

hew

Salzburger Theologische Zeitschrift

Ein Testament katholischer Religionstheologie

Jacques Dupuis:

Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren

Aus dem Englischen und Französischen übersetzt

SaThZ

10. Jahrgang

Heft 1

2006

ISSN 1029-1792

ISBN 3-200-00691-9

Theologie des religiösen
Pluralismus

Eine trinitarische Christologie als
Modell für eine Theologie des
religiösen Pluralismus

Die Universalität des Wortes und
die Partikularität Jesu Christi

Das interreligiöse Gebet

Das Christentum und die
Religionen

Erneuerung des Christentums durch
interreligiösen Dialog

30.9.25

7.10

SaThZ

Salzburger Theologische Zeitschrift

10. Jahrgang, 1. Heft 2006, ISSN 1029-1792

herausgegeben von:	Alois Halbmayr	Fachbereich Systematische Theologie
	Andreas M. Weiß	Fachbereich Praktische Theologie – Moralthologie
	Ulrich Winkler	Fachbereich Systematische Theologie
		Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Ulrich Winkler (Hg.)

Ein Testament katholischer Religionstheologie

Jacques Dupuis: Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren 1999-2004

Aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson

Zugleich „Salzburger Theologische Zeitschrift“ (SaThZ 10)

Eigenverlag der SaThZ, Salzburg 2006

ISBN 3-200-00691-9

EDITORIAL	Jacques Dupuis' Vermächtnis einer katholischen Religionstheologie – Editorial (Ulrich Winkler)	1
Michael Amaladoss SJ	Jacques Dupuis SJ (5.12.1923 - 28.12.2004)	9
Jacques Dupuis SJ	„Die Wahrheit wird euch frei machen“ Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet	12
	Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus	65
	Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi	81
	Das interreligiöse Gebet	101
	„Das Christentum und die Religionen“ – noch einmal betrachtet	120
	Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog	141
Kongregation für die Glaubenslehre	Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso“	155
	Kommentar zur Notifikation in Bezug auf das Buch von J. Dupuis „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso“	160
Kardinal Franz König	Zur Verteidigung von Pater Dupuis	167

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; **Herausgeber:** Alois Halbmayr@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2628; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2677; Ulrich Winkler@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2627; **Internet:** <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; **Umschlag-Graphik:** Karl-Heinz Kronawetter; **Layout:** Ulrich Winkler; **Druck:** Hausdruckerei der Universität Salzburg; **Bankverbindungen:** A: SaThZ Uni-Sbg. §27, IANr. P_112100_02, Kontonummer 069 5383 4602, BLZ 12000, IBAN AT23 1200 0069 5383 4602, Bank Austria Creditanstalt AG; **BRD:** SKB-Nürnberg, Konto Nr. 944580, BLZ 760 605 61; **CH:** Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00; **CL** 778.60; **Italien:** Raiffeisenkasse Bozen-Gries, ABI 08081, CAB 11601, K/K 03/01/20403-3. **Abonnement:** zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 6,- € zuzügl. Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; **Bestellungen an:** Waltraud Winkler, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; **Besprechungen:** Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Jacques Dupuis' Vermächtnis einer katholischen Religionstheologie - Editorial

Der gegenwärtig vielleicht wichtigste und brisanteste Fragenkomplex der Theologie, der unter dem Begriff Religionstheologie firmiert, steht unter Verdacht. Doch die Aufgabe ist unausweichlich, die christliche Theologie und damit verbunden die Identität des Christentums und der eigenen Kirche angesichts eines positiv gewendeten Verhältnisses zu anderen Religionen muss zum Ausdruck gebracht werden. Das II. Vatikanum hat in dieser Verhältnisbestimmung eine epochale Neuorientierung vorgenommen und die Verwerfung anderer Religionen aufgegeben. Mit ihrer Würdigung ist der Kirche und erst recht der Theologie eine neue Aufgabe zugewachsen, die seit etwa zwei Jahrzehnten zunehmend entschlossener aufgegriffen wird.

In der breiteren theologischen Rezeption hat sich die Diskussion auf einige stereotype Argumentationen reduziert. Eine tiefgreifende Durchdringung der gesamten Theologie, wie wir sie etwa im Hochmittelalter infolge der Rezeption des Aristoteles kennen, ist ausgeblieben. Umfassende und in allen systematisch-theologischen Traktaten durchdeklinierte Werke fehlen und sind nicht in Sicht. Da es sich dabei um theologisches Neuland handelt, verwundert es nicht, dass erstes Gehen mit Versuchen begonnen werden muss. Doch schon manche der ersten Schritte sollten mit aller Macht aus dem Feld geschlagen werden. Einige Namen haben breitere Bekanntheit erlangt. Eine vergleichsweise explizite Opposition gegen die Verdammung der Juden, der Anhänger anderer Religionen („Heiden“) und der getrennten Christen („Häretiker“), wie sie etwa das Florentiner Konzil 1442 vorgenommen hatte (DH 1351), sucht man vergeblich. Das nicht hoch genug zu respektierende Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. im Jahr 2000 bereut die Praxis einzelner, verurteilt aber nicht Lehrverfehlungen der Kirche selbst.

Es erscheint regelrecht tragisch, dass diese Debatte, die in ihrer Tragweite noch kaum erfasst ist, schon in ihrem Aufkeimen gleich wieder verebbt. Ängstliche Fragen nach der Rechtgläubigkeit, die an der Unterscheidung von inklusiv oder pluralistisch entschieden wird, sind dominant geworden. Dementsprechend akrobatisch muten manche semantische Kreationen an, um gerade noch auf der Seite der Schafe und nicht der Böcke zu liegen zu kommen.

Einige eingeschliffene Standardargumente, die nicht nur hierzulande hauptsächlich gegen John Hick und seine Rezipienten vorgebracht werden, scheinen zu genügen, um den Anschein zu erwecken, dass damit auch schon die Frage ausgeräumt ist. Doch wem könnte damit gedient sein? Weder der Kirche noch der Verherrlichung Jesu Christi. Sowohl der christologische als auch der ekklesiologische Diskurs verlangen eine größere Anstrengung am Begriff.

Zugegebenermaßen macht es John Hick seinen Gegnern nicht unbedingt schwer, berechnete Argumente gegen ihn vorzutragen. Ich teile beispielsweise Einwände, die Hicks Kritik der Lehrtradition der Christologie als so weitreichend einschätzen, dass damit die Identität des Christentums aufs Spiel gesetzt wird.¹ Damit ist keineswegs die Leistung Hicks obsolet und schon gar nicht die Frage aufgelöst. Dringend erforderlich bleibt daher eine Erweiterung der Referenzgrößen.

Bis auf wenige Ausnahmen wird in der deutschsprachigen Religionstheologie das Œuvre des Jesuiten JACQUES DUPUIS (1923-2004) praktisch ignoriert. Er zählt zu den weltweit bedeutendsten katholischen Religionstheologen, seine Werke wurden in die wichtigsten Sprachen übersetzt. Deutsche Übersetzungen sucht man vergeblich. Deshalb haben wir uns entschlossen, fast ein Jahrzehnt nach der Publikation seines religionstheologischen Hauptwerkes² sechs seiner letzten auf Englisch und Französisch erschienen Aufsätze in Deutsch zu publizieren. Mit dieser Sammlung und Übersetzung soll die Diskussionsbasis der deutschsprachigen Religionstheologie verbreitert werden.

Richtet man mit den abgenutzten Einwänden schon bei Hick wenig aus, so wird man erst recht bei Jacques Dupuis damit scheitern. Denn seine Theologie ist unbestritten geprägt von einem hohen Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Tradition, von einer soliden Kenntnis und einem großen Respekt gegenüber der Lehre der Kirche, von einer handwerklich theologischen, jesuitisch geschulten Kompetenz, und nicht zuletzt von einer jahrzehntelangen persönlichen Erfahrung mit den Religionen Indiens. An Dupuis kommt man nicht so leicht vorbei. Das sind meine Prognose und mein Wunsch. Dafür will diese Publikation einen Beitrag leisten.

Treue zu Schrift und Tradition vor den Fragen der Gegenwart gehört zum Selbstverständnis katholischer Theologie. Deshalb ist das Traditionskriterium von unabdingbarer Bedeutung. Für welchen Theologen könnte glaubhafter gelten, dass es ihm ernst ist um die volle Bewahrung des Glaubens der katholischen Kirche, als für den an der päpstlichen Gregoriana-Universität ausgebildeten Dupuis, der Jahrzehnte Dogmatik gelehrt und zur Christologie geforscht hat. Ganze

1 Vgl. Winkler, Ulrich, Die unwiderrufene Erwählung Israels und das Wahre und Heilige anderer Religionen. Von der Israeltheologie und Religionstheologie zur Pluralismusfähigkeit der Religionen als interreligiöse Kriteriologie, in: Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005, 233-265, hier 254f.

2 Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 6th printing Maryknoll 2005 [1997]; französische Übersetzung: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Traduit de l'anglais par Olindo Parachini (Cogitatio fidei 200), Paris 1997, 2. Aufl. 1999; italienische Übersetzung: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, 2. Aufl. 1998; spanische Übersetzung: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Traducción: Ramón Alfonso Díez Aragón y María del Carmen Blanco Moreno (Presencia teológica 103), Maliaño 2000.

BA 9575

Theologengenerationen der englischsprachigen Welt haben die kirchliche Lehrtradition in der Übersetzung der beiden in Indien lehrenden Jesuiten Jacques Dupuis und Josef Neuner kennengelernt, dem sog. „Neuner-Dupuis“³, dem Pendant des „Neuner/Roos“⁴.

Dabei ist Dupuis alles andere als ein rückwärtsgewandter Traditionalist, der sich im Gebäude einer Schultheologie vor der Welt verschanzt hätte. Dreieinhalb Jahrzehnte theologische Existenz in Indien haben die Kompetenz ihn ihm reifen lassen, dem Verhältnis zu den anderen Religionen theologisch auf den Grund zu gehen. Dupuis' indische Studenten hatten mit ihm ihre Schwierigkeiten, weil er auf einer großen Gewissenhaftigkeit gegenüber der Tradition bestand und nicht für eine Wendung der Theologie ins Kulturelle oder Soziale etc. zu haben war. Deshalb galt er vielen als konservativ.

Für ihn war es unverstellbar, wie Menschen aus seinem nächsten Umkreis berichten, dass die Kirche an seiner überzeugten und passionierten Solidarität zur kirchlichen Tradition zweifeln könnte. Doch genau dies ist ihm am Ende seiner Lehrtätigkeit an der Gregoriana widerfahren, woran er schließlich zerbrochen ist. Wenige Jahre danach starb er.

Am 21. November 1998 wurde durch „The Tablet“ die Beschäftigung der Glaubenskongregation mit Dupuis publik.⁵ Es war kein geringerer als der Konzilsvater und emeritierte Wiener Erzbischof, Kardinal Franz König, der unmittelbar danach unmissverständlich und klar dazu Stellung bezogen hat. Dieses Dokument vom 16.1.1999 aus „The Tablet“ bringen wir in deutscher Übersetzung. Mehr als zwei Jahre später hat Kardinal König erneut Dupuis verteidigt, das Verfahren der Glaubenskongregation ans Licht gebracht und den daraus entstandenen Schaden für Theologie und Kirche angeprangert.⁶ Hier eine kurze Zusammenfassung:

- 3 In zahlreichen Auflagen: *The Christian Faith - Doctrinal Documents of the Catholic Church*.
- 4 *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*.
- 5 In Deutschland wurde der Fall durch die in den Stimmen der Zeit veröffentlichte Intervention von Hans Waldenfels bekannt, der wiederum in dieser Sache in persönlichem Kontakt mit Kardinal König stand. Wie Kardinal König kennt er Dupuis' Buch sehr genau. So verbindet er die Stellungnahme mit einer Rezension, ein bislang deutschsprachiges Unikum: Waldenfels, Hans, „Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus“. Anmerkungen zum „Fall Dupuis“, in: *StZ* 217 (1999) 597-610; vgl. ders., Jacques Dupuis - Theologie unterwegs, in: *StZ* 219 (2001) 217-218; Waldenfels, Hans, In memoriam Jacques Dupuis SJ, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005) 58-59.
- 6 Let the Spirit breathe, in: *The Tablet*, 7. April 2001, 483f.

Zeitgleich zur Publikation der Erklärung *Dominus Iesus*,⁷ die sich gegen nicht namentlich genannte „relativistische Theorien“ (Nr. 4) wendet, wurde ebenfalls durch die Glaubenskongregation eine erste *Notifikation* gegen Jacques Dupuis' Buch „Towards a Christian Theology of Religious Pluralism“ (1997) vorbereitet, die jedoch einem Gutachten eines Dupuis-Beraters [Gerald O'Collins] nicht standhalten konnte und die der Papstes auch nicht unterschrieb. Daraufhin wurde eine abgeschwächte Version vom 6.12.2000 mit der Unterschrift des Papstes vom 24.11.2000 verfasst, die nicht mehr von „schwerwiegenden Glaubensirrtümern“ [„serious errors pertaining to the faith“] sondern von „Unklarheiten“ oder „Zweideutigkeiten“ [„ambiguities“] sprach und die schließlich von einer dritten Fassung vom 26.2.2001 mit Unterschrift des Papstes vom 19.1.2001 abgelöst wurde.

Die Kritik von Kardinal König umfasst vier Punkte: (1.) Dupuis wurde nicht persönlich informiert, (3.) die *Notifikation* nennt keine konkreten Aussagen des Buches und vermittelt somit einen Generalverdacht gegenüber der Religionstheologie schlechthin, und (4.) der menschliche Aspekt, dass Dupuis von der mitunter „vernichtenden“ Diktion [„withering“] schwer geschockt war und in eine ernsthafte Krankheit gefallen ist.

(2.) Der zweite Punkt betrifft ein Problem, das sich nicht nur auf den Fall Dupuis beschränkt, sondern bezeichnend ist für die gegenwärtige Diskussionslage der Religionstheologie. Kardinal König moniert, dass diese Untersuchung viel zu früh eingeleitet wurde. Statt für eine neue und höchst komplizierte Materie größtmögliche Freiheit zu gewähren [„the greatest possible freedom“], ist das Vorgehen dazu angetan, die Theologen zu entmutigen und das Thema als gefährlich zu brandmarken. Trotz der Beilegung dieses Konfliktes – Dupuis hatte schließlich die *Notifikation* unterzeichnet – hat er an Autorität eingebüßt.

Damit nennt Kardinal König den wundesten Punkt beim Namen. Diagnostizierend und vorausahnend zugleich hat er von der Behaftung mit einem Verdacht gesprochen, der in Zukunft nur schwer aus der Welt zu schaffen sein wird. Das trifft für Dupuis wie für die gesamte Religionstheologie zu, wie ich eben argumentiert habe. In der deutschsprachigen Theologie gab es offensichtlich noch weniger Motivation, deutsche Übersetzungen Dupuis' herauszugeben und sein Denken zu rezipieren.

Bei aller Detailfreude seiner bisweilen an die Akribie der Schultheologie erinnernden Methode lassen sich zwei einfache Prämissen seiner Theologie eruieren: Dazu gehört einerseits die Unaufgebarkeit einer kirchlich verantworteten Christologie der Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi und die theologisch positive Würdigung anderer Religionen andererseits. Was *Nostra aetate*

7 Kongregation für die Glaubenslehre, *Dominus Iesus*. Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000 (VAS 148), Bonn 2000.

unvermittelt in zwei Sätzen hintereinander schaltet („Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist [...] Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus“ NA 2.2), hat sich Dupuis zur Aufgabe gestellt, in einem einheitlichen theologischen Entwurf zu durchdringen. Sein Denken könnte verglichen werden mit dem Umschreiten von zwei Brennpunkten einer Ellipse.

„Ich wollte darlegen, dass ein trinitarisches Modell der Christologie zu sehen helfen kann, wie die beiden Aussagen verbunden werden können; zum einen, dass das Jesus-Christus-Ereignis konstitutiv für das Heil der ganzen Menschheit ist; und zum anderen, dass die »Wege«, die von anderen religiösen Traditionen angeboten werden, einen authentischen Heilswert für ihre Anhänger haben. Auf gewisse Weise kann man so den Sinn des religiösen Pluralismus, in dem wir leben, innerhalb des Rahmens eines einzigen göttlichen Plans für die Menschheit finden.“⁸

Drehbewegungen um einen einzigen Mittelpunkt können große Ruhe ausstrahlen, aber auch an gefährlicher Rasanz gewinnen und außer Kontrolle geraten. Selbst was sonst Leben spendet, kann zur tödlichen Falle werden, wie der Brotlaib, der im Traum eines Soldaten aus den Reihen Gideons in das feindliche Lager der Midianiter rollt und Zerstörung anrichtet (vgl. Ri 7,13). Die Ellipse hingegen ist diejenige geometrische Form, die Unwucht ist und sich nicht für gewaltsame Rasuren der Identität eignet.

Den Beiträgen Dupuis' ist ein *Nachruf* seines Jesuitenkollegen Michael Amaladoss vorangestellt, der in SETU, dem Bulletin der Abhishiktānanda Society⁹, erschienen ist.

