

„Das Christentum und die Religionen“ - noch einmal betrachtet

Jacques Dupuis SJ

Louvain Studies (24 [1999] 211-263) hat einen Aufsatz mit dem Titel „*The Truth Will Make You Free*“: *The Theology of Religious Pluralism Revisited*** veröffentlicht, in dem ich auf zahlreiche Fragen antwortete, die in Rezensionen zu meinem Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, in englischen und französischen Zeitschriften aufgeworfen wurden. Ein ähnlicher Aufsatz wurde in *Rassegna di teologia* (40 [1999] 667-693) unter dem Titel *La teologia del pluralismo religioso rivista* veröffentlicht, der auf Fragen antwortete, die in Buchbesprechungen in italienischen Zeitschriften formuliert wurden. Ein anderer Aufsatz zum selben Gegenstand, der den „status quaestionis“ im Lichte der jüngeren Diskussion zusammenfasst und das Thema in einem größeren Zusammenhang behandelt, steht noch vor der Veröffentlichung.¹ Mein darauf folgendes Buch, *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*, das jetzt in sechs Sprachen vorliegt, zog von Seiten der Theologen nicht dieselbe Aufmerksamkeit auf sich wie sein Vorgänger, noch erregte es eine ähnliche Kontroverse. Gleichwohl sind viele Buchbesprechungen in mehreren Sprachen erschienen, die wiederum Fragen formulieren, die eine Antwort verdienen. Einige Rezensenten laden mich eigens ein, auf ihre Anfragen zu antworten, mit dem ausdrücklichen Wunsch, ich möge dies in schriftlicher Form tun.

Unter diesen Umständen wende ich mich nun den Fragen zu, wie sie in Buchrezensionen und Aufsätzen zu dem neueren Buch in verschiedenen Sprachen

* Dupuis, Jacques, „*Christianity and the Religions*“ Revisited, in: *Louvain Studies* 28 (2003) 363-383. Übersetzung aus dem Englischen von Christian Hackbarth-Johnson.

** Vgl. die deutsche Übersetzung in diesem Heft: Dupuis, Jacques, Die Wahrheit wird euch frei machen“. Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet, in: SaThZ 10 (2006) 12-64.

1 Neben jenen Aufsätzen, in denen ich auf Fragen antwortete, die von verschiedenen Autoren gestellt wurden, habe ich eine besondere Antwort zu den Fragen geschrieben, die in zwei sehr kritischen Artikeln erhoben wurden, die auf die Publikation der oben erwähnten Artikel folgten. Es sind dies: Gamberini, Paolo, La cristologia del pluralismo religioso in un libro recente di Jacques Dupuis, in: *Filosofia e teologia* 14 (2000) 131-144, und Donneaud, Henry, Chalcédoine contre l'unicité absolue du Médiateur Jésus-Christ?, in: *Revue thomiste* 102 (2002) 43-62. Vgl. meine beiden Aufsätze als Antwort: Dupuis, Jacques, Le Verbe de Dieu comme tel et comme incarné, in: Batlogg, Andreas R./Delgado, Mariano/Siebenrock, Roman A. (Hg.), Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. FS Karl H. Neufeld, Freiburg/Basel/Wien 2004, 500-516; ders., in: Cruz, Robert/Fernando, Marshal/Tilakaratne, Asanga (Hg.), Encounters with the word. Essays to honour Aloysius Pieris S.J., Colombo 2004.

formuliert sind. Ich erhebe hier nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Einige wichtige Rezensionen mögen meiner Aufmerksamkeit entronnen sein; andere sind in Sprachen geschrieben, die ich nicht beherrsche, wie Polnisch und Kroatisch. Im Anhang zu diesem Artikel füge ich eine Liste zu jenen Buchrezensionen und Aufsätzen an, von denen ich Kenntnis erlangte. Ich gehe nicht auf alle, die in dieser Bibliographie aufgeführt sind, explizit ein.² Einige sind kurze Notizen, die keine wichtigen Fragen aufwerfen, die nach einer Antwort verlangen würden. Was ich ebenso unberücksichtigt lasse, ist das reichliche Lob des Buches, das in vielen Rezensionen enthalten ist; es soll genügen, den Autoren allgemein Dank zu sagen für ihre großzügige Wertschätzung. Auch kommentiere ich nicht die Beiträge in der Festschrift, die zu meinen Ehren kürzlich veröffentlicht wurde und die in der Bibliographie aufgeführt ist; diese richten, wo sie sich auf das jüngste Buch beziehen, keine dringende Anfragen an mich, die nach einer Antwort verlangen würden.

In der Auswahl und Beantwortung der Fragen folge ich im Wesentlichen der Gliederung des Buches selbst, indem ich die Fragen unter verschiedenen Überschriften gruppriere. Bezugnahmen auf die Buchrezensionen werden im Text durch die Angabe des Autors und die Seitennummer der Rezensionen angegeben. Bezugnahmen auf mein eigenes Buch (oder dessen Vorgänger) werden durch Angabe des betreffenden Buchtitels und die Seitenzahl in Klammern angeführt.

1. Theologische Methode

Ich versuche eine induktive und eine deduktive Methode in der Theologie zu kombinieren. Das bedeutet, dass eine Behandlung der Theologie der Religionen nicht einfach a priori auf deduktivem Weg vorgehen kann, sondern sich zuerst auf die Berührung mit der konkreten Wirklichkeit der religiösen Pluralität im interreligiösen Dialog beziehen muss und dann voran schreitet zur Interpretation der Fakten von Offenbarung und Tradition im Licht dieser Wirklichkeit. Clooney (*Religious Studies* 321) erkennt einerseits an, dass dies meine Intention ist, ist aber der Meinung, dass ich dieser Methode sehr unvollkommen folge. Meine Art des Vorgehens bleibe weitgehend a priori. Die Aufgabe der Zukunft würde darin bestehen, sich vor der Konstruktion einer christlichen Theologie der Religionen einem gründlichen vergleichenden Studium der Religionen zu unterziehen. Trotz der in meinem Text eingeführten Standardbeispiele aus dem indischen hinduistischen und christlichen Kontext, diene mein Text „im Großen und Gan-

2 Gesondert habe ich geantwortet auf den wichtigen kritischen Überblick von George Gispert-Sauch in Vidyajyoti. Mein Aufsatz, betitelt Dupuis Responds soll in Vidyajyoti 68 (2004) [218-225] veröffentlicht werden. Ich wiederhole hier nicht, was dort geschrieben ist.

zen“, wie er schreibt, „als eine hervorragende Grundlage, die dort endet, wo eine Theologie der Religionen des 21. Jahrhunderts beginnen muss.“ An anderem Ort (*National Catholic Reporter* 16) stellt er in gleicher Weise fest, dass mein Buch endet, wo „eine reichere dialogische Theologie – konkreter, eine durch den Dialog bereicherte – anfangen müsste“, und er fragt, ob „*Christianity and Religions* auch hätte geschrieben werden können, wenn er [Dupuis] niemals Indien besucht hätte.“ Als Antwort darauf möchte ich festhalten, dass ich vollkommen übereinstimme mit der Notwendigkeit derartiger vergleichender Studien wie jene, mit denen Clooney zutiefst befasst ist, wenn ich auch nicht der Forderung zustimmen würde, dass in der Zwischenzeit den Versuchen, eine christliche Theologie der Religionen zu entwickeln, ein Moratorium auferlegt werden müsse. Ich denke, dass es im gegenwärtigen Kontext des religiösen Pluralismus einen Ort gibt für solche Versuche und ein dringendes Bedürfnis nach ihnen. Wir können es uns, um danach zu fragen, in welcher Beziehung das Christentum generell zu den anderen Traditionen in unserem gegenwärtigen Kontext steht, nicht erlauben zu warten, bis umfangreiche Studien jeder religiösen Tradition abschließende Ergebnisse hervorgebracht haben. Es erscheint mir reichlich ungerecht, zu unterstellen, dass mein Buch hätte geschrieben werden können, ohne dass ich jemals eine Berührung mit Indien gehabt hätte. Andere Rezensenten würden hier widersprechen, wenn zum Beispiel herausgestellt wird, dass „Dupuis die interreligiöse Dynamik, über die er schreibt, selbst lebt“ (Swing 12). Ich selbst habe gesagt und geschrieben, dass die Erfahrung von 36 Jahren, die ich in Indien verbracht habe, „meine vorherige Art, Dinge zu betrachten, tief verändert hat, und dass dies die Theologie, die ich zuvor vertreten habe, neu geformt und tief verändert hat.“ Wäre ich niemals dort gewesen, hätte ich gewiss nicht die Theologie schreiben können, die ich, nicht ohne dafür gezahlt und gelitten zu haben, vorgestellt habe.

