

Nostra aetate

Ein Neuaufbruch in der Verhältnisbestimmung der Kirche zu den Religionen

Meistens wird versucht, die Position des Zweiten Vatikanischen Konzils als Durchbruch der Kirche zu einem religionstheologischen Inklusivismus zu verstehen, so dass dem Konzil unterstellt wird, dass es zwar nichtchristliche Religionen nicht mehr grundsätzlich ablehnt, wohl aber in einer hierarchischen Verhältnisbestimmung zu allem Nichtchristlichen befangen bleibt. In meinem folgenden Beitrag will ich versuchen zu zeigen, dass gerade *Nostra aetate* Potenziale enthält, die über eine inklusivistische Denkstruktur hinausweisen, so dass diese Erklärung auch 50 Jahre nach dem Konzil immer noch brandaktuell ist und unabgeoltene Potenziale in sich birgt.

1. Chancen und Grenzen eines religionstheologischen Inklusivismus

Bevor ich diese These ausführen kann, will ich wenigstens holzschnittartig deutlich machen, was ich unter einem religionstheologischen Inklusivismus verstehe und warum ich diese Position für fragwürdig halte.¹ Dies soll durch eine kurze Skizze der These vom anonymen Christentum bei Karl Rahner geschehen, die normalerweise als Paradebeispiel einer inklusivistischen Theoriebildung gilt.

Rahners Ausgangspunkt besteht darin, dass die katholische Dogmatik aus christologischen Gründen nicht darauf verzichten kann, die Endgültigkeit und Normativität des in ihm bezeugten Logos gegenüber allen anderen Wahrheitsansprüchen zu bekennen. Die Treue zum Bekenntnis zu Jesus als dem Christus schließe es aus, andere Heilswege als den in Christus verbürgten als gleichwertig anzuerkennen.

Andererseits ist für Rahner völlig klar, dass es mit der christlich unverzichtbaren Vorstellung eines bedingungslos liebenden Gottes schlechterdings unvereinbar ist, dass dieser Gott solche Menschen vom Heil ausschließt, die nie mit der Botschaft des Christentums konfrontiert worden sind. Ihn treibt die Sorge um die Menschen um, die vor Jesu Geburt gelebt haben oder die nie in authentischer Weise vom Christentum gehört haben. Sollte man wirklich glauben müssen, dass diese weniger nachhaltig oder gar nicht von Gottes in Christus erwiesener Menschenfreundlichkeit berührt werden können? Rahner versucht

diese Sorge durch die Einsicht zu besänftigen, dass der biblisch bezeugte allgemeine Heilswille Gottes (1 Tim 2,4) dazu führen muss, dass alle Menschen auch unabhängig von ihrem Glauben in geschichtlich konkreter Weise mit dem Heilsangebot Gottes in Kontakt kommen. Denn der Wille Gottes kann nicht nur ein frommer Wunsch sein, sondern muss als eine die Wirklichkeit verändernde Tatsache anerkannt werden. Wenn es aber Heil nur in Christus gibt und es andererseits auch außerhalb der sichtbaren Grenzen des Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus Heil geben muss, muss man annehmen, dass Menschen auch ohne explizites Bekenntnis zu Christus bzw. ohne Wissen von ihm durch ihn ihr Heil wirken können. Karl Rahner nennt diese Menschen „anonyme Christen“, weil sie nicht wissen, dass sie ihr Heil in Christus wirken.

So überzeugend diese Position auf den ersten Blick zu sein scheint und so wohltuend sie sich auch von jeder exklusiven Verhältnisbestimmung zu den nichtchristlichen Religionen abhebt, die alles Nichtchristliche auf dem direkten Weg zur Hölle wähnt, so sehr ist sie doch in der zeitgenössischen Theologie in die Kritik geraten. Vielen geht die von Rahner vorgenommene Form von Anerkennung anderer Religionen nicht weit genug und erscheint ihnen als Vereinnahmung. Der Hauptkritikpunkt besteht dabei meistens darin, dass die Logik inklusiven Denkens immer nur dasjenige am Anderen anzuerkennen vermag, was im Eigenen bereits angelegt ist. Das, was beim Anderen wirklich anders ist, kann von diesem Ansatz her nicht gewürdigt werden. Es wird eben nur das anerkannt, was als christusförmig erkannt wird bzw. was dem an Christus gewonnen Kriterium interreligiösen Urteilens zumindest nicht widerspricht.

