

„Suchet zuerst das Reich Gottes ...“

Theologische Grundoptionen und pastorale Prinzipien
der katholischen Kirche im Dialog mit allen Menschen guten Willens

von Roman A. Siebenrock

Die Theologie der Religionen der katholischen Kirche realisiert sich auf miteinander verschränkten Ebenen: dem normativ-performativen Handeln, der theologischen Selbstreflexion in Kontinuität und Selbstkorrektur, sowie dem politisch-gesellschaftlichen Handeln als Vorbedingung des Dialogs, der sich niemals gegen die „Nicht-glaubenden“ richten darf, weil auch diese gerufen sind, sich am Projekt des Reiches Gottes zu beteiligen. In der Entwicklung lassen sich Differenzen über die Universalität der Gnade Christi und des Wirkens des Heiligen Geistes auf höchster Ebene feststellen. Der Aufsatz vertritt die These, dass die Kirche in Theorie und Praxis die Möglichkeiten eines „pluralistischen Inklusivismus“ auslotet. Dabei spielt das Verhältnis zu Israel immer eine Sonderrolle.

Wenn die Theologie der Religionen der katholischen Kirche¹ untersucht werden soll, müssen verschiedene Perspektiven in ihrer wechselseitigen Verschränktheit bedacht werden.² Diese sind vor allem: die Beziehung von normativ-performativem Handeln und theologischer Selbstreflexion in Einheit und Differenz des pastoralen Lehramtes, der für diese Kirche typische Versuch, die hohe Pluralität der eigenen Tradition in diesem Themenbereich synchron und diachron miteinander als Einheit zu sehen und schließlich die notwendigen religionspolitischen Voraussetzungen und Konsequenzen des interreligiösen Dialogs in einer Situation mitzugestalten, die in einer Weltkirche immer in höchst unterschiedlichen Kontexten zu verantworten sind, die aber immer aufeinander einwirken.

Diese und andere Aspekte stehen unter dem Vorbehalt, dass wir heute nicht absehen können, wie sich dieser Prozess entwickeln wird. Innere und äußere Brüche vereiteln neben der nie zu überwindenden Kontingenz aller Geschichte eine souveräne Planung ebenso, wie vor allem das alles bestimmende Wagnis, im interreligiösen Dialog den anderen Autorität in der eigenen Selbstbestimmung einzuräumen. Das Schicksal der anderen kann

¹ Die unbewältigbare Quellenlage für dieses Thema sichte ich nach klassischem Muster. Ich konzentriere mich auf das universalkirchliche Lehramt des Bischofs von Rom in seiner spannungsreichen Kooperation mit der Kurie. Von hieraus werde ich selektiv und damit auch recht subjektiv auf wenige Bischofskonferenzen und theologische Ansätze hinweisen.

² Die im Untertitel angedeutete Einheit von Dogma (theologischer Grundüberzeugung) und Pastoral (performatives Handeln der Kirche) ist durch die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* grundgelegt. Deshalb muss symbolisches Handeln bei der Gestaltung von Begegnungen immer mit bedacht werden, wenn die „Theologie der Kirche“, die immer auch eine Akteurin ist, reflektiert werden soll. Dazu noch ein in die Zukunft weisendes Beispiel: Bei einem seiner Treffen mit Muslimen hat Johannes Paul II. einen Koran geküsst. Diese Handlung verlangt notwendigerweise nach einer theologischen Begründung. Aus diesem Grunde kann die Kirche auf Dauer auf eine „Theologie des Korans und des Propheten des Islam“ nicht verzichten. Mit dieser Performativität hat schon Paul VI. *Nostra aetate* im Konzil weitergeführt.

der Kirche nie gleichgültig sein. Deshalb gilt in erhöhtem Maße, was Otto Neurath über die Wissenschaft einmal gesagt hat. Es gibt kein Trockendock, das Schiff der Kirche muss immer auf hoher See und selten in ruhigem Gewässer überholt und neu justiert werden.³ Die darin wirksamen Optionen und Prinzipien zusammen mit den ausdrücklich reflektierten Aussagen können dann als „die Struktur einer kirchlichen Theologie der Religionen der katholischen Kirche“ ausgewiesen werden. Dabei gilt: Das Denken holt das Leben nie ganz ein. Deshalb ist die ernsthafte Anstrengung der Kirche auf dem Weg des Dialogs ein konkreter Ausdruck ihres Glaubens an die Vorsehung Gottes, der in uns die Hoffnung auf die Versöhnung aller Völker im himmlischen Jerusalem eingepflanzt hat. Weil diese himmlische Stadt von oben kommt (Offb 21,2), ist ein Gelingen des Dialogs immer Geschenk, bei aller notwendigen Mitwirkung und anhaltenden Anstrengung. Wenn angesichts der gegenwärtigen Realität Jerusalems diese Hoffnung aber wie eine Hoffnung wider aller Hoffnung (vgl. Röm 4,18) erscheint, wird der interreligiöse Dialog immer wieder zu einer Glaubensprüfung. Eine solche Herausforderung fordert eine Theologie, die immer neu aus der Kraft der Unterscheidung auf den Geist zu hören anleitet. Weil aber dieses Unterfangen jung ist,⁴ können eher theologische Optionen und Zwischenstände als feste Ergebnisse präsentiert werden. Was für die Theologie grundsätzlich gilt, aber oftmals verdrängt wird, gilt für unser Thema in unübersehbarer Weise: Es ist die Theologie einer Pilgergemeinschaft, und zwar einer immer neu lernenden, auf dem Weg.⁵

Zunächst gilt: Die Kirche denkt nicht nur über ihr Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionstraditionen nach, sondern bestimmt durch ihr Handeln dieses Verhältnis gleichzeitig performativ; und zwar oftmals verbindlich mit implizitem oder explizitem Anspruch auf Dauer. Im Unterschied zur Theologie kann sich die Kirche ihre Dialogpartner nur bedingt aussuchen und steht immer inmitten des Streites und der Interessen; und zwar vieler. Zudem kann sie Missgeschicke nicht ungeschehen machen. Das lässt sich schon in der Genese von *Nostra aetate* beobachten.⁶ Solange die Päpste der jüngeren Geschichte

³ „Es gibt keine tabula rasa. Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können. Nur die Metaphysik kann restlos verschwinden. Die unpräzisen ‚Ballungen‘ sind immer irgendwie Bestandteil des Schiffes. Wird die Unpräzision an einer Stelle verringert, kann sie wohl gar an anderer Stelle verstärkt wieder auftreten.“ (Otto Neurath, Protokollsätze, in: Rudolf Haller; Rutte Heiner [Hg.], *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Bd. 1 und 2, Wien 1981, Bd. 2, 577–585, hier 578 f.).

⁴ Das erste Buch mit diesem Titel stammt von einem Schüler von Karl Rahner aus der Konzilszeit: Heinz R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“* (Quaestiones disputatae 22), Freiburg – Basel – Wien 1964.

⁵ Siehe die zu wenig beachtete letzte ekklesiologische Formulierung des letzten Konzils: „Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist“ (GS 1). Deshalb muss eine Darstellung der Theologie der Kirche auf diesem Weg immer wieder narrativ entscheidende Stadien und Entscheidungen an Wegkreuzungen einspielen.

⁶ Auf die Genese der „Magna Charta“ der katholischen Kirche zum Dialog mit den nicht-christlichen Religionen, *Nostra aetate*, werde ich nur in systematischer Absicht eingehen (siehe hierzu meinen Kommentar: Roman A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate*: in: Peter Hünermann; Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte, Kommentare, Zusammenschau*. Sonderausgabe, Bd. 3, Freiburg – Basel – Wien 2009, 591–693). Die mir gestellte Frage hat mich veranlasst, frühere Beiträge zum Thema

sich nach dem Ende des Kirchenstaates im Vatikan eingeschlossen hatten, und sich so jeder direkten Begegnung entziehen konnten, blieb die theologische Reflexion der Kirche deshalb unerntet, weil der oberste Lehrer und Hirte der Kirche niemals dem Angesicht der anderen auf ihrem Boden begegnen musste.⁷ Mit dem Konzil wurde die Kirche selbst Akteurin durch den Bischof von Rom. Und das will bis heute immer wieder gelernt sein; d. h. auch experimentell gewagt werden.

Als Paul VI. 1964 erstmals das Land Jesu betrat, musste er nicht nur sprechen, sondern setzte mit seinem Handeln zugleich Maßstäbe möglicher Begegnungen. So vermied er z. B. die Bezeichnung „Staatsoberhaupt“, sondern stellte sich als Pilger vor.⁸ Als derselbe Pilger am Ende des Jahres zum Eucharistischen Weltkongress Indien besuchte, betrat erstmals ein Papst in der jüngeren Vergangenheit den Boden eines Landes, in dessen Kultur das Christentum Minderheit geblieben ist und als Religion des Kolonialismus auch unter Verdacht stand. Wer hätte in einem solchen Moment „binnenkirchlich“ bleiben können oder wollen? Kardinal Franz König (Wien) organisierte im Auftrag des Papstes erstmals ein Treffen der Religionen.⁹ Und als erster Papst zitierte Paul VI. in seiner Begegnung mit religiösen Autoritäten von Indien zustimmend aus den Upanishaden die

einer „Relecture“ zu unterziehen (z. B.: *Ders.*, Zum Dienst an der Gottesbeziehung sind alle Geschöpfe gerufen. *Nostra Aetate* als Ausdruck einer evangeliumsgemäßen Bestimmung von Identität und Sendung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Josef Sinkovits; Ulrich Winkler (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach „Nostra aetate“* (Salzburger theologische Studien Interkulturell 3), Innsbruck 2007, 67–89). Es ist deshalb unvermeidbar, dass ich auf Einsichten und Formulierungen früherer Arbeiten zurückgreifen werde.

Die umfangreichste Dokumentation der lehramtlichen Quellen in: *Francesco Gioia* (Hg.), *Il dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica: 1963–2013*, Vatikan 2013. Englische Ausgabe: *Pontifical Council for Interreligious Dialogue* (Hg.), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church. From the Second Vatican Council to John Paul II (1963–2005)*, Boston 2006; deutsche Überarbeitung: *Erich Fürlinger* (Hg.), *Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog 1964–2008*, Freiburg – Basel – Wien 2009. Der langjährige Leiter des Rates reflektiert seine Aufgabe in: *Francis Arinze*, *Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten*, München 1997. Einen Gesamtüberblick zu den Entwicklungen nach *Nostra aetate* bietet mit Akzenten auf dem deutschen Sprachraum: *Andreas Renz*, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre Nostra aetate: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*, Stuttgart u. a. 2014. Eine Übersicht über die Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* im Lehramt bei: *Thomas Roddey*, *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt* (Paderborner Theologische Studien 45), Paderborn u. a. 2005.

