

---

136

Internationale  
Theologenkommision

# Das Christentum und die Religionen

30. September 1996

**Internationale Theologenkommission**

# **Das Christentum und die Religionen**

**30. September 1996**

**Herausgeber:  
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz  
Kaiserstraße 163, 53113 Bonn**

# Inhalt

Vorbemerkung .....	5
0. <i>Einführung</i> .....	7
I. <i>Theologie der Religionen (status quaestionis)</i> .....	9
1. Gegenstand, Methode und Ziel .....	9
2. Die Diskussion über die Heilsrelevanz der Religionen .....	10
3. Die Wahrheitsfrage .....	12
4. Die Gottesfrage .....	14
5. Die christologische Debatte .....	15
6. Mission und interreligiöser Dialog .....	16
II. <i>Die grundlegenden theologischen Voraussetzungen</i> .....	19
1. Die Initiative des Vaters im Erlösungswerk .....	19
2. Die einzigartige Mittlerschaft Jesu .....	21
A. Einige neutestamentliche Themen .....	21
B. Einige Themen aus der Tradition, die vom Lehramt in jüngster Zeit aufgenommen wurden .....	23
C. Schlußfolgerungen .....	26
3. Die Universalität des Heiligen Geistes .....	27
4. „Ecclesia, universale salutis sacramentum“ (Die Kirche, das universale Heilssakrament) .....	32
A. „Extra Ecclesiam nulla salus“ (Außerhalb der Kirche kein Heil) .....	33
B. „Paschali mysterio consociati“ (Dem österlichen Geheimnis verbunden) .....	35
C. „Universale salutis sacramentum“ (Das universale Heilssakrament) .....	36
III. <i>Einige Folgerungen für eine christliche Theologie der Religionen</i> .....	39
1. Die Heilsrelevanz der Religionen .....	39
2. Die Frage der Offenbarung .....	42
3. Die Wahrheit als Problem zwischen der Theologie der Religionen und dem pluralistischen Ansatz .....	44
4. Interreligiöser Dialog und Heilsmysterium .....	49
A. Die Bedeutung Gottes .....	50
B. Die Bedeutung des Menschen .....	51
IV. <i>Schlußfolgerung: Dialog und Sendung der Kirche</i> .....	55
Anmerkungen .....	56

## Vorbemerkung

Die Befassung mit dem Thema „Das Christentum und die Religionen“ wurde von der Mehrheit der Mitglieder der „Internationalen Theologenkommission“ vorgeschlagen. Zu diesem Zweck wurde eine Unterkommission gebildet, der angehörten: Msgr. Norbert Strotmann M.S.C., Barthélemy Adoukonou, Jean Corbon, Mario de França Miranda S.J., Ivan Golub, Tadahiko Iwashima S.J., Luis F. Ladaria S.J. (Vorsitzender), Hermann J. Pottmeyer und Andrzej Szostek M.I.C. Die allgemeinen Diskussionen über diese Frage wurden geführt im Rahmen zahlreicher Treffen der besagten Unterkommission, aber auch im Rahmen der Vollversammlungen der Internationalen Theologenkommission selbst, die 1993, 1994 und 1995 jeweils in Rom stattfanden. Vorliegender Text wurde am 30. September 1996 bei einer Abstimmung der Kommission in forma specifica gebilligt und später ihrem Vorsitzenden, Kardinal Joseph Ratzinger, dem Präfekten der Glaubenskongregation, vorgelegt, der die Einwilligung zur Veröffentlichung erteilt hat.

## 0. Einführung

1. Die Frage nach den Beziehungen der Religionen untereinander wird von Tag zu Tag wichtiger. Unterschiedliche Faktoren haben dazu beigetragen. Allen voran die wachsende Interdependenz zwischen den verschiedenen Weltregionen, die sich auf verschiedenen Ebenen zeigt: die Information, zu der in den meisten Ländern immer mehr Menschen Zugang haben; die Migrationen, die bei weitem nicht der Vergangenheit angehören; die moderne Technologie und Industrie, die zu einem Austausch unter vielen Ländern geführt haben, der in diesen Ausmaßen bisher unbekannt war. Es versteht sich, daß all diese Faktoren die verschiedenen Erdteile und Nationen auf sehr unterschiedliche Art und Weise betreffen; aber kein Teil unserer Welt kann sich ihnen ganz entziehen.

2. Diese Faktoren der Kommunikation und Interdependenz zwischen den verschiedenen Völkern und Kulturen haben ein schärferes Bewußtsein von der Religionenvielfalt auf unserem Planeten hervorgerufen – mit den Gefahren, aber auch den Chancen, die dies mit sich bringt. Trotz der Säkularisierung ist bei den Menschen unserer Tage die Religiosität keineswegs verschwunden. Bekannt sind die verschiedenen Phänomene, in denen sich diese Religiosität ausdrückt, trotz der Krise, von der die großen Religionen verschiedentlich tangiert werden. Die Bedeutung des Religiösen im Leben des Menschen und die zunehmenden Begegnungen unter den Menschen und den Kulturen machen einen interreligiösen Dialog erforderlich, um die Probleme und Nöte der Menschheit gemeinsam zu bewältigen, um den Sinn des Lebens zu erhellen und schließlich auch um gemeinsam für den Frieden und die Gerechtigkeit in der Welt einzutreten. Das Christentum bleibt faktisch nicht am Rande dieser Begegnung und des damit verbundenen Dialogs unter den Religionen, und es kann auch nicht am Rande bleiben. Wenn die Religionen manchmal Ursachen für Trennungen und Konflikte unter den Völkern gewesen sind und es noch immer sein können, so ist zu wünschen, daß sie heute vor unser aller Augen als Träger des Friedens und der Einheit erscheinen. Das Christentum hat dazu beizutragen, daß dies möglich wird.

3. Damit dieser Dialog Früchte tragen kann, muß das Christentum, konkret die katholische Kirche, zu klären suchen, wie sie die Religionen in theologischer Hinsicht bewertet. Das Verhältnis der Christen zu den verschiedenen Religionen und ihren Anhängern, aber auch der Dialog, den

man in verschiedenen Formen mit ihnen aufnehmen wird, werden größtenteils von dieser Bewertung abhängen. Die folgenden Überlegungen wollen vornehmlich einige theologische Prinzipien aufstellen, die dieser Bewertung dienlich sein sollen. Besagte Prinzipien werden hier vorgeschlagen im klaren Bewußtsein dessen, daß viele Fragen noch offen sind und einer späteren Erforschung und Erörterung bedürfen. Bevor wir aber diese Prinzipien erläutern, sollten wir die Grundlinien der heutigen theologischen Debatte skizzieren. Von da aus wird man die anschließenden Vorschläge besser verstehen können.

# I. Theologie der Religionen (status quaestionis)

## 1. Gegenstand, Methode und Ziel

4. Die Theologie der Religionen hat noch keinen genau definierten epistemologischen Status. Darin liegt einer der entscheidenden Gründe für die aktuelle Diskussion. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Heilsrelevanz der Religionen kann man in der katholischen Theologie vor dem II. Vaticanum zwei Denklinien feststellen. Die eine, vertreten durch *Jean Daniélou*, *Henri de Lubac* und andere, geht davon aus, daß die Religionen auf den Noach-Bund zurückgehen, einen kosmischen Bund, der die Offenbarung Gottes in der Natur und im Gewissen offenbart und der sich vom Abraham-Bund unterscheidet. Sofern sie die Inhalte dieses kosmischen Bundes wahren, enthalten die Religionen positive Werte, aber als solche besitzen sie keine Heilsrelevanz. Sie sind „Marksteine der Erwartung“ („*pierres d’attente*“), aber wegen der Sünde auch „Steine des Anstoßes“ („*pierres d’achoppement*“). Sie sind eigentlich Wege vom Menschen zu Gott. Erst in Christus und seiner Kirche erreichen sie ihre letzte und endgültige Erfüllung. Die andere Linie, vertreten durch Karl Rahner, geht davon aus, daß das Gnadenangebot aktuell alle Menschen erreicht und daß diese ein gewisses Bewußtsein von seiner Wirkung und seinem Licht haben, wenn auch nicht unbedingt ein reflexes. Die Religionen, sofern sie soziale Äußerungen der Beziehung des Menschen zu Gott sind, helfen ihren Anhängern – da der Mensch ein soziales Wesen ist – zur Annahme der heilsnotwendigen Christusgnade („*fides implicita*“) und so auch zur Öffnung gegenüber der Nächstenliebe, die Jesus mit der Gottesliebe identifiziert hat. In diesem Sinne können sie eine Heilsrelevanz besitzen, auch wenn sie Elemente der Unwissenheit, der Sünde und der Verderbnis beinhalten.

5. Die Auffassung, man müsse jede einzelne Religion besser kennen, bevor man eine Theologie derselben entwerfen könne, gewinnt derzeit zunehmend an Boden. Da sich in jeder religiösen Tradition Elemente verschiedener Herkunft und Tragweite finden, soll sich die theologische Reflexion darauf beschränken, konkrete und genau definierte Phänomene zu betrachten, um aprioristische und allgemeine Urteile zu vermeiden. Aus diesem Grund postulieren manche eine Theologie der Religionsgeschichte; andere berücksichtigen die geschichtliche Entwicklung der Religionen, ihre jeweiligen Besonderheiten, die manchmal miteinander unver-

einbar sind; wiederum andere erkennen die Bedeutung des phänomenologischen und historischen Materials, ohne deswegen die deduktive Methode für ungültig zu halten; andere weigern sich schließlich, den Religionen eine allgemeine positive Anerkennung zukommen zu lassen.

6. In einer Zeit, in der der Dialog, das gegenseitige Verstehen und die Toleranz geschätzt werden, ist es auch selbstverständlich, daß manche Versuche unternommen werden, eine Theologie der Religionen ausgehend von Kriterien zu entwerfen, die von allen angenommen werden können, die also nicht exklusiv zu einer bestimmten religiösen Tradition gehören. Aus diesem Grund werden die Bedingungen für den interreligiösen Dialog und die grundlegenden Voraussetzungen einer christlichen Theologie der Religionen nicht immer deutlich genug herausgearbeitet. Um dem Dogmatismus zu entfliehen, sucht man nach externen Mustern, die die Bewertung der Wahrheit einer Religion erlauben sollen. Doch die in diese Richtung unternommenen Bemühungen vermögen nicht zu überzeugen. Wenn die Theologie eine „fides quaerens intellectum“ ist, dann ist nicht einzusehen, wie man das „dogmatische Prinzip“ aufgeben oder unter Verzicht auf die eigenen Quellen theologisch denken kann.

7. Angesichts dieser Lage hat eine christliche Theologie der Religionen verschiedene Aufgaben wahrzunehmen. Zuerst wird das Christentum versuchen müssen, sich selbst im Kontext einer Pluralität von Religionen zu verstehen und zu bewerten; konkret wird es über die Wahrheit und die Universalität nachdenken müssen, die es beansprucht. An zweiter Stelle wird es den Sinn, die Funktion und den Eigenwert der Religionen in der Gesamtheit der Heilsgeschichte zu suchen haben. Die christliche Theologie wird schließlich die konkreten Religionen mit ihren genau definierten Inhalten zu studieren und zu prüfen haben, die dann mit den Inhalten des christlichen Glaubens konfrontiert werden müssen. Hierzu ist es notwendig, Kriterien aufzustellen, die eine kritische Diskussion dieses Materials und eine Hermeneutik ermöglichen, die dieses Material deutet.

## **2. Die Diskussion über die Heilsrelevanz der Religionen**

8. Die Grundfrage ist folgende: Sind die Religionen für ihre Anhänger Heilsvermittlungen? Manche verneinen diese Frage, ja einige sehen nicht einmal einen Sinn darin, sie zu stellen. Andere bejahen sie und gelangen damit zu weiteren Fragen: Sind sie autonome Heilsvermittlungen, oder ist

es vielmehr das Heil Jesu Christi, das in ihnen zum Ausdruck kommt? Es geht also darum, den Status des Christentums und der Religionen als sozio-kulturelle Wirklichkeiten im Hinblick auf das Heil des Menschen zu bestimmen. Man darf diese Frage nicht verwechseln mit der nach dem Heil der einzelnen Menschen, seien sie Christen oder nicht. Nicht immer hat man diesem Unterschied gebührend Rechnung getragen.

9. Auf vielfältige Weisen hat man versucht, die verschiedenen theologischen Ansätze zu diesem Problem zu klassifizieren. Werfen wir einen Blick auf einige dieser Klassifizierungen: Christus gegen die Religionen, in den Religionen, über den Religionen, neben den Religionen. Ekklesiozentrisches Universum oder exklusive Christologie; christozentrisches Universum oder inklusive Christologie; theozentrisches Universum mit einer normativen Christologie; theozentrisches Universum mit einer nichtnormativen Christologie. Manche Theologen übernehmen die dreifache Unterscheidung *Exklusivismus*, *Inklusivismus*, *Pluralismus*, die parallel zu einer anderen gesehen wird: *Ekklesiozentrismus*, *Christozentrismus*, *Theozentrismus*. Da wir eine dieser Einteilungen wählen müssen, um unsere Überlegungen fortzuführen, entscheiden wir uns für die letzte, die wir, wenn nötig, um die anderen ergänzen werden.

10. Der exklusivistische Ekklesiozentrismus, Frucht eines bestimmten theologischen Systems oder einer falschen Auslegung des Satzes „*Extra ecclesiam nulla salus*“ wird heute – nach den deutlichen Aussagen Pius’ XII. und des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Heilsmöglichkeit derjenigen, die nicht zur sichtbaren Kirche gehören (vgl. u.a. LG 16; GS 22) – von katholischen Theologen nicht mehr vertreten.

11. Der Christozentrismus geht davon aus, daß das Heil sich in den Religionen ereignen kann, aber aufgrund der Einmaligkeit und Universalität des Heils Jesu Christi verweigert er ihnen eine autonome Heilsrolle. Dieser Ansatz ist zweifelsohne unter katholischen Theologen, wenn auch mit verschiedenen Nuancierungen, der meistverbreitete. Er versucht, den universalen Heilswillen Gottes mit der Tatsache zu versöhnen, daß jeder Mensch sich als solcher innerhalb einer kulturellen Tradition entwickelt, die in der jeweiligen Religion ihren höchsten Ausdruck und letzten Grund hat.

12. Der *Theozentrismus* will eine Überwindung des Christozentrismus sein, ein Paradigmenwechsel, eine kopernikanische Wende. Dieser An-

satz entsteht u. a. aufgrund eines schlechten Gewissens, das die Verbindung der vergangenen Missionspraxis mit der Kolonialpolitik hervorgerufen hat, wobei man oft den Heroismus vergißt, der die Evangelisierung begleitete. Er versucht, die Schätze der Religionen und das moralische Zeugnis ihrer Anhänger zu würdigen und letztlich auch die Einheit aller Religionen im Hinblick auf einen gemeinsamen Einsatz für den Frieden und die Gerechtigkeit auf der Welt zu fördern. Wir können einen Theozentrismus unterscheiden, in dem Jesus Christus, wenn auch nicht als bestimmend, so doch als für das Heil normativ angesehen wird, und einen anderen, in dem Jesus Christus nicht einmal dieser normative Wert zuerkannt wird. Im ersten Falle wird – ohne zu verneinen, daß es auch andere Heilmittler geben kann – in Jesus Christus der Mittler gesehen, der das Heil am besten ausdrückt; die Liebe Gottes wird in seiner Person und seinen Taten am deutlichsten geoffenbart, und so ist er das Paradigma für die anderen Mittler. Ohne ihn aber blieben wir nicht ohne Heil, sondern nur ohne dessen vollkommensten Ausdruck. Im zweiten Falle wird Jesus Christus weder als bestimmend noch als normativ für das Heil des Menschen angesehen. Gott ist transzendent und unbegreiflich, so daß wir seine Ratschlüsse nicht nach unseren menschlichen Denkmustern beurteilen können. Aus demselben Grund können wir die verschiedenen religiösen Systeme auch nicht bewerten oder vergleichen. Der „Soteriozentrismus“ radikalisiert den theozentrischen Ansatz noch mehr, denn er interessiert sich weniger für die Frage nach Jesus Christus (Orthodoxie) und mehr für den wirksamen Einsatz einer jeden Religion zugunsten der leidenden Menschheit (Orthopraxie). Der Wert der Religionen liegt also darin, das Reich, das Heil und das Wohl der Menschheit zu fördern. Dieser Ansatz kann daher als ein pragmatischer und immanentistischer gekennzeichnet werden.

