

## „Die Wahrheit wird euch frei machen“

### II Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet\*

Jacques Dupuis SJ

Mein Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* wurde im Oktober 1997 gleichzeitig in drei Sprachen veröffentlicht.<sup>1</sup> Der Italienische Theologenverband und die Päpstliche Universität Gregoriana organisierten gemeinsam am 22. November 1997 eine öffentliche Vorstellung des Buches. Eine weitere öffentliche Vorstellung wurde in Paris vom Verleger *Les éditions du Cerf* organisiert, die am 27. Oktober 1997 am *Institut Catholique* stattfand. Am 8. Oktober 1998 fand in Venedig ein ökumenisches Symposium über das Buch statt. Das Buch, das bis heute (1999) sieben Auflagen in drei Sprachen erlebt hat, wurde 1998 in den Vereinigten Staaten mit dem Buchpreis der *Catholic Press Association of Theology* ausgezeichnet.<sup>2</sup>

Die Zahl der Rezensionen und ausführlichen Studien in Zeitungen und theologischen Zeitschriften zeigt das Interesse, das das Buch hervorgerufen hat. Am 22. November 1997 erschien in der katholischen Zeitung „L'Avvenire“ eine sehr positive Rezension durch Enzo Bianchi, den Gründer und Prior der Bose Gemeinschaft. Der Rezensent schrieb unter anderem: „Die dichte Arbeit Dupuis' ist ein äußerst wertvoller Beitrag; sie wird als Orientierung dienen, ein Kompass, um den Weg der christlichen Theologie im Übergang in das dritte Jahrtausend auszurichten.“ Seltsamerweise brachte dieselbe Zeitung „L'Avvenire“, die von der Italienischen Bischofskonferenz herausgegeben wird, fünf Monate später erneut eine lange Rezension, gezeichnet von Inos Biffi, die erklärtermaßen negativ war. Der Verfasser schrieb, dass „die grundlegenden Thesen, die den gesamten Band durchziehen, und die Schlussfolgerungen uns inakzeptabel anmuten, nicht nur vom theologischen Standpunkt aus, sondern auch von dem des christlichen Glaubens.“

\* Dupuis, Jacques, „The Truth Will Make You Free“. *The Theology of Religious Pluralism Revisited*, in: *Louvain Studies* 24 (1999) 211-263. Aus dem Englischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson.

1 Englische Ausgabe: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 1997, 2. Aufl. 1998, 3. Aufl. 1999; [6. Aufl. 2005]; französische Ausgabe: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 2. Aufl. 1999; italienische Ausgabe: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 2. Aufl. 1998.

2 Eine Spanische und Portugiesische Übersetzung sind in Vorbereitung. [Dupuis, Jacques, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Traducción: Ramón Alfonso Díez Aragón y María del Carmen Blanco Moreno (Presencia teológica 103), Maliaño 2000.]

Die Rezensionen, die bisher erschienen und von denen ich Notiz genommen habe, variieren von kurzen Berichten bis hin zu langen Studien, die 30 bis 40 Seiten umfassen. Ein flüchtiger Blick auf sie macht deutlich, dass sie sich in Ansatz und Inhalt enorm unterscheiden, und sogar einander häufig widersprechen – eine Tatsache, die die Frage nach der grundlegenden Einstellung und der theologischen Zuverlässigkeit des Rezensenten aufkommen lässt. Es würde nicht schwer fallen, ausführlich Beurteilungen zu zitieren, die durchgängig positiv und voll des Lobes sind. Diese Übung würde noch mehr die eben erwähnten Kontraste und Einwendungen deutlich machen. Aber ich will mich hier darauf beschränken, die ernsthaften Anfragen aus den bedeutenderen Rezensionen zu untersuchen und auf sie, so gut ich es kann, zu antworten.

Eine umfangreiche Studie muss besonders erwähnt werden, die bald auf die von Inos Biffi folgte. Am 18. Juli 1998 veröffentlichte die *Civiltà cattolica* eine ausführliche Darstellung des Buches, gefolgt von einer strengen Beurteilung seines Inhaltes.<sup>3</sup> Unterschrieben von Guisepe De Rosa fragte der kritische Teil des Artikels, „ob einige Positionen des Autors den Vorgaben des Neuen Testaments und der maßgeblichsten christlichen Tradition voll gerecht werden“ (p. 140). Der Artikel endete mit der Bezeichnung der in dem Buch vorgestellten Theologie des religiösen Pluralismus als „problematisch und provokativ“ (p. 143). Somit war die Bühne frei für den nächsten Schritt, nämlich für die offizielle Befragung des Autors durch die Glaubenskongregation. Die Entscheidung der „Ordentlichen Versammlung“ der *Kongregation für die Glaubenslehre*, das Buch einer „Prüfung“ und „Anfechtung“ zu unterziehen, wurde am 10. Juni 1998 getroffen, aber dem Autor erst am 2. Oktober mitgeteilt; dem Autor wurden drei Monate Zeit gegeben, unter der striktesten Geheimhaltung auf die Fragen und Anklagen der Glaubenskongregation zu antworten.

Das Buch wurde so zu einem Zankapfel, ja sogar zu einem Zeichen des Widerspruchs – weshalb es auch die Aufmerksamkeit der Presse auf sich zog. Man sollte aber zwei Dinge klar unterscheiden. Den Positionen eines Autors auf der Ebene theologischer Diskussion zu widersprechen, auch heftig zu widersprechen, ist eines; etwas anderes ist es, ihm, mehr oder weniger offen, schwerwiegende Irrtümer in Bezug auf den christlichen Glauben anzulasten. Der erste Ansatz, im Geist einer gemeinsamen Suche nach der Wahrheit unternommen, befördert die theologische Reflexion, insbesondere, wenn es sich um schwierige Themen handelt, die oft neue Fragestellungen eröffnen. Der zweite Ansatz kann die Tür zum Dialog und zur theologischen Diskussion sensibler Themen verschließen, mit der Folge, dass wirklicher Fortschritt in Reflexion und Forschung verhindert wird.

Der Autor des Buches, um das es hier geht, war sich sehr wohl bewusst, dass er es mit sensiblen Themen und schwierigen Fragen zu tun hatte. Gleich-

3 G. De Rosa, Una teologia problematica del pluralismo religioso, in: *Civiltà cattolica*, n. 3554, 18. Juli 1998, 129-143.

wohl war es nicht seine Auffassung, dass diese aus Furcht beiseite gelassen werden sollten; er dachte, dass es der Berufung eines Theologen mehr entsprechen würde, sich ihnen offen und zugleich besonnen und verantwortlich zu stellen. In diesem Sinne schrieb er in der Einleitung des Werkes:

„Die neue Perspektive, die sich einer christlichen Theologie der Religionen auftut, macht deutlich, dass eine auf den Stand der Zeit gebrachte Einführung zu einer solchen Theologie, noch weniger als ihre Vorgängerinnen, abschließende Lösungen auf alle Fragen, die sich stellen – von denen viele in nicht unerheblichem Ausmaß neu sind – bringen kann. Die vorliegende Einführung wird vermutlich genauso viele Fragen hervorrufen als sie Lösungen vorschlägt. Sie wird zumindest, so ist zu hoffen, die Themen im Licht der neueren Diskussionen und Fortschritte klar darstellen und Wege zu Lösungen für neue Fragen aufzeigen, in Übereinstimmung mit dem Bekenntnis des christlichen Glaubens.“ (Dupuis: E 11; F 24).

Dies schien auf der Linie der Empfehlung zu sein, die Papst Johannes Paul II. den Professoren der Päpstlichen Universität Gregoriana machte, als er am 15. Dezember 1979, bei einem offiziellen Besuch in einer Ansprache an den Lehrkörper, erklärte: „Nehmen Sie sich vor, jeden Tag kreativ zu sein, ohne sich zu erlauben, sich zu schnell zufrieden zu geben mit dem, was sich in der Vergangenheit als nützlich erwiesen hat. Haben Sie den Mut in aller Besonnenheit neue Wege zu erkunden.“<sup>4</sup>

Ich habe versucht, in einem Artikel in der September-Oktober Ausgabe [1999] von *Rassegna di teologia*<sup>5</sup> Fragen, die Theologen in Rezensionen und Studien über mein Buch in italienischen Zeitschriften gestellt haben, zu hören und zu beantworten. Ich möchte hier einen ähnlichen Versuch machen in Bezug auf die Punkte, die in Rezensionen und Studien in englisch- und französischsprachigen Zeitschriften vorgebracht wurden. Ich werde versuchen, mit den dort gemachten Beobachtungen in Dialog zu treten und auf die gestellten Fragen zu antworten.

Wie oben gesagt, erscheint es mir nicht sinnvoll, das weitschweifige Lob aufzulisten, mit dem einige Rezensenten das Buch bedacht haben. Ich will mich ausschließlich auf die vorgebrachten Anfragen und Zweifel beschränken. Soweit es sich um ausschließlich lobende Kommentare handelt, möchte ich auf allgemeine Weise den Kollegen für ihre positive Bewertung und Würdigung einfach meinen Dank ausdrücken. Ein Gutteil des Lobes kam, wie ich vermute, aus Kenntnis der Wagnisse, die ich auf mich nahm, indem ich mich auf unerforschtes Terrain begeben habe. Wer immer es wagt, „die Grenzen zu erkunden“,

- 4 Johannes Paul II., Ansprache an Lehrkörper und Studenten der Gregorianischen Universität (15. Dezember 1979), in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2 (1979), p. 1428. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1979/december/ documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19791215\\_universita-gregoriana\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/december/documents/hf_jp-ii_spe_19791215_universita-gregoriana_it.html)
- 5 Vgl. Dupuis, Jacques, La teologia del pluralismo religioso rivisitata, in: *Rassegna di teologia* 40 (1999/5), September-Oktober, 667-693.

muss die gebahnten Wege verlassen; indem er dies tut, setzt er sich der Kritik aus, wie es jeder Entdecker tut. Aber ist das nicht das Wagnis des Glaubens? Professor Terrence Merrigan verstand dies gut, wenn er am Ende seiner ausführlichen Studie zu meinem Buch schrieb:

„Dupuis hat die Grenzen einer inklusivistischen Theologie der Religionen erkundet [...] Natürlich gibt es da Fallgruben, wie sie jedem Entdecker begegnen. Dennoch gebührt Dupuis, wie jedem wahren Entdecker, Respekt und Bewunderung für seine Bemühungen. Dies ist ein mutiges und gewissenhaftes Buch, eine umfassende Landkarte bekannten Territoriums und ein Versuch, neue Wege zu beschreiben. Dupuis' Landkarte ist vielleicht nicht vollständig, aber sie wird sicherlich denjenigen behilflich sein, die nach ihm kommen“ (Merrigan 358-359).

In dieser Untersuchung werde ich anhand von Stichworten, die dem Ablauf des Buches selbst folgen, Fragen und Einsprüche der Rezensenten zusammenfassen, auf die ich zu antworten und Kommentare zu geben versuche. Bezugnahmen auf Rezensionen geben den Autor und die Seitenzahl an. Bezugnahmen auf mein Buch unterscheiden zwischen der englischen (E) und französischen (F) Ausgabe. Am Ende findet sich eine Liste der Rezensionen in englischer und französischer Sprache, eingeschlossen derer, die in diesem Artikel keine ausdrückliche Erwähnung finden. Dabei lasse ich kurze „Buchbesprechungen“ aus Zeitungen und Zeitschriften aus. Gelegentlich werde ich mich für weitergehende Erklärungen auf den Artikel in *Rassegna di teologia* beziehen, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden. Ich hoffe, dass die Klarstellungen, die ich hier gebe, hilfreich sind, um zu einer breiteren Übereinstimmung zu gelangen, als dies bisher erreicht ist.

## *I. Allgemeine Beobachtungen und Fragen zur Methode*

### *Allgemeine Beobachtungen*

Eine von einigen Rezensenten gemachte allgemeine Beobachtung ist die, dass die reiche Dokumentation, welche das Buch liefert, „eng auf die römisch-katholische Tradition“ beschränkt ist und „nicht die Breite der Meinungen reflektiert, die heute in diesem Bereich vertreten werden“ (Haight 349), oder auch, dass die Dokumente des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) weitgehend übergangen worden sind, und selbst, wo es sich um die Katholische Kirche handelt, seien neben den Dokumenten römischer Autoritäten nur die aus Indien stammenden ernsthaft behandelt worden, während diejenigen aus anderen asiatischen Bischofskonferenzen und aus Afrika zumeist unberücksichtigt geblieben sind (Kroeger 412-413). Wie es ein Rezensent ausdrückt, hätte ich „dieses Werk hauptsächlich in Dialog mit dem Lehramt der römisch-katholischen Kirche ver-

fasst“ (Haight 349). Ein anderer bemerkt, dass das Buch „besonders, wenn auch nicht ausschließlich“ Hilfen bietet für römisch-katholisches theologisches und lehramtliches Denken (Lindbeck 34).

Dass ich in erster Linie an die römisch-katholische Kirche gedacht habe, ist wahr. Diese Wahl bringt gewisse Begrenzungen mit sich. Dennoch glaube ich, dass die hauptsächlichen Ansichten in Bezug auf die Theologie der Religionen durch die Kirchengrenzen hindurch verlaufen, weshalb diejenigen, die in anderen Kirchen vorhanden sind, zumindest partiell berücksichtigt wurden, auch wenn sie nicht ausdrücklich genannt werden. Die Wahl, mich direkt an die Katholische Kirche zu wenden, war zudem nicht ohne Grund getroffen. Ich wollte aufzeigen, dass ausgehend von bestehenden Elementen die sich in lehramtlichen Dokumenten unserer Kirche finden, ein Weg in Richtung auf eine offenere Einschätzung religiöser Traditionen gefunden werden kann als dies mindestens in den letzten Jahren üblich war. Ich zielte auf einen Wandel im Geist – und im Herzen – innerhalb meines eigenen Verbandes. Dokumente aus anderen Kirchen wurden nicht vollständig übersehen. Es ist wahr, dass die afrikanischen Kirchen kaum auftauchen. Doch ist ihr hauptsächliches Interesse ein anderes: die „Inkulturation“ der christlichen Botschaft. Der afrikanische interreligiöse Dialog mit dem Islam ist, mit einigen verdienstvollen Ausnahmen, noch weitgehend im Entstehen begriffen; und wirkliche Untersuchungen über traditionelle Religionen als mögliche Trittsteine für die christliche Botschaft scheinen gerade erst zu beginnen. Zu der oben zitierten Bemerkung fügt Lindbeck noch hinzu, dass er der Theologie, die im Buch dargelegt wird, oft nicht zustimmen kann (Lindbeck 34). Dazu kann ich leider nichts sagen, da ich nicht weiß, worin sein Widerspruch besteht.

In einer langen, in *Nova et Vetera*<sup>6</sup> veröffentlichten Studie über das Buch schreibt Elders von einer angeblichen Verwechslung zwischen Natur und Übernatur. Da diese Kritik Themen berührt, die unten behandelt werden, verschiebe ich meinen Kommentar auf später. Eine weitere kritische allgemeine Bemerkung zieht sich durch die ausführliche Studie des Herausgeberkreises der *Revue Thomiste* (*RThom*). Hier ist es ein Mangel an echter philosophischer Fundierung, der beklagt wird. Es wird der Vorschlag gemacht, auch wenn die thomistische Theologie wenig zu bieten haben mag in Bezug auf eine Theologie der Religionen (*RThom* 594), so sollte doch eine jede solche Theologie, um gültig zu sein, sich auf die großen philosophischen Prinzipien des Thomas gründen, welche in meinem Werk nicht ernsthaft berücksichtigt worden seien (*RThom* 598). Dage-

6 Der vorliegende Artikel war bereits beendet, als ich in *Sedes Sapientiae* 68 (1999/2) 64–100, eine lange Rezension des Buches durch Léo Elders fand. Der Text ist noch länger als der Artikel aus *Nova et Vetera*, aber er enthält nichts Neues, wenn auch sein Ton schärfer und seine Sprache abfälliger ist. In der gegenwärtigen Situation besteht keine Notwendigkeit, darauf einzugehen. Die Bezugnahmen auf Elders in meinem Text beziehen sich daher auf den Artikel aus *Nova et Vetera*, wobei die Buchrezension aus *Sedes Sapientiae* in der Bibliographie am Ende erwähnt ist.

gen stütze es sich auf die zugrundeliegende Philosophie des „übernatürlichen Existentials“ von K. Rahner, welche den Herausgebern der *RThom* vollkommen unakzeptabel erscheint. Man wirft mir vor, dass ich nur moderne Autoren behandle und nicht Zuflucht nehme zu den großen Theologen der kirchlichen Tradition. Die Herausgeber der *RThom* ziehen den Schluss, dass die thomistische Theologie eine Theologie der Religionen hervorbringen könnte, die mit der theologischen Tradition der Kirche stärker in Übereinstimmung ist und dennoch offen ist für den Dialog (*RThom* 630).

Man könnte hier festhalten, dass der lange Artikel der *RThom*, der mein Buch anklagt nur die neuere Literatur zu berücksichtigen, ins gegenteilige Extrem verfällt. Neben dem Thomas finden sich flüchtige Bezugnahmen auf Ch. Journet und einmal auf J.-H. Nicolas. Cl. Geffré wird gegen mich zitiert (*RThom* 604) wegen eines unglücklichen Satzes, den er nicht als Kritik meinte und für den er sich in aller Offenheit „für schuldig erklärte“. Was Geffré wiederholt in grundsätzlicher Übereinstimmung mit den Hauptthesen meines Buches geschrieben hat, – wie die vielen Zitate zeigen, die ich von ihm genommen habe – wird einfach schweigend übergangen. Y. Congar und E. Schillebeeckx werden gelegentlich erwähnt, aber unglücklicherweise nicht wegen ihrer höchst positiven Beiträge zum Gegenstand einer Theologie der Religionen. Selbst Schriftzitate sind selten in dem langen Artikel der *RThom*. Es wird der Eindruck vermittelt, dass die wahre, sich selbst genügende, direkte Quelle der Theologie keine andere als der Hl. Thomas selbst ist. Das abschließende Urteil der *RThom* besagt, dass in meinem Buch „einige Entwicklungen in der Theologie der Offenbarung, der Christologie oder in der Ekklesiologie nicht genügend die Gegebenheiten der christlichen Tradition berücksichtigen“ (*RThom* 630). Ein solch nachteiliges Urteil muss am konkreten Material verifiziert werden. Wir werden darauf in der Folge zurückkommen.

Zu Beginn der Studie in der *RThom* werde ich dafür kritisiert, dass ich dem „Mythos der Überlegenheit des »Mannes vor Ort«“ erlegen wäre. Diese abschätzige Bemerkung bezieht sich nicht auf irgendeine Behauptung, die ich selbst machen würde, um mich als „Besserwisser“ darzustellen, sondern auf Dokumente, die unter der Schirmherrschaft der Asiatischen Bischofskonferenz und der Indischen Bischofskonferenz veröffentlicht wurden, auf die sich mein Buch oft bezieht. Die Herausgeber der *RThom* haben sich nicht gefragt, warum die aus Asien stammenden Dokumente oft viel offener und positiver sind als diejenigen, die das zentrale Lehramt herausgibt (Dupuis: E 314-316; F 477-479). Könnte es vielleicht nicht an der Tatsache liegen, dass die asiatischen Kirchen und ihre Hirten unentwegt mit der Herausforderung anderer Religionen konfrontiert sind, auf eine Art, wie es in den westlichen Kirchen, selbst heute, nicht der Fall ist? Es ist traurig, dass die westliche Kirche und ihre Theologen unfähig zu sein scheinen zu verstehen, dass Erfahrung die Augen öffnet für die Wirklichkeit. Die Herausgeber der *RThom* ignorieren systematisch alle Dokumente, die nicht von

der zentralen Lehrautorität stammen. Eurozentrismus und ein Monopolanspruch auf Wahrheit sind in der westlichen Welt unglücklicherweise immer noch Realität, selbst in theologischen Kreisen. Das führt mich zu den Fragen, die zur theologischen Methode gestellt wurden.

### *Fragen zur Methode*

Was die theologische Methode betrifft, argumentiert R. Haight (Haight 349), dass meine Christologie und Trinitätstheologie „ein Beispiel sind für eine Theologie von oben“ und dass meine Theologie der Religionen „keine Neuinterpretation der klassischen christlichen Lehren fordert“, während ich selbst meine Methode „locker als hermeneutisch“ charakterisiere. Man macht mir also hier den Vorwurf, die traditionellen Lehren zu bewahren, eine „Theologie von oben“ zu vertreten und einer hermeneutischen Theologie zu ermangeln. Es ist zutreffend, dass ich dafürhalte, dass nur eine „hohe“ Christologie in der Lage ist, der Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi in der Ordnung des Heils der Menschen gerecht zu werden; d.h. eine Christologie, die ohne Kompromisse die persönliche Identität Jesu als des einzig gezeugten Sohnes des Vaters bekräftigt (Dupuis: E 297; F 450-451). Ich gehe davon aus, dass das Neue Testament unzweideutig Jesu einzigartige göttliche Sohnschaft bezeugt. Eine Hermeneutik der offenbarten Gegebenheiten kann nicht darin bestehen, unter den verschiedenen Christologien des Neuen Testaments eine Art kleinsten gemeinsamen Nenner zu wählen. Sie muss, im Gegenteil, das gesamte neutestamentliche Zeugnis nehmen und die wesentliche Übereinstimmung anerkennen, die zwischen den verschiedenen Zeugen besteht, unbenommen der Vielfalt der Zugänge und der unterschiedlichen Perspektiven, die jedem Autor eigen sind (Dupuis: E 292-294; F 443-447). Wenn dies getan ist, so bin ich weiterhin überzeugt, dass die Substanz der traditionellen christologischen und trinitarischen Lehre der Kirche wirklich auf dem Zeugnis des Neuen Testaments gegründet ist, unbeschadet des relativen Charakters der späteren dogmatischen Äußerungen und ihrer daraus folgenden Offenheit für Veränderung.

Andere Beobachtungen bezüglich der Methode gehen aber in die ganz entgegengesetzte Richtung. Elders etwa lehnt die „induktive Methode“ ab, die in meinem Buch vertreten werde. Die einzige akzeptable theologische Methode sei die „deduktive“, die schlicht von den Gegebenheiten der Offenbarung und der Tradition ausgehe und theologische Schlussfolgerungen ziehe (Elders 98-100). Er behauptet, bei K. Rahner und „anderen“ „eine Weigerung“ zu finden, „die eine Philosophie zu akzeptieren, die die Wahrheit ausdrückt“; „die Wahrheit des Wahren ist eine“ (Elders 100). Jegliche andere Methode neben der deduktiven fege die Frage nach Wahrheit beiseite, nur um subjektiven Haltungen und Überzeugungen zu fröhnen.

