

Das ekklesiologische Problem im interreligiösen Dialog

von Benoît-Dominique de La Soujeole OP

Die ekklesiologische Frage im Rahmen der heutigen Forschung über Sinn und Heilswert der nichtchristlichen Religionen ist ein besonders komplexes Problem, das in vielen Aussagen nicht berücksichtigt wird. Einer Vielzahl von Autoren scheint es geradezu evident, dass sich das Heil der nicht evangelisierten Menschen als Mitglieder ihrer Religion außerhalb der Kirche verwirklicht. Das bekannte Axiom »Außerhalb der Kirche kein Heil« wird, wenn nicht schlicht und einfach abgelehnt, zumindest regelmäßig abgeschwächt.¹ Ausgehend vom II. Vaticanum wollen die folgenden Überlegungen das Geheimnis der Kirche im Zusammenhang mit den nichtchristlichen Religionen theologisch durchdenken.

Eines fällt bei der Lektüre der Erklärung *Nostra aetate* sogleich auf: In diesem Text von fünf Artikeln, dem kürzesten Konzilsdokument überhaupt, wird 17 Mal explizit die Kirche erwähnt. Von diesen 17 Vorkommen bezeichnen sechs die christliche Gemeinschaft als eine, die sich von den anderen Religionen unterscheidet, und diese Stellen finden sich alle (mit einer Ausnahme in Nr. 5) am Anfang der Erklärung, die von den nichtchristlichen Religionen handelt. Die elf übrigen handeln vom *Geheimnis* der Kirche, von der Kirche *Christi*, vom neuen Volk Gottes und sind konzentriert im Artikel 4, der den Juden gewidmet ist. Diese Beobachtung zu Beginn erlaubt uns, die Intention des Textes zu erfassen: Wenn sich die Kirche in ihrem Unterschied und ihrer Unterscheidung gegenüber den anderen Religionen darstellt, anerkennt und bekennt sie, dass sie in ihrem Mysterium im ausgewählten Volk des ersten Bundes bereits präsent, »geheimnisvoll vorgebildet«, ist, wie der Text sagt (Nr. 4,2). Folglich gibt es zwei Auffassungen von Kirche, die in der Erklärung aufeinander folgen: Einerseits wird die Kirche, was die religiöse Vielfalt angeht, als die Gemeinschaft behandelt, die wegen der einzig-einzigartigen Fülle Christi, die sie verkündet, von den anderen getrennt ist, dabei aber für alles, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (NA 2,2), tiefen Respekt bezeugt; andererseits wird, sofern es um das göttliche *Geheimnis* des Heils geht, die mystische Gemeinschaft im weiteren Sinne in ihrer im ersten Bund begonnenen Existenz ins Auge gefasst.

Die erste ekklesiologische Perspektive von *Nostra aetate* ist also recht statisch: Das Geheimnis der Kirche steht den nichtchristlichen Religionen gegenüber. Im Übrigen nennt die Erklärung als Heilsweg bei den Nichtchristen lediglich die Gnade Gottes und den Gehorsam gegenüber dem Gewissen.² Die Bedeutung der nichtchristlichen Religionen für das

1 Der jüngste ernstzunehmende Versuch in dieser Richtung ist Bernard SESBOUÉ, *Hors de l'Eglise pas de salut*. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation, Paris 2004. Er verrät diesen bagatellisierenden Optimismus. Siehe dazu unsere Rezension in: *Revue thomiste* 104 (2004) 667-675.

2 Für eine Analyse dieses Punktes siehe M. DHAVAMONY, *Évangélisation et dialogue à Vatican II et au Synode de 1974*, in: René LATOURELLE,

Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987), Bd. III, Montréal/Paris 1988, 263-280 (Anm. 273f).

3 Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* Nr. 13. Dieses Vokabular wird wenig später im Zusammenhang mit den Nichtchristen wieder aufgenommen: »Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet (ad Populum Dei diversis rationibus

ordinantur)« (LG 16). LG 13 erscheint dann auch wörtlich in der Enzyklika *Redemptoris missio* (1990), Nr. 9, und im *Katechismus der katholischen Kirche*, Nr. 836f.

4 UR 15,1: »So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes (*Ecclesia Dei aedificatur et crescit*) ...«.

5 *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Cogitatio fidei 200), Paris 1997.