⁷ Mit dem apersonalen „Natur-Gnade-Schema“ konnte sie zwischen einer natürlichen, d. h. rein menschlichen und einer übernatürlichen, d. h. von der göttlichen Gnade getragenen Suche nach und durch Gott unterscheiden. Dieses Schema ermöglichte einerseits die Würdigung der Gotteskompetenz aller Menschen im Sinne des Ersten Vatikanischen Konzils (DH 3005, 3026), stieß aber dann immer an seine Grenzen, wenn die Quellen anderer Religionstraditionen von einem liebenden personalen Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch sprachen (siehe exemplarisch dazu: *Thomas Ohm*, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie*, Krailling b. München 1950).

⁸ Siehe: *Thomas Brechenmacher; Hardy Ostry*, *Paul VI. – Rom und Jerusalem. Konzil, Pilgerfahrt, Dialog der Religionen* (Schriften des Emil-Frank-Instituts 4), Trier 2000. Ohne die Diskussion des Konzils um eine neue Theologie des Judentums hätte Paul VI. Israel nie besuchen können (siehe die Dokumentation: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/travels/documents/terrasanta.html>).

⁹ Bombay 3.12.1964; siehe seine Selbstreflexionen: *Franz König*, *Bilanz des Konzils* (Schriftenreihe des Katholischen Bildungswerkes 1), Wien 1966.

Aussage: „Führe uns von der Dunkelheit ins Licht.“¹⁰ Das war nicht nur eine Höflichkeitsgeste. Sondern im Respekt und der Anerkennung dieser alten Religionstradition geschieht das, was *Nostra aetate* (2) als Haltung der Kirche bezeichnet: Nichts verwerfen, was wahr und heilig ist. Auch auf dieser Reise verstand Paul VI. sich als Pilger, und setzte ein Zeichen, dass alle Menschen sich als Pilger des Friedens verstehen lernen können.¹¹

Weil solches Handeln und Reden weder spontan noch unverbindlich sein kann, ist in der Performativität kirchlichen Handelns eine bedeutende, vielleicht die wichtigste Äußerung der Theologie der Religionen der Kirche zu finden. Die Kirche ist deshalb niemals nur Beobachterin oder distanzierte Reflexionsinstanz, sondern immer auch sich selbst bestimmende Akteurin. Und als solche muss sie auf Risiko hin handeln, manches korrigieren oder sogar später unterlassen.¹² Weil sie mit ihrem Handeln aber immer auch normative Tradition setzt, müsste ihr eine besondere Vorsicht eigen sein. Doch was geschieht, wenn eine für unser Thema Jahrtausendgestalt wie Johannes Paul II. das Schifflein Petri in unbekannte Gewässer führt und z. B. mit Assisi 1986 eine bislang unbekannte, aber jetzt schon als epochal zu bezeichnende neue Grammatik inaugurierte?

Eine weitere Perspektive bezieht sich auf die Einheit des kirchlichen Glaubenshandelns in und durch die Zeit. Lässt sich angesichts der diachronen und synchronen Pluralität des Handelns und Denkens im Raum der Kirche, noch von einer Einheit und Kontinuität kirchlichen Sprechens und Glaubens sprechen? Damit ist einerseits jene Diskussion um die Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils angesprochen, die mit der Weihnachtsansprache von Benedikt XVI. im Jahre 2005 entfacht worden ist,¹³ andererseits aber auch die Frage nach dem Raum einer Pluralität gestellt, die nicht Beliebigkeit oder Selbstwidersprüchlichkeit bedeutet. Auch wenn manche theologische Reflexion mit Paradoxien oder hohen Widersprüchen glaubt operieren zu können, für die Kirche wäre solche Unklarheit deshalb tödlich, weil ihr Zeugnis dadurch unglaubwürdig und ihr faktisches Handeln als rein opportunistisch eingeschätzt werden müsste. Mit einer solchen Gemeinschaft könnten andere keine Beziehung auf Dauer und Vertrauen aufbauen. Aus diesem Grunde wird das reale Leben der Kirche zu einem wesentlichen Kriterium der Theologie. Mit der ihr eigenen Kompetenz hat die katholische Kirche im II. Vatikanum

¹⁰ Siehe: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641203_other-religions.html.

¹¹ Siehe die Dokumentation unter: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/travels/documents/india.html>.

¹² Dies kann an den Treffen in Assisi 1986 und 2002 bzw. 2011 abgelesen werden. Die Inszenierung von 2002 versuchte das „Durcheinander“ von 1986 schon in der Sitzordnung mehr zu klären. Um nicht in den Verdacht zu kommen, synkretistisch zu handeln, hat Benedikt XVI. Menschen eingeladen, die nicht glauben. Dadurch wurde jeder Anschein von „gemeinsamem Gebet“ vermieden. Ähnliches kann beobachtet werden, wenn der erste Besuch von Johannes Paul II. in der Synagoge von Rom und der Besuch von Benedikt XVI. am gleichen Ort miteinander verglichen werden. Während beim ersten Besuch ein gemeinsamer Psalm dokumentiert ist, findet man beim Besuch von Benedikt XVI. keine liturgischen Hinweise dokumentiert. Auf der anderen Seite ist kaum bekannt, dass Benedikt XVI. im Februar 2006 den Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog dem Rat für die Kultur eingegliedert hatte. Nach seiner „Regensburger Rede“ (September 2006) war der Rat im November wieder installiert.

¹³ Zur Diskussion um die Hermeneutik des Konzils, siehe: Roman A. Siebenrock, „Siehe, ich mache alles neu!“ – „Hermeneutik der Wandlung“. Von der rechten Weise das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (Quaestiones disputatae 261)*, Freiburg – Basel – Wien 2014, 101–139.

ein sie selbst verpflichtendes Versprechen allen Menschen guten Willens gegeben. Darin liegt eine Form von Verbindlichkeit, die zu einer eigenen Umkehr und Herzenerneuerung führt und die bloße Konformitätsbestimmung der traditionellen „anathema“ hinter sich lässt. In diesem Kontext wird von Bekehrung, Umkehr und Schuldbekenntnis zu sprechen sein.¹⁴

Und gerade in diesem Zusammenhang wird die religionspolitische Dimension des interreligiösen Dialogs und Handelns bedeutsam. Die Erfahrungen der Religionsgespräche aus früheren Zeiten haben zwei Einsichten vermittelt. Ohne gesellschaftliche Anerkennung und rechtliche Sicherheit sind „Dialoge“ zum Scheitern verurteilt. Deshalb ist für die Kirche das unbedingte Eintreten für Religions- und Gewissensfreiheit „*conditio sine qua non*“ jeglichen Dialogs. Der Dialog verlangt die unbedingte Anerkennung der anderen – und die Erinnerung an die Opfer der eigenen Geschichte.¹⁵ Zum anderen scheint es mir ebenso notwendig zu sein, dass ein offener Dialog die Heilsmöglichkeit der anderen in seiner anderen Tradition voraussetzen muss, damit der Dialog nicht pervertiert wird. In dieser Hinsicht erweist sich das Zweite Vatikanische Konzil in seiner gesamten Struktur als providentielle Grundlegung des kirchlichen Handelns und Bekennens in dieser Stunde der Menschheitsgeschichte, die diese zum Besten oder auch zum Schlimmsten wenden kann (GS 9).

„Gott will das Heil aller Menschen“: *Nostra aetate* im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils

Ohne Zweifel stellt die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* die „Magna Charta“ der katholischen Kirche dar, durch die sie nicht nur in den Dialog der Religionen eingetreten ist, sondern mit der sie in geistgewirkter Weiterentwicklung ihren Lernprozess auf diesem Weg immer wieder neu justiert und immer mehr verbindlich werden ließ. Das kürzeste Dokument des Konzils ist vielleicht das wirkungsgeschichtlich einflussreichste. Eine solche Wirkungsgeschichte ist aber nur möglich, wenn in dieser Erklärung das Kernanliegen des Konzils in einem bleibend aktuellen Lebensbereich der Glaubenden realisiert und vertieft wird. Deshalb verdichten sich in dieser Erklärung nicht nur die Gesamtgeschichte des Konzils, sondern auch die nachkonziliaren Spannungen und Brüche. Politische und theologische Spannungen mit tödlichem Ausgang während der Entstehung

¹⁴ Das offizielle Schuldbekenntnis der Kirche am ersten Fastensonntag des Jahres 2000 gehört integral zu unserem Thema; vgl. *Nikolaus Wandinger*, „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Kommentar zu den kirchlichen Schuldbekenntnissen und Vergebungsbitten des Ersten Fastensonntags 2000, in: Raymund Schwager; Józef Niewiadomski (Hg.), *Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt ‚Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung‘*. Beiträge zur mimetischen Theorie, Thaur – Münster 2003, 143–179.

¹⁵ Insofern ist der fundamentaltheologische Entwurf von Helmut Peukert von bleibender Bedeutung; vgl. *ders.*, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt am Main ³2011).

in der Konzilszeit dürfen dabei ebenso nicht vergessen werden,¹⁶ wie die schlichte Tatsache, dass *Nostra aetate* ein Grund für die Kirchenspaltung mit Erzbischof Lefebvre und seinen Nachfolgegemeinschaften darstellt. Deshalb wird sich in der Treue zu dieser Erklärung die Treue unserer Kirche zum Zweiten Vatikanischen Konzil wesentlich mitentscheiden.¹⁷ Dabei werden die anderen prüfen können, ob der Kirche das Versprechen, das sie z. B. dem Judentum gegeben hat, wichtiger ist, als eine scheinbare innerkirchliche „Versöhnung“.

Auf diesem komplexen Hintergrund werde ich die mir aufgegebenen Frage in folgender Weise zu beantworten versuchen: Eingebettet in eine elementare Theologie des Konzils stelle ich die theologischen Grundoptionen der Erklärung *Nostra aetate* in ihrer Wirkungsgeschichte zunächst nach den verschiedenen Artikeln der Erklärung dar. In einem zweiten Schritt werde ich versuchen, systematisch die theologischen Grundoptionen und pastoralen Prinzipien des Handelns der Kirche zusammenzufassen.