Ein anderer Rezensent meint, dass meine Arbeit „sehr stark die indische Kirche und ihre Solidarität mit den Hindus widerspiegelt, die die Dialogpartner der Kirche in Indien sind“ (Fredericks 78). Worauf er fragt, ob die Theologie, die ich vorschlage, ebenso brauchbar wäre in einem Kontext, wo die Dialogpartner nicht Hindus, sondern Muslime oder Buddhisten sind. Er schlägt vor, dass „die Zeit gekommen ist, das gesamte Projekt einer Theologie der Religionen fallen zu lassen zugunsten des interreligiösen Dialogs.“ Dazu muss gesagt werden, dass, anstatt sie getrennt zu halten, beide, Dialog und Theologie, in einer gemeinsamen Anstrengung verbunden werden müssen und dass der Dialog mit bestimmten Traditionen eine konstruktive Theologie über die Beziehung zwischen dem Christentum und den anderen Traditionen nicht verhindern, sondern ihr dienlich sein sollte.

In Anwendung der Frage der Methode auf die Christologie bedauert ein anderer Rezensent (Amaladoss 623), dass, „wenn er [Dupuis] auch von unten anfängt, er doch auf einer bestimmten Stufe nach oben springt und von oben

kommt. Man hätte eher eine dialektische Korrelation erwartet als einen Sprung. „Offen gesagt, verstehe ich nicht genau, was hier mit „dialektischer Korrelation“ gemeint ist. Ich persönlich denke – und ich habe dies in einiger Ausführlichkeit in meinem Buch über die Christologie³ zu zeigen versucht –, dass die Christologie von unten anheben muss, d.h. von der Entdeckung der menschlichen Person Jesu; aber die Dynamik des Glaubens verlangt auf einer bestimmten Stufe nach einer Umkehrung der Perspektive, indem sie einen christologischen Diskurs von oben einführt: „Vom auferstandenen Christus zum ewigen Sohn“, wie ich schrieb. Diese Hin- und Zurückbewegung findet sich im Neuen Testament selbst, von den synoptischen Evangelien bis zum Johannesevangelium, was den fortschreitenden Weg bezeugt, in dem die apostolische Kirche das Mysterium Christi erfahren und zum Ausdruck gebracht hat, wie auch die Pädagogik, die Jesus selbst gebraucht hat, um sich verständlich zu machen und zum Glauben an ihn aufzurufen. Ich denke nicht, dass es zutreffend ist zu sagen, dass „die johanneische Reflexion letztlich eine von unten ist“ (Amalados 623). Was macht man dann zum Beispiel mit dem Johannesprolog, der vom Wort Gottes spricht, das ewig beim Vater ist und das Fleisch wurde in Jesus Christus (Joh 1,1-14)? Ich werde beschuldigt, „in traditionelle Formeln zurückzufallen.“ Die Wahrheit ist, dass die Dynamik des Glaubens die bleibende Gültigkeit dieser Formeln, welche in bestimmten historischen Kontexten geprägt wurden, rechtfertigt.

2. Die Interpretation von Schrift und Tradition

Von einigen Rezensenten wird meine Exegese einiger neutestamentlicher Texte in Frage gestellt. Ein Rezensent bemerkt, dass

„in seinem Versuch, Unterstützung für seine Position zu finden, Dupuis manchmal beschuldigt werden kann, die Texte zu verbiegen, damit sie seinen Zwecken entsprechen, ein Verdacht, der sich dadurch erhärtet, dass er sich gelegentlich auf die Exegese ähnlich gesinnter Kommentatoren verlässt“ (Merrigan 16).

Es wird kein Beispiel gegeben; doch ein anderer Rezensent erwähnt einige (McDermott 14-15). Meine Bekräftigung, dass „Jesus sich nie selbst in den Vordergrund stellt“ und nie den Platz des Vaters einnehme, würde Joh 14,6 widersprechen, wonach Jesus behauptet, „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ zu sein. Jesus dagegen behauptet nie, wie ich anmerke, das Ende und das Ziel zu sein, das der Vater ist. Meine Behauptung, dass Apg 4,12 „bedeutet, dass es keinen anderen Erlöser für Juden gibt“, soll genauso in Widerspruch sein mit dem Selbstanspruch Jesu, der universale Erlöser zu sein. Wenn es auch keinen Mangel an neutestamentlichen Texten gibt, die die Universalität der Erlöserschaft Jesu bezeugen, so ist der Kontext von Apg 4,12 doch so ausschließlich „inter-

3 Vgl. Dupuis, Jacques, *Introduction to Christology*, Maryknoll 1994, 57-76.

und intra-jüdisch“, dass das hier Gemeinde besagt, dass es kein anderes Heil gibt für Juden (vgl. *Christianity* 39-41). Meine Behauptung, dass das Wort „nie vollständig in irgendeiner geschichtlichen Manifestation enthalten ist“ (*Christianity* 159), soll in offenem Widerspruch sein zu Kol 2,9, wo festgestellt wird, dass in Christus „die Fülle der Gottheit körperlich wohnt.“ Dieser Vers wird oft für den Anspruch benutzt, dass durch das Mysterium der Inkarnation die Totalität des Mysteriums der Gottheit in der Menschheit Jesu enthalten ist. Aber der Kontext ist nicht das Mysterium der Inkarnation, sondern das der Auferstehung. Der Verfasser des Kolosserbriefs meint, dass in der auferstandenen Menschheit Christi das göttliche Leben konzentriert ist, um den Getauften zugeteilt zu werden. Der hauptsächliche Stein des Anstoßes hier ist meine Behauptung, dass Joh 1,9 sich auf ein erleuchtendes und erlösendes Handeln des Wortes an sich vor der Inkarnation bezieht, und nicht auf das Wort als das in Jesus Christus inkarnierte. Doch es scheint klar zu sein, dass die Verse 6-8 eine Interpolation bilden, die die Abfolge des ursprünglichen Hymnus durchbricht mit dem Ergebnis, dass das erleuchtende und erlösende Handeln der Verse 9-12 sich schon auf Jesus, das inkarnierte Wort, zu beziehen scheint. In der ursprünglichen Form dagegen wird das Mysterium der Inkarnation des Wortes im Vers 14 eingeführt. Ein anderer Rezensent beschuldigt mich der „Relativierung des geschichtlichen Bundes“ mit Israel, indem ich patristische Interpretationsmodelle des Alten Testaments verwende, anstatt mich auf kritische Exegese zu stützen (Derausseau 63). Darf ich den Kritiker daran erinnern, dass die Rede von mehreren Bundesschlüssen Gottes mit den Völkern, die alle gültig bleiben in der neuen Dispensation, die besondere Bedeutung des Bundes Gottes mit Israel nicht relativiert, der weiter besteht als die unmittelbare Vorbereitung in der Geschichte für das Mysterium Christi und den „neuen Bund“ mit der Menschheit, der in ihm von Gott geschlossen wurde (vgl. *Christianity* 103-113). Ein anderer Rezensent (Fédou 261) verweist auf die Zwiespältigkeit der Religionen, wie sie im Alten Testament gezeichnet werden, die ich zu übersehen geneigt sei. Ich übersehe nicht die Gefahr der Idolatrie, des Pluralismus und der Missstände, worüber die Propheten des Alten Testaments reichlich reden. Aber ich verweise darauf, dass die anderen Religionen nicht das Monopol auf Abwege und Irrtümer haben. Ich unterscheide auch mit Guiseppe Odasso die Religionen an sich, die allesamt „Gaben Gottes an alle Völker“ sind, von dem, wozu sie zu oft in den Händen der Menschen gemacht werden, die sie als Ideologien verwenden, um unwürdige Zwecke zu rechtfertigen (vgl. *Christianity* 241-242).

In meinem Zugang zur Schrift habe ich sorgfältig darauf geachtet, nicht der „Steinbruch-Methode“ zu frönen, wie sie zu oft in den Arbeiten zur Christologie und der Theologie der Religionen zu finden ist, die einige ausgesuchte Texte auswählt und sie, aus ihrem Kontext genommen, etwas sagen lässt, was sie nicht sagen. Ich habe auch darauf bestanden, dass die Schrift, und besonders das Neue Testament, nicht ein monolithisches Stück Literatur ist, und dass viele Aussagen

darin gefunden werden, die einander zu widersprechen scheinen, in Wirklichkeit aber komplementär sind und daher verbunden und integriert werden müssen.

