ohne weiteres vorziehen. Auf keinen Fall ist so etwas ein Weg zur heute notwendig gewordenen Theologie der Religionen.

Die apologetische Argumentationsweise muß vielmehr ganz und gar in den Hintergrund treten zugunsten eines Aufweises von Phänomenen, der die Brücke schlägt vom strukturell Christlichen in der modernen staatlich-rechtlichen Lebensordnung zur jeweils eigenen religiösen Herkunft eines bestimmten nichtchristlichen Landes.

Dieses Aufweisen von Phänomenen wird niemals die Tendenz haben oder so weit gehen dürfen, das strukturell Christliche ins allgemein Religiöse aufzulösen; es kann aber Verbindungslinien von den Religionen zum Christentum wahrnehmbar machen, die früher übersehen wurden und die – im Sinn einer an sich heute als unzulänglich abgelehnten These – den adventlichen Charakter der Religionen und ihre Evolutionsmöglichkeit auf das Christentum hin erneut ins Licht stellen, freilich auch das dazu in Widerspruch Stehende an ihnen. Aber die Entdeckungen werden überraschend sein.

Das strukturell Christliche läßt sich so als ein unverhofft neuer Erweis für den Absolutheitsanspruch des Christentums verstehen. Obwohl seine Eigengesetzlichkeit gegenüber einem strengen Glaubensengagement nicht genug betont werden kann, bietet es dennoch Möglichkeiten der Verständigung mit dem außerchristlich Religiösen bzw. dessen kultureller und geistiger Umwelt. Es ist etwas anderes, ob Christen und Gläubige einer nichtchristlichen Religion einander aus dem Kern ihres jeweiligen Glaubens zu begegnen versuchen, wobei sie sich ohne Zweifel in einem gemeinsamen geistlich-religiösen Bemühen erfahren, oder ob der Christ, sein eigenes Glaubensengagement gleichsam in einer Arkandisziplin zurückhaltend, vom strukturell Christlichen her die Gemeinsamkeiten mit dem außerchristlich Religiösen darzulegen versucht, zumal wenn dieses letztere bereits vorwiegend in säkularisierten Formen auftritt. Wichtig ist nur die Einsicht, daß Säkularisation nicht mit Relativismus in jeder Hinsicht gleichzusetzen ist, sondern wiederum ganz neue Formen von Absolutheit und Geltungsanspruch mit sich bringt.

Absolutheit oder Ausschließlichkeit des Christentums

Versuchen wir nun zu klären, was man unter Absolutheit des Christentums bzw. einer religiösen Heilsbotschaft zu verstehen hat. Der Allgemeinverstand dieses Begriffs enthält mehrere Elemente, die man etwa folgendermaßen umschreiben kann: Absolutheitsanspruch heißt, den Menschen den Kontakt mit dem Absoluten erschließen, das in jeglicher Form von Offenbarung immer Geheimnis und nur in analoger Aussage erfassbar ist, die sich bis zum Paradox steigern kann; in den

Menschen die notwendigen geistigen, geistlichen und auch ethischen Kräfte wachrufen, damit sie ihr Leben bestehen und den Tod auf sich zu nehmen vermögen; die Menschen in einer Fremdheit und Andersartigkeit berühren, aus welcher sie die „Welt“ immer auch als gegensätzlich empfinden können⁶.

Absolutheit so verstanden schließt ihrem Wesen nach Allgemeingültigkeit in sich, aber nicht notwendig auch Ausschließlichkeit. Es ist nicht zu übersehen, daß in der Konzilserklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen diesen alles das zugesprochen wird, was wir eben als die Elemente des Absolutheitsanspruchs einer religiösen Botschaft nannten: die Hoffnung der Gläubigen auf eine Deutung der menschlichen Daseinsituation, die Erwartung einer Antwort auf die Frage nach dem Lebenssinn, nach dem Guten wie nach Schuld und Leid, nach Tod und Gericht und „dem letzten, unaussprechbaren Geheimnis, welches unsere Existenz umfängt, aus dem wir hervorgegangen sind und auf das hin wir tendieren.“ Die Erklärung enthält sich des Urteils darüber, ob die Religionen dieser Erwartung ihrer Gläubigen auch wirklich nachkommen; aber sie scheint doch den Religionen im Hinblick auf diese Frage so etwas wie einen Absolutheitsanspruch zuzubilligen.

