

Das Zweite Vatikanische Konzil und die nichtchristlichen Religionen

von Andreas Renz

Zu den großen Überraschungen des II. Vatikanischen Konzils gehört die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Sie brachte eine neue, gegenüber der kirchlichen Tradition korrigierte Wahrnehmung der großen Weltreligionen. Das Judentum wurde als Wurzelgrund des Christentums anerkannt, den Islam schätzten die Konzilsväter mit Hochachtung, und Hinduismus und Buddhismus wurden authentische religiöse Erfahrungen zuerkannt. Diese Selbstkorrektur wirkte auf das Kirchenbild zurück und bildete die Voraussetzung für den Dialog zwischen Kirche und Religionen. Das inklusivistische Modell einer Theologie der Religionen deutete sich an, wie Andreas Renz, Dozent am Priesterseminar in Hildesheim, ausführt.

1 Die veränderte Sichtweise: Kirche in der Welt und für die Welt

Möchte man das zentrale Anliegen des II. Vatikanischen Konzils in einem Satz zusammenfassen, so könnte man sagen: die katholische Kirche will einen aufrichtigen Dialog mit der gegenwärtigen Welt, mit allen Menschen dieser Zeit. Die Kirche hat ihre Berufung wahrgenommen, „Kirche *in* der Welt und *für* die Welt, ja einfach *Kirche der Welt* zu sein“ (Bsteh 1996, 54), ohne jedoch selbst mit der Welt identisch werden, in der Welt aufzugehen. Dialog mit der Welt und den Menschen heißt auch vor allem Dialog mit den Völkern, Religionen und Kulturen. Während sich in den vergangenen Jahrhunderten die Kirche durch pauschale Verurteilungen und heilsgeschichtliche Ausgrenzung (Exklusivismus) von den anderen Religionen abzugrenzen und absolut zu setzen versuchte (vgl. DH 1351), werden nun die Religionen in Beziehung zur Kirche gesetzt und in positiver Weise gewürdigt.¹ In der Zeit nach den schrecklichen Ereignissen und Erfahrungen der Schoa bedeutete Dialog der Kirche mit den Völkern und Religionen zunächst vor allem eines: Dialog mit dem Volk der Juden und selbstkritische Reflexion über das Verhältnis der Kirche zum Judentum in den vergangenen Jahrhunderten sowie über die Rolle der Kirche während des Nationalsozialismus.

Es war der ausdrückliche Wunsch Papst Johannes' XXIII., dass das Konzil eine eigene Erklärung über die Juden („*Decretum de Iudaeis*“) verabschieden sollte und er beauftragte bereits 1960 Kardinal Bea als Präsidenten des neu geschaffenen Sekretariats für die Einheit der Christen, einen ersten Entwurf diesbezüglich vorbereiten zu lassen. Die verwickelte, ja dramatische Entstehungsgeschichte des am 28. Oktober 1965 mit großer Mehrheit (2221 Ja-, 88 Nein- und 3 ungültige Stimmen) verabschiedeten Dokumentes soll hier nicht weiter nachgezeichnet werden, da dies andernorts bereits mehrfach und

¹ Diese Wende in der Beurteilung nichtchristlicher Religionen geschah freilich nicht plötzlich, sondern deutete sich bereits in früheren päpstlichen Dokumenten seit Mitte des 20. Jahrhunderts an. Einen Überblick über diese Entwicklung bietet Hagemann 1985, 143–149.

ausführlich geschehen ist (vgl. Kardinal Bea 1966, 21–25, 141–167; Oesterreicher 1967). Von Bedeutung jedoch dürfte der Hinweis sein, dass die Erklärung des Konzils ursprünglich nur die Juden betreffen und Teil des Ökumenismusdekretes sein sollte.

Die Befürchtung arabischer Staaten, die „Judenerklärung“ könnte zu einer politischen Aufwertung, gar Anerkennung des Staates Israel durch die katholische Kirche führen, und die Sorge besonders der orientalischen Kirchen, die Situation der Christen in arabischen Staaten könnte sich dadurch verschlechtern, führten zu offenen Protesten gegen das Vorhaben, das zu scheitern drohte. Bei dem neuen Papst, Paul VI. (vgl. seine Enzyklika „Ecclesiam suam“ von 1964, Art. 107–108), und unter den Konzilsvätern wuchs allmählich die Überzeugung, dass die Kirche auch zum Islam und zu den anderen großen Religionen Stellung beziehen müsse und so entstand nach langem Ringen eine eigene Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.

Damit zeigt sich allein an der Entstehungsgeschichte von *Nostra aetate*, was für die interreligiösen Beziehungen generell und bis heute gilt: 1) Es handelt sich um tiefgreifende, oft schmerzhaft, prinzipiell unabschließbare Lernprozesse mit nicht vorhersagbaren Entwicklungen und Ergebnissen. 2) Gesellschaftliche und politische Situationen und Faktoren – damals wie heute besonders der Nahostkonflikt – prägen und bestimmen den interreligiösen Dialog als Kontext entscheidend mit. 3). Auch wenn die Beziehung zwischen der Kirche und dem Judentum aus historischen und theologischen Gründen einzigartig ist, so erhielt das jüdisch-christliche Gespräch doch die „Rolle des Wegweisers“ (Waldenfels 1986, 92) für den interreligiösen Dialog überhaupt.

2 Der Paradigmenwechsel: Von der Negation zur Hochachtung der Religionen

2.1 Vielfalt der Religionen – Einheit des Menschengeschlechts

a) Die faktische Pluralität der Religionen und Kulturen in unserer Zeit einerseits und die durch die modernen technischen Mittel sich täglich mehrenden Begegnungen und Beziehungen der Völker andererseits fordern die Kirche heraus, ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen zu definieren. Mit der Aussage in Art. 1 der Erklärung *Nostra aetate*, dass die Kirche im Folgenden vor allem das ins Auge fasst, „was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt“, ist sowohl ein wichtiger hermeneutischer Schlüssel für die gesamte Erklärung wie auch ein Programm mitgeliefert, das mit der kirchlichen Aufgabe begründet wird, „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“. Wenn die Konzilserklärung also in Bezug auf die einzelnen Religionen weniger das Unterscheidende in den Vordergrund stellt als das Verbindende, so geschieht dies aus eben dieser Motivation heraus, nicht jedoch um die Unterschiede und das jeweils Spezifische der Religion auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner einzuebnen.