Mein jüngstes Buch behandelt die patristische Tradition anders als das vorhergehende nicht explizit. Gleichwohl bezieht es sich ausdrücklich auf die frühen christologischen Konzilien, insbesondere Chalcedon und das III. Konzil von Konstantinopel. Ein Rezensent (Mc Dermott 13-14) beklagt, dass meine „Abweichungen [von den römischen Dokumenten] größer sein mögen, als Dupuis hier zugibt“, und sich auf die Glaubenslehre selbst erstrecken könnte. Ein anderer spricht zutreffender von einer „differenzierten Übereinstimmung“ (Chenu). McDermott hält dafür, dass mein Buch „einen Bruch mit dem traditionellen »Glaubensinhalt« offenbart. Er liest darin „eine Art und Weise über Jesus zu denken, die zurückgeht auf die Idealisten der Aufklärung“ wie Kant, Hegel und Schleiermacher, für die Jesus nicht „logisch heilsnotwendig“ ist, sondern als „das höchste Beispiel eines Prozesses, der von der Logik her Jesus nicht erfordert.“ Sicherlich halte ich fest, dass Jesus nicht „logisch“ notwendig ist für das Heil und dass das Mysterium der Inkarnation eine ganz und gar freie Wahl auf Seiten Gottes darstellt in Bezug auf die Art und Weise, in der Gott die Menschheit zu retten beabsichtigt. Aber dieser Punkt bringt mich nicht auf eine Linie mit Kant, Hegel und Schleiermacher – ein seltsames Trio. Es handelt sich um traditionelle christliche Lehre. Ein anderer Rezensent (Derausseau 63) zweifelt, ob meine

„vom Johannesevangelium ausgehende Argumentation wirklich den in der Linie von Chalcedon liegenden Entscheidungen des III. Konzils von Konstantinopel über die Unterscheidung der Naturen und die Dualität des Willens und der Energien in Christus Rechnung trage.“

Die Behauptung scheint zu sein, dass es in der christlichen Tradition keinen Raum gibt für ein Heilshandeln des Wortes an sich. Ich möchte bemerken, dass kein Rezensent meine Interpretation der beiden christologischen Konzilien in Frage gestellt hat; sie bekräftigen klar, dass im Zustand der Vereinigung die beiden Naturen Christi, die göttliche und die menschliche, und in gleicher Weise sein zweifaches Tun und Handeln, verschieden sind und bleiben, wiewohl sie ungetrennt sind. Zugegeben, die beiden Konzilien bekräftigen nicht direkt und explizit, dass es ein Handeln des Wortes an sich gibt und dieses fortwährt, selbst im Zustand der Vereinigung; sie befassen sich in direkter Weise mit den Handlungen des inkarnierten Wortes, an dem beide Naturen gemeinsam beteiligt sind. Doch, wie ich erklärt habe (vgl. *Christianity* 144),

„von der durchgängigen Integrität der göttlichen Natur und des Handelns des Wortes [...] leitet sich ein fortgesetztes Handeln des Wortes als solches ab, verschieden von dem, das durch die Menschheit Jesu Christi sich ereignet.“

Ein anderer Rezensent (O'Collins, *Gregorianum* 358-359; *Theological Studies* 393-394) stimmt dem Argument zu und untermauert es, indem er schreibt:

„In der Inkarnation verliert die göttliche Natur des Sohnes Gottes nicht ihre essentiellen Charakteristiken und Funktionen. Dupuis hat in *Christianity* die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der Lehren dieses Konzils (III. Konzil von Konstantinopel) gelenkt, um über das universale Heilshandeln des göttlichen Wortes vor und nach der Inkarnation nachzudenken [...] Sowohl vor wie auch nach der Inkarnation bleibt das Wort Gottes überall göttlich gegenwärtig und handelnd und wurde durch das Annehmen einer menschlichen Natur nicht »verdeckt«.“

Niemand hat meine Interpretation des II. Vatikanischen Konzils zu den Weltreligionen in Frage gestellt (vgl. *Christianity* 59-66), wonach das Konzil, wenn es auch die Gegenwart von „Samen des Wortes“, von „Elementen der Wahrheit und Gnade“ oder von „Wahrem und Gutem“ ebenso wie von „einem Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet“, in jenen Traditionen unterstreicht, es nicht auch wagt zu bekräftigen, dass jene religiösen Traditionen Wege oder Pfade des Heils für ihre Anhänger sind. Das Konzil erklärt nicht die Natur der in den Traditionen anwesenden göttlichen Begabungen [endowment], weder als natürlich noch als übernatürlich, und lässt daher die Frage ihres Heilswertes unbeantwortet. Ein Rezensent (Fédou 162) hält es für besser, „einfach bei der Sprache des II. Vatikanum zu bleiben“, statt die Behauptung zu wagen, dass die in den Religionen enthaltenen Werte „ihre Quelle in einer göttlichen Selbstmanifestation gegenüber den Menschen haben“. Ein anderer Rezensent (Merrigan 16) merkt an, dass „Dupuis sich fest im Lager der sogenannten »inklusive« Theologie der Religionen, wie sie vom II. Vatikanum ausgearbeitet wurde, befindet“. Und er fügt hinzu: „Er wagt sich dennoch über die traditionelle Position hinaus, indem er den nicht-christlichen Traditionen eine echte Mittlerrolle in Bezug auf ihre Mitglieder zuschreibt.“ Das ist wahr; aber die Aufgabe der Theologie hört nicht dabei auf, einfach bei offiziellen Lehraussagen zu bleiben, ohne sich jemals über die offizielle Lehre hinauszuwagen, vorausgesetzt dies geschieht auf verantwortliche Weise und auf einer soliden Grundlage. Zur Aufgabe der Theologie gehört es, die Lehre im Kontext der gelebten Erfahrung zu interpretieren. Ein anderer Rezensent (Phan, *America* 34-35) bemerkt, dass mein inklusiver Pluralismus

„einen sichtlichen Fortschritt innerhalb der christlichen Theologie des religiösen Pluralismus darstellt [...] Es muss dennoch offen festgestellt werden, mit allem Respekt vor Dupuis' theologischen Leistungen, dass ein inklusiver Pluralismus alles andere als avantgardistisch ist, geschweige denn jenseits der Orthodoxie.“ Und er fragt: „Weshalb wurde Dupuis dann einer solchen Schikane [...] und öffentlichen Demütigung unterzogen?“

3. Ein neues Paradigma: Inklusiver Pluralismus

Als Versuch einer Antwort auf die eben gestellte Frage schlägt Peter Phan (*America* 35) vor, dass es vielleicht an der Tatsache liegt, dass

„sein Ausdruck »inklusive Pluralismus« (oder »pluralistischer Inklusivismus« oder »prinzipieller Pluralismus«) das Schreckgespenst des »Pluralismus« bzw. des »pluralistischen Paradigmas« solcher Theologen wie John Hick und Paul Knitter heraufbeschwört. Doch jeder, der sein Werk gelesen hat, selbst ohne es vollständig zur Kenntnis genommen zu haben, sollte wissen, dass Dupuis sich wiederholt von dieser Position distanziert und sie überzeugend widerlegt hat.“

Was aber ist gemeint mit dem Paradigma eines »inklusive Pluralismus«? Es geht darum, wie ich wiederholt erklärt habe, zwei fundamentale Aussagen zu verbinden, die, wenn sie sich auch zu widersprechen scheinen, doch als komplementär gesehen werden müssen (vgl. *Christianity* 95):

„Der in der Ordnung des Heils universal konstitutive Charakter des Christuseignisses und die Heilsbedeutung der religiösen Traditionen innerhalb einer prinzipiellen Pluralität der religiösen Traditionen in dem vielfältigen Plan Gottes für die Menschheit“.

Rezensenten des Buches haben gespürt, dass dies wesentlich ist für meine Gedanken zur Theologie der Religionen und dass es die Herausforderung darstellt, die der gegenwärtige Kontext an eine solche Theologie stellt. Peter Phan hat seine Bemerkungen zu dem Buch in der Tat unter die Überschrift „Inklusiver Pluralismus“ gestellt (vgl. *America* 34).