Steht nun dadurch eine Pluralität von Ansprüchen nebeneinander, oder sind sie mit dem Christentum zu einem einzigen zusammengefaßt? Das Letztere scheint der Fall zu sein, wenn man bedenkt, daß diese Konzilserklärung von dem Grundgedanken der schöpfungsmäßigen Einheit aller Völker ausgeht, die durch die heutige kulturell-zivilisatorische Einheit aufs neue entdeckt werden kann. Der allgemeine Heilswille Gottes ist so sehr Ausgangspunkt dieser Erklärung, daß damit, wenn auch nicht *expressis verbis*, die Religionen unter den Gedanken der „*revelatio operum*“, der Werkoffenbarung, rücken. Es ist aber in der Fundamentaltheologie inzwischen deutlich geworden, daß die Unterscheidung von Werkoffenbarung und Wortoffenbarung nicht mit der von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung gleichzusetzen ist, auch nicht mit der von allgemeiner und spezieller Offenbarung, sondern daß auch all den religiösen Phänomenen, die man heute als Werkoffenbarung neu entdecken und einbeziehen kann, die gegenseitige Integration von naturhaften und gnadenhaften Qualitäten zuzusprechen ist⁷.

Wie verhält sich dies nun zum Selbstverständnis der Religionen? Dazu ist zu bemerken, daß jede Religion, die lebendig ist, einen Absolutheitsanspruch behauptet, ohne den sie sich selbst aufheben würde. Mit diesem Absolutheitsanspruch der Religionen ist bezeichnenderweise in vielen Fällen eine Stellvertretungstheorie verbunden, aber nicht auf gleicher Ebene ein Ausschließlichkeitsanspruch. Religionen mit Ausschließlichkeitsanspruch wie etwa die buddhistische Nichiren-Sekte zeigen sich

⁶ Bei diesem Berührtsein vom eigenen Glauben in seiner Andersartigkeit kann es dann im subjektiven Erlebnis leicht geschehen, daß auch die anderen Religionen und religiösen Überzeugungen unter den Begriff jener „Welt“ fallen, zu welcher der Gläubige sich im Gegensatz weiß.

⁷ Vgl. den Artikel Fundamentaltheologie, in: Was ist Theologie?, hrsg. von E. Neuhausler und E. Gössmann (München 1966).

nach außen als intolerant und behaupten von sich selbst auch nicht, tolerant sein zu können oder zu wollen, worin eine gewisse Folgerichtigkeit liegt⁸. Der Absolutheitsanspruch ohne die Implikation der Ausschließlichkeit führt in der Praxis zwar oft genug zu Synkretismus und Relativismus, jedoch läßt er sich auch in reiner Form behaupten, wie man es etwa von Hindu-Gläubigen des öfteren hören kann: Wir glauben, daß unsere Heilsbotschaft unsere Gläubigen und darüber hinaus alle Menschen zu Gott führen kann, wir trauen aber auch anderen Religionen das gleiche zu.

Durch diese Haltung eines Absolutheitsanspruchs ohne Implikation der Ausschließlichkeit scheint der Gläubige einer nichtchristlichen Religion gegenüber dem Christen, von außen her betrachtet, im Vorteil zu sein. Kann der Christ ebenso sprechen wie der Hindu-Gläubige? Ohne taktisch sein zu wollen, müßte er auf der Ebene des Gesprächs mit den nichtchristlichen Religionen sicher vom Christentum her das gleiche betonen. Denn der Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums ist auch in seinen geschichtlich vorübergegangenen Formulierungen anders als der des Islam oder des Nichiren-Buddhismus. Er ist mit Toleranz nicht nur vereinbar, sondern verifiziert sich erst mit dem Grade der Toleranz. Deshalb möge hier als These aufgestellt werden: Von einem Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums darf künftig im Gespräch mit Gläubigen der nichtchristlichen Religionen nicht mehr die Rede sein.

Wenn der Christ überzeugt ist, daß das Heil, welches der Nichtchrist in seiner Religion finden kann, auch das Heil Christi ist, wenn für ihn das Kreuz als Zeichen der Erlösung auch über den Religionen steht, so ist dies eine Glaubenseinsicht, die gehütet sein will vor jeder falschen Entäußerung und Veräußerlichung. Sie erschließt sich erst innerlich und nachträglich, wenn man vom Glauben bereits ergriffen ist. Daß alles Heil der Menschen letztlich das Heil Christi ist, ist eine geistliche Aussage, die erst einsichtig wird im Glauben und unter Glaubenden, sonst aber nicht verstanden werden kann und den Anschein der Intoleranz erweckt.

