

Neuaufbruch in der Religionstheologie?

Identität und Reform in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den nichtchristlichen Religionen

Klaus von Stosch

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat den Ruf, das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen revolutioniert zu haben. Während die Kirche bis zum Konzil eine heilsexklusivistische Position vertreten habe und alle Menschen zu Mitgliedern der römisch-katholischen Kirche habe machen wollen, nehmen viele Rezipienten des Konzils heute an, dass dieser Heilsexklusivismus durch das Konzil gebrochen wurde und es auf dieser Basis der Kirche ermöglicht habe, sich in ein positives Verhältnis zur Welt der Religionen zu setzen. Das Thema Mission sei deshalb weitgehend obsolet geworden und der Dialog an seine Stelle getreten. Wenn diese Diagnose stimmen sollte, müsste man eine radikale Diskontinuität der Lehre der Kirche zum Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen feststellen. Und in der Tat wird diese Diskontinuität ja auch immer wieder behauptet – und zwar genauso von erzkonservativen Kritikern der Neuerungen des Konzils wie von liberalen Theologinnen und Theologen, denen das Konzil noch nicht weit genug geht und die von der Kirche fordern, sich für einen theologischen Pluralismus zu öffnen.¹

Ich will im vorliegenden Beitrag prüfen, wie genau das Zweite Vatikanische Konzil Heils- und Missionsfrage im Kontext des Gesprächs der Religionen verhandelt, und auf dieser Basis überlegen, ob hier nur eine Fortentwicklung der Tradition oder tatsächlich ein Bruch mit ihr vorliegt (1 und 2). Auf dieser Basis will ich dann die konkreten Ausführungen des Konzils im Blick auf das Judentum kurz würdigen (3) und auch hier der zentralen Fragestellung des

¹ Vgl. G. D'Costa, *Vatican II. Catholic Doctrines on Jews and Muslims*, Oxford 2014, 19–41. Ähnlich wie ich im vorliegenden Beitrag versucht auch schon D'Costa zu zeigen, dass es bei den Lehren der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zwar eine Fortentwicklung mit innovativen Elementen, aber keinen Bruch und auch keine radikale Diskontinuität gibt (vgl. ebd., 212).

vorliegenden Buches entsprechend fragen, wie sich Identität und Wandel in der Lehre der Kirche zueinander verhalten.

1 Außerhalb der Kirche kein Heil?

Will man belegen, dass das Zweite Vatikanische Konzil grundlegend mit der Tradition des Heilsexklusivismus gebrochen hat, wird gerne das Dekret für die Jakobiten des Konzils von Florenz 1442 als abschreckendes Beispiel für die traditionelle Gestalt der Lehre angeführt. In diesem Dekret heißt es wörtlich:

„Sie [die römisch-katholische Kirche] glaubt fest, bekennt und verkündet, dass ‚niemand der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur keine Heiden‘, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaft werden können, sondern dass sie in das ewige Feuer wandern werden, ‚das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‘ (Mt 25,41), wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr angeschlossen haben [...]. Und niemand kann, wenn er auch noch so viele Almosen gibt und für den Namen Christi sein Blut vergießt, gerettet werden, wenn er nicht im Schoß und in der Einheit der katholischen Kirche bleibt.“²

Um dieses Dekret als besonders abscheulich wirken zu lassen, wird nicht selten behauptet, derartige Stellungnahmen stellten die Antwort auf die Bedrohung durch den Islam dar, der sich seit dem 8. Jahrhundert in der christlichen Welt ausdehnte und als zu bekämpfende Bedrohung wahrgenommen wurde. Der Islam sei zu einer Macht geworden, die kriegerisch abzuwehren war – eine Herausforderung, die mit oft kläglichem Erfolg mit den Kreuzzügen in Angriff genommen worden sei. Die auf diese Weise entwickelte Kreuzzugstheologie sei zum bestimmenden Grundtypus der Auseinandersetzung der christlichen Kirche mit den Fremdreigionen überhaupt geworden.³ Muss man diese Theologie tatsächlich auch

² DH 1351. – Im Folgenden übernehme ich einige Formulierungen aus: K. von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012, 67f.

³ Vgl. etwa die entsprechende Diagnose bei G. Mensching, *Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander*, Stuttgart 1974, 41.

als Grundlage der soeben zitierten Konzilserklärung ansehen? In diesem Fall wäre es sicher richtig, dass das Zweite Vatikanische Konzil mit dieser Einstellung gebrochen hat.

Doch bei einer derartigen Einschätzung ist Vorsicht geboten. Hintergrund des Dekretes ist der Abschluss der Einheitsverhandlungen mit den Ostkirchen, die sich bereits vor dem großen Schisma von 1054 von Rom getrennt hatten. Die hier als jakobitisch bezeichnete syrisch-orthodoxe Kirche gehörte zum Kreis der Miaphysiten, die sich infolge der christologischen Festlegungen des Konzils von Chalcedon (451) von der Großkirche abgespalten hatten. Bei dem Dekret handelt es sich um den Text, den der Patriarch der syrischen Kirche als Zusammenfassung des Credo akzeptierte. Er bestand im Wesentlichen aus der Wiederholung der christologischen Lehraussagen und endet mit der oben zitierten Passage. Die Exklusionsbehauptungen des Textes – und das ist eine Feststellung, die man durchgehend in derartigen lehramtlichen Dokumenten nachweisen kann – richten sich also nicht gegen Nichtchristen, sondern sind auf die Christenheit hin gesprochen. In diesem Fall richten sich die scheinbar so harten Formulierungen nicht einmal gegen christliche Abweichler, sondern sie sollen die Bedeutung der wiedergewonnenen Einheit der Kirche unterstreichen. Ähnliche Beobachtungen lassen sich bei vielen anderen derartigen Dekreten machen.

