



MICHAEL BÖHNKE · WUPPERTAL

## UNIVERSALER HEILSWILLE GOTTES

*Eine Relecture einleitender Formulierungen  
in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*

### I. HERMENEUTIK DER TEXTE

Es ist unendlich viel über den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils geschrieben und noch mehr debattiert worden. Otto Hermann Pesch hat – wie viele andere – diesen Geist des Konzils mit der Intention der Konzilsväter identifiziert: «Der ‹Geist des Konzils› ist der aus den Akten und im Blick auf die Vorgeschichte des Konzils hervortretende Wille der überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter, auch dort, wo er durch Einsprüche und manchmal auch unfaire Tricks einer kleinen Minderheit im einzelnen verwässert und abgeschwächt wurde – und als solcher ist er eine gültige Auslegungsregel für die Konzilstexte.»<sup>1</sup>

Dagegen leiten die hermeneutischen Überlegungen des französischen Philosophen Paul Ricœur dazu an, die Konzilstexte nicht von der Intention der Autoren her zu verstehen. Ricœur nämlich hat die semantische Autonomie des Textes als Ausgangspunkt der Interpretation bestimmt.<sup>2</sup> Die semantische Autonomie des Textes ist darin begründet, dass der Text als Schriftstück gegenüber der Intention des Autors, «von der Psychologie des Menschen hinter dem Werk, von dem Verständnis, dass dieser Mensch von sich selbst und von seiner Situation hat, von seiner Beziehung als Autor zu seinem ersten Publikum, dem ursprünglichen Empfänger des Textes»<sup>3</sup>, unabhängig ist. «Entscheidend für die Genese von Texten ist die Ablösung von der unmittelbaren Sprechsituation.»<sup>4</sup> Weder die Subjektivität des Autors noch die des Lesers beherrschen den Sinn des Textes für Ricœur in transzendentalphilosophischer Hinsicht. Indem der Leser den Text als etwas versteht, refiguriert er seinen Sinn. «Die Refiguration» stellt für Ricœur eine «aktive Reorganisation unseres In-der-Welt-Seins dar [...], die vom

*MICHAEL BÖHNKE, Jg. 1955; 1974-79 Studium der Katholischen Theologie, Philosophie und Neueren Geschichte in Bonn und Tübingen, seit 2004 Professur für Systematische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Wuppertal.*

Leser gelei[s]tet wird, der selbst [...] vom Text dazu eingeladen wird, Leser seiner selbst zu werden.»<sup>5</sup> Der Sinn des Textes, der sich in der Lektüre erschließt, ist vor allem der einer neuen Sicht der Welt und des Selbst, durch die die ursprüngliche Erfahrung der Zugehörigkeit unterbrochen wird. Es geht also um eine durch den Text angeleitete Distanznahme<sup>6</sup> des Ich, um in der Refiguration zu einer veränderten Sicht der Welt und des Selbst zu gelangen. Dem «Sehen als» auf der Ebene der Sprache entspricht dabei für Ricœur unter der Voraussetzung der Referenz des Textes auf ontologischer Ebene das «Sein-wie». Dabei ist es eben der Leser, der den Bezug vom Text zur außertextlichen Realität herstellt. Für Ricœur wird hermeneutisch dabei auch die Dichotomie von Erklären und Verstehen im Begriff der Interpretation aufgehoben, da jeder Text in seiner objektiven Gestalt, seiner Struktur, den eigenen Regeln seiner Komposition nach erklärt werden kann, und je mehr er erklärt werden kann, um so besser war er zu verstehen (vgl. IA 45). Erklären und Verstehen werden durch Ricœur im Begriff der Interpretation zusammengefasst (vgl. IA 43).

Die folgende Interpretation nimmt in Anlehnung an Paul Ricœur ihren Ausgang von der Endgestalt der Konzilstexte. Sie will die Frage nach dem Geist des Konzils nicht retrospektiv durch einen Rückgriff auf die Intention der Konzilsväter klären. Vielmehr geht es ihr darum, den Geist des Konzils prospektiv als durch die Texte eröffnete Sicht von Gott, Mensch und Welt zu verstehen, die den Leser der Texte zu einem neuen Verständnis des Glaubens, der Wirklichkeit und seiner selbst führen kann. Sie überwindet so die Dichotomie von Geist und Buchstabe. Sie versteht die Texte des Konzils als «formative Texte» (J. Assmann)<sup>7</sup>. Die sie leitende Hypothese lautet, dass die Eröffnungsformulierungen zum Hauptteil der beschlossenen Konzilstexte in besonderer Weise Aufschluss über den Geist des Konzils, das durch das Konzil neu eröffnete Verständnis von Gott, Mensch, Kirche und Welt, geben. Ihren Sinn gilt es zu verstehen.