Rezensenten sind mehr oder weniger genau in ihrer Darstellung, wofür das Paradigma eines inklusiven Pluralismus steht. Einer sieht es als eine „via media“ zwischen Inklusivismus und Pluralismus (Yong 357). Ein anderer (Gamberini 468) spricht zutreffender von einer

„via media zwischen der (mit dem christlichen Glauben und der katholischen Lehre unversöhnbaren) pluralistischen Position und der pluralistischen Position der katholischen Theologie vor und nach dem Konzil (vgl. Karl Rahner).“

Diese Beschreibung hat das Verdienst, dass sie sich ausdrücklich auf die offenere Version der inklusivistischen Theologie bezieht, in der gesagt wird, dass „Elemente der Wahrheit und Gnade“ in den anderen religiösen Traditionen anwesend sind, dank derer jene Traditionen eine gewisse Wirksamkeit haben in der Ordnung der Gnade (K. Rahner). Ein anderer Rezensent (Amaladoss 623) aber beklagt, dass meine Vision „mehr inklusiv statt pluralistisch ist“. Dabei identifiziert er meinen Standpunkt mit der Theologie von R. Panikkar, indem ich „das Wort von seiner inkarnierten Manifestation“ unterscheide, aber nicht abtrenne. „Panikkar und andere asiatische Theologen haben es genauso gemacht.“ Diese Beobachtung ist nicht ganz richtig, denn Panikkar spricht von einem „kosmischen Christus“, der im Hinduismus anwesend sei, nicht von einem Heilshandeln des Wortes als solchem vor und nach der Inkarnation. Die Theologie des kosmischen Christus oder eines in Gott ewig gegenwärtigen und durch die Geschichte hindurch wirkenden Christus ist kritisierbar, denn sie lockert das existierende

Band zwischen Christus und der geschichtlichen Menschheit Jesu.⁴ Um der Klarheit willen sollten Theologen unterscheiden zwischen a) dem Wort Gottes an sich, ewig gegenwärtig in Gott und - vor der Inkarnation - universal gegenwärtig und handelnd, b) dem Wort als in Jesus von Nazareth in der Zeit inkarniertem und c) demselben durch seine Auferweckung durch die Hand des Vaters zum Christus gewordenen (vgl. Apg 2,36). Streng genommen gibt es keinen prä-existenten, in der Geschichte handelnden Christus vor der Inkarnation, aber ein prä-existentes Wort Gottes; und es ist dieses Wort an sich, worauf ich mich beziehe. Derselbe Rezensent macht den Fehler, meine Position zur Heilsrolle der religiösen Traditionen für ihre Anhänger einfach mit derjenigen von Karl Rahner zu identifizieren (vgl. Amaladoss 623): „Rahner hat dies vor langer Zeit gesagt.“ Während ich dankbar meine Abhängigkeit von Rahner anerkenne, beanspruche ich doch, über seinen offenen Inklusivismus hinauszugehen. Rahner bekräftigt eine „transitorische“ Heilswirksamkeit der religiösen Traditionen in Einzelfällen von Menschen, die noch nicht mit dem Mysterium Christi konfrontiert worden sind und die Gnade des Glaubens an ihn noch nicht empfangen haben. Ich lege der Wirksamkeit der Traditionen für ihre Anhänger in der Heilsordnung keine solchen Beschränkungen in Zeit und Ausdehnung auf, und ich gründe meine Position nicht nur auf die universale Gegenwart und Wirksamkeit des auferstandenen Christus, sondern auch auf die universale Gegenwart und das universale Wirken des Wortes Gottes als solchem vor und nach der Inkarnation. Ein anderer Rezensent (D'Costa 310-311) stellt klar fest, dass mein inklusiver Pluralismus

„eine neue Entwicklung aus Karl Rahners Ansatz ist, der stärker den anonymen *Christus* betont, statt (wie es Rahner tat) den anonymen *Christen* [...] Für Dupuis [...] bedeutet dies, dass Religionen [...] in sich heilswirksam sind, nicht trotz ihrer Strukturen, Schriften und Praktiken.“

Im Licht meiner weiteren Schriften, mein letztes Buch eingeschlossen, räumt derselbe Rezensent großzügig ein, dass die meisten Bedenken, die er vorher im Zusammenhang mit meinem vorherigen Buch geäußert hatte, „unangebracht waren“.

Clooney (*Religious Studies Review* 321) hegt keinen Zweifel, dass mein „inklusive Pluralismus“ orthodox sei. Ein anderer Rezensent (Emonet 42) sieht darin „eine nuancierte Antwort auf halbem Wege zwischen Relativismus und einer exklusiven Konzeption des Christentums.“ Ein anderer (P.T., *Lumen Vitae* 359) hofft, dass er „neue Horizonte“ öffnen möge „für das, was heute immer noch die offizielle Lehre des kirchlichen Lehramts ist.“ Andere sind weniger unterstützend. Für einen (McDermott 14) „besteht eine Spannung“ zwischen Aussagen im Buch, die in Übereinstimmung sind mit dem traditionellen Inklusiv-

4 Vgl. Dupuis, Jacques, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Maryknoll 1991, 184-188.

vismus und „einem Heer von anderen“, die einen Pluralismus befürworten. Er erhebt insbesondere Einspruch gegen die eben nicht „absolute“, sondern „konstitutive“ Einzigartigkeit Christi. Für einen anderen (Derousseaux 63) „bleibt der Leser einigermaßen verwirrt“ bezüglich des Heilsweges, der offenbar zugleich außerhalb wie innerhalb des geschichtlichen Bundes besteht. Ein anderer (D'Arcy May 635) denkt gleichwohl, dass,

„obwohl es nicht die fundamentalen Schwierigkeiten löst, die sich einer christlichen Theologie der Religionen stellen, (das Buch) den Weg nach vorne aufzeigt, indem es »eine Reinigung des theologischen Verstehens selbst« und einen »qualitativen Sprung« über die aktuell verfügbaren theologischen Modelle hinaus vertritt.“

Was soll man mit einer solchen Vielfältigkeit an Meinungen anfangen? O'Collins (*Gregorianum* 357-359) betont unter Bezugnahme auf Kapitel 6 von *Christianity*, dass

„die göttliche Aktivität des Logos, wenngleich sie immer bezogen ist auf die Menschheit, die er bei der Inkarnation angenommen hat, nicht auf diese Menschheit beschränkt ist. Die Situation »vor« der Inkarnation macht kaum, oder sollte kaum Schwierigkeiten machen. Außer wenn man auf heterodoxe Weise behaupten möchte, dass die geschaffene Menschheit Christi wirklich (und nicht nur intentional oder in der göttlichen Intentionalität) von Ewigkeit an existierte, und daher nicht erst wirklich in die Existenz kam in seiner Empfängnis und Geburt (um 5 v.Chr.), sollte man anerkennen, dass der Logos nur durch die göttliche Natur in der Schöpfung und Erhaltung des Universums und in der sich entfaltenden Heilsgeschichte aktiv war. Die menschliche Natur, die im göttlichen Plan immer da war, war tatsächlich nicht prä-existent zur Inkarnation.“

[Er erklärt weiter:] „In der Inkarnation verliert die göttliche Natur des Sohnes Gottes keine ihrer wesentlichen Eigenschaften, schon gar nicht ihre Handlungen, die strikt göttlich sind und in diesem Sinn die endlichen Handlungen seiner menschlichen Natur transzendieren, wenn sie auch ständig auf sie bezogen sind.“

Daher ist es legitim, von einem fortwährenden Handeln des Wortes als solchem auch nach der Inkarnation des Wortes in Jesus Christus zu sprechen, wobei aber hinzugefügt werden muss, dass ein solches Handeln auf den einen göttlichen Heilsplan bezogen ist, auf das Handeln des Wortes durch die menschliche Natur Jesu, die es persönlich angenommen hat.

4. Das Christusereignis im Zentrum der Heilsgeschichte

Einige Rezensenten fragen, ob ich, indem ich von einem fortwährenden Handeln des Wortes als solchem spreche, dem Christusereignis als universaler Quelle des Heils und der Fülle der göttlichen Offenbarung in ihm gerecht werde. Es wird mir meine Terminologie vorgeworfen, wenn ich von Jesus Christus als „konstitutivem“ und nicht als „absolutem“ Erlöser spreche und von der göttlichen Offenbarung als „entscheidend“ und nicht als „definitiv“. In Bezug auf diese Begrifflichkeit, schreibt ein Rezensent (Canobbio 96), „könnte man widersprechen

und es könnte eine Diskussion darüber angeregt werden.“ Ein anderer (Derousseaux 63) besteht auf dem „absoluten Charakter“ der Manifestation Gottes in Jesus Christus, trotz seiner Begrenzung in Raum und Zeit. Ein weiterer (D’Arcy May 634) bemerkt richtig, dass ein „inklusive Pluralismus“ oder „pluralistischer Inkklusivismus“ sich auf eine „konstitutive Christologie“ gründe. Er fügt hinzu:

„Für Dupuis’ Argument ist es entscheidend, dass die Inkarnation im Zentrum des Heilsmysteriums steht, doch ist das Heilshandeln nicht darauf begrenzt: *alle* Religionen haben ihre Quelle in der Selbstmanifestation Gottes durch das Wort.“

Ebenso stellt ein anderer Rezensent (Fredericks 78) richtig heraus, dass „die Inkarnation des Wortes im Palästina des ersten Jahrhunderts nicht die Heilsökonomie des Wortes erschöpft.“ Dies ist genau der Grund dafür, warum ich von dem „konstitutiven Charakter“ des Christusereignisses in der Heilsordnung spreche. Auch dass ich von Jesus Christus als „konstitutivem“ Erlöser, und nicht als „absolutem Erlöser“ spreche, liegt an der Tatsache, dass der Quellgrund des Heils im Neuen Testament Gott (der Vater) selbst ist, der hinter Jesus als inkarniertem Wort steht. Der hl. Paulus stellt dies deutlich fest, wenn er sagt: „In Christus hat Gott [der Vater] die Welt mit sich versöhnt“ (2 Kor 5,19). O’Collins (*Theological Studies* 390-393) fand die Terminologie, die ich verwendet habe, aufgrund der Exaktheit der Sprache und um eine gegenwärtige Inflation im Gebrauch bestimmter Begrifflichkeiten zu vermeiden, weithin gerechtfertigt.