Die Verbundenheit aller Menschen mit dem österlichen Geheimnis im Heiligen Geist: Das Konzil in einer Nusschale

Das Arbeitsprogramm des Konzils ist der hermeneutische Schlüssel des Konzils. Johannes XXIII. hat, eine Anregung von Kardinal Suenens aufgreifend, die später auch Kardinal Montini unterstützte und als Papst Paul VI. dem Konzil vorlegte, die Aufgabenbereiche des Konzils mit der Unterscheidung strukturiert: Kirche nach innen („ecclesia ad intra“) und Kirche nach außen („ecclesia ad extra“).¹⁸ In dieser Doppelperspektive hat das Konzil eine konstitutionelle Ordnung der Kirche entworfen, indem es ihr aufgab, Grundfragen zu beantworten, die ihre Sendung selbst betreffen. Wer bin ich? Woher komme ich? Wohin gehe ich? Welches sind meine Ziele und Mittel? Und wie verhalte ich mich zu den unterschiedlichen Gruppen in dieser Welt und Geschichte? Und: Wer sind die anderen für mich?

Wer bist Du, Kirche? Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* sagt¹⁹: Die Kirche sei „in Christus gleichsam ein Sakrament, das heißt Mittel und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und der Menschen untereinander“ (LG 1). So sei sie das „universa-

¹⁶ Nach der Annahme des Textes im November 1964 entbrannte ein „heiliger Krieg“ um die Erklärung“, der in den muslimischen Ländern zu Hassausbrüchen gegen Christgläubige führte; vgl. *Johann Oesterreicher*, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non-christianas „Nostra aetate“*, in: LThK.E 2 (1967) 406–478, hier 458.

¹⁷ Siehe dazu meine Positionierung: *Roman A. Siebenrock*, Dogmatische Barmherzigkeit?, in: *HerKor* 71 (2017) 22–26.

¹⁸ Karl Rahner hat 1965 eine ekklesiologische Ordnung der Texte vorgeschlagen, die das grundsätzliche Selbstverständnis der Kirche in „*Lumen gentium*“ den zwei Zuordnungen („das innere Leben der Kirche“ und „die Sendung der Kirche nach außen“) vorordnet; vgl. *Karl Rahner*, Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils im Herkulesaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 21, Freiburg – Basel – Wien 2003, 775–786, hier 776 f.

¹⁹ Als zusammenfassender Überblick: *Roman A. Siebenrock*, Die dogmatische Konstitution „*Lumen gentium*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils in einer „ersten Reflexionsstufe“. Universales Sakrament des Heils, in: *ZKTh* 137 (2015) 249–265.

le Sakrament des Heils“ (LG 48). Das bedeutet, dass die Kirche in unlösbarer Einheit zu einem doppelten Dienst gerufen wird: einem mystischen und einem politischen. Solches immer neu zu vermögen, ist Kriterium jeder Reform, weil auf ihrem Antlitz das Licht Christi aufstrahlen soll,²⁰ der ja in sich selbst Gottheit und Menschheit miteinander für immer verbunden hat. Die Kirche kann also, wenn sie „Ich“ sagen soll, nur „Du“ sagen, also: Christus bekennen. Dieses die eigene Identität bestimmende „Sein von einem anderen her“ kann nur als „geschenkte oder begnadete Identität“ verstanden werden.²¹

Deshalb bleibt die Kirche in ihrer Herkunft und in ihrem Ziel unabschließbar offen auf andere und den anderen. Ihre Herkunft hat sie nicht aus sich, sondern aus dem Heilsratschluss Gottes (LG 2–4), dessen vergegenwärtigendes Zeichen sie ist und der immer erkennbarer werden soll. Die darin zum Ausdruck kommende Differenz ist der Anlass zu ständiger Reform, ebenso wie zur Freude über das Geschenk der Erwählung. An dieser „nicht-eigenen Wurzel“ wird die Theologie des Judentums ansetzen, und in der Folge davon ist von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in allen Traditionen die Rede. Auch für die Kirchenkonstitution nach innen bedeutet dies, dass die Kirche auch in ihrer Autorität („potestas“), vom freien Ja der Menschen abhängt. Weil die Kirche sich als „Mysterium der Gottesnähe“ und nicht als „Imperium“ versteht, muss sie als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit soziologisch und geschichtlich die unbedingte Achtung der Religions- und Gewissensfreiheit bewirken. Ja, die Kirche muss, um Glauben zu ermöglichen, für die Freiheitsrechte unbedingt eintreten; auch und zuerst für die der anderen, außerhalb und innerhalb. Wahrer Glaube ist nur möglich, wenn gesellschaftlich Unglaube nicht stigmatisiert wird.

Ebenso wenig ist die Kirche sich selbst Ziel, sondern die erneuerte Menschheit im Reiche Gottes (GS 1). Deshalb herrscht zwischen sichtbarer Kirche, Volk Gottes und Menschheit eine osmotische Beziehung, die in der Zeit („in statu viae“) nicht aufgehoben werden kann (LG 13–16). Weil Jesus Christus die ganze Menschheit erneuert hat und der Geist ausgegossen ist über alles Fleisch, wird nicht nur der interreligiöse Dialog zu einer Entdeckungsreise im Geheimnis der Gegenwart des dreieinen Gottes mitten unter uns. Nur von dieser Voraussetzung her, die Schöpfung und Heilsgeschichte verbindet, ist das Modell Assisi von Johannes Paul II. zu verstehen.

In der gleichen Konstitution sagt die Kirche über sich, dass sie das wandernde Volk Gottes sei, der Leib Christi, die Gemeinschaft aller Glaubenden, die durch Taufe und Firmung eine grundlegende gemeinsame Würde darin erhalten, dass alle im gemeinsamen Priestertum aller Glaubenden Anteil erhalten am dreifachen Amt Christi: Wir alle

²⁰ Es ist zu beachten, dass das Konzil niemals eine einfache Identität von Christus und Kirche lehrt, sondern die bleibende Fragmentarität und Gebrochenheit auch durch die Reform nicht als aufgehoben ansieht; siehe dazu *Roman A. Siebenrock*, [...] geht die Kirche immerfort den Weg der Buße und Erneuerung (LG 8). Betrachtung eines zentralen Konzilstextes zum Selbstverständnis der Kirche, in: Peter Thull (Hg.), *Ermutigung zum Aufbruch. Eine kritische Bilanz des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Darmstadt 2013, 48–58.

²¹ In diesem Sinne hatte Karl Rahner 1963 den ersten Satz der Konstitution korrigiert. Statt „Lumen gentium cum sit ecclesia“, schrieb er „Lumen gentium cum sit Christus“; und alle fanden sich in dieser Formulierung in einer Weise wieder, dass Karl Rahner als Verfasser dieser Korrektur darüber vergessen wurde. Erst die Arbeit von Günter Wassilowsky hat dieses Detail wieder erschlossen: *ders.*, *Universales Heilssakrament Kirche*. Der Beitrag Karl Rahners zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker Theologische Studien 59), Innsbruck 2001, 366.

sind Priesterinnen und Priester, Königinnen und Könige, Prophetinnen und Propheten (LG 10–12). Die Kirche ist aber dies nicht aus sich, sondern, das macht ihr wesentliches Geheimnis aus, sie ist, was sie ist, nur aus der Heilsgegenwart Gottes, über deren Universalität sie nicht verfügt. Kirche wird folglich auf vielfältige Weise ausgesagt (LG 8): Sie umfasst irgendwie alle Menschen, weil Gott alle Menschen in sein Heil ruft (LG 13) und Jesus Christus in seinem Leben, Sterben und seiner Auferstehung mit allen Menschen durch den Geist in Verbindung steht (GS 22).

Deshalb bleibt die Kirche mit allen Menschen verbunden und muss sich, das ist ihre Sendung („missio“), auf alle Menschen beziehen. Sie ist offen auf und berührbar durch alle Kreatur, weil das ihr anvertraute Evangelium sie in diese Dynamik setzt (LG 1). Die Kirche ist ihrem Wesen nach deshalb missionarisch (AG 2), weil sie nicht nur mit den Menschen durch „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ verbunden ist, sondern auch durch jene Botschaft, die sie allen auszurichten hat (GS 1). Christsein bedeutet, eine Sendung („missio“), eine Aufgabe („munus“) anzunehmen. Diese Mission zielt nicht zuerst auf die Vermehrung der eigenen Mitglieder, sondern der Vergegenwärtigung des Reiches Gottes in allem Tun, deren Basis eine Beziehung zu Jesus Christus ist.²² In der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* wird dies dadurch ausgedrückt, dass Offenbarung in der Geschichte durch Taten und Worte geschieht und in der Person Jesu Christi ihre bestimmende Mitte findet (DV, Kap I).

Die Vision des Reiches Gottes wird zur Zielorientierung von Dialog und gemeinsamer Anstrengungen in einer Zeit höchster Hoffnung und gefährlichster Krisen, die im epochalen Wandel der Menschheitsgeschichte begründet sind. In diesem Zeitalter verortet sich die Erklärung *Nostra aetate*. Weil die Kirche deshalb nur in einer Unterscheidung der Geister in den Zeichen der Zeit ihre Sendung, dem Reich Gottes in allem zu dienen, finden kann, muss nach „säkularen Kriterien“ für die Gegenwart des Herzensanliegens Jesu gefragt werden.²³ In der Inspiration der Enzyklika „Pacem in terris“ von Johannes XXIII.²⁴ schlägt das Konzil vor, das Reich Gottes dort zu suchen, wo Menschen um ihre Würde und Freiheit sowie um Frieden und Gerechtigkeit in der Welt kämpfen.²⁵

²² Aus der Christusbeziehung entwickelt auch Papst Franziskus sein Programm der missionarischen Erneuerung der Kirche: „Ich lade jeden Christen ein, gleich an welchem Ort und in welcher Lage er sich befindet, noch heute seine persönliche Begegnung mit Jesus Christus zu erneuern oder zumindest den Entschluss zu fassen, sich von ihm finden zu lassen, ihn jeden Tag ohne Unterlass zu suchen“ (*Franziskus*, Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. 24. November 2013, Freiburg – Basel – Wien 2013, 3).

²³ Siehe zur Diskussion das Themenheft: *Roman A. Siebenrock*, „Zeichen der Zeit“. Zur Operationalisierung des christlichen Bekenntnisses vom Heilswillen Gottes, in: ZKTh 136 (2014) 46–62. Ebenso die umfassende Orientierung: *Christoph Böttigheimer* (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“ (*Quaestiones disputatae* 248), Freiburg – Basel – Wien 2012.