Solidarität statt Apologetik

Was man bisher unter dem Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums verstand, wurde mit apologetischen Argumenten nach außen hin verteidigt. Wenn auch die Formulierung „Extra Ecclesiam nulla salus“ bereits durch die Interpretation „Sine Ecclesia nulla salus“ gleichsam ersetzt wurde, so ist doch inzwischen wiederum ein Umdenken notwendig geworden. Denn es erweist sich mehr und mehr als sinnwidrig, einen Anspruch des Christentums auf Ausschließlichkeit nach

⁸ In der von der Nichiren-Sekte abhängigen und wegen ihrer politischen Wirksamkeit so bekannt gewordenen Soka Gakkai zeichnet sich allerdings in jüngster Zeit ein gewisser Wandel ab. Vgl. H. Dumoulin, Soka Gakkai, eine moderne Volksreligion, in: Das moderne Japan, a.a.O. 189–200.

außen hin „beweisen“ zu wollen. Prophetie und Wunder, die von der älteren Apologetik in diesem Zusammenhang namhaft gemacht wurden, werden auch von manchen nichtchristlichen Religionen als Zeichen für ihre Echtheit angeführt. Welcher Christ will ihnen von außen her diese Echtheit absprechen? Damit wäre jedes Gespräch im Keime erstickt. Aber auch die neuere Sicht der Fundamentaltheologie im Sinn der Geschichtlichkeit des Christentums, seiner Grundlegung durch Jesus von Nazareth und der von ihm ergangenen Gottesoffenbarung, welche die geschichtliche Kontinuität der alttestamentlichen Gottesoffenbarung zur Vollendung führt, kann als apologetisches Argument nach außen nicht dienen. Denn die Religionen verfügen ebenfalls über Schriften, die von ihnen in einem mehr oder weniger offenbarungsanalogen Sinn verstanden werden und sich keineswegs alle im mythischen Dunkel verlieren, sondern zum Teil einen geschichtlich greifbaren Ursprung haben. Auch wenn dieses Geschichtliche als solches in den Religionen von diesen selbst noch nicht so geschätzt und andererseits aus dem Christentum zu eliminieren versucht wird – wie man es etwa an der Kritik des Christentums durch Radakrishna sieht –, so muß man doch damit rechnen, daß durch die Auseinandersetzung mit dem westlichen Geschichtsbegriff auch in den östlichen Religionen das Element des Geschichtlichen allmählich ernster genommen wird. Es kann also durchaus möglich sein, daß eine Angleichung zwischen dem Christentum und den Religionen sich anbahnt, die es auch aus diesem Grund nicht mehr als sinnvoll erscheinen läßt, in apologetischer Form die vernunftgemäße Erkennbarkeit der Ausschließlichkeit des Christentums zu behaupten. Es sei noch zu bedenken gegeben, daß von seiten der Religionen zwar keine Verständnismöglichkeit für einen Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums gegeben ist, wohl aber für dessen Absolutheit im Sinn der jeweils eigenen Absolutheit, und von daher auch eine Bereitschaft zur Solidarität und Zusammenarbeit im Rahmen des Menschlichen und des Religiösen.

Während man also früher meinte, daß der christliche Ausschließlichkeitsanspruch sich auch vor Nichtglaubenden oder noch nicht Glaubenden durch äußere Kriterien erweisen lasse, sei es durch Prophetie und Wunder oder durch die Geschichtlichkeit der Offenbarung, muß man heute auf eine derartige Selbstdarstellung des Christentums verzichten. Nicht alle Konzilstexte haben dieser Tatsache in gleicher Weise Rechnung getragen, sicher aber die Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ in ihrem ersten Kapitel über die Kirche als Sakrament des Heils⁹.

Durch eine solche Zurücknahme einer apologetischen Selbstdarstellung der Kirche wird jedoch das Geistliche um so geistlicher und der Glaube um so gläubiger, und auch die Stellvertretungstheorie, die so leicht zur geistlichen Hybris führen kann, verliert das Unbefriedigende und läßt sich durchaus in Einklang bringen

⁹ Vgl. dazu K. Rahner, Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 479–498.

mit jener Haltung, die das Tun der Nichtchristen als belangvoll für ihr Heil zu achten weiß. Nicht: die Gläubigen ersetzen mit ihrem Glaubensgeist und Gebetseinsatz, was den Nichtchristen fehlt, nicht: die Gläubigen stehen mit ihrem Glauben vollends ein für den „Unglauben der Welt“, sondern: die Gläubigen erfahren sich inmitten von heilvollen und unheilvollen Kräften der Welt, an denen auch sie jeweils teilhaben, und beziehen die menschliche Geschichte mit allen ihren Elementen auf jenen letzten Sinn, den sie in Christus verbürgt sehen. Das „Einer für die Vielen“, welches den Kern der christlichen Stellvertretungstheologie ausmacht, ist ad absurdum geführt, wenn sich daraus ein irgendwie geartetes Überheblichkeitsgefühl der Christen gegenüber den Nichtchristen ergibt, es ist jedoch verstanden und in der Innerlichkeit des Glaubens bewahrt, wenn sie sich mit ihnen heilssoziologisch zusammengehörig fühlen.