Aber es geht hier um mehr als um Terminologie. Gemäß einiger Rezensenten unterminierte ich die Bedeutung des Eingreifens Gottes in Jesus Christus. Besonders ein Rezensent (McDermott 15) verweist auf das menschliche Bewusstsein Jesu, das als begrenzt behauptet werde, was folglich auch für die göttliche Offenbarung, die in ihm statt findet, gelten würde. Er schreibt: „Das begrenzte Bewusstsein Jesu stellt nicht eine teilweise Offenbarung des göttlichen Mysteriums dar, sondern das vollständige Bild dessen, worin Heil besteht.“ Er fügt hinzu: „Es ist theologisch kurzsichtig zu denken, man könne den Exklusivismus vermeiden und zugleich sagen, dass das Heil Jesu irgendwie die Ursache jeden Heils sei.“ Gegen die Behauptung, dass die christliche Offenbarung das Mysterium Gottes nicht ausschöpfen könne, weil das menschliche Bewusstsein Jesu begrenzt war, appelliert derselbe Autor an die *communicatio idiomatum*, durch welche – wie er fordert – „die göttliche Person des Logos beides zur Verfügung hatte, die menschliche Natur und die göttliche Allwissenheit der göttlichen Natur – auch wenn sie zeitweise wählte, sich auf die erstere zu begrenzen.“ Ich habe ausführlich erklärt (vgl. *Christianity*), dass diese Interpretation der *communicatio idiomatum* schlicht ungenau ist und nach Monophysitismus riecht, wonach die menschliche Natur irgendwie absorbiert wird in die göttliche und an den göttlichen Attributen und Vollkommenheiten Anteil hat; das christologische Dogma besteht im Gegenteil darauf, dass die Naturen und Handlungen unterschieden,

wenn auch nicht getrennt bleiben. Es findet keine direkte Mitteilung des göttlichen Wissens des Wortes im Mysterium der Gottheit zum menschlichen Bewusstsein und Intellekt Jesu statt; die Offenbarung Gottes, die er vermittelt, gründet sich auf sein menschliches Bewusstsein, auf einzigartige Weise der Sohn Gottes zu sein, und nicht auf das innere göttliche Wissen, das im Mysterium der Gottheit enthalten ist.

Für einen anderen Rezensenten (Amaladoss 623) mache ich nicht den Versuch zu erklären, „wie Jesus Christus in Beziehung zu den Mitgliedern anderer Religionen steht.“ Dies scheint mir eine Untertreibung zu sein. Ich habe breit aufgezeigt (*Christianity* 159), dass die Auferstehung Jesu seine Menschheit in einen „metahistorischen“ Zustand überführt. „Im verherrlichten Zustand des Aufgeweckten wird das geschichtliche Heilsereignis gegenwärtig und wirksam für alle Zeiten und Räume.“ Auf der anderen Seite habe ich darauf insistiert (vgl. *Christianity* 162) – zu Recht, wie ich glaube – dass

„Theologie immer einen starken Sinn für das Mysterium und die Transzendenz, nicht nur Gottes, sondern auch seines Heilsplans aufrechterhalten muss [...] Sie darf nicht für sich beanspruchen, das »Wie« und »auf welche Weise« (*quomodo sit*) der essentiellen Beziehung zwischen dem universalen Handeln des Wortes – und des Geistes – und dem geschichtlichen Ereignis Jesu Christi zu beschreiben oder zu definieren. Theologischer Apophatismus erfordert Schweigen, wo wir, auch wenn wir die Tatsache (*an sit*) unterstreichen können, das »Wie« nicht erklären können und müssen. Es ziemt sich für die Theologie, sich zurückzuhalten und demütig zu sein.“

5. Religionen als Heilmittler

Die positive Rolle der Religionen in der Heilsordnung ist Anlass zu mehreren Beobachtungen, von denen einige eine Antwort verlangen. Für einen Rezensenten (Clooney, *National Catholic Reporter*, 16)

„verfeinert Dupuis elegant ein bleibendes Paradox: Gott wirkt überall; der Geist ist universal transformativ; doch ist alles Heil in und durch Christus. Eine gute Theologie der Religionen kann vielleicht nicht mehr tun, als dieses Paradox zu bewahren.“

Dies hält denselben Rezensenten nicht davon ab, „weitere harte Fragen“ zu stellen:

„Was ist eine »göttliche Manifestation« und eine »Heilsfigur«? Ist Krishna eine personale heilende Gegenwart oder nur ein Symbol Gottes? Ist Amida Buddha eine göttliche Manifestation, zu der man tatsächlich Zuflucht nehmen könnte? Sind einige Seiten des Koran Offenbarung, während andere irren? Dupuis beantwortet nirgendwo derartige Fragen.“

In ähnlicher Richtung fragt ein anderer Rezensent (Merrigan 16): Ist es „im Licht seines Insistierens darauf, dass Gott – und nicht Christus – der letztendliche Erlöser ist [...] wünschenswert, von anderen religiösen Führern als »Heilsfiguren« zu sprechen?“ Ich habe auf der Tatsache insistiert, dass Gott in allen Si-

tuationen der letztendliche Erlöser ist, in welchen Umständen auch immer das Heil von Menschen erlangt wird; Jesus Christus ist das universale Sakrament des Heilshandelns Gottes: ich habe ihn das „menschliche Angesicht Gottes“ genannt (*Christianity* 173). Dies hindert andere geschichtliche Figuren und religiöse Gründer nicht, Wegweiser zu sein, die ihre Anhänger auf Wege weisen, auf denen sie, ohne es zu wissen, dem Heilsmysterium in Jesus Christus begegnen können. In diesem Sinne können sie mit Recht „Heilsfiguren“ genannt werden; doch es sollte klar sein, dass ihre Rolle nicht darin besteht, zu erlösen; sie ist darauf begrenzt, die Pfade zu weisen, auf denen das Christumysterium erfahren werden kann. Das Wort Gottes hat seine Samen ausgestreut und der Geist Gottes war am Werk in der religiösen Erfahrung solcher Seher und Führer, deren authentische religiöse Erfahrung Pfade auftut, denen ihre Anhänger folgen können. Wie ich geschrieben habe (*Christianity* 122-123):

„Theologisch müssen wir daran festhalten, dass, wo und wann immer Menschen sich einem Absoluten zuwenden, das sie anspricht und sich ihnen schenkt, eine Haltung übernatürlichen Glaubens dabei am Werk ist, als Antwort auf eine persönliche göttliche Offenbarung. Der, an den sich diese Haltung des Glaubens richtet, und der, der sie ursprünglich erweckt, ist der Gott Jesu Christi, der sich ihnen mitteilt.“

Die echte Erfahrung Gottes, wie sie von religiösen Gründern gemacht wurde, hatte in Gottes Vorsehung eine soziale Funktion für ihre Anhänger. Darum schrieb ich auch (*Christianity* 116):

„Eine christliche Theologie [...] wird nach den Zeichen des Handelns Gottes suchen, nach den »Samen des Wortes«, nach dem Siegel des Geistes in den Grunderfahrungen und -ereignissen, auf die sich religiöse Traditionen gegründet haben, und nach Spuren davon in den heiligen Büchern und der mündlichen Tradition, die das Schriftgut und die lebendige Erinnerung jener Traditionen ausmachen.“

Und ich zitierte A. Dulles, der schrieb:

„Es kann nicht gezeugnet werden, dass der ewige Logos sich anderen Völkern durch andere religiöse Symbole selbst manifestieren konnte [...] In Kontinuität mit einer langen christlichen Tradition der Logostheologie, die bis zu Justin dem Märtyrer zurückgeht [...] kann gesagt werden, dass die göttliche Person, die in Jesus erscheint, nicht durch seine geschichtliche Erscheinung erschöpft wird. Die Symbole und Mythen anderer Religionen können auf den Einen zeigen, den die Christen als den Christus erkennen.“⁵

Ein Rezensent (D'Arcy May 634) merkt an, dass im gegenwärtigen Kontext die Heilswirksamkeit anderer Religionen „unausweichlich geworden ist.“ Ein anderer erinnert zustimmend (Duclaux 127), dass die Intention des Buches genau die ist, zu