²⁴ Vgl. *Roman A. Siebenrock*, *Pacem in terris – Der Urimpuls Johannes XXIII. Die theologische Grundlegung der Haltung der Kirche gegenüber allen Menschen guten Willens und ihre Vertiefung bei Paul VI.*, in: ders.; Jan-Heiner Tück (Hg.), *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 53–69.

²⁵ So stets Hans Joachim Sander; vgl. *ders.*, Vom religionsgemeinschaftlichen Urbi et Orbi zu pastoralgemeinschaftlichen Heterotopien. Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit, in: Böttigheimer (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil* (wie Anm. 13), 157–179.

Wohin aber geht eine solche Kirche? Diese Kirche weiß sich im Dienst des Reiches Gottes. Sie schaut nicht auf sich, sondern blickt danach aus, dass Christus der Herr wiederkomme. Sie gehört mit allen ihren Sakramenten und Institutionen (LG 48) auch zu diesem Äon, der vergeht und der erlöst werden soll. Deshalb hat die Kirche keine irdischen Machtziele und politischen Aufgaben mehr wie früher. Vielmehr steht ihre Macht im Dienste aller: Die Menschheit und ein mögliches Leben in Frieden und Gerechtigkeit ist ihr Anliegen.

Alle diese Aspekte und Optionen werden von einer grundlegenden Überzeugung getragen, die ich das „Grunddogma des Zweiten Vatikanischen Konzils“ nenne: Gott will das Heil aller Menschen.²⁶ Mit dieser Überzeugung beendet die Kirche nicht nur eine Epoche der Heilsangst mit ihren pastoralen Auswüchsen in der inneren und äußeren Mission. Der universale Heilswille stiftet eine Einheit der Heilsgeschichte, die sich sowohl in Bezug auf Kulturen als auch auf die einzelnen Menschen in einer Pluralität von Heilsratschlüssen ausdrückt (NA 2). Der universale Heilswille, dem die Kirche dient, manifestiert sich geschichtlich als Offenbarung Gottes zu allen Zeiten und allen Völkern und wird in ihrer Fülle endgültig erkennbar in Jesus Christus (LG, Kap I; DV, Kap I; NA 1–2). Nur von ihm her kann gesagt werden, dass Gott Inbegriff sich verschenkender Liebe ist, dass die Menschen wie Freunde angesprochen werden (DV 3), die Offenbarung den Menschen in Freiheit und Würde konstituiert und einen Gehorsam liebender Freiheit trägt (DV 5 und DiH 9–10). Weil der Gott Jesu Christi im Heiligen Geist auf immer neue Weise bei den anderen gegenwärtig ist, ist der Kirche ein anhaltender Lernprozess aufgetragen.²⁷ Einer der herausragenden Lernorte in dieser Schule des Evangeliums aber ist die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens.

Die Grundüberzeugung vom göttlichen Heilswillen in der Gestalt Jesu Christi prägt alles Handeln und Wahrnehmen der Kirche wie eine Art „Vorzeichen“. In Anerkennung der durch Christus erneuerten Würde aller Menschen (GS 22), die in der Überzeugung grundgelegt wird, dass alle Menschen nach dem Bild Gottes geschaffen sind (GS 12 f.) und daher alle Kinder Gottes sind (NA 1), bekennt sich die Kirche dazu, immer gemäß dem Vorbild Christi zu handeln, der nicht kam, um sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen (DiH 11). Solche Würde des Menschen verlangt, dass alle Menschen das Recht haben, ihren Glauben in Freiheit auszuüben (DiH). Gewalt ist daher kein Mittel der Religion; ja Gewalt ist, wie später Johannes Paul II. nicht müde wurde zu lehren, kein Name Gottes.

²⁶ Vgl. 1 Tim 2,4. Mit diesem Schriftverweis verbunden sind auch: SC 5; LG 16; NA 1, Anm. 2; AG 7. 42, Anm. 21; DiH 11, GS 22. Unter einem „Grunddogma“ verstehe ich den satzhaften Ausdruck jener verbindlichen hermeneutischen Fundamentalsoption, mit der ich alle Wirklichkeit anzusehen durch die Gestalt Jesu Christi aufgefordert werde.

²⁷ Was dies für die Mission der Kirche bedeutet, habe ich anderswo auszuführen versucht; vgl. *Roman A. Siebenrock*, Mission als Lernprozess der bleibenden Neuheit des Evangeliums Christi. Eine systematische Perspektive aus der Perspektive einer „Theologie in den Zeichen der Zeit“, in: Marin Hochholzer; Markus Lubert; Hubertus Schönemann (Hg.), *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017, 37–57.

Die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen: *Nostra aetate* und die Folgen

Sowohl die Genese der Erklärung als auch ihre Wirkungsgeschichte setzen keinen Masterplan um, sondern entwickeln sich im Prozess einer komplexen und höchst dramatischen Geschichte. Von Anfang an musste sich die Kirche auf Kontingenzen einlassen. Ja, sie darf solche nicht vermeiden wollen, wenn sie noch auf den Geist, der weht, wo *er* will (Joh 3,8), zu hören gewillt ist. Nicht nur für den Text gilt, was Kardinal Bea in folgender Weise ausdrückte: „Hätte ich sämtliche Schwierigkeiten, auf die wir stoßen würden, voraussehen können, so weiß ich nicht, ob ich den Mut gehabt hätte, den Weg einzuschlagen.“²⁸ Wenn ich *Nostra aetate* als die Areopagrede der Kirche zu Beginn einer neuen Epoche bezeichne,²⁹ dann gehört einerseits die unabsehbare Zukunft und das damit verbundene Risiko zur Erklärung ebenso, wie die Bereitschaft, immer wieder neu die Erfahrungen des Weges im Licht des Evangeliums zu deuten, auch an überraschenden und prekären Orten. Und das bedeutet: Christus zu suchen und seiner Gegenwart im Geist zu dienen. Dieser zentralen theologischen Option entspricht eine konkret geschichtlich-trinitarische Mystik. Die sicherste Weise aber dem „unbekannten Christus“ zu begegnen, hat der Menschensohn in seiner eschatologischen Gerichtsrede (Mt 26) verkündet: in der Weise reiner Barmherzigkeit. In dieser Weise soll auch die Kirche selbst geformt werden. Das drückt die Überschrift deutlich aus. Die Kirche erläutert und bestimmt in dieser Erklärung nicht ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, sondern ihre eigene Grundhaltung („habitus“). Die theologische Grundlage dieser „habitus“ ist geschichtlich unbeliebig. Sie rührt von der bleibenden Verbundenheit mit der Erwählung Israels her. Deshalb gewichte ich *Nostra aetate* theologisch von seiner zentralen Mitte her: der neuen Theologie des Judentums.

Das geistliche Band in der Erwählung Israels und die Anerkennung der Treue Gottes zu seiner „ersten Liebe“

Die Kirche begegnet Israel, wenn sie ihre eigene Herkunft genau zu erforschen sucht (NA 1): Sie gründet in der Erwählung und der Treue Israels. Kirche und Israel verbinden ein geistliches Band und ein großes Erbe. Jesus Christus und sein Evangelium ist ein Geschenk Israels an die Heiden, also an alle Völker. Diesem Anfang kommt bleibende Bedeutung zu, wie das Konzil mit Paulus (Röm 9–11) betont: Die Wurzel trägt Dich! Israel bleibt daher das Volk der Verheißung, mit dem die Heidenchristen, so die eschatologisch noch ausstehende Hoffnung, einst das eine Volk Gottes aus Juden und Heiden bilden werden. Angesichts dieser Einsicht muss die Kirche alle Formen einer Theologie der Verachtung, die den christlichen Antisemitismus begründeten und im 20. Jahrhundert

²⁸ Zitiert nach: *Stjepan Schmidt*, Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit, Graz 1989, 641.

²⁹ Das erste Schriftzitat der Erklärung ist der Areopagrede des Paulus entnommen (Apg 17,26).

sich in der säkularen Ideologie des Rassenwahns in der Judenverfolgung des Nationalsozialismus verheerend auswirkte, entschieden revidieren. Für die deutschen Bischöfe und Kardinal Bea begann die christlich-katholische „Theologie nach Auschwitz“ in St. Peter.

Zwar wurden in der letzten Textfassung die klaren Töne (Verurteilung des Antisemitismus; ausdrückliche Verwerfung des Begriffs „Gottesmörder“) wieder zurückgenommen. Doch der entscheidende Schritt war irreversibel getan. Vertreter des Judentums wurden auch ausdrücklich eingeladen, an dieser Aufarbeitung des Antisemitismus auf allen Ebenen mitzuwirken. Wie wir über sie sprechen, haben sie als Subjekte entscheidend mitzubestimmen. Damit ist den anderen auf Dauer in unserem Sprechen über sie ein Mitsprache- und Korrekturrecht eingeräumt. Eigenes Sprechen setzt Hören auf allen Ebenen voraus. Dieser allgemeine Satz gilt in der Beziehung zum Judentum in intensivster Weise: Wir können unsere eigene Wurzel nicht verstehen, ohne sie immer wieder von Israel ausgelegt zu bekommen.³⁰ Damit aber wird die Identitätsbestimmung, die die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* generell fasst (LG 1), im Blick auf Israel geschichtlich konkret. Wenn sie über ihre Herkunft in der Geschichte Auskunft gibt, muss sie auf Israel hören. Die Kirche lebt aus verdankter Existenz: Ihre Wurzel liegt nicht in ihr.

Dem Versprechen, das die Kirche im Konzil dem Judentum feierlich gegeben hat, ist sie trotz mancher Gegenläufigkeiten nicht nur treu geblieben, sondern hat die Ansätze vertieft. Das haben in den letzten Jahren verschiedene Rabbinergruppen nicht nur anlässlich der 50-Jahrfeier der Verabschiedung von *Nostra aetate* bestätigt.³¹ Folgende Themen wurden vor allem vertieft: Die eigenen antisemitischen Traditionen und Äußerungsformen in Liturgie und Katechese wurden kritisch aufgearbeitet und durch entsprechende Bildungsprogramme im Bewusstsein der Kirche auch auf künftige Generationen hin vertieft. Der aktive Kampf gegen die verschiedensten Formen des neu sich zeigenden Antisemitismus findet in der Kirche eine vorbehaltlose Unterstützung.³² Im Umgang mit der Bibel hat vor allem die Päpstliche Bibelkommission Maßstäbe gesetzt, die weiter vertieft werden.³³ Auch die Theologie hat in ökumenischer Gemeinsamkeit Ansätze vertieft und

³⁰ So hat Benedikt XVI. den Oberrabbiner von Haifa, Shear Yashuv Cohen, zur Bischofssynode über das Wort Gottes (2008) eingeladen, um den Bischöfen eine jüdische Schriftauslegung zu schenken. Dieses Zeichen, das die schlimme Tradition der Zwangspredigten für Juden umändert, ist noch kaum wirklich gewürdigt worden.