Gegen solche Behauptungen mag angemerkt werden, dass das, was ich vertreten habe, die deduktive und die induktive Methode kombiniert (Dupuis; E 13-19; F 28-37). Dies trägt dem Kontext, in welchem die Theologie der Religionen neu zu denken ist, ernsthaft Rechnung, indem die gegenwärtige Realität mit den Gegebenheiten der Offenbarung und der Tradition konfrontiert wird. Insbesondere habe ich betont, dass die geoffenbarte Botschaft der Schrift die *norma normans* des Theologisierens bleibt, wenn ich auch zugleich darauf bestehe, dass sie in ihrer Gesamtheit genommen werden muss, anstatt isolierte Passagen als Belegtexte zu benutzen (Dupuis; E 292-294; F 445-447).

Während die Herausgeber der *RThom* durchaus zugeben, dass die deduktive und induktive Methode tatsächlich kombiniert werden könnten, denken sie doch, dass meine Version einer induktiven Methode die deduktive „mehr oder weniger insgeheim absorbiert“, was die kontextuelle Theologie, die ich vorschlage, fragwürdig mache. Ihnen zufolge würde meine Beurteilung von Schrift und Tradition die Kontextwirklichkeit zum dominanten Kriterium und bestimmenden Faktor machen, wodurch der Wagen vor das Pferd gespannt werde (*RThom* 595-599). Die Herausgeber beziehen sich auf das von der Päpstlichen Bibelkommission herausgegebene Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993), deren richtungweisende Normen für kontextuelle Interpretation in meinem Buch nicht ausreichend befolgt würden. Ihrer Meinung nach ist in meiner Arbeit die Schrift nicht mehr die *norma normans* einer jeden gültigen Interpretation. Zudem würde ich einen „Kanon im Kanon konstruieren“ (*RThom* 596), wo doch die geoffenbarten Fakten ein unteilbares Ganzes seien, das in seiner Gesamtheit zu nehmen ist. Diese Missachtung des gesamten Kanons, so behaupten sie, schein durch viele der Schlussfolgerungen hindurch, die mein Buch aufstellt. Und auch meine Interpretation der Dokumente des Lehramts würde mir erlauben, das in die Texte hineinzulesen, was ich persönlich wünsche. Der angeblich im Buch vertretene Primat der Praxis sei zudem vollkommen inakzeptabel (*RThom* 598). Das Buch verständige sich auch durch „begriffliche Unschärfe“, indem es K. Rahner den Vorzug gebe vor Journet (*RThom* 598-599). So versäume es zum Beispiel, die notwendige Unterscheidung zu machen zwischen den verschiedenen Arten der Gnade (*RThom* 599). In Summa: meiner kontextuellen Theologie fehle es insgesamt an einer zuverlässigen philosophischen Klarheit (*RThom* 599, vgl. 630).

Ein anderer Rezensent fürchtet, dass meine zugleich induktive und deduktive Methode in eine „hermeneutische Sackgasse“ (M.V.P., in *Iren.* 426) führe. Beispiele dafür seien: die „sehr ausgeprägte Unterscheidung“, die ich mache, „zwischen dem schöpferischen Geist und dem Geist, wie er vom Vater durch den auferstandenen Christus gesandt wird“; und auch „die Unterscheidung zwischen der Kirche *in via* und dem Reich Gottes“, wodurch die Kirche in ihrer Herrlichkeit verdunkelt werde (*ebd.*).

Dies sind ernste Vorwürfe, deren Antworten sehr sorgfältig erwogen werden müssen. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass die kontextuelle Theologie, die in dem Buch vertreten wird, in keiner Weise den normativen Charakter der Schrift in Abrede stellt. Noch überraschender ist die Beschuldigung, ich würde einen „Kanon im Kanon“ bilden, wo ich gerade die Notwendigkeit betone, die gesamte biblische Botschaft in Betracht zu ziehen, anstatt sich einseitig auf einige Passagen als Belegtexte zu beziehen (Dupuis: E 293-294); F 445-447). Bezüglich des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission glaube ich, dass mein Verständnis der Interaktion zwischen Text und Kontext mit vielem, was das Dokument nachdrücklich vertritt, übereinstimmt. Es sei genug, hier einen besonders treffenden Abschnitt des Dokumentes zu zitieren, in dem es um das Verhältnis von Exegese und Dogmatischer Theologie geht. Der Text stellt in der deutschen Übersetzung des französischen Originals folgendes fest:

„Das Wort Gottes hat sich im Werk menschlicher Autoren ausgedrückt. Gedanken und Worte sind von Gott und vom Menschen zugleich, so dass alles in der Bibel gleichzeitig von Gott und vom inspirierten Autor stammt. Daraus darf man jedoch nicht schließen, Gott hätte der geschichtlichen Erscheinungsweise seiner Botschaft einen absoluten Wert gegeben. Seine Botschaft ist der Interpretation und Aktualisierung fähig, d.h. sie kann von ihrer geschichtlichen Bedingtheit wenigstens teilweise losgelöst werden, um auf die gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen sinnvoll bezogen zu werden. Die Exegese bereitet die Grundlagen zu diesem Unterfangen, das der Dogmatiker weiterführt, indem er die anderen *loci theologici* in Betracht zieht, die zur Entwicklung des Dogmas beitragen“ (Abschnitt III, D, 2).

Andere oben erwähnte Anschuldigungen sind zu allgemein und zu pauschal, um unmittelbar darauf antworten zu können; auch haben sie keinen Anhalt am Text. Eine Antwort darauf wird deshalb in den folgenden Ausführungen zu Einzelthemen gegeben. Es bleibt gleichwohl das Thema des Primats der Orthopraxie über die Orthodoxie. In meinem Text insistiere ich darauf, dass die Praxis menschlicher Befreiung in einem Kontext menschlicher Unterdrückung, genauso wie die Praxis interreligiösen Dialogs im Kontext des religiösen Pluralismus, bereits verstanden wird als gelebter Glaube; andernfalls könnte keine „Praxie“ als der „erste Akt“ im Prozess eines kontextuellen Theologisierens angesehen werden (Dupuis: E 16-17; F 32-33). Sieht man es auf diese Weise, scheint der Primat der Orthopraxie klare Wahrheit des Evangeliums zu sein. Im Evangelium des Johannes heißt es: „Wer die Wahrheit *tut*, der kommt zum Licht“ (Joh 3,21). Jüngerschaft führt zur Erkenntnis Jesu. Dass nach *Gaudium et spes* 4,1 die „Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums interpretiert werden müssen“, widerspricht in keiner Weise dem, was eben gesagt wurde. Auf die durch den Kontext gestellten Fragen muss in der Quelle der Offenbarung eine darauf bezogene

\* [Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel - Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAS 115), Bonn 1993, 96.]

Antwort gesucht werden. Nur dann kann Theologie wirklich relevant werden für die Lebenssituation der Menschen.

## II. Schrift und Tradition

### *Schrift*

Ein Rezensent hält die Behandlung des biblischen Materials in meinem Buch für „zu knapp, um mehr als eine Enttäuschung zu sein“ (Lindbeck 34). Ein anderer argumentiert noch kritischer, dass die biblische Fundierung des Buches wie auch seine Fundierung in der Tradition „so dünn“ ist, „dass sie praktisch gar nicht existiert“ (R.M., in *RevSR* 245). Im Besonderen sei die Rede von einer positiven Selbstoffenbarung Gottes in nicht-biblischen Religionen nicht in Übereinstimmung mit Röm 1-2, wo Paulus lediglich von Gottes Manifestation in der Schöpfung spricht (*ebd.*). Ein anderer, positiver eingestellter Rezensent bemerkt, dass die Ökonomie der Weisheit im Ersten Testament, besonders in der Weisheitsliteratur, größere Aufmerksamkeit verdient hätte (O'Collins 110-111). Diese Beobachtung ist richtig. Man muss sich aber erinnern, dass die Ökonomie der Weisheit sich in beiden Testamenten, dem Ersten und dem Neuen, oft vermischt mit der Ökonomie des Wortes. Ein Rezensent fragte, warum die paulinischen christologischen Hymnen nicht stärker betont worden seien (Bonner 131).

Die wesentlichste Kritik in Bezug auf meinen Umgang mit der Bibel kommt von Elders (105-109). Mein Buch, behauptet er, übersehe die Kritik und vollständige Zurückweisung heidnischer Religionen in der Hebräischen Bibel (vgl. Dtn 4,19); sie bestünden aus Idolatrie, Aberglauben und unmoralischen Praktiken (Elders 105-107). Das Neue Testament sage deutlich, dass der christliche Glaube und die Taufe die notwendigen Bedingungen für das Heil seien (Elders 107). Es sei keine Zuflucht möglich zu Texten wie Apg 14,15ff; 17,27-28 und Röm 2, um in der Apostelgeschichte und bei Paulus eine positive Einstellung zu „heidnischen“ Religionen zu finden. Diese bezögen sich auf ein natürliches Wissen von Gott als dem Schöpfer und auf das Naturrecht, das auch Heiden zugänglich ist (Elders 107-108). Auch für Paulus sei die Predigt des Evangeliums die notwendige Bedingung für die Entstehung des Glaubens (Elders 109). Zusammengefasst bemerkt Elders, dass kein einziger neutestamentlicher Text behauptet, dass die „Heiden“ das Heil durch die Befolgung des Naturrechts erlangen könnten, das sie in ihrer Religion praktizierten (*ebd.*).

Die beste Antwort auf diese formale Anklage kommt von biblischen Wissenschaftlern, die das biblische Material im Kontext der gegenwärtigen Debatte um die Theologie der Religionen neu untersucht haben. Ein solcher Autor ist Giovanni Odasso, Professor für die Heilige Schrift an der Urbaniana-Univer-

sität in Rom.<sup>7</sup> Vieles ließe sich zitieren; wir beschränken uns darauf zu referieren, was der Autor zu einigen der biblischen Passagen, die von Elders zitiert werden, zu sagen hat, und betrachten dann seine allgemeine Einschätzung der Haltung der Bibel zu nicht-biblischen Religionen.

In einem Kommentar zu Dtn 4,19-20 stellt er Folgendes fest:

„Zusammengefasst betrachtet der Text von Dtn 4,19-20 die verschiedenen religiösen und kultischen Ausdrucksformen der Völker nicht als Frucht menschlicher Reflexion und «Erfindung», sondern als eine «Gabe», die der Mensch empfängt. An der Wurzel dieser Gabe ... ist YHWH selbst“ (p. 174; vgl. auch 174ff, 188ff, 218ff).

In Bezug auf Röm 2 zitiert Odasso einen Abschnitt von B. Stoeckle, in dem er schreibt:

„Insofern in der Schöpfung [...] eine ursprüngliche übernatürliche Finalität ist, ist in den wirklichen menschlichen Werten, die sich in den heidnischen Religionen finden, unendlich viel mehr am Werk als der Einfluss eines »ersten Anstoßes«, der nichts mit dem Heil zu tun hat: die wahre Gnade Christi ist dort zutiefst am Werk; es findet dort eine authentische übernatürliche Kommunikation des Heils statt“ (p. 330; vgl. auch 329ff).

Wo es um die Areopagrede des Paulus von Apg 17 geht, spricht Odasso von

„der positiven Perspektive, aus der der Text von Apg 17 auf die religiöse Erfahrung der Menschheit blickt [...] Doch [...] wird die religiöse Erfahrung innerhalb einer Religion gelebt. Wenn man sie auch begrifflich [von dieser Religion] unterscheiden kann, kann sie in der Wirklichkeit nicht von ihr getrennt werden“ (p. 352; vgl. auch 351-355).

Als Schlussfolgerung stellt Odasso fest, dass die biblische Beurteilung der Religionen der Völker, trotz der nicht zu übersehenden negativen Aussagen, insgesamt positiv ist. „Wenn der Plan Gottes in allen Völkern und Nationen machtvoll am Werk ist, dann erscheinen die Religionen als wirkliche Zeichen der göttlichen Macht und der Ort, wo Weisheit wirksam ist“ (p. 359-360).

„Die Waagschale des biblischen Blicks schlägt auf die positive Seite aus. Die negative Dimension ist sicherlich eine echte Tatsache, aber sie ist nicht »konstitutiv« für die Religionen. Die Religionen sind *eine Gabe Gottes an die Völker*, sie sind das Zeichen der Macht seines rettenden Plans, der innerhalb der menschlichen Geschichte wirksam ist, um die Menschheit auf das ewige Festmahl des Reiches vorzubereiten“ (p. 360) (Hervorhebung J.D.).

Und schließlich schreibt der Autor:

„Dass die Religionen alle Ausdrucksformen des Plans Gottes sind, ist fürderhin eine gegebene Gewissheit, denn sie sind, wie es sich aus der Perspektive, die sich aus den Texten des Alten wie des Neuen Testaments erschließt, klar ergibt, *eine Gabe Gottes* an alle Völker der Erde und daher das Zeichen der heilenden Gegenwart und des heilenden Tuns der Weisheit. Daraus folgt, dass die Religionen, als Ausdrucksgestalten des göttlichen Plans, notwendigerweise auf die Auferstehung Christi bezogen sind, welche die

7 Vgl. Odasso, Giovanni, *Bibbia e religioni*. Prospettive bibliche per la teologie delle religioni, Rom 1998.

endgültige Verwirklichung des Heilsplans Gottes darstellt“ (p. 372; vgl. auch p. 371-374) (Hervorhebung J.D.).

### *Tradition*

Einige Rezensenten stellen meine Interpretation der frühen Kirchenväter in Frage. Einer meint, dass die „Strahlen der Wahrheit“, von denen die Väter sprechen, sich nicht in den „nicht-christlichen“ Religionen, die er „polytheistisch“ nennt, finden, sondern in der griechischen Philosophie (R.M., in *RevSR* 245). Ein anderer geht in dieselbe Richtung, wenn er insbesondere darauf verweist, dass bei Clemens von Alexandrien Gott den heidnischen Völkern die Philosophie gegeben habe, die Philosophie aber nicht das Heil bewirke (Elders 109ff). Ein dritter Rezensent merkt an, ich hätte untersuchen sollen, warum die alte Kirche „eine *praeparatio evangelica* einigen (gereinigten) Elementen der Religionen und der Weisheit der Alten zuwies, aber nicht ihnen in ihrer Totalität“ (M.V.P., in *Iren.* 426).

Ich habe sehr wohl auf die Kritik an den Religionen in Schriften der Väter hingewiesen (Dupuis: E 53-57; F 87-93). Aber das ist nicht die ganze Geschichte. Sie bringen auch deutliche Beispiele einer positiven und offenen Haltung gegenüber dem Besten in der religiösen Suche der Völker. Zu sagen, dass man in den Religionen nicht mehr als eine Art natürliche Gotteserkenntnis finden könne, heißt, auf die Väter in einer Art Anachronismus eine Unterscheidung von „Natur“ und „Übernatur“, die sie nicht kannten, rückzuprojizieren. Philosophie und Religion sind in ihren Schriften nicht als zwei wasserdicht abgeschottete Abteilungen zu betrachten. Wenn Clemens von Alexandrien sagt, dass Gott einen Bund mit der griechischen Philosophie geschlossen hat, ist es die griechische Weisheit, eingeschlossen der Religiosität des griechischen Volkes, die er im Sinn hatte. Dies war auch schon das Verständnis des Paulus in seiner Rede in Athen (Apg 17). In gleicher Weise ist, wie wir später sehen werden, der *Logos*, der sich nach Justin und Irenäus „in Teilen“ den Völkern manifestiert hat, bevor er sich vollständig in Jesus Christus erschloss, weder der *logos* des Philo noch der der Stoiker; es ist kein anderer als der *Logos*, der am Anfang bei Gott war, von dem der Prolog des Johannesevangeliums spricht (Joh 1,1-3). Er ist das Wort, das nach Irenäus von Lyon ausging, „seine Samen zu säen“ unter Menschen und Völkern, und dabei „übte“ und sein Kommen im Fleisch vorbereitete. Dies ist, wie mir scheint, im Buch ausreichend belegt (Dupuis: E 58-83; F 87-130) und bedarf hier keiner weiteren Ausführung mehr.

Merrigan beobachtet wohlwollend, dass „Dupuis' Buch [...] offenkundig katholisch in seinem Blickwinkel und seiner Ausrichtung [ist] und [...] sich ausführlich auf die Lehren der Konzilien [...] und auf lehramtliche Dokumente [stützt]“ (Merrigan 341). Nicht alle hingegen stimmen mit der Position des Bu-

ches in Bezug auf das Axiom „außerhalb der Kirche ist kein Heil“ überein. Ich habe die Auffassung vertreten, dass das Axiom in seinem bestehenden Wortlaut am besten zur letzten Ruhe gebettet werden sollte, schaut man auf die vielen Erklärungen, die nötig sind, damit es richtig verstanden werden kann (Dupuis: E 99-102, F 152-156). Ich habe erklärt, dass die wahre Bedeutung, die es enthält, besser zum Ausdruck kommt, wenn man von der Heilsnotwendigkeit der Kirche - wohlgermerkt im Sinne der Konstitution *Lumen gentium* (LG 14) - spricht. Elders widerspricht dieser Ansicht und hält daran fest, dass „um gerettet zu werden, es nötig ist zu der [...] Gemeinschaft der Erwählten zu gehören, [...] das heißt zur Kirche“, mindestens *in voto* (Elders 110). Er nimmt nicht wahr, dass *Lumen gentium* bewusst rekurriert auf die Theologie der impliziten Mitgliedschaft und sich damit begnügt, nüchterner zu sagen, dass diejenigen, die außerhalb der Kirche gerettet werden, dennoch auf sie hin geordnet (*ordinantur*) sind (Dupuis: E 347-349; F 525-529). Wir werden auf diesen Punkt unter einer anderen Überschrift zurückkommen.

Die *RThom* klagt mich an, das Mysterium der Kirche auf einen einzigen Aspekt zu reduzieren, nämlich darauf, Heilmittlerin zu sein (*RThom* 607-608). Gemäß den Herausgebern müsse sie dagegen als „die eigentliche Wirklichkeit des Heils“ (sic) bezeichnet werden (*RThom* 608). Aus diesem Blickwinkel müsse dann gesagt werden, dass da, wo Heil unter „Nicht-Christen“ existiert, bereits eine gewisse „Kirchlichkeit“ unter ihnen am Werk ist, wie unvollkommen auch immer. Eine solch unvollkommene Kirchlichkeit sei von ihrer Natur her ausgerichtet auf die vollkommene Kirchlichkeit, die in der katholischen Kirche existiere. Unvollkommene Grade der Verwirklichung des Mysteriums der Kirche müssen nicht nur in den nicht-katholischen christlichen Gemeinschaften festgestellt werden, sondern auch in den „nicht-christlichen“ Religionen. Nichts weniger, so wird behauptet, sei impliziert in der Lehre von der Sakramentalität der Kirche.

Als Antwort darauf könnte man zuerst ein ausgesprochenes Vereinnahmungsprojekt entdecken, das hier zugunsten der Kirche am Werk ist. Ein solcher Geruch nach Vereinnahmung wurde an dem Ausdruck „anonymes Christentum“, den K. Rahner gebraucht hat, um die Bezogenheit der Nicht-Christen auf das rettende Mysterium Christi zum Ausdruck zu bringen, kritisiert. Hier dagegen bezieht sich die Vereinnahmung nicht auf Christus, sondern auf die Kirche. Zu behaupten, dass die Kirche selbst „die eigentliche Wirklichkeit des Heils“ ist, trägt der Tatsache nicht Rechnung, dass die Kirche ein bezogenes, abgeleitetes Mysterium ist, das nicht in sich selbst, sondern in Christus seinen Seinsgrund hat, dass also nicht die Beziehung zu ihr, sondern zu Christus selbst als das letzte Kriterium menschlichen Heils dienen muss. Zweitens besteht hier die Gefahr, die Situation der Nicht-Christen auf dieselbe Stufe zu stellen wie die der nicht-katholischen Christen und dabei die der letzteren auf die der ersteren herabzustufen; dies ist eine Ausdrucksweise, die vom ökumenischen Blickpunkt

her Gefahr läuft, wenig hilfreich zu sein. Insofern ist, nebenbei bemerkt, die Befürchtung eines Rezensenten (M.V.P., in *Iren.* 426), ich würde einen unbegründeten „Parallelismus zwischen der Ökumene unter Christen und dem interreligiösen Dialog“ herstellen, vollkommen grundlos. Richtig ist, ich betone, dass die christologische Beziehung in beiden Fällen fundamental und primär ist (Dupuis: E 185-186; F 279-281). Wenn man, drittens, die Kirche zur „eigentlichen Wirklichkeit des Heils“ macht, stimmt dies schwer mit der Bekräftigung des Konzils überein, dass die Kirche das „universale Sakrament des Heils“ (LG 48) ist, während die Wirklichkeit des Heils das Mysterium Christi ist. Wie eng verbunden auch die Kirche mit Jesus ist, sie ist nicht „ein Wesen“, wie die Autoren der *RThom* behaupten. Aber zur Frage der Sakramentalität der Kirche und ihrer Bezogenheit auf Christus werden wir im Anschluss zurückkehren.

Inzwischen mag es, wie ich anderswo erklärt habe<sup>8</sup>, wenn es um das Axiom „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“ geht, nützlich sein, festzuhalten, dass Papst Johannes Paul II. ihm eine andere Wendung gegeben hat, als er es mit den Worten ausdrückte „Ohne die Kirche gibt es kein Heil“<sup>9</sup> – eine Wortwahl, die mit der Lehre des Konzils über die Notwendigkeit der Kirche (LG 14) stärker in Übereinstimmung ist.