„zeigen, wie christlicher Glaube und christliche Lehre die Glaubensüberzeugung der Einzigartigkeit Jesu Christi als des universalen Erlösers, und die theologische Vorstellung einer positiven Rolle und Bedeutung anderer religiöser Traditionen in Übereinstimmung mit dem göttlichen Plan für die Menschheit zusammenbringen können.“

5 Dulles, Avery, *Models of Revelation*, Maryknoll 1992, 190, zitiert in *Christianity* 124.

Andere aber machen kritische Bemerkungen. Einer fragt (Fédou 261): „In welchem Maß ist es möglich, *global* über Religionen und ihre positive Bedeutung in der Heilsgeschichte zu sprechen?“ Ein anderer (Canobbio 96) merkt an, dass „eine tiefere Erforschung der Bedeutung von Heil“ nötig sei als dies im Buch getan wurde:

„Wie kann die geschichtliche Heilserfahrung in den verschiedenen Religionen gedacht werden, wenn das kategoriale Gegeben sein nicht indifferent ist gegenüber der (partizipierten) Mittlerschaft der in den verschiedenen Religionen gegenwärtigen Gnade? Sind Gebet und Liebe ausreichend?“

Ein anderer (McDermott 15) bedauert dagegen, dass das Heil definiert ist als „Ganzheit/Selbsterfüllung/Integration“, während es doch nirgends gedacht wird als „Erlösung von Sünden“. Was ist auf diese Fragen zu antworten? Die Möglichkeit, *global* über die Bedeutung anderer Religionen für den christlichen Glauben zu sprechen, besteht weiterhin, und diese Aufgabe ist im gegenwärtigen pluralistischen Kontext dringender denn je. Besondere Untersuchungen der Beziehung zwischen dem Christentum und einzelnen Religionen sind natürlich begrüßenswert, und solche Studien vervielfachen sich in den letzten Jahren. Aber diese behindern nicht allgemeinere Studien, um die quälende Frage der Vielheit der Religionen in der gegenwärtigen Welt und ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben und das christliche Gewissen zu beantworten. Eine tiefere Erforschung der Bedeutung von Erlösung steht sicherlich an. Ich habe absichtlich (*Christianity* 168) eine möglichst neutrale Beschreibung des Konzepts gegeben, das auf die verschiedenen religiösen Traditionen angewendet werden könnte: es ist bemerkenswert, dass alle Religionen sich als Wege zum Heil / zur Befreiung verstehen, auch wenn sie unterschiedliche Heilsvorstellungen haben. Ich habe erklärt, warum die beiden Konzepte von Heil/Befreiung verknüpft werden müssen. Der Grund dafür ist, dass „der kombinierte Begriff sich leichter auf die unterschiedlichen Traditionen anwenden lässt.“ Ich habe auf die Praxis der Liebe (*agape*) hingewiesen, die gemäß der christlichen Tradition ein sicheres Kriterium für die Gegenwart von Gnade und Heil im Menschen ist, und die Frage gestellt, ob dasselbe Kriterium in anderen Religionen gefunden werden kann als Zeichen authentischer Menschlichkeit. Das heißt nicht, dass Liebe der einzige Inhalt der „kategorialen“ Heilswirklichkeit wäre. Es versteht sich von selbst, dass für die christliche Tradition Heil die Erlösung von Sünden impliziert, oder besser, das Überwinden von Sünde. Aber dies ist nur der negative Aspekt des christlichen Heils, das positiv in der von Gott ausgesprochenen Einladung an Menschen besteht, teilzuhaben an seinem eigenen Leben hier und im Jenseits. Die Frage war, ob ein solches Verständnis von Heil auf andere Religionen zutreffen kann, und ob es zu ihnen durch eine bestimmte Mittlerschaft ihrer eigenen Tradition kommt.

6. Das Reich Gottes und die Kirche

Die Rezensenten scheinen mit der im Buch zum Ausdruck gebrachten Ansicht in Bezug auf die Notwendigkeit einer Reich-Gottes-Perspektive für eine Theologie der Religionen, die über eine zu enge, die Kirche ins Zentrum setzende eschatologische Perspektive hinausgeht, übereinzustimmen. Kein Rezensent hat meine Interpretation des II. Vatikanum angegriffen, wonach in den Konzilsdokumenten die Kirche immer noch identifiziert zu werden scheint mit dem bereits in der Welt anwesenden Reich Gottes. In der Reich-Gottes-Perspektive, die sich nach dem II. Vatikanum entwickelte, wird die Kirche gesehen als wirksames Zeichen der aktiven Gegenwart des durch Gott in Jesus Christus gewirkten Heilsmysteriums in Welt und Geschichte. Ich habe die Kirche das „Sakrament des Gottesreiches“ genannt. Bei einem Rezensenten (D'Arcy May 634) findet dies ein Echo, wenn er von der Kirche als einem „Zeichen spricht, das auf das Kommen des Reiches Gottes verweist, zu dem alle bereits in Antizipation gehören“. Ein anderer Rezensent (Fredericks 78) merkt richtig an, dass

„Dupuis' besonderer Beitrag zur Diskussion sich um seinen »regnozentrischen« Zugang zur religiösen Vielfalt zentriert [...] Heil in Christus bringt nicht notwendigerweise in einem religiösen Gläubigen eine explizite Hinwendung zum historischen Jesus mit sich [...] Alle Menschen (und ihre Religionen) sind auf verschiedenen Wegen zur Kirche hin unterwegs. Eine explizite Zugehörigkeit zur Kirche ist aber nicht heilsnotwendig.“

Dies ist durchwegs klare Lehre und Theologie. Dennoch erhebt ein Rezensent (Amaladoss 623) die Frage: „Worin besteht die »Hinordnung« der anderen Religionen auf die Kirche? Besteht sie einfach im Bewusstsein Gottes? Genügt es nicht, die anderen Religionen auf das Reich zu beziehen?“ Die Antwort auf diese Frage ist, dass die anderen Religionen nicht bloß auf das Reich Gottes ausgerichtet sind; sie sind ein Teil davon. Zusammen mit den Christen haben die Mitglieder anderer Religionen aktiven Anteil am bereits in der Geschichte gegenwärtigen Reich Gottes; zusammen mit ihnen sind sie berufen, das Wachstum des Reiches Gottes in der Geschichte zu befördern und zu seiner eschatologischen Erfüllung beizutragen (vgl. *Christianity*, 201-206). Wenn es da eine „Ausrichtung“ gibt, dann besteht sie nicht auf das Reich Gottes, sondern auf die Kirche hin. Auch besteht eine solche Orientierung zur Kirche hin nicht bloß im Bewusstsein Gottes. Ich habe erklärt, dass diese Mittlerschaft, obgleich eine wirkliche Mittlerschaft des Heilsmysteriums in den anderen religiösen Traditionen am Werk ist, nicht einfach gleichgesetzt werden kann mit der, die in der Kirche für ihre Mitglieder am Werk ist. Ich schrieb:

„Im Christentum erreicht die personale Gegenwart Gottes gegenüber Menschen in Jesus Christus seine höchste und vollständigste sakramentale Sichtbarkeit durch das in ihm offenbarte Wort und die auf ihn gegründeten Sakramente [...] In den anderen religiösen Traditionen ist [das Heilsmysterium] verborgen und implizit gegenwärtig, im Modus ei-

ner unvollständigen, aber nicht weniger wirklichen Mittlerschaft, wie sie durch diese Traditionen dargestellt wird“ (*Christianity* 188-189).

Johannes Paul II. drückt dies aus, indem er sagt, dass Jesus Christus der Kirche „die Fülle der Heilmittel“ (*Redemptoris Missio* 55) anvertraut habe.