³¹ „Dabru emet“ (2000) würdigte von jüdischer Seite den nachhaltigen Sinneswandel (*Rainer Kampling; Michael Weinrich*, Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003). In jüngster Zeit sind die zwei Erklärungen orthodoxer Rabbiner zu nennen (Zwischen Jerusalem und Rom: Die gemeinsame Welt und die respektierten Besonderheiten. Reflexionen über 50 Jahre von *Nostra Aetate*. Erklärung der europäischen Rabbinerkonferenz gemeinsam mit dem Rabbinischen Rat von Amerika. 1. Februar 2017; sowie: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. 5. Dezember 2015).

³² Die Dokumente dieser Entwicklung dokumentiert: *Hans Hermann Henrix; Reinhold Boschki (Hg.)*, Die Kirchen und das Judentum, Bd. 1: Dokumente von 1945 bis 1985, Bd. 2: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn 1988–2001.

³³ Vgl. *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung von Hans-Josef Klauck (Stuttgarter Bibelstudien 161), Stuttgart 1995, 161. Siehe zur Diskussion: *Karl Lehmann; Ralf Rothenbusch (Hg.)*, Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie (Quaestiones disputatae 266), Freiburg 2016.

neue Entwicklungen in Gang gesetzt.³⁴ So ist eine christliche Theologie in der Nähe zum Judentum, ja mit Israel entstanden, durch die jüdische Gelehrte Lehrer in der Kirche geworden sind.³⁵ In diesem Dialogkontext ist die politische Frage nach dem Staat Israel immer präsent. Der Apostolische Stuhl hat mit der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Israel (1993) dazu eindeutig Stellung bezogen.

Auch lehramtlich nimmt die Beziehung zum Judentum eine Sonderstellung ein. In der Debatte um „Dominus Jesus“ ist kaum bemerkt worden, dass vom Judentum in diesem Text nicht die Rede gewesen war.³⁶ Ein jüngerer Text der vatikanischen Kommission für den Dialog mit dem Judentum hat, auch wenn er nicht lehramtlich genannt werden kann, neue Möglichkeiten aufgezeigt. Nachdem der Weg der Kirche nach *Nostra aetate* zusammengefasst wird, nennt er zwei weiterführende Aspekte. Weil beide Traditionen das Wort Gottes bewahren, wenn auch unterschiedlich, ja bisweilen gegensätzlich, gibt es keinen Zweifel daran, dass Israel im Heil ist, auch wenn sie Jesus Christus nicht anerkennen. Der Grund für diese Möglichkeit ist im Geheimnis des Heilsratschlusses Gottes verborgen.³⁷ Mit der Idee des doppelten Ausgangs in Beziehung zur Gabe der Thora nähert sich der Text vorsichtig einem möglichen Pluralismus der geschichtlich sichtbaren Heilswege auf der Basis des einen von Gott gegebenen Wortes, ohne von zwei, d. h. von Christus unabhängigen Heilswegen zu sprechen.³⁸ In der Wertung der Religionen als Heilswege scheint sich eine ähnliche, scheinbare Paradoxie zu zeigen, wie sie traditionell im Satz „extra ecclesiam nulla salus“ abzuarbeiten war.

Dann wird dezidiert festgestellt, dass die Kirche keine Mission gegenüber Israel kenne. Wie angesichts der Geschichte dann Christen im Geist des Evangeliums Menschen jüdischen Glaubens begegnen sollen, drückt die aktuelle Fassung jener Grundhaltung der Kirche aus, die *Nostra aetate* inauguriert will:

„Dies bedeutet konkret, dass die katholische Kirche keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt. Obwohl es eine prinzipielle Ablehnung einer institutionellen Judenmission gibt, sind Christen dennoch aufgerufen, auch Juden gegenüber Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus abzulegen. Das aber sollten sie

³⁴ Siehe als Orientierung die Sammelbände: *Peter Hünermann; Thomas Söding (Hg.)*, Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (Quaestiones disputatae 200), Freiburg – Basel – Wien 2003; jüngst: *Markus Himmelbauer; Martin Jäggle; Roman A. Siebenrock; Wolfgang Treitler (Hg.)*, Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog (Quaestiones disputatae 290), Freiburg – Basel – Wien 2018.

³⁵ Hier darf auf die Gruppe von TheologInnen verwiesen werden, die in Emanuel Levinas ihren Gesprächspartner gefunden haben; vgl. *Josef Wohlmuth (Hg.)*, Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn 1999. Im deutschen Sprachraum hat Josef Wohlmuth viele jüngere TheologInnen auf diesem Weg inspiriert. Im reformatorischen Bereich sei auf den Ansatz verwiesen: *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, 2 Bde., München ²1993–1998.

³⁶ Es ist kein Fall bekannt, in dem die Glaubenskongregation eine theologische Entwicklung in diesem Bereich zensiert oder gemahnt hätte.

³⁷ Vgl. *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (Nr. 4). 10. Dezember 2015 (VApS 203), 36. Diese paulinische Formulierung (Röm 11,33–36) hatte schon NA 4 verwendet.

³⁸ Vgl. ebd., 37.

in einer demütigen und sensiblen Weise tun, und zwar in Anerkennung dessen, dass die Juden Träger des Wortes Gottes sind und besonders in Anbetracht der großen Tragik der Schoa.“³⁹

Mir scheint, dass im Verhältnis zum Judentum Fragen behandelt und Probleme durchgespielt werden, die nicht nur für dieses einzigartige und besondere Verhältnis von Bedeutung sind, sondern die gesamte Beziehung der Kirche „ad extra“ berühren. Aus diesem Grunde kann nur von *Nostra aetate 4* her die Erklärung und die Haltung der Kirche angemessen ausgelegt werden.⁴⁰

Zum Segen für alle Völker werden, gerade heute

Das Dokument wird eröffnet mit einem Blick auf die „Zeichen der Zeit“. In diesem Blick auf die ganze Menschheit scheint mir die Verheißung und der Auftrag an Abraham hörbar zu werden, dass seine Nachkommen zum Segen werden sollen (Gen 12,2–3). Der Text verbindet Schöpfungstheologie mit einer heilsgeschichtlichen Dynamik unter der Voraussetzung einer universalen Wirksamkeit der Gnade Christi bzw. seines Geistes.

Dem technischen und wirtschaftlichen Zusammenwachsen der Menschheit wird die Vision einer tieferen Einheit der Menschheitsfamilie entgegengesetzt (NA 1). Alle Menschen haben einen gemeinsamen Ursprung und ein gemeinsames Ziel. Weil sie Gott zum Vater haben, sind alle Menschen Brüder und Schwestern. Deshalb umfasst die eine Vorsehung Gottes alle Menschen in einer Vielfalt seiner Heilsratschlüsse. Die vielen „consilia salutis“ werden mit einem Blick auf die höchst widersprüchliche Religionsgeschichte vertieft. Damit wird die Pluralität der Religionen erstmals konziliar positiv beschrieben, weil es nun möglich war, sie in ihrer Widersprüchlichkeit und Selbstunterscheidung auf eine gemeinsame Singularität hin zu orientieren: Gott als Ursprung und Ziel aller Wirklichkeit. Diese Aussage aber ist primär nicht ontologisch, sondern eschatologisch zu verstehen.

Religion und die Erwartung der Menschen: Die Haltung der Kirche

Formal bestimmt das Konzil das Religionsphänomen über das Fragephänomen, also anthropologisch gewendet. Die Menschen erwarten von den Religionen, zu denen auch das Christentum gehört, Antwort auf jene Fragen, die die menschliche Existenz auszeichnen. Das Fragliche jedoch in allen Fragen ist die Frage nach dem letzten und unaussprechlichen Mysterium, das unsere Existenz umfasst. Der Mensch ist in eine Ursprungs- und Zieldynamik hinein genommen, die ihn umfängt und nicht zur Ruhe kommen lässt. Seine Existenz bleibt in der Dynamik auf ein letztes Geheimnis hin. Mit diesem Zugang, auch wenn er in bewusster Einseitigkeit das Gemeinsame betont, lässt sich die Pluralität der

³⁹ Ebd., 40.

⁴⁰ So auch der Ansatz bei: *Ulrich Winkler*, Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie (Salzburger theologische Studien 46), Innsbruck – Wien 2013.

Religionen nicht mehr grundsätzlich verwerfen. Denn, weil in allen eine Wahrnehmung („perceptio“) und Anerkennung („agnitio“) der einen, alles umfassenden letzten Wirklichkeit anzunehmen ist, ist in ihnen Kraft des Geistes oder der Gnade „Wahres und Heiliges“ zu finden. Das Religionsphänomen verlangt deshalb nach einer aufmerksamen Wahrnehmung und einer ernsthaften „Unterscheidung der Geister“.

Eine zweigliedrige Maxime bestimmt die „ecclesiae habitudo“ und wird dadurch zum kritischen Maßstab allen kirchlichen Handelns (NA 2): „Die Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“; und: „unablässig 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.“ Zwischen beiden Polen vermittelt das Bild „Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet“. Die Matrix dieses Textes ist eine johanneische Christologie, die den Menschen von ihrer Herkunft her („Schöpfung im Wort“) dieses Wahrheitsvermögen zubilligt (Joh 1,1–3). Beides gehört zusammen: Anerkennung der anderen und christologisch fundierte kirchliche Identität. Christen treten als Christen in die Begegnung mit anderen ein. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Prozess der Unterscheidung der Geister vor Dialog und Begegnung klar sein könnte. Was wahr und heilig ist, lernt die Kirche im Dialog und in der Bereitschaft, sich offen auf das Neue und Fremde einzulassen. Um unsere Sendung zu finden, haben wir in den Spuren der anderen zu lernen. Und aus unserem eigenen Vermögen werden wir weder in umfassender Weise Christus noch Gott wahrnehmen und anerkennen.⁴¹ Mit einer bemerkenswerten Aufforderung endet der zweite Artikel: Zusammenarbeit geschieht in christlicher Liebe dadurch, dass die geistlichen und sittlichen Güter der anderen anerkannt und gefördert werden; wohlgermerkt: der anderen!