Diese Position ist insbesondere aus zwei Gründen in die Kritik geraten. Zum einen kann man fragen, ob die christlich gebotene Liebe zum Nächsten möglich ist, wenn ich so etwas Zentrales wie den religiösen Glauben des Nichtchristen abwerte und a priori nicht anzuerkennen in der Lage bin. Außerdem lässt sich aus der Sicht der Trinitätstheologie der Gedanke stark machen, dass es in Gott gerade die Andersheit als Andersheit ist, die Einheit und damit Liebe und Anerkennung ermöglicht. Wenn in Gott aber bleibende Verschiedenheit der Grund von Liebe und Einheit ist, ist es befremdlich, die Verschiedenheit des religiös Anderen als Grund für seine Abwertung in Stellung zu bringen.

Natürlich leistet diese Überlegung keine strikte Widerlegung des Inklusivismus. Aber sie macht deutlich, warum die inklusive Denkstruktur in der zeitgenössischen Dogmatik nicht mehr unumstritten ist, auch wenn allgemein anerkannt wird, dass ein inklusives Denken gewichtige Vorteile gegenüber einer exklusivistischen Denktradition hat. Von daher ist es schon einmal ein bedeutsamer Schritt, dass sich das Zweite Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* ausdrücklich von einem umfassenden religionstheologischen Exklusivismus abgrenzt, wenn es festhält: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott jedoch aufrichtigen Herzens 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 ist verdeutlicht, dass jeder Mensch auch außerhalb des christlichen Glaubens zum Heil finden kann. Allerdings lässt der Text offen, ob die nichtchristlichen Religionen selbst in diesem Zusammenhang eine positive Rolle spielen. Überhaupt fehlt der Versuch einer

positiven Würdigung anderer Religionen, es wird vielmehr – wie bereits in der Lehrtradition vor dem Konzil – nur auf den einzelnen nicht-christlichen Menschen geschaut. Hier geht die Erklärung über das Verhältnis bzw. die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* einen entscheidenden Schritt weiter.

2. Der theologische Neuaufbruch in *Nostra aetate*

Ich will an dieser Stelle nicht noch einmal die Vorgeschichte zu *Nostra aetate* und das Ringen um seinen Textentwurf skizzieren. Es ist inzwischen oft genug herausgearbeitet worden, wie sich diese Erläuterung der Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen erst aus der Dynamik des Konzils heraus entwickelt hat. Zunächst geplant war eine Erklärung der Haltung der Kirche gegenüber dem Judentum, die unmissverständlich den Antisemitismus verurteilen und Israel als Wurzel der Kirche theologisch würdigen sollte – ein Anliegen, das insbesondere Johannes XXIII. persönlich wichtig war.² Aufgrund von diplomatischen Interventionen arabischer Staaten und von Protesten von Bischöfen aus der arabischen Welt geriet das Konzil unter Druck und entschloss sich die geplante „Judenklärung“ zu einer allgemeineren Verhältnisbestimmung zu weiten, die den Eindruck einer Verabredung der Kirche mit Israel in Konfrontation zum Islam zu vermeiden suchte.