Heil ihrer Mitglieder wird nicht erhoben, ja nicht einmal zum Problem gemacht. Die einzige, rasche Erwähnung des »Strahl[s] jener Wahrheit [...], die alle Menschen erleuchtet« und die sich in dem findet, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (NA 2,2), wird inhaltlich nicht weiterentwickelt.

Die Erklärung *Nostra aetate* – promulgiert gegen Ende des Konzils, am 28. Oktober 1965 – steht jedoch im Gesamt der Konzilstexte und wird durch einige von ihnen in mehreren Punkten ergänzt. Da sind zunächst die Konstitution *Lumen gentium* und das Dekret *Unitatis redintegratio* zu erwähnen (beide ein Jahr früher promulgiert, nämlich am 21. November 1964) und sodann das Dekret *Ad gentes* (promulgiert am Ende des Konzils, das heißt am 7. Dezember 1965).

Lumen gentium enthält einen sehr schönen Artikel 13; er steht im Kontext der Kirche als Volk Gottes und verdient es, wörtlich zitiert zu werden:

»Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen [*vocantur*]. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet [*variis modis pertinent vel ordinantur*] die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind.«³

Der erste hier gegebene Fingerzeig ist wichtig: Jeder Mensch steht in Beziehung zum Geheimnis der Kirche. Die Perspektive ist noch individuell. Was die von der katholischen Kirche getrennten Christen angeht, ist bekanntlich das »*subsistit in*« in *Lumen gentium*, Nr. 8,2, von Bedeutung. Das Dekret über den Ökumenismus bringt es deutlich zur Sprache, indem es die lebendige und wachsende Gegenwart des Mysteriums der Kirche in den orthodoxen Kirchen anerkennt.⁴ Diese getrennten Brüder sind nicht individuell mit der Kirche verbunden, sondern bilden einen Teil von ihr durch die Zugehörigkeit zu ihrer eigenen Gemeinschaft, selbst wenn diese gegenüber der katholischen Fülle mit Mängeln behaftet ist.

Die Perspektive, die uns von dieser Lehre des II. Vaticanums nahegelegt wird, ist die der ekklesialen Gradualität: Ausgehend von einer Fülle, die die katholische Kirche beansprucht, kann man die Präsenz dieses einzigen Mysteriums, wenn auch um das eine oder andere seiner Elemente verkürzt, in anderen Gemeinschaften (an)erkennen. Die Anwendung auf die christlichen Gemeinschaften ist die unmittelbarste, da diese ja zum Strom der biblischen Offenbarung gehören und weil in ihnen viele der Gaben Christi gegenwärtig sind.

Die Lehre des II. Vaticanums könnte der heutigen Forschung eine klare Richtung weisen: Kann man, zumindest *a priori*, in den nichtchristlichen Religionen Elemente aufzeigen, die Ähnlichkeiten mit den christlichen Elementen aufweisen und es – aufgrund ihrer Wahrheit und Gutheit – erlauben würden, in ihnen reale und in gewisser Weise auch wirksame Hilfen zu sehen, die ins Leben der Gnade einführen und zu dem daraus resultierenden sittlichen Leben hinführen können? Wenn ja, könnte man eine im eigentlichen Sinne ekklesiale – wenn auch unvollständige – Betrachtung der nichtchristlichen Religionen erwägen: In ihnen wäre das Geheimnis der Kirche bereits anwesend und würde nach seiner vollen qualitativen Manifestation verlangen, die die Aufgabe der christlichen Mission ist.

Nun hat aber die theologische Forschung diesen Weg gerade nicht eingeschlagen. Und zwar, wie uns scheint, aus einem ekklesiologischen Grund. Pater Dupuis, Verfasser eines zu Recht viel beachteten Versuchs aus dem Jahr 1997,⁵ hat zunächst eine Art Synthese der Aussagen zur Theologie der nichtchristlichen Religionen angestellt und danach seinen eigenen Beitrag vorgelegt. Der gemeinsame Punkt dieser Versuche, die im Übrigen höchst verschiedenartig sind, ist die Frage nach einem Heilswert der nichtchristlichen Religionen außerhalb jeder ekklesiologischen Betrachtungsweise. Gegenüber dem Schema, das die Perspektive der christlichen Tradition treffend zusammenfasst – *Gott erlöst die Welt in*

Christus durch die Eingliederung in seinen Leib, welcher die Kirche ist –, ersetzen die verschiedenen vorgeschlagenen Paradigmen die Mittlerschaft Christi durch andere mögliche Mittlerschaften oder versuchen zu erkennen, wie der Heilige Geist oder das Wort die Nicht-evangelisierten durch eine andere Heilsordnung erreichen können als jene, die die Christen erfasst. In allen Fällen liegt die Konsequenz auf der Hand: Das Geheimnis der Kirche bleibt sozusagen den Christen »vorbehalten«.