D'Costa (310) stellt in seiner Rezension großzügig fest, dass meine letzte Schrift ihn überzeugt habe, dass die meisten seiner Bedenken [wegen meiner früheren Schriften] „unangebracht waren, bis auf eines“: Der eine „Zweifel“, der bleibe, betrifft die Rolle der Kirche im Heilsmysterium für Nichtmitglieder. Er schreibt (311):

„Über die Kirche als universales Zeichen und Instrument des Heils (*Lumen Gentium* 9 und anderswo) macht er (Dupuis) sich vollständig den Begriff des universalen Zeichens (im Sinne von Finalität) zu eigen, aber er lehnt Instrumentalität im Sinne von instrumental effizienter Kausalität ab. Dupuis argumentiert, dass Instrumentalität stattdessen verstanden werden sollte in Bezug auf Nichtmitglieder als Erwartung und Hoffnung, gegründet auf ihre Ausrichtung auf die Kirche.“

Er kommentiert:

„Meiner Auffassung nach hat diese Position die Wirkung, die Kirche wirklich sehr besonders zu machen, das beste und vollste »Zeichen«, das aber letztlich auf derselben *logischen* Ebene [steht] wie andere vermittelte Partizipationen, andere »Heilswege«.“

Er gibt zu, dass „es keine einfache Antwort gibt auf die Frage, wie die Kirche zu verstehen ist als »Instrument des Heils« für Nichtmitglieder.“ Er fügt sogar hinzu:

„Indem er die Frage so beantwortet, markiert Dupuis einen neuen und wichtigen Weg in der katholischen Theologie der Religionen, der zweifellos die akademische Aufmerksamkeit bekommen wird, die er verdient.“

Derselbe Zweifel findet sich unter den Punkten, die nach Merrigans Ansicht (16) weiterhin Fragen aufwerfen: „Es wird unvermeidlich Anfragen geben zu Dupuis' Ansicht über die Rolle der Kirche im Blick auf das Heil derer, die nicht zu ihr gehören.“ Es besteht kein Zweifel, dass die Rolle der Kirche im Blick auf das Heil von Nichtmitgliedern ein ernstes und fast unlösbares Problem aufwirft. Dass die Kirche universales „Zeichen“ des Heils ist, lässt sich leicht vorstellen; dass sie auf der anderen Seite als „Instrument“ agiert bei der Verleihung von Gnade und Heil an Menschen, die außerhalb der Kirchenzugehörigkeit gerettet werden, ist eine andere Sache. Es ist schwer sich vorzustellen, dass es so sein könnte, wenn der Begriff „Instrument“ in seinem strengen theologischen Sinn von instrumental effizienter Kausalität genommen wird. Ich zitierte Y. Congar, der bereits 1965 schrieb, dass es nicht so sein muss. Er schrieb:

„Jeder Katholik muss zugeben und gibt zu, dass es Gaben des Lichts und der heilwirkenden Gnade gegeben hat und gibt außerhalb der sichtbaren Grenzen der Kirche. Wir halten es nicht einmal für notwendig, wie es dennoch allgemein getan wird, dass diese

Gnaden durch die Kirche empfangen werden; es ist genug, dass sie empfangen werden im Blick auf die Kirche und dass sie Menschen auf die Kirche hin ausrichten.“⁶

Ich habe auch gezeigt, dass die in der Sakramententheologie gemachte traditionelle Unterscheidung zwischen *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* und *res tantum*, die von K. Rahner auf unsere Frage angewandt wurde, die Vorstellung möglich macht, dass Nichtmitglieder der Kirche Gnade und Heil (die *res*) empfangen können, ohne durch eine Mittlerschaft einer instrumentalen Gnadenkausalität der Kirche zu gehen, die in Kirchenmitgliedschaft mündet (*res et sacramentum*) (vgl. *Christianity*, 214). In ihrem Fall kommt eine „substitutive Mittlerschaft“ ins Spiel, die aus den Elementen der „Wahrheit und Gnade“ besteht, die in ihren eigenen religiösen Traditionen enthalten sind, aber nicht ohne Bezogenheit auf die einzigartige Mittlerschaft Jesu Christi. Das besagt nicht, wie D’Costa befürchtet, dass die Kirche reduziert würde auf ein „sehr besonderes, in der Tat das beste und vollste »Zeichen«, aber letztlich auf derselben *logischen* Ebene [steht] wie andere vermittelte Partizipationen, andere »Heilswege«.“ Denn die Gnadenmittlerschaft, die in der Kirche für ihre Mitglieder wirksam ist, ist von einer anderen, transzendenten Ordnung als diejenige, die wirksam ist für die Anderen mittels gnadenerfüllter Elemente der Traditionen, denen sie angehören (vgl. *Christianity*, 189). Dieser Unterschied ist in die Wirklichkeit eingeschrieben. Die Mittlerschaft der Kirche in der Ordnung des Heils für ihre Mitglieder besteht im Wesentlichen, wenn auch nicht ausschließlich, darin, ihnen das Wort Gottes zu verkünden sowie in der sakramentalen Ökonomie, in deren Zentrum die eucharistische Feier steht. Diese positiven Wirkungen erreichen per Definition nicht jene Personen, die der Kirche nicht als Mitglieder angehören; wo es um die Anderen geht, tritt die Kirche „fürbittend“ für sie ein, indem sie zu Gott betet, dass er in seiner Überfülle ihnen das Geschenk seiner Gnade verleihen möge. Aufgrund dieser Unterschiede kann die Mittlerschaft der Kirche für ihre Mitglieder nicht „auf derselben *logischen* Ebene wie andere vermittelte Partizipationen“ stehen. Aus demselben Grund bleiben Nichtmitglieder der Kirche, die gerettet werden, ausgerichtet auf das Mysterium der Kirche, der der auferstandene Herr die Fülle der Heilmittel anvertraut hat. Ich habe die Kirche das „universale Sakrament des Reiches Gottes“ genannt. Ihre spezifische Aufgabe besteht darin, in Zeit und Geschichte ein lebendiges Zeichen dafür zu sein, was Gott in Jesus Christus vollbracht hat und weiterhin überall in der Welt für das Heil der Menschen vollbringt. Diese Rolle zu erfüllen, ist die Kirche berufen durch ihr Lebenszeugnis und durch die Verkündigung des Evangeliums als frohe Botschaft des universalen Heils für alle Menschen (*Christianity* 213-217).

6 Congar, Yves, L’Église, sacrement universel du salut, in: Église vivante 17 (1965) 351, zitiert in *Christianity* 211.

7. Komplementarität und Konvergenz

Unter den Fragen, die bleiben, merkt ein Rezensent (Merrigan 16) an, dass

„es im Blick auf sein Insistieren auf dem normativen Charakter des Christusereignisses nicht vollkommen klar ist, was Dupuis meint, wenn er von den Werten der Wahrheit und Gnade in anderen Traditionen als »zusätzlichen und autonomen« spricht.“

Ein anderer Rezensent (Drousseau 62) zitiert, offenbar mit Misstrauen, wo ich sage, dass

„es in der gesamten Geschichte der Beziehungen Gottes mit der Menschheit mehr Wahrheit und Gnade gibt, als in der christlichen Tradition allein verfügbar ist und gefunden werden kann. Daraus entsteht die Frage einer möglichen Komplementarität zwischen der christlichen Tradition und den anderen religiösen Traditionen.“

Er zitiert mich weiter, wo ich hinzufüge:

„Die fragliche Komplementarität darf nicht unilateral verstanden werden, als ob die außerhalb der Christenheit verstreuten Werte als fragmentarische Wahrheiten alle zusammen ihre »Erfüllung« zu finden hätten – in einem unilateralen Prozess – in christlichen Werten und dazu bestimmt sein sollten, einfach ins Christentum »integriert«, aufgenommen und absorbiert zu werden und dabei ihre Selbstkonsistenz zu verlieren. Es ist vielmehr eine *wechselseitige Komplementarität*, durch die ein Austausch und ein Teilen von Werten des Heils, eine dynamische Interaktion stattfinden kann zwischen dem Christentum und anderen Traditionen, woraus sich eine gegenseitige Bereicherung ergeben kann“ (*Christianity* 256-257).

Damit ist die Frage klar formuliert. Ein Rezensent (D'Costa 311) bekräftigt zu recht, dass

„die anderen Religionen ihre Erfüllung und Krone in Jesus Christus finden müssen, aber es sollte festgehalten werden, dass die Erfüllung wechselseitig ist, denn das Christentum gewinnt und wächst in seinem Sich-Einlassen mit den Anderen.“

Wie lässt sich das Problem lösen? Ich habe erklärt, dass trotz der „Fülle“ der göttlichen Offenbarung in Christus – die richtig verstanden werden muss – einige Aspekte des göttlichen Mysteriums in anderen religiösen Traditionen stärker betont sein können, als sie es in der christlichen Tradition selbst sind. Die in anderen religiösen Traditionen gegenwärtigen göttlichen Wahrheiten brauchen nicht auf „Trittsteine“ oder Schattenwürfe der Wahrheit reduziert werden, deren Fülle in jedem Fall in der christlichen Offenbarung zu finden wäre. In diesem Sinn sprach ich von solchen Wahrheiten als „zusätzlichen und autonomen“ Begabungen. Christen können wahrhaftig von tieferen Einsichten in das Mysterium profitieren, die sie durch die Interaktion mit Mitgliedern anderer Traditionen erhalten. Dialog ist keine Einbahnstraße, in der Christen nichts zu gewinnen hätten; ein wahrer Dia-log impliziert die Möglichkeit gegenseitiger Bereicherung. Wechselseitige Komplementarität und die Möglichkeit gegenseitiger Bereicherung ist daher zu bejahen (*Christianity* 232-233). Dennoch habe ich in meinem letzten Buch (*Christianity* 257), um Missverständnis zu vermeiden und klar die

