

# Die Katholische Kirche, der interreligiöse Dialog und die Wahrheitsfrage

## Die Autorin

Johanna Rahner ist Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Kassel.

## Das Erbe des Konzils

Nicht ohne Grund lautet der Titel des Dokuments zum Verhältnis der Katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate: In unserer Zeit*. In den Herausforderungen dieser Zeit wurzeln zum einen die Konflikte zwischen Menschen, Völkern, Traditionen und Religionen, zum anderen aber die Chancen und Potenziale für ein friedliches Miteinander (vgl. NA 1). Grundlegend für den weiteren Weg ist die gnadentheologische Option des Konzils: Das Verständnis des Verhältnisses von Gott und Welt trägt das Selbstverständnis von Kirche und prägt die Verhältnisbe-

stimmung von Kirche und Welt. Das Konzil stellt das Axiom des universalen Heilswillens Gottes, der alle Menschen umgreift, in den Mittelpunkt. Dessen äußere Kehrseite ist das Bekenntnis zur Religionsfreiheit als grundlegendes Menschenrecht: „Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang, sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln.

Weil die Menschen Personen sind, d.h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft“ (DiH 2). Und: „Wer ... Gott aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen“ (LG 16; vgl. GS 22).

*Nostra aetate* greift beides auf: als Grundlage seines erfahrungs- und kontextbezogenen Religionsbegriffs („Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen. [...] So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen“ [NA 2]) wie in seiner universalen Grundausrichtung („Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben



Überblick über Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, welche auch die nichtchristlichen Religionen in den Blick nehmen und für das Thema interreligiöses Lernen wichtig sind:

- Dogmatische Konstitution über die Kirche: *Lumen gentium* (LG) vom 21. November 1964
- Erklärung über die christliche Erziehung: *Gravissimum educationis* (GE) vom 28. Oktober 1965
- Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: *Nostra aetate* (NA) 28. Oktober 1965
- Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von Heute: *Gaudium et Spes* (GS) vom 7. Dezember 1965
- Dekret über die Missionstätigkeit: *Ad Gentes* (AG) vom 7. Dezember 1965
- Erklärung über die Religionsfreiheit: *Dignitatis humanae* (DiH) vom 7. Dezember 1965

Alle Konzilstexte zum Nachlesen unter:

[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_ge.htm)

sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln“ (NA 1).

Aus den Gemeinsamkeiten, nicht aus den Gegensätzen – beruhen sie nun auf historisch begründeten Vorurteilen oder seien sie auch aktueller Natur – wird die Haltung der Kirche zu den anderen Religionen entwickelt: „Die Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet [die Kirche] jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2). Die Konsequenz für den Ansatz des interreligiösen Dialogs ist, dass die Kirche zunächst „vor allem das ins Auge [fasst], was allen Menschen gemeinsam ist“ (NA 1). So bezeichnet das mit dem Wort *Dialog* Gemeinte in seiner nachkonziliaren Rezeption durch die Dokumente des Päpstlichen Rats für den

Dialog mit den nicht-christlichen Religionen „nicht nur das Gespräch, sondern auch das Ganze der positiven und konstruktiven Beziehungen zwischen den Religionen, mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, und sich gegenseitig kennenzulernen und einander zu bereichern.“ (Dialog und Mission 3; Dialog und Verkündigung 9). Dabei streben Christen und Nicht-Christen gemeinsam auf die Wahrheit zu (DM 13) und tragen so gemeinsam zur Wahrheitsfindung bei (DuV 47). Freilich wird nach dem Konzil für alle Ebenen des Dialogs immer deutlicher: auf der Basis des Gemeinsamen sind die Unterschiede mitunter deutlicher als in Zeiten der gegenseitigen Verketzerungen wahrzunehmen (vgl. DuV 47). Was wahr und heilig ist, lernt die Kirche im Dialog und in der Bereitschaft, sich offen auf das Neue und Fremde einzulassen. *Wahrnehmung* und *Anerkennung* unter Beibehaltung der Gewissheit der eigenen Identität – zwei durchaus konträr anmutende Bewegungen – sind die unaufgebbaren Grundprinzipien dieses Dialogs. Denn dabei kann und darf die Kirche das Eigene nicht verleugnen: „Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘

(Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“ (NA 2; vgl. LG 14). Daher kann sie ihre Missionstätigkeit auch nicht aufgeben, wenngleich diese anders begründet wird und auch eine andere Methodik zum Inhalt hat: „In der gegenwärtigen Weltlage, aus der für die Menschheit eine neue Situation entsteht, ist die Kirche, die da ist Salz der Erde und Licht der Welt, mit verstärkter Dringlichkeit gerufen, dem Heil und der Erneuerung aller Kreatur zu dienen, damit alles in Christus zusammengefasst werde und in ihm die Menschen eine einzige Familie und ein einziges Gottesvolk bilden“ (AG 1).