Die ausgewählten unselbständigen Publikationen von Jacques Dupuis sind in chronologischer Reihenfolge geordnet. Der erste Aufsatz aus dem Jahr 1999: „*Die Wahrheit wird euch frei machen*“. *Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet* ist eine ausführliche Antwort auf die französischen und englischen Rezensionen zu seinem bisherigen religionstheologischen Hauptwerk.¹⁰ Dupuis führt eine genaue und geduldige Auseinandersetzung mit den Kritiken, die nicht selten stereotype Argumentationen versammeln, wie sie in der Auseinandersetzung um die (meist pluralistische) Religionstheologie einschlägig

8 Dupuis, Jacques, Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi, in: SaThZ 10 (2006) 81-100, hier 100.

9 Die Begegnung mit dem französischen Benediktiner Henri Le Saux, der sich in Indien als Swami Abhishiktānanda mit kompromisslosem Ernst auf die spirituelle Herausforderung des Hinduismus eingelassen hatte, gehörte für Jacques Dupuis zu den prägendsten Erfahrungen in Indien. Vgl. Dupuis, Jacques, Die theologischen Aufsätze des Henri Le Saux/Swami Abhishiktānanda, in: Le Saux, Henri (Swami Abhishiktānanda), Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum, hg. von Christian Hackbarth-Johnson, Bettina Bäume und Ulrich Winkler. Aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson (Salzburger Theologische Studien interkulturell 2), Innsbruck/Wien 2005, 7-39.

10 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*.

geworden sind. Er nutzt die Gelegenheit, um sein religionstheologisches opus magnum an einigen Punkten deutlicher zu akzentuieren. Oftmals muss er aber auf eine ungenaue Rezeption hinweisen. Und keineswegs unterzieht er sein Werk einer Revision oder nimmt bedeutende Thesen zurück. Überzeugend gelingt es Dupuis, seine Theologie auch gegen Kritiker zu behaupten. Damit weiß er sich in einem großen Chor an zustimmenden Besprechungen, die er nicht weiter inhaltlich behandelt. Obwohl sich der Aufsatz an den Themenvorgaben der Rezensenten hält, hat ihm Dupuis eine Systematik verliehen, die das Argumentationsgerüst seiner Religionstheologie zusammenfasst. Trotzdem verlangt der umfangreiche Beitrag für die Lektüre einige Ausdauer.

Die Christologie ist die Nagelprobe jeder Religionstheologie. Immerhin gilt die Christozentrik neben der Ekklesiozentrik als wichtigstes Hindernis für eine positive theologische Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen. Doch eine Deabsolutierung der Christologie und eine Überleitung in eine Logos- oder Geistchristologie haben sich nicht selten als problematisch erwiesen, weil sie sich zu weit entfernt haben von der Lehrentwicklung der Tradition. In einem knappen Beitrag aus dem Jahr 2000: *Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus* greift Jacques Dupuis diese Anliegen auf und verankert sie in einer trinitarischen Christologie. Diese erlaubt ihm, weitreichende Konsequenzen für seine Position eines inklusiven, aber theologisch prinzipiellen religionstheologischen Pluralismus zu ziehen. Der Aufsatz bildet eine knappe Zusammenfassung seiner bisherigen Hauptwerke zu Christologie¹¹ und Religionstheologie¹² und eignet sich daher als gute Einstiegslektüre für einen Erstkontakt mit dem Denken Dupuis'.

Theologie verlangt nach einer Kunst, Unterschiede zu denken ohne Trennungen einzuführen. Identifikationen können zu Ausschließungen führen, Trennungen zu Isolationen und wiederum zu Ausschließungen. Eine Vernachlässigung dieser chalcedonensisch geschulten Methode war zu allen Zeiten verheerend und bringt neuerdings auch wieder religionstheologische Konzepte ins Schlingern. Der Aufsatz von 2001: *Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi* geht strikt von der Einheit der Heilsökonomie aus und hält

11 Dupuis, Jacques, *Introduzione alla cristologia* (Introduzione alle discipline teologiche 6), Casale Monferrato 1993; englische Übersetzung: *Who do you say I am? Introduction to Christology*, Maryknoll 1994 [6. Aufl. 2004]; französische Übersetzung: *Homme de Dieu, Dieu des homes. Introduction a la christologie*. Traduit de l'italien par Olindo Parachini, Paris 1995; polnische Übersetzung: *Wprowadzenie do chrystologii*. Przekł. Władysława Zasiura (Myśl Teologiczna 24), Kraków 1999. – Ders., *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989; englische Übersetzung: *Jesus Christ at the encounter of world religions*, Maryknoll 1991; 2. Aufl. 1993; New Delhi 1996.

12 Ders., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. – Später: ders., *Il cristianesimo e le religioni*, vgl. Anm. 13.

an der Konstitutivität des Christusereignisses für die universale Heilsgeschichte fest, d.h. an der Untrennbarkeit des Heilshandelns des Wortes Gottes und des Heilshandelns des inkarnierten Wortes. Und gleichzeitig bleibt es bei einer Unterschiedenheit dieser in einer einzigen Heilsökonomie verbundenen Heilstätigkeiten. Diese bleibende Unterscheidung bildet für Dupuis die theologische Grundlage seiner Religionstheologie, wonach andere Religionen einen authentischen theologischen, vom Wort vermittelten Heilswert haben.

„Gottes Heilshandeln, das [...] eines ist und gleichzeitig viele Facetten hat [...] löst sich niemals ab vom Christusereignis, in dem es seine höchste geschichtliche Dichte findet. Doch ist das Handeln des Wortes Gottes weder gebunden durch seine historische Menschwerdung in Jesus Christus, noch ist das Handeln des Geistes Gottes in der Geschichte begrenzt auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch den auferstandenen und verherrlichten Christus.“ (98)

Die Rahmenbedingungen für die beiden Weltgebetstreffen der Religionen in Assisi zielten nicht auf ein gemeinsames Gebet, sondern auf ein „Zusammensein um zu beten“. Diese konkreten Umstände von Assisi sind jedoch nicht zu wechseln mit dem Fehlen möglicher theologischer Grundlagen, denen sich Jacques Dupuis in einem 2003 gehaltenen und im gleichen Jahr publizierten Vortrag: *Das interreligiöse Gebet* widmet. Über die beiden theologischen Argumente von *Nostra aetate* für eine positive Verhältnisbestimmung zu anderen Religionen hinaus, arbeitet er neben dem gemeinsamen (1) Ursprung und (2) Ziel aller in Gott ausdrücklich auch (3) die universale Gegenwart und Wirksamkeit des Heiligen Geistes und (4) die gemeinsame Partizipation am Reich Gottes heraus und versteht dann (5) die Religionen als Gaben Gottes an die Völker. Ein sorgfältig verantwortetes Gebet von Religionen ist deshalb möglich und geboten, denn es stellt die „Seele des interreligiösen Dialogs dar“.

Wie schon bei der vorhergehenden großen Monographie zur Religionstheologie antwortet Jacques Dupuis auch den Kritikern seines letzten Buches¹³ in einem Beitrag von 2003: *„Das Christentum und die Religionen“ - noch einmal betrachtet*. Das Buch selbst ist unter dem Eindruck der Untersuchungen der Glaubenskongregation verfasst und wendet sich an eine breitere Öffentlichkeit. Dupuis verwendet im Titel nicht mehr den Begriff Pluralismus, sondern vermittelt das Ziel seiner Religionstheologie im Untertitel mit „Von der Konfrontation [des Christentums mit den Religionen] zum Dialog“. Damit hat er ein Reizwort im Buchtitel vermieden. Der Sache nach verteidigt er seine Position eines inklusiven Pluralismus. Er besteht auf einer Unterscheidung zu anderen

13 Dupuis, Jacques, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*. Prefazione di Luigi Sartori (Giornale di teologia 283), Brescia 2001; französische Übersetzung: *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue* / Jacques Dupuis ; trad. de l'italien par Olindo Parachini, Paris 2002; englische Übersetzung: *ders., Christianity and the religions. From confrontation to dialogue*. Translated by Phillip Berryman, Maryknoll 2002.

pluralistischen Religionstheologien, wie sie beispielsweise von John Hick oder Paul Knitter bekannt geworden sind. Wieder arrangiert er seine Argumente um die beiden Brennpunkte des universal konstitutiven Charakters des Christuserignisses *und* der Heilsbedeutsamkeit anderer Religionen als vielfältiges Handeln Gottes innerhalb einer einzigen Heilsökonomie.

Der letzte Aufsatz aus seinem Todesjahr 2004: *Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog* stellt die Gretchenfrage nach der Identität des Christentums, die angesichts der Globalisierung und Pluralisierung zu einer bedrängenden Angelegenheit geworden ist. Wie findet die Kirche in dieser prekären Lage zu ihrer Identität? Findet sie zu ihrem Wesen in einer ausschließenden Aus- und Abgrenzung, indem sie die Zugbrücken hochzieht und sich im Burgkern verschanzt? Wie ein Testament, das Jacques Dupuis unserer Kirche hinterlassen hat, lese ich insbesondere diesen Aufsatz: Für Dupuis liegt Identität nicht einfach vor, bewährt und erneuert sich nicht durch Selbstbeschäftigung, sondern im interreligiösen Dialog, der nicht als herablassendes Zugeständnis, sondern unter Anerkennung einer weitreichenden theologischen Würde der anderen Religion geführt werden muss. Zusammenfassend Dupuis:

„Absolute und exklusive Aussagen über Christus und die Christenheit, die den Anspruch auf ausschließlichen Besitz der Selbsterschließung Gottes oder der Mittel des Heils erheben, verzerren die christliche Botschaft und das Bild des Christentums und widersprechen ihnen. Die christliche Identität bekräftigt man am besten in einem offenen Dialog mit anderen religiösen Traditionen und in voller Anerkennung der Gegenwart Gottes in ihnen, die in der Form von Offenbarungen und Heilstaten wirksam ist [...] Religiöser Pluralismus darf nicht nur als bloße Gegebenheit betrachtet werden, noch weniger als ein Hindernis für christliche Mission und Identität, sondern als eine göttliche Gnade, für die man dankbar ist [...] Ein prinzipieller religiöser Pluralismus gründet sich auf die Initiative Gottes“. (141)

In einem Anhang dokumentieren wir die *Notifikation* der Glaubenskongregation vom 24. Januar 2001 mit dem angeschlossenen *Kommentar* und – wie schon erwähnt – die entschiedene, geradezu leidenschaftliche Stellungnahme von Kardinal Franz König (16.1.1999) zu den von der Glaubenskongregation eingeleiteten Voruntersuchungen. Ihm hat Jacques Dupuis auch sein letztes Buch gewidmet.

Den Verlagen danken wir für die erteilten Lizenzen. Einen großen Dank haben sich Dr. Christan Hachkarth-Johnson für die Übersetzung der Texte, Mag. Paul Arzt und Frau Alexandra Kunstmann-Hirnböck für unzählige redaktionelle Hilfen verdient.

Diese Nummer der SaThZ ist gleichzeitig mit einer eigenen ISBN-Nummer im VLB erfasst und enthält diesmal keine Glosse und Rezensionen.

Ulrich Winkler

Jacques Dupuis SJ (5.12.1923 - 28.12.2004)*

Michael Amaladoss SJ, Chennai/Indien

Jacques Dupuis wurde am 5. Dezember 1923 in Huppaye/Belgien in eine Ingenieursfamilie geboren. Sein Vater war Ingenieur, genauso wie seine beiden Brüder. Auch seine einzige Schwester heiratete einen Ingenieur. Dieser Hintergrund mag seine rationale, systematische Geisteshaltung erklären. Er ging in eine von Jesuiten geführte Schule und trat im Alter von 17 Jahren in die *Gesellschaft Jesu* ein. Nach sieben Jahren der Ausbildung in Belgien meldete er sich freiwillig für die Mission in Kalkutta, wo er 1949 eintraf. Nach dreijähriger Lehrerfahrung und des Erlernens der Bengalische Sprache beendete er seine theologischen Studien und wurde im Jahr 1954 ordiniert. Sein Doktoratsstudium schloss er an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom mit einer Arbeit über Origenes ab. Er lehrte am St. Mary's College in Kurseong/Indien, das 1971 nach Delhi verlegt und zum Vidyajyoti College of Theology wurde. 1973 wurde er Assistenzherausgeber der *Vidyajyoti Revue of Theological Reflection*, 1977 übernahm er die Herausgeberschaft und hielt den hohen theologischen Standard dieser Zeitschrift aufrecht. 1984 wurde er nach Rom berufen, um an der Gregoriana zu lehren. Dort war er auch Herausgeber des *Gregorianum*. 1998 zog er sich von der Lehrtätigkeit zurück in den Ruhestand. Er starb nach einem Schlaganfall am 28. Dezember 2004. Er war der Autor von 7 Büchern und ungefähr 230 Aufsätzen sowie von Hunderten von Buchrezensionen. Die Bücher sind (1) „*L'Esprit de l'homme*“. *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Bruges: Desclée de Brower, 1967; (2) (mit J. Neuner) *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, Bangalore: TPI 1973; (3) *Jesus Christ and His Spirit. Theological Approaches*, Bangalore: TPI 1977; (4) *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Maryknoll: Orbis Books 1991 (französische Ausgabe 1988); (5) *Who Do You Say I Am? Introduction to Christology*, Maryknoll: Orbis Books 1994; (6) *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll: Orbis Books 1994; (7) *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll: Orbis Books 2002. Einige seiner Bücher wurden in viele Sprachen übersetzt und hatten zahlreiche Auflagen. Seine vielfältigen Vorlesungsnotizen über Christologie, die Trinität, die Eucharistie und die Sakramente waren reich an biblischer, patristischer und theologischer Information und Einsicht und wurden in vielen Seminaren in Indien verwendet.

Dupuis war ein guter Lehrer, ein hart arbeitender Wissenschaftler und ein produktiver Schreiber. Geprägt von Verschwiegenheit lebte er zurückgezogen

* Der Nachruf ist erschienen in: SETU. Bulletin of the Abhishikhananda Society 25 (12-2004 - 1-2005) 28-31. Aus dem Englischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson.

und hatte keine Zeit für belanglose Gespräche. Theologische Forschung, Reflexion und Schreiben waren für ihn ein Fulltimejob. Generationen von Studenten werden sich seiner klaren und gelehrten Vorlesungen erinnern. Er war ein angesehenen Berater vieler Bischöfe und der Indischen Bischofskonferenz. Auch in Rom stand er für diese Aufgabe zur Verfügung und war bei den Bischofssynoden anwesend. Ebenso nahm er an den Forschungsseminaren am NBCLC (National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre der Indischen Bischofskonferenz) in Bangalore teil.

Erstmals international bekannt wurde er durch die Sammlung offizieller Kirchendokumente, die er zusammen mit Josef Neuner 1973 herausgab. Sie wurde seither oftmals aktualisiert. Sein Wechsel nach Rom hob ihn auf eine weltweite Bühne. Er wurde international berühmt mit dem Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, besonders als es 1998 zur kritischen Überprüfung durch die Glaubenskongregation herangezogen wurde. Sein letztes Vorlesungsprogramm an der Gregoriana vor seinem offiziellen Ruhestand musste abgesagt werden, was sein akademisches Leben mit einer bitteren Note enden ließ.

Dupuis war als Theologe offen. Das Zeichen der Offenheit ist die Fähigkeit, sich zu verändern. Seine Erfahrung mit Gläubigen anderer Religionen und sein Kontakt mit Menschen wie Swami Abhishiktananda machten ihn offen für andere Religionen. Als er nach Rom umzog, war er gleichwohl nicht glücklich mit den Richtungen, die manche jungen indischen und asiatischen Theologen im Bereich der Theologie der Religionen und der Christologie einschlugen. Diese betrachteten ihn wiederum als konservativ. Der „systematische“ Theologe in ihm mag sich auch unwohl gefühlt haben mit den aufkommenden Strömungen einer kontextuellen Theologie. In Rom wurde er dagegen als Progressiver begrüßt und er war der bevorzugte Doktorvater für indische Doktoratsstudenten. Doch zu der Zeit, als er sein Buch über die Theologie der Religionen schrieb, hatte er sich verändert. Er mag noch einige indische/asiatische Theologen als zu progressiv angesehen haben. Aber er war ihnen viel näher gekommen. Für diese Entwicklung und dieses Wachstum mag es viele Ursachen gegeben haben. Seine Mitarbeit bei der Herausgabe des *Tagebuchs*¹ von Swami Abhishiktananda muss ihn auf vielerlei Weisen herausgefordert haben, seine Positionen zu überdenken. Auch hielt er Schritt mit den Entwicklungen in der Lehre Johannes Pauls II., wie sie in der Einladung an die Führer anderer Religionen sichtbar wurde, zum ge-

1 Henri Le Saux/Swami Abhishiktananda, *La montée au fond du coeur. Le journal intime du moine-chrétien – sannyasi hindoue 1948-1973*. Sélection avec introduction et notes de R. Panikkar avec la collaboration de l'Abhishiktananda Society, Paris : L'ŒIL 1986. Überarbeitete engl. Ausgabe: *Ascent to the Depth of the Heart. The Spiritual Diary (1948-1973) of Swami Abhishiktananda (Dom H. Le Saux)*. A selection, edited with introduction and notes, by Raimon Panikkar. English translation by David Fleming and James Stuart, Delhi (ISPCK) 1998.

meinsamen Friedensgebet nach Assisi (1986) zu kommen, und in seiner Enzyklika *Redemptoris missio*, in der er die Gegenwart und das Handeln des Geistes Gottes in allen Kulturen und Religionen anerkennt. Pater Dupuis' eigene historische und systematische Arbeit für sein Buch über die Theologie der Religionen haben sicherlich zur Klärung seiner Ideen beigetragen.