Dieser Ansatz ist hinsichtlich der Konzilsgeschichte bislang einmalig und hängt mit der pastoralen Zielsetzung des Konzils zusammen, als „Zeichen und Werkzeug des Heils“ (vgl. LG 1; 48) dem Wohl der Menschen zu dienen. Vor allem aber sind die Menschen

nichtchristlichen Glaubens (von „Heiden“ ist nicht mehr die Rede) nicht als Missionsobjekte in den Blick genommen, vielmehr stehen sie als Subjekte im Zentrum und werden von ihrem jeweiligen Selbstverständnis her wahr- und ernstgenommen. Gerade dieser Ansatz und seine Zielsetzung macht die Erklärung auch heute brennend aktuell.

b) Beginnt die Erklärung mit dem zeitgeschichtlichen und phänomenologischen Verweis auf die religiöse und kulturelle Pluralität der Menschheit, so setzt sie im zweiten Abschnitt des ersten Artikels schöpfungstheologisch und teleologisch an, indem sie die gesamte Menschheitsfamilie auf denselben *einen Ursprung* und dasselbe *letzte Ziel*, den Schöpfergott, zurückführt, der in seiner unendlichen Güte das Heil aller Menschen will. Diese Aussage ist im Kontext von LG 16 zu lesen, wonach jeder das ewige Heil erlangen kann, der Gott „aufrichtigen Herzens sucht und seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in den Taten zu erfüllen versucht“. Kardinal Bea schreibt dazu in seinem Kommentar zu *Nostra aetate*: „Das Werk *der Kirche* für das Heil der Seelen ist an festgesetzte Mittel und Wege gebunden, zu denen in erster Linie die Sakramente gehören. Gott dagegen hat sich nicht gebunden und bindet sich nicht an diese Mittel bei seinem eigenen Wirken“ (Kardinal Bea 1966, 36). Dies macht freilich die Kirche und ihre missionarische Tätigkeit nicht überflüssig, aber Gottes Gnadenwirken geht über die sichtbare Kirche hinaus.

2.2 Wahre Gotteserkenntnis in den ostasiatischen und traditionellen Religionen

a) Zunächst ist aufschlussreich, was nach Ansicht der Konzilsväter die Menschen von *Religion* erwarten – Antworten nämlich auf ihre existentiellen Fragen, die zeit- und kulturübergreifend alle Menschen stellen und die Wissenschaft und Technik nicht beantworten können: Die Frage nach dem Wesen des Menschen, dem Urgrund, Sinn und Ziel des Lebens, der moralischen Unterscheidung von Gut und Böse, der Herkunft und des Sinns des Leidens, nach dem rechten Weg. Seit sich Menschen diese Fragen stellen, gibt es bei den verschiedenen Völkern religiöse Antworten darauf, die sich nach Ansicht der Konzilsväter aus einer gewissen Wahrnehmung jener verborgenen, aber doch stets gegenwärtigen göttlichen Macht nähren, die in vielen Religionen als höchste Gottheit anerkannt und verehrt wird: „Diese Wahrnehmung und Anerkenntnis durchtränkt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn (Art. 2).“ Indem das Konzil hier von „perceptio“ und „agnitio“ spricht, erkennt es an, dass „sich die Religionen der Welt authentischen Erfahrungen mit der göttlichen Wirklichkeit verdanken“ (Schmidt-Leukel 1995, 93).² Während diese Wahrnehmung und Anerkenntnis Gottes in den traditionellen Religionen noch eher unreflektiert geschieht, versuchen die ab dem 1. Jahrtausend vor Christus entstandenen Religionen, die heute zu den Weltreligionen gezählt werden, zunehmend eine begrifflich rationale Erfassung des göttlichen Geheimnisses.

b) Die Erklärung geht in diesem Zusammenhang zuerst auf den *Hinduismus* ein. Die Konzilsväter waren sich dabei sehr wohl der nahezu unüberwindbar erscheinenden Schwierigkeit bewusst, den diachron wie synchron äußerst vielgestaltigen und komplexen

² „Das Konzil anerkennt, dass Menschen ihr konkretes Gottesverhältnis in ihren Religionen leben können.“ Kardinal Lehmann 2002, 3.

Religionsformen, die erst seit dem 19. Jahrhundert unter dem Kunstbegriff „Hinduismus“ zusammengefasst werden, in einem Satz auch nur annähernd in Darstellung und Bewertung gerecht werden zu können. Es werden – ohne eine Abstufung – die beiden grundlegenden, nicht nur für die Hindu-Religionen typischen Versuche genannt, sich dem „göttlichen Geheimnis“ zu nähern, nämlich entweder in Form der mythischen Sprache und Vorstellungswelt, die gerade in den Hindu-Religionen einen „unerschöpflichen Reichtum“ aufweist, oder aber in Form tief dringender philosophischer Spekulationen.

c) Wiederum nur in einem Satz werden die „verschiedenen Formen des Buddhismus“ angesprochen. Anders als die Hindu-Religionen gründet der *Buddhismus* als Reformreligion des hinduistischen Stromes in einer historischen Stiftergestalt. Dennoch hat auch diese Religion mit der Verbreitung und Inkulturation in weiten Teilen Asiens äußerst vielfältige Formen ausgebildet. Gemeinsam ist all diesen Richtungen der Bezug 1) auf Buddha, 2) auf seine Lehre (Dharma) und 3) auf seine Gemeinschaft (Sangha). Während Buddha und seine Gemeinschaft in der Konzilserklärung nicht erwähnt werden, wird seine Lehre vom Leiden („das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt“) als anthropologische Grunderfahrung gewürdigt, ebenso aber auch der Weg, „auf dem die Menschen mit frommen und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder – sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe – zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen“. Damit ist der „Edle Achtfache Pfad“ gemeint, mit dessen Hilfe die Ursachen des Leidens überwunden werden können.

d) Die religionstheologisch entscheidende, wenn auch noch nicht befriedigend beantwortete Frage thematisiert dann der folgende Abschnitt von Art. 2, wenn die katholische Kirche festhält und bekennt, dass sie nichts von alledem ablehnt „was in diesen Religionen wahr und heilig ist“. Obwohl die religiösen und moralischen Lehren und Riten der Religionen „in manchem“ von der christlichen Glaubenslehre und Praxis abweichen, lassen diese „doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen..., die alle Menschen erleuchtet“. Und in anderen Konzilsdokumenten stellen die Väter fest, dass in den nichtchristlichen Traditionen „wahre und gute Dinge“ (OT 16) enthalten sind, „wertvolle Elemente der Religiosität und Humanität (GS 92), „Saatkörner des Wortes“ (AG 11; 15). Sie beziehen sich hier offensichtlich auf eine seit Justin in der katholischen Tradition vertretene und auf die zeitgenössische platonisch-stoische Philosophie zurückgehende Auffassung vom „Logos spermatikos“, wonach jeder Mensch (jede Vernunftseele) einen Funken göttlicher Wahrheit (des göttlichen Logos) in sich trägt (vgl. dazu Bernhardt 1994, 101f). Das Konzil jedoch geht über diese altkirchliche Tradition hinaus, wenn es Wahres und Gutes nicht nur in den menschlichen Individuen, sondern eben auch in den konkreten geschichtlichen Religionen annimmt und anerkennt.