## *Das II. Vatikanum und die Zeit danach*

Mehrere Rezensenten finden sich in Übereinstimmung mit den Interpretationen, die mein Buch zu den Konzilsdokumenten über andere Religionen vorlegt. Doré spricht von „einer präzisen und wertvollen Studie der wichtigsten lehramtlichen und theologischen Texte des II. Vatikanums bis heute“ (Doré 563). Nach Griffiths habe ich recht, wenn ich schlussfolgere, dass das Konzil sich nicht zwischen den beiden Hauptmeinungen entschieden habe, die katholische Theologen zu dieser Zeit in dieser Sache vertraten. Er bezeichnet meine Exegese der lehramtlichen Dokumente „gründlich, sorgfältig und Gedanken anregend“ (Griffiths 317-318). Auch Geffré spricht von „einer sehr scharf erfassten Beurteilung der Neuheit der Lehren des II. Vatikanums wie auch der nicht immer homogenen nach-

8 Vgl. Dupuis, Jacques, *Il Regno di Dio e la missione evangelizzatrice della chiesa*, in: *Ad gentes* 3 (1999/2), September 133-155.

9 Öffentliche Ansprache, 31. Mai 1995, in: *L'Osservatore Romano*, 1. Juni 1995, 4. [Johannes Paul II., Christus ist der Weg zum Heil. Ansprache bei der Generalaudienz am 31. Mai 1995, in: *Der Apostolische Stuhl 1995. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen *L'Osservatore Romano* (Wort und Weisung), Città del Vaticano/Köln [o.J.], 99-102, hier 101.]

konziliaren Entwicklungen in den verschiedenen Dokumenten des Lehramts“ (Geffré 581).

Aber nicht alle stimmen mit dieser positiven Beurteilung vollkommen überein. Ein Rezensent schreibt mir die Idee zu, dass das II. Vatikanum einen vollkommenen „Bruch“ mit der Tradition darstelle (R.M., in *RevSR* 245) – ein Ausdruck, den ich niemals gebraucht habe. Ich habe im Gegenteil die Frage gestellt, ob das Konzil wirklich, wie es einige Theologen vorgeschlagen haben, als ein „radikaler Wendepunkt“ betrachtet werden kann (Dupuis: F 245ff; E 161ff: „eine Wasserscheide?“), und ich beantwortete sie negativ. Für den Rezensenten aber positioniert sich das II. Vatikanum selbst schlicht „in der Linie der Erfüllungstheologie“ (R.M., in *RevSR* 245). Nach ihm würde ich aufgrund meiner falschen Konzils hermeneutik von einer gewissen Ambiguität sprechen, die in den Konzilstexten wie auch in den nachkonziliaren Lehrtexten bestehen bliebe. Um meine eigene Anschauung zu verteidigen, hätte ich es nötig, mich auf, wie er es nennt, „sekundäre Texte oder vage Hinweise“ zu stützen (*ebd.*) Auch für Elders folgt das Konzil einfach der „traditionellen Lehre“, nach der in den Weltreligionen nur natürliche Werte und Dispositionen gefunden werden könnten, aber keinerlei Weise übernatürliche Elemente: „Das Konzil spricht nicht von übernatürlichen Elementen, sondern von natürlichen Dispositionen zum übernatürlichen Leben“ (Elders 110-111). Elders findet für seine Position Unterstützung in zwei Konzils eingaben, für die er aber keine Belege angibt – der Mangel an Belegen ist, bedauerlicherweise, ein Zug, der sich durch den ganzen Artikel zieht! Elders fügt hinzu, dass die Erklärung *Nostra aetate* nicht mehr als eine Einladung zum Dialog liefern würde, ohne den Anspruch auf eine theologische Beurteilung der Religionen. Alles in allem sei es unmöglich, dem Konzil die Anerkennung irgendwelcher übernatürlichen Elemente in den Religionen als solche zuzuschreiben.

Ich bin nicht davon überzeugt, dass die beiden letzten Rezensenten meine Hermeneutik der Konzilsdokumente als fehlerhaft erwiesen haben. Nachdem ich die verschiedenen Interpretationen der Konzilslehre diskutiert habe, zog ich den Schluss, dass das II. Vatikanum, das das erste Konzil in der Geschichte der Kirche war, das positiv von den Weltreligionen sprach, sich nicht zwischen der „Erfüllungstheorie“ und der Theorie der „Gegenwart des Mysteriums Christi in den Religionen“ für eine Seite entschieden habe; es war auch nicht seine Aufgabe, dies zu tun (Dupuis: E 165-170; F 249-257). Vieles von dem, was das Konzil sagt, evoziert in der Tat die Erfüllungstheorie und übernimmt die ihr entsprechende Terminologie: heilend, in sich aufnehmend, adelnd, vervollkommend usw. Doch auf der anderen Seite spricht *Ad gentes* 9 explizit von in den Religionen selbst gegenwärtigen Elementen der „Wahrheit und Gnade“ – ein Ausdruck, der aus einem Aufsatz von K. Rahner übernommen wurde, der während des

Konzils veröffentlicht wurde.<sup>10</sup> In ihnen finden sich, nach *Nostra aetate* (Nr. 2), „Strahlen *jener* Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet“, und, nach *Ad gentes* (Nr. 11 und 15), „Samen des Wortes“ – zwei Themen, die unverkennbar zurückgehen auf das Wort im Prolog des Johannesevangeliums (vgl. Joh 1,4-5.9). Ich schloss daraus, dass, ohne zu behaupten, dass die Religionen für ihre Mitglieder Mittel zum Heil sind, das Konzil dennoch in die Richtung geht, ihnen einen gewissen Heilswert zu ihren Gunsten zuzuschreiben (Dupuis: E 161-170; F 244-257). In manchen Kritikern finde ich eine gewisse Obsession, a priori alle Werte, die in anderen Religionen gefunden werden, auf rein natürliche Begabungen zu reduzieren, ein Vorurteil, das, so fürchte ich, mitunter determiniert, was aus den Dokumenten herausgelesen wird.

In Bezug auf nachkonziliare Dokumente muss nur ein Punkt herausgestellt werden. Ich beziehe mich auf einen Kommentar zu meiner Interpretation von „Dialog und Verkündigung“, einem Dokument, das gemeinsam vom Päpstlichen Rat für Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker veröffentlicht wurde (1991), und besonders auf dessen Abschnitt Nr. 29, wo es konkret heißt:

„Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie *in aufrichtiger Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen* und dem Spruch ihres Gewissens folgen“ (Hervorhebung J.D.).

Nach D’Costa würde ich „den (dialektischen) Kontext herunterspielen, wenn [ich] diese Passage als Stichwort nehme, um [meine] eigene Position zu entwickeln“ (D’Costa 910). Ich komme nicht dahinter, was hier mit „dialektischer Kontext“ gemeint ist. Ich kenne die Umstände seiner Entstehung sehr gut, da ich selbst bei seiner Erstellung beteiligt war, wie der ausführliche Kommentar, den ich dazu verfasst habe, zu erkennen gibt.<sup>11</sup> Wie vorsichtig die Aussagen des Dokumentes auch sein mögen, es sollte genau das ausgesagt werden, was es sagt. Man beachte die lebendige Erinnerung, die ich von einem Einwurf des Kardinals Decourtray von Lyon habe, der am Ende einer langen Diskussion über diese Passage etwas verärgert bemerkte: „Wenn wir nicht einmal soviel aussagen wollen, sollten wir besser nach Hause gehen und das Dokument, das wir veröffentlichen wollen, vergessen!“

10 Rahner, Karl, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie 5, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 136-158.

11 Vgl. Dupuis, Jacques, A Theological Commentary. Dialogue and Proclamation, in: Burrows, William R. (Hg.), Redemption and Dialogue. Reading Redemptoris missio and Dialogue and proclamation, Maryknoll 1993, 119-158.

### III. Trinitarische Christologie als theologisches Modell

Ich habe eine trinitarische Christologie als nützliches Modell für eine Theologie der Religionen vorgeschlagen, die in der Lage ist, die Einzigkeit und Universalität Jesu Christi in der Heilsordnung und einen wahrhaft positiven und heilvermittelnden Wert der anderen Religionen für ihre Anhänger miteinander zu kombinieren und zusammenzuhalten. Ich habe die Notwendigkeit aufgezeigt, über das Dilemma hinauszugehen, zwischen Christozentrismus und Theozentrismus wählen zu müssen, oder auch zwischen Inklusivismus und „Pluralismus“, verstanden als einander entgegengesetzte Paradigmen, die einander ausschließen. Ich habe wiederholt bekräftigt, dass sich in der christlichen Theologie Theozentrismus und Christozentrismus, weit davon entfernt einander auszuschließen, gegenseitig erfordern. Es ist gleichwohl nötig zu unterscheiden zwischen „Paradigma“ und „Modell“ (Dupuis: E 204-205; F 310-312). Paradigmen schließen einander aus; Modelle lassen sich kombinieren und können unter Umständen einander ergänzen. In diesem Sinne habe ich von einem „theozentrischen Christozentrismus“ oder von einer „trinitarischen Christologie“ als einem Modell gesprochen (Dupuis: E 203-210; F 309-319). Das vorgeschlagene Modell könnte gut ein „inklusive Pluralismus“ genannt werden. Dies würde bedeuten, dass man einerseits eine inklusivistische Position einnimmt, indem man an Jesus Christus als universalem Erlöser festhält und andererseits zugleich eine Pluralität religiöser Wege mit einem gewissen Heilswert für ihre Anhänger bejaht; jedoch nicht ohne in Übereinstimmung mit dem einen göttlichen Heilsplan für die Menschheit wesentlich und organisch bezogen zu sein auf das Christusergebnis. Ein solcher „inklusive Pluralismus“, das muss deutlich gemacht werden, hat nichts gemeinsam mit dem „pluralistischen Paradigma“, das von einigen Theologen entwickelt worden ist auf der Grundlage der Leugnung des einen universalen Heilshandelns Jesu Christi.

Einige der Rezensenten haben meine Sorge sehr wohl verstanden, über die Perspektive sich gegenseitig ausschließender Paradigmen hinauszugehen, um zu verbinden, was verbunden werden kann. So spricht Lindbeck von meinem „Versuch über den Gegensatz zwischen christozentrischen Inklusivismen [...] und theozentrischen Pluralismen hinauszugehen“ (Lindbeck 34). In ähnlicher Weise charakterisiert Griffiths meine Absicht als ein „Hinausgehen über die üblichen Alternativen“ (Griffiths 317). Auch Geffré spricht von meiner „Suche, einen neuen Weg zu errichten [...] (durch) die Überwindung der beiden unterschiedlichen Paradigmen eines Christozentrismus und eines Theozentrismus“, um eine „wahrhafte Theologie des religiösen Pluralismus“ vorzuschlagen (Geffré 581). Er beschreibt meinen Versuch als „Suche nach einer *via media*“ zwischen den sich widersprechenden Paradigmen (Geffré 583). Jedoch fragt er, wie meine trinitarische Christologie, die eine „hohe“ oder ontologische Christologie im Sinne der Einzigartigkeit der göttlichen Sohnschaft Jesu impliziert, „das Handeln des

*Logos* und des Geistes auf der einen, und die Heilswirksamkeit des Christuserignisses in der Heilsökonomie auf der anderen Seite zusammenknüpfen“ könne (*ebd.*). Er äußert eine gewisse Befürchtung, ich könnte dabei „ein theozentrisches Modell übernehmen, eben das, welches die Pluralisten vertreten“ (*ebd.*). Ich finde, hier besteht eine gewisse Verwirrung zwischen „Paradigma“ und „Modell“. Durch das gesamte Buch hindurch habe ich das „theozentrische Paradigma“ abgelehnt, welches auf der Leugnung der Einzigartigkeit Jesu Christi aufbaut; aber dies hält mich nicht davon ab, ein „theozentrisches Modell“ als kompatibel mit dem inklusivistischen oder christozentrischen Modell zu halten. Bezüglich der Frage, wie man das Handeln des *Logos* und des Geistes mit der Heilswirksamkeit des Christuserignisses verbindet, darf ich auf Geffré selbst verweisen, den ich wiederholt in meinem Buch zitiert habe:

„In Übereinstimmung mit der traditionellen Ansicht der Kircheväter ist es [...] möglich, die Ökonomie des inkarnierten Wortes als das Sakrament einer breiteren Ökonomie zu sehen, derjenigen nämlich des ewigen Wortes Gottes, das zusammenfällt mit der religiösen Geschichte der Menschheit“ (zitiert in Dupuis: E 299; F 453-454).

Und ein weiteres Mal:

„Es ist [...] legitim, die Ökonomie des inkarnierten Wortes als das Sakrament einer größeren Ökonomie, die des ewigen Wortes, zu sehen, die mit der Religionsgeschichte der Menschheit zusammenfällt, ohne eine katastrophale Scheidung zwischen dem ewigen Wort und dem inkarnierten Wort zu verursachen“ (zitiert in Dupuis: E 379; F 575).

Etwa in derselben Art charakterisiert Merrigan mein theologisches Gebäude als bewusst inklusivistisch, doch gleichzeitig „erkundet es Gedankengänge, die über die traditionellen Grenzen einer inklusivistischen Theologie hinausgehen könnten“ (Merrigan 342). Er denkt, dass das, was ich getan habe, „letztlich unvermeidlich“ ist (*ebd.*). Auch stimmt er meiner Suche bei, „das Dilemma zwischen einem christozentrischem Inklusivismus und einem theozentrischen Pluralismus, die als sich widersprechende Paradigmen verstanden werden, zu überwinden“ (Merrigan 347). Ich werde von ihm als „klassischer inklusivistischer Theologe“ gesehen (Merrigan 349). Gleichwohl befürchtet er, dass einige meiner Thesen, wie etwa der bleibende Wert anderer Heilswege oder die universal wirkende Gegenwart des Wortes Gottes und seines Geistes, nur schwer mit einer inklusivistischen Theologie in Übereinstimmung zu bringen sind (Merrigan 345.346). Schließlich wird die Frage gestellt, ob nicht doch einige pluralistische Themen bei mir Wiederhall finden würden, auch wenn ich die pluralistische Theologie bestreite. Hier ist es nötig, sich die Unterscheidung zu vergegenwärtigen, an die ich oben erinnert habe. Sicherlich bestreite ich das pluralistische Paradigma, aber ich glaube, dass eine inklusivistische Theologie mit einem pluralistischen Modell kompatibel ist, insofern m.E. kein Widerspruch dabei auftaucht, wenn man die Einzigartigkeit Jesu Christi als des universalen Erlösers und eine positive Rolle anderer religiöser Wege in Gottes Plan zusammendenkt. In eben diesem Sinne habe ich hier von einem „inklusive Pluralismus“ gesprochen. Merrigan

hat Recht, wenn er bemerkt, dass mein Ansatz die „pluralistischen Forderungen“ nicht befriedigt (Merrigan 355). Er strebt es auch nicht an! Merrigan fragt sich, ob es mir „wirklich gelungen ist, über die »Erfüllungstheorie« hinauszugehen“ (*ebd.*). Worauf ich antworte, dass die Rede von „Erfüllung“ zweifach verstanden werden kann. Ich glaube, über die Theorie hinauszugehen, die de Lubac und andere repräsentieren, nach der die Religionen das universale menschliche Streben nach Einheit mit dem göttlichen Mysterium darstellen, während das Christentum die eine gottgegebene Antwort auf solches Streben ist, hinauszugehen (Dupuis: E 133-143; F 200-215). Schon K. Rahner ging über eine solche „Erfüllungstheorie“ hinaus (Dupuis: E 143-149; F 216-225). Aber ein inklusivistischer Pluralismus ist nicht in Widerspruch mit einer anderen Bedeutung von „Erfüllung“, insofern die anderen Heilswege mit dem Christusereignis in einer wesentlichen Bezogenheit stehen und in der Tat darin ihre „Erfüllung“ findet. Das Jesus-Christus-Ereignis repräsentiert die tiefste und unübertreffliche Selbstverpflichtung Gottes gegenüber der Menschheit, auf die jedes andere persönliche Eingehen Gottes in die menschliche Geschichte notwendigerweise bezogen ist und in der es seinen hermeneutischen Schlüssel findet. In diesem Sinne denke ich nicht, dass meine Gesamtposition inkohärent ist – wie immer sich ein Mangel an Klarheit oder eine Zweideutigkeit des Ausdrucks auf einige Formulierungen ausgewirkt haben mögen (Merrigan 358). Daher widerspreche ich Lindbecks Beobachtung, dass in meiner Anschauung „das Christentum nicht auf einzigartige Weise privilegiert ist in dem Sinne, die inklusive Erfüllung aller Religionen zu sein“ (Lindbeck 34). In der Perspektive eines inklusivistischen Pluralismus bleibt das Christentum auf einzigartige Weise privilegiert.

Nachdem all dies gesagt ist, erlaube ich mir Cl. Barthe zu widersprechen, wenn er feststellt, dass ich in Wirklichkeit „den Rubikon“ zu den Pluralisten überschritten hätte, während ich behaupte, einen Weg zu finden zwischen Inklusivismus und Pluralismus (Barthe 82-83). Im Jargon der pluralistischen Theologie bezieht sich das „Überschreiten des Rubikons“ auf einen Paradigmenwechsel vom inklusivistischen zum pluralistischen Paradigma, ein Übergehen von einem Paradigma ins andere, welches die Leugnung der Einzigartigkeit Jesu Christi beinhaltet. Was mich aber betrifft, so bekenne ich unzweideutig und weiterhin die Einzigartigkeit Christi. Deshalb bedaure ich auch die unglückliche, wenn auch wohlgemeinte Art, in der sich Geffré fragt, ob „abgesehen von wörtlichen Formulierungen, Dupuis nicht doch ein theozentrisches Modell annimmt, eben dasselbe, das die Pluralisten vertreten, denen er vorwirft, dass sie den Rubikon überschritten hätten“ (Geffré 583). Ich erwähnte oben, dass Geffré „sich schuldig erklärt“ hat für diesen unglücklichen Satz, der mich, gegen seine Absicht, mit den pluralistischen Theologen ineinssetzen könnte. Wie auch immer, der Unterschied zwischen meinem inklusivistischen Pluralismus und dem pluralistischen Paradigma sollte klar sein. Barthe kommt am Ende zu der Meinung, dass ich „seltsamerweise mit einer Vereinnahmung aller in Christus abschließe“

(Barthe 83, mit Bezug auf Dupuis: F 588-590; E 389-390). Er scheint dabei die Tatsache zu übersehen, dass das „Konvergieren“ in Christus, von dem ich spreche, nicht bloß eschatologisch, sondern bereits in der Geschichte wirksam ist. Er hätte noch einmal die Unterüberschrift in der allgemeinen Schlussfolgerung des Buches lesen sollen, auf die sich Barthe bezieht (Dupuis: E 389; F 588). Sie heißt: „Konvergenz – historisch und eschatologisch.“ Darüber hinaus haben ganze Kapitel des Buches eine Konvergenz in der Geschichte aufgezeigt, worauf später zurückzukommen ist.

Was das Herausgeberteam der *RThom* betrifft, so betrachten sie das Modell einer „trinitarischen Christologie“, das ich vertrete, als zweideutig, denn es würde auf ungebührliche Weise das Wort Gottes von Jesus Christus loslösen (*RThom*). Auch dazu müssen wir unten zurückkehren. Zum Abschluss der Frage nach dem Modell lassen Sie mich mit der Bemerkung schließen, dass in der Beurteilung Odassos das gesamte Zeugnis der Schrift die inklusivistische Position unterstütze (p. 357). Man könnte hier weiter gehen und fragen, ob seine wiederholte Bekräftigung, dass die Religionen „Gottes Gabe an die Völker“ sind, nicht in Wahrheit das Modell eines inklusivistischen Pluralismus unterstütze, das ich vorgeschlagen habe.

#### *IV. Heilsgeschichte und Bundesschlüsse*

Eine Beobachtung über meine Theologie der Heilsgeschichte ist die, dass es besser passen würde, anstelle von der „Heilsgeschichte“ vom „Heil in der Geschichte“ zu reden. Das würde besser die unwägbaren Elemente andeuten, die sich aus der Kontingenz der Geschichte ergäben (Bonnet 131). Ich stimme mit J. Sobrino und I. Ellacuría überein, wenn sie darauf bestehen, dass „Heilsgeschichte Heil in der Geschichte ist“, und erkenne die Kontingenzen an, die notwendigerweise daran beteiligt sind. Diese Kontingenzen setzen dennoch nicht außer Kraft, noch zerstören sie Gottes Plan für die Menschheit. Gottes Plan unterliegt der Wechselhaftigkeit der menschlichen Freiheit; die Verwirklichung des Plans bleibt dennoch gesichert (Dupuis: E 212-215; F 323-326). „Dieu écrit droit avec des lignes courbes.“ [Gott schreibt gerade auf krummen Zeilen.]

Bezüglich der Beziehung zwischen Gottes Bund mit Israel und dem, den er in Jesus Christus mit der Menschheit geschlossen hat, verneint Elders, dass beide als ein und derselbe betrachtet werden können (Elders 103). Als Antwort möchte ich daran erinnern, dass ich das Beste an neuerer Exegese verwendet habe, wonach der „alte Bund“ durch den „neuen“ nicht aufgehoben, sondern „entschleiert“ wurde (Dupuis: E 230-232; F 350-352). Ich zitierte Norbert Lohfink zu diesem Thema. Ähnlich auch Erich Zenger, der in *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen* über den „neuen Bund“ schrieb:

„[S]o ist dies kein weiterer Bund, der an die Stelle des erneuerten Sinaibundes treten würde. Es ist ein und derselbe Gnadenbund, an dem das jüdische Volk und die Völker der Kirche freilich auf unterschiedliche Weise Anteil haben. Mit Israel ist der Bund zuallererst geschlossen, die Kirche aber ist durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk (Israel) hineingenommen“.<sup>12</sup>

Elders protestiert aufs Schärfste gegen den bleibenden Wert des Bundes mit Noah (Dupuis: E 233-234; F 354-356) – was zu meiner „grundlosen Hypothese“ der Fortdauer des mosaischen Bundes (Elders 103) noch dazukomme – wie auch gegen die symbolische Bedeutung, die ich diesem beilege, nämlich dass er die religiösen Traditionen der Welt in einer Bundesbeziehung mit Gott repräsentiere (Dupuis: E 225-227; F 343-345). Für Elders können sich diese Religionen und Mythen, in denen sie sich ausdrücken, nur auf eine natürliche Religiosität beziehen. Ich habe B. Stoeckle für das Gegenteil zitiert (Dupuis: E 226; F 344). Hier genügt es, an die entschiedene Schlussfolgerung des Autors zu erinnern: gemäß der Bibel haben „Israel und die heidnischen Völker [...] etwas gemeinsam: sie leben unter dem Zeichen des Bundes mit dem wahren Gott“ (zitiert in Dupuis: E 233; F 355). Dass die Fortdauer des mosaischen Bundes in analoger Weise als Modell für eine Theologie der Religionen dient, die den bleibenden Wert der religiösen Traditionen bekräftigt, repräsentiert durch den Bund mit Noah, wurde von verschiedenen Autoren vorgeschlagen. Cl. Geffré sieht hier eine Linie, der zu folgen hilfreich gewesen wäre (Geffré 584), wobei er offenbar vergessen hatte, dass ich dies explizit getan habe (Dupuis: E 233; F 354). Dies heißt gleichwohl nicht, wie M.V.P. (*Iren.* 426) unterstellt, „das Judentum als eine Religion unter anderen anzusehen“. Denn ich bestehe beharrlich auf dem einzigartigen Charakter und dem bleibenden Wert des mosaischen Bundes als Verheißung und historischem Grund des Christusereignisses (Dupuis: E 228-233; F 347-354).