Obwohl Dupuis in den letzten 20 Jahren seines Lebens in Rom lebte, war er geprägt von seinen 36 Jahren in Indien. Indem er der Exponent indisch-asiatischer Reflexion im Bereich der Theologie der Religionen in Europa geworden war, ist er zu einer Art *Gegenmissionar* geworden. Gleichwohl steuerte er seinen eigenen originären Beitrag dazu bei. Indische/asiatische Theologen mögen, weil ihnen die akademischen Ressourcen fehlen, stark an Einblicken, aber schwach an systematischer Fundierung und Unterstützung sein. Dupuis hat der Weltkirche eine systematische und gelehrte Darstellung und Verteidigung einer neuen Theologie der Religionen gegeben. Er wurde zu einem Objekt des Widerspruchs, gerade weil er in Europa in europäischen Sprachen veröffentlichte und an der „zentralen“ Universität der Kirche lehrte. Die beträchtlichen Reaktionen, die sein Buch hervorrief, waren wirklich erstaunlich. Vielleicht war es ein Zeichen der „systematischen“ Anstrengung, eine bewahrende Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils zu präsentieren. Aber es ist ein Verdienst seiner Gelehrsamkeit, dass die Glaubenskongregation trotz des lang andauernden Verfahrens nicht in der Lage war, ihn zu verurteilen, sondern nur in einer „Notifikation“ warnt, dass seine Schriften missinterpretiert werden könnten. Kein Wunder, dass Pater Kolvenbach, sein Generalsuperior, sein Buch „aufgrund der Ernsthaftigkeit seiner methodologischen Forschung, des Reichtums der wissenschaftlichen Dokumentation und der Originalität seiner Entdeckungen“ empfahl.

Seine systematische Theologie der Religionen wird sein bleibender Beitrag zur Welttheologie bleiben. Indische/asiatische Theologen müssen dankbar sein, dass er ihren theologischen Kampf für sie in Rom gefochten hat. Dupuis hat ihnen ermöglicht, ein Stück weiter voranzukommen. Was könnte ein guter Lehrer mehr wollen?

„Die Wahrheit wird euch frei machen“

|| 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.¹ 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.²

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.³ 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.“⁴

Ich habe versucht, in einem Artikel in der September-Oktober Ausgabe [1999] von *Rassegna di teologia*⁵ 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
- 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*⁶ 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.⁷ 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 rekuriert 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, Heilsmittlerin 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 habe⁸, 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“⁹ – 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.¹⁰ 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.¹¹ 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 „inklusivistischer 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 „inklusivistischer 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“.¹²

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*, Düsseldorf³1993, 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 aktuelles 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.“¹³ 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.¹⁴

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. 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 sammelt“ (*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 Christusereignis. 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.¹⁵ 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 Heilsmysterium 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 gewidmet¹⁶ 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-Dufour¹⁷ 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.“¹⁸

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.“¹⁹

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.“²⁰

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.“²¹

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/Wien⁴⁰2005, 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.²² 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.“²³

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.“²⁴

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 distanzieren 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).²⁵ 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. Monchanin²⁶ (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.“²⁷

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).“²⁸

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 irrümllicherweise 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.“²⁹

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).“³⁰

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.

Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus*

Jacques Dupuis SJ

Es ist zu einem Gemeinplatz geworden, in einem Überblick über die Hauptpositionen in der gegenwärtigen Debatte um die Theologie der Religionen drei grundlegende Paradigmen zu unterscheiden, nämlich Ekklesiozentrismus, Christozentrismus und Theozentrismus; oder, was dasselbe bedeutet, Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Dennoch muss man die verschiedenen Modelle, die diese allgemeinen – und teilweise irreführenden – Bezeichnungen beinhalten, erläutern. In einem 1991 in englischer Sprache veröffentlichten Band habe ich aufgezeigt, dass ein so genannter „christozentrischer Inklusivismus“ nicht sehr eindeutig ist, insofern er etwa trotz der großen Unterschiede sowohl die „Erfüllungstheorie“ von J. Daniélou und H. de Lubac wie auch das „anonyme Christentum“ von K. Rahner und anderen in sich fasst.¹

Darüber hinaus reicht die eben erwähnte dreifache Kategorisierung nicht mehr aus, um der Debatte in ihren jüngeren Entwicklungen gerecht zu werden. In meiner Untersuchung *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*² habe ich nach einem Durchgang durch die verschiedenen Paradigmenwechsel – vom Ekklesiozentrismus zum Christozentrismus und danach vom Christozentrismus zum Theozentrismus – über die anderen Modelle reflektiert, die im gesamten Spektrum der Meinungen entstanden sind.³ Die neue Version des Theozentrismus' John Hicks hat die Form einer „Wirklichkeitszentriertheit“ angenommen, während Paul F. Knitter seine Form eines Theozentrismus durch einen gewissen „Soteriozentrismus“ ersetzt hat.⁴ Weiters habe ich auf zwei, wie es scheint, neue Modelle hingewiesen, die, wenn sie auch nicht immer ausdrücklich als solche formuliert sind, nicht ohne Bedeutung sind, nämlich Logozentrismus und Pneumatozentrismus.⁵

Es ist wohl bekannt, dass die Debatte zwischen Christozentrismus und Theozentrismus deshalb aufkam, weil die Protagonisten der letzteren Position die

* Dupuis, Jacques, *Trinitarian Christology as a Model for a Theology of Religious Pluralism*, in: Merrigan, Terrence/Haers, Jacques (Hg.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium 152), Leuven 2000, 83-97. Aus dem Englischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson.

1 Vgl. Ders., *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Maryknoll 1991, 126-130.

2 Ders., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 1997.

3 Vgl. ebd. 180-201.

4 Vgl. ebd. 193-195.

5 Vgl. ebd. 195-198.

Ansicht vertraten, dass der traditionelle christliche Christozentrismus in der gegenwärtigen Situation des religiösen Pluralismus unhaltbar geworden sei. Unter anderem wurde argumentiert, dass die traditionelle Position eine positive Bewertung anderer religiöser Traditionen und eine offene Haltung im interreligiösen Dialog unmöglich machen würde. Ich habe in dem ersten der oben erwähnten Bände aufzuzeigen versucht, dass die verschiedenen Argumente, die für diese These ins Feld geführt werden, nicht in allem überzeugend sind. Christlicher Theozentrismus kann nur christozentrisch sein. Ein „inklusive Pluralismus“ würde dann als die korrekte Position erscheinen.⁶ Dieser impliziert, dass Jesus Christus der universale Erlöser und das Christusereignis der Höhepunkt in Gottes Selbstmanifestation in der Geschichte sind und bleiben. Dennoch garantiert die universal wirkende Gegenwart des Christumysteriums die positive Bedeutung anderer religiöser Traditionen als Kanäle des göttlichen Heilmysteriums innerhalb des einen, komplexen und vielfältigen Plans Gottes für die Menschheit.

I. Der gegenwärtige Stand der Frage

Die Positionen, die ich oben als Logozentrismus und Pneumatozentrismus beschrieben habe, neigen dazu, die Zentralität Jesu Christi auf eine Weise zu qualifizieren, die neue Probleme schafft. Dies muss erklärt werden. Man bezieht sich – zurecht – auf die universal wirksame Gegenwart in Welt und Geschichte, im einen Fall des Wortes Gottes und im anderen des Geistes Gottes. Diese Modelle tendieren dazu, den Logos und das Pneuma, „das Wort und den Atem“ Gottes⁷, die der Hl. Irenäus als die „zwei Hände Gottes“⁸ betrachtete, die gemeinsam sein Werk tun, vom Christusereignis zu trennen und sie als autonome und unabhängige Agenten anzusehen, die das Geschichtliche und das Partikuläre transzendieren und deren besonderes Handeln alternative Ökonomien des göttlichen Heils konstituiert.

Was das Wort Gottes (den *Logos*) betrifft, so wird – zurecht – bemerkt, dass die geoffenbarte Botschaft selbst für sein universales Handeln in der gesamten Weltgeschichte Zeugnis gibt; ebenso die nachbiblische Tradition der frühen Apologeten. Doch wird die Schlussfolgerung gezogen, dass es in jedem Ereignis und unter allen Umständen das Wort Gottes ist, das erlöst, und eben nicht das fleischgewordene Wort Gottes, d.h. Jesus Christus.⁹ Aloysius Pieris schreibt:

6 Vgl. J. Dupuis, *Jesus Christ* 113-247.

7 Congar, Yves, *La parole et le souffle*, Paris 1984 ; engl. Übersetzung: *The Word and the Spirit*, London 1986.

8 Lugdunensis, Irenaeus, *Contre les hérésies* IV,7,4, ed. A. Rousseau (SC 100), Paris 1965, 462-465.

9 Eine solche Tendenz findet sich bei Pieris, Aloysius, *An Asian Paradigm. Interreligious Dialogue and Theology of Religions*, in: *The Month* 26 (1993) 129-134. Vgl. auch ders.,

„Es ist das Wort selbst, das offenbart, erlöst und transformiert.“¹⁰ „Christus“ sei ein Titel; ein Titel erlöse nicht. Jesus sei „der, in dem Christen das Wort erkennen als von menschlichen Sinnen gesehen, gehört und berührt“.¹¹ Die „Einzigartigkeit“ Jesu bestehe in der Tatsache, dass er Gottes Bund mit den Armen besiegele. Eine solche „Einzigartigkeit“ sei zugänglich für die Mitglieder anderer religiöser Traditionen, während die „ontologische Einheit“ des inkarnierten Wortes dies nicht sei. Jesus sei derjenige, in dem das erlösende Wort von Christen erkannt werde.

Auf durchaus ähnliche Weise ersetzt Carlo Molari die Zentralität Jesu Christi mit der des Wortes Gottes, das sich in Jesus offenbare. In Jesus, „dem Menschen, der das Sakrament Gottes ist“, hätten Christen Zugang zum offenbarenden und erlösenden Wort. Die Person Jesu sei nicht wirklich das Prinzip universalen Heils, sondern derjenige, der die universalen Werte, welche das Wort Gottes widerspiegeln, auf die radikalste Weise gelebt habe.¹²

Ähnliche Bemerkungen sind an der Tagesordnung, wenn die universale Ökonomie des Geistes Gottes tendenziell als losgelöst vom historischen Christus-Ereignis angesehen wird. Es wird dann vorgeschlagen, dass, um die Sackgasse zu vermeiden, die sich aus einer engen christologischen Perspektive ergebe, eine neue Theologie der Religionen nötig sei, die auf einem „pneumatischen“ Modell aufbaue. Paul F. Knitter schreibt in dieser Richtung: „Eine pneumatische Theologie der Religionen könnte die christliche Debatte von ihren beschränkenden Kategorien des »Inklusivismus oder Exklusivismus« oder Pluralismus befreien.“¹³ Und noch deutlicher:

Universality in Christianity, in: *Vidyajyoti* 57 (1993) 591-595; ders., The Problem of Universality and Inculturation with Regard to Patterns of Theological Thinking, in: *Concilium* 1994/6, 70-79; ders., Inculturation in Asia. A Theological Perspective on an Experience, in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologen*, Frankfurt 1994, 59-71.

10 A. Pieris, *Inculturation in Asia* 60.

11 Ebd.

12 Vgl. Molari, Carlo, *Assolutezza e universalità del Cristianesimo come problema teologico*, in: *Credere oggi* (1986-6) 17-35. Vgl. auch ders., *Introduzione zu J. Hick & P.F. Knitter (Hg.), L'unicità cristiana. Un mito?*, Assisi 1994, 11-48; ders., *Introduzione zu G. D'Costa (Hg.), La teologia pluralista delle religioni. Un mito?*, Assisi 1994, 11-37. Vgl. hierzu C. Canobbio, *Gesù Cristo nella recente teologia delle religioni*, in: *Cristianesimo e religione in dialogo (Quaderni teologici del Seminario di Brescia 4)*, Brescia 1994, 86-88.

13 Knitter, Paul F., *A New Pentecost*, in: *Current Dialogue* 19 (1991) 32-41; vgl. auch Khodr, Georges, *An Orthodox Perspective on Interreligious Dialogue*, in: *Current Dialogue* 19 (1991) 27-31.

„Die Herrschaft Gottes, wie sie durch den Atem des Geistes Gestalt annehmen kann, könnte als »allumfassendes Phänomen der Gnade« angesehen werden; sprich, als eine Ökonomie der Gnade, die in der Tat eine andere ist als die, die durch das in Jesus inkarnierte Wort bekannt gemacht worden ist.“¹⁴

Anders als die Ökonomie des Christusereignisses, die unvermeidlich begrenzt ist durch ihre geschichtliche Partikularität, würde die Ökonomie des Geistes keine Begrenzung durch Raum und Zeit kennen. Frei von allen Zwängen „weht der Geist, wo er will“ (vgl. Joh 3,8). Der Geist Gottes sei universal gegenwärtig durch die gesamte Menschheitsgeschichte hindurch und bleibe wirksam außerhalb der Grenzen der christlichen Herde auch heute. Er sei es, der in Menschen, die anderen religiösen Traditionen angehören, den Gehorsam des erlösenden Glaubens und in den Traditionen selbst ein Wort „inspiriert“ habe, das zu deren Anhängern von Gott gesprochen werde. Liebe es sich nicht in der Tat denken, dass Christen des Heils teilhaftig würden durch die Ökonomie des in Jesus Christus inkarnierten Sohnes Gottes und andere durch das unmittelbare, autonome Handeln des Geistes Gottes dasselbe erlangten? Die „hypostatische Unabhängigkeit“ oder die personale Unterscheidung der „beiden Hände“ Gottes erlaube die Annahme zweier unterschiedlicher Kanäle, durch die Gottes erlösende Gegenwart in zwei unterschiedlichen Ökonomien die Menschen zu erreichen sucht. Kurz, der Heilige Geist als Gottes notwendiges „Eingangstor“ in das Leben von Menschen und Völkern, sein unmittelbares Handeln – unabhängig vom punktuellen Ereignis Jesu Christi –, öffne den Weg für ein anderes Modell einer christlichen Theologie der Religionen, das nicht länger christozentrisch, sondern pneumatozentrisch ist.

In einer Logos- oder Pneumaperspektive liegt viel Wahrheit für eine Theologie der Religionen. Es bleibt aber die Tatsache, dass das Neue Testament die universale Gegenwart des Logos als das „Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Joh 1,9), auch vor der Inkarnation in Jesus Christus (Joh 1,1-4) bezeugt, und dennoch Sohn Gottes oder dem in Jesus Christus Mensch gewordenen Wort Gottes das universale Heil der Menschheit (Joh 1,14) zuschreibt. Logozenismus und Christozenismus sind ebenso wenig auseinander dividierbar wie Christozenismus und Theozenismus. Statt einander zu widersprechen, sind sie vielmehr auf einzigartige Weise einander zugeordnet und bedingen sich gegenseitig. Noch einmal: der Heilige Geist ist gewiss das „Eingangstor“, wo und wann immer sich Gott Menschen offenbart und mitteilt. Dennoch scheint es, dass ein auf den Heiligen Geist zentriertes Modell des Heils vom christologischen Modell nicht getrennt werden kann. Man muss eindeutig das universale Handeln des Heiligen Geistes innerhalb der menschlichen Geschichte vor und nach dem historischen Ereignis Jesus Christus bejahen. Aber

14 Knitter, Paul F., *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll 1996, 113.

der christliche Glaube bekräftigt, dass das Handeln des Geistes und das Handeln Jesu Christi zwar verschieden, aber dennoch komplementär und untrennbar sind. Pneumatozentrismus und Christozentrismus können nicht als zwei verschiedene, parallel verlaufende Heilsökonomien konstruiert werden. Sie konstituieren zwei untrennbare Aspekte oder komplementäre Elemente innerhalb einer einzigartigen Ökonomie des Heils.

Mein Ziel in diesem Artikel ist es zu zeigen, wie diese komplementären Elemente in ein und derselben Ökonomie des Heils zusammenspielen; wie in Gottes Plan für die Menschheit die universale Bedeutung des punktuellen, historischen – und dabei partikularen – Ereignisses Jesus Christus mit der universal wirkenden Gegenwart des Wortes Gottes und seines Geistes harmoniert. Ich möchte aufzeigen, dass die universale, konstitutive und erlösende Funktion Jesu Christi in einer kreativen Spannung gehalten werden kann zu dem erlösenden Wert anderer Wege, wie sie sich in den unterschiedlichen religiösen Traditionen den Menschen eröffnen, und zu der Bedeutung ihrer jeweiligen Heilsgestalten, die für ihre Mitglieder als Kanäle des Heils fungieren.