Das Konzil liefert in der Folge aber weder eine Hermeneutik noch eine Methodik des religionstheologischen Vergleichs und überlässt so die Klärung der sich hier andeutenden Frage nach der Verhältnisbestimmung von Dialog und Wahrheitsanspruch (samt dem damit verbundenen Missionsauftrag) seiner Wirkungsgeschichte. Da deren erste Phase insbesondere durch das Gespräch mit dem Judentum geprägt ist, das eine religionstheologische Sonderstellung einnimmt, brechen die entscheidenden Anfragen erst mit einer gewissen Verzögerung auf.

**Neue Herausforderungen**  
Herbst 2006. Ein byzantinischer Kaiser hält mit seinen Bemerkungen zu Christentum und Islam die Welt in Atem. „Sag mir, was hat Muhammad schon Gutes gebracht ...?“ Viel Lärm um ein nebensächliches und in seiner Intention gründlich missverstandenes Zitat? Wohl kaum! Denn Papst Benedikt XVI. hatte in seiner Regensburger Vorlesung nicht nur den aktuellen *Nerv* des christlich-muslimischen Dialogs, sondern der Theologie der Religionen als Ganzer getroffen. Das Thema der Vorlesung des Papstes war auf den ersten Blick ein rein akademisches: die Frage des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, von Rechenschaftsabgabe und Selbstaufklärung von Religion. Freilich verbindet sich damit sofort die aktuelle Gretchenfrage des interreligiösen Dialogs: die Frage des Verhältnisses von Religion, Politik und Gewalt. Doch *dieses* Thema kann man nicht *rein akademisch* ohne Gegenwartsbezug

abhandeln. Seit dem 11.9.2001 stehen die Religionen – zumal die monotheistischen – unter Generalverdacht und daher unter strengster öffentlicher Beobachtung. Schon sechs Tage nach seiner Wahl zum Papst hatte Benedikt XVI. einer wachsenden Sorge im Miteinander der Religionen Ausdruck verliehen. Im Namen des Friedens mahnte er damals, „in einen authentischen und ehrlichen Dialog miteinander [zu] treten, gegründet auf den Respekt der Würde jedes Menschen, der, wie wir Christen fest glauben, nach dem Abbild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde (vgl. Gen 1,26–27).“ In seiner Regensburger Vorlesung zieht er nun die notwendigen Konsequenzen und formuliert auf einer eigenen hermeneutischen Basis, nämlich der für ihn paradigmatischen, christlich-abendländischen Verbindung – um nicht zu sagen *Symbiose* – von Glaube und Vernunft, die er aber zugleich christologisch fundiert, konkrete inhaltliche Forderungen an den interreli-

giösen Dialog. *Religions- und Gewissensfreiheit* erweisen sich darin, so der Papst, nicht einfach nur als ein politisch unveräußerliches Gut, das dem respektvollen und friedlichen Miteinander in kultureller und religiöser Verschiedenheit dient, sondern sie stellen ein *zentrales, theologisch-inhaltliches Kriterium jedes Dialogs der Religionen* dar und treten als substantielles Wahrheitskriterium in die interreligiöse Debatte ein.

### Theologische Standpunktklärungen

Bereits im Jahr 2000 hatte die Glaubenskongregation mit dem Dokument *Dominus Iesus* für die nachkonziliaren religionstheologischen Entwürfe katholischer Theologinnen und Theologen apodiktisch Grenzen gezogen und die Maßstäblichkeit des Christusereignisses als Kriterium eingefordert. Die Entscheidungen des Konzils werden dabei eher restriktiv reformuliert. Im theologischen Fachdis-

Jürgen Werbick: **Vergewisserung im interreligiösen Feld.**

Reihe: Religion – Geschichte – Gesellschaft: Fundamentaltheologische Studien  
Bd. 49. LIT Berlin 2011 ISBN 978-3-643-10818-0

Wer sich eingehender mit einer theologischen Positionsbestimmung im interreligiösen Dialog beschäftigen möchte, dem sei Jürgen Werbicks 2011 erschienenes Buch „Vergewisserung im interreligiösen Feld“ empfohlen.