Dies ändert natürlich nichts daran, dass das in dem Konzilstext zitierte *extra ecclesiam nulla salus* immer wieder in der Theologiegeschichte zur Ausgrenzung von Nichtchristen verwendet worden ist. Aber auch wenn man die theologiegeschichtlichen Wurzeln dieses so oft kritisierten Satzes untersucht, ergibt sich ein differenziertes Bild. Schon bei den ersten Verwendungen dieses Satzes bei Origenes⁴ und Cyprian⁵ handelt es sich nicht um allgemein formulierte Lehraussagen, sondern um situationsbezogene, paränetische Texte, die sich meistens – zumindest bei Cyprian – nicht gegen außerchristliche Religionen richten, sondern gegen eine Gefährdung der

⁴ Vgl. Origenes, In Jesu Nave 3,5 [= *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 12, 841f.].

⁵ Vgl. Cyprian, *De ecclesiae unitate* c. 6 [= *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien III/1–2, 214f.].

Einheit der Kirche durch christliche Schismatiker.⁶ Entsprechend hielt schon Henri de Lubac fest:

„Aber das berühmte Axiom ‚außer der Kirche kein Heil‘ hatte bei den Kirchenvätern ursprünglich nicht den allgemeinen Sinn, den viele sich heute einbilden; es hatte in ganz konkreten Situationen jene Schuldigen im Auge, die ein Schisma, einen Aufruhr, einen Verrat an der Kirche auf dem Gewissen hatten.“⁷

Erst ein Schüler des Augustinus, Fulgentius von Ruspe (468–533), hat – so Joseph Ratzinger – „jene kristallinen Formeln geschaffen, die sich mit ihrer undialektischen Härte dem christlichen Bewusstsein der folgenden Jahrhunderte einprägten.“⁸ Und es waren dann auch seine Formulierungen, die weitgehend wörtlich vom Konzil von Basel-Ferrara-Florenz (1438–1445) übernommen wurden und im Laufe der Zeit immer mehr Gewicht in der Kirche bekamen.

Dennoch besteht keine Notwendigkeit, diesen Lehrsatz im Sinne eines umfassenden Exklusivismus zu interpretieren. Denn immerhin stellt die kirchliche Tradition verschiedene Denkfiguren bereit, die einer exklusivistischen Interpretation entgegenstehen und die auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil für seine Neuinterpretation des traditionellen Axioms genutzt werden. Sie sind der Grund dafür, warum man an dieser Stelle nicht von einem Bruch mit der Tradition sprechen kann, wohl aber von einem Neuaufbruch, der bestimmte Elemente der traditionellen Lehre weiterdenkt.

1.1 Unwissenheit ohne eigene Schuld

Der Lehrsatz, dass es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, wird nicht erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil so interpretiert, dass er eine Heilsmöglichkeit für Nichtchristinnen und Nichtchristen offenlässt. Schon Pius IX. verwendet in seiner Enzyklika *Singulari quadam* 1854 das traditionelle Axiom, dass diejenigen, die ohne Schuld nicht um das Evangelium wissen, gerettet werden können. Etwas zu-

⁶ Vgl. R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, 63.

⁷ H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967, 150f.

⁸ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 345.

gespitzt kann man sagen, dass es nach dieser Lehre zwar kein Heil, wohl aber Gnade außerhalb der Kirche gibt.⁹ Da es diese Gnade aber ist, die Heil schafft, kann man mit Peter Hünemann davon sprechen, dass es auch schon vor dem Konzil eine konstante Auslegung gibt, die von Heil schaffender Gnade spricht bei denen, „die schuldlos nicht an Gott glauben“¹⁰. 1863 ist es wiederum Pius IX., der in der Enzyklika *Quanto conficiamur moerore* die Lehre explizit so weiterentwickelt, dass auch Menschen, die nicht der sichtbaren Kirche angehören, gerettet werden können.¹¹ Dabei ist das Unwissen allerdings natürlich nicht die Ursache der rettenden Gnade und es gibt keinen Automatismus der Rettung bei denen, die das Evangelium schuldlos nicht kennen.

Das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt mit Nachdruck die Lehre von der Heilsmöglichkeit für Nichtchristen bei schuldloser Unwissenheit um das Evangelium. So heißt es wörtlich in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (LG) über die Kirche:

„Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht und seinen durch den Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in den Taten zu erfüllen versucht, kann das ewige Heil erlangen.“ (LG 16)

Damit deutet das Konzil wenigstens an, unter welchem Umständen Nichtchristen das Heil erlangen können.¹² Sie müssen einerseits mit ehrlichem Herzen Gott suchen, also das – thomistisch gesprochen – *desiderium naturale* nach Gott in sich kultivieren. Sie müssen gewissermaßen Menschen sein, die sich mit nichts Endlichem zufrieden geben, sondern eine Sehnsucht nach mehr in sich verspüren, und diese Sehnsucht nutzen, um nicht mit diesem Leben fertig zu sein, sondern auf der Suche zu bleiben nach etwas, das alles Endliche

⁹ Vgl. DH 2865–2867.

¹⁰ P. Hünemann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: HThKVatII 2 (2004) 263–582, hier: 400.

¹¹ Vgl. D’Costa, Vatican II (s. Anm. 1), 67.

¹² Gavin D’Costa vermisst hier eine stichhaltige Begründung (vgl. ebd., 60); Peter Hünemann verweist darauf, dass im letzten Vorentwurf von *Lumen gentium* noch eine Reihe von erläuternden Belegen der Kirchenväter standen, die dann aber der Schlussredaktion zum Opfer gefallen seien (vgl. Hünemann, Theologischer Kommentar [s. Anm. 10], 400).

übersteigt. Andererseits muss diese Sehnsucht auch zu einem menschenfreundlichen Handeln führen, das sich als verdanktes Handeln erfährt – wie etwa, wenn ein Kind die Liebe seiner Eltern erwidert und Freundschaften entwickelt, ohne dabei zu vergessen, dass es die eigene Liebe nicht autonom aus sich hervorgebracht hat. So heißt es an der eben zitierten Stelle weiter:

„Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“
(LG 16)

Auch hier macht das Konzil also wieder deutlich, dass die göttliche Gnade auch außerhalb der Grenzen der Kirche wirksam ist und den Menschen so hilft, ein gutes Leben zu führen. Dieses gute Leben ist offenkundig der entscheidende Schlüssel, um dann auch von Heil zu sprechen. Wieso dieses Heil nun aber nicht außerhalb der Kirche zu finden ist, obwohl die es hervorrufende Gnade sehr wohl außerhalb der Kirche zu konstatieren ist, bedarf einer weiteren Begründung, die *Lumen gentium* auch ganz im Einklang mit der Tradition zu geben vermag.