### **3. Die Wahrheitsfrage**

13. Dieser ganzen Diskussion liegt die Frage nach der Wahrheit der Religionen zugrunde. Man kann heute eine Tendenz feststellen, sie als zweitrangig zu betrachten und von der Heilsfrage abzutrennen. Die Wahrheitsfrage verursacht ernstzunehmende theoretische und praktische Probleme, denn in der Vergangenheit hat sie negative Folgen für die Begegnung der Religionen gehabt. Daher rührt auch die Tendenz, diese Frage zu minimalisieren oder zu privatisieren, indem man etwa behauptet, daß die Wahrheitskriterien nur für die jeweilige Religion gelten. Manche führen

eine mehr existentielle Sicht der Wahrheit ein, indem sie nur das korrekte moralische Verhalten der Personen in Betracht ziehen, ohne zu bedenken, daß deren Glaubensüberzeugungen durchaus verwerflich sein können. Es entsteht so eine gewisse Verwirrung zwischen „Im-Heil-Sein“ und „In-der-Wahrheit-Sein“. Man sollte mehr in der christlichen Perspektive denken, die von einem *Heil als Wahrheit* und einem *In-der-Wahrheit-Sein* als Heil spricht. Die Ausklammerung des Diskurses über die Wahrheit führt zur oberflächlichen Gleichstellung aller Religionen, die so im Grunde ihres Heilspotentials entledigt werden. Die Behauptung, daß alle wahr sind, ist gleichbedeutend mit der Erklärung, daß alle falsch sind. Die Wahrheitsfrage zu opfern ist mit der christlichen Sicht unvereinbar.

14. Das epistemologische Konzept, das dem pluralistischen Ansatz zugrunde liegt, geht von der Kantschen Unterscheidung zwischen *noumenon* und *phainomenon* aus. Da Gott – oder die allerletzte Wirklichkeit – transzendent und dem Menschen unzugänglich ist, kann er nur als ein Phänomen erfahren werden, das durch kulturell bedingte Bilder und Begriffe ausgedrückt wird; dies würde erklären, daß verschiedene Darstellungen ein und derselben Wirklichkeit sich nicht a priori gegenseitig auszuschließen brauchen. Die Wahrheitsfrage wird aber mit der Einführung des Begriffs *mythologischer Wahrheit* noch weiter relativiert; dieser impliziert keine Entsprechung zu einer Wirklichkeit, sondern weckt lediglich im Subjekt eine dem Gesagten entsprechende Aufnahmebereitschaft. Man muß jedoch anmerken, daß so unterschiedliche Ausdrücke des *noumenon* es schließlich faktisch auflösen und den Sinn der mythologischen Wahrheit aushöhlen. Es liegt hier ferner eine Auffassung zugrunde, die das Transzendente, das Mysterium, das Absolute von seinen Darstellungen radikal trennt; da sie alle, weil unvollkommen und uneigentlich, relativ sind, können sie in der Wahrheitsfrage keine Exklusivität beanspruchen.

15. Die Suche nach einem Kriterium für die Wahrheit einer Religion, das, wenn es von anderen Religionen angenommen werden soll, außerhalb dieser situiert sein muß, ist eine ernstzunehmende Aufgabe für das theologische Denken. Gewisse Theologen vermeiden christliche Begriffe, um von Gott zu reden (*Eternal One, Ultimate Reality, Real*) oder das korrekte Verhalten zu beschreiben (*Reality-centredness*, und nicht *Self-centredness*). Es fällt aber auf, daß solche Ausdrücke entweder eine Abhängigkeit von einer bestimmten (christlichen) Tradition bekunden oder aber so abstrakt werden, daß sie nicht mehr nützlich sind. Der Rückgriff auf das *Humanum* überzeugt nicht, da es sich um ein bloß phänomenologisches Kriterium

handelt, das die Theologie der Religionen von der jeweils vorherrschenden Anthropologie abhängig machen würde. Man sagt auch, diejenige Religion sei für die wahre zu halten, die folgendes am besten zu leisten vermag: die Endlichkeit, Vorläufigkeit und Veränderlichkeit ihres Selbstverständnisses mit der Unendlichkeit, auf die sie hintendiert, zu versöhnen oder aber die Pluralität von Wirklichkeitserfahrungen und religiösen Auffassungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen (integrative Kraft).

#### **4. Die Gottesfrage**

16. Der pluralistische Ansatz will jeden Ausschließlichkeits- oder Überlegenheitsanspruch gegenüber anderen Religionen aus dem Christentum tilgen. Um dies zu erreichen, muß er behaupten, daß die letzte Wirklichkeit der verschiedenen Religionen identisch ist; zugleich muß er das Dogmatische und Verbindliche an der christlichen Auffassung von Gott relativieren. So unterscheidet er einen dem Menschen unzugänglichen Gott an sich und einen in der menschlichen Erfahrung bekundeten Gott. Die Bilder von Gott entstehen durch die Transzendenzerfahrung und den jeweiligen sozio-kulturellen Kontext. Sie sind zwar nicht Gott, zielen aber korrekt auf ihn hin; dasselbe kann von den apersonalen Darstellungen der Gottheit gesagt werden. Infolge dessen kann keine als exklusiv betrachtet werden. Daraus folgt, daß alle Religionen relativ sind, und zwar nicht sofern sie auf das Absolute hinzielen, sondern nur bezüglich ihrer Äußerungen und ihres Schweigens. Da es einen einzigen Gott und ein und denselben Heilsplan für die Menschheit gibt, sind die religiösen Äußerungen aufeinander bezogen und untereinander komplementär. Da das Mysterium universal aktiv und präsent ist, kann keine seiner Bekundungen den Anspruch erheben, die letzte und endgültige zu sein. Aus diesem Grund ist die Gottesfrage mit der nach der Offenbarung eng verknüpft.

17. Auch das Phänomen des Gebets, das man in den verschiedenen Religionen findet, ist mit dieser Frage verknüpft. Ist es letztlich ein und derselbe Adressat, der unter verschiedenen Namen in den Gebeten der Gläubigen angerufen wird? Gottheiten und religiöse Mächte, personifizierte Gewalten der Natur, des Lebens und der Gesellschaft, psychische oder mythische Projektionen, stellen sie alle dieselbe Wirklichkeit dar? Handelt es sich hierbei nicht um einen unzulässigen Schritt von einer subjektiven Haltung zu einem objektiven Urteil? Es kann ein polytheistisches

Gebet geben, das sich an den wahren Gott richtet, da ein Heilsakt auch in einer irrigen Vermittlung gegeben sein kann. Dies bedeutet aber nicht die objektive Anerkennung dieser religiösen Vermittlung als einer Heilsvermittlung, wohl aber, daß dieses echte Gebet durch den Heiligen Geist hervorgerufen wurde (DiaVer, 27).

## **5. Die christologische Debatte**

18. Hinter der theo-logischen Problematik, die wir soeben gesehen haben, stand immer schon die christo-logische Frage, die wir nun anschneiden. Beide sind eng miteinander verknüpft. Nur wegen der Komplexität des Problems behandeln wir sie hier getrennt. Die größte Schwierigkeit des Christentums wurde immer schon in der „Inkarnation Gottes“ fokussiert, die der Person und dem Handeln Jesu Christi im Hinblick auf das Heil der Menschheit die Merkmale von Einmaligkeit und Universalität verleiht. Wie kann ein partikulares und historisches Ereignis einen universalen Anspruch erheben? Wie kann man – unter Respektierung aller Religionen und ohne sie im voraus für unvollkommen und niedriger zu halten – in einen interreligiösen Dialog eintreten, wenn wir in Jesus Christus und nur in ihm den einzigen und universalen Retter der Menschheit erkennen? Könnte man nicht die Person und das Heilshandeln Gottes ausgehend von anderen Mittlern außer dem einen Jesus Christus verstehen?

19. Die christologische Frage ist wesentlich verknüpft mit der Heilsrelevanz der Religionen, von der wir bereits gesprochen haben. Nun wollen wir uns mit der Untersuchung der christologischen Folgen der theozentrischen Ansätze näher befassen. Eine dieser Folgen ist der sogenannte „soteriologische oder heilsbezogene Theozentrismus“, der einen Pluralismus von legitimen und wahren Heilsvermittlungen annimmt. Eine Gruppe von Theologen weist, wie wir bereits gesehen haben, innerhalb dieses Ansatzes Jesus einen normativen Wert zu, da seine Person und sein Leben die Liebe Gottes zu den Menschen am deutlichsten und entscheidendsten offenbarte. Die größte Schwierigkeit dieser Auffassung liegt darin, daß sie weder außerhalb noch innerhalb des Christentums eine Begründung jener Normativität bietet, die Jesus zugeschrieben wird.

20. Eine andere Gruppe von Theologen vertritt einen soteriologischen oder heilsbezogenen Theozentrismus mit einer nicht normativen Christologie. Die Abkoppelung Christi von Gott entzieht dem Christentum jeden

universalen Heilsanspruch (und so wird angeblich der echte Dialog mit den Religionen möglich), verlangt aber auch eine Auseinandersetzung mit dem Glauben der Kirche, konkret mit dem Dogma von Chalzedon. Diese Theologen sind der Meinung, daß dieses letztere eine historisch durch die griechische Philosophie bedingte Ausdrucksweise ist, die der aktualisierenden Interpretation bedarf, da sie dem interreligiösen Dialog im Wege steht. Die Menschwerdung ist ihnen zufolge kein objektiver Ausdruck, sondern ein metaphorischer, poetischer, mythologischer. Sie will nur die Liebe Gottes ausdrücken, die in jenen Männern und Frauen Fleisch wird, deren Leben Gottes Handeln widerspiegelt. Die Aussagen über die Heilsexklusivität Christi können aus dem historisch-kulturellen Kontext heraus verstanden werden: klassische Kultur (nur eine gewisse und unveränderliche Wahrheit), eschatologisch-apokalyptische Mentalität (Endzeitprophet, endgültige Offenbarung), und Einstellung einer Minderheit (Sprache des Überlebens, ein einziger Retter).

21. Die wichtigste Folge dieser Auffassung ist, daß Jesus Christus nicht als der einzige und exklusive Mittler betrachtet werden kann. Nur für die Christen ist er die menschliche Form Gottes, die die Begegnung des Menschen mit Gott auf angemessene Weise, aber ohne jede Exklusivität ermöglicht. Er ist *totus Deus*, da er die handelnde Liebe Gottes auf dieser Erde ist, aber nicht *totum Dei*, da er in sich die Liebe Gottes nicht erschöpft. Wir könnten auch sagen: *totum Verbum, sed non totum Verbi*. Da der *Logos* größer als Jesus ist, kann er sich auch in den Stiftern anderer Religionen inkarnieren.

22. Diese Problematik begegnet uns wieder, wenn gesagt wird, daß Jesus zwar Christus, aber Christus mehr als Jesus ist. Dies erleichtert in hohem Maße die Universalisierung des Handelns des Logos in den Religionen. Aber die neutestamentlichen Texte können sich den göttlichen Logos nicht ohne Jesus vorstellen. Eine andere Art, auf dieser Linie zu argumentieren, besteht darin, daß dem Heiligen Geist das universale Heilshandeln Gottes zugesprochen wird, das aber nicht notwendig zum Glauben an Jesus Christus führe.

## **6. Mission und interreligiöser Dialog**

23. Die verschiedenen Ansätze gegenüber den Religionen haben unterschiedliche Verständnisse des missionarischen Handelns der Kirche und

des interreligiösen Dialogs zur Folge. Wenn die Religionen ohne weiteres Heilswege sind (pluralistischer Ansatz), ist das erste Ziel der Mission nicht mehr die Bekehrung, denn das Wichtigste ist, daß ein jeder, angeregt durch das Zeugnis der anderen, zutiefst seinen eigenen Glauben lebt.

24. Der inklusivistische Ansatz betrachtet die Mission nicht mehr als unbedingt notwendig, um die Verdammung der Nichtevangelierten zu verhindern (exklusivistischer Ansatz). Und selbst wenn er das universale Handeln des Heiligen Geistes anerkennt, stellt er doch fest, daß dieses in der gottgewollten Heilsökonomie eine inkarnatorische Dynamik besitzt, die es dazu veranlaßt, sich auszudrücken und zu objektivieren. Derart führt die Verkündigung des Wortes diese Dynamik zu ihrer Vollendung. Sie bedeutet nicht nur eine Thematisierung der Transzendenz, sondern die intensivere Verwirklichung derselben, indem sie den Menschen vor eine radikale Entscheidung stellt. Die Verkündigung und die ausdrückliche Annahme des Glaubens mehrt die Heilmöglichkeiten und auch die persönliche Verantwortung. Im übrigen wird die Mission heute als eine Aufgabe betrachtet, die sich nicht nur an die einzelnen richtet, sondern vor allem an die Völker und Kulturen.

25. Der interreligiöse Dialog begründet sich theologisch folgendermaßen: mit dem gemeinsamen Ursprung aller Menschen, die als Gottes Ebenbild geschaffen wurden, mit dem gemeinsamen Ziel, das die Lebensfülle in Gott ist, mit dem einzigen göttlichen Heilsplan in Jesus Christus und mit der wirkmächtigen Gegenwart des Heiligen Geistes unter den Anhängern anderer religiöser Traditionen (DiaVer, 28). Die Gegenwart des Heiligen Geistes ist aber nicht gleichermaßen in der biblischen Tradition und in den anderen Religionen gegeben, denn Jesus Christus ist die Fülle der Offenbarung. Doch verschiedene Erfahrungen und Wahrnehmungen, Äußerungen und Verständnisse, die vielleicht alle vom selben „transzendenten Ereignis“ herrühren, lassen dem interreligiösen Dialog eine hohe Bedeutung zuwachsen. Gerade durch ihn kann sich der eigene Prozeß von Interpretation und Verstehen des Heilshandelns Gottes entwickeln.

26. „Ein Glaube, der nicht Kultur wird, ist kein voll angenommener, kein ganz durchdachter und kein treu gelebter Glaube“. Diese Worte von Johannes Paul II. in einem Brief an den Kardinalstaatssekretär (20. Mai 1982) bringen die Bedeutung der Inkulturation des Glaubens deutlich zum Ausdruck. Es wird festgestellt, daß die Religion das Herz einer jeden Kultur ist: als Instanz eines letzten Sinnes und als grundlegende struktu-

rierende Kraft. Daher kann die Inkulturation des Glaubens nicht auf die Begegnung mit den Religionen verzichten, die vor allem durch den interreligiösen Dialog stattfinden sollte.<sup>1</sup>

## **II. Die grundlegenden theologischen Voraussetzungen**

27. Der vorausgeschickte „status quaestionis“ hat gezeigt, wie die verschiedenen Annäherungen an die Theologie der Religionen und den Heilswert derselben in hohem Maße von dem abhängen, was man über folgendes denkt: über den universalen Heilswillen von Gott Vater, dem das Neue Testament die Initiative zum Heil zuschreibt, über die einzigartige Mittlerschaft Jesu Christi, über die Universalität des Wirkens des Heiligen Geistes und seine Beziehung zu Jesus und schließlich über die Rolle der Kirche als des universalen Heilssakramentes. Die Antwort auf die gestellten Fragen erfordert ein kurzes Nachdenken über diese grundlegenden theologischen Voraussetzungen.

### **1. Die Initiative des Vaters im Erlösungswerk**

28. Nur vor dem Hintergrund des göttlichen Ratschlusses zur Rettung der Menschen, der keine Grenzen von Völkern und Rassen kennt, hat es einen Sinn, sich mit der Frage der Theologie der Religionen zu beschäftigen. Der Gott, der alle retten will, ist der Vater unseres Herrn Jesus Christus. Der Ratschluß zum Heil in Christus geht der Erschaffung der Welt voraus (vgl. Eph 1,3-10) und wird mit der Sendung Jesu in die Welt verwirklicht, dem Beweis für die unendliche Liebe und Zärtlichkeit, die der Vater für die Menschheit empfindet (vgl. Joh 3,16-17; 1 Joh 4,9-10, usw.). Diese Liebe Gottes reicht bis zur „Hingabe“ Christi in den Tod für das Heil der Menschen und die Versöhnung der Welt (vgl. Röm 5,8-11; 8,3.32; 2 Kor 5,18-19, usw.). Gottes Vaterschaft, im Neuen Testament in der Regel mit dem Glauben an Jesus verknüpft, öffnet sich in einigen Passagen umfassenderen Perspektiven (vgl. Eph 3,14-15; 4,6). Gott ist der Gott der Juden und der Heiden (vgl. Röm 3,29). Gottes Heil, das Jesus ist, wird allen Nationen angeboten (vgl. Lk 2,30; 3,6; Apg 28,28).

29. Die Heilsinitiative des Vaters wird in 1 Joh 4,14 ausgesagt: „der Vater hat seinen Sohn als den Retter der Welt gesandt“. Gott, „der Vater, von dem alles stammt“ (1 Kor 8,6), ist der Ursprung der von Jesus Christus vollzogenen Heilstat. Der Titel „Retter“, mit dem Christus oft bezeichnet wird (vgl. Lk 2,11; Joh 4,42; Apg 5,31, usw.), wird in manchen Schriften

des Neuen Testaments (vgl. 1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; Jud 25) vor allem Gott zugesprochen, ohne daß er deswegen für Christus ausgeschlossen würde (vgl. Tit 1,4; 2,13; 3,6). Nach 1 Tim 2,3-4 will „Gott, unser Retter..., daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“. Der Heilswille Gottes kennt keine Einschränkungen, aber er ist mit dem Wunsch verbunden, daß die Menschen die Wahrheit erkennen, das heißt, daß sie den Glauben annehmen (vgl. 1 Tim 4,10, Gott ist „der Retter aller Menschen, besonders der Gläubigen“). Dieser Heilswille schließt also die Notwendigkeit der Verkündigung ein. Andererseits ist diese an die einzige Vermittlung durch Christus gebunden (vgl. 1 Tim 2,5-6), von der wir gleich zu reden haben werden.