Transzendenz der christlichen Offenbarung zu bewahren, die Komplementarität, die es zwischen den anderen Religionen und dem Christentum gibt, als „gegenseitig und *asymmetrisch*“ bezeichnet. Ich erklärte:

„Das heißt, dass die Anerkennung zusätzlicher und autonomer Werte der Wahrheit und Gnade in anderen Traditionen nicht die unübertreffliche Transzendenz von Gottes Offenbarung und Selbstmitteilung in Person und Werk Jesu Christi aufhebt. Eine derartige Transzendenz [...] gründet sich auf die persönliche Identität Jesu Christi als des eingeborenen Sohnes Gottes, der Mensch geworden ist [...] Während andere religiöse Traditionen im Christusereignis die Fülle ihrer Bedeutung finden können und auch dazu bestimmt sind – aber ohne absorbiert und verdrängt zu werden – ist das Umgekehrte nicht wahr: Gottes Selbstmanifestation und Selbstgabe in Jesus Christus bedürfen nicht einer echten Vervollkommenung durch andere Traditionen, auch wenn sie mit den anderen göttlichen Manifestationen im allumfassenden Bereich der göttlichen Selbstmanifestation für die Menschheit in Relation stehen und in der wechselseitigen Interaktion mit anderen religiösen Traditionen bereichert werden können.“

Diese Erklärungen und Unterscheidungen sollten eine, zugegeben etwas subtile, Antwort liefern auf die Zweifel, die oben geäußert wurden.

Schlussfolgerung

Ist es also korrekt zu sagen, wie ein Rezensent beklagt (Amaladoss 623), dass „Dupuis nicht die Implikationen [aus dem, was er bekräftigt,] für ein neues Verständnis der Ekklesiologie, Christologie und der Trinität ausführt.“ Die Aussage erscheint etwas übertrieben. Ich habe die Implikationen einer Reich-Gottes-Perspektive für ein Verständnis des Mysteriums und der Rolle der Kirche aufgezeigt; ich habe gleichfalls die Wichtigkeit des fortlaufenden Heilshandelns des Wortes Gottes als solchem für eine korrekte Bewertung der Zentralität des Christumysteriums und seiner universalen Heilswirksamkeit betont. Noch einmal, die Attribution unterschiedlichen Heilshandelns zu jeder der trinitarischen Personen sollte zu einem mehr personalistischen Zugang zur Quellaktivität des Heils, die zur Gottheit gehört, und zur trinitarischen Struktur des Heilshandelns Gottes mit der Menschheit führen.

Ein anderer Rezensent (Merrigan 16) – um hier nur einen zu zitieren – ist großzügiger in seiner allgemeinen Bewertung. Er schreibt:

„Dupuis' Arbeit steht als ein mutiger und schöpferischer Versuch da, das Herz des katholischen Glauben in eine Sprache zu übersetzen, die mit unserem gegenwärtigen Sinn für den Wert und den schuldigen Respekt gegenüber Nicht-Christen in Resonanz steht.“

Dies bedeutet nicht, dass das Buch beansprucht, alle Probleme zu lösen. Wie sein Vorgänger beansprucht es für sich nur, eine Richtung aufzuzeigen, in der eine Lösung für die Probleme gesucht werden sollte. Als Schlussfolgerung schrieb ich:

„Das Ziel des Buches (ist es), einige Leitlinien zur Reflexion darzulegen, die zu einem »qualitativen Sprung« in der christlichen und katholischen Theologie der Religionen hin zu einer positiveren theologischen Einschätzung derselben und einer offeneren konkreten Haltung gegenüber ihren Anhängern führen können [...] Wir sind davon überzeugt, dass solch ein »qualitativer Sprung« – der [...] nichts mit einem »Paradigmenwechsel« zu einem theologischen Pluralismus zu tun hat – nötig ist, um der christlichen Botschaft ihre Glaubwürdigkeit in der multikulturellen und multireligiösen Welt von heute zu erhalten; oder besser, damit solche Glaubwürdigkeit wachsen möge in Proportion zur Anpassung der Botschaft an den weiteren Horizont der heutigen Welt“ (*Christianity* 259).

Davon bin ich heute immer noch überzeugt.

Buchrezensionen und Artikel in englischer Sprache

- Amaladoss, Anand, Book Review, in: *Theological Studies* 63 (2002) 622-624.
- Clooney, Francis X., *Theology, Dialogue, and Religious Others*, in: *Religious Studies Review* 29 (2003) 319-327, vgl. 321.
- Clooney, Francis X., *Book is a Start toward Rich Dialogue on Religions*, in: *National Catholic Reporter*, February 14, 2003, 16.
- D'Arcy May, John, Book Review, in: *The Furrow* 54 (2003) 634-635.
- D'Costa, Gavin, Book Review, in: *New Blackfriars* (June 2003) 310-311.
- Fredericks, James, Book Review, in: *Ichtus* 10 (2003) no. 4, 77-78.
- Gispert-Sauch, George, Book Review, in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 67 (2003) 967-971.
- Hayes, Patrick J., *Two Tough Questions to Christianity*, in: *The Tidings* (Los Angeles), October 17, 2003, 19.
- Kendall, Daniel/O'Collins, Gerald (Hg.), *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, Maryknoll 2003.
- McDermott, Gerald R., Book Review, in: *Bulletin of Monastic Interreligious Dialogue* 70 (2003) 13-14.
- Merrigan, Terrence, *Believer on the Frontiers*, in: *The Tablet* 9 (2003) 16.
- O'Collins, Gerald, *Christ and the Religions*, in: *Gregorianum* 84 (2003) 347-362.
- O'Collins, Gerald, *Jacques Dupuis' Contributions to Interreligious Dialogue*, in: *Theological Studies* 64 (2003) 388-397.
- Phan, Peter C., *Inclusive Pluralism*, in: *America*, February 3, 2003, 11-12.
- Phan, Peter C., *Multiple Religious Belonging. Opportunities and Challenges for Theology and Church*, in: *Theological Studies* 64 (2003), 495-519, vgl. 499-504.
- Swing, William E., Book Review, in: *The Living Church*, June 8, 2003, 11-12.
- Yong, Amos, Book Review, in: *Religious Studies Review* 29 (2003) 357.
- Book Review, in: *Ecumenism* 149 (March 2003).
- Book Review, in: *Theology Digest* 49 (2002) 370-371.
- Book Review, in: *Monos* 16 (2003) 8.

Buchrezensionen und Artikel in französischer Sprache

Chenu, Bruno, Une complémentarité asymétrique, in: La Croix, 2 novembre, 2002.

Desrousseaux, Louis, Book Review, in: Sidic 36 (2003) 61-63.

Duclaux, Maryvonne, Book Review, in: Telema (2003), no. 2-3, 126-127.

Emonet, Pierre, Book Review, in: Choisir (mars 2003) 42.

Fédou, Michel, Pluralité des religions, unicité du Christ, in: Études (février 2003) 260-264.

Gira, D., Book Review, in: Questions actuelles (janvier-février 2003) 44.

Ledure, Yves, Book Review, in: Esprit et vie 82 (2003) 21.

Lefebvre, Pierre, Book Review, in: Spiritus (mars 2003) 118-121.

Magnigne, Jean-Pierre, Book Review, in: Actualité des religions 47 (2003) 64.

N.E., Book Review, in: Irenikon 75 (2002) 419-420.

P.T., Book Review, in: Lumen vitae 58 (2003) 359-360.

Scheuer, Jacques, L'arc-en-ciel des théologies. Petite chronique de théologie des religions, in: Revue théologique de Louvain 34 (2003) 514-530, vgl. 520-521.

Scheuer, Jacques, Book Review, in: Nouvelle revue théologique 126 (2004) 131-132.

Book Review, in: DIM International Bulletin (2003), no. 1, 16.

Book Review, in: DIM Bulletin de la Commission francophone 29 (décembre 2003) 29.

Buchrezensionen und Artikel in italienischer, deutscher und spanischer Sprache

Canobbio, Giacomo, Book Review, in: Ad gentes (2003) no. 1, 95-96.

Gamberini, Paolo, Book Review, in: Rassegna di teologia (maggio-giugno 2002) 467-468.

Sartori, Luigi, Prefazione: Riflessioni confidenziali di un amico, in: Jacques Dupuis, Il cristianesimo e le religioni: Dallo scontro all'incontro, Brescia 2001, 7-13.

König, Kardinal Franz, Kardinal König würdigt Jacques Dupuis SJ, in: Die Furche 4 (Dezember 2003) 8.

Márquez, Carmen, Book Review, in: Sal Terrae 91 (2003) 969-971.