Dieser Respekt der Kirche vor den Menschen und ihrem Glauben außerhalb der Kirche „entspringt zwei Quellen: erstens der Ehrfurcht vor der Würde der menschlichen Person und dem, was ihr am heiligsten ist, wie ihre Religion. Zweitens entspringt sie auch dem Gehalt der Religionen selber“ (Kardinal Bea 1966, 42). Kardinal Lehmann spricht in diesem Zusammenhang von einem „Maximum der Affirmation und der Anerkennung gemeinsamer Elemente“ (Kardinal Lehmann 2002, 5). Zugleich jedoch enthält die Aussage des Konzils ein religionskritisches „Moment der Verneinung und Entlarvung“ (ebd.), in-

dem sie Jesus Christus zum Kriterium und zur Norm für die Kirche erhebt: Die konkreten Religionen sind von seiner Person und seinem Heilswerk her zu interpretieren und zu bewerten, „in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“. So fordert die Heilige Synode die Glieder der Kirche zum einen zur Verkündigung Jesu Christi, zum anderen zum Dialog in Form des Gesprächs und der Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen auf, „mit Klugheit und Liebe“ die „geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte“ der Religionen anzuerkennen, zu wahren und zu fördern.

2.3 Die Erklärung über den Glauben der Muslime

Während in Art. 2 die ostasiatischen Religionen thematisiert werden, die bei allen Gemeinsamkeiten, die es auch hier zum Christentum gibt, doch einem anderen religiösem Stromsystem angehören, widmen sich die folgenden beiden Artikel den beiden dem Christentum sowohl historisch (als Wurzel bzw. als Nachgeschichte) wie phänomenologisch-theologisch (prophetisch-monotheistisch) näher stehenden Religionen semitischen Ursprungs und beginnt dabei mit der jüngeren Religion, dem Islam.

Der Abschnitt über den Glauben der Muslime (Art. 3) muss im Kontext der grundlegenden Aussage von LG 16 gelesen werden: Dort wird konstatiert, dass der *Heilswille Gottes* auch die umfasst, „welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“ Die theologische Perspektive, von der aus die Konzilsväter den Glauben der Muslime betrachten, ist somit betont *theozentrisch*: Der monotheistische Glaube an den einen, barmherzigen Gott, der Schöpfer und Richter ist, eröffnet den Muslimen die Möglichkeit, das ewige Heil zu erlangen (vgl. Grillmeier 1966, 206). Im lateinischen Originaltext ist es das eine Wort „nobiscum“, das die entscheidende religionstheologische Aussage impliziert: Mit diesem einen Wort schreibt das Konzil für die katholische Theologie fest, dass Christen und Muslime (natürlich zusammen mit den Juden) zu *ein und demselben Gott* beten.

NA 3 geht nun ausführlicher auf den Glauben der Muslime ein: „Mit Hochachtung“ („cum aestimatione“) betrachtet die Kirche die Muslime – eine Formulierung und Haltung, die im Gegensatz zur bis dahin dreizehn Jahrhunderte vorherrschenden *Missachtung* oder gar *Verachtung* der Muslime und ihres Glaubens erst die unabdingbare Voraussetzung für eine unvoreingenommene Einschätzung des Islam sowie für einen wirklichen Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern geschaffen hat.³

Wie LG 16 und ganz dem islamischen Selbstverständnis gemäß stellt NA 3 das monotheistische Bekenntnis der Muslime an den Anfang und damit auch in den Mittelpunkt seiner Aussagen, wobei Attribute Gottes genannt werden, welche christlichem und islamischem Glauben gemeinsam sind: Die Muslime beten den alleinigen Gott an, „den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde“ (vgl. Sure 2, 255).

³ Bereits 1959 hatte Papst Johannes XXIII. die verachtende Aussage aus der offiziellen Taufformel für Erwachsene streichen lassen: „Horresce mahumeticam perfidiam, respue pravam sectam infidelitas.“ Zit. nach Beozzo 1997, 444, Anm. 107.

Dass dieser Gott nach islamischer Überzeugung „zu den Menschen gesprochen hat“, der Islam also übernatürlichen Ursprungs ist, wird in NA 3 formuliert, der Koran aber wird – wie in LG 16 – ebenso wenig erwähnt, geschweige denn theologisch gewürdigt, wie die Rolle und der Anspruch Muhammads als Prophet und religiös-ethisches Vorbild für die Muslime. Dieses Übergehen der Frage nach der theologischen Einschätzung des Korans und Muhammads lässt wohl bewusst Raum für tiefere Forschung, Reflexion und Diskussion.

Neben dem Glauben an den allmächtigen und barmherzigen Schöpfergott bemühen sich die Muslime, dessen „verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft“. Mit dieser Formulierung ist die Bedeutung von „Islâm“ als ganzheitliche und ausschließliche Hingabe an Gott sowie das islamische Selbstverständnis exakt getroffen. Des Weiteren sehen die Konzilsväter Gemeinsamkeiten im Glauben an die Auferweckung der Toten, das Jüngste Gericht und die Vergeltung der Taten. Damit ist implizit auch das lineare Geschichtsverständnis sowie Sinn und Wert des individuellen menschlichen Lebens auf Erden angesprochen, die Christentum und Islam gemeinsam sind.