1.2 Hingeordnet auf den Leib Christi

Bereits Thomas von Aquin entwickelte in seiner *Summa Theologiae* die vom Konzil zitierte Lehre, dass Nichtchristen potenziell Glieder des Leibes Christi sind.¹³ Von daher kann man sie auch – im Sinne der aristotelischen Akt-/Potenz-Lehre – als hingeordnet auf die Kirche verstehen. Die so entwickelte Lehre vom *ordinantur* der Nichtchristen auf die Kirche wird seit 1943 vom Lehramt verwendet, um eine Heilsmöglichkeit für Nichtchristen verständlich zu machen.¹⁴ Pius XII. ist es nämlich, der in seiner Kirchenenzyklika *Mystici corporis* von einem unbewussten Verlangen nach dem mystischen Leib des Erlösers spricht¹⁵ und dadurch gestufte Formen der Kirchenmit-

¹³ Vgl. Thomas von Aquin, STh III q. 8, a. 3, ad 1, zit. in: LG 16.

¹⁴ Vgl. D'Costa, Vatican II (s. Anm. 1), 89.

¹⁵ Vgl. DH 3821.

gliedschaft denken kann.¹⁶ Dieser Lehre zufolge sind alle Menschen in verschiedenen Graden auf Jesus Christus hingeeordnet, sodass sie nicht einfach außerhalb von der Kirche gedacht werden dürfen.¹⁷

Denkt man diese Lehre von der Hinordnung aller Menschen auf die Kirche zusammen mit der Lehre von der Heilsmöglichkeit schuldlosen Nichtwissens von Nichtchristen wird deutlich, dass es offenbar auch für Nichtchristen die Möglichkeit gibt, ihr Heil in der Kirche zu finden, ohne dafür der Kirche angehören zu müssen – eben dann, wenn sie ohne Schuld nicht um das Evangelium wissen und sich dann existenziell danach ausrichten. Die Beantwortung der Frage, ab wann man in der Nichtannahme des Evangeliums schuldig wird, ist schon in der Tradition sehr deutungs offen. Ursprünglich wurde diese Lehre des Thomas für Wolfskinder erdacht,¹⁸ aber schon dominikanische Theologen wie Francisco de Vitoria und Bartolomé de Las Casas wendeten das Konzept auf die Situation der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas in der frühen Neuzeit an. Sie argumentierten, dass ein Indio selbst dann ohne Schuld ungetauft sein könne, wenn ihm das Evangelium bereits verkündet wurde, weil die Prediger des Evangeliums sich so skandalös aufführten.¹⁹ Auf dieser Deutungslinie lässt sich eine ausgesprochen liberale Deutungslinie für die Aussagen von *Lumen gentium* finden. Denn bei sehr vielen Kritikerinnen und Kritikern des Christentums merkt man allzu deutlich, dass ihnen das Evangelium nie authentisch verkündet wurde, sodass sie auch keine ernsthafte Chance hatten, das Christentum richtig kennenzulernen. Von daher kann man eigentlich bei niemandem sicher sein, ob er oder sie nicht auch ohne ausdrückliche Kirchenmitgliedschaft sein oder ihr Heil erlangen kann.

Allerdings findet durch die abstrakten Konzepte der Hinordnung und der Möglichkeit schuldlosen Nichtwissens auch noch keine konkrete Würdigung anderer Religionen statt. Umso aufschlussreicher ist die Tatsache, dass LG 16 dem Volk Israels an erster Stelle und in erster Linie eine heilbringende Hinordnung auf den Leib Christ zuschreibt.

¹⁶ Vgl. R. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: HThKVatII 3 (2005) 591–693, hier: 613.

¹⁷ Vgl. Hünemann, Theologischer Kommentar (s. Anm. 10), 398.

¹⁸ Vgl. D'Costa, Vatican II (s. Anm. 1), 64.

¹⁹ Vgl. ebd., 65.

Auch die Muslime werden hier prominent und positiv genannt, sodass die traditionellen Konzepte also genutzt werden, um auch positive Aussagen über die anderen abrahamischen Religionen zu machen – ein Punkt, dem wir unter 3 und 4 noch etwas genauer nachgehen werden. Zunächst wollen wir uns aber noch einer dritten Kategorie der Tradition zuwenden, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Würdigung nichtchristlicher Religionen genutzt wurde. Diese Kennzeichnung nichtchristlicher Religionen als Vorbereitung auf das Evangelium wollen wir zugleich nutzen, um darüber nachzudenken, ob es angemessen ist, dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine inklusivistische Theologie der Religionen zu unterstellen.

1.3 Vorbereitung auf das Evangelium

Nichtchristliche Religionen werden vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich als Vorbereitung auf das Evangelium gewürdigt. Wörtlich heißt es direkt nach der oben zitierten Stelle:

„Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“ (LG 16)

Offenkundig wird im Konzil die Lehre der Kirchenväter zur *praeparatio evangelica* ausgeweitet, sodass nicht nur Israel, sondern alle Religionen möglicherweise supranaturale Elemente in sich tragen. Zugleich bleibt es aber dabei, dass die anderen Religionen wie schon bei Eusebius lediglich Vorbereitungen der Wahrheit sind, deren Fülle allein in Jesus Christus präsent ist.²⁰

Allerdings ist damit die relativierende Instanz der nichtchristlichen Religionen nicht das Christentum oder die Kirche, sondern das Evangelium bzw. Jesus Christus selbst. Wenn man an dieser Stelle im Auge behält, dass sich die Kirche nie angemaßt hat, Jesus Christus vollständig zu kennen bzw. alle in ihm Gestalt gewordene Wahrheit lehren zu können, wird klar, dass auch die Kirche unter dem Gericht des Evangeliums steht und darauf hingebordnet ist. Die Kirche, so drückt es Paul J. Griffiths aus,

²⁰ Vgl. ebd., 107.