Herausgekommen ist ein Dokument, das zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche die nichtchristlichen Religionen zum Thema der Kirche macht. 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 (*habitus*) zu den anderen Religionen deutlich zu machen.³ Anlass der Beschäftigung mit den anderen Religionen ist offenkundig weder das Thema der Mission noch die Wahrheitsfrage, sondern einfach die Globalisierung und die neuen Beziehungen der Religionen untereinander (vgl. NA 1). Die Kirche sieht es dabei als ihre Aufgabe an, „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“ (NA 1). Kirche versteht ihre Aufgabe also 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 Gemeinschaft untereinander führt“ (NA 1) und würdigt erstmals die Einheit der Menschheitsfamilie und der Geschwisterlichkeit aller Menschen.⁴

Von daher scheint mir die Interpretation von *Nostra aetate* vor dem Hintergrund des religionstheologischen Inklusivismus schon vom Grundanliegen der Erklärung her fragwürdig zu sein. Besonders spannend ist, dass *Nostra aetate* – ähnlich wie die Komparative Theologie⁵ – Religionen als Antwortversuche auf ähnliche Fragen zu würdigen versucht⁶ und die Angehörigen unterschiedlicher Religionen dazu ermutigt, gemeinsam an den drängenden Problemen der Menschen zu arbeiten.⁷ Dabei wird deutlich, dass das Konzil davon ausgeht, dass sich auch in den nichtchristlichen Religionen förderungs- und anererkennungswürdige ethische Werte und geistliche Güter finden. Auffällig ist, dass es dabei auf eine hierarchische Relationierung der Religionen verzichtet, zugleich aber immer wie-

der darauf besteht, dass Jesus Christus die Fülle des religiösen Lebens ist, durch die Gott die Welt mit sich versöhnt hat. So heißt es in der Erklärung wörtlich:

„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)

Schaut man sich diese Einschätzung genau an, so wird deutlich, dass sie jede religions-theologische Bewertung anderer Religionen vermeidet. So bleibt 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.⁸ Und auch in der deutschsprachigen Rezeption des Zweiten Vaticanums 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. Und in der Tat hat sich das Konzil an dieser Stelle nicht festgelegt und verzichtet offenkundig ganz bewusst auf eine religionstheologische Positionsbestimmung.

Doch sollte man diese Offenheit nicht als abgrenzende oder herabwürdigende Grundhaltung missverstehen. Denn auch ohne eine Relationierung der Religionen im Blick auf die Heils- und Wahrheitsfrage vorzunehmen, gelingt *Nostra aetate* eine erste Würdigung und positive Rezeption nichtchristlicher Religionen. Bereits in der recht knappen Charakterisierung von Hinduismus und Buddhismus fällt auf, dass diese sehr wohlwollend beschrieben werden, jedenfalls „ohne dass versucht wird, sie zu bewerten.“⁹ Noch auffälliger ist die ausnahmslos positive Würdigung der Muslime wegen des Glaubens an den alleinigen Gott unter Nennung des gemeinsamen Stammvaters Abraham (NA 3). Dem Konzil gelingt hier eine unerwartet deutliche Würdigung der muslimischen „Haltung der Hingabe, die Achtung verdient.“¹⁰ Die aus der Sicht des Konzils unklaren Punkte und offenen Fragen – etwa zur Person Muhammads und der Bedeutung des Korans – werden einfach übergangen¹¹, weil die Klärung dieser theologisch bedeutsamen Fragen nicht erforderlich ist, um Christen und Muslime in eine produktives Miteinander zu bringen. Entsprechend mahnt das Konzil: „Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslimen kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“ (NA 3)

Am ausführlichsten und gründlichsten fällt in *Nostra aetate* die theologische Würdigung des Judentums aus. Man merkt der Erklärung an, dass diese Verhältnisbestimmung