Die Religionskulturen Asiens: Hinduismus und Buddhismus

Namentlich werden zwei Traditionen Asiens erwähnt: Hinduismus und Buddhismus. Während die Gottesfrage im Hinduismus in den Yogawegen und den verschiedenen Schrifttraditionen genannt wird, fällt auf, dass der Gottesgedanke im Buddhismus keine

⁴¹ „Das Konzil erkennt die Kirche im Spiegel der Offenbarung und ordnet sie gleichzeitig ein, verfestigt sie in der Erfahrung der heutigen Menschheit. Und dank des Konzils erkennt sich auch die Kirche gewissermaßen aus der Sicht der heutigen Menschheit, ihrer Bedürfnisse und Probleme. Auf diese Weise öffnet sich die Kirche weit, indem sie ihr geheimnisvolles, übernatürliches Wesen erkennt: Dieses Sich-Öffnen oder besser: Offen-Sein der Kirche bedeutet ihr neues Geschlossenensein, nicht in sich selbst, sondern in den Kreisen, in die uns – wie Paul VI. in seiner Enzyklika schreibt – ‚die Hand Gottes gestellt‘ hat (Nr. 96). Die Konzilsbemühungen von Vaticanum II gingen dahin, die Kirche stärker zu verwurzeln und gewissermaßen einzuschließen in das gesamte geistige Schicksal des Menschen und ihm dabei überall – nicht nur im Innern, sondern auch außerhalb – seine große menschliche und gleichzeitig übernatürliche Berufung zu verkünden. Auf diese Weise trat die Kirche gleichsam in eine neue Phase ihrer Treue zu der universalen Sendung Christi, ihrer Liebe zu den Werken Gottes – der Schöpfung, der Erlösung und der Heiligung.“ (*Karol Wojtyła*, Einführung zum Vaticanum II – Versuch einer Einordnung, in: ders., *Von der Königswürde des Menschen*, Stuttgart 1980, 155–176, hier 176.)

Rolle spielt.⁴² Die Wege der Befreiung werden in einer feinen Unterscheidung als kleines und großes Fahrzeug erkennbar. Was wird von diesen Traditionen im Licht Christi als wahr und heilig anerkannt? *Nostra aetate* gibt keine direkte Antwort. Aber wir können annehmen, dass die Suche nach Gott, die Notwendigkeit von Befreiung, das Ungenügen an der veränderlichen Welt und die Ernsthaftigkeit der Lebensführung dazu gehören.

Die Beispiele in Artikel 2 sind exemplarisch, nicht exklusiv. Mit den genannten Beispielen wird aber nicht nur eine äußere Begegnung angesprochen, sondern eine mögliche eigene Inkulturation nahe gelegt, die bis heute anhält.⁴³ In der weiteren Entwicklung werden vor allem folgende Herausforderungen sichtbar, die zugleich Fragen christlicher Inkulturation in diesen Kulturen berühren. Das Verhältnis von christlichem Gebet und asiatischer Mediation⁴⁴ impliziert die Frage nach der personalen oder apersonalen Bestimmung der letzten Wirklichkeit. Weil bereits in der westlichen Tradition der Begriff „Person“ nicht einheitlich bestimmt werden kann, fordert diese Frage dazu auf, die westliche und östliche Grammatik der Theologie zu bedenken. Wie lassen sich in diesen Traditionen jene Bekenntnisse zu Jesus Christus und dem dreieinen Gott vermitteln, die mit einer westlich-philosophischen Grammatik wesentlich mitformuliert worden sind?⁴⁵

⁴² In der Aussage zum Buddhismus wurde von der verantwortlichen Kommission ausdrücklich festgehalten, dass diese Formulierung mit Buddhisten abgeklärt worden sei. Die Pioniergestalten des christlich-buddhistischen Dialogs haben solche Möglichkeiten eröffnet. Siehe zur Entwicklung dieser Begegnung: *Perry Schmidt-Leukel*, „Den Löwen brüllen hören“. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft (Münchener Universitätschriften Katholisch-Theologische Fakultät 23), Paderborn 1992.

⁴³ Auf die Frage der Inkulturation des eigenen Glaubens in die Sprach- und Denkwelten nichteuropäischer Traditionen sei exemplarisch auf weitere Beispiele verwiesen. Die Quellensammlung „Denzinger-Hünemann“ wurde von Luis Gutheinz SJ ins Chinesische übersetzt und mit umfangreichen Anmerkungen versehen (2013), die auf eine immense hermeneutische Anstrengung verweisen; vgl. *Luis Gutheinz*, Chinesische Theologie im Werden. Ein Blick in die Werkstatt der christlich-chinesischen Theologie (Theologie interkulturell 22), Ostfildern 2012. Ähnliches wäre von der Christologie im hinduistischen Kontext festzustellen: *Richard Lopes*, Indian Christology of the Way (Innsbrucker theologische Studien 86), Innsbruck – Wien 2011.

⁴⁴ Zu dieser Frage hat die Glaubenskongregation Stellung bezogen. Es wird vor Gefahren und Vermischungen gewarnt, aber nicht grundsätzlich abgelehnt; vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation. 15. Oktober 1989, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_ge.html.

Eine Pionierexistenz in diesem Feld ist der Jesuit Hugo Makibi Enomiya-Lassalle; vgl. *Günter Stachel* (Hg.), *Munen muso – ungegenständliche Meditation*. Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle zum 80. Geburtstag, Mainz 1986. Zur Wirkungsgeschichte: *Alexander Löffler*, Zen als katholische Option, in: *ThPh* 92 (2017) 192–214. In diesem Experiment geschieht es, dass Personen von zwei Traditionen als authentische Lehrer geehrt werden. Dieser Grenz- und Vermittlungsgang wird als „multiple religiöse Persönlichkeit“ diskutiert; vgl. *Reinhold Bernhardt*; *Perry Schmidt-Leukel* (Hg.), *Multiple religiöse Identität*. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 5), Zürich 2008. Eine herausragende Persönlichkeit in diesen die Traditionen verbindenden Experimenten ist Raymund Pannikar; vgl. *Bernhard Nitsche* (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive*. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion, Frankfurt am Main 2005.

⁴⁵ Während das universalkirchliche Lehramt in Rom in allen diesen Fragen seine Aufgabe darin sieht, Grenzpfähle zu markieren, können in den asiatischen Bischofskonferenzen neue Wege beobachtet werden, die klassisches asiatisches Denken für die Vorstellung der Erlösung aufgreifen (z. B. Harmonie) und gleichzeitig wesentliche Entwicklungen aus der Theologie der Befreiung aufnehmen, vor allem die Option für die Armen. In Jesu Umgang mit den Armen und Marginalisierten werde seine Einzigartigkeit erkennbar, die auch in Asien als frohmachende Botschaft erfahren wird. Die Texte der asiatischen Bischofskonferenz („Federation of Asian Bishops Conferences“) dokumentieren einen mutigen, wenn auch mit Recht vorsichtigen Weg (<http://www>).

Betenden Muslimen mit Hochachtung begegnen

Im dritten Artikel wird jener Ansatz entfaltet, der in *Lumen gentium* (16) wurzelt. Eine theologiegeschichtliche Kehre verbirgt sich in dem Wort „cum aestimatione“, das auf die Gemeinsamkeit im Ziel des Gebets in LG 16 verweist („nobiscum“). Ausdrücklich angesprochen sind jene Muslime, die beten und ihren Glauben authentisch als Hingabe an den Willen Gottes vollziehen. Vom „Islam“ aber ist nicht die Rede. Das war den orientalischen Bischöfen zu prekär, vor allem in den politischen Entwicklungen des damals erstarkenden arabischen Nationalismus. Der Glaubensbegriff in Bezug auf den einen Gott wird gewürdigt. Dass der Prophet Mohammad und der Koran nicht genannt werden, verweist auf eine offene Frage, die bis heute lehramtlich besteht. Die Verehrung und Anerkennung Jesu und Mariens wird ausdrücklich erwähnt. Hier, in der Christologie, ist die erste theologische Differenzbestimmung der Erklärung zu vermerken. Weniger glücklich fällt der Rückblick auf die wechselvolle, zumeist konfliktive Vergangenheit und ihre mögliche Überwindung aus.

Dass diese Nummer für die ganze Kirche einmal von größter Bedeutung werden würde, war während des Konzils nicht erahnbar.⁴⁶ In der lehramtlichen Entwicklung lassen sich dabei folgende Hauptprobleme festhalten.⁴⁷ Die theologischen Differenzen in Christologie und Trinitätslehre verhindern es nicht, in vielen konkreten Bereichen Gemeinsamkeiten und Kooperationen auszuloten.⁴⁸ Während der Einsatz für ungeborenes Leben, Familie und prinzipielle Freiheitsrechte unproblematisch erscheint, werden bei der näheren Bestimmung der Frauenrechte und der Religionsfreiheit mitunter erhebliche Differenzen deutlich.⁴⁹ Zwei Problemkreise sind hier besonders herauszustellen. Der Dialog mit muslimischen Institutionen steht einerseits nicht nur anlässlich der „Regensburger Rede“ von

fabr.org). Zusammengefasst in: *Edmund Chia (Hg.)*, DIALOGUE. Resource Manual for Catholics in Asia, Bangkok 2001.

⁴⁶ Im deutschen Sprachraum liegen zahlreiche pastorale und theologische Orientierungen vor. Lehramtlich: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, Christen und Muslime in Deutschland. 23. September 2003 (Arbeitshilfen 172), Bonn 2003. Exemplarisch für das theologische Bemühen, das auch die religionspädagogischen Entwicklungen und Entwürfe mitbestimmt, und eine „christliche Theologie im Angesicht des Islam“ zu entwickeln sucht, seien genannt: *Felix Körner*, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008; *Klaus v. Stosch*, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2017; *Anja Middelbeck-Varwick*, Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie, Münster 2017; und vor allem: *Christian W. Troll*, Unterscheiden um zu klären. Orientierung im christlich-islamischen Dialog, Freiburg – Basel – Wien 2008.

⁴⁷ Die einschlägigen Texte sind gesammelt in: *Timo Güzelmansur; Christian W. Troll (Hg.)*, Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, Regensburg 2009. Auch hier ist zu beachten, dass das kirchliche Handeln und Denken nur als komplexe Vernetzung von lokalkirchlichen Entwicklungen in traditionell muslimischen Ländern und universalkirchlichen Orientierungen des Apostolischen Stuhls zu verstehen ist. Der Terminus „Apostolischer Stuhl“ ist deshalb bewusst gewählt, weil in diesem Kontext die völkerrechtliche Stellung des Vatikans nicht übersehen werden darf.