„hat nicht den Anspruch, bereits alle religiöse Wahrheit zu lehren; sie hat nicht, um es noch etwas theologischer auszudrücken, bereits alle in der Offenbarung enthaltenen bedeutsamen Wahrheiten explizit formuliert, die sie bewahrt und überliefert.“²¹

Von daher kann ich auch als Mitglied dieser Kirche durch die Begegnung mit anderen Religionen Entscheidendes über Gott und seine Offenbarung in Christus lernen. An dieser Stelle scheint mir *Lumen gentium* über das Konzept des religionstheologischen Inklusivismus hinauszudeuten.

Dies wird auch deutlich durch die Rede des Konzils von allem, was an anderen Religionen wahr, gut und heilig ist. Roman Siebenrock hat völlig Recht, wenn er konstatiert:

„Die Begriffe ‚wahr und heilig‘ sind offene Kategorien, die zur Wahrnehmung und Anerkennung des Göttlichen in Beziehung stehen.“²²

Offenkundig sind es Begriffe, die über mein persönliches Verstehen und Erkennen hinausweisen und ausgreifen nach der alles übersteigenden Wirklichkeit des göttlichen Wortes selbst. *Lumen gentium* will also nicht einfach in den anderen Religionen wiederfinden, was es schon aus der eigenen Religion kennt. Es lädt ein zu einer Haltung, die in anderen Religionen Wahres, Gutes und Heiliges sucht und sich dabei bereichern lässt. „In dieser Haltung erkennt sie nicht einfach das Eigene in der Form des anderen.“²³ Natürlich bleibt das eigene Erkennen orientiert an Jesus Christus und seiner Frohen Botschaft. Aber das bedeutet nicht, dass die anderen Religionen meinem Verstehen Jesu Christi eingepasst werden. Die Möglichkeit bleibt bestehen, durch andere Religionen neue, unbekannte Seiten Jesu Christi und seines Evangeliums kennenzulernen.

²¹ P. J. Griffiths, *Problems of Religious Diversity*, Malden 2001, 62: „The Church, however, does not think of herself as already explicitly teaching all religious truth; she has not, to put it a bit more theologically, given explicit formulation to all the religiously significant truths implied by the revelation she preserves and transmits.“

²² Siebenrock, *Theologischer Kommentar* (s. Anm. 16), 657.

²³ Ebd.

Zur Legitimierung dieser Lernmöglichkeit und ihrer neuen Haltung im Blick auf die Welt der Religionen entwickelt die Kirche keine Lehre über das Heil der Nichtchristen.²⁴ Sie vertritt auch keine bestimmte Religionstheologie. Vielmehr wirbt sie für eine neue Haltung im Dialog der Religionen, die am prägnantesten in der Erklärung *Nostra aetate* (NA) über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zusammengefasst wird:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie 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. 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 (2 Kor 5,18f).“ (NA 2)

Strahlen der Wahrheit sind also auch außerhalb des Christentums wirksam. Diese bleiben wie gesagt auf Jesus Christus als Fülle und Mitte bezogen. Die Kirche tritt hier nicht als Verwalterin dieser Strahlen auf, und die Rolle der nichtchristlichen Religionen bleibt unbestimmt. So lässt der Text beispielsweise offen, ob die Strahlen der Wahrheit, die in den nichtchristlichen Religionen wahr und heilig sind, mit diesen Religionen zu tun haben oder gar auf sie zurückzuführen sind, oder ob Wahrheit in den nichtchristlichen Religionen selbst zu finden ist. So war beispielsweise Jean Daniélou sehr befriedigt, dass aus dem ursprünglichen Entwurf von *Nostra aetate* ein Satz eliminiert wurde, der nichtchristliche Religionen ausdrücklich als Heilswege würdigt.²⁵ Und auch in der deutschsprachigen Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils gab es schon früh Widerspruch gegen die durch Karl Rahner und Heinz Robert Schlette eingeleitete Aufwertung der nichtchristlichen Religionen zu „legitimen“ oder sogar „ordentlichen“ Heilswegen. In der Tat hat sich das Konzil an dieser Stelle nicht festgelegt und verzichtet offenkundig ganz be-

²⁴ Vgl. D'Costa, Vatican II (s. Anm. 1), 215.

²⁵ Vgl. A. Sparks, The Fulfilment Theology of Jean Daniélou, Karl Rahner and Jacques Dupuis, in: NBf 89 (2008) 633–656, hier: 654, Anm. 135.

wusst auf eine religionstheologische Positionsbestimmung. Man kann also den religionstheologischen Inklusivismus in seiner herkömmlichen Gestalt in der Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils gleich doppelt kritisieren. Zum einen billigt er nichtchristlichen Religionen mehr zu, als sich vom Wortlaut des Konzils her decken lässt. Der Heilsexklusivismus wird keineswegs überwunden, sondern neu gewendet und lernoffen gedeutet. Zum anderen traut ein inklusivistischer Ansatz den nichtchristlichen Religionen zu wenig zu, wenn er das eigene Verstehen Jesu Christi zum Kriterium der Beurteilung anderer Religionen macht, wie es zumindest im umfassenden Inklusivismus vorgesehen ist.

Doch ich will an dieser Stelle nicht meine Kritik inklusivistischer religionstheologischer Modelle wiederholen,²⁶ sondern noch einmal kurz auf das bisher Gesagte zurückblicken. Es sollte deutlich geworden sein, dass das Zweite Vatikanische Konzil seine lernoffene, wertschätzende Haltung anderen Religionen gegenüber nicht etwa neu erfindet, sondern aus der Neuaneignung traditioneller Theologumena ableitet. Im Einzelnen sind das die Lehren von der Möglichkeit einer schuldlosen Unwissenheit über Jesus Christus, von der Hinordnung aller Menschen auf Jesus Christus und von der auf Christus vorbereitenden Rolle aller Religionen. Diese Lehren helfen, die dadurch nicht aufgegebene Lehre, dass außerhalb der Kirche kein Heil sei, so zu dynamisieren, dass sie nicht mehr zu einer Abwertung nichtchristlicher Religionen führt. Durch die Affirmation dieser Lehren wird zudem deutlich, dass das Zweite Vatikanische Konzil das Missionsthema bei weitem nicht so negativ ansieht, wie ihm das gelegentlich unterstellt wird. Auch hier kann man allerdings einen Neuaufbruch mit behutsamen Neudeutungen der Tradition feststellen.