30. Gott Vater ist zugleich das Ziel, zu dem alles unterwegs ist. Das Endziel des erschaffenden und rettenden Handelns wird erreicht sein, wenn alles dem Sohn unterworfen sein wird; dann „wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem“ (1 Kor 15,28).

31. Das Alte Testament kennt schon manche Präfiguration dieser Universalität, die erst in Christus voll und ganz geoffenbart sein wird. Alle Menschen ohne Ausnahme sind als Ebenbild Gottes geschaffen (Gen 1,16-17; 9,6); da im Neuen Testament Christus das Ebenbild Gottes ist (vgl. 2 Kor 4,4; Kol 1,15), kann man an eine Bestimmung aller Menschen auf Christus hin denken. Der Bund Gottes mit Noach umfaßt alle Lebewesen auf Erden (vgl. Gen 9,9.12.17-18). Durch Abraham „sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“ (Gen 12,3; vgl. 18,18); aufgrund seines Gehorsams kommt dieser Segen für alle auch durch die Nachkommen Abrahams (vgl. Gen 22,17-18; 26,4-5; 28,14). Der Gott Israels ist als solcher von einigen Fremden anerkannt worden (vgl. Jos 2; 1 Kön 10,1-13; 17,17-24; 2 Kön 5,1-27). Im Deutero- und Tritojesaja finden sich auch Texte, die von der Rettung der Völker im Zusammenhang mit der Rettung des Volkes Israel sprechen (vgl. Jes 42,1-4; 49,6-8; 66,18-21 usw., die Opfergaben der Völker werden von Gott wie die Opfergaben der Israeliten angenommen werden; so auch Ps 87; 47,10: „Die Fürsten der Völker sind versammelt als Volk des Gottes Abrahams“). Es handelt sich um eine Universalität, die in Israel ihr Zentrum hat. Auch die Weisheit richtet sich an alle ohne Ansehen der Völker und Rassen (vgl. Spr 1,20-23; 8,2-11; Weish 6,1-10.21, usw.).

## 2. Die einzigartige Mittlerschaft Jesu

### A. Einige neutestamentliche Themen

32. Wir haben festgestellt, daß der Heilswille von Gott Vater mit dem Glauben an Jesus verknüpft ist. Er ist der einzige, in dem der Heilsrat-schluß verwirklicht wird: „Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4,12). Daß das Heil nur durch den Glauben an Jesus erlangt werden kann, ist eine der konstanten Aussagen im Neuen Testament. Gerade diejenigen, die an Christus glauben, bilden die echte Nachkommenschaft Abrahams (vgl. Röm 9,6-7; Gal 3,29; Joh 8,31-58; Lk 1,55). Der Segen aller durch Abraham findet seinen letzten Sinn im Segen aller durch Christus.

33. Nach dem Matthäusevangelium fühlte sich Jesus besonders zum Volk Israel gesandt (vgl. Mt 15,24; 10,5-6). Diese Aussagen entsprechen der eigentümlichen Art, wie Matthäus die Heilsgeschichte darstellt: die Geschichte Israels ist auf ihre Erfüllung in Christus ausgerichtet (vgl. Mt 1,22-23; 2,5-6.15.17-18.23), und die Vollendung der göttlichen Verheißungen wird stattfinden, wenn Himmel und Erde vergangen sein werden und alles erfüllt sein wird (vgl. Mt 5,18). Diese Erfüllung hat schon mit den eschatologischen Ereignissen des Todes (vgl. Mt 27,51-53) und der Auferstehung (vgl. Mt 28,2-4) Christi angefangen. Aber Jesus schließt die Heiden nicht von der Rettung aus: er lobt den Glauben einiger von ihnen, den man so nicht in Israel findet (vgl. Mt 8,10; Lk 7,9, der römische Hauptmann; Mt 15,21-28; Mk 7,24-30, die Syrophönizierin); aus Orient und Okzident werden sie kommen, um sich an den Tisch des Reiches zu setzen, während die Kinder des Reiches hinausgeworfen werden (Mt 8,11-12; Lk 13,18-29, vgl. 11,20-24). Der auferstandene Jesus gibt den elf Jüngern einen universalen Auftrag (vgl. Mt 28,16-20; Mk 16,15-18; Apg 1,8). Die erste Kirche beginnt alsbald durch göttliche Eingebung mit der Heidenmission (Apg 10,34). In Christus ist kein Unterschied mehr zwischen Juden und Heiden (Gal 4,24; Kol 3,11).

34. Die Universalität des Heilshandelns Jesu basiert in einem ersten Sinne darauf, daß seine Botschaft und sein Heilshandeln sich an alle Menschen richten und daß alle sie im Glauben annehmen und empfangen können. Doch im Neuen Testament finden wir andere Texte, die zu zeigen scheinen, daß die Bedeutung Jesu weiter reicht und der Annahme seiner Botschaft durch die Gläubigen irgendwie vorausgeht.

35. Wir müssen vor allem festhalten, daß alles, was ist, durch Christus geschaffen worden ist (vgl. 1 Kor 8,6; 1,3.10; Hebr 1,2). Nach Kol 1,15-20 ist alles in ihm, durch ihn und auf ihn hin geschaffen worden. Derselbe Text zeigt, daß diese Ursächlichkeit Christi in der Schöpfung mit dem Heilshandeln, auf das sie hingeordnet ist, verknüpft ist. Jesus ist der Erstgeborene der Schöpfung und der Erstgeborene unter den Toten; es scheint, daß in der zweiten Erstgeburt die erste ihren vollen Sinn erreicht. Alles in Christus zu vereinen ist die letzte Absicht Gottes (vgl. Eph 1,10). In dieser Universalität wird das besondere Handeln Christi in der Kirche betont: „Alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib und wird von ihm erfüllt, der das All ganz und gar beherrscht“ (Eph 1,22-23; vgl. Kol 1,17). Die paulinische Entsprechung zwischen Adam und Christus (vgl. 1 Kor 15,20-22.44-49; Röm 5,12-21) scheint in dieselbe Richtung zu zielen. Wenn es eine universale Bedeutung des ersten Adam als des ersten Menschen und Sünders gibt, so muß auch Christus eine Heilsbedeutung für alle haben, obwohl die Einzelheiten derselben nicht deutlich ausgedrückt werden. Die Berufung eines jeden Menschen, der jetzt noch das Ebenbild des irdischen Adam in sich trägt, besteht darin, ein Ebenbild des himmlischen Adam zu werden.

36. Das Wort war „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet“ durch sein Kommen in diese Welt (Joh 1,9)<sup>2</sup>. Es ist Jesus als inkarnierter Logos, der alle Menschen erleuchtet. Der Logos hat bereits die Mittler-schaft bei der Schöpfung ausgeübt, und zwar nicht ohne Bezug auf die künftige Inkarnation und Rettung; und daher kommt Jesus zu den Seinen, die ihn allerdings nicht empfangen (vgl. Joh 1,3-4.10-11). Jesus kündigt eine Gottesverehrung im Heiligen Geist und in Wahrheit an, die über Jerusalem und den Berg Garizim hinausreicht (vgl. Joh 4,21-24), wie das Bekenntnis der Samariter erkennt: „Er ist wirklich der Retter der Welt“ (Joh 4,42).

37. Die einzigartige Mittlerschaft Jesu Christi wird in 1 Tim 2,5-6 mit dem universalen Heilswillen Gottes in Verbindung gebracht: „Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle“. Die Einzigkeit des Mittlers (vgl. auch Hebr 8,6; 9,15; 12,24) entspricht der Einzigkeit des Gottes, der alle retten will. Der einzige Mittler ist der *Mensch* Christus Jesus; auch hier geht es um die universale Bedeutung Jesu als des fleischgewordenen Gottessohnes. Er ist der Mittler zwischen Gott und

den Menschen, weil er der menschengewordene Sohn ist, der sich als Lösegeld für alle in den Tod hingegeben hat.

38. In der Rede des Paulus auf dem Areopag (Apg 17,22-31) tritt deutlich zutage, daß die Bekehrung zu Christus einen Bruch mit der Vergangenheit einschließt. Die Religionen haben in der Tat die Menschen zum Götzen dienst geführt. Aber zugleich wird, wie es scheint, die Echtheit einer philosophischen Suche anerkannt, die, obgleich sie nicht zur Erkenntnis des wahren Gottes gelangt ist, sich deswegen nicht schon auf einem ganz falschen Weg befand. Die tastende Suche nach Gott entspricht den Ratschlüssen der Vorsehung; und es scheint, daß sie daher auch positive Aspekte haben muß. Gibt es auch vor der Bekehrung eine Beziehung zum Gott Jesu Christi (vgl. Apg 10,34)? Es gibt im Neuen Testament keine ablehnende Haltung gegenüber allem, was nicht dem Glauben an Christus entstammt; diese Öffnung kann auch gegenüber den religiösen Werten gelten (vgl. Phil 4,8).

39. Das Neue Testament zeigt uns zugleich die Universalität des Heilswillens Gottes und die Bindung der Rettung an die erlösende Tat Jesu Christi, des einzigen Mittlers. Die Menschen erlangen die Rettung, sofern sie im Glauben Jesus, den Sohn Gottes, erkennen und annehmen. Diese Botschaft ist an alle ohne Ausnahme gerichtet. Aber manche Stellen scheinen anzudeuten, daß es eine Heilsbedeutung Jesu für jeden Menschen gibt, die sogar diejenigen erreichen kann, die ihn nicht kennen. Weder die Einschränkung des Heilswillens Gottes noch die Annahme von Mittlerschaften parallel zu der Jesu, noch die Zuweisung dieser universalen Mittlerschaft an den ewigen und nicht mit Jesus identifizierten Logos ist mit der neutestamentlichen Botschaft verträglich.

### *B. Einige Themen aus der Tradition, die vom Lehramt in jüngster Zeit aufgenommen wurden*

40. Die universale Bedeutung Christi ist in der Tradition der Kirche auf verschiedene Weise ausgedrückt worden, und zwar schon von Anfang an. Wir wählen nun einige Themen aus, die in den letzten lehramtlichen Dokumenten, besonders im II. Vaticanum, wiederaufgegriffen wurden.

41. *Die Samenkörner des Wortes.* Außerhalb der Grenzen der sichtbaren Kirche, konkret in den verschiedenen Religionen, kann man „Samenkör-

ner des Wortes“ finden; dieses Thema wird oft mit dem des Lichtes, das jeden Menschen erleuchtet, und dem der Vorbereitung auf das Evangelium verbunden (AG 11.15; LG 16.17; NA 2; RM 56).

42. Die Theologie der Samenkörner des Wortes geht auf den hl. Justin zurück. Gegenüber dem Polytheismus der griechischen Umwelt sieht Justin in der Philosophie eine Verbündete des Christentums, da sie der Vernunft gefolgt ist; aber nur in Jesus Christus, dem persönlichen Logos, findet sich diese Vernunft in ihrer Ganzheit. Nur die Christen kennen ihn in seiner Vollständigkeit<sup>3</sup>. Nun hat aber das ganze Menschengeschlecht an diesem Logos Anteil gehabt. Daher gab es immer schon Menschen, die im Einklang mit dem Logos gelebt haben, und in diesem Sinne hat es immer schon „Christen“ gegeben, obgleich sie nur aufgrund der Samen des Logos die Kenntnis gehabt hatten<sup>4</sup>. Es gibt zwar einen großen Unterschied zwischen dem Samen von etwas und dem Ding selbst. Aber die fragmentarische und samenhafte Gegenwart des Logos ist auf alle Fälle eine göttliche Gabe und Gnade. Der Logos ist der Sämann dieser „Samen der Wahrheit“<sup>5</sup>.

43. Für Klemens von Alexandrien ist der Mensch ein Vernunftwesen, sofern er an der wahren Vernunft Anteil hat, die das Universum lenkt, dem Logos. Der Mensch hat einen vollkommenen Zugang zu dieser Vernunft, wenn er sich zu Jesus, dem fleischgewordenen Logos, bekehrt und ihm nachfolgt<sup>6</sup>. Mit der Inkarnation wurde die Welt von den Samen der Rettung erfüllt<sup>7</sup>. Es gibt aber auch ein göttliches Säen von Anbeginn der Zeiten; dieses hat bewirkt, daß verschiedene Teile der Wahrheit sich unter den Griechen und unter den Barbaren finden, besonders in der Philosophie in ihrer Gesamtheit<sup>8</sup>, wenn auch neben der Wahrheit nicht das Unkraut gefehlt hat<sup>9</sup>. Für die Griechen hat die Philosophie eine ähnliche Funktion gehabt wie das Gesetz für die Hebräer: Sie war eine Vorbereitung auf die Vollendung in Christus<sup>10</sup>. Es gibt aber einen deutlichen Unterschied zwischen dem Handeln Gottes in diesen Philosophen und seinem Handeln im Alten Testament. Andererseits kann man nur in Jesus, dem Licht, das jeden Menschen erleuchtet, den perfekten Logos, die ganze Wahrheit betrachten. Die Fragmente der Wahrheit gehören zum Ganzen<sup>11</sup>.

44. Justin und Klemens stimmen darin überein, daß die von den Griechen erkannten Fragmente der vollständigen Wahrheit zumindest teilweise von Mose und den Propheten herrühren. Diese sind ja älter als die Philoso-

phen<sup>12</sup>. Gemäß dem Plan der Vorsehung haben die Griechen sie von ihnen „gestohlen“ vermochten aber nicht, sich für das Empfangene zu bedanken<sup>13</sup>. Diese Kenntnis der Wahrheit ist also nicht ohne Bezug auf die geschichtliche Offenbarung, die in der Inkarnation Jesu ihre Vollendung finden wird.

45. Irenäus greift die Idee von den Samenkörnern des Wortes nicht ausdrücklich auf. Aber er betont mit Nachdruck, daß der Logos in allen Augenblicken der Geschichte bei den Menschen gewesen ist und sie begleitet und so die Inkarnation vorbereitet hat<sup>14</sup>; mit dieser und indem er sich selber mitbrachte, hat Jesus die ganze Neuheit mitgebracht. Die Rettung ist also an das Auftreten Jesu gebunden, obwohl dieses bereits angekündigt und seine Wirkung irgendwie vorweggenommen worden war<sup>15</sup>.

46. *Der Sohn Gottes hat sich mit jedem Menschen vereinigt* (vgl. GS 22; RM 6, u.a.). Dieser Gedanke kommt bei den Vätern wiederholt vor; dabei orientieren sie sich an einigen Stellen des Neuen Testaments. Eine dieser Stellen ist das Gleichnis vom verlorenen Schaf (vgl. Mt 18,12-24; Lk 15,1-7): dieses wird mit dem verirrtten Menschengeschlecht identifiziert, um dessen Suche willen Jesus gekommen ist. Mit der Annahme der Menschennatur hat der Sohn die ganze Menschheit auf seinen Schultern gehoben, um sie dem Vater zu übergeben. So heißt es etwa bei Gregor von Nyssa: „Dieses Schaf sind wir, die Menschen... der Retter nimmt das ganze Schaf auf seinen Rücken, denn... da es als Ganzes verlorengegangen war, wird es als Ganzes zurückgeführt. Der Hirt trägt es auf seinen Schultern, das heißt auf seiner Gottheit... Indem er dieses Schaf auf sich nimmt, läßt er es eins mit ihm werden“<sup>16</sup>. Auch Joh 1,14 – „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ – wurde nicht selten im Sinne von „in uns“ wohnen interpretiert, das heißt: im Inneren eines jeden Menschen; von diesem seinem Sein „in uns“ ist der Schritt zu unserem Sein „in ihm“ rasch vollzogen<sup>17</sup>. Da er uns alle in sich trägt, kann er uns alle mit Gott Vater versöhnen<sup>18</sup>. In seiner verherrlichten Menschheit können wir alle die Auferstehung und die Ruhe finden<sup>19</sup>.

47. Die Väter vergessen nicht, daß diese Vereinigung der Menschen im Leib Christi sich vor allem durch die Taufe und die Eucharistie ereignet. Doch stellt die Vereinigung aller in Christus durch seine Annahme unserer Menschennatur eine objektive Voraussetzung dafür dar, daß der Gläubige in der persönlichen Vereinigung mit Jesus wachsen kann. Die uni-

versale Bedeutung Christi zeigt sich für die ersten Christen auch darin, daß er den Menschen von den Fürsten dieser Welt befreit, die ihn im Partikularen und Nationalen gefangenhalten<sup>20</sup>.