Eine weitere Brücke der Verständigung zwischen Christen und Muslimen sieht NA in der Verehrung der Jungfrau Maria, welche die Muslime „bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen“. Der wohl *entscheidende* Unterschied zwischen Christentum und Islam wird lediglich in einem Nebensatz angesprochen: Jesus wird von den Muslimen als Prophet verehrt, aber nicht als Gott anerkannt. Das Problem der islamischen Leugnung des Kreuzestodes Jesu und seiner Heilsbedeutsamkeit – wohl der zentrale und bleibende theologische Unterschied, ja Widerspruch zwischen Christentum und Islam – bleibt unerwähnt.

Schließlich wird das muslimische Bemühen um eine „sittliche Lebenshaltung“ sowie die religiöse Praxis des Gebets, Almosengebens und Fastens gewürdigt, wiederum zentrale – wenn auch unvollständig aufgezählte – Merkmale des Islam, die mit der christlichen Glaubenspraxis verbinden. Dabei ist „wichtig, dass für beide Religionen die Vorstellung eines moralischen Lebens unmittelbar mit der Anbetung Gottes verbunden ist. Das bedeutet, dass das Konzil die Verbindung von moralischem Leben und dem Wesen von Religion im Islam als gültig anerkennt“ (Ruokanen 1992, 78).

Der zweite und kürzere, aber keineswegs unbedeutendere Abschnitt von NA 3, der dazu aufruft, die unselige Geschichte der christlich-islamischen Feindschaft beiseite zu lassen und sich stattdessen um gegenseitiges Verstehen sowie um Zusammenarbeit im Dienste der Menschen („Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“) zu bemühen, „ist nicht Ausdruck einer Geschichtsvergessenheit oder Geschichtsverdrängung, sondern ein zukunftsorientierter Appell“ (Hagemann 1998, 27).

Liest man LG 16 und NA 3 im Zusammenhang miteinander sowie im Kontext aller Konzilsdokumente, so lässt sich mit Ruokanen feststellen, dass das Konzil unzweideutig „die Gültigkeit des Islam als Religion, deren Glaube und Rituale den authentischen Glauben an den personalen, allmächtigen Gott ausdrücken, anerkennt“ (Ruokanen 1992, 78). Diese Überzeugung wird in zahlreichen Aussagen Papst Johannes Pauls II. bestätigt und an einigen Punkten sogar vertieft, etwa wenn er Muslime mit den Worten anredet: „Unser

und euer Gott ist ein und derselbe und wir sind Brüder und Schwestern im Glauben Abrahams“ (zit. nach Gioia 1997, 283).⁴

2.4 Die Erklärung über die Juden

Wie bereits erwähnt, war ursprünglich keine Erklärung des Konzils über die nicht-christlichen Religionen, sondern nur ein Schema über die Juden geplant, das angesichts der Schoa zum einen jegliche Form des Antisemitismus verurteilen, zum anderen die theologische Beziehung zwischen dem Volk Israel und der Kirche in positiver Weise klären sollte. Nun werden im längsten und zentralen Kapitel, dem „Herzstück“ (Pesch 1994, 305) von *Nostra Aetate* (Art. 4) Aspekte thematisiert, die bereits in den Vorentwürfen, z.T. noch nicht so deutlich, enthalten waren: Volk Israel als Wurzel der Kirche, bleibende Erwählung des Volkes Israel, die Frage der Schuld am Kreuzestod Jesu, Verurteilung des Antisemitismus, Aufforderung zum Dialog. Dabei gelten jene in Art. 1 und 2 aufgestellten Prinzipien auch für das Verhältnis und die Haltung gegenüber dem Judentum.

a) Man mag es bedauern, dass das Judentum „aus dem Kontext der ökumenischen Fragestellung herausgelöst“ (Waldenfels 1986, 89) und in den Kreis der nichtchristlichen Religionen eingereiht wurde. Dennoch wird sowohl durch die formale Positionierung als auch durch die inhaltlichen Aussagen von Art. 4 deutlich, dass die Beziehung und Nähe zwischen der Kirche und dem Volk Israel einzigartig ist: Die Kirche gedenkt als „Volk des Neuen Bundes“ des Bundes („vinculi“)⁵, durch das sie „mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden“ ist, sodass jede theologische Besinnung auf das Geheimnis der Kirche das Volk Israel einbeziehen *muss*. Die Anfänge des Glaubens und der Erwählung der Kirche Jesu Christi finden sich bereits bei den Patriarchen Israels, bei Moses und den Propheten. Die Kirche bekennt daher, dass „alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und dass in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist“, wie in der Feier der Osternacht deutlich wird. Durch dieses Volk hat die Kirche von Gott die Offenbarung des Alten Testaments erhalten – eine Heilige Schrift, die der Kirche nicht allein gehört, durch die sie aber „ihre Identität und ihr Selbstverständnis“ erhält (F. Mußner 1979, 388).⁶

Das Bild aus Röm 11, 17–24 aufgreifend, sieht das Konzil im Volk Israel die „Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind“. Dieses Bild, das leicht im Sinne einer soteriologischen Über- oder Unterordnung interpretiert werden könnte, will nichts anderes sagen, als dass kein Volk durch eigene Leistung, sondern allein durch das ungeschuldete Geschenk Gottes das Heil erfährt (vgl. Kardinal Bea 1966, 59). Die Kirche erinnert sich deshalb auch daran, dass Christus selbst ebenso wie die Apostel und die meisten der ersten Jüngerinnen und Jünger Jesu aus dem jüdischen Volk stammten.

⁴ Zum Islambild Papst Johannes Pauls II. vgl. weiterführend Renz 2002, 38–44.

⁵ Zenger 1997, 51, verweist darauf, dass das Konzil das Wort „vinculum“ sonst für das Band der sakramentalen Ehe verwendet: Wie in einer Ehe also sind Kirche und Volk Israel auf ewig miteinander verbunden.

⁶ Vgl. dazu das jüngste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), vom 24. Mai 2001.

b) Die Frage nach der bleibenden Erwählung Israels bereite demgegenüber der christlichen Theologie in der Vergangenheit weitaus größere Probleme, ja in dieser Frage liegt das theologische Schlüsselproblem im Verhältnis von Kirche und Judentum. Die Textgeschichte und die Aussagen von *Nostra aetate* lassen erkennen, dass die Konzilsväter immer noch heftig um eine angemessene Position ringen mussten. Obgleich die Kirche nämlich aus dem Volk der Juden erwachsen ist, „hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt“. Die Formulierungen sind problematisch, da hier immer noch der traditionelle Verstockungsvorwurf durchklingt. Dagegen müsste die historische Tatsache berücksichtigt werden, dass wohl der größere Teil der damaligen Juden nicht in existentiell betreffender Weise mit Jesus und seiner Botschaft in Kontakt kam.