2 Neuaufbruch Mission

Das Thema Mission war dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein großes Anliegen und wurde in einem eigenen Dekret, *Ad gentes* (AG), thematisiert. Aber auch die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* nimmt das Thema auf und verknüpft es in LG 17 unmittelbar

²⁶ Vgl. Stosch, *Komparative Theologie* (s. Anm. 2), 87–131.

mit der soeben referierten Würdigung nichtchristlicher Religionen. Selbst die Erklärung *Nostra aetate* über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen vermeidet das Missionsthema nicht, wie wir bereits beim Zitat aus NA 2 weiter oben gesehen haben. Offenbar sahen die Kirchenväter keinerlei Widerspruch zwischen dem Missionsgedanken und der Wertschätzung anderer Religionen. Wenn man diesen Punkt verstehen will, ist es wichtig, sich klarzumachen, wie Mission vom Konzil inhaltlich bestimmt wird. Wieso also kann das Konzil seine große Wertschätzung zu anderen Religionen unmittelbar verknüpfen mit dem Bekenntnis, dass die Menschen in Jesus Christus „die Fülle des religiösen Lebens finden“ und dass Gott in ihm „alles mit sich versöhnt hat (2 Kor 5,18f.)“? Unmittelbar nach dieser christologischen Spitzenaussage heißt es in *Nostra aetate* – logisch gesehen als Ableitung aus dem christologischen Bekenntnis:

„Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“ (NA 2)

Die Einsicht in die Fülle des Lebens in Jesus Christus führt hier also nicht dazu, alle Nichtchristen dazu aufzufordern, sich taufen zu lassen, sondern sie verpflichtet Christinnen und Christen dazu, durch Wort und Tat vom Glauben Zeugnis zu geben. Dieses Zeugnis hat hier die Gestalt des Dialogs und der Unterscheidung der Geister, indem das bei den anderen gewürdigt wird, was an Werten und Gütern den eigenen von Christus herkommenden Maßstäben entspricht. Entsprechend unserer Überlegungen oben ist mit diesem Gedanken durchaus vereinbar, dass uns in der Welt der Religionen Güter und Werte entgegentreten, die das noch einmal positiv überbieten, was wir bisher durch, mit und in Christus verstanden haben, sodass auch hier eine umfassend inklusivistische Haltung überwunden werden kann. Mission erscheint hier jedenfalls nicht als Gegensatz zum Dialog, sondern realisiert sich im Dialog und der tätigen Liebe.

Im Hintergrund dieser Theologie steht ein Missionsverständnis, dass sich aus einer kenotisch verfassten Christologie ableitet und die Sendung des Sohnes zum Maßstab der Sendung der Kirche in

die Welt nimmt.²⁷ So wie der Sohn gerade in seiner Ohnmacht, Bedürftigkeit und Schwäche die Macht des Vaters zeigt, so ist auch die Kirche eingeladen, diese Sendung ganz unter Preisgabe aller Macht-mittel einfach durch ihren Dienst an der Welt zum Ausdruck zu bringen.

Auch das Zweite Vatikanische Konzil bleibt also der traditionellen Lehre nach der Missionierung aller Menschen treu,²⁸ sodass auch hier von keinem Bruch mit der Tradition gesprochen werden kann. Aber der Missionsgedanke wird inhaltlich präziser bestimmt und vor Missverständnissen geschützt. Wie sehr das bewusst geschehen ist, kann man an der Entstehungsgeschichte der entsprechenden Bemerkungen in *Lumen gentium* sehen. Erscheint in dem Vorentwurf zu LG Mission noch als „Ausübung sakraler Herrschaftsmacht“²⁹, wird in dem verabschiedeten Text das Ziel der Mission die Vereinigung der Menschheit, damit den Menschen in ihren verschiedenen Kulturen und Religionen also „ihre eigene tiefste Identität und Zusammengehörigkeit“³⁰ aufgedeckt wird.

Vor dem Hintergrund dieser Präzisierung des Missionsgedankens wird auch das Anliegen und die Argumentationsweise von *Nostra aetate* besser verständlich. Während sonst in lehramtlichen Texten allenfalls von nichtchristlichen Einzelpersonen die Rede ist – und zwar jeweils mit dem Ziel der Bekehrung –, geht es jetzt darum, die eigene Haltung (*habitudo*) zu den anderen Religionen deutlich zu machen.³¹ Die Kirche versteht ihre Aufgabe so, dass durch sie und mit ihr das Reich Gottes in der Welt erfahrbar wird, ohne dass sie sich ein Urteil darüber anmaßt, ob und wie andere Religionen zu dieser Sendung beitragen können. Deshalb fasst sie „vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemein-

²⁷ Zur Begründung der Mission aus den innertrinitarischen Sendungen heraus vgl. D’Costa, Vatican II (s. Anm. 1), 89.

²⁸ Vgl. ebd., 60.214.

²⁹ Hünemann, Theologischer Kommentar (s. Anm. 10), 313.

³⁰ Ebd., 400.

³¹ Vgl. R. Siebenrock, Zum Dienst an der Gottesbeziehung aller Geschöpfe gerufen. *Nostra aetate* als Ausdruck einer evangeliumsgemäßen Bestimmung von Identität und Sendung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: J. Sinkovits, U. Winkler (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate* (STSud 28), Innsbruck 2007, 67–89, hier: 77.

schaft untereinander führt“ (NA 1) und würdigt erstmals die Einheit der Menschheitsfamilie und der Geschwisterlichkeit aller Menschen. Der Blick auf die Gemeinsamkeiten der Religionen geschieht also nicht um eines billigen Pragmatismus willen, sondern ist gerade Erfüllung der genuin missionarischen Aufgabe der Kirche, „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“ (NA 1).