das eigentliche theologische Ziel der Erklärung ist und in dieser Hinsicht die meisten Vorarbeiten geleistet worden sind. Das Judentum wird als Wurzel des christlichen Glaubens gewürdigt und es wird ausdrücklich festgehalten, dass die Juden auch heute noch „von Gott geliebt sind um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“ (NA 4 unter Verweis auf Röm 11,28 f.). Ausdrücklich zurückgewiesen wird der in der Christentumsgeschichte immer wieder erhobene, unheilvolle Pauschalvorwurf an die Juden, für die Ermordung Jesu verantwortlich zu sein, sowie die nicht minder unheilvoll folgenreichste Behauptung der Verwerfung der Juden durch Gott (NA 4). Sicher hätte man sich noch deutlichere Worte gewünscht, und man fragt sich, ob es wirklich genug ist, wenn die Kirche den Antisemitismus nur beklagt (NA 4) und nicht auch ein ausdrückliches Schuldeingeständnis formuliert. Dennoch liegt mit *Nostra aetate* ein deutliches Bekenntnis zum besonderen Verhältnis von Judentum und Christentum vor, so dass das Konzil ummissverständlich deutlich macht, dass es christlicherseits keine Theologie der Religionen mehr ohne Israeltheologie geben darf.¹² Freilich beschäftigt das Konzil auch hier nicht die theologische Frage, ob und inwiefern man christlicherseits das Judentum als gleichwertig anerkennen kann. Vielmehr geht es ihm um die gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für diese Welt, die eben durch ihr versöhntes Miteinander zum Segen für diese Welt werden können und sollen. „Papst Johannes Paul II. wiederholte diesen Gedanken über die Jahre seines Pontifikats hinweg. Juden und Christen sind Erben des Segens Abrahams. Zuerst müssen sie *einander* ein Segen werden – und dann können sie ein Segen für die ganze Menschheit werden.“¹³

So wie die Einbettung der Verhältnisbestimmung der Kirche zum Judentum in die Haltung der Kirche zur Welt der Religionen deutlich macht, dass diese gemeinsame Sendung nicht gegen die anderen Religionen gerichtet ist, sondern zur gemeinsamen Verantwortung der Religionen für die Welt sensibilisiert, ist es *Nostra aetate* wichtig, auch nichtreligiöse Menschen in ihrem Nachdenken einzubeziehen. Auch die Atheisten werden aufgerufen, sich mit der Kirche und den Religionen „gemeinsam für Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Frieden und Freiheit einzusetzen“¹⁴, so dass deutlich wird, dass es dem Konzil nicht um eine Ökumene der Religionen gegen die säkulare Welt oder gar die Atheisten geht, sondern darum, alle Menschen zum Aufbau einer besseren Welt einzuladen – immer im Bewusstsein, dass diese Welt letztlich nur von Gott her ermöglicht werden kann, der seinen guten Willen nicht anders als mit den Menschen verwirklichen will.

3. Zur Theologie der Religionen nach dem Konzil

Durch die eigene Stimmenthaltung in der Frage einer religionstheologischen Verhältnisbestimmung der Religionen will das Konzil natürlich nicht einem Verzicht auf die Wahrheitsfrage in der Theologie das Wort reden. Theologen sind durchaus aufgerufen, die vorsichtigen Schritte des Konzils weiterzugehen und sich Kompetenzen anzueignen, die die Väter des Konzils noch nicht hatten. Nicht umsonst löste *Nostra aetate* ja „einen wahren Schub wissenschaftlich-theologischer Bemühungen um die Weltreligionen aus“¹⁵. Zugleich

macht die Stoßrichtung der Erklärung aber deutlich, dass es nicht die Aufgabe der Kirchenleitung ist, eine solche Theologie der Religionen zu entwickeln und andere Religionen umfassend zu bewerten. Vielmehr muss es Kirche darum gehen, die unbedingte Selbstzusage Gottes in Christus ohne Abstriche zu bezeugen, ohne deshalb die religiös anderen zurückzuweisen oder abzuwerten. Die Treue zum Eigenen muss eben keine Abwertung der anderen zur Folge haben. Der Fokus auf die gemeinsam zu bewältigenden Aufgaben macht deutlich, dass Kirche und Theologie einen Dienst an dieser Welt und für diese Welt zu verrichten haben, der für das Handeln der Kirche wichtiger ist als eine Bewertung anderer Religionen.