## II. DIE EINLEITUNGSFORMELN DER TEXTE

Die meisten Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnen in ihrem Hauptteil mit Formulierungen, die als authentische Interpretationen des göttlichen Heilswillens verstanden werden müssen. So heißt es zu Beginn des ersten Kapitels der umfassenden Konstitution über die Heilige Liturgie, dem ersten Dokument, welches vom Konzil am 4. Dezember 1963 abgestimmt und feierlich veröffentlicht wurde: «Gott, der »will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« (1 Tim 2,4), »hat in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen« (Hebr 1,1). Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte er seinen Sohn, das Wort, das Fleisch angenommen hat

und mit dem Heiligen Geist gesalbt worden ist, den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind, «den Arzt für Leib und Seele», den Mittler zwischen Gott und den Menschen» (SC 4, 1). Mit der Formulierung wird Bezug genommen auf die Eröffnungsansprache zum Zweiten Vatikanischen Konzil von Papst Johannes XXIII., der ausgeführt hatte, daß die Kirche nach Gottes Heilsplan «alle Menschen retten und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen lassen will (1 Tim 2,4)» (*Gaudet Mater Ecclesia*).

Das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica* eröffnet das erste Kapitel in ähnlicher Weise, betont aber, dass der Heilswille durch die Katholische Kirche, die sich diesem Heilswillen verdankt, vermittelt ist. Dabei verpflichtet der Wille des Gründers die Kirche in ihrem zweckgerichteten Handeln: «Die Katholische Kirche ist von Christus, dem Herrn, gegründet, um allen Menschen das Heil zu bringen, und darum der Verkündigung des Evangeliums unbedingt verpflichtet. Deshalb hält sie es für ihre Pflicht, die Heilsbotschaft auch mit Hilfe der sozialen Kommunikationsmittel zu verkündigen und Grundsätze über deren richtige Anwendung aufzustellen» (IM 3).

Die Kirchenkonstitution präzisiert zu Beginn des ersten Kapitels – eine Einleitung und ein Vorwort fehlen – das Verhältnis zwischen dem durch Christus offenbarten Heilswillen Gottes und der Kirche als «Zeichen und Werkzeug» dieses Heilswillens: «Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16,15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Deshalb möchte sie das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen, ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären. Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, daß nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen» (LG 1).

Dass Christus den Heilswillen Gottes offenbart hat, damit beginnt auch das erste Kapitel des Ökumenismusdekrets *Unitatis redintegratio*: «Darin ist unter uns die Liebe Gottes erschienen, daß der eingeborene Sohn Gottes vom Vater in die Welt gesandt wurde, damit er, Mensch geworden, das ganze Menschengeschlecht durch die Erlösung zur Wiedergeburt führe und in eins versammle» (UR 2). Die offenbarungstheologische Grundlage wird in der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* gleich zu Beginn präzisiert: «Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren

und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen» (DV 2).

Umfassend geht auch die Pastoralkonstitution zu Beginn des I. Hauptteils auf den göttlichen Heilswillen ein. Bemerkenswert ist die lange, insgesamt 6 Artikel (4–10) umfassende Einleitung der Konstitution, in der – nach den fulminanten Formulierungen im Vorwort (1–3) die Beschreibung der «Zeichen der Zeit» erfolgt, die zu den – allerdings nicht durch göttlichen Heilswillen direkt aufgetragenen Pflichten – der Kirche gehört. Erst dann beginnt der I. Hauptteil mit der unmittelbaren Bezugnahme auf den Willen Gottes: «Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin» (GS 11).

Indirekt wird auch im ersten Satz des ersten Kapitels von *Apostolicam Actuositatem* auf den göttlichen Heilswillen Bezug genommen, insofern die Sendung der Kirche auf ihn zurückgeführt werden muss. «Dazu ist die Kirche ins Leben getreten: sie soll zur Ehre Gottes des Vaters die Herrschaft Christi über die ganze Erde ausbreiten und so alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftig machen, und durch diese Menschen soll die gesamte Welt in Wahrheit auf Christus hingeeordnet werden.» (AA 2)

Es ist unschwer zu erkennen, dass eine Interpretation der Texte ihnen dann gerecht wird, wenn durch sie ihr Gehalt als Auslegung des Heilswillens Gottes verstanden wird. Eben das kann aufgrund der synoptischen Lektüre der einleitenden Formulierungen als Sinn der Texte und damit als Geist des Konzils angesehen werden. Diese Einsicht gilt es im Folgenden zu präzisieren.