Natürlich ist diese Einheit letztlich in Jesus Christus begründet und findet in ihm auch ihre Erfüllung. Aber Aufgabe der Kirche ist es in diesem Blickwinkel nicht, möglichst viele Menschen zum Eintritt in die Kirche zu bewegen und dabei in Kauf zu nehmen, dass sich Gesellschaften polarisieren und es zu politischen Konflikten kommt. Vielmehr verwirklicht sie ihre eigene Katholizität darin, der Einheit der Welt zu dienen. Gerade in einer Zeit, in der wir erleben, wie sehr sich Gesellschaften polarisieren und ihre eigene Mitte verlieren, wird so die missionarische Aufgabe der katholischen Kirche deutlich. Es geht ihr nicht darum, dass alle Menschen Mitglieder der katholischen Kirche werden, sondern darum, dass alle Menschen aus ihren Religionen und Weltanschauungen heraus die Werte kultivieren, die ihre tiefste Identität und Zusammengehörigkeit aufdecken. Es geht also darum, dass die Menschenfreundlichkeit, die in Jesus Christus Gestalt findet, in jeder Gesellschaft dadurch bezeugt wird, dass jeder Mensch in seiner besonderen Würde und Einzigartigkeit respektiert wird.

Nostra aetate geht an dieser Stelle so weit, zu bekennen, dass Kirche ihr Zeugnis von der Einheit Gottes nicht leben kann, „wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern.“ (NA 5) Kirche ist also nicht nur um Christi willen dazu berufen, für die Menschenrechte³² einzutreten und sich gegen Diskriminierungen aller Art zu wenden und Anwältin der Marginalisierten zu sein. Sie kann sogar ihr Wesen nicht anders verwirklichen als im Einsatz für die Menschheit. Entsprechend hält auch Roman Siebenrock im Blick auf den Missionsgedanken fest:

³² Dank des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es selbstverständlich geworden, dass aus katholischer Sicht auch die Religionsfreiheit (auch der Nichtchristen) wesentlicher Teil der von der Kirche zu verteidigenden Menschenrechte ist.

„Daher kann die Kirche ihre Sendung nicht verwirklichen, ohne für die Menschenrechte aller einzutreten.“³³

Der „Dienst an allen Menschen“³⁴ wird so zum „Kriterium der Jüngerschaft“, die Sendung der Kirche besteht darin, dass ihr „Dienst an Frieden, Gerechtigkeit und humaner Gestaltung der Einheit der Menschheit“ zu ihrer Grundhaltung wird. Wer an die katholische Kirche denkt, soll an eine Instanz denken, die für Frieden und Gerechtigkeit eintritt und alle Menschen in ihrer Verschiedenheit zur Gestaltung der Welt ermutigt.

Natürlich braucht es, um dieses Ziel zu erreichen, eine lebendige missionarische katholische Kirche, sodass es im konkreten Einzelfall auch Missionsziel sein kann, Personen zum Eintritt in die Kirche zu bewegen. Aber in anderen Fällen kann der Mission der Kirche mehr gedient sein, wenn eine nichtchristliche Person aus ihrem Glauben heraus die Ziele voranbringt, die auch Christinnen und Christen anerkennen, wahren und fördern. Im unter Abschnitt 1 ausgeführten Sinn kann sie dann durch ihre Hinordnung Teil des Leibes Christi werden, sodass sie einbegriffen wäre in dem Wunsch von LG 17, dass die Fülle der ganzen Welt in den Leib Christi eingehen soll.

Ziehen wir noch einmal Bilanz im Blick auf unser Thema von Identität und Wandel. Die katholische Kirche verändert durch das Zweite Vatikanische Konzil nicht ihre Lehre. Sie bleibt eine missionarische Kirche und der Missionsauftrag umfasst alle Menschen aller Zeiten. Aber er impliziert jetzt nicht mehr, dass Nichtchristinnen und Nichtchristen immer zum Eintritt in die katholische Kirche eingeladen werden müssen. Sie werden weder primär noch ausschließlich als Objekte des eigenen missionarischen Bemühens wahrgenommen, sondern als potenzielle Bündnispartner(innen) beim Einsatz für die Humanisierung der Welt. Sie erscheinen somit als mögliche Subjekte des Heilswirkens Gottes, die aus ihrer Hinordnung auf Christus hin Seiten der Selbstzusage Gottes zu erschließen vermögen, die wir selbst nicht sehen und realisieren können.

Pragmatisch gesehen kann man an dieser Stelle durchaus von einem Bruch zur bisherigen Praxis der Kirche sprechen:

³³ Siebenrock, Theologischer Kommentar (s. Anm. 16), 664.

³⁴ Alle Zitate in diesem Satz aus ebd., 666.

„Vergleicht man etwa die Predigten, die ein so bedeutender Missionar wie Kardinal Lavignerie, Gründer der Weißen Väter, in Algerien über die Barbarei der muslimischen Völker und den militärischen Einsatz der französischen Truppen gehalten hat, um diese Völker zum Licht der Kultur zu führen, dann erkennt man die Konversion der Kirche, die sich hier im vorliegenden Text ausspricht.“³⁵

Doch diese Konversion bzw. dieser Bruch betrifft nicht den dogmatischen Kern der katholischen Glaubenslehre. Hier schreibt das Konzil die Lehre einfach nur fort und macht sie damit für unsere Zeit neu verständlich. Der Wandel ermöglicht hier die Identität der Kirche. Denn in einer offenkundig immer noch christlich geprägten Gesellschaft wie der unsrigen ist es unabdingbar, eine Hermeneutik der Wertschätzung gegenüber den vorhandenen christlichen Werten auch jenseits der Grenzen der Kirche zu entwickeln, wenn die Menschen den Missionsauftrag der Kirche noch verstehen sollen. Und in Weltgegenden, in denen das Christentum nur eine marginale Rolle spielt, ist es wichtig, die eigene Sendung als Dienst an den mehrheitlich anders ausgerichteten Gesellschaften verstehen zu können, wenn diese Sendung produktiv zur Geltung kommen soll. Diese Präzisierung des Missionsgedankens aus der kenotischen Sendung des Sohnes heraus und diese Bestimmung des Dienstes als Dienst an der Einheit der Menschheitsfamilie ist dabei keine neue Erfindung des Zweiten Vatikanischen Konzils und war schon immer Teil des *depositum fidei*. Aber es wird durch das Konzil neu erschlossen. Die Gewichte werden anders gesetzt, und der Glaube kann so in erneuerter Weise verkündet werden.