II. Trinitarische Christologie als hermeneutischer Schlüssel

Eine trinitarische und pneumatische Christologie dient als ein brauchbarer hermeneutischer Schlüssel, um aufzuzeigen, dass das Christusereignis seinen Ort und seine universale Bedeutung richtiger Weise im Gesamt der Geschichte Gottes mit der Menschheit, welche durch sein Wort und seinen Geist bestimmt ist, findet. In *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* habe ich versucht, einen solchen hermeneutischen Schlüssel zu entwerfen, der ein integrales Modell bietet, um uns „einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus“ anzunähern.¹⁵ Eine solche Christologie wird die interpersonale Beziehung zwischen Jesus und Gott, den er Vater nennt, einerseits und zum Geist, den er senden wird, andererseits deutlich herausarbeiten. Diese Beziehungen sind dem Mysterium der Person Jesu und seinem Werk intrinsisch. Christologie sollte immer von diesen intra-trinitarischen Beziehungen durchdrungen sein. Diese Bedingung gilt gleichwohl umso mehr im Kontext einer Theologie des religiösen Pluralismus. In der Tat könnte gedacht werden, dass die verfehlte Entwicklung des Christozentrismus in ein verschlossenes und restriktives Paradigma, welches mit dem Theozentrismus unvereinbar ist, auf ein Versäumnis zurückzuführen ist, wonach in der Vergangenheit nicht genügend Aufmerksamkeit auf die interpersonale Dimension der Christologie gelegt wurde.

Worin bestehen nun die Implikationen einer trinitarischen Christologie für eine Theologie des religiösen Pluralismus? In Bezug auf Gott darf Jesus Christus

15 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 203-384 (Teil II).

niemals als ein Ersatz für den Vater angesehen werden. Die einzigartige Nähe, die zwischen Gott und Jesus aufgrund der Inkarnation existiert, darf niemals vergessen werden. Doch gilt dasselbe von der unüberbrückbaren Distanz, die zwischen dem Vater und Jesus in seiner menschlichen Existenz bestehen bleibt: Gott, und Gott allein, ist das absolute Mysterium und steht als solches an der Quelle, im Herz und in der Mitte der gesamten Wirklichkeit. Wenn es auch wahr ist, dass der Mensch Jesus auf einzigartige Weise der Sohn Gottes ist, so ist es in gleicher Weise wahr, dass Gott über Jesus hinausgeht. Wenn von Jesus Christus gesagt wird, dass er in der Mitte des christlichen Mysteriums steht, darf das nicht in einem absoluten Sinn verstanden werden, sondern in der Ordnung der Ökonomie des in Freiheit gestalteten Umgangs Gottes mit der Menschheit in der Geschichte.

Der pneumatische Aspekt des Mysteriums Jesu Christi muss noch mehr betont werden als die auf Gott ausgerichtete Orientierung seiner Person und seines Werks. Eine trinitarische Christologie wird deutlich die Bezogenheit Jesu zum Geist zum Ausdruck bringen müssen. Es bedarf einer Geist-Christologie, die den Einfluss des Geistes während des gesamten Lebens Jesu aufzeigt, von seiner Empfängnis durch die Macht des Geistes bis zu seiner Auferstehung in die Hände Gottes durch die Macht desselben Geistes. Eine solche Christologie würde überdies über die Auferstehung hinausgehen, um die Beziehung zwischen dem Handeln des erhöhten Herrn und der Ökonomie des Heiligen Geistes zu illustrieren.¹⁶ Wenn eine „integrale Christologie“ eine Geist-Komponente in allen Situationen erfordert, trifft dasselbe Erfordernis zu, wenn es darum geht, eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus zu entwickeln. In einer solchen Theologie wird die universale Gegenwart und das universale Handeln des Geistes in der menschlichen Geschichte und in der Welt nicht nur bekräftigt werden müssen; sie werden auch als Leitfäden und Leitprinzipien dienen müssen.

Wir haben bereits herausgestellt, dass Christologie und Pneumatologie nicht in zwei unterschiedliche und getrennte Ökonomien des Umgangs Gottes mit den Menschen zerlegt werden können. Dennoch dienen die „hypostatische Unterscheidung“ zwischen dem Wort und dem Geist wie auch der spezifische Einfluss beider im trinitarischen Rhythmus aller individuellen wie kollektiven göttlich-menschlichen Beziehungen als hermeneutischer Schlüssel für die tatsächliche Ausdifferenzierung und Pluralität, die in der konkreten Verwirklichung göttlich-menschlicher Beziehungen in verschiedenen Situationen und Umständen gelten. Während es wahr ist, dass „der Geist der Geist Christi ist, und wo der Geist Christi ist, da ist Christus“¹⁷, so gilt dies auch umgekehrt: es gibt keine

16 Vgl. Dupuis, Jaques, *Who Do You Say I Am? Introduction to Christology*, Maryknoll 1994, 169.

17 Cobb, John B., *The Christian Reason for Being Progressive*, in: *Theology Today* 51 (1995) 548-562, hier 560.

Christologie ohne Pneumatologie; man darf nicht zulassen, dass sie zu einem Christomonismus wird. Eine ausgewogene theologische Darstellung der Beziehungen zwischen Christologie und Pneumatologie muss verschiedene Elemente in sich vereinigen: zum einen dürfen die Rollen des Sohnes und des Geistes nicht durcheinander gebracht werden, sondern müssen unterschieden bleiben, genauso wie auch ihre hypostatischen Identitäten verschieden sind; zum anderen besteht zwischen ihnen eine „Ordnungsbeziehung“, die sich, ohne eine Unterordnung des einen unter den anderen zu implizieren, in die göttliche Ökonomie der Ordnung ewiger Beziehungen hypostatischen Hervorgehens aus dem intrinsischen Mysterium der Gottheit übersetzt.

So gibt es, während die Funktionen des Sohnes und des Geistes deutlich unterschieden gehalten werden müssen, keine Dichotomie zwischen den beiden. Es besteht eine vollkommene Komplementarität in der einen göttlichen Heilsökonomie: nur der Sohn wurde Mensch, aber die Frucht seiner erlösenden Inkarnation ist das Ausgießen des Geistes, wie es an Pfingsten symbolisiert ist. Das Christuseignis steht in der Mitte der geschichtlichen Entfaltung der göttlichen Ökonomie, aber das punktuelle Ereignis Jesu Christi wird fortgesetzt und wird wirksam durch Zeit und Raum hindurch im Werk des Geistes.

Daraus folgt, dass eine Theologie der Religionen, die auf der Grundlage der trinitarischen Ökonomie ausgearbeitet wird, den zentralen Charakter des punktuellen Ereignisses Jesu Christi und das universale Handeln und den dynamischen Einfluss des Geistes Gottes miteinander vereinen und in einer konstruktiven Spannung halten muss. So wird es möglich sein, der Selbstmanifestation und der Selbstgabe Gottes in den menschlichen Kulturen und religiösen Traditionen außerhalb des Einflussbereichs der christlichen Botschaft Rechnung zu tragen. Doch dies geschieht, ohne Christologie und Pneumatologie in zwei getrennte Ökonomien göttlich-menschlicher Beziehungen, eine für die Christen und eine andere für die Angehörigen anderer Religionen, zu zerteilen.

III. Die geschichtliche Partikularität des Jesus-Christus-Ereignisses und die universale Ökonomie des Wortes und des Geistes

Ich habe in einem anderen Beitrag vorgeschlagen, dass man die konstitutive Einzigartigkeit Jesu Christi als universaler Erlöser auf seine persönliche Identität als der Sohn Gottes gründen muss.¹⁸ Keine andere Überlegung scheint eine angemessene theologische Begründung für diese Einzigartigkeit zu geben. Die Werte des „Evangeliums“, die Jesus wahrt, die Königsherrschaft Gottes, die er verkündet, das menschliche Projekt oder „Programm“, das er vorbringt, seine Option für die Armen und Marginalisierten, sein Anprangern von Ungerechtig-

18 Vgl. J. Dupuis, *Jesus Christ* 192-197.

keit, seine Botschaft universaler Liebe: all dies trägt bei zur Bedeutung und Besonderheit der Persönlichkeit Jesu; doch nichts davon wäre entscheidend, um ihn „konstitutiv einzigartig“ für das menschliche Heil zu machen oder anzuerkennen.¹⁹

Eine Geist-Christologie, nach der der Geist Gottes auf herausragende Weise und vom ersten Moment seiner Existenz an in der menschlichen Person Jesu gegenwärtig ist, kann auch nicht als eine angemessene Begründung für seine konstitutive Universalität als Erlöser der Menschheit dienen.²⁰ Nach einer solchen Christologie wäre Jesus einfach ein Mensch, der in herausragender Weise mit dem Geist Gottes erfüllt ist; er wäre nicht ein göttliches Subjekt, das ein Handelnder in der menschlichen Geschichte geworden ist durch die menschliche Existenz, die er für sich angenommen hat. Ich habe bereits die m.E. dringliche Notwendigkeit betont, eine Geist-Christologie zu entwickeln, welche die universale Gegenwart und das universale Handeln des Geistes Gottes in der menschlichen Existenz Jesu, des menschengewordenen Sohnes Gottes, voll zur Geltung bringt, ebenso wie das durch Pfingsten symbolisierte Ausgießen desselben Geistes durch den erhöhten Christus. Keine Geist-Christologie kann aber die Logos-Christologie oder die Christologie des „einzigsten Sohnes“ (Joh 1,18) Gottes, der „Fleisch geworden ist und unter uns wohnte“ (Joh 1,14), ersetzen, noch kann sie ohne diese bestehen. Wäre dies der Fall, würde Jesus Christus reduziert auf einen Menschen unter anderen, in dem und durch den Gott gegenwärtig ist und handelt; er wäre nicht der Sohn Gottes, in dem Gott offenbart und mitgeteilt wäre. Noch könnte er der konstitutive und universale Erlöser der Menschheit sein. Eine pneumatische Christologie muss, um vollständig zu sein, zeigen, dass Christozentrismus und Pneumatologie zusammengehören in derselben Ökonomie des Heils.

Die Universalität „Jesu als der Christus“ darf aber nicht die Partikularität des Jesus von Nazareth ausblenden. Es ist wahr, dass Jesu menschliche Existenz nach der Transformation durch seine Auferstehung und Verherrlichung über Zeit und Raum hinausreicht und „transhistorisch“ geworden ist; aber es ist der historische Jesus, der dies geworden ist. Die Universalität des Christus, der „zur

19 Die Schwäche von Hans Küngs Christsein (München 1974), liegt in dem Versuch, Jesu Einzigartigkeit auf diese Werte zu gründen, während er versäumt, unzweideutig seine ontologische Sohnschaft zu bekräftigen. Vgl. die Diskussion in J. Dupuis, *Jesus Christ* 193-196.

20 Vgl. Haight, Roger, *The Case of Spirit-Christology*, in *Theological Studies* 53 (1992) 257-287, ist der Meinung, dass nur eine solche Christologie Raum lassen kann für den Heilswert anderer Wege, wie sie durch die religiösen Traditionen vorgestellt werden. Siehe die Antwort von Wright, John H., *Roger Haight's Spirit Christology*, in: *Theological Studies* 53 (1992) 729-735, der auf der Grundlage von R. Haight's eigenen methodologischen Kriterien aufzeigt, dass dessen reduktionistische Christologie inakzeptabel ist.

Vollendung gelangt“ und zum „Urheber des ewigen Heils geworden“ ist (Hebr 5,9), hebt nicht die Partikularität Jesu auf, der „in allem seinen Brüdern und Schwestern gleich“ gemacht wurde (Hebr 2,17). Ein universaler Christus, der vom partikularen Jesus abgetrennt würde, würde nicht mehr der Christus der christlichen Offenbarung sein.²¹ Die Betonung der historischen Partikularität Jesu ist in der Tat nicht inkompatibel mit einer offenen Theologie der Religionen. Noch ist sie indifferent in einem Kontext interreligiösen Dialogs.²²

Die historische Partikularität Jesu legt dem Christusereignis nicht aufzuhebende Begrenzungen auf. Dies ist notwendigerweise Teil der von Gott gewollten Inkarnationsökonomie. Während die menschliche Existenz des Menschen Jesus wahrhaftig die des Sohnes Gottes ist, teilt sie notwendigerweise mit allen Menschen die Begrenzungen einer geschichtlichen menschlichen Existenz. Daraus folgt, dass das menschliche Bewusstsein Jesu als Sohn von seiner Natur her nicht das Mysterium Gottes erschöpfen konnte und dass daher seine Offenbarung Gottes unvollständig geblieben ist. In gleicher Weise folgt daraus, dass das Christusereignis an sich Gottes Heilskraft nicht erschöpft noch erschöpfen kann. Gott bleibt jenseits des Menschen Jesus als die höchste Quelle von Offenbarung und Heil. Die Gottesoffenbarung Jesu ist eine menschliche Übertragung des Mysteriums Gottes; sein Heilshandeln ist der Kanal, das wirksame Zeichen oder Sakrament des Heilswillens Gottes. Unbenommen der persönlichen Identität Jesu als des Sohnes Gottes in seiner menschlichen Existenz, bleibt doch eine Distanz zwischen Gott (dem Vater), der höchsten Quelle, und dem, der Gottes menschliche Ikone ist. Jesus ist kein Ersatz für Gott.²³

Wenn dies wahr ist, dann lässt sich auch sehen, dass zwar das Christusereignis das universale Sakrament des Willens Gottes für die Erlösung der Menschheit ist, es aber nicht der einzig mögliche Ausdruck dieses Willens sein muss. Gottes Heilsmacht ist nicht exklusiv gebunden durch das universale Zeichen, das Gott für sein Heilshandeln bestimmt hat. In den Begriffen einer trinitarischen Christologie heißt das, dass das Heilshandeln Gottes durch den nicht-inkarnierten Logos (*Logos asarkos*), von dem der Prolog des Johannesevangeliums spricht (Joh 1,9), auch nach der Inkarnation weiter besteht (Joh 1,14). Das Mysterium der Inkarnation ist einzigartig; der Sohn Gottes nimmt ausschließlich die individuelle menschliche Existenz Jesu an. Aber während allein er derart als „Bild Gottes“ konstituiert ist, mögen andere Heilsfiguren, die durch das Wort

21 Vgl. die Diskussion über die personale Identität zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens im Kontext einer Theologie der Religionen, in: J. Dupuis, *Jesus Christ 178-190*.

22 Vgl. Reid, Jennings B., *Jesus: God's Emptiness, God's Fullness. The Christology of St. Paul*, Mahwah 1990; ebenso Perkinson, James W., *Soteriological Humility. The Christological Significance of the Humanity of Jesus in the Encounter of Religions*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 31 (1994) 1-26.

23 Vgl. Duquoc, *Christian, Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Genf 1984.

„erleuchtet“ werden, in Übereinstimmung mit dem umfassenden Plan Gottes für die Menschheit für ihre Anhänger Wegweiser zum Heil werden.

Zugeben, im Mysterium Jesu als des Christus kann das Wort nicht vom Fleisch getrennt werden, das es angenommen hat. Aber so wenig das göttliche Wort und die menschliche Existenz Jesu auch zu trennen sein mögen, bleiben sie doch verschieden. Denn während das menschliche Handeln des *Logos ensarkos* das universale Sakrament des Heilshandelns Gottes ist, erschöpft es doch nicht das Handeln des Logos. Ein davon verschiedenes Handeln des *Logos asarkos* besteht – freilich nicht, um eine verschiedene Heilsökonomie zu konstituieren, die zu derjenigen, die im Fleisch Jesu verwirklicht wurde, parallel wäre, sondern als Ausdruck der überfließenden Gnade und der absoluten Freiheit Gottes.

Die Partikularität des Jesus-Christus-Ereignisses in Bezug auf die Universalität des Heilsplans Gottes eröffnet neue Wege für eine Theologie des religiösen Pluralismus, die Raum geben würde für unterschiedliche „Wege“ zum Heil.

Ähnliche Beobachtungen sind nötig, wo es sich um die bleibende universale und aktive Gegenwart des Geistes handelt. Die trinitarische Christologie zeigt, dass die Partikularität des Christusereignisses Raum lässt für das Handeln des *Logos asarkos*; ebenso hilft uns eine Geist-Christologie zu verstehen, dass der Geist Gottes vor und nach dem Ereignis universal gegenwärtig und aktiv ist. Das Christusereignis ist ebenso sehr das Ziel der Wirksamkeit des Geistes in der Welt, wie es dessen Ursprung ist; zwischen beiden existiert eine „gegenseitig bedingende Beziehung“, weshalb der Geist durch die gesamte Heilsgeschichte hindurch zurecht „der Geist Christi“ genannt werden kann.²⁴

Aber ebenso wenig wie das Handeln des Logos von der Partikularität des Inkarnationsereignisses eingeschränkt werden kann, kann der universale Einfluss des Geistes begrenzt werden auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch die verherrlichte Menschheit des auferstandenen Christus. Der Geist Christi ist, unabhängig von der Inkarnation des Logos, der, der aus dem Vater „hervorgeht“ durch seinen Logos. Bevor er der Geist Christi wurde, ist er daher der Geist des Vaters und des Sohnes, und als solcher kann seine universale Gegenwart in der menschlichen Geschichte nicht durch seine Gegenwart und sein Handeln durch das Sakrament der Menschheit Jesu eingeschränkt werden. In Gottes Heilsökonomie ist und bleibt das Christusereignis zugleich der geschichtliche Kulminationspunkt und das universale Sakrament; aber der handelnde Gott ist „drei“, die alle personal verschieden sind und auch in ihrem Handeln unterschieden bleiben.