Umso wichtiger ist daher gerade auf dem Hintergrund einer fast zweitausendjährigen „Enterbungstheologie“ die direkt anschließende Feststellung des Konzils, dass die Juden „nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt“ sind, weil „seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“ sind (vgl. LG 16). Damit bestätigt die Kirche erstmals in einem Konzilsdokument den dauernden Fortbestand des „Alten Bundes“ und verwirft implizit Modelle, die die Ablösung und Ersetzung dieses „Ersten Bundes“ (E. Zenger) durch den „Neuen Bund“ behaupteten („Substitutionstheorie“).⁷

c) Mit Berufung auf neutestamentliche Aussagen hat die christliche Theologie die Juden in der Vergangenheit oft als von Gott verworfenes und verfluchtes Volk darzustellen versucht, weil man pauschal „die Juden“ (vgl. Joh) für die Auslieferung und Kreuzigung Jesu Christi verantwortlich machte. So hieß es beispielsweise in dem alten liturgischen Formular in den „Großen Fürbitten“ des Karfreitags: „Lasset uns auch beten für die treulosen (perfidis) Juden...“ Diese verletzende und theologisch inakzeptable Formulierung wurde auf Betreiben Johannes' XXIII. bereits vor dem Konzil (1959) und dann nochmals 1970 im Zuge der Liturgiereform verändert (vgl. dazu Rendtorff/Henrix 1988, 56–60). Das Konzil geht zwar weiterhin von dem historischen Faktum aus, dass „die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben“, wehrt jedoch jeglichen Versuch ab, diese Ereignisse pauschal allen damals lebenden Juden oder gar den späteren Generationen im Sinne einer Kollektivschuld zur Last zu legen. Im letzten Abschnitt des Artikels 4 verweist die Erklärung vielmehr auf die Schuld *aller* Menschen am Tode Jesu. Im Hintergrund dieser Thematik steht der im Mittelalter häufig von christlicher Seite erhobene Vorwurf des „Gottesmordes“ durch die Juden, der nicht selten als Legitimation für antijüdische Pogrome diente. Von daher erkannten die Konzilsväter die Notwendigkeit, in Katechese und Predigt derartig theologisch motivierte antijüdische Stereotype nicht weiterzutradieren.⁸

⁷ Diese Substitutionstheorie wird sehr deutlich etwa in dem erst 1959 veränderten „Weihegebet des Menschengeschlechtes an das Herz Jesu“, wo es über das Volk Israel hieß: „Blicke endlich voll Erbarmen auf die Kinder des Volkes, das ehemals das auserwählte war. Möge das Blut, das einst auf sie herabgerufen wurde, als Bad der Erlösung und des Lebens auch über sie fließen.“ Zit. nach Pesch 1994, 292.

⁸ Nachfolgedokumente wie die „Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilsdekretation ‚Nostra aetate‘, Artikel 4“ vom 1. Dezember 1974 oder die „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche“ vom 24. Juni 1985 der Päpstlichen Kom-

d) Der Geschichte des Hasses und der Verfolgung eingedenk beklagt und verwirft denn auch die Kirche aus religiöser Überzeugung alle „Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben“. Damit hat die katholische Kirche eine längst fällige Verurteilung und Abgrenzung gegenüber der menschenverachtenden Ideologie des Antisemitismus vorgenommen, leider jedoch weder eine Stellungnahme zum Holocaust abgegeben, noch die eigene Rolle und Verantwortung im Laufe der Geschichte, vor allem während des Nationalsozialismus, thematisiert.

Dies geschah zuerst in der deutschen Ortskirche im Rahmen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in Deutschland im Beschluss „Unsere Hoffnung“, wo man aufrichtig und offen bekennt: „... wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat“ (Rendtorff/Henrix 1988, 245).

Es sollte noch ein weiteres viertel Jahrhundert dauern, bis der Papst für die gesamte römisch-katholische Kirche ein Schuldbekennnis ablegte, in dem sie bekennt und bedauert, dass nicht wenige Christen „gegen das Volk des Bundes und der Lobpreisungen“ Sünden begangen haben, und sie deshalb um Verzeihung bittet: „Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, daß echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes“ (Henrix/Kraus 2001, 154). Voraussetzung dafür war das Dokument „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Schoa“ der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden vom 16. März 1998: Darin wird nicht nur die Pflicht zur Erinnerung an die unaussprechliche Tragödie der Schoa angemahnt, sondern offen „die Frage nach der Beziehung zwischen der Verfolgung durch die Nationalsozialisten und der Haltung der Christen gegenüber den Juden in allen Jahrhunderten“ gestellt (ebd., 112f). Auf den Widerstand vieler Christen wird zwar hingewiesen, aber man gesteht auch ein, dass dieser Widerstand und das Handeln vieler anderer Christen nicht so war, „wie man es von Nachfolgern Christi hätte erwarten können“ (ebd., 117): „Am Ende des Jahrhunderts möchte die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern über das Versagen ihrer Söhne und Töchter aller Generationen zum Ausdruck bringen. Dies ist ein Akt der Reue (*teschuwa*), da wir als Glieder der Kirche sowohl an den Sünden als auch an den Verdiensten all ihrer Kinder teilhaben“ (ebd. 118). Es gibt keine gemeinsame Zukunft ohne Versöhnung, keine Versöhnung ohne Erinnerung, Umkehr und stetige innere Erneuerung!

2.5 Epilog: Die Menschenwürde als Basis für Religionsfreiheit und Dialog

Nostra aetate schließt in Artikel 5 mit einer anthropologisch-ethischen Begründung des in den vorangehenden Artikeln formulierten Dialogprogramms: Weil die Menschen nach dem Bild Gottes, „den Vater aller“, geschaffen sind und ein innerer, unauflöslicher Zusammenhang zwischen Gottesliebe und Menschenliebe besteht, kann kein Mensch, der

mission für die religiösen Beziehungen zu den Juden haben den Impuls von NA aufgegriffen und an der richtigen Stelle angesetzt. Vgl. dazu Leimgruber 2002.

sammenhang zwischen Gottesliebe und Menschenliebe besteht, kann kein Mensch, der an Gott glaubt, seinen Mitmenschen „die brüderliche Haltung verweigern“ (vgl. GS 24). Weil jedem einzelnen Menschen als dem von Gott geliebten Geschöpf eine unveräußerliche Würde zukommt, verwirft die Kirche jegliche Form von Diskriminierung und Gewaltanwendung und ruft zum Frieden mit allen Menschen auf.