⁴⁸ Als jüngstes Beispiel ist auf den Kooperationsvertrag zu verweisen, der zwischen dem Heiligen Stuhl und der Islamischen Weltliga im April 2018 geschlossen wurde.

⁴⁹ Eine evaluative Studie zu allen offiziellen Dialogen hat eine reformatorische Theologin vorgelegt: *Jutta Sperber*, Die anthropologischen Aspekte in den christlich-muslimischen Dialogen des Vatikans, Göttingen 2018. Dieselbe Autorin hatte zuvor zum Dialog des Weltkirchenrats mit muslimischen Autoritäten promoviert: *Jutta Sperber*, Christians and Muslims. The dialogue activities of the World Council of Churches and their theological foundation (Theologische Bibliothek Töpelmann 107), Berlin 2000.

Papst Benedikt XVI.⁵⁰ unter der Metafrage „Religion und Gewalt“ und ist immer um basale Freiheitsrechte der Minderheiten in islamisch geprägten Gesellschaften bemüht.⁵¹ Auch die Situation der Christgläubigen in diesen Ländern bleibt präsent. Andererseits ist dieser Dialog immer auch politisch, weil die Frage nach dem Verhältnis zum Staat Israel nicht ausgeklammert werden kann. In allen Dialogen hat der Apostolische Stuhl das Existenzrecht Israels unbedingt verteidigt; und dabei die Not der Palästinenser nicht verdrängt.⁵²

Dialogische Orthopraxie angesichts unterschiedlicher Grundüberzeugungen

Nostra aetate (5) begründet abschließend das Handeln der Kirche durch das Liebesgebot Jesu, in dem Gesetz und Propheten zusammengefasst sind. Auch müsse das Kreuz Christi immer als Zeichen der Liebe und des Heils für alle Menschen verkündet und bezeugt werden. Deshalb ist jede Form von Rassenhass und Verfolgung verworfen. In der entsprechenden Orthopraxie gewinnt die Haltung ihre Erfüllung. Diese Orthopraxie als Einsatz und Zeugnis des Reiches Gottes unter uns, steht allen Menschen offen. Dass es dem Konzil nicht um eine Ökumene der Religionen gegen die säkulare Welt oder gar die Atheisten ging, zeigt die Aufforderung, sich gemeinsam für Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Frieden und Freiheit einzusetzen. Nirgends lässt das Konzil die Bedeutung der Religionsfreiheit außer Acht.

Diese Ausrichtung hat durch das „Modell Assisi“⁵³ eine konkrete Ausgestaltung durch die Initiative von Johannes Paul II. erfahren. Alle Religionen sind in ihrem Herz auf den Einsatz für den Frieden ansprechbar. In der Zusammenführung und Bestärkung aller Menschen im Dienst an Frieden und Gerechtigkeit sieht der Papst einen konkreten Ausdruck für jene Zeichenhaftigkeit der Kirche nach *Lumen gentium*, der der Dienst der Versöhnung aufgetragen ist. In diesem Zusammenhang lehrt er, dass jedes wahre Gebet vom Heiligen Geist getragen sei, der geheimnisvoll im Herzen aller Menschen anwesend ist.⁵⁴

⁵⁰ Vgl. *Knut Wenzel*, Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg – Basel – Wien 2007. Nach dieser Rede kam es zu einem kontinuierlichen Dialogprozess. Eines der wichtigsten Ergebnisse auf diesem Weg war die Stellungnahme „Common Word“ (2017) von muslimischen Gelehrten an alle Autoritäten von christlichen Gemeinschaften und Kirchen (<http://www.acommonword.com/>).

⁵¹ Der Stand der lehramtlich-römischen Theologie kann bis heute an der Rede von Johannes Paul II. vor Jugendlichen in Casablanca (Marokko, 1985) studiert werden (https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html).

⁵² Wie heikel der Weg der Kirche hier ist, lässt sich auch im Pontifikat von Papst Franziskus beobachten: seine Reise nach Palästina und Israel (2014), die Einladung zum Friedenszeichen an die Präsidenten Israels und der palästinensischen Autonomiebehörde im Juni 2014, sowie die Aufnahme diplomatischer Beziehungen nach dem Abschluss eines Staatskirchenvertrages mit Palästina (2016).

⁵³ *Gerda Riedl*, Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext (Theologische Bibliothek Töpelmann 88), Berlin – New York 1998.

⁵⁴ Vgl. *Johannes Paul II.*, Friedensgebet in Assisi – ein Zeichen der Einheit. Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 22. Dezember, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Der Apostolische Stuhl 1986, Köln o. J. [1987?], 1725–1733, Nr. 9 und 10.

Diese Aussage steht in erheblichem ja vielleicht sogar kontradiktorischem Gegensatz zu der Religionsbestimmung in „Dominus Jesus“. Hier wird Religion als rein menschliche Suche nach Gott umschrieben und vom theologalen Glauben unterschieden.⁵⁵

Es ist daher nicht verwunderlich, dass nach dem Konzil immer wieder die Fragen von „Dialog und Verkündigung“⁵⁶ sowie von Heildienst und Einsatz für Gerechtigkeit auf der Tagesordnung standen und bis heute stehen. Weltweit kann eine immense Anstrengung in diesem Bereich festgestellt werden, in der die Frage nach Dienst und Identität aktuell bleibt. Nur zwei Bewegungen sollen exemplarisch genannt werden, die nicht nur viele Aufgaben in diesem Bereich offiziell und inoffiziell im Namen der Kirche auf sich nehmen, sondern auch experimentelle Lebensformen entwickeln, die in die Zukunft weisen. Die Gemeinschaft San’Egidio hat in der anhaltenden Inspiration von Andrea Riccardi den Einsatz für den Frieden und die Anregungen des Assisi-Prozesses mit höchstem Einsatz weitergetragen.⁵⁷ Ein außerordentliches Lebensexperiment, das aus dem „Charisma der Einheit“ der Gründerin Chiara Lubich erwächst, wagt die Fokolar-Bewegung. Ihr gehören heute nicht nur Menschen aller Glaubensrichtungen an, sondern auch Menschen, die nicht glauben können. In manchen Ländern leben in diesem „Werk Mariens“ bisweilen kaum Christgläubige, sondern – wie z. B. in Nordafrika – nur Muslime das „Charisma der Einheit“. Die Erfahrungen in solchen gelebten Gemeinschaften, die sich nicht nur zu akademischen Treffen oder offiziellen Auftritten begegnen, sondern real das Leben miteinander teilen, kann für den Weg der Kirche kaum überschätzt werden. In der Mitte dieser Bewegung steht der Wunsch Jesu, dass alle eins seien (Joh 17,21). Dieser Wunsch umfasst nicht nur die Katholiken oder die Christgläubigen, sondern alle Menschen. Als Mitte und Fundament bewährt sich eine sich selbst öffnende und für den anderen leer werdende Liebe, die im eigenen Glauben auf den anderen angewiesen ist.⁵⁸

⁵⁵ Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html, Nr. 7. Diese Unterscheidung ist wichtig. Doch gilt diese nicht auf unterschiedliche Weise für alle Menschen. Johannes Paul II. scheint wenig später diese Vorstellung dadurch korrigiert zu haben, indem er in der Beziehung von Mission und Dialog das unauslotbare Gnadengeheimnis festhält: „Denn nicht selten erweckt der Geist Gottes, der ‚weht, wo er will‘ (Joh 3,8), in der allgemeinen menschlichen Erfahrung trotz ihrer vielen Widersprüchlichkeiten Zeichen seiner Gegenwart, die selbst den Jüngern Christi helfen, die Botschaft, deren Überbringer sie sind, vollkommener zu verstehen.“ (*Johannes Paul II.*, *Novo millennio ineunte*. Apostolisches Schreiben Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000. 6. Januar 2001 [VApS 150], Nr. 56.)

⁵⁶ Siehe die zusammenfassende Orientierung: *Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog; Kongregation für die Evangelisierung der Völker*, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. 19. Mai 1991 (VApS 102).

⁵⁷ Vgl. *Albert Franz (Hg.)*, Weltreligionen für den Frieden. Die Internationalen Friedentreffen von Sant’Egidio, Trier 1996; *Roberto Della Morozzo Rocca (Hg.)*, Wege zum Frieden. Die internationale Friedensarbeit der Gemeinschaft Sant’Egidio, Würzburg 2010.

⁵⁸ Vgl. *Roberto Catalano*, Spiritualità di Comunione e dialogo interreligioso. L’esperienza di Chiara Lubich e del movimento di Focolari, Roma 2010.

Die theologischen Grundoptionen und das leitende Paradigma

Die theologische Reflexion der Kirche mit und nach *Nostra aetate* ist komplex und nicht ohne Selbstkorrekturen. Dennoch können klare Optionen im Zusammenhang einer dynamisch erweiterten Christologie festgestellt werden. Der Neuansatz des Konzils⁵⁹ kann an sprachlichen Beobachtungen verdeutlicht werden. Das Konzil verwendet in *Nostra aetate* keine philosophischen Kategorien. Auch die traditionelle Natur-Gnade-Differenz ist nicht zu finden. Die abwertenden Begriffe wie „Heidentum“ oder „Götzendiener“ werden ausdrücklich vermieden. Weil LG 16 im Kontext des universalen Heilswillens Gottes dogmatisch den Text grundgelegt hat, kann im Text die Heilsmöglichkeit als hinreichend gelöst ausgeklammert werden.