### III. DAS FORMATIVES SELBSTVERSTÄNDNIS DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Wenn mit der Formulierung von 1 Tim 2,4 sowie im Dekret *Orientalium ecclesiarum* mit den Worten «Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt (vgl. Mk 16,15)» (OE 3) die Universalität des Heilswillens Gottes betont wird und wenn nach *Lumen gentium* die Kirche als Zeichen und

Werkzeug des universalen göttlichen Heilswillens verstanden werden muss, dann darf man erwarten, dass das Konsequenzen für das formative Selbstverständnis und das Handeln der Kirche hat. Diese Konsequenzen werden in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils meistens zu Beginn der Vorworte oder Einleitungen benannt, in denen sich der Verfasser der Texte zu erkennen gibt. Subjekt der Aussagen ist in ihnen die katholische Kirche, für die die Heilige Synode spricht. Sie tut dies in dem Bewusstsein, dass die Kirche den universalen Heilswillen zeichen- und werkzeughaft zu realisieren, ihn keineswegs aber einzuschränken und zu reglementieren habe.

«Zur Völkerwelt von Gott gesandt, soll die Kirche »das allumfassende Sakrament des Heils« sein. So müht sie sich gemäß dem innersten Anspruch ihrer eigenen Katholizität und im Gehorsam gegen den Auftrag ihres Stifters, das Evangelium allen Menschen zu verkünden», so formuliert es das Vorwort von *Ad gentes* (AG 1) in direkter Anknüpfung an *Lumen gentium*.

Das Konzil weiß sich von der Hoffnung getragen, dass seine Lehre für die gesamte menschliche Gesellschaft von Relevanz ist: «Es hofft zudem, daß seine hier vorgelegte Lehre und Weisung nicht allein dem Heil der Gläubigen, sondern auch dem Fortschritt der ganzen menschlichen Gesellschaft dienen werde», heißt es im Vorwort von *Inter mirifica* (IM 2). «Daher wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil nach einer tieferen Klärung des Geheimnisses der Kirche ohne Zaudern nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht. Vor seinen Augen steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird.» (GS 2). Nirgends kommt so deutlich wie im Vorwort von *Gaudium est spes* die «Verbundenheit der Kirche mit der Menschheitsfamilie» (GS 1) zum Ausdruck.

Die Begründung dafür liegt sowohl in dem in Gottes (Schöpfungs-)handeln zum Ausdruck gekommenen universalen Heilswillen Gottes als auch im als Zeichen der Zeit wahrgenommenen Zusammenwachsen der Menschheitsfamilie, einer konziliaren Antizipation der Globalisierung, die dazu zwingt, das Verhältnis zu den anderen Religionen zu bedenken: «In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen

gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt. Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln», so der Beginn von *Nostra Aetate* (NA 1), in dem die Sorge für den «Frieden unter den Religionen» (Nicolaus Cusanus) als Mitsorge der Kirche für die Einheit der Menschheit zum Ausdruck kommt.

Dass jede Spaltung dabei ein Ärgernis bedeutet, ist Erkenntnis leitend für das Ökumenismusdekret. «Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen» (UR 1). Indem sich die Kirche die Mitsorge um die Humanisierung der Lebensverhältnisse auf ihre Fahnen schreibt, will sie es vermeiden, ein Ärgernis für die Welt zu sein, bedeutete dies doch zugleich einen möglichen Schaden für die Verkündigung.

Dass die universale Sendung der Kirche dem universalen Heilswillen Gottes zu entsprechen habe, schlägt durch auch bei der Formulierung über die Hirtenaufgabe der Bischöfe: «Daher beabsichtigt die Heilige Synode, auch im Hinblick auf die Lage der menschlichen Gesellschaft, die sich in dieser unserer Zeit auf dem Weg zu einer neuen Ordnung befindet, die Hirtenaufgabe der Bischöfe näher zu bestimmen» (CD 3, Vorwort). Präzisiert wird das in Artikel 11 und 13 von *Christus Dominus*: «Ihrer apostolischen Aufgabe sollen sich die Bischöfe zuwenden als Zeugen Christi vor allen Menschen.» (CD 11) und: «Die christliche Lehre sollen sie auf eine Weise vortragen, die den Erfordernissen der Zeit angepaßt ist, das heißt, die den Schwierigkeiten und Fragen, von denen die Menschen so sehr bedrängt und geängstigt werden, entspricht» (CD 13).