Damit endet die Erklärung über die Religionen, wie die Erklärung über die Religionsfreiheit beginnt, nämlich mit der Würde des Menschen, und schafft so eine inhaltliche Klammer zwischen beiden Dokumenten: „Hinsichtlich der öffentlichen Geltung ihrer eigenen Lehre rückt die Kirche davon ab, noch irgendeinen privilegierten Status im Vergleich zu anderen Religionen und Weltanschauungen einnehmen zu wollen. Glaube darf nur in Freiheit übernommene Überzeugung sein“ (Pesch 1994, 308). Damit hat das Konzil keineswegs die Wahrheitsfrage marginalisiert oder gar eliminiert, vielmehr sind die Glieder der Kirche aufgefordert, ihre Wahrheitserkenntnis in Form des Glaubenszeugnisses in den Dialog mit den Menschen und Religionen einzubringen und zugleich sich mit ihnen auf den Weg zur umfassenderen Erkenntnis der Wahrheit zu begeben.

3 Rezeption und Fortführung des Themas in nachkonziliaren Dokumenten

Die Aussagen des II. Vatikanums bezüglich des Dialogs mit den Religionen blieben keine Lippenbekenntnisse. In weiser Voraussicht, dass ein derartiges Unternehmen auch institutionalisiert werden muss, ließ Papst Paul VI. noch während des Konzils (am Pfingstsonntag 1964!) das „Sekretariat für die Nichtchristen“ als von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker unterschiedenes Organ einrichten, das 1988 in „Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog“ umbenannt wurde.⁹ Die Aufgaben dieses Sekretariats wurden in der Konstitution *Regimini ecclesiae* von 1967 folgendermaßen bestimmt: „Methoden und Wege suchen zur Eröffnung eines entsprechenden Dialogs mit den Nichtchristen. Es wirkt also dahin, daß die Nichtchristen von den Christen richtig gekannt und gerecht eingeschätzt werden und daß die Nichtchristen ihrerseits Lehre und Leben der Christen entsprechend kennenlernen und schätzen können“.¹⁰

Dieses kuriale Organ hat seit seinem Bestehen den Dialog der römisch-katholischen Kirche mit den Religionen auf weltkirchlicher Ebene gefördert und in Dokumenten Fragen behandelt, die in den Konzilstexten offen geblieben waren, so zum einen die Frage nach dem Verhältnis von Dialog und Mission, zum anderen die Frage nach dem konkreten Wirken Gottes in den nichtchristlichen Religionen.

⁹ Die Beziehungen zum Judentum sind seit 1974 Aufgabe einer eigenständigen päpstlichen Kommission innerhalb des Einheitsrates.

¹⁰ Sekretariat für die Nichtchristen, Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission, Rom 1984, Art. 4.

3.1 Das Verhältnis von Mission und Dialog

In dem eben zitierten Dokument über „Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen“ von 1984 wird auf den bleibenden missionarischen Auftrag der Kirche wie der einzelnen Christen verwiesen und – was nicht unproblematisch ist – der interreligiöse Dialog als Teil der Mission erklärt (Art. 13). Nicht unproblematisch ist diese Zuordnung dann, wenn der Dialog als Mittel dem Zweck der Mission untergeordnet wird, der Dialog somit seinen Eigenwert zu verlieren droht. Dialog als Mittel zur Mission würde bei den Dialogpartnern – verständlicherweise – das ohnehin vielfach bestehende Misstrauen bestätigen und zum Rückzug vom Dialog führen.

Man kommt der Intention des Papiers jedoch näher, wenn man bedenkt, dass ein aufrichtiger und gelungener interreligiöser Dialog immer auch Mission ist: „*missio Dei*“ nämlich. Wenn Gottes Geist über die sichtbare Kirche hinaus wirkt und, wie das Konzil sagt, auch in den nichtchristlichen Religionen Wahres und Gutes enthalten ist, dann bedeutet interreligiöser Dialog immer auch „Bekehrung“ aller gläubigen Dialogpartner, also auch der Christen, zur je größeren Wahrheit Gottes. Dies kommt in dem eben zitierten Dokument des Sekretariats zum Ausdruck, wenn es den Dialog (als ein Element von Mission) als eine Begegnung definiert, „um gemeinsam auf die Wahrheit zuzustreben und bei Werken von gemeinsamem Interesse zusammenzuarbeiten“ (Art. 13). Hier wird ein neues Verständnis von Mission deutlich, das neben der einfachen Präsenz, dem Glaubenszeugnis, der Liturgie und der Verkündigung das *gemeinsame Suchen* nach der Wahrheit wie auch das *gemeinsame Eintreten* für das Wohl der Menschen als „Mission“ definiert.

Gegenüber der vorkonziliaren Zeit hat sich nicht nur das Missionsverständnis geändert, sondern, was noch viel grundlegender ist, auch das Wahrheitsverständnis, wenn dasselbe Dokument erklärt, dass der Mensch „die Wahrheit nicht in vollkommener und totaler Weise besitzt, aber mit den anderen zusammen ihr vertrauensvoll entgegengehen kann. Das gegenseitige Überprüfen, die Verbesserung des einen durch den anderen, der geschwisterliche Austausch der jeweiligen Gaben führen zu immer größerer Reife, aus der die zwischenpersönliche Gemeinschaft erwächst. Bei diesem Austauschvorgang können sogar religiöse Erfahrungen und Ansichten gereinigt und bereichert werden. Diese Dynamik menschlicher Beziehungen drängt uns Christen zum Hören und Verstehen dessen, was uns Andersgläubige vermitteln können, so daß wir die von Gott geschenkten Gaben uns nutzbar machen“ (Art. 21). Primäres Ziel der Mission ist somit die Öffnung aller Gläubigen für den Geist Gottes, der in allen Menschen und Religionen wirkt. Anders gesagt: Evangelisation ist keine Einbahnstraße, sondern „a two-way street“ (Johannes Paul II. 1989, zit. nach Gioia 1997, 405).

3.2 Das Wirken des dreieinigen Gottes in den Religionen

Während das eben zitierte Dokument das Verhältnis von Dialog und Mission zu klären versuchte, stellt das vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog zusammen mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker 1991 veröffentlichte Schreiben „Dialog und Verkündigung“ nähere Überlegungen zum konkreten Wirken Gottes in den Religionen an.