Wenn nach den theologischen Basiskategorien positiv gefragt wird, dann ergibt sich ein heterogenes Bild. Der Text ist nicht aus einem Guss – und auch die nachkonziliare Entwicklung wird von verschiedenen Akteuren mit ihren unterschiedlichen Optionen geprägt.⁶⁰ Darin zeichnen sich jedoch folgende Grundoptionen ab. Der Religionsbegriff wird anthropologisch erschlossen und durch phänomenologisch wirkende Leitbegriffe wie Wahrnehmung und Anerkennung bestimmt.⁶¹ Die eine Vorsehung umfasst eine Vielfalt von Heilsratschlüssen. Joseph Ratzinger wird deshalb sagen können, dass es so viele Heilswege wie Menschen gibt.⁶²

Selbstverständlich sieht das Konzil keine Möglichkeit, einen Metastandpunkt jenseits des Evangeliums und der Sendung der Kirche, Christus zu suchen und so der Gegenwart des Evangeliums vom Reich Gottes zu dienen, einzunehmen. Die theologischen Grundoptionen der katholischen Kirche, die sie mit dem Zeugnis des Neuen Testaments verbindet, kommt im Lehrschreiben zu Jacques Dupuis zum Ausdruck. Folgende Eckpunkte markieren den möglichen Rahmen: „Auslegung der einzigen und universalen Heilsmittlerschaft Christi, die Einzigkeit und Fülle der Offenbarung Christi, das universale Heilswirken des Heiligen Geistes, die Hinordnung aller Menschen auf die Kirche sowie den

⁵⁹ Es gibt keinen Verweis auf die Päpste der jüngeren Geschichte. Ein einziges Zitat aus der diplomatischen Lehramtsgegeschichte von Gregor VII. verweist auf eine christlich-muslimische Tradition (NA 3, Anm. 6)

⁶⁰ Das religionsdialogische Handeln von Johannes Paul II. und Joseph Ratzinger bzw. Benedikt XVI. weist zuweilen höchst unterschiedliche Akzente auf. Assisi 1986 ließ eine starke Differenz erkennen. Im Februar 2006 wurde der „Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog“ aufgelöst und dem Rat für die Kultur eingeordnet. Nach der Regensburger Rede war er im Herbst wieder präsent.

⁶¹ Ihm kann nicht vorgeworfen werden, alle Formen des religiösen Lebens der Menschen unkritisch zu bejahen. Vielmehr erweist sich gerade die anthropologische Korrelation als fähig, die Frage nach Wesen und Unwesen der Religion erst angemessen stellen zu können. Die Frage des wahren Gottesverhältnis entscheidet sich gemäß der Thoraauslegung Jesu am Verhältnis zum Nächsten und zu sich selbst (Mt 22,34–40). Daher ist das Unwesen oder Wesen der Religion daran zu messen, ob sie dem Reich Gottes, das das Konzil in den Kategorien der Gerechtigkeit, des umfassenden Friedens und der Würde der menschlichen Person übersetzt, dienen. Wenn der Fragekatalog in NA 1 nicht eingeschränkt interpretiert wird, sondern Lebenslösungen impliziert, dann entscheidet sich die wahre Religion in der Beziehung zu jenen Fragen und Existenzsituationen, die den Menschen als Menschen betreffen.

⁶² Vgl. *Joseph Ratzinger*, Salz der Erde, Stuttgart 1996, 14. Zu seiner Religionstheologie siehe: *Roman A. Siebenrock*, Pilger der Wahrheit – Pilger der Liebe. Christliche Religionstheologie als religionskritische Aufklärung und sich selbst überschreitende Versöhnung der einzelnen Religionskultur, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 370–387.

Wert und die Bedeutung der Heilsfunktion der Religionen.“⁶³ Da das Werk von Jacques Dupuis aber nicht verurteilt worden ist, scheinen sich in seiner trinitarischen Idee theologische Wege zu eröffnen, die sich in der Praxis selbstvergessener Liebe bewähren.

Die Heilsuniversalität Jesu Christi ist unbestreitbare Grundüberzeugung des Neuen Testaments. Die grundlegenden biblischen Kategorien werden durch einen heilsgeschichtlichen Universalismus weitergeführt, der in *Nostra aetate* noch christologisch formiert, später aber pneumatologisch dynamisiert wird. Dadurch wird es vor allem bei Johannes Paul II. möglich, von einer universalen Gegenwart Christ und seines Geistes in allen Menschen, und damit auch in anderen Religion zu sprechen.⁶⁴ Unter diesen Voraussetzungen wird jene Unterscheidung der Geister sinnvoll, die die Differenzen und kritischen Einwände nicht ausblendet. Zu den wichtigsten Aspekten in diesem Kontext zählt das Schicksal der Christgläubigen, die in anderen Gesellschaften oftmals auch verfolgte Minderheit sind. Eine Weltkirche, die sich der ökumenischen Solidarität bewusst ist, kann diese nie ausblenden.⁶⁵ Unter diesen Voraussetzungen kann gesagt werden: Unter soteriologischer Rücksicht reizt die Kirche die Möglichkeiten eines „pluralistischen Inklusivismus“ aus, dessen Grundoption in einer trinitarischen Struktur des Heilswirken Gottes zu finden ist.

Das pastorale Handeln ergibt sich dogmatisch aus der Vermittlung von schöpfungstheologischer Grundlegung der Einheit aller Menschen als Kinder des einen Vaters, mit der heilsgeschichtlich-eschatologischen Hoffnung auf die Versöhnung aller durch Jesus Christus. Diese Versöhnung, die in Christi Hingabe am Kreuz geschehen ist, sei der Kirche anvertraut. Der Epheserbrief mit seiner Vorstellung einer allumfassenden Erneuerung in einer neuen Schöpfung, darf als Leittext in diesem Kontext angesehen werden. Im Gebet und im selbstlosen Einsatz nach dem Auftrag des jesuanischen Liebesgebots wird sie zeichenhaft verwirklicht. Dadurch wird aber ein deutliches Zeichen für jenen Gott abgelegt, der Liebe, Agape ist. Die damit verbundene politische Seite hat jüngst Papst Franziskus wieder betont.⁶⁶ Der interreligiöse Dialog kann aber nicht als Verschwörung der Frommen gegen die Nichtgläubenden oder Atheisten instrumentalisiert werden. Er verwirklicht, was allen Kindern Abrahams aufgetragen ist: Sie sollen zum Segen für alle Völker werden (Gen 12,3).⁶⁷

⁶³ *Kongregation für die Glaubenslehre*, Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*. 24. Januar 2001, in: Jacques Dupuis (Hg.), *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus* (Salzburger theologische Studien 38, Interkulturell 3), Innsbruck – Wien 2010, 589–593, hier 590 f. (Einleitung).

⁶⁴ Mir scheint, dass diese Möglichkeit durch die transgeschichtliche Wirksamkeit der Erlösung in Jesus Christus möglich wird, wie sie z. B. im Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens vorausgesetzt worden ist.

⁶⁵ Diese Aufmerksamkeit spielt auch in der neueren Missionstheologie eine eminente Rolle. Siehe die ökumenische Übereinkunft „Mission – Respekt“ (<http://www.missionrespekt.de/>). Der Einsatz für die Religionsfreiheit ist ein integraler Aspekt der Sendung der Christgläubigen.

⁶⁶ Der Dialog der Religionen werde im sozialen Dialog der Gesellschaft verhandelt und ist daher immer ein Dialog des Lebens und der Kulturen, weil darauf der Frieden basiere; vgl. *Franziskus*, *Die Freude des Evangeliums* (wie Anm. 22), Nr. 250.

⁶⁷ In der Absicht, jede Form von Synkretismus zu vermeiden, hat Benedikt XVI. mit seiner Einladung 2011 an Ungläubige und Agnostiker nach Assisi ein deutliches Zeichen gesetzt. Alle Menschen können sich an diesem Weg beteiligen: „Pilger der Wahrheit – Pilger des Friedens“.

Wie die Erklärung entwickelt sich der interreligiöse Dialog in der Logik einer Weltkirche. Daher werden alle unterschiedlichen Kontexte allen zugemutet. Welch' ein Segen! Wer hätte bei uns gedacht, dass der Abschnitt über den Islam, der textgenetisch von den Ortskirchen im Orient eingefordert wurde, für uns Europäer einmal unverzichtbar werden sollte. Dennoch erhebt die Genese des Textes eine gewisse Normativität. Aus einer Erklärung zum Judentum wurde eine Erklärung zu allen Religionen. Deshalb kann es keine christliche Theologie der Religionen ohne eine Theologie Israels geben. Immer aber führt die Kirche nicht einfach einen Dialog. Sie muss immer einen Polylog wagen, der auch nach innen vertieft werden muss. Daher wandelt sich die Kirche in diesem Weg. Die Kirche ist nicht einfach nur Erinnerung und Bewahrung der Tradition. Sie erneuert sich immer am sich verjüngenden und immer neu sich zeigenden Christus, der täglich neu seine Inkarnation realisiert und uns auf seine Zukunft hin bewegt.⁶⁸ Dieser Inkarnation auch an unbekanntem und unbequemem Ort nachzugehen und ihr dienen zu wollen, scheint mir die Mitte dieser Erklärung zu sein. Damit aber ist die Kirche immer zugleich mystisch und politisch. Mit der Anerkennung der Mönche von Thiberine und zwölf anderen Katholiken, unter ihnen auch der Altbischof von Oran, Pierre Calverie, als Märtyrer hat die Kirche diesen Weg des Dialogs auch auf liturgische Weise im Gedächtnis der Kirche auf Dauer verankert.⁶⁹ Dieses Zeugnis aber richtet sich gegen niemanden und will nicht zur Waffe werden. „Die künftigen Seligen sind“, so betonen die algerischen Bischöfe, „keine Helden“, sondern einfach „Mitglieder einer kleinen katholischen Gemeinschaft, die Algerien im Augenblick einer schweren Prüfung nicht verlassen wollte“. Hier gehe es um das „tägliche Wunder der Freundschaft und der Geschwisterlichkeit“⁷⁰. Weil das Martyrium aber, wie das Sakrament, auch ein vorausweisendes Zeichen ist, wird es hier zum Zeichen der eschatologischen Versöhnung.

Within the catholic church, the theology of religions is realised at different, although entangled levels: normative-performative action, theological reflection including continuity and self-correction, and socio-political action as a prerequisite for dialogue. Dialogue must never be against “non-believers” as they are also called to participate in the project called kingdom of God. Within the development of a catholic theology of religions, we can observe differences in the understanding of the universality of Christ’s grace and the action of the Holy Spirit. The essay brings forward the thesis that the Church explores both in theory and practice the possibilities of a “pluralistic inclusivism”. In this context the relation to Israel will always be of special importance.

⁶⁸ Dieser Gedanke wurde von Johann Adam Möhler ekklesiologisch fruchtbar gemacht; vgl. *ders.*, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (1832), hg. von Johann R. Geiselman, Darmstadt 1958, § 38. Er findet sich, wenn auch gebrochen, in LG 8 und wird zur Inspiration für die Pastoralkonstitution.

⁶⁹ Vgl. <http://www.monastere-tibhirine.org/>.

⁷⁰ Zit. nach: <http://www.vaticannews.va/de/welt/news/2018-01/moeneche-von-tibhirine-werden-als-maertryrer-erkannt.html>.