#### IV. ADRESSATEN DES TEXTES

Dem eben dargestellten formativen Selbstverständnis der Kirche als Ausdruck der Einsicht in den universalen Heilswillen Gottes entspricht die Hinordnung der Konzilstexte an einen Adressatenkreis, der den der Gläubigen weit übersteigt. Die von Papst Johannes XXIII. am 11. April 1963 veröffentlichte Enzyklika *Pacem in Terris* ist das erste lehramtliche Dokument, das sich an «alle Menschen guten Willens» wendet.<sup>8</sup> Das Konzil hat diese Formulierung in *Gaudium et spes* aufgenommen. «Diese Adresse ist», so heißt es in einer Fußnote zu *Pacem in Terris*, «nicht eine reine Formel. Sie ist begründet durch den Gegenstand, aber auch durch die Art und

Weise, wie dieser Gegenstand hier behandelt wird.»<sup>9</sup> Dazu heißt es in der Einführung von Friedolin Utz: «Johannes XXIII. beginnt bei den von Gott dem Menschen in die Natur hineingelegten Rechten. Er stellt sich damit auf einen Boden, auf dem sich jeder mit ihm einigen muß, der guten Willens ist. Mit Recht konnte er darum sein Schreiben nicht nur an alle jene richten, die mit dem Apostolischen Stuhle in Frieden und Gemeinschaft leben, sondern auch «an alle Menschen guten Willens.»<sup>10</sup> Entscheidender Bezugspunkt ist die in Artikel 5 der Enzyklika formulierte These, dass «der Schöpfer der Welt die Ordnung ins Innere des Menschen eingepägt» hat. Biblische Basis sind die paulinischen Ausführungen über das Gewissen als die Instanz, welche die Forderungen des Gesetzes im Menschen repräsentiert (vgl. Röm 2,15).

Mit dem Rekurs auf den guten Willen und das Gewissen wird über die Erkenntnis der Wahrheit hinaus die Rechtheit des Tuns gewürdigt. Wer human handelt, ohne sich explizit zu Christus zu bekennen, auch dem – und das ist neu – gilt das lehramtliche Schreiben von Papst Johannes XXIII. Das rechte Tun der Menschen guten Willens wird als wirksamer Ausdruck des Heilswillens Gottes verstanden, der darin seine Universalität erweist, explizit in *Lumen gentium*, Art. 16: «Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17, 25–28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2, 4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. 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.»

## V. DIE BEDEUTUNG DER TEXTE

Worauf kann der Leser der Texte sich einstellen? In welcher durch die Texte eröffneten Welt kann er sich wiederfinden? Wie sieht der Glaube, wie die Kirche aus, zu der die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils einladen? Wie kann der Leser der Texte sein Selbstverständnis auf der Basis der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils rekonstruieren? Dass er aufgrund seines Menschseins durch die Texte angesprochen werden soll, wird durch die Textualität der Aussagen und den Öffentlichkeitscharakter der Texte unterstrichen. Was also darf der Leser aufgrund der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche in ihrem Handeln erwarten?

Er darf erwarten, dass die Kirche sich ekklesiologisch als universales Heilssakrament (LG 1) versteht und verhält: «Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde kirchlich behindert oder verstellt, so wäre das verhängnisvoll. Ist doch die Kirche «gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste (!) Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen (!) Menschheit», wie es die dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche «Lumen gentium» ausdrückte (Artikel 1)», so Gotthard Fuchs.<sup>11</sup>

Er darf erwarten, dass die Kirche in ihrem liturgischen Handeln das fördert, was zur Einheit der Christen beiträgt: Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde durch das liturgische Handeln der Kirche eingeschränkt, sei es durch entsprechende Bestimmungen über die Träger der Liturgie, ökumenische Feiern, interpretierende Übersetzungen oder durch andere lehramtliche und disziplinarische Maßnahmen, so wäre auch das verhängnisvoll. Hat doch «(d)as Heilige Konzil [...] sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann, und zu stärken, was immer helfen kann, alle in den Schoß der Kirche zu rufen» (SC 1).

Er darf erwarten, dass die Kirche in ihrem ökumenischen Handeln das fördert, was zur sichtbaren Einheit aller Getauften führt. Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde durch ein Nachlassen des ökumenischen Handelns der Kirche konterkariert, so stellte sich die Kirche gegen den Heilswillen Christi selbst. Hat doch *Unitatis redintegratio* über die Spaltung der einen Kirche ausgeführt: «Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen.» (UR 1).