Die ekklesiologische Grundanschauung, die diesen Ausschluss der Kirche für das Heil der Nichtchristen rechtfertigt, geht von einer genauen Lektüre der lehramtlichen Äußerung Pius' XII. (*Mystici Corporis*) und des II. Vaticanums (*Lumen gentium*) aus, einer »strikten« Lektüre, die unter dem Wort »Kirche« einzig die Gemeinschaft versteht, zu der man »Zutritt durch das Sakrament der Taufe erhält«. ⁶ Hält man sich an diese Lesart, so drückt man damit ganz klar aus, dass die nicht evangelisierten Menschen keine Glieder der Kirche sind, wiewohl sie gerettet werden können. Diese Entscheidung führt dazu, dass man Abstand nimmt von der ekklesiologischen Tradition der »*Ecclesia ab Abel*«, die es erlaubt, die Verbindung Gott – Christus – Kirche zu wahren. Folgt man hingegen dieser traditionellen Sicht, so muss die universale Heil schaffende Gegenwart des Geheimnisses Christi und der Kirche analog entsprechend den verschiedenen Heilszeitaltern *ab Abel* erfasst werden.

1 Die Ersatzlösungen

Die nichtchristliche Religion steht außerhalb des Stroms der biblischen Tradition. Das ist eine Tatsache. Manche Autoren ⁷ haben deshalb gedacht, die Gabe des göttlichen Lebens, die den Heiden rettet (die Gnade), komme ihm durch eine andere Heilsordnung zu als die, deren Nutznießer die Christen sind. Diese Sicht, die in unseren Tagen unter Theologen ziemlich weit verbreitet ist, beruht auf dreierlei Dualismen.

1.1 Heilsordnung des Wortes und Heilsordnung des Fleisch gewordenen Wortes

Diese Position erblickt eine im eigentlichen Sinne christliche Heilsökonomie: die des Fleisch gewordenen Wortes (Christus), und eine andere, nichtchristliche Heilsordnung: die des Wortes. Diese These scheint der Auffassung des Glaubens zu widersprechen, der zufolge Christus in seiner Menschheit der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist. ⁸ Wenn die nichtchristliche Religion theologisch in dem Zeitalter vor der Erwählung Abrahams situiert werden kann, gehört sie folglich zur Heilsordnung der Erlösung in ihrem Stadium vor der Menschwerdung, das diese jedoch bereits ankündigt und vorbereitet. Sie ist bereits eine »inkarnierte« Religion in dem Sinne, dass das Geheimnis Christi darin angekündigt und vorbereitet wird und – per Antizipation – bereits wirksam ist. Heute ist es immer das Fleisch gewordene Wort, das seine Gnade auf alle Menschen ausgießt – nicht

⁶ Ebd., 133.

⁷ Zum Beispiel DUPUIS, *Vers une théologie* (wie Anm. 5).

⁸ Vgl. 1 Tim 2,5: »Einer [ist] Mittler zwischen Gott und den Menschen: / der Mensch Christus Jesus.« Die Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation (vom 6. August 2000) urteilt, diese Trennung zwi-

schen dem Heilshandeln des Wortes und dem Heilshandeln des Fleisch gewordenen Wortes sei »dem christlichen Glauben gänzlich entgegengesetzt« (DI 10).

⁹ Vgl. die Erklärung *Dominus Iesus*, Nr. 12.

¹⁰ Ebd. Nr. 18.

mehr durch Antizipation wie einst vor seiner Menschwerdung, sondern durch Mitteilung der durch die Mittlerschaft seiner verherrlichten Menschheit vollzogenen Erlösung.

Diese Gnade des *Fleisch gewordenen Wortes* trägt das Zeichen der damals noch zukünftigen bzw. heute bereits gekommenen Inkarnation. Sie offenbart sich und schenkt sich folglich durch geschaffene Vermittlungen, die irgendwie *Zeichen* und *Mittel* der Gabe der Gnade sind. Man denkt vor allem an das Vorhandensein einer möglichen Prophetie, die dem Entstehen eines noch sehr impliziten theologalen Glaubens dienen kann, an eine übernatürliche Offenbarung, deren Botschaft in der nichtchristlichen Religion durch deren Riten, Lehrinhalte und Lebensregeln bestehen kann. Eine Heilsordnung des Wortes allein nimmt nicht auf, was die nichtchristliche Religion an »Inkarniertem« in ihren und durch ihre eigenen Institutionen besitzt.