24 Vgl. Wong, Joseph H., Anonymous Christianity. Karl Rahner's Pneumato-Christocentrism and the East-West-Dialogue, in: Theological Studies 55 (1994) 609-637; Rahner, Karl, Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in: ders., Schriften zur Theologie 12, Zürich 1975, 370-383, hier 375 f.

Gott rettet mit „zwei Händen“. Daraus folgt, dass, ebenso wie Heilsfiguren in anderen religiösen Traditionen durch das Wort Gottes „erleuchtet“ werden können, sie auch, „inspiriert“ und angeregt durch den Geist Gottes und in Übereinstimmung mit dem Plan Gottes für die Menschheit, für ihre Anhänger zu Wegweisern zum Heil werden können.

IV. Konvergierende Wege in der einen göttlichen Ökonomie des Heils

Eine trinitarische Christologie ist so in der Lage aufzuzeigen, dass Gottes Heilshandeln, das immer im Rahmen eines einheitlichen Planes operiert, eines ist und zugleich vielgestaltig. Es ist niemals vom Christusereignis losgelöst, in dem es seine höchste historische Dichte findet. Doch wird das Handeln des Wortes Gottes nicht eingeschränkt durch sein geschichtliches Menschwerden in Jesus Christus; noch ist das Werk des Geistes in der Geschichte begrenzt auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch den auferstandenen und erhöhten Christus. Die Vermittlung der Heilsgnade gegenüber der Menschheit nimmt verschiedene Dimensionen an, die verbunden und integriert werden müssen. Drei Elemente müssen dabei berücksichtigt werden: (1) die inklusive Gegenwart des Mysteriums Jesu Christi in der Geschichte; (2) die universale Macht des Logos; (3) das universale Handeln des Geistes.

1. Die inklusive Gegenwart des Mysteriums Christi

Dass das historische Ereignis Jesu Christi, das im österlichen Mysterium seines Todes und seiner Auferstehung kulminiert, universale Bedeutung hat, muss kaum ausgeführt werden, wenn man einmal anerkannt hat, dass Gott in seinem inkarnierten Sohn „ein für alle Mal“ den Bund eines unaufhebbaren Bandes der Einheit mit dem Menschengeschlecht geschlossen hat. Das Jesus-Christus-Ereignis ist das tiefste und unübertreffliche Sich-Einlassen Gottes mit der Menschheit innerhalb der Geschichte. Außerdem ist darüber Rechenschaft abzulegen, wie dessen heilschaffende Kraft die Anhänger anderer religiöser Traditionen erreicht. Sind diese Traditionen Kanäle der heilschaffenden Kraft Christi, und wenn ja, in welchem Sinne? Geben sie der Kraft Christi Sichtbarkeit und einen sozialen Charakter, wenn sie auf deren Mitglieder übergeht? Sind sie Zeichen seines heilschaffenden Tuns?

Um zu sehen, dass sie es sind, ist es von höchster Bedeutung, Nachdruck zu legen auf den weltlichen und sozialen Charakter der menschlichen Person. Die menschliche Person ist als inkarnierter Geist ein „Werdender“, der sich in Zeit und Raum ausdrückt, in der Geschichte der Welt. Sie ist also wesentlich ein soziales Wesen, die sie selbst wird dank ihrer interpersonellen Beziehungen mit

anderen Menschen. Wenn das wahr ist, muss daraus folgen, dass die religiösen Traditionen in ihren Institutionen und sozialen Praktiken Spuren der Begegnung mit der göttlichen Gnade enthalten, die in der authentischen Erfahrung Gottes, wie sie von ihren Gründern und Führern, ihren Weisen und Propheten gemacht wurde, impliziert sind. Die religiösen Traditionen enthalten „Momente übernatürlicher, gnadenhafter Art“²⁵. Man kann nicht eine Dichotomie setzen zwischen dem subjektiven religiösen Leben der Menschen und der Religion, zu der sie sich bekennen, zwischen ihrer persönlichen religiösen Erfahrung und dem geschichtlich-sozialen Phänomen (bzw. der religiösen Tradition, die aus heiligen Büchern und gottesdienstlichen Praktiken besteht), dem sie angehören.

Um zu zeigen wie die verschiedenen religiösen Traditionen ihren Anhängern als Mittler des Heilsmysteriums dienen können, müssen wir mit dem Mysterium Christi selbst beginnen, und im Anschluss daran dann die Gegenwart Christi gegenüber den Menschen betrachten. Gott tritt in Christus in eine persönliche Beziehung mit den Menschen; Gott wird ihnen gegenwärtig. Können die religiösen Traditionen diese Gegenwart Gottes, wie sie in Christus den Menschen gegenwärtig ist, auf irgendeine Weise enthalten und zum Ausdruck bringen? Wird Gott ihnen in der Ausübung ihrer Religion gegenwärtig? Dies muss notwendiger Weise zugestanden werden, wenn es theologisch unrealistisch und inpraktikabel ist, das persönliche religiöse Leben eines Menschen von der religiösen Tradition, in der er oder sie es lebt, zu trennen, wie oben erklärt wurde. In der Tat ist die ernsthafte religiöse Praxis der Anhänger der religiösen Traditionen die Wirklichkeit, die deren Begegnung mit Gott in Jesus Christus zum Ausdruck bringt, unterstützt, trägt und enthält. Das heißt, dass die religiösen Traditionen für sie wirklich Wege und Mittel des Heils sind.²⁶

2. *Das universale Handeln des Logos und des Geistes*

Es muss im Bewusstsein gehalten werden, dass das Christusereignis die Kraft des Wortes Gottes, das in Jesus Fleisch geworden ist, nicht erschöpft, wiewohl es inklusiv gegenwärtig ist. Das Wort war von Anfang an in der Geschichte gegenwärtig und aktiv. Die transzendente, erleuchtende Kraft des göttlichen Logos, die durch die menschliche Geschichte hindurch wirksam ist, ist verantwortlich für das Heil der Menschen, auch vor der Manifestation des Logos im Fleisch. Menschen können durch den Logos „erleuchtet“²⁷ werden, der die eine Quelle

25 Vgl. Rahner, Karl, *Das Christentum und nichtchristliche Religionen*, in: ders., *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln 1961, 136-158, hier 143.

26 Zur weiteren Ausführung der inklusiven Gegenwart des Mysteriums Christi in den anderen religiösen Traditionen siehe J. Dupuis, *Jesus Christ* 121-151; vgl. auch ders. *Toward a Christian Theology* 53-83.

27 Vgl. J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 53-83.

göttlichen Lichtes ist, wie bereits die frühen Apologeten erkannt haben. Doch muss auch hier der weltliche und soziale Charakter des Menschen eingerechnet werden. Nicht nur individuelle Personen – Sokrates, der Buddha u.a. – können Wahrheit vom Logos empfangen; sondern auch menschliche Unternehmungen – griechische Philosophie und Weisheit, wie auch die asiatische Weisheit – waren die Kanäle, durch die das göttliche Licht Menschen erreicht hat. Die religiösen Traditionen der Menschheit enthalten Elemente der „Wahrheit und Gnade“ (*Ad gentes* 9), die der Logos in sie gesät hat, durch die seine erleuchtende und heilspendende Kraft wirksam ist. Mehr noch, der göttliche Logos sät auch heute weiterhin seine Samen unter die Völker und ihre Traditionen: durch die Einwirkung des Logos sind offenbarte Wahrheit und göttliche Gnade in ihnen anwesend.

Ähnliche Beobachtungen sind nötig, wo es sich um den Geist Gottes handelt. Die universale Gegenwart des Geistes ist vom kirchlichen Lehramt²⁸ in jüngerer Zeit zunehmend betont worden – ohne dass aber notwendigerweise die Implikationen einer solchen Gegenwart für die Theologie der Religionen angemessen herausgearbeitet wurden. Der Heilige Geist wird nicht nur als gegenwärtig in Personen, sondern auch in Kulturen und Religionen gesehen. Es sei nur ein Text zitiert:

„Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen. Der Geist steht ebenso am Ursprung edler Ideale und guter Initiativen der Menschheit auf deren Wege [...] Und nochmals: es ist der Geist, der »die Samen des Wortes« aussät, die in den Riten und Kulturen da sind und der sie für ihr Heranreifen in Christus bereit macht.“ (*Redemptoris missio* 28).

Elemente von „Gnade und Wahrheit“ (*Ad gentes* 9) sind also aufgrund des gemeinsamen Wirkens des Wortes Gottes und des Geistes in den menschlichen Kulturen und Religionen durch die Geschichte hindurch anwesend. Dieses gemeinsame Wirken macht die Heilsfiguren der religiösen Traditionen zu Wegweisern zum Heil für ihre Anhänger. Dasselbe zweifache Handeln des Wortes Gottes und des Geistes ist verantwortlich für die Mittlerfunktion der religiösen Traditionen selbst: auf der einen Seite überbringen sie ihren Anhängern Gottes Gnaden- und Heilsangebot; auf der anderen Seite geben sie der positiven Antwort ihrer Mitglieder auf die gnadenvolle Selbstgabe Gottes Ausdruck. Das Wort und der Geist, die „beiden Hände“ Gottes, vereinen sich in ihrem universalen Handeln, indem sie das religiöse Leben des einzelnen Menschen mit Wahrheit und Gnade ausstatten, und den religiösen Traditionen, zu denen sie gehören, „heilwirkende Werte“ einprägen.

28 Vgl. J. Dupuis, *Jesus Christ* 157-165; auch ders., *Toward a Christian Theology* 173-177.

Es ist selbstverständlich wichtig, die Einheit des göttlichen Heilsplans für die Menschheit, die die gesamte menschliche Geschichte umfasst, zu bewahren. Die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus, sein Leben, Sterben und Auferstehen als Mensch, ist der Kulminationspunkt des Prozesses der göttlichen Selbstmitteilung, die Klammer, die den ganzen Prozess zusammenhält, der Schlüssel seines Verständnisses. Der Grund dafür ist, dass die „Vermenschlichung“ des Wortes die unübertroffene – und unübertreffliche – Tiefe der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen ist, die höchste Weise der Immanenz seines Mit-ihnen-Seins.²⁹ Aber man darf der Zentralität der inkarnatorischen Dimension der Heilsökonomie Gottes nicht erlauben, die bleibende universale Präsenz und das Handeln des göttlichen Wortes und des Geistes zu verdunkeln. Die „erleuchtende“ Macht des Logos und das „inspirierende“, belebende Handeln des Geistes werden durch die Partikularität des geschichtlichen Ereignisses nicht begrenzt. Sie transzendieren alle Grenzen von Zeit und Raum. Die trinitarische Christologie ist durch die transzendente heilschaffende Macht des Logos und des Geistes in der Lage, die Mittlerfunktion der religiösen Traditionen in der Heilsordnung darzulegen, und liefert so die Grundlage für eine gebührende Anerkennung des Pluralismus der Handlungsweisen Gottes mit den Menschen.

V. Schlussfolgerung

Die thematische Problematik in der Theologie der Religionen hat sich in den letzten Jahren wiederholt verschoben. Seit der Zeit um das II. Vatikanische Konzil ist die Problematik von der radikalen Frage der Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche zu einem positiveren Zugang übergegangen, in dem die Mittlerfunktion der religiösen Traditionen als „Kanäle“ und „Wege“ zum göttlichen Heil anerkannt und bekräftigt werden. Die jüngste Vergangenheit war Zeuge einer weiteren Verschiebung der thematischen Problematik. Die Frage, die jetzt gestellt wird, ist nicht mehr die, ob und in welchem Sinne man von den religiösen Traditionen als Kanälen göttlichen Heils reden kann; die Theologen fragen weiter, ob der religiöse Pluralismus, in dem wir uns heute befinden, eine von Gott gewollte positive Bedeutung im Plan Gottes für die Menschheit hat. Mit anderen Worten: Ist die Pluralität der religiösen Traditionen heute einfach eine Lebens Tatsache, mit der man sich auseinandersetzen muss, oder ein positiver Faktor, der als Gabe Gottes willkommen geheißen werden muss? Oder noch einmal anders: Handelt es sich um einen pragmatischen (*de facto*) oder einen prinzipiellen (*de iure*) Pluralismus?

Ohne sich anzumaßen, den Plan Gottes für die Menschheit zu erklären, ist eine trinitarische Christologie in der Lage, eine Grundlage zu geben für einen

29 Vgl. J. Dupuis, *Jesus Christ* 94-101; ders., *Who Do You Say I Am* 144-150.

Pluralismus *de iure* der religiösen Traditionen. Die Ursprungsquelle der Religionen besteht in einer göttlichen Selbstmanifestation gegenüber Menschen; religiöse Pluralität basiert daher in erster Linie auf dem überfließenden Reichtum und der Vielfalt der Selbstmanifestation Gottes für die Menschheit. Der göttliche Plan für die Menschheit ist einer, aber er hat viele Facetten. Es gehört zur Natur der überfließenden Kommunikation des Dreieinen Gottes mit der Menschheit, die dem Leben intrinsische vielfältige Kommunikation aus dem göttlichen Leben heraus nach außen zu verlängern.

Die konstitutive Einzigartigkeit und Universalität des Jesus-Christus-Ereignisses muss in Übereinstimmung mit der Hauptlinie der christlichen Tradition bewahrt werden. Eine solche Einzigartigkeit darf aber nicht als eine absolute konstruiert werden; was absolut ist, ist der Heilswille Gottes. Jesu Einzigartigkeit ist weder absolut noch relativ, sondern „konstitutiv“ und „relational“. In welchem Sinne kann sie als „relational“ beschrieben werden? Die Antwort ist, in dem Sinn, dass das singular einzigartig Ereignis Jesu Christi in den umfassenden Bereich des persönlichen geschichtlichen Umgangs Gottes mit der Menschheit eingeschrieben und daher bezogen ist auf alle anderen göttlichen Manifestationen für Menschen in der einen Heilsgeschichte.

Auf diese Weise ist es möglich, nicht nur über das exklusivistische Paradigma hinauszugehen, sondern auch über das inklusivistische, ohne aber sich auf ein „pluralistisches“ Paradigma zu verlegen, insofern dieses auf der Negation Jesu Christi als konstitutivem Heiland der Menschheit gründet. Das aus einer trinitarischen Christologie gezeichnete Modell macht es möglich, in anderen Heilsfiguren und -traditionen Wahrheit und Gnade zu entdecken, die in Gottes Offenbarung und Manifestation in Jesus Christus nicht ausdrücklich betont sind. Diese stellen zusätzliche und autonome Wohltaten von Seiten Gottes dar; es findet sich mehr göttliche Wahrheit und Gnade, die in der gesamten Geschichte des Umgangs Gottes mit der Menschheit wirksam waren und sind, als sie in der christlichen Tradition allein zur Verfügung stehen.

Es ist daher legitim, von einer Komplementarität und Konvergenz zwischen dem Christentum und anderen religiösen Traditionen zu sprechen. Der Begriff „Komplementarität“ ist hier nicht unilateral gebraucht, als ob die außerhalb gefundenen Werte dazu bestimmt sind, ihre „Erfüllung“ durch christliche Werte zu finden und lediglich ins Christentum „integriert“ zu werden. Es ist eine Frage wechselseitiger Komplementarität, in der eine dynamische Interaktion zwischen diesen Traditionen und dem Christentum zu gegenseitiger Bereicherung führt. Umgekehrt macht wechselseitige Komplementarität eine reziproke Konvergenz möglich. Es ist die Aufgabe des interreligiösen Dialogs, die in den religiösen Traditionen inhärente potentielle Konvergenz in konkrete Wirklichkeit zu verwandeln.

Wenn man die Perspektive, zu der eine trinitarische Christologie führt, in den Begriffen der Modelle ausdrücken will, die in der Theologie der Religionen

üblich geworden sind, scheint die passendste Bezeichnung die eines „inklusionistischen Pluralismus“ zu sein, der den konstitutiven und universalen Charakter des Christuserignisses in der Ordnung des menschlichen Heils und die Heilsbedeutung der religiösen Traditionen in einer Pluralität *de iure* der religiösen Traditionen mit dem einen vielfältigen Plan Gottes für die Menschheit vereint.

Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi*

Jacques Dupuis SJ

In meinem Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* legte ich eine trinitarische und pneumatische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus vor.¹ Es erschien mir, dass ein solches Modell, während es klar den konstitutiven Heilswert Jesu Christi für die ganze Menschheit bewahrt, hilfreich sein würde, um den Heilswegen, die von anderen religiösen Traditionen ihren Anhängern angeboten werden, eine Heilsbedeutung zuzuerkennen. Dieses Modell kann über das hinaus weiterführen, was Gerald O'Collins in *Saving Revelation for all Peoples* und in *Universal Redeemer* schrieb.²

Die Lösung, die ich anbot, um das offensichtliche Dilemma zwischen den beiden Thesen zu lösen, besteht darin, drei komplementäre und konvergente Wege zu vereinen, auf denen in dem einen göttlichen Plan für die Menschheit das Heil Menschen in ihren konkreten Lebensumständen erreicht. Diese drei sind: (1) die bleibende Aktualität und universale Wirksamkeit des Ereignisses Jesu Christi trotz der geschichtlichen Partikularität des Ereignisses; (2) die universale operative Präsenz des Wortes Gottes, dessen Handeln nicht begrenzt ist durch die menschliche Existenz, die es angenommen hat im Mysterium der Inkarnation; und (3) das in gleicher Weise universale Handeln des Geistes Gottes, der durch sein Ausgegossenwerden durch den auferstandenen und verherrlichten Herrn weder begrenzt noch erschöpft wird.³

Ohne zu wiederholen, was in meinem Buch gesagt ist, scheint es nützlich zu sein, weiterführende Erklärungen zu liefern und möglichen Schwierigkeiten zu begegnen. Ich werde hier den pneumatologischen Aspekt nicht berühren, sondern werde mich beschränken auf das Problem, wie das Handeln des Wortes Gottes und die Wirkkräftigkeit des Christusereignisses auf eine angemessene Weise verbunden werden können.

Fragen mögen aufkommen, die entweder direkt mit der Beziehung zwischen dem Wort Gottes und dem Menschen Jesus zu tun haben oder mit der Beziehung zwischen dem vor-österlichen Jesus und dem österlichen Christus. Diese Fragen sind zwar nicht neu, erscheinen aber im Kontext der Theologie der Reli-

* Dupuis, Jacques, *Universality of the word and particularity of Jesus Christ*, in: Kendall, Daniel/Davis, Steven T. (Hg.), *The convergence of theology*. FS Gerald O'Collins SJ, foreword by George Carey, New York 2001, 320-342. Übersetzung aus dem Englischen von Christian Hackbarth-Johnson.

1 Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 1997.

2 O'Collins, Gerald, *Retrieving Fundamental Theology*, Mahwah 1993, 79-86; ders., *Christology. A biblical, historical, and systematic study of Jesus*, Oxford 1995, 296-305.

3 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 203-390.

gionen noch zugespitzter; sie nehmen neue Dimensionen an und werden bohrender. Wer ist der Erlöser? Jesus Christus oder das Wort Gottes? Wie kann das Ereignis Jesu Christi, insofern es historisch begrenzt und partikular ist, eine Wirkkräftigkeit haben, die über die von Zeit und Raum auferlegten Grenzen hinausgeht? Sollen wir die Heilsbedeutung des historischen Ereignisses herunterspielen zugunsten des universalen Handelns des Wortes Gottes, das solche Begrenzungen nicht kennt? Man würde dann schließen, dass es in der Tat das Wort Gottes ist, das Heil schafft, während die Bedeutung des Jesus-Christus-Ereignisses darin bestünde, für das Heilshandeln des Wortes Zeugnis zu geben. Oder man hält eine Heilseffektivität des auferstandenen Jesus für die Christen, die in ihm das Sakrament ihres Heils erkannt haben, aufrecht, begrenzt sie aber auf die, die an ihn glauben. Man würde dann zu der Schlussfolgerung kommen, dass Christen sehr wohl durch Jesus Christus gerettet werden, die Mitglieder anderer religiöser Traditionen aber das Heil durch das universale Handeln des Wortes Gottes erreichen. Aber würde diese Behauptung nicht zwei parallele Heilsökonomien postulieren und dabei die organische Einheit des Heilsplans Gottes für die Menschheit zerstören?

In meinem jüngsten Buch habe ich einen Überblick über gegenwärtige Positionen in der Debatte um die Theologie der Religionen gegeben und mich dabei unter anderem auf ein Paradigma bezogen, das sich, wie es scheint, in den letzten Jahren entwickelt hat, welches ich „Logozentrismus“ genannt habe. Dieses Paradigma neigt dazu, das Handeln des Wortes Gottes vom Jesus-Christus-Ereignis auf zwei unterschiedliche Weisen zu trennen: entweder wird das Handeln des Wortes Gottes betrachtet, als würde es eine Heilsökonomie repräsentieren, die von derjenigen, die in Jesus Christus stattfindet, verschieden ist und zu ihr parallel wäre; oder es wird, während die Heilsökonomie eine bleibt, das heilwirkende Handeln nicht mehr dem Wort als menschlich inkarniertem und handelndem zugewiesen, sondern dem Wort als solchem, unabhängig von seiner menschlichen Existenz, welche Bedeutung dieser auch immer in der Heilsordnung weiterhin zugeschrieben wird.⁴

Gegen solche Tendenzen, das universale Handeln des Wortes übermäßig von der Heilseffektivität des Jesus-Christus-Ereignisses zu trennen, muss aufgezeigt werden, dass zum einen die beiden Aspekte verschieden sind, unbenommen der persönlichen Identität des historischen Jesus mit dem Wort oder dem Sohn Gottes; und zum anderen, dass sie dennoch in dem einen göttlichen Plan für die Menschheit auf eine Weise vereint bleiben, dass sie niemals getrennt und als zwei unterschiedliche Heilsökonomien repräsentierend gesehen werden können.

Im ersten Teil dieses Aufsatzes werde ich durch einige konkrete jüngere Beispiele zeigen, dass anscheinend eine gewisse Gefahr zu bestehen scheint, eine übermäßige Trennung zwischen dem erlösenden Wort Gottes und Jesus Christus

4 Ebd. 195-197.

zu errichten. Der zweite Teil wird erklären, dass das Handeln des Wortes – obwohl niemals getrennt – dennoch unterschieden bleibt von dem des Menschen Jesus Christus, selbst in seiner auferstandenen und verherrlichten Gestalt. Es ist also zu zeigen, wie das Handeln des Wortes Gottes und die Wirkkräftigkeit des Christusereignisses als zwei untrennbare Aspekte in der einen von Gott für die Menschheit gewollten Heilsökonomie vereint sind. Dies wird uns zu sehen erlauben, dass das Jesus-Christus-Ereignis wahrhaftig „konstitutiv“ ist für das universale Heil, und gleichzeitig die anderen Wege, in denen das Wort wirkt, im selben göttlichen Plan für ihre Anhänger eine heilswirkende Rolle in der Heilsordnung ausüben.

Das Wort Gottes und Jesus Christus lassen sich nicht trennen

Es erscheint hier sinnvoll, zunächst von einem Abschnitt in der Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) über die dem christlichen Glauben entsprechende Untrennbarkeit zwischen dem Wort Gottes und Jesus Christus auszugehen. An der persönlichen Identität Jesu Christi mit dem Wort Gottes müsse beharrlich festgehalten werden, ebenso wie an der zwischen Jesus und dem Christus. Diese persönliche Identität mit dem Sohn Gottes verleihe der menschlichen Existenz Jesu eine besondere Einzigartigkeit und stattet sie mit einer universalen Heilsbedeutung aus. Der Text muss in seiner Gesamtheit zitiert werden.

„Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen [...] (1 Tim 2,5-7; vgl. Hebr 4,14-16). Die Menschen können demnach mit Gott nicht in Verbindung kommen, wenn es nicht durch Jesus Christus unter Mitwirkung des Geistes geschieht. Durch seine einzigartige und universale Mittler Tätigkeit, weit entfernt davon, Hindernis auf dem Weg zu Gott zu sein, ist der von Gott selbst bestimmte Weg [...] Andere Mittler Tätigkeiten verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlerschaft teilhaben, werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben doch nur Bedeutung und Wert *allein* in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangig und notwendiger Zusatz betrachtet werden (Nr. 5).

Es widerspricht dem christlichen Glauben, wenn man eine, wie auch immer geartete, Trennung [separationem] zwischen dem Wort und Jesus Christus einführt. Johannes sagt klar, dass das Wort, das am Anfang bei Gott war, dasselbe ist wie jenes, das Fleisch geworden ist (vgl. Joh 1,2.14). Jesus ist das fleischgewordene Wort, eine einzige und unteilbare Person. Man kann auch nicht Jesus von Christus trennen [separare] oder von einem »Jesus der Geschichte« sprechen, der vom »Christus des Glaubens« verschieden wäre. Die Kirche kennt und bekennt Jesus als »den Christus, den Sohn des lebendigen Gottes« (Mt 16,16): Christus ist kein anderer als Jesus von Nazareth, und dieser ist das für das Heil aller menschgewordene Wort Gottes [...] Gerade diese Einzigartigkeit Christi ist es, die ihm eine absolute und universale Bedeutung verleiht, durch die er, obwohl selbst Teil der Geschichte, Mitte und Ziel der Geschichte selbst ist [...]

Wenn es also möglich und nützlich ist, die verschiedenen Aspekte des Geheimnisses Christi ins Auge zu fassen, so darf man dennoch seine Einheit nie außer acht lassen. Während wir darangehen, die von Gott jedem Volk zugeteilten Gaben aller Art, insbe-

sondere die geistigen, zu entdecken und zu bewerten, können wir solche Jesus Christus, der im Zentrum des göttlichen Heilsplanes steht, nicht absprechen [seingere]“ (Nr. 6).⁵

Der Schlüsselbegriff hier ist die „Ungetrenntheit“ zwischen dem Wort Gottes und Jesus Christus auf der einen und zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens auf der anderen Seite. Die persönliche Identität zwischen beiden muss immer bewahrt werden, weil die göttliche Person des Wortes das menschliche Wesen Jesu durch das Mysterium der „hypostatischen Union“ angenommen hat. Daraus folgt, dass die Heilswirksamkeit des Wortes und die Heilsbedeutung des historischen Ereignisses Jesu Christi nicht so getrennt werden kann, als dass man das Heilswirken ausschließlich dem Wort zuschreiben könnte, unabhängig jeglichen Einflusses durch oder auf die Menschheit Jesu.

Die Enzyklika bezieht sich nicht auf einen konkreten Einzelfall, wo eine Tendenz zur Etablierung einer falschen Trennung zwischen einer Heilswirksamkeit des Wortes und derjenigen Jesu Christi zu finden wäre; und ich habe nicht die Absicht, Überlegungen anzustellen, wer hier gemeint sein könnte. Es mag aber nützlich sein, über konkrete Wege zu reflektieren, auf denen eine falsche „Trennung“ zwischen dem Wort und Jesus vorgebracht werden könnte. Das wird uns in die Lage bringen, die bleibende Einheit-in-Unterschiedenheit, die zwischen dem Handeln des Wortes und dem historischen Ereignis Jesu Christi innerhalb des einen, vielfältigen Heilsplans für die ganze Menschheit besteht, deutlicher aufzuzeigen. Dies wiederum wird uns erlauben, Schlussfolgerungen zu ziehen im Blick auf die Pluralität der Wege, durch die Gottes Heilshandeln die Menschen in den verschiedenen religiösen Traditionen erreicht.

Carlo Molari hat Recht, wie ich meine, wenn er „die Transzendenz des Wortes Gottes in Bezug auf seinen historischen Ausdruck herausstellt, das heißt, ein »Surplus«, einen Mehrwert des Wortes in Bezug auf Christus anerkennt“.⁶ Doch in der weiteren Ausführung scheint er die Bedeutung des historischen Ereignisses Jesu Christi zu reduzieren, indem er den „transhistorischen“ oder „metahistorischen“ Zustand der verherrlichten Menschheit Jesu nicht berücksichtigt. Dies muss etwas ausführlicher belegt werden.

Molari bemerkt, dass das „Surplus“, der Mehrwert des Wortes in der Kenosis oder Selbstentäußerung (vgl. Phil 2,7) impliziert sei, in welcher die unvermeidliche Rückseite der Inkarnation bestehe. Dieses „Surplus“, dieser Mehrwert sei auch im Dogma der hypostatischen Union impliziert, wie sie in der Definition von Chalcedon zum Ausdruck gebracht ist. Molari schreibt:

5 Leicht veränderte Übersetzung zu der der Libreria Vaticana. Vgl. den englischen Text in AAS 83 (1991), 254-255. [Johannes Paul II., Redemptoris Missio. Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (VAS 100), Bonn 1990, 1168f. Vgl. http://www.vatican.va/edocs/DEU0129/_INDEX.HTM.]

6 Molari, Carlo, Assolutezza e universalità del cristianesimo come problema teologico, in: *Crede oggi* 9 (1989-6) 17-35, hier 27.

„Die Kenosis ist die historische Rückseite des göttlichen »Surplus«, des Mehrwertes in Beziehung zur Menschheit Jesu. Den definitiven und normativen Charakter Christi zu bekräftigen, heißt in dieser Perspektive nicht, dass alles, was im göttlichen Wort enthalten ist, schon vollständig den Menschen durch das Christusereignis bekannt gemacht worden ist; es heißt daran festzuhalten, dass das Wort, das in Jesus widerhalte, das eine und ewige Wort ist, das dennoch seine Transzendenz behält, insofern die Einheit *ohne Vermischung und ohne Veränderlichkeit* ist, wie es das Konzil von Chalcedon definiert hat.“⁷

Während er – zurecht – die heilwirkende Transzendenz des Wortes in Bezug zum geschichtlichen Tun Jesu Christi bewahren will, scheint Molari die Heilsbedeutung des geschichtlichen Ereignisses und besonders die universale Heilskraft der verherrlichten Menschheit Christi zu verringern. Ein anderer italienischer Dogmatiker interpretiert seine Gedanken wie folgt:

„Das Wort beginnt zu handeln in der Schöpfung und ist in allen Ereignissen am Werk, durch die Gott die Menschen dahin führt, seinem Mysterium zu begegnen. Das offenbarende und heilwirkende Wort Gottes ist daher eines, aber es gibt viele historische Mittler des Heils. Jesus ist einer von ihnen, und Christen empfangen das Wort von ihm her. Er ist aber nur das »menschliche Sakrament Gottes«. Denn die Zentralität Jesu Christi ist ersetzt durch die des Wortes, das sich in Jesus offenbart [...] Letztlich ist die Person Jesu nicht das Prinzip des universalen Heils; Jesus ist nur der, der auf radikale Weise die universalen Werte gelebt hat, die das ewige Wort Gottes widerspiegeln.“⁸

Dieses Urteil ist vielleicht unangemessen streng. Molari liegt nicht falsch – wie ich im zweiten Teil meines Aufsatzes argumentieren werde –, wenn er darauf insistiert, dass, unbenommen der Einheit von beiden, eine Unterscheidung zwischen dem Wort und seinem Ausdruck in Jesus bewahrt werden muss. Er betont diesen Punkt in einem anderen Beitrag, offensichtlich ohne eine Trennung zu implizieren:

„Jesus war das Paradigma des heilsgeschichtlichen Gesetzes, aber er hat die möglichen Ausdrucksformen des ewigen Wortes nicht erschöpft [...] Die Meinungen, welche eine Trennung vertreten (wie sie von *Redemptoris missio* Nr. 6 ausgeschlossen wird) sind von christlicher Sicht aus sicherlich unangemessen. Aber es bleibt in gleicher Weise wahr, dass nach der Lehre des Glaubens das Wort ein viel weiteres Handlungsfeld hat als jenes, das in Jesus verwirklicht ist. Deshalb beschreibt der Prolog des Johannesevangeliums, bevor er von der Inkarnation spricht, die verschiedenen Wege der Gegenwart des schaffenden und erleuchtenden Wortes Gottes in der menschlichen Geschichte. In diesem Sinne wurden sehr früh in der Christenheit die Samen des Wortes in den verschiedenen Kulturen als anwesend angesehen.“⁹

Molari nahm das Argument kürzlich wieder auf in der „Einleitung“, die er für die italienische Ausgabe zweier kontroverser Bände über das Problem der Ein-

7 Ebd. 27.

8 Canobbio, Giacomo, *Gesù Cristo nella recente teologia delle religioni*, in: *Cristianesimo e religioni in dialogo* Brescia 1994, 86-88.