Mit explizitem Bezug auf das II. Vatikanum wiederholt dieses Dokument, dass in den religiösen Traditionen der Menschheit „Spuren der Gnade Gottes“ zu finden sind – was nicht heißt, dass alles in ihnen Ergebnis dieser Gnade ist (vgl. Art. 31) – und stellt fest, dass „das Konzil ganz offensichtlich nicht nur im religiösen Leben einzelner Gläubiger dieser Religionen positive Werte anerkennt, sondern auch in den religiösen Traditionen selbst, denen sie angehören. Es leitet diese Werte aus der tätigen Gegenwart Gottes in seinem Wort ab, nicht ohne auf das universale Handeln des Geistes hinzuweisen“ (Art. 12, mit Verweis auf AG 4). Das kuriale Schreiben fährt fort, dass „es nur eine Heilsgeschichte für die ganze Menschheit gibt“ (Verweis auf noachidischen Bund) und diese eine Heilsgeschichte in Jesus Christus „ihre endgültige Erfüllung“ findet (Art. 19, vgl. 22).

Die religionstheologische Position des Dokumentes ist somit deutlich vom inklusiven Prinzip „einer gleichermaßen christologischen wie pneumatologischen Universalität“ geleitet (Art. 21). Wenn auch keines der offiziellen kirchlichen Dokumente den Begriff des „anonymen Christentums“ verwendet, so scheint doch vielerorts diese Theorie Rahners durch, etwa wenn gesagt wird, dass die Anhänger anderer Religionen „immer dann positiv auf Gottes Einladung“ antworten und „sein Heil in Jesus Christus“ empfangen, „wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, daß sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen (vgl. AG 3; 9; 11)“ (Art. 29).

Auf der Linie dieses trinitätstheologisch begründeten Inklusivismus liegen auch die von der Internationalen Theologenkommission verfasste Schrift „Das Christentum und die Religionen“ (1996) sowie die Erklärung „Dominus Iesus“ der Glaubenskongregation (2000), in der – gegen relativierende Positionen – „die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ herausgestellt wird. Zugleich jedoch ist eben jenes letztgenannte Dokument kritisch anzufragen, ob es die Aussagen des Konzils und der nachkonziliaren Dokumente in jener ursprünglichen Weite rezipiert: Wenn „Dominus Iesus“ den „theologischen“ christlichen Glauben von der bloß „inneren Überzeugung in den anderen Religionen“ – „jene Gesamtheit an Erfahrungen und Einsichten, welche die menschlichen Schätze der Weisheit und Religiosität ausmachen, die der Mensch auf seiner Suche nach der Wahrheit in seiner Beziehung zum Göttlichen und Absoluten ersonnen und verwirklicht hat“ (Art. 7, S. 9) – unterschieden wissen will, dann klingt dies sehr nach der Barthschen Abwertung der Religionen als rein menschengemachte Selbsterlösungswege oder nach dem vorkonziliaren Dualismus von Natur und Gnade.

Die Aussage, wonach die religiöse Erfahrung andersgläubiger Menschen „noch auf der Suche nach der absoluten Wahrheit“ sei und ihr „die Zustimmung zum sich offenbarenden Gott“ fehle (Art. 7, S. 10) lässt sich nur schwer mit den Aussagen von *Lumen gentium* 16 oder zahlreichen Äußerungen der Päpste vereinbaren, wonach zumindest Juden und Muslime zu *demselben* Gott wie die Christen beten und somit bereits eine *positive Antwort* auf den sich offenbarenden Gott geben. Aber auch in Bezug auf die anderen Religionen spricht das Konzil von einer echten Anerkenntnis Gottes (vgl. NA 2). Die Erklärung „Dominus Iesus“ stellt mindestens in der Hinsicht einen Rückschritt gegenüber dem Konzil dar, als sie nicht mehr die so notwendigen Differenzierungen im Verhältnis der Kirche zu den einzelnen Religionen vornimmt.

4 Fazit: Theologische Grundlagen einer christlichen Begegnung mit den Religionen auf der Basis des Konzils

Die Konzilserklärung *Nostra aetate* ist zwar das kürzeste, dafür aber ein sehr inhaltsreiches Dokument des Konzils und vielleicht dasjenige Dokument, das außerhalb der Kirche am stärksten wahrgenommen wurde. Es hat eine radikale Wende in der Beziehung der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, vor allem zum Judentum erbracht, einen Paradigmenwechsel, der in der Kirchen- und Theologiegeschichte wohl einzigartig ist. Wenn die Kirche, wie das Konzil sagt, ständig *reformbedürftig* ist, dann ist *Nostra aetate* wohl eines der eindrucklichsten Beispiele für die tatsächliche *Reformfähigkeit* der Kirche. Mit Recht soll daher Papst Paul VI. bei der Promulgation der Erklärung ausgerufen haben: „Die Kirche lebt ... hier ist der Beweis“ (zit. nach Zenger 1997, 79). Bald vierzig Jahre nach dem Konzil ist tatsächlich Vieles in den interreligiösen Beziehungen und besonders in der Aufarbeitung eines jahrhundertlang verankerten theologischen Antijudaismus in Gang gekommen. Dazu haben nicht nur die Nachfolgedokumente, sondern auch die zahllosen Dialoginitiativen auf den verschiedenen Ebenen beigetragen. Zugleich aber bestehen vielfach immer noch und entstehen immer wieder Unsicherheiten bezüglich der theologischen Basis für das Verhältnis zu und den Dialog mit den Religionen. Aus den Dokumenten des Konzils wie auch der nachkonziliaren Entwicklung lassen sich folgende systematisch-theologische Grundlagen festhalten:

1) Der christliche Dialog mit den Religionen ist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – ebenso wie die Ökumene – keine erlässliche Nebenbeschäftigung einiger weniger Interessierter, sondern entspringt dem Wesen und dem Auftrag der Kirche, als „Zeichen und Werkzeug des Heils“ der Einheit und dem Wohl der Menschen zu dienen. Der interreligiöse Dialog ist theologisch somit zutiefst *ekklesiologisch* und *soteriologisch* begründet und motiviert.