Theologisch anspruchsvoll, klar in Struktur und Sprache stellt er darin die Veränderung der eigenen (christlichen) Position angesichts des religiösen Pluralismus in postmodernen Gesellschaften in den Mittelpunkt. Wer darin den unvoreingenommenen Blick auf „die anderen“ ernst nimmt, so Werbick, kommt nicht umhin, die eigene Selbst-Gewissheit zu hinterfragen. Dies gilt auch für die Theologie. Werbick nimmt diese Herausforderung an. Er analysiert die Situation der Religionen, der Theologie als Wissenschaft und die konkreten Herausforderungen für beide, zeigt aber auch die leitenden Kategorien und Metaphern einer theologischen Selbstvergewisserung auf.



kurs waren die traditionellen – nach Perry Schmidt-Leukel einzig möglichen – Denkformeln<sup>1</sup> bereits weiter ausdifferenziert worden: *Exklusivismus* (außerhalb der eigenen Religion gibt es keine Heilsmöglichkeit), *Inklusivismus* (in anderen Religionen können bedeutsame, d.h. relevante Elemente theologischen Wissens und praktisch-religiösen Lebens ausgemacht und anerkannt werden, doch nur der eigene Weg ist der vollkommene) und *Pluralismus* (es muss mit der Möglichkeit mehrerer, gleichberechtigter und gleichwertiger Heilswege gerechnet werden). Grund dafür ist eine bis heute anhaltende, kritisch-diskursive Revision der Grundanliegen, samt ihrer Hermeneutik und Methodik. Die *inklusive Position* vermag es am besten, den *Höchstgeltungsanspruch des christlichen Glaubens* festzuhalten und zugleich der theologischen Überzeugung Rechnung zu tragen, dass Gott *allen Menschen das Heil* eröffnen will.

Sie schreibt darum den anderen Religionen wichtige Elemente der Wahrheit und Gnade zu, die sie aber zugleich von einer universalen Bedeutung des Christusereignisses ableitet bzw. ihm zuordnet. Ersteres zieht den Vorwurf seitens der exklusivistischen Position auf sich, Heilsnotwendigkeit und Alleingeltungsanspruch des Christusereignisses zu relativieren. Als Zeichen dafür gilt das Fraglichwerden bzw. die nur noch halbherzige Umsetzung des Missionsbefehls angesichts der offenen Wertschätzung anderer Religionen. Glaubt man denn selbst nicht mehr an die Überzeugungskraft dessen, was man vertritt? Dagegen verwirft eine pluralistische Position das Festhalten an der eigenen Superiorität als Mangel einer wirklichen Gleichberechtigung der Anderen: Die inklusive Position desavouiert damit einen echten Dialog, ja, ließe diesen durch die nicht einholbaren Voraussetzungen und Konsequenzen (mangelnde

praktische Begründbarkeit dieses Superioritätsdenkens und latente Vereinnahmungstendenzen) fraglich werden. Während die inklusive Position also *zwischen allen Stühlen* sitzt, befremdet eine *exklusivistische Position* durch ihren intolerant anmutenden Alleingeltungsanspruch heutige Zeitgenossen und ihr Verständnis von Toleranz und Offenheit gegenüber dem Anderen – auch in Gestalt eines gemäßigten (Heilsmöglichkeit ohne positiven Einfluss auf das Eigene) oder unentschiedenen (Unbeantwortbarkeit der Frage nach dem Heil der Nichtchristen) Exklusivismus. Indes stellt sein *hartnäckiges Insistieren auf die Wahrheitsfrage, im Sinne einer Kriegerologie zur Anerkennung und Bewertung anderer Religionen* eine bleibende Herausforderung dar. Nur wenn Toleranz nicht auf Relativismus beruht (Wahrheit ist als solche nicht erkennbar bzw. die Einsichtsfähigkeit des Menschen ist sowieso beschränkt, darum ist die Frage



Johanna Rahner, Mirjam Schambeck (Hg.): **Zwischen Integration und Ausgrenzung: Migration, religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert.** Reihe: Bamberger Theologisches Forum Bd. 13, LIT Berlin 2011. ISBN 978-3-643-11051-0

Welche Rolle spielen religiöse Identität(en) und Bildung für das Zusammenleben in einer von Multikulturalität und Multireligiösität geprägten Gesellschaft?

Das Buch „Zwischen Integration und Ausgrenzung“ nimmt auf vielschichtige Weise das Phänomen Migration und Identitätssuche bzw. -gewinnung in den Blick. Es gewährt gesellschaftspolitische sowie historische aber auch biblische Einblicke, nimmt aus philosophischer und systematisch-theologischer Perspektive den interreligiösen Dialog kritisch in den Blick und entfaltet vor diesem Hintergrund religionspädagogische Reflexionen zu interreligiöser Kompetenz und Lernprozessen.

1) Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen : Eine christliche und Pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 2005, S. bos. S. 63–95; S. 163–192.

nach *wahr und falsch* überholt, lächerlich, dumm oder gar gefährlich) oder auf Beliebigkeit (*Es ist doch egal, was einer glaubt!*), sondern wahrheitsfähige und überzeugende, d.h. vernünftig nachvollziehbare, allgemein verbindliche Gründe nennt, kann sie zu einem validen Fundament des friedlichen Miteinanders werden.

Daran muss sich auch die *Option einer Pluralistischen Religionstheologie* messen lassen. Sie versteht Pluralität nicht als zu überwindendes Übel, sondern als zu bewahrendes Gut und passt damit in das spätmoderne Zeitgeistgefüge des *Lobs der Vielfalt*. Überzeugend nimmt diese an der Schnittstelle von Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie argumentierende Position die Einsichten neuzeitlicher Erkenntnistheorie auf: Historisierung, Kontextualisierung und Pluralisierung der Geistes- und Kulturgeschichte; Anerkennung der Kantischen Differenz zwischen der Wirklichkeit *an sich* und ihrer Erkenntnistmöglichkeit auch für die Gottesfrage. Die transzendente Realität des Göttlichen (*the Real – so Hick*) ist prinzipiell unerkennbar und nur auf bedingte und damit stets relativierbare menschliche Art zu beschreiben – all das erklärt den Plural der Religionen. Die darum erkenntnistheoretisch allein überzeugende Option der Pluralistischen Religionstheologie, *alle Religionen als gleichrangig anzuerkennen*, ermöglicht einen wirklichen Dialog. Mit diesem offenen Begriff des Göttlichen wie des Religiösen und einer rein phänomenologischen Methodik entwickelt die Pluralistische Religions-

theologie nun aber latent die Attitüde einer metatheoretischen Beobachterperspektive. Zugleich ist das einzige Kriterium zur Anerkennung oder Kritik von Religionen ein strikt effektiv-soteriologisches.<sup>2</sup> Die theologischen Vorstellungen der Religionen, ihre *mythologische Wahrheit*<sup>3</sup> sind damit kaum zu bewerten, wohl aber die ethische Qualität ihrer Praxis, die – in Gestalt einer an die *Goldene Regel* angelehnten reziproken Verpflichtungsethik – als Maßstab der zugrundeliegenden religiösen Überzeugungen dient.<sup>4</sup> Gerade dies wirkt zirkulär: Religiöse Erfahrung und Praxis begründen sich in den religiösen Vorstellungen, diese wiederum werden an ihrer ethischen Praxis gemessen.

Als *Theorie pluraler religiöser Erkenntnis* kann die Pluralistische Religionstheologie daher zwar formal als *die* Variante verstanden werden, die am konsequentesten das Axiom des universalen Heilswillens Gottes zu Ende denkt. Aber sie nimmt den Plural der Religionen unter der Leitperspektive der Praxis nur *von außen* in den Blick.<sup>5</sup> Damit entgeht ihr eine entscheidende (Binnen-)Perspektive: „Offenbarung geht, weil Gott selbst in ihr den Menschen begegnet, diese unbedingt an. [...] Auch die begegnete Wirklichkeit Gottes will als Wahrheit anerkannt und bezeugt werden [...]. Im Licht dieser Wahrheit, an die sie sich gebunden wissen, haben Glaubende nicht zuletzt die ihnen begegnenden fremden Religionen zu verstehen – und zu prüfen“.<sup>6</sup> Die Wahrheitsfrage selbst, nicht nur die Frage der ethischen Qualität Praxis, erweist sich als die entscheidende

de Anfrage an den Ansatz der Pluralistische Religionstheologie.

### Bleibende Herausforderung: Die Wahrheitsfrage im Horizont des Christentums

Eine angemessene Hermeneutik der Theologie der Religionen erfüllt nur dann ihren Zweck, wenn sie der Wahrheitsfrage als kriteriologischem Maßstab der eigenen Position wie der der anderen nicht ausweicht. Wie sähe diese nun aber aus christlicher Perspektive aus? Folgen wir der durch die Regensburger Vorlesung so provokant gelegten Spur.