48. *Die christologische Dimension des Bildes.* Nach dem II. Vaticanum ist Jesus der „vollkommene Mensch“, in dessen Nachfolge der Mensch menschlicher wird (GS 41, vgl. ebd. 22; 38; 45). Dort heißt es außerdem, daß nur „in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit“ (GS 22). Unter anderen Belegen für diese Aussage wird auf eine Stelle bei Tertullian hingewiesen, wonach Gott bereits an Christus dachte, der Fleisch werden sollte, als er Adam aus Erde vom Ackerboden formte<sup>21</sup>. Schon Irenäus hatte darauf hingewiesen, daß das Wort, der Schöpfer aller Dinge, in Adam die zukünftige Heilsordnung der Menschheit, die es selbst annehmen sollte, vorausgebildet hatte<sup>22</sup>. Obwohl die patristischen Interpretationen des Bildes sehr vielfältig sind, darf man diese Strömung nicht geringschätzen, die im Sohn, der Fleisch werden soll (und der sterben und auferstehen soll), das Vorbild sieht, nach dem Gott den ersten Menschen gemacht hat. Wenn die Bestimmung des Menschen darin besteht, nach dem Bild des Himmlischen (1 Kor 15,49) gestaltet zu werden, ist es wohl nicht verkehrt, zu denken, daß in jedem Menschen eine gewisse innere Anlage auf dieses Ziel hin gegeben sein muß.

### *C. Schlußfolgerungen*

49. a) Nur in Jesus können die Menschen gerettet werden, und das Christentum hat daher einen klaren Universalitätsanspruch. Die christliche Botschaft richtet sich also an alle Menschen und muß auch allen verkündigt werden.

b) Einige Texte aus dem Neuen Testament und der ältesten Tradition der Kirche deuten eine universale Bedeutung Christi an, die sich nicht auf die obenerwähnte beschränkt. Mit seinem Kommen in die Welt erleuchtet Jesus jeden Menschen, er ist der letzte und endgültige Adam, mit dem sich gleichzugestalten alle Menschen berufen sind, usw. Die universale Gegenwart Jesu erscheint etwas mehr ausgearbeitet in der alten Lehre des *lógos spermatikós*. Aber selbst hier wird deutlich unterschieden zwischen der vollkommenen Erscheinung des Logos in Jesus und der Gegenwart seiner Samen in denjenigen, die ihn nicht kennen. Diese Gegenwart, obwohl eine reale, schließt weder den Irrtum noch den Widerspruch aus<sup>23</sup>.

Erst nach dem Kommen Jesu in die Welt, vor allem aber nach seinem Tod und seiner Auferstehung, versteht man im letzten, was es heißt, daß das Wort allen Menschen nahe ist. Jesus führt die gesamte Geschichte zu ihrer Vollendung (vgl. GS 10; 45).

c) Wenn die Rettung an die geschichtliche Erscheinung Jesu gebunden ist, so kann die persönliche Verbindung mit ihm im Glauben für niemanden gleichgültig sein. Nur in der Kirche, die sich in einer historischen Kontinuität mit Jesus befindet, kann sein Geheimnis voll gelebt werden. Daher rührt die unumgängliche Notwendigkeit der Christusverkündigung durch die Kirche.

d) Andere Möglichkeiten der „Heilsmittlerschaft“ dürfen nie vom Menschen Jesus, dem einzigen Mittler, losgelöst betrachtet werden. Schwieriger ist es, zu bestimmen, wie die Menschen, die ihn nicht kennen, wie die Religionen mit Jesus in Verbindung stehen. Hier muß man auf die geheimnisvollen Wege des Geistes verweisen, der allen die Möglichkeit einer Verbindung mit dem österlichen Geheimnis schenkt (GS 22) und dessen Wirken immer in bezug auf Christus geschieht (RM 29). Die Frage nach der Heilsrelevanz der Religionen muß im Zusammenhang mit dem universalen Wirken des Geistes Christi gesehen werden.

e) Da Jesus der einzige Mittler ist, der den Heilsratschluß des einzigen Gottvaters ausführt, ist die Rettung für alle Menschen eine einzige und selbe: die volle Gleichgestaltung mit Jesus und die Gemeinschaft mit ihm in der Teilnahme an seiner göttlichen Sohnschaft. Daher ist die Existenz von verschiedenen Heilsökonomien für die an Jesus Glaubenden und die nicht an ihn Glaubenden auszuschließen. Es kann keine Wege zu Gott geben, die nicht in den einzigen Weg, der Christus ist, einmünden (vgl. Joh 14,6).

### **3. Die Universalität des Heiligen Geistes**

50. Die Universalität des Heilshandelns Christi kann ohne das universale Wirken des Heiligen Geistes nicht verstanden werden. Ein erster Hinweis auf diese Universalität des Wirkens des Heiligen Geistes findet sich bereits in der Schöpfung. Das Alte Testament zeigt uns den Geist Gottes über dem Wasser schwebend (Gen 1,2). Und das Buch der Weisheit 1,7

sagt: „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, und er, der alles zusammenhält, kennt jeden Laut“.

51. Wenn dies vom ganzen Universum gesagt werden kann, so gilt es ganz besonders für den Menschen, der nach Gen 1,26-27 als Gottes Ebenbild geschaffen wurde. Gott schafft den Menschen, um in ihm anwesend zu sein, um in ihm zu wohnen; einen Menschen mit Wohlwollen anschauen, bei ihm sein, bedeutet, sein Freund zu sein. So kann man von der ursprünglichen Freundschaft, der „amicitia originalis“ des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen (Conc. Trident. Sessio VI, cap. 7, DzH 1528) als einer Frucht des Wirkens des Geistes sprechen. An verschiedenen Stellen des Alten Testaments (vgl. Ps 104,29-30; Ijob 34,14-15; Koh 12,7) wird das Leben im allgemeinen und das des Menschen insbesondere mit dem Geist Gottes in Verbindung gebracht. Johannes Paul II. setzt die Erschaffung des Menschen als Ebenbild und in der Freundschaft Gottes zur Mitteilung des Heiligen Geistes in Beziehung (vgl. DiaVer, 12; 34).

52. Die Tragödie der Sünde besteht darin, daß anstelle der Nähe zwischen Gott und dem Menschen nun die Ferne eintritt. Der Geist der Finsternis hat Gott als Feind des Menschen, als Drohung dargestellt (vgl. Gen 3,4-5; Johannes Paul II., DiaVer, 38). Doch Gott hat sich durch die verschiedenen Bünde, von denen bereits das Alte Testament spricht, dem Menschen genähert. Ebenbild Gottes zu sein, bedeutet von Anfang an, die Fähigkeit zu einer persönlichen Beziehung zu Gott zu besitzen und daher auch die Fähigkeit zum Bund mit ihm. So hat sich Gott durch die verschiedenen Bünde mit Noach (vgl. Gen 7,1ff.), Abraham und Mose, mit denen Gott eine Freundschaft einging (Jak 2,23; Ex 33,11), stufenweise dem Menschen genähert.

53. Im Neuen Bund hat sich Gott dem Menschen so sehr genähert, daß er seinen Sohn, durch das Wirken des Heiligen Geistes im Schoße der Jungfrau Maria Fleisch geworden, in die Welt sandte. Anders als der vorausgegangene ist der Neue Bund nicht einer des Buchstabens, sondern des Heiligen Geistes (2 Kor 3,6). Er ist der neue und universale Bund, der Bund der Universalität des Heiligen Geistes. Universalität heißt „versus unum“, auf einen hin. Das Wort „Geist“ selbst heißt Bewegung, und diese schließt das „Woraufhin“, die Richtung ein. Der Heilige Geist wird *dynamis* (Apg 1,8) genannt, und die *dynamis* schließt die Möglichkeit einer Richtung ein. Aus den Worten Jesu über den Heiligen Geist, den Parakleten, geht hervor, daß sich dieses „Woraufhin“ auf Jesus bezieht.

54. Die enge Verbindung zwischen dem Heiligen Geist und Christus wird in der Salbung Jesu kundgetan. Jesus Christus bedeutet nämlich, daß Jesus der von Gott mit der Salbung, dem Heiligen Geist, Gesalbte ist: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt...“ (Lk 4,16; Jes 61,1-2). Gott hat Jesus „mit dem Heiligen Geist und mit Kraft“ gesalbt, und daher „zog er umher, tat Gutes und heilte alle, die in der Gewalt des Teufels waren“ (Apg 10,38). Wie Irenäus sagt: „Denn aus dem Namen ‚Christus‘ ist der herauszuhören, der gesalbt hat, sowie der, der gesalbt worden ist, und auch die Salbung selbst, in der er gesalbt ist; und zwar hat der Vater gesalbt, doch der Sohn ist gesalbt worden, nämlich im Heiligen Geist, der die Salbung ist. So hat das Wort durch Jesaja gesagt: ‚Gottes Geist ruht auf mir, denn er hat mich gesalbt‘ (Jes 61,1). Er zeigt damit, daß der Vater salbt, der Sohn gesalbt ist und der Heilige Geist die Salbung ist“<sup>24</sup>.

55. Die Universalität des Bundes des Heiligen Geistes ist also die des Bundes in Jesus. Er hat sich selbst kraft ewigen Heiligen Geistes, in dem er gesalbt worden ist, dem Vater dargebracht (Hebr 9,14). Diese Salbung umfaßt den ganzen Christus, die durch den Heiligen Geist gesalbten Christen und die Kirche. Schon Ignatius von Antiochien bemerkt, daß Jesus die Salbung empfangt, „um seiner Kirche Unzerstörbarkeit einzugeben“<sup>25</sup>. Nach Irenäus wurde Jesus im Jordan gesalbt, „damit wir vom Überfluß der Salbung gerettet würden“<sup>26</sup>. Gregor von Nyssa hat dies mit einem aussagekräftigen und schönen Bild ausgedrückt: „Der Begriff Salbung deutet an..., daß es keine Entfernung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist gibt. In der Tat: So wie Vernunft und Sinnesempfindung keinerlei Vermittlung zwischen Körperoberfläche und Ölsalbung kennen, genau so ist auch die Berührung des Sohnes mit dem Heiligen Geist unvermittelt; wer also dabei ist, kraft des Glaubens in Kontakt mit dem Sohn zu treten, muß notwendigerweise zuvor in Kontakt mit dem Öl treten. Kein Teil ermangelt des Heiligen Geistes“<sup>27</sup>. Der ganze Christus schließt in gewissem Sinne jeden Menschen ein, denn Christus hat sich mit jedem Menschen vereinigt (GS 22). Jesus selbst sagt: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40).

56. Die Kirche ist der privilegierte Ort des Wirkens des Heiligen Geistes. In ihr, dem Leib Christi, weckt der Heilige Geist die verschiedenen Gaben zum gemeinsamen Nutzen (vgl. 1 Kor 12,4-11). Bekannt ist Irenäus' Formel: „Denn wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade“<sup>28</sup>. Und der hl. Johan-

nes Chrysostomos: „Wenn der Heilige Geist nicht gegenwärtig wäre, gäbe es die Kirche nicht; wenn es die Kirche gibt, ist dies ein deutliches Zeichen für die Gegenwart des Heiligen Geistes“<sup>29</sup>.

57. Einige Stellen aus dem Neuen Testament scheinen die universale Tragweite des Wirkens des Heiligen Geistes anzudeuten, und zwar immer in Verbindung mit dem Evangelisierungsauftrag der Kirche, der alle Menschen erreichen soll. Der Heilige Geist geht der Verkündigung voraus und lenkt sie, er steht am Ursprung der Heidenmission (Apg 10,19.44-47). Die Überwindung der Sünde Babels wird im Heiligen Geist stattfinden. Anders als der Versuch der Erbauer des Turmes zu Babel, die mit ihren eigenen Anstrengungen bis zum Himmel, der Wohnung Gottes, gelangen wollten, kommt nun der Heilige Geist vom Himmel herab als eine Gabe und schenkt die Möglichkeit, alle Sprachen zu sprechen, und daß ein jeder in seiner eigenen Sprache Gottes große Taten verkünden hört (Apg 2,1-11). Der Turm zu Babel war eine Anstrengung, die Einheit ohne Universalität zu verwirklichen: „machen wir uns einen Namen (ein Zeichen der Einheit), dann werden wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen“ (Gen 11,4). Pfingsten war die Gabe der Universalität in der Einheit: „Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie es der Heilige Geist ihnen eingab“ (Apg 2,4). In der Gabe des Geistes von Pfingsten muß man auch die Vollendung des Sinai-bundes sehen (vgl. Ex 19,1ff.), der somit zu einem universalen wird.

58. Die Gabe des Heiligen Geistes ist die Gabe des auferweckten und zum Himmel zur Rechten Gottes erhöhten Jesus (Apg 2,32; vgl. Joh 14,15.26; 15,26; 16,7; 20,22); das ist eine im Neuen Testament ständig vorkommende Lehre. Die Auferweckung Jesu selbst geschieht durch das Wirken des Heiligen Geistes (vgl. Röm 1,4; 8,11). Der Heilige Geist ist uns als Geist Christi, als Geist des Sohnes eingegeben worden (vgl. Röm 8,9; Gal 4,6; Phil 1,19; Apg 16,7). Man kann also nicht an ein universales Wirken des Heiligen Geistes denken, das mit dem universalen Wirken Christi nicht in Verbindung stünde. Die Väter haben unentwegt dies hervorgehoben<sup>30</sup>. Nur durch das Wirken des Heiligen Geistes können wir Menschen dem Bild des auferweckten Jesus gleichgestaltet werden, des neuen Adam, in dem der Mensch endgültig die Würde erreicht, zu der er von Anfang an berufen war: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18). Der Mensch, der kraft der Gegenwart des Geistes als Ebenbild Got-

tes geschaffen worden ist, wird durch das Wirken des Geistes nach dem Bild Gottes (oder Christi) erneuert. Der Vater ist der Maler; der Sohn ist das Vorbild, nach dem der Mensch gemalt wird; der Heilige Geist ist der Pinsel, mit dem der Mensch in Schöpfung und Erlösung gemalt wird.

59. Daher führt der Heilige Geist zu Christus. Der Heilige Geist leitet alle Menschen zu Christus, dem Gesalbten. Christus führt sie seinerseits zum Vater. Niemand kommt zum Vater außer durch Jesus, denn er ist der Weg (Joh 14,6), der Heilige Geist aber ist derjenige, der die Jünger in die ganze Wahrheit führt (Joh 16,12-13). Das Wort „wird führen“ (*hodegései*) schließt den Weg (*hódos*) ein. Der Heilige Geist führt also auf dem Weg, der Jesus ist, der zum Vater führt. Daher kann keiner sagen „Jesus ist der Herr“, wenn nicht unter dem Wirken des Heiligen Geistes (1 Kor 12,3). Und die Terminologie des Parakleten, die Johannes verwendet, zeigt uns, daß der Geist der Anwalt in jenem Gericht ist, das in Jerusalem begann und durch die Geschichte fortgesetzt wird. Der Tröster-Geist wird Jesus gegen die Anklagen verteidigen, die er in seinen Jüngern erlebt (Joh 16,8-11). So ist der Heilige Geist Christi Zeuge, und in ihm können es auch die Jünger sein: „...dann wird er Zeugnis für mich ablegen. Und auch ihr sollt Zeugnis ablegen, weil ihr von Anfang an bei mir seid“ (Joh 15,26-27).

60. Der Heilige Geist ist also Jesu Gabe und führt zu ihm, wenn auch der konkrete Weg, auf dem er die Menschen führt, nur Gott bekannt ist. Das II. Vaticanum hat dies deutlich ausgedrückt: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (GS 22). Es hat keinen Sinn, eine Universalität des Wirkens des Geistes auszusagen, die nicht in Verbindung mit der Bedeutung Jesu, des fleischgewordenen, gestorbenen und auferweckten Sohnes, stünde. Vielmehr können alle Menschen erst kraft des Wirkens des Heiligen Geistes in Verbindung mit Jesus treten, der an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit lebte, starb und auferstand. Das Wirken des Heiligen Geistes beschränkt sich andererseits nicht auf die intimen und persönlichen Dimensionen des Menschen, sondern betrifft auch die sozialen: „Es ist derselbe Geist, der bei der Menschwerdung, im Leben, im Tode und bei der Auferstehung Jesu mitgewirkt hat und der in der Kirche wirkt. Er ist nicht eine Alternative zu Christus, er füllt nicht eine Lücke aus zwischen Christus und dem Logos, wie manchmal angenommen wird. Was immer der Geist im Herzen der Men-

schen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt, hat die Vorbereitung der Verkündigung zum Ziel und geschieht in bezug auf Christus“ (RM 29).

61. Der privilegierte Raum für das Wirken des Heiligen Geistes ist die Kirche, der Leib Christi. Aber alle Völker sind auf verschiedene Weise zu der Einheit des Gottesvolkes berufen, die der Heilige Geist fördert: „Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Heiligen Geistes... Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind“ (LG 13). Dieselbe Universalität des Heilshandelns Christi und des Geistes führt zu der Frage nach der Rolle der Kirche als des universalen Heilssakramentes.