2) Die *schöpfungstheologisch-anthropologische* Basis für das Gespräch, die Zusammenarbeit und das friedliche Zusammenleben aller Menschen liegt im Menschen selbst und in der mit dem Menschsein verbundenen unveräußerlichen und unbedingten *Würde* begründet. Der Dialog der Religionen und Kulturen wird erst dann seine volle Intention entfalten können, wenn diese Basis von allen seinen Teilnehmern anerkannt wird und wenn die Bedingungen eines „herrschaftsfreien Diskurses“ erfüllt sind.

3) Darüber hinaus erweist die katholische Kirche mit und seit dem Zweiten Vatikanum besonders jenen Menschen Respekt und Hochachtung, die *Gott an-erkennen* und seinen Willen im *Anspruch des Gewissens* erfahren und zu erfüllen suchen. Gotteserkenntnis und Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes sind die heilsentscheidenden Kriterien.

4) Die Kirche anerkennt und schätzt das in den konkreten geschichtlichen Religionen, besonders in den großen Weltreligionen und dabei vor allem in den sog. abrahamitischen Religionen mit ihren Lehren, Vorschriften und Praktiken enthaltene Wahre, Gute und Heilige, das sie auf das *gnadenhafte*, d.h. ungeschuldete Liebeshandeln des einen Gottes zurückführt, den die Christen als den *dreieinen Gott* kennen, bekennen und anbeten.

5) Die Gewissheit, dass Gottes Heilshandeln über die sichtbare Kirche hinausgeht, wird die Kirche und ihre Glieder stets zu *Demut und Umkehr* gegenüber der je größeren Wirklichkeit und Wahrheit Gottes rufen. Sie werden Gottes Geist, den Geist Jesu Christi, in den Menschen anderen Glaubens und in den Religionen selbst entdecken und als Bereicherung, bisweilen sogar als kritische Korrektur erfahren. Zugleich werden sie stets Zeugnis geben von der Fülle der *Offenbarung Gottes in Jesus Christus* und die Religionen ihrerseits zu Umkehr und Reform rufen. So werden die gläubigen Menschen insgesamt in den von Gott initiierten Lernprozess, in den „Dialog des Heils“ (Dialog und Verkündigung, Art. 80) eintreten.

Literatur

- Anawati, Georges C.* (1966): Exkurs zum Konzilstext über die Muslim. In: LThK², Bd. 13, Freiburg i. Br., 485–487.
- Bea, Augustin Kardinal* (1966): Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg.
- Beozzo, Oscar* (1997): Das äußere Klima. In: G. Alberigo (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. I: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter, Mainz/Leuven, 403–456.
- Bernhardt, Reinhold* (²1993): Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh.
- Bsteh, Andreas* (1996): Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen. In: R. Schwager (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg/Basel/Wien, 50–82.
- Gioia, Francesco* (Ed.), Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963–1995), Boston 1997.
- Grillmeier, Alois* (1966): Kommentar zu Lumen Gentium. In: LThK², Bd. 12, Freiburg, 176–207.
- Hagemann, Ludwig* (1985): „Außerhalb der Kirche kein Heil“? Zur Rolle der nichtchristlichen Religionen in der Heilsökonomie. In: A. Th. Khoury/P. Hünemann (Hgg.), Was ist Erlösung. Die Antwort der Weltreligionen, Freiburg, 141–156.
- Hagemann, Ludwig* (1998): Robert Caspar – Promotor christlich-islamischer Ökumene. In: Ders./R. Albert (Hgg.), Dialog in der Sackgasse? Christen und Muslime zwischen Annäherung und Abschottung, Würzburg, 17–29.
- Henrix, Hans H./Kraus, Wolfgang* (2001) (Hgg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh.
- Internationale Theologenkommission* (1996), Das Christentum und die Religionen (Arbeitshilfen 136), Bonn.
- (³2000): *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit/Johannes Paul II.: Ansprache und Vergebungsbitten*, Freiburg.
- Kongregation für die Glaubenslehre* (2002): Erklärung DOMINUS IESUS. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen 148), Bonn.
- Lehmann, Karl Kardinal* (2002): Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive (Eröffnungsreferat des Vorsitzenden bei der

- Herbst-Vollversammlung der DBK am 23. September 2002 in Fulda), in: <http://dbk.de/presse/pm2002/pm2002092301.html>
- Leimgruber, Stephan* (2002): Religionspädagogik im Kontext jüdisch-christlicher Lernprozesse. In: R. Bendel (Hg.), *Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Arrangement und Widerstand*, Münster, 329–343.
- Mußner, Franz* (1979), *Traktat über die Juden*, München.
- Oesterreicher, Johannes* (1967): Kommentierende Einleitung zu *Nostra aetate*. In: *LThK²*, Bd. 13, Freiburg i. Br., 406–478.
- Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker* (1991): *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102)*, Bonn.
- Pesch, Otto H.* (1994): *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg.
- Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H.* (1988) (Hgg.): *Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München.
- Renz, Andreas* (2002): *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg.
- Ruokanan, Miikka* (1992): *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council*, Leiden u.a.
- Schmidt-Leukel, Perry* (1995): Die Entdeckung der Weltreligionen. In: N. Kutschki (Hg.): *Erinnerung an einen Aufbruch. Das II. Vatikanische Konzil*, Würzburg, 91-102.
- Sekretariat für die Nichtchristen* (1984): *Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission*, Rom.
- Waldenfels, Hans* (1986): *Zwanzig Jahre "Nostra aetate". Die katholische Kirche und die nicht-christlichen Religionen*. In: K. Schuh (Hg.): *Die ökumenische Bedeutung der Konzilsbeschlüsse*, Hildesheim, 87–97.
- Zenger, Erich* (1997): *Nostra aetate. Der notwendige Streit um die Anerkennung des Judentums in der katholischen Kirche*. In: G.B. Ginzler/G. Fessler (Hgg.), *Die Kirchen und die Juden. Versuch einer Bilanz*, Gerlingen, 49–82.

Andreas Renz, The Second Vatican Council and Non-Christian Religions

The declaration on the relationship between the Church and non-Christian religions is one of the great surprises produced by the Second Vatican Council. It brought about a new and, in comparison with the church tradition, rectified attitude towards the great religions of the world. Judaism was acknowledged as being the root from which Christianity draws sustenance, the Council Fathers regarded Islam with esteem, and for the first time it was officially granted that Hinduism and Buddhism involve authentic religious experiences. Such self-correction effected the Church's image and in that way it became the requirement for the dialogue between the Church and the religions. The inclusivistic model for a theology of the religions was in the offing, as Andreas Renz from Hildesheim, consultant for ecumenical and interreligious relations, explains in this article.