9 Molari, Carlo, *Riconoscere il Dio di tutti i popoli*, in: *La svolta planetaria di Dio*, hg. v. C. Cantoni, Rom 1992, 283-307, hier 301.

zigartigkeit des Christentums und das der pluralistischen Theologie der Religionen schrieb.¹⁰ Er besteht darin darauf – wieder zurecht –, dass das historische Ereignis Jesu Christi partikulär ist in Raum und Zeit und daher historisch begrenzt. Daraus deduziert er aber, mit weniger Plausibilität, dass das Ereignis deshalb nicht eine Wirksamkeit haben könne, die die zeitlichen und räumlichen Grenzen transzendiert. Er erkennt nicht an, dass das Menschsein Jesu aufgrund der tatsächlichen Transformation, die es durch seine Auferstehung und Verherrlichung durchlaufen hat, „transhistorisch“ oder „metahistorisch“ geworden ist und so eine Wirksamkeit ausüben kann, die über die normalen Grenzen von Zeit und Raum hinausgeht. Dieses Versehen erlaubt es Molari zu argumentieren, dass das Jesus-Christus-Ereignis niemals über seine historischen Bedingungen hinausreiche, während die Wirksamkeit des Wortes keine Grenzen kenne. - Deshalb fragt Molari:

„Wenn gesagt ist: »In keinem anderen ist Heil« [...] besteht das Problem darin zu entscheiden, worauf sich der Name bezieht, der angerufen wird, und in dem die heilwirkende Kraft wohnt. Bezieht er sich auf den symbolischen Namen (Jesus) oder auf den unaussprechbaren Namen Gottes, der sich in Jesus selbst offenbart, und daher auf die unausdrückbare Kraft des ewigen Wortes, das in Jesus wiederhallt?“¹¹

Er antwortet, dass es immer, in welcher göttlichen Manifestation auch immer, das Wort Gottes sei, das Offenbarung und Heil trägt. Der Fall Jesu sei keine Ausnahme. Die Titel „der Eingeborene“ und „der Sohn“ können auf ihn angewendet werden, insofern er „als Messias konstituiert ist aufgrund seiner Treue gegenüber dem Willen des Vaters und der Offenbarung, die Gott in ihm verwirklicht hat“.¹²

Gegen die „Inklusivisten“, die er beschuldigt, Christus und das Wort fälschlich gleichzusetzen, bekräftigt Molari, dass „das Heilshandeln in der Geschichte nach der christlichen Tradition dem ewigen Wort und dem Geist Gottes zugeschrieben wird in Hinblick auf den Glauben, der in Bezug auf den toten und auferstandenen Jesus bekannt wird. Wenn wir Jesus als Herrn *anerkennen*, verkünden wir ein Handeln des ewigen Wortes, das sich in Jesus offenbart hat, und des Heiligen Geistes, den er den Seinen weitergibt, aber stets ausschließlich als verherrlichtes Geschöpf Gottes.“¹³

Was ich hier vermissem, ist eine Bekräftigung der einzigartigen Gottessohnschaft, welche Jesus Christus auch in seinem Menschsein eigen war und von ihm gelebt wurde, und daran anschließend die Bekräftigung eines einzigartigen und

10 Vgl. Hick, John/Knitter, Paul F. (Hg.), *L'unicità cristiana. Un mito?*, Assisi 1994, mit Einleitung von C. Molari, 11-48; und D'Costa, Gavin (Hg.), *La teologia pluralista delle religioni. Un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Assisi 1994, mit Einleitung von C. Molari, 11-37.

11 Molari, Carlo, Introduzione, in: *L'unicità cristiana* 35-36.

12 Ebd. 44.

13 Molari, Carlo, Introduzione, in: *La teologia pluralista delle religioni* 27.

universalen Heilswertes seines menschlichen Lebens und des Pascha-Mysteriums seines Todes und seiner Auferstehung. Kurz gesagt, während Molari zurecht eine vielfältige Offenbarung und Manifestation Gottes durch das Wort bekräftigt, ignoriert er die einzigartige Bedeutung, die dem Christusereignis dadurch zukommt, dass das Wort Gottes selbst sich im Menschsein Jesu Christi inkarniert hat.

Ein anderer Fall, den ich untersuchen möchte, ist der von Aloysius Pieris. Es lässt sich die Frage stellen, ob Pieris in seinen Beiträgen der letzten Jahre eine ungebührliche Trennung zwischen dem heilgebenden Wort Gottes und Jesus, dem Christus, postuliert. Nach ihm ist es das Wort Gottes, das rettet, in welchem Ereignis und unter welchen Umständen es auch immer sei, und eben nicht das fleischgewordene Wort, also Jesus Christus.¹⁴ Er schreibt: „Derjenige, der offenbart, der rettet und verwandelt, ist das Wort selbst.“¹⁵ „Christus“ sei ein Titel; ein Titel rette nicht. Jesus sei [nur] „derjenige, in dem Christen das Wort erkennen, wie es durch menschliche Sinne gesehen, gehört und berührt werden kann.“¹⁶ Die Singularität des Menschen Jesus besteht darin, dass „Jesus der Gegensatz zwischen Mammon und Yahwe ist [...] der Verteidigungspakt zwischen den Unterdrückten und Yahwe.“¹⁷ Er offenbare und verkörpere den Gegensatz, der zwischen Gott und den Armen, die durch die Reichen unterdrückt seien, existiere. Jesus besiegle so den Bund Gottes mit den Armen. Eine solche „Singularität“ sei zugänglich für die Mitglieder anderer religiöser Traditionen, während die „ontologische Einheit“ des inkarnierten Wortes es nicht sei. In jedwedem Ereignis sei es das Wort, das rettet; Jesus Christus sei der, in dem das Wort von den Christen erkannt wird. So schreibt Pieris:

„Der Glaube, dass Jesus von Nazareth die fleischgewordene historische Manifestation dieses Wort-Vermittlungs-Pfades ist, macht christliche Theologie zu einer Christologie. Eine solche Bezeichnung ist aber nicht eine vom Wort geforderte Bedingung für das Heil, das als universales auch unter denen wirksam ist, die es nicht mit diesem Namen kennen. Es ist der Wort-Vermittlungs-Pfad, der rettet, nicht der Name, den man ihm gibt. Bezeichnungen, die zur Theologie gehören, können nicht universal sein.“

In einer gut dokumentierten und vorsichtigen Beurteilung des Gesamtwerks von A. Pieris schreibt Philip Gibbs folgendes:

- 14 Ich beziehe mich im Folgenden auf: Pieris, Aloysius, *An Asian Paradigm. Interreligious Dialogue and Theology of Religions*, in: *The Month* 26 (1993) 129-134; ders., *Universality of Christianity*, in: *Vidyajyoti* 57 (1993) 591-595; ders., *The Problem of Universality and Inculturation with Regard to Patterns of Theological Thinking*, in: *Concilium* Nr. 5 (1994) 70-79; ders., *Inculturation in Asia. A Theological Reflection on an Experience*, in: *Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (Hg.), Jahrbuch für interkulturelle Kommunikation*, Frankfurt 1994, 59-71.
- 15 A. Pieris, *Inculturation in Asia* 60.
- 16 Ebd.
- 17 A. Pieris, *The Problem of Universality* 72.

„Wenn, wie Pieris behauptet, das Heil durch das Wort bewirkt wird, bezieht er sich dabei auf das inkarnierte Wort? Es gibt mehrere Möglichkeiten. Das Heil könnte durch das universale Wort bewirkt sein, das nicht inkarniert ist. Oder es könnte auf verschiedene Arten inkarniert sein, was die Möglichkeit offen lässt, der Heilswirklichkeit einen anderen Namen zu geben als Christus. Oder das Wort könnte in anderen religiösen Traditionen gegenwärtig sein, aber hingeordnet auf die uneingeschränkte Offenbarung, die in Jesus Christus statt findet. Das derzeitige römische Lehramt folgt der letzteren Option. Pieris teilt die letztere Option in seinem frühen Werk, aber scheint in jüngerer Zeit eine oder beide der ersten Optionen zu bevorzugen.“¹⁸

Die Position von Pieris lässt etliche Fragen aufkommen. Zunächst: Was heißt es, wenn man sagt, dass „Christus“ nur ein Titel ist, und dass ein Titel nicht rettet? Wenn wir zurückgehen zum frühen Kerygma, wird deutlich sichtbar, dass der Titel „Christus“ dem Jesus der Geschichte von der apostolischen Kirche im Blick auf seine Auferstehung durch die Hand Gottes, seines Vaters, gegeben wurde. Er ist zum Christus geworden, indem er von den Toten auferweckt wurde, wie die Rede des Petrus an Pfingsten gemäß der Apostelgeschichte deutlich macht: „Mit Gewissheit erkenne also das ganze Haus Israel: Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (Apg 2,36). Herrsein und Heilskraft werden also Jesus selbst in seinem auferstandenen Zustand aufgrund der wirklichen Transformation, durch die seine menschliche Existenz gegangen ist, indem sie von Gott auferweckt wurde, zugeordnet; sie werden nicht ausschließlich dem Wort Gottes unabhängig von Jesu menschlicher Existenz zugeschrieben. Wenn Pieris behauptet, dass nur das Wort Gottes an sich rettet, übersieht er da nicht die Heilsbedeutung des historischen Jesus-Christus-Ereignisses? Trennt er nicht damit das Wort Gottes, das in sich selbst heilswirksam sei, von dem historischen Jesus, in dem Christen dieses rettende Wort erkennen und ihm begegnen, ohne dass dieses Ereignis aber in sich selbst universal heilswirksam wäre? Wird man damit, dass man nur dem Wort als solchem Heilshandeln zubilligt, dem Zeugnis des Neuen Testaments voll gerecht? Und muss eine Bekräftigung des universalen Heilshandelns des Wortes Gottes als solchem eine gewisse universale Heilsbedeutung des historischen Ereignisses Jesus Christus notwendigerweise herunterspielen? Dieses logozentrische Modell versäumt es, die Heilskraft beider, des Wortes als solchem und des in Jesus Christus Mensch gewordenen Wortes, zu verbinden. Das Modell scheint eine Dichotomie zwischen Logozentrismus und Christozentrismus zu postulieren, die als einander ausschließende Paradigmen konstruiert werden. Im Gegensatz dazu muss aufgezeigt werden, wie – fern davon einander auszuschließen – das Heilshandeln des Wortes als solchem und des in Jesus Mensch gewordenen Wortes verbunden werden können und müssen, wenn wir einer Pluralität der Wege Rechnung tragen

18 Gibbs, Philip, *The Word in the World. Divine Revelation in the Theology of Jean-Marc Ela, Aloysius Pieris and Gustavo Gutiérrez*, Rom 1996, 219f.

wollen, die von Gott für das menschliche Heil bestimmt worden sind. Dies aufzuzeigen ist die Aufgabe des zweiten Teils dieses Aufsatzes.

Das Wort Gottes und Jesus Christus: Unterschied und Einheit

Wie die Überschriften der beiden Teile dieser Arbeit zeigen, hängt alles an der Art der Beziehung, die man zwischen dem Wort Gottes als solchem und in sich selbst und demselben Wort in seiner menschlichen Existenz in Jesus Christus anerkennt: Sind beide so voneinander zu trennen, dass Heilshandeln nur dem Wort als solchem zukommt, auch wenn dies durch Jesus Christus erkannt wird? Oder sind sie im Gegenteil so in ihrer beider Verschiedenheit verbunden, dass beiden innerhalb des umfassenden göttlichen Plans für die Menschheit, in dem beide je aufeinander bezogen sind, universales Heilshandeln zugeschrieben werden muss? Es muss deutlich gemacht werden, dass zwischen der universal wirksamen Gegenwart des Wortes Gottes und der einzigartigen Heilsbedeutung des geschichtlichen Ereignisses Jesu Christi kein Widerspruch noch Gegensatz besteht, sondern Aufeinanderbezogenheit und Komplementarität. Beide Aspekte sind im Heilsplan Gottes zusammengefügt und aufeinander abgestimmt. Wir werden argumentieren, dass das Handeln des Wortes als solches über die Grenzen von Zeit und Raum hinausreicht und seine Heilskraft nicht reduziert werden kann, indem man es einfach mit dem geschichtlichen Ereignis Jesu Christi identifiziert. Aber es ist in gleicher Weise wahr, dass das personale Eindringen des Wortes Gottes in die Geschichte der Menschheit durch das Mysterium der Inkarnation dem geschichtlichen Ereignis Jesu Christi in der Entfaltung der Heilsgeschichte einem einzigartigen Wert und eine einzigartige Bedeutung zukommen lässt, was es „konstitutiv“ macht für das universale Heil der Menschen.

Das universale Handeln des Wortes

Ich schrieb in meinem Buch:

„Die Bekräftigung der Einzigartigkeit des Christus als Mensch im Neuen Testament als »der Weg« (Joh 14,6), der »einzig Mittler« (1 Tim 2,5), der »eine Name« (Apg 4,12), in dem die Menschen Heil finden, entwertet nicht den Glauben an den *Logos asarkos*, von dem der Johannesprolog spricht, durch den alle Menschen gerettet werden und in dem alle Wege zusammenlaufen. Der, der »das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, indem er in diese Welt kommt« (Joh 1,9) war, ist derselbe, der »Fleisch geworden« ist in Jesus Christus, »als die Zeit erfüllt war« (Gal 4,4).“¹⁹

Um jede mögliche Zweideutigkeit zu vermeiden, möchte ich sofort hinzufügen, dass, wenn ich von einem universalen Handeln des *Logos asarkos* spreche, der über den auferstandenen Zustand der Menschheit Jesu hinaus besteht, sich dies nicht auf einen „nicht-inkarnierten“ *Logos*, einen anderen als den, der in Jesus Christus menschlich geworden ist, bezieht. Es wird betont, dass das Handeln des *Logos als solchem* nach der Inkarnation, selbst nach der Auferstehung und Verherrlichung Jesu, nicht eingeschränkt oder begrenzt ist durch die Menschheit Jesu. Die Inkarnation des Wortes, sobald sie sich einmal in der Geschichte ereignet hat, bleibt in Ewigkeit; aber das Handeln des *Logos als solchem* ist nicht begrenzt auf diese bleibende Menschheit, selbst in seinem verherrlichten Stand der Auferstehung. Der Prolog des Johannesevangeliums kann so interpretiert werden, dass er dem universalen Heilshandeln, nicht nur des *Logos* vor der Inkarnation (*Logos asarkos*), Rechnung trägt, sondern auch des *Logos als solchem*, nach Inkarnation und Auferstehung. Um dies zu zeigen, ist es nötig, sich der Exegese des Prologs zuzuwenden, besonders von Joh 1,9.

Nach Xavier Léon-Dufour hat der Johannesprolog bis V. 14 (trotz des eingefügten Satzes V. 6-9) das Handeln des *Logos* als solchem von Anfang an, durch die Menschheitsgeschichte hindurch, im Blick und nicht Jesus Christus²⁰, wie es einige Exegeten für den gesamten Prolog oder zumindest von V. 6 an behaupten.²¹ Für Léon-Dufour war der *Logos* von Anbeginn der Schöpfung an wirksam als Prinzip des Lebens und als Licht, wobei er eine persönliche Beziehung herstellt zwischen Gott und den Menschen: „[I]ndem er in die Welt kommt“, wie es die Weisheit Gottes in Jesus Sirach 24 tat, ist er die Quelle des Lichtes für alle Menschen, und er gab denjenigen, die ihn aufnahmen, die „Macht, Kinder Gottes zu werden“ (V. 9 und 12). Léon-Dufour schreibt über die Synergie, die sich zwischen Gott und den Menschen ereignet, wenn sie das Wort aufnehmen: „Dieses erleuchtende Handeln, insofern es willkommen geheißen wird, erzeugt göttliche Sohnschaft. Dies trifft auch zu, bevor der *Logos* ein menschliches Antlitz annimmt, das heißt, unabhängig von jedem expliziten Bekenntnis zu Jesus Christus.“ Er fügt hinzu:

„Vom »Kommen« des *Logos* wurde schon in 1,10f gesprochen: er »war in der Welt« und »er kam in sein Eigentum«. Wenn es wahr ist, dass der *Logos* sich selbst mitteilt, so hat diese Mitteilung nicht mit der Inkarnation begonnen, sondern mit der Schöpfung, und sie ging weiter durch die ganze Offenbarungsgeschichte hindurch. Gleichwohl markiert die Inkarnation des *Logos* einen radikalen Wechsel in der Art der Kommunikation.“

Der Wechsel besteht in der Tatsache, dass

„[Offenbarung] künftig durch die Sprache und die Existenz eines Menschen unter Menschen geschieht: dieses Phänomen der Konzentration in einem Menschen ermöglicht es,

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

21 Vgl. z.B. Brown, Raymond E., *The Gospel according to John 1-2* (The Anchor Bible 29-29A), Garden City 1966/1970.

dass die Offenbarung Gottes auf intelligible Weise direkt formuliert werden kann und dass alle Menschen Zugang zu einer definitiven Kommunikation mit Gott haben.“

Léon-Dufour beharrt aber weiterhin darauf, dass trotz der Neuheit, die durch die Inkarnation eingeführt wurde,

„diese neue Stufe die vorhergehende nicht ablöst. Der Logos drückt sich weiterhin dank der Schöpfung, deren Urheber er ist, und dank des Zeugnisses vom Licht: viele können ihn aufnehmen und Kinder Gottes werden. Doch ist Offenbarung künftig auch und am meisten konzentriert in ihm, der mit diesem Namen bezeichnet wird: Jesus Christus (1,17).“²²

Diese Ansicht wird von einigen anderen jüngeren Exegeten geteilt. Nach J. Dupont gebraucht Johannes den Begriff *Logos* bewusst, um das universale Handeln dessen zu bezeichnen, der „am Anfang mit Gott war“. Er schreibt:

„Durch den Gebrauch des Begriffes [*Logos*] wollte der Apostel nicht sagen, was Christus in sich selbst ist, sondern zeigen, dass sein Handeln gegenüber der Welt nicht mit seinem irdischen Leben angefangen hat: dieses Handeln ist an der Quelle der Welt, am Ursprung aller Dinge. Johannes identifiziert Christus mit dem Wort Gottes *ad extra*, mit dem kreativen Wort, das Gott zur Welt spricht. Er tut es nicht, um zu sagen, wer die Person Jesus ist, sondern damit wir sehen, wie weit sich sein Handeln gegenüber dem Universum erstreckt.“²³

Dass das universale Handeln des Wortes in der Welt auch heute noch anhält, wird noch stärker herausgearbeitet von D. Mollat. Folgendes schreibt er zum V.9 des Prologs:

„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 »jeden 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.“²⁴

Man versteht dann, wie Yves Raguin in einer jüngeren Veröffentlichung Rechenschaft ablegen konnte für die Möglichkeit des Heils für all jene Menschen, die das Wort nicht als inkarniertes gekannt haben, entweder vor oder nach der Inkarnation, indem er auf das Wissen verweist, das sie vom nicht-inkarnierten Wort hatten, das heißt, vom Wort als solchem. Ihr Wissen vom Wort als solchem bekräftigt er unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Joh 1,9. Er schreibt:

22 X. Léon-Dufour, *Lecture* 109.112.124.

23 Dupont, Jacques, *Essais sur la christologie de Saint Jean. Le Christ, parole, lumière et vie. La gloire du Christ* (Éditions de Abbaye de Saint-André), Bruges 1951, 48.