Weitere und gravierendere Einwände bezüglich meiner Sicht der Heilsgeschichte kommen von den Herausgebern der *RThom* (*RThom* 618ff). Sie beanstanden meine Bezugnahme auf das „übernatürliche Existential“ von K. Rahner, das in ihren Augen daran krankt, nicht auf rechte Weise zwischen der Ordnung der Natur und der der Gnade zu unterscheiden (*RThom* 618). Nach ihnen ist meine Interpretation des Heilswillens Gottes so breit, dass ich Erlösung schier in ein Menschenrecht verwandle. Auch behaupten sie, ich könne die Verdammnis nicht denken, nicht einmal als bloße Möglichkeit. Das aber steht in Widerspruch zu meinem Text. Ich beziehe mich auf Hans Urs von Balthasar, der, während er

12 Zenger, Erich, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf<sup>3</sup>1993, 118 f. Das Zitat im Zitat stammt aus einer Erklärung der Rheinischen Synode von 1980: Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland. Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Januar 1980: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, München 1988, 593-596, hier 595.

die Möglichkeit der Verdammnis in jedem Menschen bekräftigt, einräumt, dass es schwierig bleibe, sich diese im Hinblick auf Gottes universalen Heilswillen als aktuales Faktum vorzustellen (Dupuis: E 311-312; F 473). Auf alle Fälle setzt 1 Tim 2,4 der Universalität dieses Willens keine Grenzen. Und wer sind wir, diesen Brief als zu großzügig zu bezichtigen? Es scheint ein gewisser Jansenismus durch, wenn meine Kritiker so sehr die kritische Situation betonen, in der der Mensch sich in Hinblick auf das Heil befinde.

Die Herausgeber der *RThom* argumentieren weiter, dass ich mich bei der Ausarbeitung einer Theologie der Heilsgeschichte lieber auf das patristische Schema der „Zeitalter des Heils“ beziehen sollte als auf die vier Bundesschlüsse, von denen Irenäus spricht (Dupuis; E 223-227; F 340-345) (*RThom* 619). Ich bin nicht davon überzeugt, dass dies einen besseren Rahmen abgegeben hätte. Die Dynamik mehrerer Bundesschlüsse ist biblischer als die vorgeschlagene Alternative. Tatsächlich greifen die Herausgeber der *RThom* auf die biblischen Bundesschlüsse zurück. Sie geben zu, dass jedes „Zeitalter“ der Welt ein „Zeitalter des Heils“ ist, auch wenn die „Sakramentalität“ des Heils in jedem auf andere Weise anwesend ist; und weiter, dass jedes Zeitalter ausgerichtet ist auf dasjenige, das folgt, und dort für die eigenen Mängel ein Heilmittel findet (*RThom* 620). Dies scheint zusammenzufallen mit dem, was ich über die Dynamik aufeinanderfolgender Bundesschlüsse gesagt habe, wo ein jeder seine Vervollkommnung findet in dem, der folgt. Aber welcher Unterschied. Denn die *RThom* bekräftigt, dass „jedes neue Zeitalter das alte auf[hebt]“, selbst wenn die verschiedenen Bünde „in ein und derselben Epoche koexistierten“ (*RThom* 621). Ich selbst habe bloß erklärt, dass der Bund mit Noah nicht durch den Bund mit Mose aufgehoben worden ist, genauso wenig wie der letztere durch den „Neuen Bund“ in Jesus Christus aufgehoben ist. Wo es sich um die letzten beiden handelt, habe ich als Unterstützung Johannes Paul II. zitiert (Dupuis: E 228; F 347). Der bleibende Charakter der Bundesschlüsse bedeutet, dass auch für uns Christen der Bund mit Noah und der durch Mose andauern, insofern als der „Neue Bund“ in Jesus Christus sich auf beide gründet: Jesus von Nazareth gehört der Menschheitsfamilie an, mit der Gott von Anfang an und mit Noah in einen Pakt der Freundschaft eingetreten ist; und Israel ist das Volk, in dem er geboren wurde.

Die *RThom* hat Recht, wenn sie anmerkt, dass die objektiven Elemente der religiösen Traditionen, welche mögliche „Mittel“ der Gnade darstellen könnten, einer scharfen Beurteilung unterzogen werden müssen. Ich selbst habe auf die Notwendigkeit hingewiesen zu untersuchen, welche Elemente unter ihren Lehren, sakramentalen Praktiken und Moralkodizes als mögliche Träger göttlicher Gnade angesehen werden können, die fähig sind, die persönliche Begegnung eines Menschen mit dem Mysterium des Heils zu unterstützen (Dupuis: E 321-326; F 488-494). Ich stimme überein mit dem Gedanken einer „unvollkommenen Sakramentalität des Heils“, die dort am Werk ist (*RThom* 622). Ich habe genauso von verschiedenen Modalitäten der Vermittlung des Mysteriums des Heils ge-

sprochen (Dupuis: E 316-319; F 479-485). Aber ich erlaube mir, anderer Meinung zu sein in Bezug auf den Gedanken, dass in solchen Fällen, wenn auch auf andere Weise, an der „Wirklichkeit der einen und einzigartigen Kirche“ partizipiert werde; oder dass die Kirche dort „im Entstehen“ gefunden werde (*RThom* 623). Ich habe bereits oben erwähnt, dass eine solche Redeweise nach Vereinnahmung zugunsten der Kirche und des Christentums schmeckt. Doch wir müssen zu diesem Punkt später zurückkehren.

### V. Wort Gottes und heilige Bücher

Ich habe in meinem Buch vertreten, dass die Heilsgeschichte koextensiv ist zur Geschichte der Welt. Ich habe hinzugefügt, dass in allen „Zeitaltern“ der Welt, welche alle durch Gottes aufeinanderfolgende Bundesschlüsse mit Individuen und Völkern gekennzeichnet würden, das göttliche Engagement aus erlösendem Tun und Selbstoffenbarung bestehe, die beide untrennbar zusammengehören (Dupuis: E 215-220; F 328-333). *RThom* erhebt Einspruch gegen diese anhaltende Simultaneität von Heil und Offenbarung. Nach den Herausgebern finde sich die eigentliche göttliche Selbstoffenbarung nur in der jüdisch-christlichen Tradition, beginnend mit der Selbstmanifestation Gottes gegenüber Abraham, während die Möglichkeit des Heils in jedem Zeitalter anwesend sei. Die Gabe der Offenbarung sei das ausschließliche Privileg der biblischen Autoren; es weiter auszudehnen, könne „es seines Inhalts entleeren“ (*RThom* 623ff). Doch mir scheint, dass die Bibel selbst die Simultaneität von Offenbarung und Heilstaten bezeugt. Nach dem Buch Genesis spricht Gott mit Adam und tritt mit ihm in eine persönliche Beziehung; Gott schließt mit Noah einen „ewigen Bund“ und rettet seine Familie vor der Flut. Die gleiche Simultaneität von Handlung und Rede wird noch deutlicher im abrahamisch-mosaïschen Zyklus, um in Jesus Christus zu kulminieren, der die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes gegenüber der Menschheit ist und in dem Gott die Welt mit sich versöhnt hat. Dass die Worte und die Taten in der Selbstmanifestation Gottes für die Menschheit immer vereint sind, scheint zudem durch die Konstitution *Dei Verbum* (Nr. 2) zum Ausdruck gebracht zu werden. Es müssen vielerlei Unterscheidungen gemacht werden zwischen den verschiedenen Stufen dieses Prozesses, und ich habe vom Wort Gottes, der Heiligen Schrift und der Inspiration als analoge Begriffen gesprochen (Dupuis: E 250-251; F 380-381). Aber ich stelle apriorische Definitionen in Frage, die so entworfen sind, dass sie ausschließlich auf die biblischen Schriften anwendbar sind und so zu der logischen Folgerung führen, dass sie in der Tat nur dort verbürgt seien. Ich habe dieses Bedenken zum Ausdruck gebracht in Bezug auf den Text der Internationalen Theologenkommission zu diesem Thema (Nr. 89-93) (Dupuis: E 251, Anm. 13; F 381, Anm. 1). Wenn von vornherein angenommen wird, dass nur die Bibel allein Wort Gottes enthält, dann muss der Schluss fol-

gen, dass Gott, unbenommen seines universalen Heilswillens, niemals zu irgendjemandem gesprochen hat außer in der jüdisch-christlichen Tradition!

Ich kann daher nicht verstehen, warum der Gedanke, dass die anderen Traditionen eine gewisse göttliche Offenbarung enthalten mögen, ein Wort, das Gott zu Menschen gesprochen hat, wie unvollkommen auch immer, rundum abgelehnt wird. *RThom* gibt zu, dass die Religionsgründer und Visionäre der religiösen Traditionen eine „authentische Erfahrung der Gnade“ gehabt haben mögen; sie geben sogar zu, dass diese Erfahrungen eine soziale Dimension haben (*RThom* 624); aber sie weigern sich, in ihnen ein Element göttlicher Offenbarung anzuerkennen (*RThom* 625). Dass authentische religiöse Erfahrung in diesen Traditionen auftreten kann, sollte nach der emphatischen und wiederholten Bekräftigung durch Johannes Paul II., dass jedes „authentische Gebet“ ein Werk des heiligen Geistes im Menschen sei, kein Katholik in Abrede stellen (Dupuis: E 173-177; F 261-267). Können wir dann die Möglichkeit ausschließen, dass Spuren solcher authentischer Gotteserfahrung in den heiligen Büchern der religiösen Traditionen zu finden sind, durch die Gott ein Wort zu den Völkern zu sprechen beabsichtigt, wie anfanghaft und unvollkommen dieses Wort auch sein mag (*RThom* 625)? Ich habe auf die Beurteilung hingewiesen, die hier nötig ist, und darauf, dass das Mysterium Jesu Christi das obligatorische Kriterium einer solchen Beurteilung sein müsse. Nicht alles und jedes in den heiligen Büchern der religiösen Traditionen kann als Wort Gottes an die Völker angesehen werden. Es findet sich auch Irrtum darin (Dupuis: E 252; F 382-383). Darüber hinaus, auch wenn die heiligen Bücher in den religiösen Gemeinschaften eine von Gott gewollte soziale Rolle spielen und nicht gänzlich „private“ Offenbarungen sind, hätten sie doch nicht den Charakter einer „öffentlichen Offenbarung“, den die christliche Tradition allein den biblischen Schriften zuschreibe, als das das Mysterium der Kirche konstituierende Wort Gottes (*RThom* 625). Noch könne ihnen Inspiration zugesprochen werden in dem allgemeinen Verständnis, das besagt, dass die heiligen Bücher Gottes eigenes Wort seien und die „Garantie der Irrtumsfreiheit“ genießen (*RThom* 626). Doch ist der Vorwurf berechtigt, dass ich mit einem Begriff der „Inspiration“ spielen würde, der „zu unbestimmt und zu reduktiv“ sei? Ich habe Inspiration als analoge Begriff bezeichnet, das heißt, dass er verschiedene Bedeutungen haben und in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich verwendet werden könne (Dupuis: E 250-251; F 380-381). Etymologisch ist der Begriff nicht begrenzt; er bezieht sich einfach auf den Einfluss des Geistes (Ein-Hauchung). Und es ist der Hl. Thomas selbst, der, Ambrosiaster zitierend, schreibt: „Omne verum a quocumque dicatur a Spirito Sancto est.“<sup>13</sup> Alle Wahrheit kommt von Gott, der die *Wahrheit* ist, und als solche verehrt werden muss, welches immer auch der Kanal ist, durch den sie auf uns

kommt. Wort Gottes und göttliche Offenbarung dürfen nicht zu monolithisch gesehen werden, sondern als eine vielfältige und komplexe Wirklichkeit.

In der Antwort auf *RThom* zu diesem Punkt scheine ich bereits ähnliche Einwände anderer Rezensenten beantwortet zu haben. Elders bemerkt, dass der Rekurs auf persönliche Erfahrungen der Religionsgründer es nicht rechtfertige, in den heiligen Schriften der religiösen Traditionen eine göttliche Offenbarung zu finden (Elders 101). Individuelle Gnadengaben würden nicht zu „öffentlichen“ Offenbarungen führen (Elders 102). Sicherlich nicht in dem exakten Sinn, wie er in der traditionellen christlichen Theologie der Heiligen (christlichen) Schrift gemeint ist. Wenn man aber die gottgewollte soziale Bestimmung ihrer genuinen religiösen Erfahrung in Rechnung stellt, mögen Spuren davon in den heiligen Büchern gefunden werden und als Kanäle dienen, durch die Gott etwas zu den Völkern durch sein Wort und seinen Geist spricht.

Griffiths stimmt zu, dass die heiligen Bücher der Völker ihnen ein gewisses Maß an göttlicher Offenbarung übermitteln können. In diesem Fall bleibt jedoch die Aufgabe, aufzuzeigen, dass diese Möglichkeit tatsächlich verwirklicht ist – eine Aufgabe, die empirische Arbeit erfordere, welche ich nicht geleistet hätte (Griffiths 318-319). Diese Beobachtung ist zu einem großen Maß richtig. Wenn ich auch einige Wege für eine solche prüfende Wahrnehmung aufgezeigt habe, wie etwa der Aufweis, dass sich *agape* in den heiligen Schriften findet (Dupuis: E 321-326; F 488-494), muss doch noch viel mehr in dieser Richtung getan werden. Griffiths bemerkt weiter, dass ich wenig Aufmerksamkeit dem praktischen Problem des Gebrauchs von Texten aus anderen Religionen durch Christen zuwende (Griffiths 319), und lässt Vorbehalte anklingen, die in einigen offiziellen Dokumenten der zentralen Autorität der Kirche ausgedrückt worden sind. Ich habe im Buch dieses praktische Problem sehr knapp behandelt (Dupuis: E 252-253; F 383-384), aber habe ihm andernorts ausdrückliche Aufmerksamkeit gegeben, in Verbindung mit der Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen und Anhängern anderer Religionen.<sup>14</sup>

Es werden auch Fragen gestellt bezüglich der Fülle der Offenbarung, die in Jesus Christus stattgefunden hat (Dupuis: E 248-250; F 377-379). Merrigan erhebt Einspruch dagegen, dass ich sie „unvollständig“ und „relativ“ nenne (Merrigan 355). Ich gebe zu, dass der Ausdruck „relativ“ zweideutig ist und ich hätte es dabei belassen sollen zu sagen, die Offenbarung in Jesus sei „begrenzt“ oder „endlich“. Es sollte aber kein Zweifel an meiner Intention bestehen, die Transzendenz und den unübertrefflichen Charakter der Fülle der Offenbarung Gottes

14 Vgl. Dupuis, Jacques, *Insieme per pregare o pregare insieme*, in: *Studi ecumenici* 16 (1998/1) 11-30; ders., *Pregare insieme: perché, come?* (zur Publikation in den Akten der XXXVI. Sitzung des Sekretariats für Ökumenische Aktivitäten in Mailand 1999, unter dem Titel *La preghiera, respiro delle religioni*). [Vgl. [http://www.we-are-church.org/it/mondo/Sae\\_MC.htm](http://www.we-are-church.org/it/mondo/Sae_MC.htm). Vgl. Dupuis, Jacques, *Das interreligiöse Gebet*, in: *SaThZ* 10 (2006) 101-119.]

in ihm unversehrt zu bewahren. Dennoch, ausgehend von dem (geschaffenen) menschlichen Bewusstsein in Jesus, kann diese Offenbarung das göttliche Mysterium nicht erschöpfen und tut es auch nicht. Der Ausdruck „Fülle“ unterliegt der Zweideutigkeit. Aus diesem Grund kommt es mir darauf an zu sagen, dass, unbenommen ihrer Fülle, die Offenbarung in Jesus „begrenzt“ oder „unvollständig“ bleibe. Ich habe dies eine „qualitative“ Fülle genannt, im Gegensatz zu einer „quantitativen“. Indem sie wirklich aus dem menschlichen Bewusstsein des eingeborenen Sohnes Gottes hervorfließt, ist die Gottesoffenbarung Jesu entscheidend und übertrifft in der Qualität alle anderen Offenbarungen Gottes in der Geschichte.

Doch Merrigan geht in der Sache weiter. Während er zustimmt, dass die Offenbarung in Jesus Christus das Mysterium Gottes nicht erschöpfe, widerspricht er mir, wenn ich sage, dass in Gesamtsumme aller heiligen Schriften der religiösen Traditionen mehr göttliche Wahrheit gefunden werden könne als in der christlichen Tradition allein (Dupuis: E 388; F 588). Er befürchtet, dass hier „Dupuis mehr als einen bloßen Wiederhall pluralistischen Denkens zum Ausdruck bringt“, wobei er dabei freundlicherweise auf „ungeschützte Aussagen“ schließt, die „gegen (seine) sonst gründlichen inklusivistischen Ansprüche abgewogen werden müssen“ (Merrigan 357-358). Hier möchte ich noch einmal bemerken, dass das nicht meiner Intention entspricht, wenn „pluralistisches Denken“ sich hier auf das „pluralistische Paradigma“ bezieht. Die „Komplementarität“ der Offenbarungen, von denen ich spreche, basiert nicht auf einer relativistischen „Pluralität religiöser Wahrheiten“, wie es bei den pluralistischen Theologen der Fall ist. Sie zielt vielmehr im Gegenteil darauf, den einzigartigen und transzendenten Charakter der christlichen Offenbarung intakt zu erhalten. Aber in Hinblick auf den oben erwähnten inhärent „begrenzten“ Charakter dieser Offenbarung bleibt die Möglichkeit einer „reziproken Komplementarität“ der Offenbarung offen. Allerdings nicht in dem Sinne, dass die christliche Offenbarung durch andere göttliche Offenbarungen „ergänzt“ werden müsste, sondern in dem Sinn, dass in den heiligen Büchern anderer religiöser Traditionen einige Aspekte des göttlichen Mysteriums stärker betont und lebendiger als in der christlichen Offenbarung ausgedrückt sind. Aber dies unterminiert in keinster Weise deren transzendenten Charakter.

Nach diesen Ausführungen kann ich die Punkte, die *RThom* zu diesem Thema vorgebracht hat, schnell abhandeln. Die Herausgeber kommentieren den begrenzten Charakter, den ich der Offenbarung in Jesus Christus zuweise, indem sie herausstellen, dass der Zweck der Offenbarung nicht darin bestehe, das göttliche Mysterium zu „erschöpfen“, sondern um „allen Menschen alle für das Heil notwendigen Wahrheiten zu kommunizieren“ (*RThom* 626). Der Hl. Johannes vom Kreuz wird dahingehend zitiert, dass Gott uns in seinem Sohn alles gesagt habe und damit habe er alles gesagt, was wir wissen müssen, um das Heil zu erlangen. Ich würde dem nicht ganz zustimmen, dass das einzige Ziel der Offenba-

nung darin bestehe, den Menschen das Wissen zu übermitteln, ohne das sie nicht gerettet werden können. Es ist hinreichend bekannt, dass Heil möglich ist, ohne dass man alles weiß, was in der christlichen Offenbarung enthalten ist. Für das Johannesevangelium bedeutet Heil gleichwohl, Gott zu erkennen (Joh 17), und in diesem Erkennen müssen wir stetig wachsen. Offenbarung zielt also auf mehr als bloß darauf, die heilsnotwendigen Wahrheiten zu kommunizieren. Tatsächlich wird die Offenbarung nur in der Parousia vollständig sein, und selbst dann wird unser Erfassen des göttlichen Mysteriums endlich und begrenzt bleiben. Denjenigen, die argumentieren, dass andere Offenbarungen nicht als „komplementär“ zur Offenbarung in Jesus Christus und als „parallel“ zu ihr aufgefasst werden können (*RThom* 626), antworte ich stets, dass die Komplementarität, von der ich gesprochen habe, nicht auf „parallele“ Offenbarungen hinausläuft, die „ergänzen“ würden, was in der christlichen Offenbarung fehlt. Noch weniger geht es um eine „Komplementarität, als würde, wie in einem Puzzle, jede Religion einen Teil der ganzen Wahrheit besitzen, die nur dadurch wieder zusammengesetzt werden könne, wenn man alle Teile zusammensammelt“ (*RThom* 627). Diese Formulierung karikiert noch mehr, was meine wirkliche Intention ist. Sie unterdrückt den transzendenten Charakter der christlichen Offenbarung, den ich wiederholt bekräftigt habe. Ich behaupte nicht, wie es die *RThom* darstellt, dass die christliche Offenbarung eine „ergänzende Offenbarung“ brauche (*RThom* 620) – eine Behauptung, die offensichtlich der „Vollständigkeit“ der Offenbarung in Jesus Christus widersprechen würde.

## VI. Das bleibende Handeln des Wortes und des Geistes

Merrigan beobachtet richtig, dass die „Unterscheidung“ zwischen dem Heilshandeln, das sich im inkarnierten Wort (*Logos ensarkos*) entfaltet hat, und dem „weiteren“ Heilshandeln, das durch das ewige Wort (*Logos asarkos*) bewirkt wird, „für (mein) Modell grundlegend“ ist (Merrigan 349). Aber er unterscheidet sorgfältig und deutlich dieses breitere Handeln (das ich gleichwohl bewusst nicht eine „breitere Ökonomie“ nenne) von einem logozentrischen Paradigma, das ich zurückweise (Dupuis: E 195-196; F 298-299). Er erklärt weiter, dass ebenso wenig, wie das Wort Gottes durch die geschichtliche Menschwerdung eingeschränkt ist, in meiner Sicht auch das Werk des Geistes in der Geschichte nicht begrenzt ist auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch den auferstandenen und erhöhten Christus (Dupuis: E 316; vgl. 321; F 380; vgl. 487-488). Doré bemerkt gleichwohl, dass mehr Erklärung in Bezug auf die unterschiedlichen „Modalitäten“ nötig sei, in denen das universale Handeln des Wortes und des Geistes die Menschen in ihren jeweiligen Situationen in der Kirche und darüber hinaus zu erreichen versuche (Doré 563). D’Costa seinerseits glaubt, dass das universale Handeln des Wortes nicht „wirklich“ unterschieden werden könne

von der rettenden Gegenwart Christi, des inkarnierten Wortes, sondern nur „theoretisch“ (D’Costa 913).