#### **4. „Ecclesia, universale salutis sacramentum“ (Die Kirche, das universale Heilssakrament)**

62. Ohne Berücksichtigung des universalen Heilsauftrags der Kirche, den die Heilige Schrift und die Glaubensstradition der Kirche bestätigen, kann keine Theologie der Religionen entworfen werden. Die theologische Wertung der Religionen wurde lange Zeit aufgrund eines exklusivistischen Verständnisses des Satzes „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ erschwert. Mit der Lehre von der Kirche als dem „*universalen Heilssakrament*“ oder dem „*Sakrament des Reiches Gottes*“ versucht die Theologie auf die neue Fragestellung zu antworten. Diese Lehre, die auch vom II. Vaticanum aufgenommen wurde, knüpft an die sakramentale Sicht der Kirche im Neuen Testament an.

63. Die wichtigste Frage ist heute nicht mehr, ob die Menschen die Rettung erlangen können, auch wenn sie nicht zur sichtbaren katholischen Kirche gehören; diese Möglichkeit kann als theologisch sicher gelten. Die Pluralität der Religionen, deren sich die Christen immer deutlicher bewußt werden, die bessere Kenntnis dieser Religionen selbst und der not-

wendige Dialog mit ihnen, aber nicht zuletzt auch das stärkere Bewußtsein von den räumlichen und zeitlichen Grenzen der Kirche führen uns zur Frage, ob man noch von der Heilsnotwendigkeit der Kirche sprechen kann und ob dieses Prinzip mit dem universalen Heilswillen Gottes vereinbar ist.

A. „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ (Außerhalb der Kirche kein Heil)

64. Jesus hat die Verkündigung des Reiches Gottes mit seiner Kirche verknüpft. Nach dem Tod und der Auferstehung Jesu wurde die Sammlung des Volkes Gottes wiederaufgenommen, nunmehr aber im Namen Jesu Christi. Die Kirche der Juden und Heiden wurde als ein Werk Gottes und als die Gemeinde verstanden, in der das Wirken des in den Himmel erhöhten Herrn und seines Heiligen Geistes erfahren wird. Mit dem Glauben an Jesus Christus, den universalen Heilsmittler, verbindet sich die Taufe auf seinen Namen, von der die Teilnahme an seinem erlösenden Tod, die Vergebung der Sünden und der Eintritt in die Heilsgemeinde abhängen (vgl. Mk 16,16; Joh 3,5). Daher wird die Taufe mit der rettenden Arche verglichen (1 Petr 3,20-21). Nach dem Neuen Testament basiert die Heilsnotwendigkeit der Kirche auf der einzigartigen Heilsmittlerschaft Jesu Christi.

65. Man spricht von der Heilsnotwendigkeit der Kirche in einem doppelten Sinne: der Notwendigkeit der Kircheng Zugehörigkeit für diejenigen, die an Jesus glauben; und der Heilsnotwendigkeit des Dienstes der Kirche, die in Gottes Auftrag der Ankunft des Reiches Gottes zu dienen hat.

66. In seiner Enzyklika *Mystici Corporis* setzt sich Pius XII. mit der Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu denjenigen auseinander, die das Heil außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft mit ihr erlangen. Von ihnen sagt er, daß sie durch ein unbewußtes Sehnen und Verlangen auf den mystischen Leib Christi ausgerichtet sind (DzH 3821). Der Widerstand des amerikanischen Jesuiten Leonard Feeney, der auf der exklusivistischen Interpretation des Satzes „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ besteht, ist der Anlaß zum Brief des Heiligen Officiums vom 8. August 1949 an den Erzbischof von Boston; darin wird die Interpretation von Feeney abgelehnt und die Lehre Pius' XII. präzisiert. Der Brief unterscheidet zwischen der Heilsnotwendigkeit der Kircheng Zugehörigkeit (*necessitas praecepti*) und

der Notwendigkeit der unentbehrlichen Heilmittel (*intrinseca necessitas*); was diese letzten betrifft, so ist die Kirche eine allgemeine Hilfe zum Heil (DzH 3867-3869). Im Falle einer unüberwindlichen Unkenntnis genügt der einschlußweise Wunsch, zur Kirche zu gehören; dieser Wunsch ist immer gegeben, wenn ein Mensch danach strebt, daß sein Wille dem Willen Gottes gleichförmig sei (DzH 3870). Doch der Glaube im Sinne von Hebr 11,6 und die Liebe sind immer notwendig, und zwar aus innerer Notwendigkeit (DzH 3872).

67. Das II. Vaticanum greift den Satz „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ auf, wendet sich aber damit ausdrücklich an die Katholiken und schränkt seine Geltung auf diejenigen ein, die um die Heilsnotwendigkeit der Kirche wissen. Das Konzil meint, daß dieser Satz auf der von Christus bekräftigten Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe basiert (LG 14). So sieht sich das Konzil in Kontinuität mit der Lehre Pius' XII., betont aber deutlicher den ursprünglich paränetischen Charakter des Satzes.

68. Im Unterschied zu Pius XII. verzichtet das Konzil darauf, vom *votum implicitum* zu reden, und verwendet den Begriff *votum* nur für den ausdrücklichen Wunsch der Katechumenen, der Kirche einverleibt zu werden (LG 14). Von den Nichtchristen wird gesagt, daß sie auf das Volk Gottes auf verschiedene Weisen hingeordnet sind. Gemäß den verschiedenen Weisen, wie der Heilswille Gottes die Nichtchristen umfaßt, unterscheidet das Konzil vier Gruppen: erstens die Juden; zweitens die Muslime; drittens diejenigen, die ohne Schuld das Evangelium Christi und seine Kirche nicht kennen, Gott jedoch aufrichtigen Herzens suchen und seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen im Handeln zu erfüllen versuchen; viertens schließlich auch diejenigen, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind, sich jedoch bemühen, ein rechtes Leben zu führen (LG 16).

69. Die Gaben, die Gott allen Menschen anbietet, um sie zum Heil zu führen, gründen nach dem Konzil auf seinem universalen Heilswillen (LG 2; 3; 16; AG 7). Die Tatsache, daß auch die Nichtchristen auf das Volk Gottes hingeordnet sind, gründet darauf, daß die universale Berufung zum Heil die Berufung aller Menschen zur katholischen Einheit des Volkes Gottes einschließt (LG 13). Das Konzil meint, daß die intime Beziehung zwischen diesen beiden Berufungen auf der einzigartigen Mittlerschaft Christi gründet, „der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird“ (LG 14).

70. So erhält der Satz „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ seinen ursprünglichen Sinn zurück, nämlich die Mitglieder der Kirche zur Treue zu ermahnen<sup>31</sup>. Nachdem dieser Satz in das allgemeinere „*Extra Christum nulla salus*“ aufgenommen worden ist, steht er nicht mehr im Widerspruch zur Berufung aller Menschen zum Heil.

*B. „Paschali mysterio consociati“ (Dem österlichen Geheimnis verbunden)*

71. Die dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ spricht unter dem Gesichtspunkt der universalen Berufung zum Heil, die auch die Berufung zur Kirche einschließt, von einer stufenweisen Hinordnung auf die Kirche. Die Pastorkonstitution „*Gaudium et spes*“ eröffnet hingegen eine umfassendere christologische, pneumatologische und soteriologische Perspektive. Was von den Christen gesagt wird, gilt nun auch für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Auch sie können durch den Heiligen Geist mit dem österlichen Geheimnis verbunden, daher auch mit Christi Tod gleichgestaltet werden und der Auferstehung entgegengehen (GS 22).

72. Wenn die Nichtchristen, durch Gottes Gnade gerechtfertigt, mit dem österlichen Geheimnis Christi verbunden werden, werden sie auch mit dem Geheimnis seines Leibes, der Kirche, verbunden. Das Geheimnis der Kirche in Christus ist eine dynamische Wirklichkeit im Heiligen Geist. Auch wenn dieser geistlichen Vereinigung der sichtbare Ausdruck der Kirchenzugehörigkeit fehlt, sind die gerechtfertigten Nichtchristen in die Kirche, „den geheimnisvollen Leib Christi“ und „die geistliche Gemeinschaft“ (LG 8), eingegliedert. In diesem Sinne können die Kirchenväter sagen, daß die gerechtfertigten Nichtchristen der *Ecclesia ab Abel* angehören. Während diese in der allgemeinen Kirche beim Vater versammelt werden (LG 2), werden diejenigen nicht gerettet werden, die der Kirche zwar „dem Leibe“ aber nicht „dem Herzen“ nach angehören, weil sie nicht in der Liebe ausharren (LG 14).

73. Daher kann man nicht nur im allgemeinen von einer Hinordnung der gerechtfertigten Nichtchristen auf die Kirche sprechen, sondern auch von einer Verbindung mit dem Geheimnis Christi und seines Leibes, der Kirche. Aber man sollte hier nicht von einer Zugehörigkeit, auch nicht von einer stufenweisen Zugehörigkeit zur Kirche oder von einer unvollkom-

menen Gemeinschaft mit der Kirche sprechen, die allein den nichtkatholischen Christen vorbehalten ist (UR 3; LG 15); denn die Kirche ist ihrem Wesen nach eine komplexe Wirklichkeit, die aus der sichtbaren Einheit und der geistlichen Gemeinschaft besteht. Selbstverständlich treten die Nichtchristen, die ohne Schuld nicht zur Kirche gehören, in die Gemeinschaft der zum Reich Gottes Berufenen ein, und zwar durch den Vollzug der Gottes- und Nächstenliebe; diese Gemeinschaft wird bei der Vollendung des Reiches Gottes und Christi als *Ecclesia universalis* offenbar werden.

### C. „*Universale salutis sacramentum*“ (Das universale Heils-sakrament)

74. Solange man von der Annahme ausging, daß alle Menschen in Kontakt mit der Kirche treten konnten, wurde die Heilsnotwendigkeit der Kirche vor allem als Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche verstanden. Seitdem sich die Kirche ihrer Minderheitensituation, und zwar in diachronischer wie in synchronischer Hinsicht, bewußt geworden ist, ist die Notwendigkeit ihrer universalen Heilsfunktion an die erste Stelle gerückt. Diese universale Sendung und diese sakramentale Wirksamkeit im Hinblick auf das Heil haben ihren theologischen Ausdruck in der Bezeichnung der Kirche als des universalen Heilssakramentes gefunden. Als solches dient die Kirche der Ankunft des Reiches Gottes in der Vereinigung aller Menschen mit Gott und in der Einheit der Menschen untereinander (LG 1).

75. Gott hat sich faktisch als Liebe geoffenbart, und zwar nicht nur weil er uns jetzt schon am Reich Gottes und an seinen Früchten teilnehmen läßt, sondern auch weil er uns zur Mitarbeit am Kommen seines Reiches ruft und befreit. So ist die Kirche nicht nur Zeichen, sondern auch Werkzeug des Reiches Gottes, das mit Kraft hereinbricht. Die Kirche vollzieht ihre Sendung als universales Heilssakrament in der *martyria*, der *leiturgia* und der *diakonia*.

76. Durch die *martyria* des Evangeliums der von Christus vollzogenen universalen Erlösung verkündigt die Kirche allen Menschen das österliche Heilsgeheimnis, das ihnen angeboten wird oder von dem sie bereits leben, ohne es zu wissen. Als universales Heilssakrament ist die Kirche wesentlich eine missionarische Kirche. Denn Gott hat in seiner Liebe die

Menschen nicht nur dazu berufen, ihre endgültige Rettung in der Gemeinschaft mit ihm zu erlangen. Vielmehr gehört zur vollen Berufung des Menschen, daß seine Rettung sich nicht im Dienst an dem „Schatten von dem, was kommen wird“ (Kol 2,17) vollzieht, sondern unter voller Kenntnis der Wahrheit, in der Gemeinschaft des Volkes Gottes und in der aktiven Mitarbeit an der Ankunft des Reiches, gestärkt durch die sichere Hoffnung auf die Treue Gottes (AG 1-2).

77. In der *leiturgia*, der Feier des österlichen Geheimnisses, erfüllt die Kirche stellvertretend für das ganze Menschengeschlecht ihre Sendung eines priesterlichen Dienstes. Auf eine Art, die nach dem Willen Gottes für alle Menschen wirksam ist, macht sie Christus gegenwärtig, der für uns „zur Sünde gemacht“ wurde (2 Kor 5,21) und an unserer Statt „am Pfahl hing“ (Gal 3,13), um uns von der Sünde zu befreien (LG 10). In der *diakonia* schließlich gibt die Kirche Zeugnis von der liebevollen Schenkung Gottes an die Menschen und von dem Anbruch des Reiches der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens.

78. Zur Sendung der Kirche als des universalen Heilssakramentes gehört auch, „daß aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde“ (LG 17). Denn das Wirken des Heiligen Geistes geht manchmal sogar sichtbar der apostolischen Tätigkeit der Kirche voran (AG 4), und sein Wirken kann sich auch in der religiösen Suche und Unruhe der Menschen ausdrücken. Das österliche Geheimnis, in das auf die Gott bekannte Art und Weise alle Menschen einverleibt sein können, ist die Heilswirklichkeit, die das ganze Menschengeschlecht umfaßt und die Kirche mit den Nichtchristen, an die sie sich wendet, im voraus verbindet; der Offenbarung dieser Heilswirklichkeit hat sie stets zu dienen. In dem Maße, in dem die Kirche das Wahre und Gute, das der Heilige Geist durch die Worte und Taten der Nichtchristen gewirkt hat, erkennt, unterscheidet und aufnimmt, wird sie immer mehr zur wahren katholischen Kirche, „welche in allen Sprachen spricht, in der Liebe alle Sprachen versteht und umfängt und so die babylonische Zerstreung überwindet“ (AG 4).

79. „So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der

Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde (vgl. Mt 5,13-16) in alle Welt gesandt“ (LG 9).

### **III. Einige Folgerungen für eine christliche Theologie der Religionen**

80. Nachdem wir uns mit der Heilsinitiative des Vaters, der universalen Mittlerschaft Christi, der Universalität der Gabe des Heiligen Geistes und der Funktion der Kirche bei der Rettung aller auseinandergesetzt haben, haben wir die Elemente beisammen, um eine Theologie der Religionen zu skizzieren. Angesichts der neuen Situation, die der religiöse Pluralismus geschaffen hat, stellt sich erneut die Frage nach der universalen Bedeutung Jesu Christi auch in bezug auf die Religionen und die Aufgabe, die diese in Gottes Ratschluß haben können, der nichts anderes will, als alles in Christus zu vereinen (Eph 1,10). Es ist nicht verwunderlich, daß alte Themen der Tradition nun bemüht werden, um die neuen Situationen zu beleuchten. Positiv ausgedrückt, muß man die universale Heilsbedeutung Jesu und seines Heiligen Geistes und auch die seiner Kirche vor Augen haben. Die Kirche verkündigt in der Tat das Evangelium, sie dient der Gemeinschaft unter allen Menschen, und steht kraft ihres priesterlichen Dienstes bei der liturgischen Feier des österlichen Geheimnisses stellvertretend für das ganze Menschengeschlecht. Negativ ausgedrückt ist diese Universalität eine exklusive: Weder gibt es einen anderen Logos außer Jesus noch einen anderen Geist außer dem Geist Christi. Innerhalb dieser Koordinaten stellen sich die konkreten Fragen, die im Folgenden zu behandeln sind. Wir werden uns dabei mit einigen der bereits im „status quaestionis“ angemerkten Punkte auseinandersetzen.

#### **1. Die Heilsrelevanz der Religionen**

81. Die Heilmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, steht heute nicht mehr in Frage. Diese Rettung geschieht aber, wie im Vorausgegangenen gesehen, nicht unabhängig von Christus und seiner Kirche. Sie basiert auf der universalen Gegenwart des Heiligen Geistes, die vom österlichen Geheimnis Jesu nicht getrennt werden kann (GS 22; RM 10, usw.). Manche Texte des II. Vaticanum handeln ausdrücklich von den nichtchristlichen Religionen: diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind in verschiedener Weise auf das Volk Gottes hingeeordnet, und die Zugehörigkeit zu den verschiedenen Religionen scheint für die Wirkung dieser „Hinordnung“ nicht gleichgül-

tig zu sein (vgl. LG 16). Es wird anerkannt, daß in den verschiedenen Religionen Strahlen der Wahrheit, die jeden Menschen erleuchtet (NA 2), und Samenkörner des Wortes (AG 11) vorhanden sind; durch Gottes Führung gibt es in ihnen Gutes und Wahres (OT 16), Elemente der Wahrheit, der Gnade und des Guten, nicht nur in den Herzen der Menschen, sondern auch in den Riten und Kulturen der Völker, wenn auch alles „geheilt, erhoben und vollendet“ werden muß (LG 17). Ob die Religionen als solche eine Heilsrelevanz haben können, bleibt dabei offen.