Ist nun aber dies alles nicht ein Bruch mit der Tradition und eine Verminderung des christlichen Sendungsbewußtseins für die Welt, das sich im Missionsdekret so deutlich ausspricht? Dazu wiederum eine thesenhafte Behauptung: Die Einheit der Tradition ist gewährleistet durch ihre formale Gleichgerichtetheit, auch wenn die materialen Aussagen in ihrem Wortverstand einander zu widersprechen scheinen. Konkret gesagt: Wenn die Missionare des Barockzeitalters sich von der staatlichen Obrigkeit eines Missionslandes gegen die Verdächtigung der Kolonisations- und Eroberungsabsicht stolz verteidigten, indem sie sagten: Wir sind gekommen, um Seelen zu retten; wenn diese Missionare darunter gelitten haben, daß so viele Menschen ohne Taufe sterben mußten, und wenn sie deshalb über deren Heilsschicksal beunruhigt waren, so war ihre Sorge jene Form der verbindenden Kraft von Liebe und Solidarität, die dem Christentum gegenüber den nichtchristlichen Religionen zu jener Zeit möglich war.

Heute verstehen wir, daß das Missionarische als Wesenseigentümlichkeit der gesamten Kirche mehr ist, als was man bis in unser Jahrhundert unter Missionierung der Heidenvölker verstand. Zum Missionieren in diesem Sinn gehörte der einzelne Missionar, der von seiner Missionsgesellschaft ausgesandt wurde. Zur missionarischen Kraft der Kirche, die nunmehr aus einer neuen Ergriffenheit durch den Glauben erwächst, gehören als Träger die Bischöfe und gehören Gemeinden, die als Ganze für den innerlich erfahrbaren Glauben Zeugnis geben, wie das Missionsdekret es geschildert hat. Wenn der Anspruch des Glaubens von allen als absolut und unbedingt verbindlich erfahren und gelebt wird, so können sie nicht anders, als diese Wirklichkeit auch nach außen hin ausstrahlen. Damit werden die einzelnen Missionare und Missionsgesellschaften keineswegs entwertet oder überflüssig, aber ihr Wirken ist umgriffen vom gesamten Tun der Kirche. Wenn sie Schulen, Krankenhäuser und karitative Stätten unterhalten, so sorgen sie weiterhin für die Präsenz christlichen Geistes und christlicher Nächstenliebe, auch wenn profane Institutionen sachlich annähernd das gleiche tun wie sie. Wenn sie mit ihren – oft zahlenmäßig so kleinen – Gemeinden auf den Missionsstationen die Eucharistiefeier be-

gehen und jahrzehntelang aushalten, „wo es sich eigentlich nicht lohnt“, so bleiben sie und die Ihren getragen vom missionarischen Sinn der ganzen Kirche.

An dieser Stelle mögen die Überlegungen abgebrochen sein, nicht ohne aus dem anfänglich genannten Dilemma einige praktische Forderungen zu erheben: Der Theologe in Europa, der sich mit Missionsproblemen beschäftigt, muß künftig bei der notwendig intendierten Allgemeingültigkeit seiner Aussagen bestrebt sein, diese auch durch das Einzelne und Konkrete zu fundieren, damit sie nicht wie ein bloßer Überbau in der Luft hängen. Er kann dies tun, indem er sich durch einen wiederholten und nicht zu kurz bemessenen Aufenthalt in einem Missionslande (und nicht mehreren) Einblick in die Schwierigkeiten der Glaubensverkündigung verschafft, also sein theologisches Denken an der Wirklichkeit prüft. Er kann es aber auch tun durch das Studium einer außereuropäischen Sprache und Kultur einschließlich ihrer religiösen Ingredienzien, um so die von der „Theologie der Religionen“ gestellten Fragen nach Offenbarungsqualität, Heilsweg und soziologischer Lebbarkeit der jeweiligen nichtchristlichen Religion am Quellenmaterial selbst zu erarbeiten, wozu bisher noch wenig geschehen ist. Vom Missionar und Theologen in der Mission dagegen ist zu erwarten, daß er in kontinuierlichem Kontakt mit der geistigen und soziologischen Entwicklung in Europa bleibt und nicht mehr, wie es früher vielleicht mit einiger Berechtigung zum Berufsbild des Missionars gehörte, für seine Heimat stirbt. Er muß hüben und drüben geistig beheimatet sein, will er seinen Auftrag richtig erfüllen.