Elders ist strenger in seinem Urteil und wirft mir vor, das universale Handeln des Wortes und des Geistes von Christus zu „trennen“. Er legt dar: „Es ist falsch, das göttliche Handeln auf der übernatürlichen Ebene von Christus zu trennen, indem man es dem Heiligen Geist“ und dem Wort „zuschreibt“ (Elders 113). Er verweist auf Johannes Paul II., der in der Enzyklika *Redemptoris missio* (Nr. 6) geschrieben hat, dass es dem christlichen Glauben „widerspricht [...], wenn man eine, wie auch immer geartete, Trennung zwischen dem Wort und Jesus Christus einführt.“ Ich stimme vollständig mit der Sorge des Papstes überein, die personale Identität Jesu Christi mit dem Wort Gottes zu bewahren und jegliche Trennung der beiden Naturen zurückzuweisen. Ich gebrauche niemals den Ausdruck „Trennung“ und habe ihn zu keiner Zeit gebraucht. Mein Anliegen ist gleichwohl nicht die (unverbrüchliche) Einheit der beiden Naturen Jesu Christi in der Person des Wortes, sondern die bleibende „Unterscheidung“ zwischen göttlicher und menschlicher Natur und zwischen göttlichem und menschlichem Handeln, unbenommen ihrer Einheit. Das Handeln des Wortes, so behaupte ich, kann nicht eingegrenzt und beschränkt bleiben auf seinen Ausdruck durch die menschliche Natur. Es besteht weiterhin ein Handeln durch das Wort als solches.

*RThom* erhebt den Einspruch, dass ein solches Handeln durch den *Logos asarkos*, der über das Handeln Jesu „hinausgeht“, die Einheit des Tuns der drei göttlichen Personen *ad extra* abschafft zugunsten eines „gemeinsamen Handelns des Sohnes und des Geistes“ (*RThom* 603). Ich möchte dabei gleich erinnern, dass gegen die Theorie der bloßen „Appropriation“ der göttlichen Werke zu den verschiedenen Personen – eine Theorie, welche die Offenbarungsstatsachen verarmt hat – jede der drei Personen an dem gemeinsamen göttlichen Handeln *ad extra* gemäß ihres persönlichen Charakters teilhat.

Doch *RThom* schreibt mir eine falsche Vorstellung von der hypostatischen Union zu, ein Versäumnis, den „theandrischen“ Charakter des Handelns Christi wahrzunehmen, und eine Ablehnung der einzigartigen Mittlerschaft der menschlichen Natur Jesu Christi (*RThom* 604). Dabei wird Thomas zitiert: „Christus est principium *quodam modo* omnis gratiae secundum humanitatem“ (*Q. De ver.*, q. 29, a. 5). Dabei wird, nebenbei bemerkt, nicht erklärt, warum Thomas es für nötig hielt, die Vorsicht einzuführen, die das *quodam modo* impliziert! Ich verstehe die „hypostatische Union“ und den „theandrischen“ Charakter, der daraus fließt, als die Menschheit Jesu, die ihre Existenz (ihren „Seinsakt“) durch das Wort erhält – wobei ich auch daran erinnere, dass Thomas selbst am Ende seines theologischen Schaffens von einem *actus secundarius essendi*, spricht der direkt die menschliche Natur betrifft. Aber dadurch, dass sie ihr Sein durch das Wort haben, wird in keiner Weise die Menschlichkeit der menschlichen Handlungen Jesu beeinträchtigt, die das göttliche Handeln des Wortes seiner Natur gemäß transzendiert. Andernfalls würde man behaupten, gegen das Dogma von Chalce-

don, daß die „Unterscheidung“ zwischen den Naturen im Prozess der Vereinigung verschwindet und dass die göttliche Natur ihr spezifisches Handeln einbüßt, indem sie in die menschliche Natur absorbiert wird! In diesem Zusammenhang führt *RThom* das Zitat von Geffré gegen mich an, wobei jedoch seine wahre Intention übersehen wird. Geffré bekräftigt nachdrücklich, wie ich oben schon erinnert habe, dass die Ökonomie des ewigen Wortes „breiter“ ist als die des inkarnierten Wortes, wobei das letztere das „Sakrament“ des ersteren ist. Der *Logos asarkos*, von dem ich spreche, ist derselbe, der in Jesus Christus inkarniert worden ist. Was hier bekräftigt wird, ist, dass es auch nach Inkarnation und Auferstehung weiterhin ein göttliches Handeln des Wortes *als solches* gibt, das über das menschliche Handeln des auferstandenen Christus hinausgeht.

*RThom* besteht darauf, dass es keine Gnade außerhalb der Mittlerschaft der Menschheit Christi gibt, und dass alle Gnade, indem sie durch Christus am Kreuz erworben ist (moralische Kausalität) und durch ihn „kommuniziert (instrumental wirksame Kausalität)“ wird, „christusbezogen“ [engl. „*christic*“] ist (*RThom* 604), „durch eine wirksame Mittlerschaft seiner Menschheit“ (*ebd.*). Hier könnte man fragen, wie diese instrumental wirksame Kausalität der Menschheit Jesu gewirkt habe, bevor das Mysterium der Inkarnation in der Geschichte stattfand, also bevor die Menschheit Jesu existierte. Eine rückläufige Wirksamkeit der Verdienste Jesu ist vorstellbar; jede Gnade vor ihm wäre verliehen worden im Blick und in Beziehung auf das Christusergebnis. Aber es scheint unmöglich sich vorzustellen, wie die Menschheit bei der Verleihung von Gnaden instrumental wirksam gewesen sein könne, bevor sie in der Zeit existierte. Einige Autoren haben vorgeschlagen, dass die konkrete Menschheit Jesu existierte, bevor die Zeit begann.<sup>15</sup> Dies erscheint aber unvereinbar mit der Lehre von Chalcedon.

*RThom* besteht darauf, dass es „nur einen Erlöser“ gibt (*RThom* 605). Ich selbst habe vom inklusiven, universalen Heilmysterium des verherrlichten Christus gesprochen, dessen Menschheit transformiert und durch die Auferstehung von den Toten „transhistorisch“ geworden ist (Dupuis: E 316-319; F 480-485). Aber das verhindert nicht ein weiteres Handeln des Wortes als solches und des Geistes (Dupuis: E 319-321; F 485-488). Ich würde auch die Vorstellung der „Unendlichkeit des Verdienstes und der Genugtuung“ in Frage stellen, worauf *RThom* die universale Erlösung gründet, die durch Christus in seiner Menschheit bewirkt worden sei. Ich denke, dass diese Vorstellung weder notwendig noch besonders hilfreich ist. Neben der Tatsache, dass die menschlichen Handlungen Christi menschlich bleiben und daher endlich, schmeckt die Vorstellung eines unendlichen Verdienstes, die notwendig ist, um die „unendliche Kränkung“ der menschlichen Sünde zu heilen, nach einer legalistischen Einstellung bezüglich

15 Vgl. Benoît, Pierre, *Préexistence et incarnation*, in: *Revue biblique* 77 (1970) 5-29.

unseres Heils in Jesus Christus. Ich frage mich, ob die menschliche Freiheit des Menschen Jesus dann nicht auch „unendliche Freiheit“ genannt werden müsste.

So viel zu den Einwänden. Es ist nun nötig, positiv aufzuzeigen, dass mein Vorschlag eines universalen Handelns des Wortes als solchem eine biblische und patristische Begründung genießt. Dem habe ich anderswo beträchtlichen Raum gewidmet<sup>16</sup> und werde mir daher hier erlauben, kurz zu sein.

Nichts weniger als ein überfließendes Handeln des Wortes scheint der Prolog des Johannesevangeliums zu implizieren, und besonders Joh 1,9. Zu diesem Punkt seien hier einige Exegeten angeführt – wobei zugegebenermaßen nicht alle Exegeten dieselbe Auffassung teilen. Für X. Léon-Dufour<sup>17</sup> handelt es sich bis V. 15 des Prologs von Anfang an bis hindurch durch die menschliche Geschichte um ein Tun des *Logos* als solchem. Der *Logos* war von Anfang der Schöpfung an (V. 2-5) als das Prinzip von Leben und Licht und im Knüpfen von Beziehung zwischen Gott und den Menschen wirksam. Léon-Dufour schreibt: „Insoweit dieses erleuchtende Handeln angenommen wird, bewirkt es göttliche Sohnschaft. Dies gilt selbst vor der Annahme eines menschlichen Antlitzes durch den *Logos*, unabhängig von jeglicher ausdrücklicher Bindung an Jesus Christus“ (p. 109). Dennoch bezeichnet die Inkarnation des *Logos* „einen radikalen Wandel in der Art der Kommunikation“ (p. 112). Der Wandel bestehe in der Tatsache, dass

„hinfort [Offenbarung] durch die Sprache und das Dasein eines Menschen unter anderen besteht: das Phänomen der Konzentration in einem Menschen ermöglicht es der Offenbarung Gottes, direkt auf verständliche Weise formuliert zu werden und allen Menschen den Zugang zu einer definitiven Kommunikation mit Gott zu gewährleisten“ (p. 124).

Léon-Dufour insistiert dennoch weiterhin darauf, unbenommen der Neuheit, die durch die Inkarnation eingeführt worden sei, dass

„diese Stufe die vorherige nicht ablöst. Der *Logos* drückt sich weiterhin durch die Schöpfung aus, deren Urheber er ist, und dank des Zeugnisses, das vom Licht gegeben wird: viele können ihn empfangen und Kinder Gottes werden. Doch ist die Offenbarung fürderhin auch und am meisten konzentriert in ihm, der mit dem Namen Jesus Christus bezeichnet wird (1,17)“ (p. 124).

Dass das universale Handeln des Wortes auch heute noch anhält, wird noch stärker betont von D. Mollat, der über den Vers 9 des Prologs schreibt:

„Daher wird in diesem Vers explizit diese Ankunft des Wortes in die Welt deutlich gemacht, die in den Versen 4 und 5 implizit bestätigt wurde. Dieses wahre Licht soll »je-

16 Vgl. Dupuis, Jacques, La teologia del pluralismo religioso rivisitata, in: Rassegna di teologia 40 (1999/5), September-October, 667-693; vgl. ders., Dupuis, Jacques, Universality of the word and particularity of Jesus Christ, in: Daniel Kendall/Steven T. Davis (Hg.), The convergence of theology. FS Gerald O'Collins SJ, foreword by George Carey, New York 2001, 320-342, [vgl. dt. Übersetzung in dieser Nummer: Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi].

17 Vgl. Léon-Dufour, Xavier, Lecture de l'Évangile selon Saint Jean 1, Paris 1988, 62-144.

den Menschen erleuchten«. Das Präsens »illuminat« (es leuchtet) bedeutet, dass dies dessen eigene (Auf-)Gabe und beständige Tätigkeit ist. Jene Tätigkeit ist im Sinn jener übernatürlichen Erleuchtung zu verstehen, die in Vers 4 bekundet ist, freilich der heilbringenden Erleuchtung, durch die der Mensch gelehrt werden soll, befreit wird, verwandelt wird, geheiligt werden soll und auch gerichtet wird. Auf jeden Menschen soll sich die erleuchtende Kraft [virtus] dieses wahren Lichtes erstrecken. Es gibt keinen Menschen, der nicht von ihr berührt wird oder zu dem sie nicht gelangt. Daher wird eine persönliche Beziehung jedes Menschen zu dem Wort bestätigt.“<sup>18</sup>

Es erscheint daher erlaubt, von einem Handeln des Wortes Gottes, das über die Heilstat der Menschheit Jesu hinausgeht, nicht nur vor der Inkarnation zu sprechen, sondern auch nach Inkarnation und Auferstehung, vorausgesetzt, dass solch fortgesetztes Handeln nicht getrennt ist von dem Ereignis, in dem die unübertreffliche „Konzentration“ der Selbstoffenbarung Gottes in Übereinstimmung mit dem einen göttlichen Plan in Bezug auf das universale Heil der Menschheit ihren Ort hat. Das inkarnierte Wort bleibt das Wort Gottes; Gott bleibt Gott. Dieses fortlaufend erleuchtende und lebensspendende Handeln des Wortes als solchem steht gleichwohl „in Korrelation“ zu der „Konzentration“ des göttlichen Heils im Wort als in Jesus Christus inkarniertem und zu der bleibenden Aktualität des geschichtlichen Ereignisses durch den auferstandenen Zustand seiner Menschheit (Dupuis: E 316-319; F 480-485). Der Grund für die obligatorische Bezugnahme auf Jesus Christus besteht in der Tatsache, dass die Inkarnation, wie ich geschrieben habe, „die unübertroffene – und unübertreffliche – Tiefe der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, die höchste Weise der Immanenz seines Mit-ihnen-Seins“ bezeichnet, ja, den „Schlüssel zur Deutung des gesamten Prozesses des Umgangs Gottes mit den Menschen durch die gesamte Geschichte hindurch“ (Dupuis: E 320-321; F 486-487).

Es konnte auch gezeigt werden, dass diese Ansicht übereinstimmt mit dem Konzil von Chalcedon. Seine Lehre besagt, dass die beiden Naturen, die untrennbar sind, dennoch unterschieden bleiben. Dies muss sich notwendigerweise auch auf ihr Handeln beziehen, wie das III. Konzil von Konstantinopel erklärte. Ich habe andernorts vorgeschlagen, dass wir uns vor einer Art „umgekehrtem Monophysitismus“ in acht nehmen müssen, der die göttliche Natur oder das göttliche Handeln des Wortes fälschlich als bedingt und in gewisser Weise als von der menschlichen Natur Jesu absorbiert auffasst. Indem es in Jesus Mensch wird, würde das Wort Gottes, zumindest teilweise, seine göttlichen Privilegien, seine göttlichen Attribute und sein göttliches Handeln verloren haben. Gegen solch einen „umgekehrten Monophysitismus“ muss bekräftigt werden, dass die bleibende Integrität der göttlichen Natur und des göttlichen Handelns des Wortes, wie es das christologische Dogma der Kirche impliziert, die Behauptung eines fortlaufenden Handelns des Wortes als solchem rechtfertigt.

18 Mollat, Donatien, *Introductio in Exegesim Scriptorum Sancti Joannis*, Rom 1961, 21-24 [Übersetzung aus dem Lateinischen von Christina Maria Kreinecker].

Die Idee eines lichtspendenden Handelns des *Logos* als solchem vor und nach dem Christusereignis scheint den Kirchenvätern nicht fremd gewesen zu sein. Es können hier nur einige wenige Texte angeführt werden. Irenäus schreibt in einem Kommentar zu Mt 11,27 in *Adversus haereses*:

„Die Aussage »offenbaren wird« ist nämlich nicht nur von der Zukunft gemacht, als ob der *Logos* erst dann damit begonnen hätte, den Vater zu offenbaren, als er von Maria geboren war, sondern hat ihre Bedeutung für die ganze Zeit insgesamt. Denn seit Beginn steht der Sohn seinem Geschöpf bei und offenbart den Vater allen, denen er will und wann er will und wie der Vater will. Und darum ist in allem und durch alles ein einziger Gott Vater und ein Wort und ein Geist und ein Heil für alle, die an ihn glauben.“<sup>19</sup>

Denselben Ton schlug Athanasius in seiner Schrift „Gegen die Heiden“ an:

„Eben der allmächtige und ganz vollkommene heilige *Logos* des Vaters läßt sich auf alles nieder und entfaltet überall seine Kräfte, erleuchtet alles Sichtbare und Unsichtbare, bringt alles mit sich in Verbindung und schließt zusammen, läßt nichts abseits seines Machtbereiches liegen, sondern gibt allem und durch alles dem einzelnen für sich wie dem großen Ganzen Leben und Fortbestand.“<sup>20</sup>

Und Leo der Große schrieb in seinem berühmten „Tomus“:

„Er, der wahrer Gott ist, ist nämlich ebenso wahrer Mensch; und es gibt in dieser Einheit keinen Trug, da die Niedrigkeit des Menschen und die Hoheit der Gottheit in Wechselbeziehung miteinander stehen. Wie nämlich Gott sich durch sein Erbarmen nicht verändert, so wird der Mensch durch die Würde nicht aufgezehrt. Denn jede der beiden Gestalten wirkt in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist: Dabei wirkt das Wort, was des Wortes ist, das Fleisch aber vollbringt, was des Fleisches ist [...] Und wie das Wort nicht die Gleichheit mit der Herrlichkeit des Vaters verläßt, so verläßt auch das Fleisch nicht die Natur unseres Geschlechts.“<sup>21</sup>

Ich muss einige Worte anfügen in Bezug auf das „ungebundene“ Handeln des Geistes: seine aktive Gegenwart ist nicht begrenzt, auch nicht nach dem Christusereignis, auf sein Ausgegossenwerden in die Welt durch die auferstandene und verherrlichte Menschheit Jesu Christi (Dupuis: E 321; F 487-488). Auch dieser Punkt stieß auf Einwände von einigen wenigen Rezensenten. Nach *RThom* würde solch ein weiteres „überfließendes“ Handeln des Geistes der Aussage des Johannes widersprechen, dass „der Geist noch nicht gegeben worden ist, denn Jesus war noch nicht verherrlicht“ (Joh 7,39). Wenn diese biblische Aussage absolut

19 Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses*. Gegen die Häresien IV, 6,7. Fontes Christiani 8/4, Freiburg/Basel/Wien 1995, 55 [Sources chrétiennes 100, 454f].

20 Athanasius, *Contra Gentes* 42: Des Heiligen Athanasius ausgewählte Schriften. Gegen die Heiden 42. Aus dem Griechischen übersetzt von Anton Stegmann, Bd. 2, München 1917, 72 [Sources chrétiennes 18, 191].

21 Leo der Große, Brief an Flavian, 28,3-4; PL 54, 757B-771A: Denzinger, Heinrich, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Rom/Wien<sup>40</sup>2005, Nr. 294, p. 137f; [Neuner-Dupuis, *The Christian Faith*, Nr. 612].

ist, würde daraus folgen, dass, welche Gnade auch immer vor dem Christuserignis gewährt worden sein mag, darin nie die Gabe des Geistes enthalten gewesen wäre, wie dies in der Tat von manchen Theologen vertreten worden ist (Dupuis: E 76-77; F 120). Ich habe im Gegenteil dazu aufgezeigt, dass der Geist der notwendige „Eingangsort“ Gottes in das Leben der Menschen ist, wann immer Gott mit ihnen persönlich kommuniziert (Dupuis: E 197; F 298); ich habe auch daran erinnert, dass nach dem Dekret *Ad gentes* (Nr. 4), „ohne Zweifel [...] der Heilige Geist schon in der Welt [wirkte], ehe Christus verherrlicht wurde“ (Dupuis: E 220-223; F 335-339). Seine Gegenwart für Menschen vor dem Christuserignis wird bezeugt durch das Erste Testament (Dupuis: E 44-45; F 74-75). Die Herausgeber der *RThom* aber bestehen darauf, dass „es das Opfer Jesu Christi ist, das den Geist heute kommuniziert“ (*RThom* 605; vgl. auch M.V.P., in *Iren.* 426). Dass der Geist heute kommuniziert wird durch die auferstandene Menschheit Jesu Christi, besonders an die Kirche, wird nicht geleugnet. Der zur Debatte stehende Punkt ist, ob das Tun des Geistes ausschließlich an die Vermittlung der verherrlichten Menschheit gebunden ist.

Ein anderer Rezensent wendet ein, dass „in einer Theologie des religiösen Pluralismus die Gefahr einer gewissen Instrumentalisierung des Geistes groß ist“ (Pivot 192). Hier ist meine Antwort, dass es genau deshalb, um jede Gefahr einer „Instrumentalisierung“ des Geistes zu vermeiden, günstig ist, seine Freiheit, „zu wehen, wo er will“ (Joh 3,8), geltend zu machen, ohne eben notwendigerweise gebunden zu sein und exklusiv vermittelt zu werden durch die verherrlichte Menschheit Christi. Ich darf hier daran erinnern, dass Y. Congar auf die Gefahr eines gewissen „Christomonismus“ in der westlichen Tradition hingewiesen hat, wodurch der Heilige Geist zu einer „Funktion“ des auferstandenen Christus reduziert würde.<sup>22</sup> Man sollte nicht eine „autonome Ökonomie“ des Geistes vertreten, getrennt von der des inkarnierten Wortes; dies würde darauf hinauslaufen, ein autonomes „pneumatologisches Paradigma“ zu konstruieren, was ich nachdrücklich zurückgewiesen habe (Dupuis: E 195-198; F 296-300). Aber es ist ebenso wahr, dass der Heilige Geist nicht darauf reduziert werden kann, eine Funktion Christi zu sein, mit der einen Aufgabe, das Werk Christi aktuell zu machen. Der Geist würde dann darauf reduziert, sozusagen ein „Vikar“ Christi zu sein, und würde dadurch die Fülle seiner eigenen personalen Heilstat verlieren. Das würde der Fall zu sein scheinen, wenn man das Tun des Geistes in der Welt darauf reduziert würde, allein durch die auferstandene Menschheit Christi kommuniziert zu werden.

Das Ausgießen des Geistes, ob vor oder nach dem Christuserignis, bleibt allerdings immer „bezogen“ auf dieses Ereignis, in welchem der Prozess des

22 Congar, Yves, *Pneumatologie ou „Christomonisme“ dans la tradition latine? Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques*, Gembloux 1970, 41-63; ders., *La parole et le souffle*, Paris 1984.

Heilsplans Gottes kulminiert. In diesem Sinn kann und muss man sagen, dass die Gabe des Geistes vor der Inkarnation angesichts des christologischen Ereignisses geschieht. Aber dies macht nicht jegliches Tun des Geistes als solches unvorstellbar, selbst nach dem Ereignis – genauso wenig wie ein bleibendes Handeln des Wortes als solches als undenkbar erscheint. Es gibt nicht zwei Heilsökonomien. Aber die zwei „Hände“ Gottes (Irenäus)\* besitzen und behalten ihren persönlichen Anteil am göttlichen Werk, in Übereinstimmung mit ihrem persönlichen Charakter. Das Wort ist „das Licht, das jeden Menschen erleuchtet“ (Joh 1,9); der Geist „weht, wo er will“ (vgl. Joh 3,8).