Trotzdem fragt man sich natürlich schon, wie genau man die Vorgaben des Konzils in einer zeitgemäßen Theologie der Religionen umsetzen kann. Sicher wird man die Spannungen auf dem Feld der Religionstheologie nicht einfach durch die pauschale Behauptung der Gleichwertigkeit aller Religionen lösen können. Diese pluralistische Hypothese wirft so viele zusätzliche Probleme auf, dass sie zumindest in der katholischen Dogmatik eigentlich von niemandem vertreten wird – vor allem, weil bisher nicht gezeigt werden konnte, wie die pluralistische Hypothese ohne unzumutbare Revisionen des christlichen Glaubensbekenntnisses formuliert werden kann.¹⁶

Wie kann man also angesichts der offenkundigen Probleme eines inklusiven Denkens und angesichts der Unangemessenheit eines exklusivistischen oder pluralistischen Ansatzes das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Religionen religionstheologisch bestimmen? Eine Antwort auf diese Frage scheint mir alles andere als einfach zu sein und sie ist in der gegenwärtigen Diskussion auch höchst umstritten. Vielleicht kann man so weit gehen zu sagen, dass die Frage nach einer überzeugenden Neubestimmung des Verhältnisses des Christentums zu den anderen Religionen die größte Herausforderung für die katholische Dogmatik der Gegenwart ist. Will sie diese Herausforderung bestehen, scheinen mir zwei Dinge vordringlich, die beide von *Nostra aetate* ausgehend weitergedacht werden können.

Zunächst einmal ist es an der Zeit, sich gründlicher als bisher den einzelnen nicht-christlichen Religionen zuzuwenden und den theologischen Dialog mit Gelehrten aus diesen Traditionen zu suchen. Nur ein dezidiert theologischer Dialog mit den unterschiedlichsten Strömungen der verschiedenen Religionen kann der katholischen Theologie die Erkenntnisse vermitteln, die ihr ein angemessenes Verhältnis zu den anderen Religionen ermöglicht. Dabei ist die spannende Frage, inwiefern die anderen Religionen auch als Erkenntnisorte für das eigene Denken anerkannt werden können und die eingehende Beschäftigung mit ihnen auch zu grundlegenden Revisionen in Architektur und Methodik der eigenen Denkbewegungen zwingen. Bejaht man diese Frage, müsste das Ziel der Forschung der nächsten Jahrzehnte die Neuentwicklung einer katholischen Dogmatik sein, die sich in den Verästelungen all ihrer Einzelprobleme in den Dialog mit den anderen Religionen begibt und dadurch einen völlig neuen Zuschnitt erhält. Voraussetzung für diese Forschungsbemühung wären Theologen, die sprachfähig in anderen religiösen Traditionen werden und die diese nicht nur wie bisher aus der religionswissenschaftlichen Außen-sicht betrachten, sondern sich auf das Abenteuer einlassen, die Theologie des Anderen

mitzudenken und ihre Entwicklung solidarisch zu begleiten – eine epochale Herausforderung, der man sich im deutschen Sprachraum allenfalls in ersten Ansätzen gewahr wird und die nur in ökumenischer Zusammenarbeit bestanden werden kann.¹⁷

Zentral für das Gelingen dieser Forschungsbemühungen ist ein zweiter Punkt. Die Frage nach einer Kriteriologie interreligiöser Urteilsbildung muss mit mehr Nachdruck verfolgt werden. Dieses Bemühen wird dadurch erschwert, dass sich die christliche Dogmatik und Fundamentaltheologie in zahllosen Ansätzen verfranst haben und dadurch kaum mehr in der Lage sind, gemeinsame wissenschaftliche Standards zu benennen oder auch nur eine von allen verstandene gemeinsame Sprache zu verwenden. Diese Unübersichtlichkeit erschwert einerseits die Herausforderung zum interreligiösen Gespräch, weil eine Verständigung auf gemeinsame Kriterien zwischen den Religionen unrealistisch ist, wenn diese nicht einmal im Binnendiskurs gelingt. Andererseits eröffnen sich an den Rändern der Theologien hochinteressante neue Gesprächsmöglichkeiten, die noch viel zu zaghaft ergriffen werden. Wenn die vielfältige Landschaft der Theologie dazu führen würde, die jeweils unterschiedlichen Zugänge zum christlichen Glauben zu nutzen, um in verschiedenen Denktraditionen mit anderen religiösen Denkbewegungen ins Gespräch zu kommen, könnte auch jetzt schon vielversprechende Pionierarbeit geleistet werden. Aber leider ist bisher noch kein breit angelegter Neuaufbruch zum Erlernen des notwendigen theologischen Handwerkszeugs der nichtchristlichen Theologien in der deutschsprachigen Dogmatik zu erkennen.