1.2 Heilsordnung Christi und Heilsordnung des Heiligen Geistes

Andere Autoren vertreten die Auffassung, zusammen mit der im eigentlichen Sinne christlichen Heilsordnung des Mensch gewordenen Wortes müsse man eine weiter gespannte Heilsordnung des über alles Fleisch ausgegossenen Heiligen Geistes denken (Num 11,29 als Ankündigung von Joel 3,1-5, erfüllt in Apg 2). Diese Position will eine aktuelle Heilsordnung »geistlicher« Gnade annehmen, das heißt eine nicht inkarnierte, rein innerliche Heilsordnung, die nur in ihren Früchten sichtbar sei (Gebetsleben, Mystik, sittliches Leben usw.). Der Gedanke ist verführerisch. Doch das große Hindernis ist, dass die christliche Lehre behauptet, Christus und der Geist seien nicht voneinander zu trennen. Paulus sagt es auf seine Weise mit der Wendung »*der Geist Christi*« (Röm 8,9; Gal 4,6), und die Tradition hat es in zweierlei komplementärem Sinn verstanden: als Geist, der aus dem Vater *durch* den Sohn oder vom Vater *und* vom Sohn ausgeht (Trinität), und als Gabe des Geistes, die sich durch die *Menschheit* Christi vollzieht (vgl. etwa die Wendung »*der Geist Jesu*« in Apg 16,7 und Phil 1,19), wie es Lehre von Joh 20,22 ist. Aus der weiteren Geschichte des Christentums ist die These des Joachim von Fiore (12. Jahrhundert) bekannt; er vertrat die Auffassung, das Zeitalter des Geistes sei nach der Himmelfahrt auf das Zeitalter Christi gefolgt, so dass das Heil uns seither durch eine andere Heilsordnung als die Christi zukomme. Diese Sicht wurde im Namen der zentralen Mittlerschaft Christi in seiner Menschheit stets zurückgewiesen. Trotzdem kann sie hier und da im Zusammenhang mit den nichtchristlichen Religionen fröhliche Urständ feiern. Für die katholische Lehre scheint sie unannehmbar,⁹ und sie »de-inkarniert« zudem die nichtchristlichen Religionen. Diese sind nicht rein »geistlich« in dem Sinn, dass sie keine – zumal kommunitären – Institutionen hätten, und man erforscht ja gerade den Sinn und Wert dieser Institutionen.

1.3 Die Kirche und das Reich Gottes

Um das Mensch gewordene Wort und den Heiligen Geist in einer einzigen Heilsordnung zusammenzuhalten, könnte man nun die Ausweitung auf der Ebene der Heilsgemeinschaft ins Spiel bringen. Dann wird man sagen, es gebe wohl die kirchliche Gemeinschaft, die aus dem Empfang der Gaben Gottes durch die Institutionen Christi resultiert, aber die Nichtchristen gehörten nicht dazu, sie bildeten das *Reich Gottes*, das ebenfalls eine Heilsgemeinschaft sei, jedoch klar unterschieden von der Kirche. Damit ist man beim rein ekklesiologischen Aspekt: Der Satz »Außerhalb der Kirche kein Heil« lautet nunmehr: »Außerhalb des Reiches Gottes kein Heil«. Die Schwierigkeit ist, dass das komplexe Verhältnis zwischen Kirche und Reich Gottes nicht bis zur Trennung gehen kann.¹⁰ Das

Problem dieses Verhältnisses ist heute noch bei weitem nicht gelöst, umso weniger, als die Heilige Schrift innerhalb der Realität des *Reiches* eine delikate Unterscheidung zwischen dem Reich *Christi* und dem Reich *Gottes* macht: Bei der Parusie wird Christus das Reich Gott dem Vater übergeben (1 Kor 15,24). Es handelt sich, wie es scheint, um ein einziges Reich, das aus dem Pilgerstand in die Glorie des Himmels übergeht.¹¹ Das II. Vaticanum spricht deshalb vom *Reich Christi und Gottes*, um die Kirche zu bezeichnen,¹² das Problem verlangt jedoch noch weiterer Erarbeitung insbesondere im Licht des eindeutig universalen Missionsbefehls, den Christus den Apostel am Schluss des Markus- und ganz besonders des Matthäusevangeliums erteilt.