Er darf erwarten, dass die Kirche im interreligiösen Gespräch niemanden apriori vom universalen Heilswillen Gottes durch einen nur auf die Erkenntnis der Wahrheit und nicht auf das Handeln gerichteten Exklusivitätsanspruch ausschließt. Entstünde nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde dadurch eingeschränkt, dass er einen sich im rechten Handeln niederschlagenden theologalen Glauben nicht auch außerhalb des kirchlich verfassten Christentums wirken könnte, als hätte Gott nicht «den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich» (DV 3) gegeben und «[o]hne Unterlaß [...] für das Menschengeschlecht gesorgt, um allen das ewige Leben zu geben, die das Heil suchen durch Ausdauer im guten Handeln (vgl. Röm 2,6-7)» (DV 3); als hätte er nicht seinen Heilswillen «viele Male und auf viele Weisen», nämlich in Wort und Tat, kundgetan, so wäre dies fatal. Hat doch *Gaudium et spes* über das Wirken des

Geistes Jesu Christi ausgeführt: «Durch seine Auferstehung zum Herrn bestellt, wirkt Christus, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, schon durch die Kraft seines Geistes in den Herzen der Menschen dadurch, daß er nicht nur das Verlangen nach der zukünftigen Welt in ihnen weckt, sondern eben dadurch auch jene selbstlosen Bestrebungen belebt, reinigt und stärkt, durch die die Menschheitsfamilie sich bemüht, ihr eigenes Leben humaner zu gestalten und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen» (GS 38).

Er darf erwarten, dass die Kirche in ihrem eschatologischen Hoffen niemanden vom universalen Heilswillen Gottes durch vorverurteilendes Urteil ausschließt. Entstände nämlich der Eindruck, der universale Heilswille Gottes würde durch eine ihm nicht entsprechende Prädestinationslehre eingeschränkt, so stellte sich die Theologie gegen den Heilswillen selbst. Hat doch das Konzil immer wieder betont, dass es dem Heilswillen Gottes entspricht, dass alle Menschen gerettet werden, auch wenn dies keineswegs als die Freiheit Gottes einschränkende Heilsgewissheit gedeutet werden darf. Es ist nur zu konsequent, es Gott zu überlassen, «alles in allem» zu werden.

Warum aber scheint es vielen Lesern, als würden gegenwärtig nur allzu oft diese Erwartungen enttäuscht? Ein Anlass und sicher auch Grund dafür mag die Erklärung *Dominus Jesus*<sup>12</sup> sein, mit der in den Augen nicht weniger Theologen das kirchliche Lehramt dem «Geist des Konzils» nicht gerecht geworden ist. Exemplarisch möchte ich deshalb abschließend mit wenigen, keineswegs auf Vollständigkeit abzielenden Bemerkungen in die noch laufende Debatte um *Dominus Jesus* einschalten.

#### VI. DEM KONZIL VERPFLICHTET: EINE ÖKUMENISCHE REFIGURATION

Es ist der theologale Glaube der Kirche, dass sich der unbedingte Heilswille Gottes geschichtlich unüberbietbar in Jesus Christus geoffenbart hat. Bleibt man dieser Terminologie verbunden, lassen sich vielleicht die mit der Erklärung *Dominus Jesus* entstandenen und von Jürgen Werbick markierten Probleme im ökumenischen und interreligiösen Dialog vermeiden, die durch die dort «in Anspruch genommene quantitative Logik «vollständig versus schwer defizitär»<sup>13</sup> bedingt sind. Ich schließe mich dem Urteil Werbicks – «Wenn Gottes Wahrheit personal-geschichtlich begegnet und die Menschen zu ihrem Heil in Anspruch nimmt, so ist Vollständigkeit eine unangemessene Kategorie»<sup>14</sup> – an, und schlage vor, dass stattdessen besser von geschichtlicher Unüberbietbarkeit gesprochen werden sollte, wenn von der Offenbarung des unbedingten Heilswillens Gottes in Jesus Christus im interreligiösen Dialog Zeugnis abzulegen ist. Eine solche Redeweise wird dem personal-geschichtlichen Charakter der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus eher gerecht. Sie markiert andere Heilswege nicht als defizitär, rechnet aber damit, dass sie geschichtlich überboten worden sein könnten.