Von einem lehramtlichen Dokument kann man sicher weder die Bereitstellung einer interreligiösen Kriteriologie noch Vorlagen für eine entsprechende Komparative Theologie erwarten. Allerdings kann man das positive Zugehen von *Nostra aetate* auf die anderen Religionen und seine Christozentrik als Ermutigung verstehen, um sich nicht in einen religionstheologischen Inklusivismus zu verschanzen, sondern in kooperativer und produktiver Weise auf andersreligiöse Menschen zuzugehen, um mit ihnen gemeinsam diese Welt und unsere Theologien fortzuentwickeln, ohne dabei die eigenen Wahrheitsansprüche in unzulässiger Weise zu relativieren.

Anmerkungen

- 1 Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung vgl. Stosch, K. v.: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen. Paderborn u. a. (2012), 87–107. Die nachfolgenden Ausführungen in diesem Kapitel folgen weitgehend: Stosch, K. v.: Erkenntnisorte für das eigene Denken. Die katholische Dogmatik und die anderen Religionen. In: Herder Korrespondenz Spezial 2 (2010), 5–9.
- 2 Vgl. Pesch, O. H.: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte. Kevelaer (32011), 292 f.
- 3 Vgl. Siebenrock, R.: 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: Sinkovits, J. u. U. Winkler (Hrsg.): Weltkirche und

Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate*. (Salzburger Theologische Studien; 28). Innsbruck–Wien (2007), 67–89: 77.

- 4 Vgl. Fitzgerald, M. J.: Die Erklärung *Nostra aetate*. Die Achtung religiöser Werte durch die Kirche. In: Sinkovits, J. u. U. Winkler (Hrsg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate*. (Salzburger Theologische Studien; 28). Innsbruck–Wien (2007), 29–43: 42 f.
- 5 Vgl. Stosch (2012), 199–203.
- 6 Vgl. NA 1: „Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungeklärten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Was ist der Weg zum wahren Glück?“
- 7 Vgl. NA 2: „Deshalb mahnt sie (die Kirche; Vf.) 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.“
- 8 Vgl. Sparks, A.: The fulfilment theology of Jean Daniélou, Karl Rahner and Jacques Dupuis. In: *NBL* 89 (2008), 633–656: 654 Fn. 135.
- 9 Fitzgerald (2007), 34.
- 10 Ebd., 37.
- 11 Vgl. Siebenrock (2007), 78.
- 12 Vgl. ebd., 80.
- 13 Signer, M. A.: 40 Jahre nach *Nostra aetate*. Gibt es im Dialog neue Inhalte? In: Sinkovits, J. u. U. Winkler (Hrsg.): *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate*. (Salzburger Theologische Studien; 28). Innsbruck–Wien (2007), 97–113: 110.
- 14 Siebenrock (2007), 78.
- 15 Pesch (2011), 304.
- 16 Zur Auseinandersetzung mit dem außerhalb des Katholizismus zunehmend vertretenen Pluralismus vgl. Stosch (2012), 22–61.
- 17 Vgl. zur Sondierung des hier möglicherweise weiterführenden Ansatzes Komparativer Theologie Bernhardt, R. u. K. v. Stosch (Hrsg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 7). Zürich (2009).