### VII. *Jesus Christus, universaler Erlöser*

Zu dem, was bisher zu Christus und dem Christusereignis gesagt wurde, muss nicht mehr viel hinzugefügt werden. Einige Rezensenten merken an, dass ich im Verlauf der Behandlung des Mysteriums der Inkarnation nur wenig Betonung auf das Kreuz zu geben scheine (Doré 563), oder überhaupt auf die Erlösung (*RThom* 605). Ich möchte gleich feststellen, dass ich, wenn ich vom Christusergebnis schreibe, es immer in seiner Totalität verstehe: von der Inkarnation bis zum Ostermysterium, was wiederum nicht nur den Tod am Kreuz umfasst, sondern auch Auferstehung, Himmelfahrt, Pfingsten (was auch ein christologisches Mysterium ist) und in der Tat auch die Parusie. Es ist die Ganzheit des Ereignisses, wodurch Gott als vollständig geoffenbart erscheint und das Mysterium der Erlösung in Gänze vollendet ist. Merrigan ist besorgt, weil ich die Einzigartigkeit Jesu Christi „konstitutiv“ statt „absolut“ nenne. Doch er weist zurecht daraufhin, dass hier „nicht absolut“ nicht im Sinne von „relativ“ gemeint ist (Merrigan 355), und er erkennt richtig den Grund meiner Wahl des Begriffs (Dupuis: E 283; F 428-429). *RThom* greift den Punkt auf und erhebt Einwand gegen meine Sicht der Einzigartigkeit Jesu Christi als „konstitutiv und relational“ (was gleichwohl nicht relativ meint). Sie würde eine „sehr anfechtbare Unterscheidung zwischen Jesus Christus und dem *Logos*“ einführen (*RThom* 602); ja, eine „Dissoziation“ beider, was dazu führe, dass die Mittlerschaft Christi nicht länger „absolut“ wäre. Gegen solch eine Ansicht müsse daran festgehalten werden, dass die endliche Menschheit Jesu „in der Existenz des Absoluten“ bestehe: „Jesus Christus *ist* Gott“ (*RThom* 603). Wenn man ihn das Sakrament Gottes nennen wolle, sei er zugleich *signum* und *res*, nicht nur der Weg, sondern auch das Ziel. Ich stimme diesen Aussagen zu; aber es bleibt wahr, dass im göttlichen Leben und in der Ordnung der göttlichen Selbstmitteilung das Wort nicht der letzte Ursprung ist, der Ursprung ohne Ursprung, sondern der Vater. Das Wort entspringt in der Gottheit vom Vater und wird vom Vater in die Geschichte gesandt.

\* [Adv. haer. V 6,1; V 28,4.]

Und während die Liturgie nicht zögert, Jesus Christus das „universale Sakrament der Heils“ zu nennen (siehe im Römischen Missale das Gebet für den Dienstag der zweiten Woche nach Ostern), wird dies nie vom Vater gesagt, welcher als die letzte Quelle des göttlichen Heilshandelns der „absolute“ Erlöser ist. Der „absolute Erlöser“ ist der, von dem der auferstandene Herr das universale Sakrament ist. Besser als ihn den absoluten Erlöser zu nennen, könnte man Jesus Christus vielleicht den „absoluten Mittler“ nennen, in dem Sinne, dass er der *analogatum princeps* ist für jegliche teilhabende Mittlertätigkeiten, die mit seiner eigenen verbunden sind. Die Enzyklika *Redemptoris missio* (Nr. 5) anerkennt die Existenz von

„andere[n] Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlerschaft teilhaben [...] die doch nur Bedeutung und Wert [haben] *allein* in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und [...] die nicht als gleichrangig und notwendiger Zusatz betrachtet werden [können].“

Nach 1 Tim 2,4 „gibt es nur einen Gott, und es gibt einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Jesus Christus“. Der Vater ist der absolute Erlöser; Jesus Christus, der eingeborene Sohn, ist in seiner Menschheit *der* Mittler zwischen Gott und den Menschen.

Aufgrund des so Gesagten habe ich die Einzigartigkeit und Universalität des Erlösers Jesus Christus als „konstitutiv“ bekräftigt (Dupuis: E 282-283; F 427-429): das Christusergebnis habe Heilsbedeutung für das gesamte Menschengeschlecht. Alle Menschen werden in Christus erlöst. Die einzige angemessene theologische Begründung für eine solche Einzigartigkeit ist die ontologische Sohnschaft dessen, der der eingeborene Sohn Gottes ist; keine andere Begründung wäre angemessen, dies theologisch zu rechtfertigen. Konstitutive Einzigartigkeit kann nur aus einer „hohen“ Christologie fließen, welche im Neuen Testament hinreichend begründet ist (Dupuis: E 297-298; F 450-452). Wo es sich um den Begriff „Gott“ (*theos*) handelt, muss man gleichwohl in Betracht ziehen, dass er von der apostolischen Kirche in Bezug auf Christus in abgeleiteter Weise gebraucht wurde. Als man begann, auch Jesus „Gott“ zu nennen, geschah dies nicht in Leugnung der Tatsache, dass er „Gott“ ist, indem er vom Vater sein Sohnssein empfängt und dabei seine Anteilschaft an der gemeinsamen Gottheit.

Wenn es schon nicht zutreffend erscheint, in Bezug auf Jesus eine absolute Sprache zu gebrauchen, ist dies *a fortiori* der Fall, wo es sich um das Christentum handelt. A. Gesché bemerkt dies sehr genau, wenn er schreibt:

„Ein Christentum, welches das Christentum [Jesus Christus eingeschlossen] und seine Offenbarung verabsolutieren würde, wäre idolatrisch. Idolatrie betrifft nicht bloß die »anderen« sie kann auch bei uns ein Zuhause finden. Das Christentum wäre idolatrisch,

wenn es sich selbst verabsolutiert, und diese Verdrehung würde sich gegen es und seine Logik wenden.“<sup>23</sup>

Noch deutlicher schrieb kürzlich Cl. Geffré:

„Es ist möglich, das Absolute Sein zu bekennen, das in Jesus Christus hereinbrach, ohne das Christentum als historische Religion zu verabsolutieren, unter Ausschluss aller anderen [...] Es ist das *inkarnatorische Prinzip* selbst, das heißt die Manifestation des Absoluten in und durch eine historische Partikularität, die uns einlädt, das Christentum nicht zu verabsolutieren. Christus ist universal als der gestorbene und auferstandene Jesus von Nazareth. Der Mensch Jesus ist nicht eine Art Emanation Gottes. Seine Menschheit ist relativ, insofern sie historisch ist, wenn sie auch eine absolute und universale Bedeutung trägt. Jesus ist wirklich das konkrete Element, durch das Menschen Zugang zu Gott haben. Aber [...] er selbst ist dem Urteil des *Unbedingten* unterworfen, für den Fall, dass er vorgeben würde, sich selbst mit dem Absoluten zu identifizieren.“<sup>24</sup>

### VIII. Wege des Heils

Insofern man in den heiligen Büchern anderer Religionen ein Wort Gottes erkennt, dürfen wir in den religiösen Traditionen auch einen Heilswert anerkennen. Während Griffiths einräumt, dass ein solcher Wert möglich ist, bemerkt, dass viel empirische Arbeit getan werden müsse, um zu zeigen, dass dies tatsächlich der Fall ist (Griffiths 318). Ich stimme zu, dass noch viel mehr Evidenz aus den Traditionen vorgebracht werden muss, wenngleich ich einige positive Daten geliefert habe. Ich darf auch an das Dokument erinnern, das 1987 von der Theologischen Beratungskommission der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) veröffentlicht worden ist, das erklärt, welche Elemente die positive Anerkennung anderer Religionen in der göttlichen Heilsökonomie durch die asiatischen Kirchen unterstützen: „Diese Anerkennung basiert auf den Früchten des Geistes, die in den Gläubigen anderer Religionen wahrgenommen werden können“ (zitiert in Dupuis: E 220; F 335), von denen einige aufgezählt werden. „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Mt 7,16), das ist nicht nur in Bezug auf Personen wahr, sondern auch in Bezug auf menschliche Institutionen.

Merrigan scheint mir den Gedanken zuzuschreiben, dass sich der Heilswert der religiösen Traditionen ausschließlich auf das durchdringende Handeln des *Logos asarkos* gründet (Merrigan 350). Dies übersieht, dass ich zuerst die bleibende, inklusive, transhistorische Gegenwart des Mysteriums Jesu Christi bekräftigt habe, der in seiner Mittlerfunktion „vollendet“ wurde durch die Auferstehung von den Toten (Dupuis: E 316-319; F 480-485). Merrigan fürchtet auch, dass ich in der Rede von „substitutiven Mittlerchaften“ die Grenze, die den In-

23 Gesché, Adolphe, *Le christianisme et les autres religions*, in: *Revue théologique de Louvain* 19 (1988) 315-341, hier 339.

24 Geffré, Claude, *Pour un christianisme mondial*, in: *Recherches de science religieuse* 86 (1998) 53-75, hier 63.

klusivismus vom Pluralismus trennt, überschritten haben könnte (Merrigan 350-351). Zum Thema Inklusivismus und Pluralismus habe ich mich bereits erklärt: ein inklusiv-pluralistisches Modell ist nicht dasselbe wie das pluralistische Paradigma. Die Mittlerschaften, von denen ich spreche, verstehe ich in keiner Weise als „parallele“ oder „alternative“ Mittlerschaften. Weit davon entfernt, der einen Mittlerschaft in Jesus Christus zu widersprechen, sind sie wesentlich „bezogen“ auf sie [„relational“ to it] und bleiben auf sie „hingeordnet“. Das ist deshalb so, weil die Mittlerschaft in Jesus Christus vollständig ist, während die, welche in anderen religiösen Traditionen wirksam ist, unvollständig und fragmentarisch ist (Dupuis: E 318-319; F 484-485). Das Christusereignis stellt in der umfassenden Heilsgeschichte die höchste Verbindung Gottes mit den Menschen dar, auf die alle anderen Verbindungen Gottes notwendigerweise „bezogen“ [„relational“] sind. Merrigan selbst spricht von „unterschiedlichen Modalitäten der Mitteilungen Gottes“ (Merrigan 351), aber dann fürchtet er, dass der „unmissverständlich inklusive Charakter“ meiner Aussagen eine Rückkehr zur „Erfüllungstheorie“ darstellt (Merrigan 352). Ich habe oben die verschiedenen Bedeutungen von „Erfüllung“ dargelegt. Ich distanziere mich überall von der Erfüllungstheorie, verstanden als die Erfüllung eines bloß allgemeinen, in die menschliche Natur eingeschriebenen Strebens zu Gott hin. Aber insofern das Christusereignis die höchste Weise der Mittlertätigkeit des göttlichen Heilshandelns darstellt, gibt es einen Weg, in dem dieses Ereignis das „erfüllt“, was sich in anderen Mittlerschaften als unvollkommen findet. Diese anderen Mittlerschaften sind „bezogen“ auf diejenige in Jesus Christus, und sie bleiben auf sie „hingeordnet“. Ich habe bereits Johannes Paul II. zitiert, wo er in *Redemptoris missio* (Nr. 5) von „andere[n] Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlerschaft teilhaben“ spricht, die nicht „gleichrangig und [ein] notwendiger Zusatz“ zu der in Jesus Christus sind, sondern ihren Sinn und Wert von ihr her erhalten. Merrigan pflichtet schließlich bei, dass

„von innerhalb des Rahmens der trinitarischen Analyse Dupuis' die Anerkennung einer Rolle für die nicht-christlichen religiösen Traditionen als solche, im Blick auf die aktive Gegenwart des Geistes, den konstitutiven Charakter des Heilswerks Christi nicht kompromittiert“ (Merrigan 354).

Er bemerkt auch den vorsichtigen Weg, wie ich die Mittlerfunktion der anderen Traditionen und ihrer Führer, „Wegweiser zum Heil für ihre Anhänger“ (Dupuis: E 298; F 453) zu sein, in dem Sinne zum Ausdruck bringe, dass sie auf Wege zeigen, auf denen sie, ohne es zu wissen, in Berührung mit dem erlösenden Mysterium Jesu Christi kommen können (Merrigan 355). Dennoch fragt er sich, ob die „großzügigere Sprache“, die ich manchmal in Sorge um sie gebrauche, mit dem inklusivistischen Rahmen vereinbar ist (*ebd.*). Dies bezieht sich auf die Art, in der ich von der Offenbarung in Jesus Christus als „unvollständig“ und „relativ“ gesprochen habe. Ich habe bereits meine Schuld bezüglich des Begriffs „relativ“ eingestanden, der zweideutig ist; ich hätte mich damit begnü-

gen sollen, die Offenbarung in Christus „begrenzt“ zu nennen. In der Tat habe ich in Bezug auf die Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi ausdrücklich gesagt, dass sie „weder »absolut« noch »relativ«“ sind. Sie sind „konstitutiv“ (Dupuis: E 283; F 428). Wenn ich sage, dass die Offenbarung in ihm „unvollständig“ bleibt, habe ich die Tatsache im Blick, dass sie einem „eschatologischen Vorbehalt“ unterliegt, insofern Gottes Selbstoffenbarung wie auch Gottes Heilswerk nur im Eschaton „vollendet“ sein werden. Dies gilt, trotzdem die Offenbarung „unübertrefflich“ ist, indem sie sich auf die Erfahrung gründet, die Jesus in seinem menschlichen Bewusstsein von seiner einzigartigen Beziehung mit dem Vater hat.

Schließlich fragt sich Merrigan, ob ich die Lehre aufstelle, dass die religiösen Traditionen „durch ihre bloße Existenz“ Offenbarungs- und Heilsträger sind (Merrigan 358). Wenn ich die Bemerkung richtig verstehe, meint er, wie dies zuvor von Griffiths beobachtet wurde, dass viel empirische Arbeit zu tun bleibt, um genauer zu zeigen, welche Elemente „an Gnade und Wahrheit“ (*Ad gentes* 9) in den religiösen Traditionen enthalten sind, die als Kanäle dienen könnten, durch die ihre Anhänger dazu kommen, dem Heilsmysterium zu begegnen. Ich möchte einfach noch einmal an das Dokument „Dialog und Verkündigung“ erinnern (Nr. 29): „Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen“ Karl Rahner hatte keine Scheu, die Existenz solcher Elemente a priori zu postulieren und überließ es den Religionsgelehrten, die empirische Arbeit zu tun.

Elders dagegen ist anderer Meinung gegenüber solch einer positiven Einschätzung. Er betont, dass die Predigt des Evangeliums erforderlich ist, um den für das Heil nötigen übernatürlichen Glauben hervorzubringen suchen: Gemäß der apostolischen Verkündigung sei der explizite Glaube an Jesus Christus heilsnotwendig (Elders 104). Diese Ansicht lässt sich nur schwer mit der offiziellen Lehre der Kirche in Übereinstimmung bringen, wie sie unter Pius XII. im Dokument des Heiligen Offiziums im Fall Feeney (1949) zum Ausdruck gebracht wird (vgl. DH 3866-3872: Neuner-Dupuis, *The Christian Faith*, Nr. 854-857).<sup>25</sup> Elders bemerkt, dass die Kirche zwar nicht das Monopol auf die „natürliche“ Wahrheit habe, aber dass ihr die übernatürlichen Wahrheiten, die für das Heil notwendig sind, als Erbe anvertraut worden seien (Elders 114). Dass der übernatürliche Glaube für das Heil notwendig ist, ist guter paulinischer Glaube, aber daraus folgt nicht, dass expliziter Glaube an Jesus Christus notwendig ist

25 Dieselbe Meinung wird vertreten von: Straelen, Henry van, *L'Église et les religions non-chrétiennes au seuil du XXIe siècle*, Paris 1994; vgl. Dupuis: E 185, Anm. 5; F 280, Anm. 3.

nach dem Christusereignis. Diese noch vom Hl. Thomas vertretene Position wurde schon lange fallengelassen (Dupuis: E 110-129; F 167-193).

*RThom* glaubt, dass man „die tiefe Bedeutung der Mittlerschaft in einer Religion der Inkarnation“ vergisst (*RThom* 601), wenn man das Christentum als einen Weg unter anderen betrachtet, wie privilegiert dieser Weg auch immer sein mag. „Das Christentum ist eben die Religion, in der sich das Absolute in einer Mittlerschaft selbst hingibt. Dadurch ist die Mittlerschaft mit absolutem Wert bekleidet“ (*RThom* 601). Diesen absoluten Charakter zu übersehen heiße, das „Mysterium der Sakramentalität“ zu verfehlen. Die von Gott gewählten Mittlerschaften seien mit einer echten Notwendigkeit versehen. Es gibt keinen anderen Weg zu Gott als Jesus Christus und keinen anderen „Ort“, um mit Christus vereinigt zu sein als die Kirche (*RThom* 602). Die Sakramentalität Jesu Christi als „Sakrament der Begegnung mit Gott“ und das der Kirche als „Sakrament Jesu Christi“ werden so auf ein und dieselbe Stufe gestellt und als in allen Situationen als notwendig verbunden betrachtet. Darin nehme ich eine zu enge ekklesiozentrische Perspektive wahr, welche die Mittlerschaften Christi und der Kirche gleichsetzt und für beide dieselbe Notwendigkeit behauptet. Ich habe vorgeschlagen, dass das Heilsmysterium in Jesus Christus auf verschiedene Arten von Mittlerschaften die Menschen erreichen kann, wobei ich daran festhalte, dass vollkommene Mittlerschaft oder sakramentale Sichtbarkeit dieses Mysteriums nur in der Kirche gefunden wird (Dupuis: E 317-319; F 483-485).

*RThom* wendet sich dann der Theorie zu, nach der in den „Elementen der Gnade“, die in den religiösen Traditionen enthalten sein könnten, bereits eine gewisse Ekklesialität „im Entstehen“ sei (*RThom* 627ff). Dies würde aber nicht rechtfertigen, sie „Heilswege“ zu nennen, selbst wenn wirklich einige „Mittel“ des Heils in ihnen als anwesend gefunden würden. Derartige Elemente der Gnade, die eine Art von Heilsmittlerschaft ausüben könnten, würden tatsächlich eine „unvollkommene Inkorporation“ ihrer Nutznießer in die Kirche bewirken (*RThom* 628). Diese Anschauung übersieht gleichwohl die Tatsache, dass die Konstitution *Lumen gentium* (Nr. 16) bewusst davon spricht, dass die Mitglieder anderer religiöser Traditionen zum Mysterium der Kirche „hingeordnet“ (ordinantur) sind, anstatt sich auf sie als ihre Mitglieder zu beziehen, wenngleich auch nur *in voto* (Dupuis: E 348-349; F 527-529).

Die Herausgeber der *RThom* sprechen von einem „extremen Wohlwollen“ in Bezug auf den tatsächlichen Inhalt der religiösen Traditionen und meinem „naiven Optimismus“ im Blick auf die Heilssituation ihrer Mitglieder (*RThom* 629). Sie zitieren einen Satz von J. Monchanin, der in Bezug auf Hindus schrieb: „Je religiöser sie sind, umso weiter entfernt sind sie von Christus“ (*RThom* 628). Das Zitat ist entnommen von Y. Congar, der es seinerseits von J. Masson entlieh. Trotz der Größe von J. Monchanin<sup>26</sup> (ich hatte das Privileg, ihn persönlich

26 Vgl. die Biographie: Jacquin, Françoise, Jules Monchanin prtre 1895-1957, Paris 1996.

zu kennen) stimme ich mit dieser Aussage nicht überein und sage genau das Gegenteil: Je religiöser sie sind (in der Ausübung ihrer eigenen Tradition), umso näher sind sie Christus, ohne dass sie ihn kennen. Ohne Zweifel soll die Existenz sündhafter Strukturen und sogar anti-christlicher Elemente in den anderen Traditionen nicht herabgespielt werden; doch haben diese Traditionen weder das Monopol auf solche Strukturen noch auf anti-evangelische Züge. Wenn man die wirkliche „Einzigartigkeit“ bekennt, die dem Christentum als „dem Weg“, der von Gott in seinem Sohn gestiftet worden ist, anhängt, muss das nicht bedeuten, den positiven Wert anderer „Wege“ zum Heil zu unterschätzen. Ich vermute bei den Herausgebern der *RThom* einen gewissen Jansenismus, wenn sie auf die „extrem unsichere“ Situation verweisen, in der die Mitglieder anderer religiöser Traditionen sich in Bezug auf die Möglichkeit der Erlösung befinden (*RThom* 629). Johannes Paul II. spricht gewiss eine andere Sprache, wenn er die aktive Gegenwart des Geistes Gottes nicht nur in den Personen, sondern in diesen religiösen Traditionen selbst betont. In seiner ersten Enzyklika *Redemptor hominis* (1979) schrieb er:

„Geschieht es nicht manchmal, dass die starken Überzeugungen der Anhänger der nicht-christlichen Religionen – Überzeugungen, die auch schon vom Geist der Wahrheit berührt worden sind, der über die sichtbaren Grenzen des Mystischen Leibes hinaus wirksam ist – die Christen beschämen, die ihrerseits oft so leichtfertig die von Gott geoffenbarten und von der Kirche verkündeten Wahrheiten in Zweifel ziehen“. (Nr. 6)

Für die Herausgeber der *RThom* ist „die Kirche der eigentliche Ort, an dem die Gnade wirksam ist (*le lieu propre de la grâce*)“. Außerhalb der „vollen kirchlichen Sakramentalität“ der Gnade, die in ihr verwirklicht ist, ist das Leben der Gnade „extrem unsicher“ (*RThom* 629). Aus diesem Grund müssen die anderen Traditionen, auch wenn in ihnen eine anfängliche Ekklesialität am Werk wäre, ihre „Vollendung“ in der vollen Ekklesialität der Kirche finden, und so „vom Unvollkommenen zum Vollkommenen übergehen“ (*RThom* 629). Ich selbst habe bekräftigt, dass die in anderen Traditionen zu findende unvollkommene Heilsmittlerschaft wesensmäßig auf die in der Kirche gegenwärtige vollständige Mittlerschaft hingeordnet ist. Aber dies impliziert nicht notwendig, dass die Kirche der „eigentliche Ort der Gnadenwirksamkeit“ ist. Denn Gnade hat keinen „eigentlichen Ort“. Sie wirkt an jedem Ort und das Heil ist in der Lage, alle Menschen zu erreichen, in welcher geschichtlichen Situation oder in welchen Lebensumständen sie sich auch immer befinden mögen. Wir können hier aufgreifen, was Kardinal Manning im letzten Jahrhundert schrieb:

„Es ist wahr mit dem Hl. Irenäus zu sagen, *Ubi ecclesia ibi Spiritus* – Wo die Kirche ist, da ist der Geist –, aber es wäre nicht wahr zu sagen, wo die Kirche nicht ist, ist auch der Geist nicht. Das Tun des Heiligen Geistes hat immer das ganze Menschengeschlecht

durchdrungen, von Anfang an, und auch jetzt ist es ganz und gar wirksam, selbst unter denen, die ohne Kirche sind.“<sup>27</sup>

### IX. Das Reich Gottes und die Kirche

Doré fragt nach einer weitergehenden Präzisierung in Bezug auf „den genauen Ort und die Rolle der Kirche bei der Erlösung der »Anderen«“ und nach der Natur der Verbindung mit der Ausübung der universalen Mittlerschaft Christi (Doré 563). Nach D’Costa sei „eine (meiner) Hauptthesen, dass beide [Christus und das Reich] von der Kirche getrennt werden können“ (D’Costa 911). Ich werde also beschuldigt, „die Verbindung zwischen Christologie und Ekklesiologie“ zu zerbrechen und die Notwendigkeit der Kirche als „Heilsmittlerin“ abzuschaffen (D’Costa 912); außerdem würde ich die Kirche der Herrlichkeit verdunkeln, indem ich die Kirche *in via* vom Reich Gottes unterscheide (M.V.P., in *Iren.* 426). D’Costa bezieht sich auf *Lumen gentium* (Nr. 14), das aber, obwohl es „die Kirche als notwendig für das Heil“ bekräftigt, dennoch nicht ausdrücklich ihre universale „Mittlerschaft“ betont. Wie ist nun die vom Konzil deutlich bekräftigte Heilsnotwendigkeit der Kirche zu verstehen und zu interpretieren? D’Costa verweist dazu auch auf den Bericht der Internationalen Theologenkommission von 1985 „L’unique Église du Christ“, der im Blick auf die Außerordentliche Synode zum Konzil verfasst wurde. Dieses Dokument, so sagt er, beabsichtige „ein unauflösliches Band zwischen der Kirche und dem Reich“ zu bewahren. Dasselbe würde auch die Enzyklika *Redemptoris missio* (Nr. 18) tun, die betont: „[B]ei aller klaren Unterscheidung zwischen Kirche einerseits und Christus und Reich andererseits bleibt die Kirche doch untrennbar mit beiden verbunden.“ Auch ich bekräftige eine enge Verbindung zwischen Reich Gottes und Kirche, bestehe aber gleichzeitig auf der Unterscheidung der beiden. Wie aber ist dieses enge Band zu verstehen? Die Enzyklika spricht in diesem Kontext von einer „besonderen und notwendigen Rolle“ der Kirche – ein Ausdruck, der nicht automatisch eine „universale Mittlerschaft“ impliziert, verstanden in der Art einer instrumentalen Kausalität (Dupuis: E 347-352; F 525-534). Was die Universalität der instrumentalen Wirkursächlichkeit der Kirche in der Ordnung der Gnade betrifft, glaube ich – unter anderem mit Y. Congar –, dass es legitim ist, hier Anfragen zu formulieren. Es ist eine Sache, von einer „unersetzlichen Rolle“ der Kirche zu sprechen, aber eine andere, ihr eine universale instrumentale Gnadenkausalität gegenüber allen Menschen außerhalb ihrer Grenzen zuzuschreiben.

27 Zitiert bei Congar, Yves, *I believe in the Holy Spirit 2. He is Lord and giver of life*, London 1983, 227.

D'Costa denkt, dass die „Hinordnung“ von Mitgliedern anderer religiöser Traditionen auf die Kirche (*Lumen gentium* 16) keinen Sinn mache, wenn es sich nicht auf ihre Zugehörigkeit als Mitglieder *in voto* beziehe, wie es vom Konzil bekräftigt worden sei. Meine „minimalistische Lesart des *ordinantur*“ vermeide „das Problem, die Beziehung zu bestimmen“ (D'Costa 913). Aber er übersieht die Tatsache, dass das Konzil, wie dies von verschiedenen Autoren wiederholt gezeigt wurde, bewusst eine andere Sprache gewählt hat als die der „Mitgliedschaft“, wo es sich um Mitglieder anderer religiöser Traditionen handelt; und dies aus dem gutem Grund, dass die Mitglieder dieser Religionen schlicht nicht Mitglieder der Kirche entsprechend der Definition der Kirche sind, wie sie in der Konstitution *Lumen gentium* selbst gegeben ist (Nr. 8). Wenn sie dennoch auf sie „hingeordnet“ sind, dann deshalb, weil Jesus Christus ihr „die Fülle der Wohltaten und Mittel des Heils“ anvertraut hat (*Redemptoris missio*, Nr. 18; vgl. auch 55). Ein Autor jüngerer Zeit konnte daher in Bezug auf das Konzil schreiben:

„Die Begriffe der »Zugehörigkeit« zur Kirche wurden ausgelassen; es wird einfach gesagt, dass »diejenigen [...], die das Evangelium noch nicht empfangen haben, [...] auf das Gottesvolk [...] hingeordnet (*ordinantur*)« sind (LG 16). Daher hat es manche überrascht, dass die Internationale Theologenkommission (oder zumindest die Mehrheit ihrer Mitglieder) es – 20 Jahre nach dem Konzil – als richtig erachtet haben zu erklären, dass » zum Reich zu gehören notwendig eine – mindestens implizite – Zugehörigkeit zur Kirche konstituiert« (10,2). Es würde scheinen, dass Johannes Paul II. mehr Klugheit und Flexibilität zeigt, indem er sich damit begnügt, von »einer geheimnisvollen Beziehung zur Kirche« zu sprechen (RM 10).“<sup>28</sup>

Elders beschuldigt mich, in *Redemptoris missio* mehr hineinzulesen, als darin gefunden werden könne, wenn ich von der Gottesherrschaft in der Geschichte als der universalen, über die Grenzen der Kirche hinausgehenden Wirklichkeit des Heils spreche, an der die Mitglieder anderer Religionen gemeinsam mit den Christen Anteil hätten (Dupuis: E 336-346; F 511-525). In den Menschen außerhalb der Kirche wäre nur ein „Anfang des Reiches Gottes, [der] unvollständig [bleibt ...] so lange sie nicht tatsächlich in die Kirche eintreten“ (Elders 113). Elders besteht auf der traditionellen Lehre: Das Reich und die Kirche fallen zusammen, auch wenn es unterschiedliche Grade seiner Verwirklichung gibt. Die Mitglieder anderer Religionen seien als solche nur „potentielle Mitglieder der Kirche“; es bleibe die Frage, wie sie „von der natürlichen Ebene zur Welt der Gnade“ übergehen würden (Elders 114). Ich habe mich oben bereits geweigert, andere Religionen auf den Status bloß „natürlicher“ Religionen zu reduzieren. Nach dem Konzil sind die Mitglieder anderer Religionen in keiner Weise Mitglieder der Kirche. Das Neue in *Redemptoris missio* (Nr. 20) im Vergleich zum Konzil besteht darin, dass das in der Geschichte gegenwärtige Reich Gottes sich

28 Rigal, Jean, *L'Église en chantier*, Paris 1995, 49. Der Text der Internationalen Theologischen Kommission, auf den der Autor sich bezieht, wird von D'Costa zitiert, um seine eigene Sicht zu stützen.

über die Grenzen der Kirche hinaus erstreckt, wenn es auch in ihr in einer privilegierten Weise anwesend ist, und dass die Mitglieder anderer Religionen zu ihm gehören können ohne Kirchenmitgliedschaft. Das Reich Gottes repräsentiert daher die universale Wirklichkeit des Heils, die in der Welt anwesend und wirksam ist (Dupuis: E 336-346; F 511-525).

Elders hält es auch für falsch, dass ich bekräftige, dass die Kirche keinerlei Wirkursächlichkeit der Gnade in Bezug auf die Mitglieder der anderen Religionen ausübe. Seiner Meinung nach übt die Kirche eine derartige Kausalität durch Gebet und Fürbitte aus, durch das Darbringen des eucharistischen Opfers und die Verdienste ihrer Mitglieder (Elders 124). Ich habe diese Elemente ausdrücklich erwähnt, doch ich unterschied, was Elders zu ignorieren scheint, zwischen einer instrumental-effizienten Kausalität, wie sie für die Kirchenmitglieder wirksam ist im *opus operatum* der Sakramente, und der moralischen Kausalität, die in der Fürbitte oder im Verdienst wirksam ist. Die Wirksamkeit des Wortes und der Sakramente geht nicht über auf die Mitglieder anderer Traditionen (Dupuis: E 350-351; F 530-531). Wenn man also die effiziente Kausalität der Kirche als Instrument für die Übermittlung von Gnade aufgrund der ihr eigenen Mittlerschaft verstanden hat, erscheint es legitim zu fragen, ob man von einer solchen Mittlerschaft sagen kann, dass sie über den Kreis der Kirche hinausreiche und universal sei.

Zu der Frage des Reiches Gottes und der Kirche bemerkt *RThom* dass ich „in sehr deutlichen Worten“ das ekklesiozentrische Paradigma – Heil nur in und durch die Kirche – zurückweise (*RThom* 606). Wenn das bedeutet, dass ich mich von dem Axiom *Extra ecclesiam nulla salus* in seiner rigiden Form distanzieren, oder dass ich einer maximalistischen Ekklesiologie (einem ekklesiozentrischen *Paradigma*) nicht zustimme, die vergisst, dass die Kirche ihre *raison d'être* nicht in sich selbst findet, sondern sie von Jesus Christus her bekommt, dann ist die Beobachtung korrekt. Aber dies heißt nicht, dass ich das enge Band vergesse, das zwischen Christus und der Kirche besteht. Die Frage ist aber, wie man dieses Band versteht. Nach den Herausgebern der *RThom* formen Christus und die Kirche „ein einziges Wesen“, und sie schelten mich, sie als „zwei getrennte unterschiedliche Wesen“ zu betrachten, von denen ein jedes ein „besonderes und getrenntes Tun“ habe (*RThom* 609-610). Sicherlich halte ich an der „Unterscheidung“ fest, aber ich habe niemals von einer „Trennung“ zwischen dem Tun Christi und dem der Kirche gesprochen. Zu sagen, dass beide „ein Wesen“ seien, erscheint sehr zweideutig, als würde damit eine vollkommene Identität zwischen der Person Jesu Christi und der Gemeinschaft der Kirche ausgesagt. Zweifellos besteht auch in der Lehre von der Kirche als Mystischem Leib eine Unterscheidung zwischen Haupt und Gliedern.

Gemäß *RThom* habe nicht nur das II. Vatikanum die Identifikation zwischen der Gottesherrschaft und der Kirche beibehalten, sondern auch die nachfolgenden Dokumente, etwa *Redemptoris missio* (Nr. 18 u. 20) (*RThom* 610-611). Die

Gottesherrschaft innerhalb der Geschichte sei schlicht die Kirche. Was mich betrifft, so wurde mir der Vorwurf gemacht, das eine vom anderen zu „trennen“, indem ich behaupte, dass die Gottesherrschaft über die Grenzen der Kirche hinausgehe. Hier möchte ich festhalten, dass „Identifikation“, „Unterscheidung“ und „Trennung“ nicht dasselbe sind. Ich weigere mich zu „identifizieren“, aber ich weigere mich auch zu „trennen“. Ich halte fest an einer „Unterscheidung“, selbst innerhalb einer engen Verbindung und einer notwendigen Beziehung, insofern die Kirche „eine besondere und notwendige Rolle“ zu spielen hat in Bezug auf das Reich Gottes (*Redemptoris missio* 18). Auch für die Herausgeber gibt es eine gewisse „Unterscheidung“. Aber für sie besteht die Unterscheidung in den Stufen des Wachsens, der Entwicklung und der Vollendung in der Wirklichkeit der Kirche. Solche unterschiedlichen Stufen der Verwirklichung von Ekklesialität würden sich (mit Unterschieden) in den anderen (nicht-katholischen) christlichen Gemeinschaften einerseits, und in anderen religiösen Gemeinschaften andererseits finden (*RThom* 612). Das Gottesreich durchlaufe mehrere Grade der Verwirklichung, wie auch die Kirche selbst; die Grade der Verwirklichung der einen würden in der Tat mit denen des anderen koinzidieren, denn das Reich Gottes sei immer „ekklesial“. Dann werde ich kritisiert, eine „sehr extrinsische Vorstellung von Kirche“ zu haben, in der die Kirche auf die Institution und ihre Heilmittel reduziert würde, während die Kirche doch „prinzipiell die Gemeinschaft der Gnade Christi“ sei (*RThom* 612). Diese Kritik ist fragwürdig, da ich mich stets an *Lumen gentium* (Nr. 8) gehalten und von zwei „untrennbaren Elementen“ gesprochen habe, Gemeinschaft und Institution, die das Mysterium der Kirche ausmachen (Dupuis: E 85-86; F 133-134). Wenn beide „untrennbar“ sind, worauf auch die Autoren insistieren, welchen Sinn hat es dann zu sagen, dass die Kirche „prinzipiell Gemeinschaft“ sei? Ist die Institution zu ihrem Sein sekundär? Und „trennen“ die Autoren in diesem Prozess nicht selbst zwei Wirklichkeiten – und fallen dabei in dieselbe Falle, in die gefallen zu sein sie mir vorwerfen? Aber die Kirche, die zugleich Gemeinschaft der Gnade zwischen ihren Mitgliedern und eine menschliche Institution ist, ist von der universalen Wirklichkeit der Gottesherrschaft verschieden, aber nicht getrennt. Für die *RThom* dagegen ist das Heil außerhalb der Kirche nicht Heil außerhalb der Kirche; es ist Heil in einer unvollkommenen Art der Verwirklichung der Realität der Kirche, eine „Kirche im Entstehen“ (*RThom* 612). Ich habe oben bereits einen Kommentar zur Gefahr der Vereinnahmung, die in diesem Konzept enthalten ist, und zu seinem entsprechend unökumenischen Charakter abgegeben.

Die Herausgeber fechten meine Interpretation von *Lumen gentium*, Nr. 3, an, wo es heißt, die Kirche sei das „bereits *in mysterio* gegenwärtige“ Reich Gottes. Der Text beziehe sich nicht, so ihre Argumentation, auf eine „geheimnisvolle“ [„mysterious“], anfängliche Gegenwart in der Geschichte, während die Vollendung der Gottesherrschaft erst im Eschaton sich ereignen würde (vgl. *Gaudium et spes* 39), sondern auf eine „geheime“ [„mysteric“] oder sakramen-

tale Gegenwart. Wie dem auch sei, mich interessierte in erster Linie die Darstellung der in *Lumen gentium* gelehrten Identifikation der Gottesherrschaft in der Geschichte mit der pilgernden Kirche, der sich die Herausgeber anschließen und die sie auch – zu Unrecht, wie ich glaube – in die nachkonziliaren Dokumente hineinlesen. Während ich also, mit vielen anderen Theologen, die Unterscheidung zwischen der Gottesherrschaft in der Geschichte und der Kirche vertrete, bleiben die Autoren bei der Identifikation beider. Während für sie die Kirche die Wirklichkeit des Heils ist – und wo Heil ist, da ist für sie Kirche –, ist für jene anderen Theologen die universal gegenwärtige Gottesherrschaft die Wirklichkeit des Heils, wofür die Kirche das „universale Sakrament“ ist (*Lumen gentium* 48). Die Herausgeber der *RThom* denken, dass ich, indem ich so rede, die „ekklesiale Sakramentalität ihres Wesens entleert“ hätte (*RThom* 615), welches sie ausdrücklicher herausstellen wollen.

Sie tun dies, indem sie unterscheiden zwischen einem „sakramentalen Handeln“ (wie in den sieben Sakramenten), an das Gott nicht gebunden ist, weil Heil auch ohne ausdrücklichen Empfang der Sakramente erlangt werden kann, und dem „sakramentalen Sein“ der Kirche, welches dem Sein Christi selbst „gleichartig“ [„homogenous“] ist und außerhalb dessen es also kein Heil gäbe (*RThom* 616). Insofern die beiden Aspekte der Kirche, Gemeinschaft und Institution, untrennbar sind, „kann man nicht ihrer Seele angehören, ohne dass man ihrem Körper angehört, und umgekehrt“ (*RThom* 617). Das „Wesen der Kirche“ sei eines. Es sei auch „einzigartig“. „Es gibt nur ein Sakrament des Heils, nur eine Kirche“ (*RThom* 617), selbst in Bezug auf die katholische Kirche und die anderen christlichen Gemeinschaften (*RThom* 618). Aber in den anderen christlichen Gemeinschaften gäbe es nur unvollkommene Verwirklichungen dieser einen und einzigen Kirche; und dasselbe geschehe, auf eine ähnliche Weise, in der „Kirche im Entstehen“, welche die anderen religiösen Gemeinschaften bilden, wo immer die Gnade in ihnen wirksam sein möge. Am Ende reklamieren die Herausgeber für sich, dass ihr Begriff der „Einheit und Einzigkeit des kirchlichen Mysteriums“ ein Modell für eine echte christliche Theologie der Religionen biete (*RThom* 618). Ich bin gleichwohl nicht davon überzeugt, dass dieses Modell einer alldurchdringenden Ekklesiologie ein fruchtbareres Modell darstellt als das der Universalität der Gottesherrschaft und der Sakramentalität der auf das Reich Gottes bezogenen Kirche, deren Berufung es ist, dieses zu bezeugen, und deren Auftrag es ist, ihm zu dienen und es zu verkünden. Ich würde weiterhin behaupten, dass eine Reich-Gottes-zentrierte Perspektive, unter der Voraussetzung, dass die Gottesherrschaft nicht von der Person Jesu Christi und dem Mysterium der Kirche getrennt ist (vgl. *Redemptoris missio* 17-18), weitere Horizonte und eine breitere Perspektive für eine Theologie der Religionen und den interreligiösen Dialog eröffnet als der ekklesiozentrische Ansatz, der die Gefahr birgt, kirchen-zentriert zu sein (Dupuis: E 353-356; F 534-540).

## X. Interreligiöser Dialog: Komplementarität und Konvergenz

Wenig wurde von den Kritikern zur Frage des interreligiösen Dialogs gesagt, doch Elders hat diesbezüglich einige Überlegungen angeführt. Zunächst verleiht er dem Gedanken Ausdruck, dass der Dialog nichts Neues ist und verweist auf den Hl. Augustinus und Abaelard als griffige Beispiele ebenso wie auf den Dialog zwischen Islam und Christentum, der während des Mittelalters in Spanien stattfand (Elders 114). Dies ist unbestritten. Doch erstens sind die heutigen Zugangsmethoden dank der neuen theologischen Einschätzung, die wir nach und nach in Bezug auf andere religiöse Traditionen gewinnen, von der Tendenz her viel weniger polemisch. Zweitens lässt sich schwer behaupten, dass in der Vergangenheit der Dialog mit diesen Traditionen in der christlichen Einstellung weit verbreitet gewesen wäre. Ausnahmen, wie lobenswert sie auch sein mögen, bestätigen nicht die Regel.

Neu sei heute nach Elders, dass Dialog zunehmend als „die wesentliche Methode“ in der Mission betrachtet werde, während die „Verkündigung“ den zweiten Rang einzunehmen scheine. An diesem Punkt verweist er auf das Dokument „Dialog und Verkündigung“ selbst (Nr. 29), das, wie er meint, „Wellen geschlagen“ habe. Wobei er sich erlaubt, es durch seine eigene Brille zu lesen, indem er sich nur auf die Praxis einer natürlichen Religiosität bezieht, die keinen Wert in der Ordnung der Gnade habe, wodurch er sie als irrelevant darstellt (Elders 115). Ich habe bereits meine persönliche Kenntnis der Entstehung des Textes erwähnt und wage es zu behaupten, die wirkliche Bedeutung der fraglichen Passage zu kennen; aber das muss jetzt nicht wiederholt werden. Was die Beziehung zwischen Dialog und Verkündigung betrifft, zollt Elders wenig Aufmerksamkeit der Nr. 82 desselben Dokumentes, wo gesagt wird:

„Dialog [...] erschöpft nicht die ganze Mission der Kirche; [...] er kann nicht einfach die Verkündigung ersetzen, sondern bleibt auf die Verkündigung ausgerichtet, insofern der dynamische Prozess des Evangelisierungsauftrags der Kirche darin seinen Höhepunkt und ihre Fülle erreicht“ (vgl. Dupuis: E 360-370; F 547-560).

Was mich betrifft, so habe ich es konsequent abgelehnt, Dialog und Mission miteinander zu identifizieren und dabei das letztere auf das erstere zu reduzieren (Dupuis: E 370-374; F 561-566).

Elders beharrt darauf, dass ich den Dialog zu einem „autonomen Unternehmen innerhalb der Evangelisation“ machen würde (Elders 115). Tatsächlich kommentiere ich nur die offiziellen Dokumente des Lehramts, nach denen Dialog ein „integrales Element“ oder ein „authentischer Ausdruck“ der evangelisierenden Mission sei, und, wie oben festgestellt, „auf die Verkündigung ausgerichtet“ bleibt. Für Elders ist Dialog ein „vorbereitender Schritt“ zur Verkündigung hin (*ibd.*). Doch die offiziellen Dokumente vermeiden bewusst eine solche Aussage, aus Sorge, den Dialog zu „instrumentalisieren“ oder zu „manipulieren“ (vgl. *Redemptoris missio* 55). Die Ziele des Dialogs und der Verkündigung

sind unterschiedlich: ersteres strebt nach einer Konversion beider Partner zu Gott hin (*Dialog und Verkündigung* 40-41); letzteres zielt darauf, andere einzuladen, Jünger Jesu in der christlichen Gemeinschaft zu werden (DV 83). Dass der Christ hofft, in all dem Zeuge seines Glaubens sein zu können, ist natürlich klar: „Wie können sie nicht hoffen und wünschen, mit anderen ihre Freude zu teilen, Jesus Christus, den Herrn und Erlöser, zu kennen und ihm nachzufolgen?“ (DV 83)

Andere Anfragen wurden gestellt in Bezug auf die „Komplementarität“, die ich zwischen den religiösen Traditionen und dem Christentum bekräftigt habe. Nach Race habe ich, indem ich eine „Komplementarität“ im Jetzt und im Eschaton eine „Konvergenz“ aller Religionen in Christus vertrete, „die christliche Überlegenheit auf das mythische Ende verschoben“. Race drückt seine Skepsis aus: „Puh!“, und fügt etwas sarkastisch hinzu: „Ich frage mich, woher er das weiß“ (Race 450). Ich würde also den Fehler machen, das geoffenbarte Wort Gottes, und besonders Eph 1,10, wo Paulus von Gottes „Plan für die Fülle der Zeit, alle Dinge in ihm (Christus) zu vereinen (*anakephalaiósasthai*: »wieder zum Haupt bringen«)“, spricht, ernst zu nehmen. Die „Komplementarität“, von der ich in Bezug auf die Geschichte spreche, unterdrückt die Einzigkeit Jesu Christi ebenso wenig wie es die letztendliche Konvergenz in ihm tut.