Insofern sich in der geschichtlichen Unüberbietbarkeit der Offenbarung die Unbedingtheit des göttlichen Heilswillens ausdrückt, kann begründet von Universalität des Heilswillens gesprochen werden. Universalität des Heilswillens bedeutet aber weder Heilsgewissheit für den Einzelnen – der Ausgang der Geschichte ist vielmehr offen – noch ersetzt er die freie Zustimmung des Menschen. Diese kann direkt oder indirekt erfolgen. Eine direkte Bezugnahme erfolgt im expliziten Bekenntnis. Eine indirekte Bezugnahme im humanen Handeln. Durch es wird der Heilswille Gottes indirekt bezeugt. Dabei kann nicht entschieden werden, ob das handelnde Subjekt von der geschichtlichen Unüberbietbarkeit und der sich in ihr zeigenden Unbedingtheit des Heilswillens Gottes ausgeht; mit anderen Worten, ob sein Handeln sich an der durch Christi Tod und Auferstehung für den christlichen Glauben begründeten Verheißung des Lebens in Fülle orientiert. Basis für ein Leben förderndes humanes Handeln kann auch das Schöpfungshandeln Gottes sein, der Menschen guten Willens geschaffen hat, «damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte» (Mt 5,45). In diesem Zusammenhang steht die epochale Erkenntnis des II. Vatikanischen Konzils, dass Menschenwürde und Religionsfreiheit aus dem Menschsein des Menschen und nicht aus der heilsgeschichtlichen Offenbarung heraus begründet werden müssen. So heißt es in *Dignitatis humanae*, Art. 9: «Was das Vatikanische Konzil über das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit erklärt, hat seine Grundlage in der Würde der Person, deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt hat. Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen um so gewissenhafter beobachtet werden muß. Denn obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt, läßt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten; sie zeigt, wie Christus die Freiheit des Menschen in Erfüllung der Pflicht, dem Wort Gottes zu glauben, beachtet hat, und belehrt uns über den Geist, den die Jünger eines solchen Meisters anerkennen und dem sie in allem Folge leisten sollen» (DH 9).<sup>15</sup> Es gibt eine humane Praxis der Liebe auch außerhalb des verfassten Christentums, die von Jesus selbst in vollkommener Weise beachtet worden ist. *Gaudium et spes*, Art. 22, unterstellt diese Praxis selbst nochmals dem Heilswillen Gottes, indem der Konzilstext allen Menschen guten Willens voll Zuversicht zuspricht, dass in ihren «Herzen die Gnade unsichtbar wirkt.»

Geschichtlich unüberbietbar heißt nun aber immer auch konkret. In geschichtstheologischem Kontext hat Walter Kasper von der geoffenbarten Trinität als «konkretem Monotheismus» gesprochen. Mit dieser von Johann

Ev. Kuhn entlehnten Begrifflichkeit kann die Christologie als Konkretisierung des universalen Heilswillens Gottes verstanden werden. Aufgabe der Kirche ist es, die christologische Konkretion des Heilswillens Gottes zu verkünden und zur Einsicht in dieselbe zu führen. Wenn nach *Lumen gentium* 8 «das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes» dient, dann kann konsequenterweise analog zur christologischen Konkretion des Heilswillens Gottes von einer pneumatologisch – ekklesialen Konkretion des Heilswillens in der sichtbaren Gestalt der katholischen Kirche gesprochen werden. Medard Kehl hat in dieser Weise die Begrifflichkeit Walter Kaspers aufgenommen und auf die Kirche in ihrem institutionellen Charakter bezogen: «Die Kirche Christi ist – auf der sakramental strukturellen Ebene [...] – in der katholischen Kirche konkret verwirklicht», so interpretiert Kehl das «subsistit» aus LG 8. Und er streicht heraus: «in ihr findet sie *unter dieser Rücksicht* (Hervorhebung M.B.) ihre «konkrete Existenzform».<sup>16</sup> Ebenso wie Walter Kasper bezieht er die Aussage von LG 8 damit auf die «sakramental-institutionelle Dimension der Kirche» und «nicht auf die existentielle Dimension gelebten Glaubens».<sup>17</sup> Das im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Formulierungen im Dokument «Dominus Jesus» von Kehl vorgetragene Fazit lautet: «Es geht dem Konzil bei der Deutung des besonderen Verhältnisses der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi nicht einfachhin um die «volle» Verwirklichung der Kirche Jesu Christi «nur» in der katholischen Kirche; dazu gehört eben doch vor und in allen strukturellen Merkmalen die existentielle Dimension, nämlich das Erfülltsein vom Heiligen Geist und damit das Gründen im gemeinsamen Geschenk von Glaube, Hoffnung und Liebe, welches unzweifelbar bei allen großen christlichen Kirchen gegeben ist und das sich auch bei ihnen in bestimmten grundlegenden ekklesialen Formen ausdrückt. Nein, es geht primär um die «Vollständigkeit» der sakramentalen Struktur der Kirche Jesu Christi als vermittelndes Sakrament des Heils».<sup>18</sup> Kehl verschweigt nicht, dass damit auf ein «Spezifikum des katholischen Kirchenverständnisses»<sup>19</sup> abgestellt werde, welches längst nicht das formative Selbstverständnis aller Institutionen prägt, die sich als Kirche bezeichnen.