2 Elemente für einen Vorschlag

Wir wollen hier nur die wichtigsten Punkte jener Forschung erwähnen, die die von Thomas von Aquin ausgehende theologische Tradition vertritt.¹³ Der zentrale Gedanke, von dem aus diese Forschung sich entwickelt, ist folgender: Behält man im Auge, dass das Band Gott → Christus → Kirche nicht zerrissen werden darf, so muss man den ekklesiologischen Aspekt *vertiefen*, um verstehen zu können, wie die Nichtchristen bereits in das Mysterium der Kirche einbezogen sein können. Unter den Schülern des heiligen Thomas sind hier zwei Tendenzen zu beobachten, die wir kurz skizzieren wollen:

2.1 Die individuelle Verbindung des Nichtchristen mit der Kirche

Dieser Verständnisweg sieht folgendermaßen aus: Der einzelne Nichtchrist kommt in den Genuss des Gnadenangebots des Mensch gewordenen Wortes auf Wegen, die Gott allein kennt, und antwortet darauf mit seinem sittlichen Leben. Wenn sein Weg unter der Gnade rechtschaffen ist, lebt dieser Mensch vom Mysterium der Kirche, dem er unsichtbar bereits angehört. So hat es Charles Journet formuliert: »unsichtbare Zugehörigkeit zur

11 Siehe auch das große Gemälde vom Jüngsten Gericht in Mt 25,31f, wo der König, der über das Reich verfügt, kein anderer ist als der *Menschensohn*.

12 Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 5: »Von daher empfängt die Kirche, die mit den Gaben ihres Stifters ausgestattet ist [...], die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen. So stellt sie Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar.«

13 Die erste Referenz ist Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Bd. 3: Essai de théologie de l'histoire du salut, Paris 1969. Für die Zeit nach dem Erscheinen des oben bereits zitierten Werkes von Jacques Dupuis sind folgende Veröffentlichungen zu nennen: COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE THOMISTE, Tout récapituler dans le Christ. A propos de l'ouvrage de J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, in: *RT* 98 (1998) 591-630. M. CAGIN,

Tout récapituler dans le Christ, in: *Nova et Vetera* 1999/2, 87-90. Eine zustimmende Rezension des Aufsatzes in der *RT*: Ph. VALLIN, Sur une suggestion thomasienne à l'adresse du dialogue interreligieux, in: *Nova et Vetera* 2002/3, 19-45. Kritischer gegenüber der Position von RT: L. ELDERS, Les théories nouvelles de la signification des religions non-chrétiennes, in: *Nova et Vetera* 1998/3, 97-117. Sehr kritische Besprechung des Buches von J. Dupuis, die aber die nichtchristlichen Religionen als rein »natürliche« betrachtet: Georges COTTIER, Sur la mystique naturelle, in: *RT* 101 (2001) 287-311 (bes. 288-297). Diskussion mit J. Dupuis über die nichtchristliche Mystik, von der man nicht vorschnell behaupten darf, sie sei übernatürlich. Generelle Antwort von J. Dupuis auf die Kritiken an seinem Buch (insbesondere eine Antwort auf die *Revue Thomiste*): J. DUPUIS, The Truth Will Make You Free. The Theology of Religious Pluralism Revisited, in: *Louvain Stu-*

dies 24 (1999) 211-263. Zu den weiteren christologischen Überlegungen von J. Dupuis: J. DUPUIS, Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ et les religions du monde, in: *NRTh* 123 (2001) 529-546. Der Autor schlägt eine Lesart des Chalcedonense und des III. Constantinopolitanums vor, die dem Handeln des Wortes sowohl vor als auch nach der Menschwerdung Raum geben könne. H. DONNEAUD, Calcedoine contre l'unicité absolue du médiateur Jésus-Christ?, in: *RT* 102 (2002) 43-62. Sehr gedrängte Kritik des vorgenannten Aufsatzes von J. Dupuis, speziell auf fundamentaltheologischer Ebene. J. DUPUIS, Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné, in: Andreas R. BATLOGG / Mariano DELGADO / Roman A. SIEBENROCK (Hg.), *Was den Glauben in Bewegung bringt*. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi, Freiburg/Basel/Wien 2004, 500-516: Erweiterung von J. Dupuis auf H. Donneaud. Jenseits der eigentlich christologischen Debatte scheint