82. Den Aussagen des II. Vaticanum folgend und sie vertiefend, hat die Enzyklika *Redemptoris missio* die Gegenwart des Heiligen Geistes nicht nur in den einzelnen Menschen guten Willens, sondern auch in der Gesellschaft und Geschichte, den Völkern, den Kulturen und den Religionen deutlicher herausgestellt, und zwar immer in bezug auf Christus (RM 28; 29). Es gibt ein *universales* Wirken des Heiligen Geistes, das von seinem *besonderen* Wirken im Leib Christi, der die Kirche ist, nicht getrennt, aber auch nicht mit ihm verwechselt werden darf (ebd.). Aus dem Aufbau des Kapitels III der Enzyklika mit dem Titel „Der Heilige Geist als Vorkämpfer für die Mission“ kann abgeleitet werden, daß diese beiden Formen der Gegenwart und des Wirkens des Geistes dem österlichen Geheimnis entspringen. In der Tat ist in den nn. 28-29 von der universalen Gegenwart die Rede, nachdem der Gedanke der vom Heiligen Geist angetriebenen Mission entfaltet wurde (nn. 21-27). Am Ende von n. 28 wird deutlich bekräftigt, daß es der auferstandene Christus ist, der in der Kraft seines Geistes in den Herzen der Menschen wirkt, und daß es derselbe Heilige Geist ist, „der ‚die Samenkörner des Wortes‘ aussät, die in den Riten und Kulturen da sind“ Die Unterscheidung zwischen den beiden Wirkungsweisen des Heiligen Geistes darf nicht dazu führen, sie zu trennen, als ob nur die erste in Beziehung zum Heilsmysterium Christi stünde.“

83. In *Redemptoris missio* 55-56 wird erneut von der Gegenwart des Heiligen Geistes und dem Handeln Gottes in den Religionen gesprochen, und zwar im Zusammenhang mit dem Dialog mit den Brüdern und Schwestern aus anderen Religionen. Die Religionen stellen eine Herausforderung für die Kirche dar, denn sie spornen sie an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Heiligen Geistes zu erkennen. „In Christus ruft Gott alle Völker zu sich und will ihnen die Fülle seiner Offenbarung und Liebe mitteilen. Er macht sich auf vielfältige Weise gegenwärtig, nicht nur dem einzelnen, sondern auch den Völkern im Reichtum ihrer Spiritualität, die in den Religionen ihren vorzüglichen und wesentlichen Aus-

druck findet, auch wenn sie ‚Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümer‘ enthalten“ (RM 55). Auch in diesem Zusammenhang wird auf den Unterschied zu der Gegenwart Gottes hingewiesen, die Christus mit seinem Evangelium bringt.

84. Nach dieser ausdrücklichen Anerkennung der Gegenwart des Geistes Christi in den Religionen kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß sie als solche eine gewisse Heilsfunktion haben, das heißt, daß sie den Menschen helfen, ihr letztes Ziel zu erreichen, und zwar trotz ihrer Ambiguität. In den Religionen wird die Beziehung des Menschen zum Absoluten, seine transzendente Dimension, thematisiert. Es wäre kaum denkbar, daß das vom Heiligen Geist in den Herzen der einzelnen Menschen Bewirkte eine Heilsrelevanz hätte, aber das vom selben Heiligen Geist in den Religionen und Kulturen Bewirkte nicht. Die neueren Äußerungen des Lehramtes scheinen eine so krasse Unterscheidung nicht zu erlauben. Andererseits ist anzumerken, daß viele der genannten Texte nicht nur von den Religionen sprechen, sondern neben diesen auch die Kulturen nennen, die Geschichte der Völker usw. Auch sie alle können von Elementen der Gnade „berührt“ werden.

85. In den Religionen ist derselbe Heilige Geist am Werk, der die Kirche lenkt. Doch darf die universale Gegenwart des Heiligen Geistes nicht mit seiner besonderen Gegenwart in der Kirche Christi gleichgestellt werden. Auch wenn die Heilsrelevanz der Religionen nicht ausgeschlossen werden kann, bedeutet dies nicht, daß *alles* in ihnen dem Heil dient. Man darf die Gegenwart des Geistes des Bösen, das Erbe der Sünde, die Unvollkommenheit der menschlichen Antwort auf das Handeln Gottes usw. nicht vergessen (vgl. DiaVer, 30-31). Nur die Kirche ist der Leib Christi, und nur in ihr ist die Gegenwart des Geistes in ihrer ganzen Intensität gegeben. Daher kann niemandem die Zugehörigkeit zur Kirche Christi und die Teilnahme an der Fülle der Heilmittel, die sich nur in ihr finden, gleichgültig sein (RM 55). Die Religionen können die Aufgabe einer „*praeparatio evangelica*“ erfüllen, sie können die verschiedenen Völker und Kulturen auf die Annahme des Heilsereignisses vorbereiten, das bereits stattgefunden hat. In diesem Sinne läßt sich ihre Aufgabe nicht mit der des Alten Testaments vergleichen, die ja in der Vorbereitung auf das Ereignis Christi selbst bestand.

86. Das Heil wird erlangt durch die Gabe Gottes in Christus, aber nicht ohne die menschliche Antwort und Annahme. Die Religionen können

auch zur menschlichen Antwort beitragen, sofern sie den Menschen zur Gottessuche bewegen, zum Handeln nach seinem Gewissen, zur Führung eines rechten Lebens (vgl. LG 16; auch VerSpl 94, das moralische Empfinden der Völker und die religiösen Traditionen lassen das Wirken des Geistes Gottes hervortreten). Die Suche nach dem Guten ist letztendlich eine religiöse Haltung (vgl. VerSpl 9, 12). Es ist die menschliche Antwort auf die göttliche Einladung, die man immer in und durch Christus empfängt<sup>32</sup>. Es scheint, daß diese objektiven und subjektiven, absteigenden und aufsteigenden Dimensionen als Einheit vorkommen müssen, wie dies im Christus-Geheimnis der Fall ist. Im Obengesagten können die Religionen also ein Mittel sein, das zur Rettung ihrer Anhänger hilft, aber sie dürfen nicht mit der Funktion gleichgestellt werden, die die Kirche für die Rettung der Christen und der Nichtchristen wahrnimmt.

87. Die Aussage über die Möglichkeit der Präsenz von Heilselementen in den Religionen schließt noch kein Urteil über die Gegenwart dieser Elemente in jeder einzelnen konkreten Religion ein. Andererseits ist die Gottes- und Nächstenliebe, die letztlich durch Christus, den einzigen Mittler, ermöglicht worden ist, der einzige Weg, um zu Gott selbst zu gelangen. Die Religionen können nur Trägerinnen der rettenden Wahrheit sein, sofern sie die Menschen zur wahren Liebe führen. Auch wenn es wahr ist, daß diese auch in denjenigen gegeben sein kann, die keine Religion praktizieren, scheint es doch, daß die wahre Gottesliebe zur Anbetung und religiösen Übung in Gemeinschaft mit den anderen Menschen führen muß.

## **2. Die Frage der Offenbarung**

88. Die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus basiert darauf, daß die Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes nur in seiner Person gegeben ist. Im strengen Sinne des Wortes kann man daher nicht von Offenbarung Gottes sprechen, außer wenn und insofern Gott sich selbst mitteilt. Christus ist daher zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung (DV 2). Der theologische Offenbarungsbegriff darf nicht mit dem der Religionsphänomenologie verwechselt werden (Offenbarungsreligionen sind demnach solche, die auf eine göttliche Offenbarung zurückgehen). Nur in Christus und in seinem Geist hat sich Gott voll und ganz dem Menschen mitgeteilt; nur wenn sich diese Selbstmitteilung zu erkennen gibt, findet also die volle Offenbarung

Gottes statt. Die Selbstgabe Gottes und deren Offenbarung sind zwei untrennbare Aspekte des Jesus-Ereignisses.

89. Vor der Ankunft Jesu offenbarte sich Gott als einziger lebendiger und wahrer Gott in einer besonderen Weise dem Volk Israel. Als Zeugnis dieser Offenbarung sind die Bücher des Alten Testaments Wort Gottes und behalten ihren unvergänglichen Wert (DV 14). Nur im Neuen Testament erhalten die Bücher des Alten Testaments ihre volle Bedeutung. Im Judentum aber dauert die wahre göttliche Offenbarung des Alten Testaments an. Gewisse Elemente der biblischen Offenbarung sind vom Islam aufgenommen worden, der sie in einem anderen Zusammenhang interpretiert hat.

90. Auf vielerlei Weise hat sich Gott den Menschen zu erkennen gegeben und gibt sich ihnen weiterhin zu erkennen: durch die Schöpfungswerke (vgl. Weish 13,5; Röm 1,19-20); durch die Gewissensurteile (vgl. Röm 2,14-15) usw. Gott kann die Menschen auf verschiedenen Wegen erleuchten. Die Treue zu Gott kann zu einer gewissen konnaturalen Erkenntnis führen. Die religiösen Traditionen sind geprägt worden durch „manche aufrichtige(n), geisterfüllte(n) Menschen“ (DiaVer, 30). Das Wirken des Heiligen Geistes wird von den Menschen weiterhin auf irgendeine Weise wahrgenommen. Wenn sich nach der Lehre der Kirche in den Religionen „Samenkörner des *Wortes*“ und „Strahlen der *Wahrheit*“ finden, dann können in ihnen Elemente einer wahren, wenn auch unvollkommenen Erkenntnis Gottes nicht ausgeschlossen werden (vgl. RM 55). Die erkenntnishafte Dimension kann dort nicht ganz fehlen, wo wir Elemente der Gnade und des Heils erkennen.

91. Aber auch wenn Gott auf verschiedene Weisen die Menschen erleuchtet haben mag, werden wir nie die Garantie dafür haben, daß der Empfänger diese Erleuchtung richtig angenommen und interpretiert hat. Nur in Jesus haben wir die Garantie der vollen Annahme des Willens des Vaters. Der Heilige Geist hat den Aposteln auf besondere Weise geholfen, Zeugnis von Jesus abzulegen und seine Botschaft weiterzugeben; aus der apostolischen Predigt entstand das Neue Testament, und ihr verdankt die Kirche auch den Empfang des Alten. Die göttliche Inspiration, die die Kirche den Schriften des Alten und Neuen Testaments zuerkennt, stellt sicher, daß in ihnen alles und nur das, was Gott geschrieben haben wollte, enthalten ist.

92. Nicht alle Religionen besitzen heilige Bücher. Wenn auch irgendeine göttliche Erleuchtung in der besagten Weise bei der Entstehung dieser Bücher (in den Religionen, die sie besitzen) nicht ausgeschlossen werden kann, ist es doch angemessener, die Kennzeichnung „inspiriert“ den kanonischen Büchern vorzubehalten (vgl. DV 11). Die Bezeichnung „Wort Gottes“ ist in der Tradition den Schriften beider Testamente reserviert worden. Sogar bei den antiken kirchlichen Autoren, die in den philosophischen und religiösen Schriften Samenkörner des Wortes erkannt haben, ist diese Unterscheidung deutlich. Die heiligen Bücher der verschiedenen Religionen können, selbst wenn sie eine Vorbereitung auf das Evangelium darstellen, nicht als dem Alten Testament gleichrangig betrachtet werden, das ja die unmittelbare Vorbereitung auf die Ankunft Christi darstellt.

### **3. Die Wahrheit als Problem zwischen der Theologie der Religionen und dem pluralistischen Ansatz**

93. Der interreligiöse Dialog ist nicht nur ein vom II. Vaticanum ausgehendes und vom jetzigen Papst gefördertes Desiderat. Er ist in der jetzigen Weltlage auch eine Notwendigkeit. Wir wissen, daß dieser Dialog die Hauptsorge der neuesten pluralistischen Theologie der Religionen ist. Um diesen Dialog zu ermöglichen, so meinen die Vertreter dieser Theologien, müßten die Christen jeglichen Überlegenheits- oder Absolutheitsanspruch aufgeben. Man habe davon auszugehen, daß alle Religionen denselben Wert haben. Sie meinen, Jesus als einzigen Retter und Mittler für alle Menschen zu betrachten, stelle einen Überlegenheitsanspruch dar.

94. Die Preisgabe dieses Anspruchs gilt daher als unumgänglich, damit der Dialog stattfinden könne. Das ist zweifelsohne der wichtigste Punkt, mit dem wir uns auseinanderzusetzen haben. Angesichts dieser Problemstellungen gilt es nun, aufzuzeigen, daß es überhaupt keine Mißachtung oder Geringschätzung darstellt, wenn die katholische Theologie bekräftigt, daß alles, was in den anderen Religionen wahr und beachtenswert ist, von Christus im Heiligen Geist herkommt. Dies ist nämlich die beste Art und Weise, wie der Christ seine Wertschätzung für diese Religionen ausdrücken kann.

95. Wenn wir nun einige der im Abschnitt I dargelegten theologischen Ansätze mit den aktuellen lehramtlichen Auffassungen und deren Grund-

legung in der Schrift und der Tradition vergleichen, von denen im Abschnitt II die Rede war, so stellen wir fest, daß den einen wie den anderen die Hauptabsicht gemeinsam ist, die in den verschiedenen Religionen vorhandenen Wahrheiten und Werte mit Respekt und Dankbarkeit anzuerkennen. Beide suchen ohne Vorurteile und Polemik den Dialog mit ihnen.

96. Doch der grundlegende Unterschied zwischen beiden Sichtweisen liegt in ihrer Einstellung gegenüber dem theologischen Problem der Wahrheit und zugleich auch gegenüber dem christlichen Glauben. Die kirchliche Lehre über die Theologie der Religionen argumentiert von der Mitte der Wahrheit des christlichen Glaubens aus. Sie berücksichtigt dabei einerseits die paulinische Lehre von der natürlichen Erkenntnis Gottes und drückt andererseits das Vertrauen in das universale Wirken des Heiligen Geistes aus. Beide Stränge sieht sie in der theologischen Tradition verankert. Sie wertet das Wahre, Gute und Schöne der Religionen vor dem Hintergrund der Wahrheit des eigenen Glaubens; aber sie schreibt dem Wahrheitsanspruch der anderen Religionen im allgemeinen nicht dieselbe Geltung zu. Dies würde zur Indifferenz führen, das heißt, zu einem Nichternstnehmen des eigenen wie des fremden Wahrheitsanspruchs.

97. Die Theologie der Religionen, die wir in den amtlichen Dokumenten finden, argumentiert von der Mitte des Glaubens aus. Was die Vorgehensweise der pluralistischen Theologien betrifft, kann – ungeachtet der darin vorliegenden verschiedenen Meinungen und ständigen Veränderungen – gesagt werden, daß sie im Grunde eine „ökumenische“ Dialogstrategie verfolgen, das heißt, daß es ihnen um eine erneuerte Einheit mit den verschiedenen Religionen geht. Aber diese Einheit kann nur zustande kommen, indem man Aspekte des eigenen Selbstverständnisses preisgibt. Man möchte die Einheit erreichen, indem man die Unterschiede relativiert, die als bedrohlich betrachtet werden; zumindest geht man davon aus, daß sie als Besonderheiten oder Reduzierungen, die zu einer bestimmten Kultur gehören, ausgeschaltet werden müssen.

98. Die Veränderung des eigenen Glaubensverständnisses in der pluralistischen Theologie der Religionen hat viele Aspekte. Hier seien nur die wichtigsten genannt: a) auf der historischen Ebene wird ein Dreistufen-Schema nahegelegt, das im Pluralismus seinen Höhepunkt erreicht: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus; darin wird irrtümlicherweise angenommen, daß nur der letzte Ansatz dazu führt, den anderen Religionen und somit dem Religionsfrieden echte Aufmerksamkeit zu schenken;

b) auf der erkenntnistheoretischen Ebene wird die Wahrheitsfähigkeit der theologischen Aussagen relativiert (kultureigene Ausdrucksformen) oder gar aufgehoben (die theologischen Aussagen werden den mythologischen gleichgestellt); und c) auf der theologischen Ebene wird die Plattform für Einheit gesucht; die Möglichkeit der Anerkennung der gleichen Würde wird bezahlt mit der methodologischen Partialisierung und Reduzierung (vom Ekklesiozentrismus zum Christozentrismus, und von diesem zum Theozentrismus, wobei zudem der Begriff Gottes unbestimmt zu bleiben droht) sowie mit der Modifizierung und Reduzierung der eigenen Glaubensinhalte, besonders in der Christologie.

99. In einer Epoche, die durch einen Pluralismus des Marktes gekennzeichnet ist, gewinnt diese Theologie einen hohen Plausibilitätsgrad, aber nur solange sie nicht folgerichtig auch dem Ansatz des Gesprächspartners zugrunde gelegt wird. In dem Augenblick, wo eine der folgenden Möglichkeiten eintritt: a) daß der Gesprächspartner die These von der historisch pluralen „gleichen Würde“ anerkennt, b) daß er für die eigene Religion die These von der Einschränkung oder Preisgabe der Wahrheitsfähigkeit aller theologischen Aussagen akzeptiert oder c) daß er seine eigene theologische Methode und den Inhalt der eigenen Glaubensaussagen derart verändert, daß diese nur noch in bezug auf die Maßstäbe der eigenen Religiosität Gültigkeit besitzen: in diesem Augenblick endet der religiöse Dialog. In der Tat bleibt nur noch, diese unterschiedslose Pluralität festzustellen. Als Strategie für den Religionsdialog wird die pluralistische Theologie der Religionen daher nicht nur dem Wahrheitsanspruch der eigenen Religion nicht gerecht, sondern sie löst zugleich auch den Wahrheitsanspruch der anderen Seite auf.