Wie dem auch sei, die Besonderheit der dem universalen Heilswillens verpflichteten Sendung der Kirche wird auf diese Weise ohne Ausschließlichkeitsanspruch reformuliert werden können. Ist doch ein solcher Exklusivismus vom Gedanken des sich in Jesus Christus in geschichtlich unüberbietbarer Weise konkretisierenden Heilswillens Gottes her auch keineswegs erforderlich. Dem Gehalt nach besteht die Sendung der Kirche gemäß *Lumen gentium* darin, allen Menschen Christus als das «auf dem Antlitz der Kirche» widerscheinende «Licht der Völker» zu verkünden. Das «Antlitz der Kirche» würde geprägt sein müssen durch die unbedingt zuvorkommende Anerkennung des Anderen, die die Herrlichkeit des Messiani-

schen in «entschiedener Bescheidenheit» widerspiegelt. Kreuzestheologisch offenbart sich die Herrlichkeit Gottes «in Gestalt ihres Gegenteils ... Da sie die Menschen nicht durch die unmittelbare Erscheinung göttlicher Herrlichkeit zur Anerkennung zwingt, sondern ihnen durch ihre Niedrigkeitsgestalt größtmögliche Freiheit ja sogar Anlass zum Ärgernis gibt, kommt es zur Offenbarung nur, wenn und indem Menschen den Glauben an sie wagen», so Michael Bongardt unter Rückgriff auf Hans Urs von Balthasar in seiner *Theologie der Offenbarung*<sup>20</sup>. Allerdings ist die von ihm dieser Erkenntnis zu Grunde gelegte Einsicht in die Bedingtheit der Offenbarungsgestalt als Voraussetzung für die hoffende Anerkennung anderer Heilwege keineswegs hinreichend. Ihr gegenüber gilt es auf die geschichtliche Unüberbietbarkeit und Konkretion, in der das Unbedingte geschichtlich offenbar wurde, zu verweisen.

Klaus Hemmerle hat durch die von ihm geprägte Formel «Geben hält nicht fest, was es hat, aber enthält, was es gibt»<sup>21</sup> den Anstoß dazu geliefert, die Herrlichkeit Christi in kenotischer Gestalt in ontologischen Kategorien zu reflektieren und so eine das Geheimnis der Gabe nicht erreichende Substanzontologie zu überwinden. Die Formel ließe sich folgendermaßen entschlüsseln: «Was Geben hat, das heißt sein adäquater Gehalt, ist sein Vollzug: geben. Ihn kann es nicht festhalten, ohne in sich selbst widersprüchlich zu erscheinen. Es kann sich also nicht im halten, sondern nur im geben realisieren. Wenn Geben sich gibt, enthält andererseits der Vollzug und nur der Vollzug das Geben, da es ganz in seinen Vollzug eingeht. Geben, das sich gibt, setzt das Andere formal als «Adressat» seines Sich-Gebens voraus. Das Andere des Gebens ist das von ihm Unterschiedene: Festhalten, Bestand, Selbsthabe. Dieses Andere wird im Sich-Geben des Gebens in die beziehungsstiftende Bewegung des Sich-Gebens konstitutiv einbezogen. So empfängt sich das Geben, indem es sich gibt, als Wirklichkeit des Anderen.»<sup>22</sup> Wenn der unbedingte Heilswille Gottes darin zum Ziel kommt, dass er sich als Wirklichkeit des Anderen – «die letzte Güte und Sinnhaftigkeit seines einmaligen Daseins» (Karl Rahner)<sup>23</sup> – empfängt, dann wird die Kirche diesem Heilswillen nur gerecht, wenn sie bereit ist, mit theologischer Neugier auf den Anderen zuzugehen, um von ihm die eschatologische Dimension ihrer Botschaft neu zu lernen. Das war das Zweite Vatikanische Konzil.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> O.H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf – Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg <sup>3</sup>1994, 160.

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden: M. BÖHNKE, «Weg zu Gott ohne Gott»? Zur hermeneutischen Phänomenologie der Gotteserfahrung bei Klaus Hemmerle und Paul Ricœur, in: K. HELD, TH. SÖDING

(Hg.), *Phänomenologie und Theologie* (QD 227), Freiburg – Basel – Wien 2008 (im Druck).