sichtbaren Kirche.«¹⁴ Dieser Auffassung zufolge bleibt die nichtchristliche *Religion* eine »natürliche« Religion, sie gliedert sich als solche nicht in das ekklesiale Mysterium ein, von dem sie nur eine mindere Gestalt wäre.¹⁵ In diesem Fall wird der nichtchristliche Mensch *in* seiner Religion, aber nicht *durch* sie gerechtfertigt.¹⁶ Diese Position scheint uns zwar nicht falsch, aber unzureichend. Sie vernachlässigt insbesondere zwei anthropologische Punkte, die im religiösen Leben der Menschen enthalten sind: einerseits die Verbindung zwischen Innerlichkeit und Außenseite des Menschen: Der Einzelne öffnet sich nicht nur innerlich dem Leben der Gnade, sondern auch äußerlich, namentlich durch die sittliche Botschaft seiner Tradition, die er vernimmt und die er gelehrt wird. Andererseits – und das ist die Konsequenz aus dem Vorausgegangenen – darf man die kommunitäre Dimension des menschlichen Lebens nicht eliminieren: Der Einzelne wird ins Leben der religiösen Gemeinschaft, der er angehört, hineingenommen, und sie stellt ihm äußerlich zumal die sittlichen Forderungen vor, damit er sie verinnerlichen kann.

2.2 Die tendenzielle Kirchlichkeit der nichtchristlichen Religion

Diese Position will weiter gehen als die vorgenannte. Sie hält dafür, dass die Gabe der Gnade Christi zum Nichtchristen gelangen kann, indem sie *durch* die rituellen Zeichen, Lehrinhalte und (sittlichen) Lebensregeln der nichtchristlichen Religion bezeichnet und irgendwie gefördert wird. Daher spricht man lieber von *vorchristlichen* als von *nicht-christlichen* Menschen und Religionen. Hier würde die vorchristliche Religion am Mysterium der Kirche, welches das Mysterium einer Gemeinschaft ist, die zugleich Heilszeichen, -mittel und -wirklichkeit ist, irgendwie partizipieren. Die Institutionen, zumindest bestimmte Institutionen dieser Religion können für ihre Mitglieder das Heil bezeichnen und in gewisser Weise auch fördern.¹⁷ Es ist ganz klar, dass vor der Ankunft Christi alles, was diese Religionen an Heilsmomenten enthalten konnten, ihnen *per Antizipation* von Christus zukam und dass sie nach dem Kommen Christi in Erwartung der Evangelisierung durch die barmherzige *zeitweilige Hilfe* Christi und seines Geistes Heilselemente besitzen können.

die Opposition vor allem auf die theologische Methode zu zielen (der Thomismus ist keine »hermeneutische Theologie«). B. POTTIER, Note sur la mission invisible du Verbe chez saint Thomas d'Aquin, in: *NRTh* 123 (2001) 547-557. Der Autor befragt den heiligen Thomas und denkt, er erlaube es, die Möglichkeit eines zweifachen Handelns des Wortes in der Welt zu denken: die des Wortes als solchen und die des Mensch gewordenen Wortes. Zur Erwidrung: Gilles EMERY, Le Christ et la mission de l'Esprit selon s. Thomas, in: Actes du colloque *Saint Thomas d'Aquin et la théologie des religions*, vgl. unten. Die späteren Arbeiten besonders zur ekklesiologischen Frage: Benoît-Dominique de LA SOUJEOLE, Être ordonné à l'unique Eglise du Christ. L'ecclésiologie des communautés non chrétiennes à partir des données œcuméniques, in: *RT* 102 (2002) 5-41, entwickelt den ekklesiologischen Aspekt des Problems, indem er vorschlägt, die analoge Verwirklichung