3 Konkretisierungen im Blick auf die kirchliche Haltung zum Judentum

Eine solche Glaubenserneuerung war gerade im Blick auf das Verhältnis der Kirche zum Judentum nach dem Zweiten Weltkrieg (1939–1945) unerlässlich geworden. Bestürzt erkannten mehr und mehr Christinnen und Christen die Mitschuld der Kirche an der

³⁵ Hünermann, Theologischer Kommentar (s. Anm. 10), 401; „im vorliegenden Text“ meint LG 17.

seit Jahrhunderten grassierenden Judenfeindschaft, die in der Schoah in eine unausdenkliche Katastrophe mündete. Es war klar, dass das Christentum nach der Schoah nur noch glaubwürdig und überzeugend möglich ist, wenn das Verhältnis der Kirche zum Judentum neu bestimmt wird. Gerade hier kann Mission nicht mehr heißen, dass man sich den Übertritt aller Juden in die katholische Kirche wünscht, weil sich die Kirche sonst zu willigen Vollstreckern des nationalsozialistischen Vernichtungswahns machte. Deshalb war es ebenso wichtig, die Neubestimmung des Missionsgedankens nachzuvollziehen, sodass die Sendung der Kirche auch im Blick auf Israel nicht revidiert, sondern nur neu bestimmt werden muss. Es ist sicher kein Zufall, dass die lehramtliche Maßregelung des amerikanischen Jesuiten Leonard Feeney (1897–1978) schon so bald nach dem Schock der Schoah erfolgte und damit die vom Konzil vollzogene Neuinterpretation der Heilsexklusivität der Kirche bereits vorwegnahm.

Feeney hatte 1947 damit begonnen, das aus seiner Sicht zu lange vergessene Dogma des *extra ecclesiam nulla salus* öffentlich einzuschärfen und es in umfassend exklusivistischer Weise zu interpretieren. Man kann sich vorstellen, dass Feeney sich in der intellektuellen Atmosphäre Bostons kurz nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Schock der Schoah nicht viele Freunde machte, wenn er den den Nazis entronnenen Juden erklärte, dass sie zum katholischen Glauben überwechseln mussten, falls sie nicht zur Hölle verdammt sein wollten. Als er wegen seiner Thesen Schwierigkeiten mit seinen Ordensoberen bekam, gründete er in Boston den Orden der Sklaven des unbefleckten Herzens Mariens, der sich für die Einschärfung der Heilsexklusivität des katholischen Glaubens einsetzte. An dieser Stelle sah sich nun Rom zum Eingreifen gezwungen. 1949 wurde die Lehre Feeney und damit die umfassend exklusivistische Auslegung der kirchlichen Lehre in einem Brief des Heiligen Offiziums an den Erzbischof von Boston ausdrücklich verworfen. Feeney selbst ließ sich dadurch nicht beeindrucken und wurde deshalb am 4. Februar 1953 exkommuniziert.

Auch wenn dieser Schritt für Feeney selbst tragisch war, da er jetzt das Schlimmste für sein eigenes Seelenheil befürchten musste, war er für die katholische Kirche ein großer Schritt nach vorn, weil er ein für alle Mal klärte, dass das Heil auch durch ein *votum implicitum* erlangt werden kann:

„Dieser Wunsch [nach der Taufe] muss jedoch nicht immer ausdrücklich sein, wie es bei den Katechumenen der Fall ist, sondern wenn ein Mensch an unüberwindlicher Unkenntnis leidet, nimmt Gott auch das *votum implicitum* an.“³⁶

Entsprechend hatten wir ja auch schon im ersten Kapitel dieses Beitrags ausführlich über den Gedanken der unüberwindlichen bzw. schuldlosen Unkenntnis des Evangeliums gesprochen.

Wenn das Zweite Vatikanische Konzil also so eindrücklich das Verhältnis zu den anderen Religionen einer *Relecture* unterzieht, ist es pragmatisch vor allem durch die eigene Schuld im Blick auf die Diskriminierung, Verfolgung und Tötung von Juden motiviert. Gerade hier musste eine Zäsur erfolgen, und entsprechend war die Neubestimmung der eigenen Haltung dem Judentum gegenüber ja auch das ursprüngliche *Movens* für *Nostra aetate*.

Ohne im Rahmen dieses Beitrags auf alle Elemente dieser Neubestimmung eingehen zu können,³⁷ sei im Blick auf unser Thema nur so viel hervorgehoben, dass es insbesondere zwei Lehren sind, die *Nostra aetate* im Blick auf das Judentum einschärft. Beide Lehren wurden unter den Konzilsvätern auch von konservativer Seite akzeptiert und in den Schlussabstimmungen einhellig angenommen.³⁸ Zunächst einmal stellt das Konzil unmissverständlich klar, dass die Juden nicht insgesamt Schuld am Tod Jesu sind. Es erklärt es in diesem Zusammenhang auch als unzulässig, die Juden „als von Gott verworfen oder verflucht darzustellen“ (NA 4). Hier liegt dann kein Widerspruch zur oben zitierten Verwerfungsaussage des Konzils von Florenz vor, wenn dort Juden in den Blick genommen werden, die schuldhaft die Einsicht in die Wahrheit verweigern, während *Nostra aetate* diejenigen in den Blick nimmt, die schuldlos in Unwissenheit leben.³⁹ Eine solche Hermeneutik geht nicht zwingend aus den lehramtlichen Texten hervor, sie ist aber möglich und erlaubt

³⁶ DH 3870.

³⁷ Zur genaueren Bestimmung des Verhältnisses zum Judentum aus einer vom Zweiten Vatikanischen Konzil inspirierten Sicht vgl. Stosch, *Komparative Theologie* (s. Anm. 2), 269–282; ders., *Wechselseitig aufgehoben? Zum jüdisch-katholischen Verhältnis*. In: *IkaZ* 48 (2019) 202–215.