Immer wieder spricht Benedikt XVI. „von einer notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion [...], die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen“<sup>7</sup>, als *dem* Kennzeichen der jüdisch-christlichen Tradition. Diese unaufgebbare Grundsignatur sieht er im Christusereignis auf unüberbietbare Weise konkretisiert: „Die Welt kommt aus der Vernunft, und diese Vernunft ist Person, ist Liebe – das ist es, was uns der biblische Glaube über Gott sagt“<sup>8</sup>. Der Gott der Offenbarung ist ein notwendig freier Gott, der dennoch sich selbst, sein innerstes Wesen, gerade in seiner Zuwendung zur Welt erschließt. In dieser inneren Bindung von Freiheit an Liebe macht sich die Wahrheit wie die Vernünftigkeit des christlichen Gottesverständnisses fest. Eine solche Konstellation des Inkarnationsgedankens eröffnet den Blick auf die Universalität seines kriteriologischen Anspruchs. Denn die an-

2) Vgl. Hick, John: Religion : Die menschliche Antwort auf die Frage nach Leben und Tod. München 1996, S. 34; S. 393: Befördern oder behindern Religionen ‚die erlösende religiöse ‚Transformation‘ des Menschen ‚von der Selbst-zentriertheit zur Wirklichkeits- (the Real) Zentrierung‘?

3) A.a.O., S. 379.

4) A.a.O., S. 340-366.

5) Bongardt, Michael: Einführung in die Theologie der Offenbarung. Darmstadt 2005, S. 181.

6) A.a.O., S. 181f.

7) Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Was die Welt zusammenhält : Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Dialektik der Säkularisierung : Über Vernunft und Religion. Freiburg u.a. \*2005, S. 39-64, bes. S. 56.

8) Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Einführung ins Christentum. Völlig unveränderte, mit einer neuen Einführung versehene Neuauflage 2000, Lizenzausgabe Augsburg 2005, S. 23f.

thropologische Grundlegung der westlichen Moderne recurriert in ihrem Leitgedanken menschlicher Autonomie unverkennbar auf diesen Freiheitsbegriff, der als Grundannahme der biblisch-christlichen Gottesvorstellung unaufgebbar zugrunde liegt. Hier könnte sich die Wahrheit des Christuserignisses, also das christlich „als letztgültig Affirmierte“, letztlich „als größtmögliche Offenheit für einen wirklich pluralen Dialog“ aufweisen lassen.<sup>9</sup> Die hier zugrunde gelegte Idee macht das Erbe aller drei klassischen Optionen einer *Theologie der Religionen* fruchtbar: Vom exklusivistischen Ansatz übernimmt sie die Unaufgebbarkeit der Wahrheitsfrage. Ausgehend vom eigenen Anspruch eines Zugleichs von Wahrheit und Diskursfähigkeit, im Sinne einer um den Begriff der Freiheit selbst konturierten christlichen Einheit von Glaube und Vernunft, unterstellt sie dieses inklusivistisch gewonnene Dialogkriterium aber in gleichem Maße (!) auch den anderen Religionen und erfüllt so den Anspruch einer pluralistischen Option auf eine gleichermaßen für alle geltende Kriteriologie: Wie haltet ihr es mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit und worin gründet sie sich bei euch theologisch?

An einem solchermaßen ausgestalteten universalen Wahrheitsanspruch und der Möglichkeit seiner Erkenntnis festzuhalten und seine Kriteriologie dialogisch und kritisch in Anschlag zu bringen, ist offensichtlich „keine Quelle der Intoleranz; im Gegenteil, es ist die notwendige Voraussetzung für einen ehrlichen und glaubwürdigen Dialog der Menschen untereinander“

(Johannes Paul II, *Fides et ratio*, 92). Ein rein formaler Toleranzbegriff mag zwar auf der Ebene der politischen Fragestellungen von Integration und gelingendem Miteinander innerhalb einer unaufhebbar pluralen und säkularen Gesellschaft der späten Moderne von unschätzbarem Wert sein. Doch würde der politisch durchaus zeitgemäße Rekurs auf ethische Fragestellungen und ihre politischen Konsequenzen auf tönernen Füßen stehen, triebe man die anstehenden Fragen nicht bis auf ihr theologisches und anthropologisches Zentrum voran. Diese Fragen stellen im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils die Wahrheitsfrage als Grunddynamik des religiösen Freiheitsbegriffs in den Mittelpunkt und ermöglichen damit erst Toleranz im eigentlichen Sinn. ☐

9) Verweyen, Hansjürgen: *Gottes letztes Wort: Grundriss der Fundamentaltheologie*. Regensburg 2000, S. 57.