<sup>3</sup> P. RICOEUR, *Nommer Dieu*, in: *Etudes théologiques et religieuses*, 52 (1977), 489–508; dt.: *Gott nennen*, in: DERS., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*. Übersetzt und herausgegeben von Peter Welsen, Hamburg 2005, 153–182, 156.

<sup>4</sup> So referiert Jan ASSMANN eine in diesen Kontext gehörende Einsicht des Linguisten Konrad Ehlich. Vgl. DERS., *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000, 126. Weiter heißt es ebd. 127: «Text ist nicht jede, sondern nur diejenige sprachliche Äußerung, mit der sich auf Seiten des Sprechers ein Bedürfnis nach Überlieferung und auf Seiten des Hörers ein Bedürfnis nach Wiederaufnahme verbindet, also Äußerungen, die auf eine Art von räumlicher und/oder zeitlicher Fernwirkung hin angelegt sind und auf die man über die Distanz hinweg zurückgreift.»

<sup>5</sup> P. RICOEUR, *Autobiographie intellectuelle*, in: DERS., *Réflexion faite*, Paris 1995, 9–82; dt. P. RICOEUR, *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: DERS., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*. Übersetzt und herausgegeben von Peter Welsen, Hamburg 2005, 3–78, 69 (= IA).

<sup>6</sup> P. BÜHLER, «Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere». Zur Einführung in die Hermeneutik Paul Ricœurs, in: *ThZ* 62 (2006), 399–419, bezeichnet den Aspekt der Distanz «distanciation» als Schlüssel-Begriff zum Verständnis des Werkes von Paul Ricœur.

<sup>7</sup> Vgl. J. ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis* (Anm. 4) 127. Assmann geht es um kulturelle Texte, die über die Distanz hinweg normative und formative Verbindlichkeit einfordern. «Formative Texte formulieren das Selbstbild der Gruppe und ihr identitätssicherndes Wissen.» Die Texte des II. Vatikanischen Konzils als formative Texte zu verstehen, wird dem pastoralen Anliegen des Konzils eher gerecht als ein normatives Verständnis derselben.

<sup>8</sup> P. JOHANNES XXIII., *Pacem in Terris. Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit*. Mit einer Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik und einem Kommentar von Arthur-Fridolin Utz sowie einem Nachruf auf Papst Johannes' XXIII. von Joseph Kardinal Frings, Freiburg i. Br. 1963, 85.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> F. UTZ, Einführung, in: P. JOHANNES XXIII., *Pacem in Terris* (Anm. 8) 13–80, 72.

<sup>11</sup> G. FUCHS, *Eucharistische Existenz. Heilige Kommunion zwischen Kirche und Kosmos*. [http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel\\_detail\\_html?k\\_beitrag=1223843](http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_detail_html?k_beitrag=1223843) (60. Jahrgang 20. April 2008).

<sup>12</sup> KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* vom 6. August 2000 (dt. VAS 148).

<sup>13</sup> J. WERBICK, *Theologie der Religionen und kirchliches Selbstverständnis aus der Sicht der katholischen Theologie*, in: *ZThK* 103 (2006) 77–94, 90.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Vgl. M. BÖHNKE, *Recht der Wahrheit – Recht der Freiheit. Überlegungen zur dogmatischen Begründung des personalen Rechts auf Glaubensfreiheit*, in: DERS., M. BONGARDT, G. ESSEN, J. WERBICK (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS für Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 503–526.

<sup>16</sup> M. KEHL, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in: *StZ* 219 (2001) 1–16, 10.

<sup>17</sup> W. KASPER, Art. *Kirche*, in: *LThK*<sup>3</sup>, Bd. 5, 1469. Um der Gefahr einer durch eine starke Differenzierung zwischen der sakramental-institutionellen und der existentiellen Gestalt der Kirche drohenden Trennung beider Gestalten zu wehren, habe ich in Bezug auf das gesellschaftliche Gefüge der Kirche von einer geschichtlichen Konkretisierung gesprochen. Vgl. M. BÖHNKE, *Die komplexe Wirklichkeit der Kirche als pneumatologisches Problem*, in: *Cath* 61(2007) 264–278, bes. 266–268.

<sup>18</sup> M. KEHL, *Die eine Kirche* (s. Anm. 16), 11.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> M. BONGARDT, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 2005, 184f.

<sup>21</sup> K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (Kriterien 40), Einsiedeln 1976, 47.

<sup>22</sup> M. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle* (Bonner Dogmatische Studien 33), Würzburg 2000, 58.

<sup>23</sup> K. RAHNER, *Heilswille Gottes, Allgemeiner*, in: *LThK*<sup>2</sup>, Bd. 1, 656–664, 658.