100. Gegenüber der historischen, epistemologischen oder theologischen Simplifizierung der Beziehung zwischen dem Christentum und den anderen Religionen in der pluralistischen Theologie ist es notwendig, von der differenzierten Sicht der Religionen in der Erklärung „*Nostra aetate*“ des II. Vaticanum auszugehen. Darin wird beschrieben, was die Weltreligionen grundlegend gemeinsam haben, nämlich die Bemühung, „der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten“ (NA 2), aber ohne die ebenso grundlegenden Unterschiede zu verwischen: die verschiedenen Formen des Buddhismus zeigen dem Menschen Wege, auf denen er in der Anerkennung des radikalen Ungenügens dieser kontingenten Welt den Sinn des Daseins anerkennt; in der unerschöpflichen

Fülle von Mythen des Hinduismus, in seinen asketischen Forderungen und seinen tiefen Meditationen drückt sich die vertrauensvolle Suche nach der Zuflucht zu Gott aus. Mit dem Islam hat die Kirche mehr gemeinsam, denn sie erkennt an, daß seine Anhänger „den alleinigen Gott anbeten..., den Schöpfer Himmels und der Erde“ (NA 3). Wenn wir in aller Deutlichkeit das Trennende anerkennen, dürfen wir doch die gemeinsamen Elemente in der Geschichte und in der Lehre nicht übersehen. Das Christentum ist durch seinen Ursprung und durch ein reiches gemeinsames Erbe mit dem Judentum verbunden. Die Geschichte des Bundes mit Israel, das Bekenntnis eines alleinigen und einzigen Gottes, der sich in der Geschichte offenbart, die Hoffnung auf den kommenden Gott und sein künftiges Reich sind Juden und Christen gemeinsam (vgl. NA 4). Eine christliche Theologie der Religionen muß imstande sein, die gemeinsamen Elemente sowie die Unterschiede zwischen dem eigenen Glauben und den Überzeugungen der verschiedenen religiösen Gruppen theologisch darzustellen. Das Konzil stellt diese Aufgabe in eine Spannung hinein: einerseits sieht es die Einheit des Menschengeschlechts, die im gemeinsamen Ursprung gründet (NA 1). Verankert in der Theologie der Schöpfung, verwirft die katholische Kirche daher „nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2). Andererseits besteht dieselbe Kirche auf der Notwendigkeit der Verkündigung der Wahrheit, die Christus selbst ist: „Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‘der Weg, die Wahrheit und das Leben’ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat [vgl. 2 Kor 5,18-19]“ (ebd.).

101. Jeder Dialog lebt vom Wahrheitsanspruch der an ihm Beteiligten. Der Dialog zwischen den Religionen ist jedoch außerdem gekennzeichnet durch die Anwendung der Tiefenstruktur der Herkunftskultur eines jeden Gesprächspartners auf den Wahrheitsanspruch einer fremden Kultur. Es liegt auf der Hand, daß dieser Dialog anspruchsvoll ist und eine hohe Sensibilität gegenüber der jeweils anderen Kultur voraussetzt. In den letzten Jahrzehnten ist diese Sensibilität besonders gegenüber dem kulturellen Kontext entwickelt worden, und zwar sowohl der verschiedenen Religionen wie des Christentums und seiner Theologien. Es genüge hier, an die „kontextuellen Theologien“ zu erinnern und an die wachsende Bedeutung des Inkulturationsthemas in Lehramt und Theologie. Die „Internationale Theologenkommission“ hat sich bereits zu diesen Themen geäußert<sup>33</sup>, so daß hier nur zwei Hinweise nötig sein dürften: 1. Eine differenzierte Theologie der Religionen vor dem Hintergrund des eigenen Wahrheitsan-

spruchs ist die Basis für jeden seriösen Dialog und die notwendige Voraussetzung zum Verstehen der Vielfalt der Ansätze und ihrer kulturellen Ausdrucksmittel. 2. Die literarische oder soziokulturelle Kontextualität stellt ein wichtiges Mittel für das Verstehen von Texten und Situationen dar, oft gar das einzige; sie ist ein möglicher Wahrheitsort, darf aber nicht mit der Wahrheit selbst identifiziert werden. Damit werden Bedeutung und Grenzen der kulturellen Kontextualität angezeigt. Der interreligiöse Dialog behandelt die „Übereinstimmungen und Konvergenzen“ mit den anderen Religionen mit Vorsicht und Respekt. Bei der Behandlung der „Unterschiede“ muß berücksichtigt werden, daß diese Behandlung die Übereinstimmungen und Konvergenzelemente nicht beseitigen darf, und außerdem, daß der Dialog über diese Unterschiede sich an der eigenen Lehre und der dazu gehörenden Ethik orientieren soll; mit anderen Worten: Die Form des Dialogs darf den Inhalt des eigenen Glaubens und seiner Ethik nicht entkräften.

102. Die wachsenden Beziehungen zwischen den Kulturen in der heutigen Weltgesellschaft und ihre ständige wechselseitige Durchdringung in den Massenmedien führen dazu, daß die Frage nach der Wahrheit der Religionen ins Zentrum des Alltagsbewußtseins des Menschen von heute gerückt ist. Die vorliegenden Überlegungen betrachten einige Voraussetzungen dieser neuen Situation, aber in ihnen wird keine Diskussion über die Inhalte der verschiedenen Religionen eröffnet. Diese müßte in der Theologie der verschiedenen Orte stattfinden, das heißt, in den verschiedenen Studienzentren, die sich in einem unmittelbaren kulturellen Kontakt mit den anderen Religionen befinden. Es liegt auf der Hand, daß angesichts der Situation des Wandels im Bewußtsein des heutigen Menschen sowie angesichts der Situation der Gläubigen die Diskussion über den Wahrheitsanspruch der Religionen nicht ein Rand- oder Teilaspekt der Theologie sein kann. Die respektvolle Auseinandersetzung mit diesem Anspruch muß eine Rolle im Zentrum der täglichen Arbeit der Theologie spielen, sie muß ein integraler Bestandteil derselben sein. In Achtung vor der Religionenvielfalt muß der heutige Christ vor diesem Hintergrund eine Form von Gemeinschaft leben lernen, die auf der Liebe Gottes zu den Menschen und auf seiner Achtung vor der menschlichen Freiheit gründet. Diese Achtung vor der „Andersheit“ der verschiedenen Religionen ist ihrerseits durch den eigenen Wahrheitsanspruch bedingt.

103. Das Interesse für die Wahrheit des anderen teilt mit der Liebe die strukturelle Voraussetzung der Selbstachtung. Die Basis jeder Kommuni-

kation, auch des Dialogs zwischen den Religionen, ist die Anerkennung des Wahrheitsanspruchs. Aber der christliche Glaube hat seine eigene Wahrheitsstruktur: Die Religionen sprechen „vom“ Heiligen, „von“ Gott, „über“ ihn, „an seiner Statt“ oder „in seinem Namen“. Nur in der christlichen Religion ist Gott selbst derjenige, der durch sein Wort zum Menschen spricht. Nur diese Sprechweise ermöglicht dem Menschen sein personales Dasein im eigentlichen Sinne und zugleich die Gemeinschaft mit Gott und allen Menschen. Der dreipersonale Gott ist das Herz dieses Glaubens. Nur der christliche Glaube lebt vom einen und dreieinigen Gott. Vor dem Hintergrund seiner Kultur entstand die soziale Differenzierung, die die Modernität kennzeichnet.

104. Seitens des pluralistischen Ansatzes wird der einzigartigen Heilsmittlerschaft Christi für alle Menschen ein Überlegenheitsanspruch unterstellt; daher wird verlangt, der theologische Christozentrismus, von dem dieser Anspruch notwendigerweise herrührt, solle durch einen annehmbareren Theozentrismus ersetzt werden. Demgegenüber ist zu bekräftigen, daß die Wahrheit des Glaubens nicht zu unserer Disposition steht. Gegenüber einer Dialogstrategie, die die Reduzierung des christologischen Dogmas verlangt, um jenen Überlegenheitsanspruch aus dem Christentum auszuschließen, optieren wir vielmehr – und zwar um einem „falschen“ Überlegenheitsanspruch zu wehren – für eine radikale Anwendung des christologischen Glaubens auf die Verkündigungsform, die ihm eigen ist. Jegliche Evangelisierungsform, die nicht der Botschaft, dem Leben, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi entspricht, kompromittiert diese Botschaft und letztlich auch Jesus Christus selbst. Die Wahrheit ist als Wahrheit immer „überlegen“; aber die Wahrheit Jesu Christi in der Klarheit ihres Anspruchs ist immer Dienst am Menschen; sie ist die Wahrheit desjenigen, der sein Leben für die Menschen gibt, um sie endgültig in die Liebe Gottes hineinzuführen. Jegliche Verkündigungsform, die vor allem und über allem danach strebt, die Hörer zu überwältigen oder mit den Mitteln einer instrumentellen oder strategischen Vernunft über sie zu verfügen, steht im Widerspruch zu Christus, dem Evangelium des Vaters, und zur Würde des Menschen, von der Er selbst redet.

#### **4. Interreligiöser Dialog und Heilsmysterium**

105. Seit dem II. Vaticanum hat sich die katholische Kirche entschlossen im interreligiösen Dialog engagiert<sup>34</sup>; dieses Dokument entstand im Blick

auf diesen Dialog, obwohl dieser nicht sein Hauptthema ist. Der Stand der Frage nach dem Christentum und seiner Beziehung zu den Religionen, die theologischen Voraussetzungen und die Folgen, die sich aus ihnen für die Heilsrelevanz der Religionen und die göttliche Offenbarung ergeben, sind Themen von Überlegungen, die Christen in ihren Gesprächen mit den Gläubigen anderer Religionen anzustellen haben.

106. Sowohl wenn diese Gespräche unter Fachleuten stattfinden als auch wenn sie im Alltagsleben zustande kommen, geht es dabei in Wort und Tat nicht nur um die Gesprächsteilnehmer, sondern auch und an erster Stelle um den von ihnen bekundeten Gott. Der interreligiöse Dialog setzt als solcher drei Teilnehmer voraus. In ihm wird der Christ daher durch zwei Grundfragen angesprochen, von denen der Sinn des Dialogs selbst abhängt: die Bedeutung Gottes und die Bedeutung des Menschen.

### *A. Die Bedeutung Gottes*

107. Im interreligiösen Dialog äußert sich jeder Teilnehmer faktisch vor dem Hintergrund einer bestimmten Bedeutung Gottes; einschlußweise wird dem anderen die Frage gestellt: Wer ist dein Gott? Der Christ kann nicht dem anderen zuhören und ihn verstehen, ohne sich selbst diese Frage zu stellen. Die christliche Theologie ist mehr als ein Diskurs über Gott: Sie handelt von Gott in einer menschlichen Sprache, wie der fleischgewordene Logos ihn zu erkennen gibt (vgl. Joh 1,18; 17,3). Daher rührt die Notwendigkeit, im Dialog einige Unterscheidungen zu treffen:

108. a) Wenn man von der Gottheit als einem transzendenten und absoluten Wert spricht, handelt es sich dann um eine apersonale Wirklichkeit oder um ein personales Wesen?

b) Bedeutet die Transzendenz Gottes, daß er ein zeitloser Mythos ist, oder ist diese Transzendenz vielmehr mit dem göttlichen Handeln in der Geschichte der Menschen vereinbar?

c) Erkennt man Gott durch die Vernunft allein, oder erkennt man ihn vielmehr auch durch den Glauben, weil er sich den Menschen offenbart?

d) Da eine „Religion“ eine gewisse Beziehung zwischen Gott und dem Menschen darstellt, drückt sie darin einen Gott *als Ebenbild des Men-*

*schen* aus, oder schließt sie vielmehr ein, daß der Mensch *als Ebenbild Gottes* existiert?

e) Wenn man als Forderung der Vernunft annimmt, daß Gott ein einziger ist, was bedeutet dann das Bekenntnis, daß er einer ist? Ein *monopersonaler* Gott ist für die Vernunft annehmbar, aber nur durch seine Selbstmitteilung in Christus kann das Geheimnis Gottes als einer wesensgemäßen und untrennbaren Dreieinigkeit im Glauben angenommen werden. Diese Unterscheidung ist von zentraler Bedeutung hinsichtlich der Konsequenzen, die sich für die jeglicher Religion innewohnende Anthropologie und Soziologie daraus ergeben.

f) Die Religionen erkennen der Gottheit Wesenseigenschaften zu wie Allmacht, Allwissenheit, Güte, Gerechtigkeit. Doch zum Verständnis der Lehrkohärenz jeglicher Religion und zur Überwindung der Mehrdeutigkeiten einer scheinbar gemeinsamen Sprache muß man das Fundament verstehen, auf dem diese göttlichen Namen gründen. Diese Unterscheidung betrifft besonders den biblischen Wortschatz, dessen Grundlage der Bund zwischen Gott und dem Menschen ist, so wie er sich in Christus erfüllt hat.

g) Notwendig ist auch eine weitere Unterscheidung bezüglich des spezifisch *theologischen* Wortschatzes, in dem Maße, wie er von der Kultur eines jeden Gesprächsteilnehmers und ihrer impliziten Philosophie geprägt ist. Man muß also der *kulturellen Besonderheit* beider Teilnehmer Aufmerksamkeit schenken, selbst wenn beide derselben Ursprungskultur angehören.

h) Die zeitgenössische Welt scheint sich, zumindest in der Theorie, um die Menschenrechte zu sorgen. Manche Integrismen, selbst unter Christen, setzen ihnen die *Rechte Gottes* entgegen. Aber um welchen Gott und letztlich auch um welchen Menschen handelt es sich bei einer solchen Entgegensetzung?

## *B. Die Bedeutung des Menschen*

109. Im interreligiösen Dialog ist auch eine implizite Anthropologie im Spiel, und zwar aus zweierlei Gründen. Zum einen setzt der Dialog zwei Personen in Kommunikation, von denen jede das Subjekt ihrer Worte und

Taten ist. Zum anderen findet, wenn Gläubige verschiedener Religionen miteinander ins Gespräch kommen, ein viel tieferes Ereignis als nur ihre verbale Kommunikation statt: eine Begegnung zwischen Menschen, in die jeder das Gewicht seiner menschlichen Daseinsverfassung mitbringt.

110. Haben die Teilnehmer an einem interreligiösen Dialog dieselbe Auffassung von der *Person*? Diese Frage ist nicht theoretisch, sondern stellt sich jedem Teilnehmer. Der christliche Teilnehmer weiß zweifelsohne, daß die menschliche Person als „Ebenbild Gottes“ geschaffen ist, das heißt, sie steht unter einem ständigen Anruf Gottes und ist wesentlich ein der Beziehung und der Öffnung zum „anderen“ fähiges Wesen. Aber sind sich alle Gesprächsteilnehmer des Geheimnisses der menschlichen Person und des Geheimnisses Gottes „jenseits von allem“<sup>35</sup> bewußt? Auch der Christ wird nicht umhin können, sich diese Frage zu stellen: Von wo aus spricht er, wenn er in den Dialog eintritt? Von der Bühne herab als Darsteller seiner sozialen oder religiösen Rolle? Von der Höhe seines „Superegos“ oder seines idealen Bildes? Da er Zeugnis von seinem Herrn und Heiland ablegen soll, in welcher „Wohnung“ seiner Seele findet sich dieser? Im interreligiösen Dialog ist – und zwar mehr als in jeder interpersonalen Beziehung – die Beziehung einer jeden Person zum lebendigen Gott enthalten.

111. Hier zeigt sich die Wichtigkeit des Gebets im interreligiösen Dialog: „Der Mensch ist auf der Suche nach Gott... Alle Religionen zeugen von diesem Suchen, das dem Wesen des Menschen entspricht“<sup>36</sup>. Demnach ist das Gebet als lebendige und persönliche Beziehung mit Gott der Vollzug der Tugend der Religion selbst und findet einen Ausdruck in allen Religionen. Der Christ weiß, daß Gott „unermüdlich jeden Menschen zur geheimnisvollen Begegnung mit ihm im Gebet“ ruft<sup>37</sup>. Wenn Gott nicht erkannt werden kann, außer wenn er selbst die Initiative ergreift, sich zu offenbaren, dann erweist sich das Gebet als absolut notwendig, denn es bereitet den Menschen für den Empfang der Offenbarungsgnade. In der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit, die den interreligiösen Dialog antreiben soll, gibt es also „ein Zusammenwirken von Gebet und Dialog... Wenn einerseits das Gebet die Voraussetzung für den Dialog ist, so wird es andererseits zu dessen Frucht“<sup>38</sup>. In dem Maße, in dem der Christ den Dialog im Zustand des Gebets lebt, ist er bereit für die Bewegung des Heiligen Geistes, der im Herzen beider Gesprächsteilnehmer wirkt. Dann ist der Dialog mehr als ein Austausch: Er wird zu einer Begegnung.