Griffiths bezweifelt, ob ich überhaupt von einer „Komplementarität“ sprechen könne, da ich die „Erfüllungstheorie“ gar nicht widerlegt hätte, insofern ich doch eine gewisse Vervollkommnung anderer Religionen in Christus aufrecht erhalten würde. Hat denn K. Rahner Hans Urs von Balthasar in der Thematik der „Komplementarität“ überhaupt überholt (Griffiths 319)? In der entgegengesetzten Richtung fürchtet Charrière, dass die Perspektive, die ich einnehmen würde, „dem Wert der anderen Religion in sich selbst nicht immer voll Rechnung trägt“, denn ich würde in ihnen verborgene und unvollendete Elemente suchen, die im Christentum vollendet werden würden (Charrière 88). Er fügt hinzu: „Darf man eines von vielen Elementen aus einer Religion abstrahieren – ohne Vorurteil gegenüber der inneren Kohärenz dieser Religion?“ (*ebd.*). An dieser Stelle muss noch einmal an die unterschiedlichen Bedeutungen von „Vollendung“ („completion“) und „Erfüllung“ („fulfilment“) erinnert werden, worauf früher Bezug genommen wurde. Für die „Erfüllungstheorie“ gibt es Komplementarität nur in einer Richtung, insofern Jesus Christus und das Christentum als die einzige übernatürliche Religion, die natürliche Religiosität, die sich in den anderen Traditionen ausdrücke, erfülle. Ich ziele im Gegenteil auf eine „reziproke Komplementarität“. Ohne die Einzigkeit Jesu und die daraus folgende nicht reduzierbare Einzigartigkeit des Christentums zu unterdrücken, hält sie dennoch daran fest, dass in anderen Traditionen einige echte Aspekte des göttlichen Mysteriums so hervortreten und ausgedrückt sind, dass auch Christen durch den Kontakt mit ihnen profitieren können (Dupuis: E 389-390; F 588-590). Weil

Komplementarität reziprok ist, ist der Dialog keine Einbahnstraße, kein Monolog, sondern ein Dialog.

Geffré fragt, in welchem Sinn ich von den Elementen der Wahrheit und der Gnade, wie sie in anderen Traditionen enthalten sind, als „zusätzlichen und autonomen Vorzügen“ sprechen könne (Geffré 584; Vgl. Dupuis: E 388; F 588). Ich dachte, dass der Kontext die Bedeutung deutlich aufzeigen würde. Die Gaben, die in diesen Traditionen gefunden werden, können nicht reduziert werden auf bloße „Trittsteine“ für die christliche Offenbarung und Religion, insofern

„in anderen Heilsfiguren und -traditionen Gnade und Wahrheit [gefunden werden können, die] nicht mit derselben Kraft und Klarheit in der Offenbarung und Manifestation Gottes in Jesus Christus zum Ausdruck gebracht sind“ [Dupuis: E 387-388; F 587-588].

Dies widerspricht in keiner Weise der Transzendenz der einzigartigen Manifestation Gottes in ihm, noch der im Heilsplan Gottes wesentlichen „Bezogenheit“ solcher Gaben der Wahrheit und Gnade auf das geschichtliche Ereignis, in dem die Selbstmanifestation Gottes für die Menschheit kulminiert. „Autonomie“ steht hier nicht im Gegensatz zur „Bezogenheit“. Geffré selbst schreibt demonstrativ: „Genauso wie die Kirche Israel weder integriert noch ersetzt, in derselben Weise integriert oder ersetzt sie nicht den Teil authentischer religiöser Wahrheit, deren Träger eine andere Religion sein mag“ (Geffré 584). Ich stimme mit dieser Aussage überein, die dahin geht, zu zeigen, dass im interreligiösen Dialog Christen von anderen einiges an göttlicher Wahrheit lernen können.

Dennoch gesteht Geffré ein, „verlegen zu sein gegenüber dem Gedanken einer Komplementarität“ (Geffré 585). Der Gedanke der „Komplementarität“ würde der Tatsache widersprechen, dass die Kirche die Fülle der Heilmittel besitze. Er würde darüber hinaus „parallele Wege des Heils“ aufstellen. Er würde, noch einmal, die Andersheit der anderen Religionen nicht „ausreichend respektieren“ (*ebd.*). Dass ich nichts davon beabsichtige, sollte deutlich geworden sein. Doch die Tatsache bleibt, dass die anderen Religionen göttliche Wahrheit enthalten können, von der Christen etwas lernen können, auch wenn dieselben Religionen mit dem Christentum nicht vereinbare Elemente enthalten; ebenso können sie Elemente enthalten, die für ihre Anhänger als Heils„mittel“ dienen, auch wenn allein die Kirche von Christus die Fülle der Mittel bekommen hat. Was das Respektieren der Andersheit betrifft, ist die hier betrachtete Komplementarität nicht darauf ausgerichtet, die anderen Traditionen zu absorbieren, sondern in ganz gegenteiliger Richtung dankbar anzuerkennen, dass wir als Christen von ihnen etwas empfangen können. Dialog, darauf bestehe ich, muss in vollem Respekt vor den Unterschieden stattfinden (Dupuis: E 378-381; F 572-577). Wenn gesagt wird, dass Israel und das Christentum nicht in einer Beziehung gegenseitiger Komplementarität zueinander stehen, sondern „von Angesicht zu Angesicht“ in einer gewissen „reziproken Anfechtung“ (Geffré 585), steht dies nicht im Widerspruch zur Tatsache, dass das Christentum nicht denkbar ist ohne Is-

rael, aus dem es stammt, während Israel von Gott als das Volk gewollt wurde, aus dem sein Sohn geboren wurde. Ist hier, dem göttlichen Plan gemäß, keine Komplementarität enthalten? Wie unterschiedlich und gegenseitig unreduzierbar Israel und die Kirche auch sein mögen, so sind sie nichtsdestotrotz in einer wechselseitigen „Relationalität“. Am Ende schlägt Geffré vor, dass man die eschatologische Erfüllung der in anderen Religionen enthaltenen Elemente der Wahrheit und Gnade in Christus nicht „verwechseln“ sollte mit einer „Erfüllung derselben im Christentum als historischer Religion“ (Geffré 586). Dieser Beurteilung stimme ich zu. Ich möchte deutlich die unvollkommene und bruchstückhafte Komplementarität, die zwischen ihnen innerhalb der Geschichte bestehen mag, von der vollendeten Konvergenz aller Dinge in Christus im Eschaton unterscheiden (Dupuis: E 389-390; F 588-590).

Barthe protestiert sogar noch stärker gegen die Behauptung einer „wechselseitigen Komplementarität“ zwischen Christentum und anderen Religionen. Aber er nimmt irrümlicherweise an, dass die „relationale Einzigartigkeit“, die ich für Jesus Christus behaupte, reduziert würde auf eine bloß „relative“ Einzigartigkeit (Barthe 82-83). Nun sind das freilich zwei sehr unterschiedliche Begriffe. Ich habe für die Offenbarung in Jesus Christus und das erlösende Christusereignis eine „singuläre Einzigartigkeit“ reklamiert, die ich „konstitutiv“ und „relational“ genannt habe (Dupuis: E 282-284; F 426-429). Die theologische Begründung für eine solche Einzigartigkeit wurde ausreichend erklärt und muss nicht noch einmal ausgeführt werden. Noch einmal muss betont werden, dass die „konstitutive“ Einzigartigkeit zugleich „relational“ ist, insofern sie in der umfassenden Geschichte der Selbstmanifestation Gottes für die Menschheit gesehen werden muss, die in Jesus Christus kulminiert, ohne auf ihn reduzierbar zu sein (Dupuis: E 387-388; F 587-588). Gott hat weder gesprochen noch Heilstaten ausgeführt ausschließlich durch das Christusereignis. Wir müssen die „Samen des Wortes“ und Gottes rettende Taten in anderen Geschichten neben der Geschichte Jesu ernst nehmen, während wir diese gleichzeitig zu ihr in Beziehung setzen, in der die Heilsgeschichte ihren Höhepunkt erreicht.

## *XI. Prinzipieller religiöser Pluralismus*

Während Geffré den Gedanken eines nicht nur tatsächlichen (Pluralismus *de facto*), sondern prinzipiellen religiösen Pluralismus akzeptiert, ist er in der Frage der korrekten theologischen Begründung anderer Meinung. Er meint, dass „wir nicht wissen, ob dieser Pluralismus einem positiven Willen Gottes entspricht“; es bestehe die Gefahr, „ein Prinzip göttlicher Pädagogik auf die ganze religiöse Geschichte der Menschheit auszudehnen, was streng genommen nur auf die Geschichte Israels zutrifft“ (Geffré 582). Deshalb zieht er es vor, den prinzipiellen Pluralismus statt auf die vielfältigen Wege, in denen Gott sich durch die

menschliche Geschichte hindurch den Völkern gegenüber persönlich manifestiert hat, bloß auf kulturelle Faktoren zu gründen, das heißt, auf die „Einheit in Verschiedenheit der menschlichen Familie“, oder in anderen Worten: auf die verschiedenen Wege, auf denen die Menschen Gott im Kontext ihrer unterschiedlichen Kulturen gesucht haben. Daraus fließe natürlich und notwendig der plurale Charakter der menschlichen Suche nach Gott (Geffré 582-583). Ich befürchte, dass diese Erklärung die religiösen Traditionen wiederum darauf reduziert, nur die vielfältigen Ausdrucksformen der menschlichen Suche nach Gott in den verschiedenen Kulturen zu sein. Im Gegensatz dazu habe ich die Begründung eines prinzipiellen religiösen Pluralismus in das Mysterium der vielfältigen geschichtlichen Mitteilungen Gottes an die Menschheit gelegt – in die ökonomische Trinität, welche die eine, aber vielfältige Ökonomie des Heils beherrscht (Dupuis: E 386-387; F 584-587). Der Grund dafür ist, dass Gott in jedem Ereignis, und von Anfang an, durch die Geschichte hindurch nach Männern und Frauen gesucht hat, selbst bevor sie noch daran denken konnten, nach ihm zu suchen: „Du hättest mich nicht gesucht, wenn ich dich nicht schon gefunden hätte“ (Dupuis: E 144; F 217). Die Religionen können nicht anders, als zumindest Spuren dieser Suche Gottes nach der Menschheit enthalten. Müssen wir nicht, wenn der de facto Pluralismus fort dauert, worauf die empirische Evidenz hinweist, diese Tatsache als den Ausdruck eines positiven Willens Gottes sehen und herauszufinden versuchen, welche positive Bedeutung und Funktion die Religionen im göttlichen Plan für die Menschheit haben? Während ich diese Fragen formuliere, fällt mir erneut die nachdenklich stimmende Behauptung eines Bibelwissenschaftlers ein, die bereits oben angeführt wurde:

„Dass die Religionen allesamt Ausdrucksformen des Plans Gottes sind, ist [...] eine gegebene Gewissheit, denn sie sind, wie es sich aus der Perspektive, die sich aus den Texten des Alten wie des Neuen Testaments erschließt, klar ergibt, eine *Gabe Gottes* an alle Völker der Erde und daher das Zeichen der heilenden Gegenwart und des heilenden Tuns der Weisheit.“<sup>29</sup>

Wenn die Religionen „eine Gabe Gottes an alle Völker auf der Erde sind und [...] das Zeichen der Heilsgegenwart und des Heilshandelns der Weisheit“ – der Weisheit des Wortes, das „jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (vgl. Joh 1,9) –, ist es dann nicht legitim, sie aus einem positiven Wollen des erlösenden Gottes entspringen zu sehen und folglich von einem prinzipiellen religiösen Pluralismus zu sprechen?

### Schlussfolgerung

Die vorangehenden Seiten mögen den Eindruck erzeugt haben, dass mehr Einwände erhoben und mehr Fragen zu dem Buch formuliert wurden, als ich fähig war, auszuräumen oder zu beantworten. Ich stimme zu, dass Fragen offen bleiben und dass meine Antworten auf die, mit denen ich mich auseinandergesetzt habe, nur vorläufig waren. Die gemeinsame Suche muss weitergehen.

Am Ende ihrer langen gemeinsamen Untersuchung meines Buches drücken die Herausgeber der *RThom* den Wunsch aus, dass

„eine andere Theologie der Religionen ausgearbeitet werde, die der vielgestaltigen Sorge des Vaters für alle Menschen Rechnung trägt, ohne aber von neuem den zugleich ungeschuldeten wie notwendigen Charakter der Mittlerschaft des Menschen Jesus Christus und seines Körpers, der die Kirche ist, infrage zu stellen“ (*RThom* 630).

Ihr negativer Wink ist deutlich, auch wenn sie am Beginn ihrer Untersuchung von einem „theologischen Dialog, auf den jeder Theologe, der seine Reflexionen publiziert, ein Recht hat“, sprechen (*RThom* 591).

Andere haben mehr Verständnis gezeigt und waren in ihrer Einschätzung offener und stärker nach außen schauend. Die allererste Besprechung des Buches, die E. Bianchi in „L'Avvenire“ verfasste, endete damit, dass er meine eigene Erwartung, dass viele Auseinandersetzungen folgen würden, aufgriff und hinzufügte:

„Wenn es wahr ist, dass die Arbeit »vielleicht mehr Fragen aufwerfen [wird], als sie Lösungen anbietet« (Dupuis: E 11; F 24), so ist es in gleicher Weise wahr, dass es für den rechten Zugang zum Problem bereits wesentlich ist, die richtigen Fragen zu stellen. »In der Tat sucht die Frage die Antwort« (E. Jabès).“<sup>30</sup>

Ungefähr in dieselbe Richtung bemerkt Merrigan am Ende seiner langen Untersuchung des Buches freundlich:

„Was Dupuis getan hat, ist, die Grenzen der inklusivistischen Theologie der Religionen zu erforschen. Auf diese Weise hat er verbotenes Terrain offengelegt und sich offenbar sogar in eine Art Niemandsland zwischen den drei »klassischen« Ansätzen gewagt. Selbstverständlich sind dies die Gefahren, die jedem Entdecker begegnen [...] Dupuis' Landkarte ist vielleicht nicht vollständig, aber sie wird sicherlich denjenigen dienlich sein, die nach ihm kommen“ (Merrigan 358-359).

Meine eigene Reaktion auf die oft einander widersprechenden Einschätzungen bezüglich meines Werkes ist es, zuzustimmen, dass das Modell einer „trinitarischen Christologie“, das ich vorgeschlagen habe, um zu einem „inklusive Pluralismus“ der Religionen hin zu führen, sicherlich einer weiteren Ausarbeitung bedarf und eingehender untersucht werden muss. Aber ich bin weiterhin überzeugt davon, dass dies der richtige Schlüssel ist, wenn wir eine „neue Untersuchung“ („re-search“) der biblischen Befunde und der christlichen Tradition

30 „L'Avvenire“, 22. November 1997.

auf die Frage der Religionen hin im Kontext des *faktischen* Pluralismus, in dem wir leben, wagen würden. Die Schrift ist nicht monolithisch, sondern hat viele Facetten, und die Tradition ist ihrerseits nicht statisch, sondern dynamisch. Die göttliche Offenbarung, die uns durch beide zukommt, ruft uns unsererseits auf zur Treue und zur Offenheit in unserer weitergehenden Forschung, zu Loyalität und Mut. „Jeder Schriftgelehrte also, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleicht einem Hausherrn der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13,52). Einige Rezensenten, z.B. Elders, der in *Nova et Vetera* schreibt, scheinen derart mit dem beschäftigt zu sein, was alt ist, dass sie keine Zeit haben – oder doch keine Neigung? – für das, was neu ist!

Darf ich nun, zu guter Letzt, meiner Überzeugung Ausdruck geben, dass ein mehr und mehr positiver Zugang zu den religiösen Traditionen in Gottes Plan für die Menschheit eine dringende Notwendigkeit für das Leben der Kirche ist? Von einer christlichen Theologie der Religionen wird ein „qualitativer Sprung“ erwartet – und das hat nichts zu tun mit einem „Paradigmenwechsel“ hin zu einer „pluralistischen Theologie“. Es ist die zukünftige Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft, die auf dem Spiel steht. Wir sollten kontraproduktive Arten, „den Glauben zu beschützen“, meiden, die ihn am Ende eng und restriktiv erscheinen lassen. Ich bin davon überzeugt, dass ein positiverer Ansatz und eine positivere Einstellung, wenn sie theologisch gut fundiert sind, uns helfen würden – zu unserer eigenen Überraschung –, neue Tiefen und Breiten der christlichen Botschaft zu entdecken. „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32).

### *Buchbesprechungen in englischer Sprache*

- Cunningham, L. S., *Commonweal* 27 (5. Juni 1998) 28-29.  
 D'Costa, G., *The Expository Times* (Juni 1998) 285.  
 D'Costa, G., *Journal of Theological Studies* 49 (1998/2) 910-914.  
 Francis, B. Joseph, *Indian Theological Studies* (1998/2) 192-193.  
 Griffiths, P. J., *The Thomist* 62 (1998/2) 316-319.  
 Haight, R., *Theological Studies* 59 (1998/2) 347-349.  
 Kroeger, J. H., *Bibliographia Missionalia* 61 (1997), 331-332.  
 Kroeger, J. H., *Missiology. An International Review* 26 (1998/3) 372-373.  
 Kroeger, J. H., *Verbum SVD* (1998/4) 411-413.  
 Kroeger, J. H., *Indian Missiological Review* 20 (1998/4) 98-99.  
 Kroeger, J. H., *Prodipon* 22 (199/2) 113-116.  
 Kyongsuk Min, A., *Cistercian Studies Quarterly* 34 (1999/3) 415-416.  
 Lesser, R. H., *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 62 (1998/4) 289-292.  
 Lindbeck, G., *International Bulletin of Missionary Research* (January 1998) 34.  
 Merrigan, T., „Exploring the Frontiers: Jacques Dupuis and the Movement »Toward a Christian Theology of Religious Pluralism«“, in: *Louvain Studies* 23 (1998) 338-359.  
 Nichols, T. L., *Cross Currents* (Sommer 1999) 273-276.  
 O'Collins, G., *The Tablet* (24. Januar 1998) 110-111.

- Pallath, P., *Ephrem's Theological Journal* (Oktober 1998) 185-187.  
 Race, A., *Theology* 101 (1998/6) 449-450.  
 Steffen, L., *Christian Century* (8. April 1998) 379-381.

### *Buchbesprechungen in französischer Sprache*

- André, D. G., *Repsa* 362 (1998/2).  
 Barthe, Cl., *Dérives dans la théologie des religions*, in: *Catholica* (1998/1) 81-83.  
 Bonnet, G., *Un grand livre: Notes de lecture*, in: *Esprit et vie* (13. März 1998), 130-131.  
*Bulletin critique du livre français* (Juli-August 1998) 1560.  
 Charrière, N., *Revue de théologie et de philosophie* 131 (1999/1) 87-88.  
 Doré, J., *Du nouveau sur les religions*, in: *Études* (November 1998) 562-563.  
*L'écho* (13. Dezember 1997) 6.  
*Écritures* (1. Juni 1998) 6.  
 Elders, L., *Les théories nouvelles de la signification des religions non-chrétiennes*, in: *Nova et Vetera* (1998/3) 97-117.  
 Elders, L., *Sedes Sapientiae* 68 (1999/2) 64-100.  
 Emonet, P., *Chosir* (8. Januar 1998) 8.  
 Geffroy, Cl., *Le pluralisme religieux comme question théologique*, in: *La vie spirituelle* (1998/4) 580-586.  
 Gira, D., *De la tolérance au dialogue, L'actualité religieuse* 166 (15. Mai 1998) 46-47.  
 Grandjean, M., *Journal de Genève* (14.-15. Februar 1998).  
 Guetny, J.-P., *Éditorial: »Toutes les religions se valent ...«*, in: *L'actualité religieuse* 160 (15. November 1997) 2-3.  
*Irenikon (Iren.)* (1998/2-3) 426-427 (M.V.P.).  
 Kroeger, J. H., *Spiritus* 155 (Juni 1999) 225-226.  
 Lobet, B., *Les chrétiens et les autres. Théologie et dialogue*, *Le monde* (26. Dezember 1997).  
 Maldamé, J.-M., *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1998/4) 471-474.  
 Neusch, M., *Les religions des autres: Un nouveau chantier pour le théologien*, in: *La Croix* (9.-10. November 1997).  
 Neusch, M., *La théologie interroge les autres religions*, *La Croix* (21. Dezember 1997).  
 Perroud, R., *Mondialisation. Les chrétiens et les autres*, in: *L'ami du peuples* (11. Januar 1998).  
 Pivot, M., *Chemins du dialogue* 11 (April 1998) 190-193.  
*Revue des sciences religieuses (RevSR)* (1999/2) 244-245 (R. M.)  
*Revue Thomiste (Rthom)* (1998/4) 591-630: *Tout récapituler dans le Christ. À propos de l'ouvrage de J. Dupuis, Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux (Le comité de rédaction)*.  
 Rigaud, J., *Libre-Sens* (Februar 1998).  
*Unité chrétienne* (Februar 1998) 57-58 (P. M.)

### *Notiz des Hrsg. der Louvain Studies*

Folgender Artikel erschien zu spät, um in Prof. Dupuis' Antwort eingearbeitet zu werden:  
 Waldenfels, H., „Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus“: Anmerkungen zum „Fall Dupuis“, *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 597-610.