³⁸ Vgl. D’Costa, *Vatican II* (s. Anm. 1), 130.

³⁹ Vgl. ebd., 155.

es bei allem Wandel, auch ein Identitätsmoment weiterhin zu erkennen. Trotz dieses Identitätsmoments gelingt es dem Konzil, unzweideutig klarzustellen, dass die Kirche nicht mehr von einer generellen Verwerfung des jüdischen Volkes insgesamt zu sprechen erlaubt. Angesichts des großen Raums, die diese Polemik bei den Kirchenvätern hatte, und angesichts der Ansätze, die es für diese Rede im Neuen Testament gibt, ist das ein entscheidender Schritt voran und ein bemerkenswerter Wandel in der Haltung der Kirche zum Judentum.

Als zweite Lehre des Konzils im Blick auf das Judentum kann man die Einsicht festhalten, dass Gott seinem Bund treu ist und ihm die Juden schon wegen ihrer Vorfahren wertvoll sind und wertvoll bleiben.⁴⁰ So heißt es wörtlich, dass auch die Juden, die sich nicht zum Christentum bekehrt haben, bleibend von Gott geliebt sind, „um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich.“ (NA 4 unter Verweis auf Röm 11,28f.) Damit ist die erst 1980 von Johannes Paul II. explizit vollzogene Lehre von dem ungekündigten Bund vorbereitet und die bleibende Heilsberufung Israels als Volk nahegelegt.⁴¹ Auch hier geht es mir nicht darum, die Tragweite dieses Paradigmenwechsels auszuloten und zu überlegen, inwiefern hier die aktuelle lehramtliche Position noch einen entscheidenden Schritt weitergeht. Vielmehr will ich nur überlegen, ob das Konzil mit dieser Betonung der unverbrüchlichen Treue Gottes zu Israel einen Bruch mit der Tradition vollzieht.

Zu Recht arbeitet Gavin D'Costa heraus, dass das entgegen einer weit verbreiteten Annahme nicht der Fall ist. Denn klugerweise mache das Konzil keine Aussage darüber, ob das gegenwärtige Judentum den Bund mit Gott einhält und aus ihm heraus lebt.⁴² Damit vermeidet es eine Haltung der Superiorität, die dem Judentum zuspricht, welche genaue Rolle es im Heilsplan Gottes hat. Es lehrt auch nicht, dass das Judentum einen eigenen Heilsweg darstellt.⁴³ Damit verweigert es zwar auch die explizite Behauptung der Gleichrangigkeit von Judentum und Christentum. Aber es maßt sich eben auch nicht an, über das Judentum zu urteilen, und vermeidet jede hierarchische Verhältnisbestimmung beider Religionen. Selbst die

⁴⁰ Vgl. ebd., 143.

⁴¹ Vgl. Hünermann, *Theologischer Kommentar* (s. Anm. 10), 398.

⁴² Vgl. D'Costa, *Vatican II* (s. Anm. 1), 122.

⁴³ Vgl. ebd., 159.

Judenmission ist für *Nostra aetate* keineswegs ausgeschlossen. So heißt es am Ende von NA 4 ausdrücklich, die Aufgabe der Predigt der Kirche sei, „das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.“ Das Konzil bleibt also auf einem christozentrischen Standpunkt, von dem her alle Religionen, auch das Judentum, von Christus her zu reinigen sind.⁴⁴ Es bleibt Christus treu, den es als „Mittler und Fülle der Offenbarung“⁴⁵ versteht. Diese Botschaft wird auch in ihrer Relevanz für Israel verkündet.

Doch auch die Kirche hat sich diesem Urteil Christi zu unterwerfen. Sie ist pilgerndes Volk Gottes unterwegs (vgl. LG 9) und dabei immer wieder in der Not, sich zu reinigen und umzukehren.⁴⁶ Und sie hat diesen Christus noch nicht ganz verstanden, sondern erkennt in deutlich artikulierter epistemischer Demut die bleibende Notwendigkeit eines Fortschreitens im Erkennen der Wahrheit (vgl. DV 8).

Wenn das Konzil also in *Nostra aetate* zu einer neuen Haltung gegenüber den anderen Religionen aufruft, die sich *cum aestimatione* (NA 3) und damit mit liebevoller Aufmerksamkeit, Empathie und Gastfreundschaft vollzieht, geht es tatsächlich um einen Paradigmenwechsel, der zunächst einmal verstehen und sich dem Anderen aussetzen will.

„Unser Dokument hat nicht nur ein Fenster geöffnet, es hat die Kirche auf die offene See eines Dialogs geschickt, der sowohl die tiefsten Schichten des Menschen als auch seine gefährlichsten Religionen ansprechen muss.“⁴⁷

In dieser Hinsicht vollzieht das Konzil eine kopernikanische Wende. Doch Grund dieser Wende ist die Treue zum Mensch gewordenen Gott, der ja gerade diese liebevolle Aufmerksamkeit als Vollzug des Wesens der Kirche erwartet. Dadurch, dass das Zweite Vatikanische Konzil immer wieder präzise darlegt, wie es an Bibel und Tradition anknüpft, zeigt es paradigmatisch, wie Identität auch in Zeiten der

⁴⁴ Vgl. ebd., 122.

⁴⁵ Dogmatische Konstitution *Dei verbum* (DV) des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung, Nr. 2.

⁴⁶ Vgl. die Rede von der *ecclesia semper purificanda* in LG 8.

⁴⁷ Siebenrock, Theologischer Kommentar (s. Anm. 16), 598.

Veränderung bewahrt werden kann. Dadurch, dass es durchgehend christozentrisch denkt und den christlichen Glauben ganz und gar vom Christusereignis zu bestimmen versucht, gewinnt es seine revolutionäre und zugleich traditionsbewahrende Kraft. Denn gerade von Jesus Christus her kann die Kirche ja die liebevolle Aufmerksamkeit für die Marginalisierten und die je größere Offenheit für die unermessliche Größe Gottes lernen, die sie seit *Nostra aetate* im Dialog der Religionen zu vollziehen versucht.