112. Tiefer betrachtet, nämlich auf der Ebene des Nicht-Gesagten, ist der interreligiöse Dialog in der Tat eine Begegnung unter Wesen, die „als Ebenbild Gottes“ geschaffen wurden, wenn sich auch dieses Bild in ihnen durch die Sünde und den Tod etwas verdunkelt findet. Anders ausgedrückt: Christen und Nichtchristen warten alle darauf, gerettet zu werden. Aus diesem Grund stellt sich jegliche Religion als eine *Suche nach Heil* dar und schlägt Wege vor, es zu erlangen. Diese Begegnung in der gemeinsamen menschlichen Daseinsverfassung stellt die Gesprächsteilnehmer auf eine gleiche Ebene, die viel wahrer ist als ihr bloß menschlicher religiöser Diskurs. Ein solcher Diskurs ist bereits eine Interpretation der Erfahrung und geht durch den Filter der konfessionellen Mentalitäten. Hingegen sind die Probleme der persönlichen Reifung, die Erfahrung der menschlichen Gemeinschaft (Mann und Frau, Familie, Erziehung, usw.) und alle Fragen, die sich um die Arbeit „zum Lebensunterhalt“ drehen, keine Themen, die vom religiösen Dialog wegführen, sondern stellen vielmehr das „offene“ Terrain für diesen Dialog dar. So wird man sich bei dieser Begegnung bewußt, daß der „Ort“ Gottes der Mensch ist.

113. Nun ist aber die Konstante, die allen anderen Problemen der menschlichen Daseinsverfassung zugrunde liegt, keine andere als der *Tod*. Leiden, Sünde, Scheitern, Enttäuschung, Kommunikationslosigkeit, Konflikte, Ungerechtigkeiten... der Tod ist überall und zu jeder Zeit anwesend als das dunkle Grundgewebe der menschlichen Daseinsverfassung. Gewiß, der Mensch, unfähig dazu, den Tod auszutreiben, tut alles mögliche, um nicht an ihn zu denken. Dennoch ertönt gerade in ihm der Ruf des lebendigen Gottes am intensivsten. Er ist das ständige Zeichen der göttlichen Andersheit, denn nur wer das Nichts ins Sein ruft, kann den Toten das Leben schenken. Niemand kann Gott schauen, ohne durch den Tod gegangen zu sein, diesen brennenden Ort, an dem der Transzendente den Abgrund der menschlichen Daseinsverfassung erreicht. Die einzige ernste, weil existentielle und unumgängliche Frage, ohne welche die religiösen Diskurse nur „Alibis“ sind, ist diese: Nimmt der lebendige Gott den Tod des Menschen auf sich oder nicht? Es mangelt nicht an theoretischen Antworten, aber sie können dem bleibenden Skandal nicht aus dem Weg gehen: Wie kann Gott angesichts des verletzten Unschuldigen und des unterdrückten Gerechten verborgen und schweigsam bleiben? Das ist der Schrei Ijobs und der ganzen Menschheit. Die Antwort ist „wie ein Kreuz“ jenseits aller Worte: am Kreuz ist das Wort Schweigen. Von seinem Vater abhängig, empfiehlt Er ihm seinen Geist. Und doch findet hier die Begegnung aller Menschen statt: Der Mensch ist mitten in seinem Tode, und

darin vereinigt sich Gott mit ihm. Nur der Gott der Liebe ist der Bezwin-  
ger des Todes, und nur durch den Glauben an ihn wird der Mensch aus der  
Knechtschaft des Todes befreit. Der brennende Dornbusch des Kreuzes ist  
somit der verborgene Ort der Begegnung. Der Christ erblickt in ihm  
„den..., den sie durchbohrt haben“ (Joh 19,37), und von ihm empfängt er  
„den Geist des Mitleids und des Gebets“ (Sach 12,10). Das Zeugnis sei-  
ner neuen Erfahrung wird das des auferstandenen Christus sein, des Sie-  
gers über den Tod durch den Tod. Der interreligiöse Dialog erhält somit  
seinen Sinn in der Heilsökonomie: Er leistet mehr, als nur die Botschaft  
der Propheten und die Sendung des Vorläufers fortzusetzen; er stützt sich  
auf das in Christus erfüllte Heilsereignis und zielt auf die Wiederkunft des  
Herrn ab. Der interreligiöse Dialog findet in der Kirche in einer eschato-  
logischen Situation statt.

## IV. Schlußfolgerung: Dialog und Sendung der Kirche

114. Am Ende des zweiten Jahrtausends ist die Kirche aufgerufen, „bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8) in weiten kulturellen und religiösen Welten Zeugnis vom gekreuzigten und auferstandenen Christus abzulegen. Der Religionsdialog entspricht ganz der christlichen Berufung. Er reiht sich in die Dynamik der lebendigen Tradition des Heilsgeheimnisses ein, dessen universales Sakrament die Kirche ist; er ist ein Akt dieser Tradition.

115. Als Dialog der Kirche hat er seine Quelle, sein Vorbild und sein Ziel in der Heiligen Dreifaltigkeit. Er bekundet und aktualisiert die Sendung des ewigen Logos und des Heiligen Geistes in der Heilsökonomie. Durch sein Wort ruft der Vater alle Menschen aus dem Nichts ins Sein, und es ist sein Geist-Hauch, der ihnen das Leben schenkt. Durch seinen Sohn, der unser Fleisch annimmt und durch seinen Heiligen Geist gesalbt wird, wendet er sich an sie als seine Freunde, er „spricht mit ihnen auf Erden“ und macht ihnen „den ganzen Weg der Weisheit“ kund (vgl. Bar 3,37-38). Sein lebenspendender Geist macht die Kirche zum Leib Christi, die zu den Völkern gesandt ist, um ihnen die Frohe Botschaft der Auferstehung zu verkünden.

116. Das Wort kann uns den Vater zu erkennen geben, weil es von ihm alles gelernt und weil es zugleich eingewilligt hat, alles vom Menschen zu lernen. So soll es auch in der Kirche mit denen sein, die ihren Brüdern und Schwestern aus anderen Religionen begegnen und mit ihnen in Dialog treten wollen. Nicht die Christen sind gesandt, sondern die Kirche; nicht ihre eigenen Gedanken stellen sie vor, sondern Christus; nicht ihre eigene Rhetorik wird die Herzen berühren, sondern der Tröster-Geist. Um dem „sensus ecclesiae“ treu zu bleiben, verlangt der interreligiöse Dialog die Demut Christi und die Transparenz des Heiligen Geistes.

117. Die göttliche Dialogpädagogik besteht nicht nur aus Worten, sondern auch aus Taten; die Worte bekunden die „christliche Neuigkeit“ von der Liebe des Vaters, von der die Taten Zeugnis ablegen. Indem die Kirche so handelt, erweist sie sich als das Sakrament des Heilsgeheimnisses. In diesem Sinne gemäß den vom Vater festgesetzten Zeiten und Momenten ist der interreligiöse Dialog Teil der „Vorbereitung auf das Evangelium“. In der Tat gehört zum Dialog zwischen Personen aus verschiedenen

Religionen das gegenseitige Zeugnis. Das christliche Zeugnis ist hier noch nicht die Verkündigung des Evangeliums, aber es ist ein integraler Bestandteil der Sendung der Kirche als Ausstrahlung der in ihr durch den Heiligen Geist ausgegossenen Liebe. Diejenigen, die in den verschiedenen Arten des interreligiösen Dialogs die Liebe Christi, des Retters, bezeugen, verwirklichen auf der Ebene der „Vorbereitung auf das Evangelium“ den brennenden Wunsch des Apostels: „damit ich als Diener Christi Jesu für die Heiden wirke und das Evangelium Gottes wie ein Priester (hierourgunta) verwalte; denn die Heiden sollen eine Opfergabe werden, die Gott gefällt, geheiligt im Heiligen Geist“ (Röm 15,16).

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. Comissio theologica internationalis, *Fides et inculturatio*, c. III, 10; vgl. Greg 70 (1989) 640.
- <sup>2</sup> Diese Lesart dürfte den Vorzug vor der der Vulgata („omnem hominem venientem in mundum“) verdienen. Die Neue Vulgata übersetzt: „vienens in mundum“.
- <sup>3</sup> Vgl. *Apol.* I 5,4; II 6,7; 7,2-3 (BAC 116, 186-187; 268; 269; oder PG 6, 336; 453; 456).
- <sup>4</sup> Vgl. *Apol.* I 46,2-4; II 7,1-3 (BAC 116, 232-233; 269; oder PG 6, 397; 457).
- <sup>5</sup> Vgl. *Apol.* I 44,10; II 10,2; 13,2-6 (BAC 116, 230; 272; 276-277; oder PG 6,393.396; 460; 465.468).
- <sup>6</sup> Vgl. *Protr.* I 6,4; X 98,4 (SC 2bis, 60; 166); *Ped.* I 96,1 (SC 70, 280).
- <sup>7</sup> Vgl. *Protr.* X 110,1-3 (SC 2bis, 178).
- <sup>8</sup> Vgl. *Strom.* I 37,1-7 (SC 30, 73-74).
- <sup>9</sup> Vgl. *Strom.* VI 67,2 (GCS 15, 465).
- <sup>10</sup> Vgl. *Strom.* I 28,1-3; 32,4 (SC 30, 65; 69); VI 153-154 (GCS 15, 510-511).
- <sup>11</sup> Vgl. *Strom.* I 56-57 (SC 30, 89-92).
- <sup>12</sup> Vgl. Justin, *Apol.* I 44,8-9; 59-60 (BAC 116, 230; 247-249; oder PG 6, 393.396; 416-417.420).
- <sup>13</sup> Vgl. Klemens von Alexandrien, *Protr.* VI 70 (SC 2bis, 135); *Strom.* I 59-60; 87,2 (SC 30, 93-94; 113); II 1,1 (SC 38, 32-33).
- <sup>14</sup> Vgl. *Adv. Haer.* III 16,6; 18,1 (FC 8/3, 200; 218.220); IV 6,7; 20,4; 28,2 (SC 100, 454; 634-635; 758); V 16,1 (SC 153, 214); *Demons.* 12 (SC 406, 100).
- <sup>15</sup> Vgl. *Adv. Haer.* IV 34,1 (SC 100, 846-847).
- <sup>16</sup> *Contra Apol.* XVI (PG 45, 1153). Vgl. auch Irenäus von Lyon, *Adv. Haer.* III 19,3 (FC 8/3, 242); V 12,3 (SC 153,150); *Demons.* 33 (SC 406, 130); Hilarius von Poitiers, *In Mt.* 18,6 (SC 258,80-81).
- <sup>17</sup> Vgl. Hilarius von Poitiers, *Trin.* II 24-25 (CCL 62, 60-61); Athanasius, *Contra Ar.* III 25.33.34 (PG 26, 376; 393-397); Kyrill von Alexandrien, *In Joh.* I 9; V 2 (PG 73, 161; 753). Man könnte hier auch den Gedanken des „Tausches“ einführen; vgl. Irenäus, *Adv. Haer.* V prol. (SC 153, 14), usw.
- <sup>18</sup> Vgl. Kyrill von Alexandrien, *In Joh.* I 9 (PG 73, 164).
- <sup>19</sup> Vgl. Hilarius von Poitiers, *Tr. Ps.* 13,14; 14,5.17; 51,3 (CSEL 22,81; 87-88; 96; 98).

- <sup>20</sup> Vgl. Origenes, *In Luc.* hom. 35 (FC 4/2, 354); *De Princ.* IV 3,11-12 (Vier Bücher von den Prinzipien, hg... von H. Görgemanns und H. Karpp, TzF 24, Darmstadt 1976, 762-767); Augustinus, *Civ. Dei* V 13.19 (CCL 47, 146-148; 154-156).
- <sup>21</sup> *De carnis res. (De res. mort.)* 6 (CCL 2, 928; zit. in GS 22, Anm. 20): „Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus“; fast direkt anschließend fügt er hinzu: „Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, silicet Christi... Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus“; dasselbe in *Adv. Prax.* XII 4 (CCL 2, 1173).
- <sup>22</sup> *Adv. Haer.* III 22,3 (FC 8/3, 276.278).
- <sup>23</sup> Außer den bereits zitierten Texten vgl. Augustinus, *Ep.* 137,12 (PL 33, 502-503); *Retr.* I 13,3 (PL 32, 603).
- <sup>24</sup> *Adv. Haer.* III 18,3 (FC 8/3, 224.225). Fast wörtlich wiederholen diese Gedanken Basilios von Caesarea, *De Spiritu Sancto* XII 28 (FC 12, 152.154), und Ambrosius von Mailand, *De Spiritu Sancto* I 3,44 (CSEL 79,33).
- <sup>25</sup> *Ad Ephesios* 17,1 (SC 10,86).
- <sup>26</sup> *Adv. Haer.* III 9,3 (FC 8/3, 80.81). Für denselben Irenäus steigt der Geist auf Jesus herab, um sich an die Einwohnung im Menschengeschlecht zu „gewöhnen“, ebd. 17,1 (210).
- <sup>27</sup> *De Spir. Sancto contra Macedonianos* 16 (PG 45, 1321 A-B).
- <sup>28</sup> Irenäus, *Adv. Haer.* III 24,1 (FC 8/3, 298.299).
- <sup>29</sup> *Hom. Pent.* I 4 (PG 49, 459).
- <sup>30</sup> So z. B. Irenäus von Lyon, *Adv. Haer.* III 17,2 (FC 8/3, 214): „...dominus accipiens munus a Patre ipse quoque his donavit qui ex ipso participantur, in universam terram mittens Spiritum sanctum“; Hilarius von Poitiers, *Tr. ps.* 56,6 (CSEL 22, 172): „Et quia exaltatus super caelos impleturus esset in terris omnia sancti spiritus gloria, subiecit: *et super omnem terram gloria tua* (Ps 57,6.12). Cum effusum super omnem carnem spiritus donum gloriam exaltati super coelos domini protestaretur“.
- <sup>31</sup> Vgl. Origenes, *In Jesu Nave* 3,5 (SC 71, 142ff.); Cyprian, *De cath. unit.* 6 (CSEL 3/1, 214-215); *Ep.* 73,21 (CSEL 3/2, 795).
- <sup>32</sup> *DiaVer*, 29: „Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren 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).“
- <sup>33</sup> Internationale Theologenkommission, *Mysterium des Gottesvolkes*, (Kriterien 79), Einsiedeln 1987, besonders Abschnitt 4; vgl. Internationale Theologenkommission, *Documentos* 1980-1985, Toledo, o.J., 286-290; und ganz besonders *Fides et inculturatio* (1988): Greg 70 (1989) 625-646.
- <sup>34</sup> Unter den Dokumenten von Johannes Paul II. vgl. RM 55-57; TMA 52-53; vgl. auch das Dokument des Päpstlichen Rats für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker „*Dialog und Verkündigung*“, das bereits mehrmals zitiert wurde.
- <sup>35</sup> Gregor von Nazianz, *Carminum liber I*, sectio I, 29 (PG 37, 507).
- <sup>36</sup> Katechismus der Katholischen Kirche, 2566.
- <sup>37</sup> Ebd. 2567.
- <sup>38</sup> Johannes Paul II., „*Ut unum sint*“, 33.

# Abkürzungen

## 1. Dokumente des II. Vaticanum

- AG Ad gentes: Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche vom 7. Dezember 1965.
- DV Dei Verbum: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung vom 18. November 1965.
- GS Gaudium et spes: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute vom 7. Dezember 1965.
- LG Lumen gentium: Dogmatische Konstitution über die Kirche vom 21. November 1964.
- NA Nostra aetate: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vom 28. Oktober 1965.
- OT Optatam totius: Dekret über die Ausbildung der Priester vom 28. Oktober 1965.
- UR Unitatis redintegratio: Dekret über den Ökumenismus vom 21. November 1964.

## 2. Andere Quellen

- BAC Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1945ff.
- CCL Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio series Latina. Turnhout-Paris 1953ff.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Wien 1866ff.
- DiaVer Dialog und Verkündigung: Dokument des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker vom 19. Mai 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 102).
- DzH H. Denzinger: Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. Hünermann, Freiburg i. Br. <sup>37</sup>1991.
- FC Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hg. v. N. Brox u. a., Freiburg i. Br. 1990ff.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig 1897ff.
- Greg Gregorianum. Rom 1920ff.

- PG Patrologia Graeca, hg. v. J. P. Migne, Paris 1857–1866.
- PL Patrologia Latina, hg. v. J. P. Migne, Paris 1841–1864.
- RM Redemptoris missio: Enzyklika von Johannes Paul II. vom 7. Dezember 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 100).
- SC Sources chrétiennes, hg. v. H. de Lubac u. J. Daniélou. Paris 1941ff.
- TMA Tertio millennio adveniente: Apostolisches Schreiben von Johannes Paul II. vom 10. November 1994 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 119).
- VerSpl Veritatis splendor: Enzyklika von Johannes Paul II. vom 6. August 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 111).