der einen und einzigen Kirche herauszustellen. Fr. DAGUET, L'unique Eglise du Christ en acte et en puissance, in: *Nova et Vetera* 2004/2, 45-70. Ekklesiologischer Zugang, der dem vorgenannten Aufsatz in einigen Punkten widerspricht. Gesamtdarstellung des thomistischen Denkens mit Aufweis seiner Bedeutung für den interreligiösen Dialog: VARII, *Thomistes ou de l'actualité de Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Les Plans 2003. Wichtig insbesondere darin die Beiträge von Gilles EMERY, Question d'aujourd'hui sur Dieu, 87-98 (bes. 96f), von G. NARCISSE, Le Christ selon s. Thomas, 115-129 (bes. 121-123), von B.-D. de LA SOUJEOLE, Enjeux actuels du dialogue interreligieux, 155-162, Th-D. HUMBRECHT, S. Thomas et la Providence, 227-237. Und schließlich: Actes du colloque *Saint Thomas d'Aquin et la théologie des religions*, Institut Saint Thomas d'Aquin-Revue thomiste, Toulouse 13.-14. Mai 2005, bes. die Beiträge von G. EMERY, Le Christ et la mission de l'Esprit selon s. Thomas,

von G. NARCISSE, L'universalité de la médiation du Christ; médiation du Verbe ou médiation du Christ, und von B.-D. de LA SOUJEOLE, La foi implicite, in: *RT* 106 (2006).

¹⁴ Vgl. *L'Eglise du Verbe incarné*, Bd. 2, Paris 1951, 1066.

¹⁵ Jean Daniélou, zit. in: Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, Bd. 3, Paris 1969, 666, Anm. 1.

¹⁶ Dies ist die Position von DAGUET, L'unique Eglise du Christ (wie Anm. 13), bes. 69. Siehe auch ELDERS, Les théories nouvelles (wie Anm. 13), 110, und COTTIER, Sur la mystique naturelle (wie Anm. 13), bes. 288-297.

¹⁷ Vgl. bes. COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE THOMISTE, Tout récapitulé dans le Christ (wie Anm. 13), bes. 615-618; LA SOUJEOLE, Être ordonné à l'unique Eglise du Christ (wie Anm. 13), bes. 30-39; DERS., Enjeux actuels du dialogue interreligieux (wie Anm. 13), 155-162.

3 Schluss

Zwei wichtige Punkte seien zum Schluss hervorgehoben.

Erstens: Das fundamentale Heilsverständnis der gesamten Tradition ist, ungeachtet der Höhen und Tiefen je nach der unterschiedlichen Ergiebigkeit der einzelnen Epochen, ein Verständnis, das sich auf die Zeichen stützt, die Gott von seinem Heilshandeln gibt. Die Väter haben das Christentum bis in unsere Tage hinein auf den Weg eines sehr präzisen Verständnisses der Offenbarung geführt. Wie man an der heutigen theologischen Erneuerung, die das II. Vaticanum unmittelbar vorbereitet hat, in aller Deutlichkeit gesehen hat, geht es um die *Sakramentalität des Heils*. Es geht nicht um einige spezielle Lehrauffassungen des einen oder anderen Autors, sondern »vielmehr um eine allgemeine Struktur oder eine Konzeption, die das Gesamt der Heilsökonomie hervortreten lässt«. ¹⁸ Es ist ebendas, was L. Boff »eine spezifische Denkstruktur, das sakramentale Denken«, nennt. ¹⁹ Nach dieser Sicht- und Denkweise wird das Heil Gottes der Welt zugesagt und geschenkt durch Zeichen, die von der bezeichneten Wirklichkeit nicht zu trennen sind, denn sie »enthalten« in gewisser Weise das Heilsangebot und bedingen seine menschliche Aufnahme. Mit anderen Worten: Zeichen und Gnade gehen nicht nebeneinander her, sondern das Sakrament ist die Sichtbarkeit der Gnade selbst. ²⁰ Der Schlüssel zum Verständnis dieser allgemeinen Struktur ist das Mysterium des Mittlers, die vom Wort angenommene Menschheit. Die ekklesiologische Frage erwächst aus dieser Sicht, dass der sakramentale Weg das Kommen des Christus-Sakraments zugleich ankündigt und vorbereitet und aus der Erfüllung der Verheißungen in der Fülle der Zeit entstanden ist. Folgt man diesem wichtigen Fingerzeig, der Sakramentalität des Heils, dann stellt sich die ekklesiologische Frage im interreligiösen Dialog künftig folgendermaßen: Welches sind die in den nichtchristlichen Religionen vorhandenen Zeichen, die uns erlauben, in ihnen das Heilshandeln Gottes in Christus durch seinen Geist zu erkennen? Wenn wir diese religiöse Bedeutung freilegen, gelangen wir in die Spur des ekklesial-sakramentalen Mysteriums, das in diesen Religionen anwesend sein und gleichsam seiner Erfüllung entgegensehen kann. Das führt uns zu der zweiten Bemerkung:

Wir haben keineswegs im Sinn zu behaupten, das Verhältnis zwischen den nichtchristlichen Religionen und dem Christentum sei lediglich ein Verhältnis begrifflicher Explikation dessen, was bereits implizit bei den Nichtchristen vorhanden sei. Der Strom der biblischen Offenbarung bringt neben einer einzigartigen Sicherheit hinsichtlich der Offenbarung ein substantiell neues Wort. Das Alte Testament in seinem wahren Sinn kündigt das Kommen Christi an und bereitet es vor. Das Neue Testament schenkt uns Christus selbst. Für den Glauben geht es um neue Realitäten und Wahrheiten. Die Religionen erwarten die Missionare des Evangeliums nicht nur, um sich der Realitäten und Wahrheiten bewusst zu werden, die sie in ihren Vorbedingungen bereits besäßen, sondern wegen einer echten, darüber

¹⁸ Piet SMULDERS, *L'Église, sacrement du salut*, in: *Vatican II. L'Église de Vatican II* (Unam Sanctam 51b), Paris 1966, 325.

¹⁹ Leonardo BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 15.

²⁰ Edward SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, Freiburg Schweiz 2004, 90-92.

²¹ Pierre-André LIÉGÉ, *La foi*, in: *Initiation théologique*, Bd. 3, Paris 1961, 509.

hinausgehenden Offenbarung, die durch die Erkenntnis und volle Annahme Christi den Weg aller wahrhaft religiösen Menschen transformieren muss. Eine nichtchristliche Religion kann eine »Religion als Rastort«²¹ sein, die ihre Mitglieder für das Heil bereit macht, aber sie ist dies als eine barmherzige Hilfe für jene, die ohne Verschulden ihrerseits noch nicht durch die von Christus selbst eingesetzten Vermittlungen zum Geheimnis der Menschwerdung Zugang fanden. Die Perspektive von *Nostra aetate*, aber auch die von *Ad gentes* sieht im Christentum die Erfüllung aller Religionen. Uns scheint, dass diese Position eine wichtige Festlegung des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Sache ist; unseres Erachtens kann und muss sie heute vertieft, nicht aber abgeschwächt oder abgelehnt werden. Denn die Perspektive der Erfüllung sagt, dass der religiöse Pluralismus keine unüberwindliche Verschiedenheit der Religionen ausdrückt, dass vielmehr inmitten dieses Pluralismus die wahre Einheit des Menschengeschlechts, das Mysterium der Kirche, in Erwartung seiner Erfüllung bereits gegenwärtig und wirksam ist.

Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble

Zusammenfassung

Der interreligiöse Dialog wirft u. a. auch Fragen ekklesiologischer Natur auf. Ein gemeinsamer Punkt einiger jüngerer religionstheologischer Versuche ist darin zu sehen, den Heilswert nicht-christlicher Religionen außerhalb ekklesiologischer Betrachtungsweisen zu eruieren – für den Autor ein dualistisches und unbefriedigendes Unterfangen. Eher soll und kann auf dem Hintergrund der im Verlauf des Konzils entwickelten »ekklesialen Gradualität« ein Weg beschritten werden, den ekklesiologischen Aspekt dahingehend zu vertiefen, wie die Nichtchristen in das Mysterium der Kirche – und zwar nicht nur als einzelne – einbezogen werden können.

Summary

Among other issues, interreligious dialogue also poses questions of an ecclesiological nature. A common point of several more recent religious-theological attempts can be seen in their determining the salvific value of non-Christian religions outside ecclesiological approaches – a dualistic and unsatisfactory undertaking as far as the author is concerned. Before the backdrop of the »ecclesial graduality« developed during the course of the Council one should and can instead tread a path to deepen the ecclesiological aspect with respect to how non-Christians can be included in the mystery of the church – and not just as individuals.

Sumario

El diálogo interreligioso despierta también cuestiones de naturaleza eclesiológica. Un denominador común de los recientes esbozos de teología de la religión consiste en investigar el valor salvífico de las religiones no-cristianas al margen de la perspectiva eclesiológica, lo que para el autor es algo dualista e insatisfactorio. Más bien habría que considerar que sobre la base de la »gradualidad eclesial«, desarrollada por el Concilio, se podría esbozar un camino para profundizar el aspecto eclesiológico de la cuestión de cómo incluir a los no-cristianos, y no sólo como individuos, en el misterio de la Iglesia.