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

„Diejenigen, die den Vater nicht durch das inkarnierte Wort kennen, können ihn erkennen durch sein nicht-inkarniertes Wort. Darum können alle Menschen das Wort Gottes erkennen, auch ohne es in seiner Inkarnation zu kennen [...] Wir lesen im Prolog des Johannesevangeliums, dass das Wort das Leben aller Dinge ist und dass dieses Leben zum Licht der Menschen wird. Nun kann jeder Mensch in sich diese Erfahrung des Lebens, das zum Licht wird, machen, und so, durch die Vereinigung mit dem Wort, in das innere Geheimnis des Vaters eintreten. Auf diese Weise kann der größte Teil der Menschheit in Beziehung mit Gott treten, der Quelle allen Lebens und aller Liebe, durch die Vermittlung des Wortes, ohne Jesus begegnet zu sein und ohne ihn gekannt zu haben.“²⁵

Ein anderer jüngerer Autor schreibt in derselben Richtung, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Léon-Dufours Lesart von Joh 1,9: „Indem man den *Logos* nicht geradewegs mit Jesus-dem-Christus identifiziert, ist es leicht, ein breites offenbarendes Handeln des *Logos* durch die Heilsgeschichte hindurch wahrzunehmen, nicht bloß vor, sondern auch nach der Inkarnation.“²⁶

Es würde dann zulässig erscheinen, von einem Handeln des Wortes Gottes nicht nur vor, sondern auch nach der Inkarnation zu sprechen, die über das Heilshandeln der Menschheit Jesu, selbst in seinem auferstandenen und verherrlichten Zustand, hinausreicht, vorausgesetzt, dass ein solches fortgesetztes Handeln nicht abgetrennt wird von dem Ereignis, in dem die unübertreffliche „Konzentration“ der erlösenden Selbstoffenbarung Gottes in Übereinstimmung mit dem einen göttlichen Plan für das universale Heil der Menschen geschieht. Wir müssen deshalb aufzeigen, wie dieses anhaltende, erleuchtende und lebenspendende Handeln des Wortes als solchem „korreliert“ mit der „Konzentration“ göttlichen Heils in dem Wort, wie es in Jesus Christus inkarniert ist, und mit der bleibenden Wirksamkeit des geschichtlichen Ereignisses durch seinen auferstandenen Zustand. Die Inkarnation bezeichnet, wie ich schrieb, „die unübertroffene – und unübertreffliche – Tiefe der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, die höchste Weise der Immanenz seines Mit-ihnen-Seins“, tatsächlich den „Schlüssel zur Interpretation“ des gesamten Prozesses des sich Einlassens Gottes mit den Menschen durch die gesamte Geschichte hindurch.²⁷

Was so weit auf biblischer Grundlage bekräftigt wurde, kann – wenn auch für manche paradox – bestätigt werden im Rückgriff auf das christologische Dogma, wie es in der chalcedonensischen Definition formuliert wurde. Wie wir oben gesehen haben, bemerkt Johannes Paul II. in *Redemptoris missio*: „Es widerspricht dem christlichen Glauben, wenn man eine wie auch immer geartete Trennung zwischen dem Wort und Jesus Christus einführt [...] Jesus ist das fleischgewordene Wort, eine einzige und unteilbare Person“ (Nr. 6). Dies ist der Glaube, wie er im klassischen christologischen Dogma ausgedrückt ist, aber er

25 Raguin, Yves, *Un message de salut pour tous*, Paris [1996], 31.

26 Senécal, Bernard, *Jésus le Christ à la rencontre de Gautama le Bouddha. Identité chrétienne et Bouddhisme*, Paris 1998, 213.

27 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 320-321.

repräsentiert nur einen Aspekt dieses Glaubens. Das christologische Dogma besteht aus zwei komplementären Aspekten, die zusammengefügt und zusammengehalten werden müssen. Während die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, in Jesus Christus vereint sind – in den Worten von Chalcedon – „unteilbar und ungetrennt“, sind sie aber auch „unvermischt und unveränderlich“.²⁸ D.h., dass die Naturen, während sie „hypostatisch vereint“ sind, dennoch „unterschieden“ bleiben. Es ist genau diese bleibende Unterscheidung, die durch die monophysitische Häresie angefochten wurde, indem sie die wirkliche menschliche Natur Christi in die göttliche absorbierte. Die Gefahr des Monophysitismus besteht auch heute noch, und es gibt sie in zwei unterschiedlichen Formen. Die allgemein bekannte Form vertritt eine gewisse Absorption der menschlichen Natur in die göttliche, verbunden oft mit einem losen Transfer der göttlichen Attribute auf Jesus als Mensch, auf Basis einer falschen Interpretation der *communicatio idiomatum*. Weniger Aufmerksamkeit erhält eine andere Form – die man „umgekehrten Monophysitismus“ nennen könnte –, die eine gewisse Absorption der göttlichen Natur in die menschliche vertritt, wobei die göttliche Natur auf das Maß der menschlichen reduziert wird. In diesem Fall gehen, während die menschliche Natur Jesu mit dem göttlichen Wort vereint ist, die göttlichen Attribute der Person des Wortes verloren, oder sie werden zumindest auf die eine oder andere Art eingeengt auf die Dimensionen der menschlichen. Ich spiele an auf die „kenotischen Theorien“, die im letzten Jahrhundert eine Blüte erlebten und uns auch heute noch auf seltsame Weise anzufechten scheinen. Das chalcedonensische Dogma sagt uns dagegen deutlich, dass die göttliche Natur ebenso unterschieden und integer in der Vereinigung der beiden bleibt, wie es die menschliche tut, und dass man daher nicht von einer Verringerung der Göttlichkeit reden kann, durch die sie auf die Dimensionen des Menschlichen reduziert würde, ebenso wenig wie von einer Absorption der Menschlichkeit durch die Gottheit. Die Sprache, die von Chalcedon benutzt wurde, um die Einheit in Unterschiedenheit der zwei Naturen auszudrücken, wurde aufgegriffen vom III. Konzil von Konstantinopel auf der Ebene des Willens und der „Tätigkeit“.²⁹ Auch diese bleiben, während sie nicht getrennt werden, dennoch verschieden voneinander. Dies heißt, dass, während das menschliche Handeln Jesu wirklich das Tun des Wortes ist, das göttliche Tun des Wortes dennoch verschieden bleibt von seinem menschlichen Tun.

28 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 371991, Nr. 302. [DH]

29 DH 553.

Ich will hier erinnern an den berühmten Text des Hl. Leo des Großen in seinem *Tomus ad Flavianum*, der in Teilen wieder aufgenommen wurde durch das III. Konzil von Konstantinopel, in dem Leo schreibt:

„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 nämlich 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.“

Wozu das III. Konzil von Konstantinopel die folgenden Erklärungen hinzufügt:

„Denn keineswegs werden wir zugeben, dass es eine natürliche Tätigkeit Gottes und des Geschöpfes gibt, damit wir weder das Geschaffene in das göttliche Wesen emporheben noch das Auserlesene der göttlichen Natur auf den Platz herabziehen, der dem Geschaffenen gebührt.“³⁰

Dass in der Menschwerdung „das Wort nicht die Herrlichkeit verliert, die die seine ist in Gleichheit mit dem Vater“, muss bedeuten, dass er weiterhin, in der Einheit mit dem Vater, die Handlungen ausführt, die aufgrund seiner göttlichen Natur zu ihm gehören: das Schöpfungsmittlertum (vgl. Joh 1,3), das universale erleuchtende Handeln in Bezug auf die Menschen (vgl. Joh 1,9), sogar die Übermittlung der Kraft an sie, Gottes Kinder zu werden (vgl. Joh 1,12), wovon der Johannesprolog spricht. In diesem Sinne habe ich geschrieben: „Das Christusereignis, wie inklusiv es auch immer gegenwärtig ist, erschöpft nicht die Kraft des Wortes Gottes, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist.“³¹

Es scheint daher aus dem chalcedonensischen Dogma zu folgen, dass das göttliche Tun des Wortes von seinem Wesen her nicht reduziert werden kann auf die Art und Weise, wie das Wort sich durch sein menschliches Tun in Jesus ausdrückt. Das göttliche Tun des Wortes ist nicht „eingegrenzt“, „erschöpft“ oder „reduziert“ auf seinen Ausdruck durch die menschliche Natur. Das klassische christologische Dogma scheint also die fortdauernde Existenz eines Handelns des Wortes Gottes als solchem, jenseits jeder Konditionierung durch die menschliche Natur des Wortes als inkarniertem, selbst in seinem verherrlichten Zustand, zu bestätigen. Das Heilshandeln des auferstandenen Christus erschöpft nicht die „erleuchtende“ und „lebenspendende“ Macht des Wortes Gottes, von der der Johannesprolog spricht.

Wie neu und unerwartet dies für manche klingen mag, es besagt nicht mehr, als dass das Wort Gottes in seiner Menschwerdung dennoch Gott bleibt; ja, dass Gott Gott bleibt, trotz seiner Menschwerdung. Und wenn das Wort Gott bleibt, handelt es auch weiterhin als Gott, jenseits und über seinem menschlichen Tun. Das menschliche Handeln des auferstandenen Christus „erschöpft“ nicht

30 DH 294.557.

31 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 319.

die heilgebende göttliche Macht des Wortes. Man muss von einem „Surplus“, einem Mehrwert des Wortes als solchem in Bezug auf das Wort als inkarniertem reden – in eben dem Sinne, dass die göttliche Natur die menschliche Natur transzendiert, hypostatisch vereint mit der göttlichen Person. Die Person ist eine – das göttliche Wort – in der bleibenden Unterscheidung der Naturen und der Handlungen; aber das Tun beider Naturen bleibt verschieden, trotz der Einheit der Person. Das Tun des Wortes als solchem „übersteigt“ das des inkarnierten Wortes in seiner verherrlichten Menschheit. Dies lässt, wie unten noch deutlicher gezeigt wird, eine positive Sicht anderer religiöser Traditionen als Vermittler eines göttlichen Tuns des Wortes Gottes und als Kanäle göttlicher Gnade zu.

Das Jesus-Christus-Ereignis: universal und partikular

Die persönliche Identität Jesu Christi mit dem Wort Gottes muss deutlich bekräftigt werden. Jesus Christus ist keine andere Person als das geschichtlich menschgewordene Wort Gottes. Keine Trennung darf eingeführt werden, die dieser persönlichen Identität widersprechen würde. Dies gehört zur essentiellen Bedeutung der „hypostatischen Einheit“. Diese Einheit existiert und bleibt bestehen durch die beiden verschiedenen Zustände der menschlichen Existenz Jesu, den kenotischen und den verherrlichten, hindurch. In beiden Situationen ist dieselbe Menschheit des inkarnierten Wortes Gottes beteiligt. Die Menschheit Jesu beginnt zu existieren in der Zeit mit dem Mysterium der Inkarnation und ist den Bedingungen von Zeit und Raum unterworfen, aber in ihrem verherrlichten und auferstandenen Zustand bleibt sie über den Tod hinaus bestehen, wo sie „transhistorisch“ oder „metahistorisch“ geworden ist, und als solche hat sie die normale Bedingtheit durch Zeit und Raum überwunden. Diese reale Transformation des menschlichen Seins Jesu durch die Auferweckung überträgt auf seine menschliche Existenz, und vor allem auf das Osterereignis seines Todes und seiner Auferweckung, einen universalen Heilswert. Dadurch ist das Christusereignis – als konstitutiv für das menschliche Heil – durch Zeit und Raum hindurch inklusiv gegenwärtig und bleibend wirksam.

Die einzigartige Bedeutung des Ereignisses Jesu Christi als „konstitutiv“ für das universale Heil, wovon die christliche Tradition spricht, muss klar auf ihre wahre theologische Begründung gestützt werden. Ich habe in einem anderen Beitrag die Meinung vertreten, dass sie, in der letzten Analyse, auf seiner persönlichen Identität als Sohn Gottes beruht. Ich schrieb:

„Keine andere Überlegung scheint eine angemessene theologische Begründung zu liefern. Die »evangelischen« Werte, die Jesus hochhält, das Reich Gottes, das er verkündet, das menschliche Projekt oder »Programm«, das er vorbringt, seine Option für die Armen und Marginalisierten, sein Anprangern von Ungerechtigkeit, seine Botschaft der universalen Liebe: sie alle tragen ohne Zweifel zum Unterscheidenden und zur Besonderheit

der Persönlichkeit Jesu bei; nichts davon ist aber ausschlaggebend dafür, ihn »konstitutiv einzigartig« zu machen und ihn als solchen anzuerkennen.³²

Durch das Mysterium der Inkarnation hat sich das Wort Gottes ein für alle mal persönlich in die menschliche Wirklichkeit und in die Geschichte der Welt eingefügt. In ihm hat Gott ein Band der Einheit aufgerichtet, das nie gebrochen werden kann. Wie die Konstitution *Gaudium et spes* betont: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ (Art. 22). Die Inkarnation stellt die tiefste und immanenteste Art eines persönlichen Einlassens Gottes mit der Menschheit in der Geschichte dar. Das gesamte Christusergehnis, von der Fleischwerdung bis zur Auferweckung und Verherrlichung, besiegelt auf Dauer einen entscheidenden Bund, den Gott mit der Menschheit aufgerichtet hat. Das Ereignis bleibt durch die Geschichte hindurch das Sakrament dieses Bundes. In diesem Sinne nimmt das Jesus-Christus-Ereignis einen einzigartigen, unersetzlichen Platz in der Heilsgeschichte ein. Es ist wahrhaft „konstitutiv“ für das die gesamte Menschheit betreffende Heilsmysterium.

Es bleibt jedoch wahr, dass das geschichtliche Jesus-Christus-Ereignis notwendigerweise partikular und begrenzt ist durch die Grenzen, die ihm Zeit und Raum auferlegen. Die menschliche Geschichte Jesu ist einem bestimmten Punkt in Zeit und Raum zugehörig. Das Mysterium der Auferweckung selbst ist ein Ereignis, das an einem bestimmten Punkt in die Geschichte eingeschrieben ist, auch wenn es das menschliche Sein Jesu in einen metahistorischen Zustand überführt. Und während es wahr ist, dass in und durch den verherrlichten Stand des Auferstandenen das geschichtliche Heilsergehnis für alle Zeiten und Orte gegenwärtig wird und wirksam bleibt, ist es in gleicher Weise wahr, wie oben erklärt wurde, dass das Ereignis die offenbarende und heilspendende Kraft des Wortes Gottes nicht erschöpft – und nicht erschöpfen kann. Zwischen dem menschlichen Wesen Jesu und der Person des Wortes Gottes kann keine Trennung aufgerichtet werden, sie können aber auch nicht identifiziert werden, denn die beiden Naturen bleiben verschieden in eben ihrer personalen Einheit.

In diesem Sinn ist es legitim zu fragen, ob die Redeweise einiger früher Kirchenväter überhaupt gerechtfertigt war, wenn sie bekräftigten, dass in der Inkarnation „das Wort in seiner Gesamtheit“ (*totum Verbi*) offenbart wurde. Justin der Märtyrer – um ein Beispiel zu geben – schrieb, dass, während außen die Inkarnation des Wortes „in Teilen“ (*kata merous*) übermittelt wurde, in Jesus „das Wort in seiner Gesamtheit für uns manifestiert wurde“ (2. Apol. 8.1). Er fügte hinzu: „Es ist eine Sache, einen Samen (*sperma*) zu besitzen und eine der eigenen Fassungskraft entsprechende Gleichheit, eine andere aber, die Wirklichkeit selbst zu besitzen, an der teilzuhaben und deren Nachahmung das Ergebnis der

Gnade ist, die von ihm kommt“ (2. Apol. 13.6).³³ Ich habe argumentiert, dass der *Logos*, dessen Samen (*spermata tou logou*) nach Justin und Irenäus außerhalb des Christentums gefunden werden, kein anderer ist als der *Logos* des Johannesprologs.³⁴ Er ist es, der von Gott universal den Menschen mitgeteilt wird, auch wenn die Selbstoffenbarung im menschlichen Fleisch Jesu eine ihr eigene Dichte hat. Gegen die oft geäußerte Meinung, nach der der *Logos* der frühen Väter sich lediglich auf die „menschliche Vernunft“ beziehen würde, die in jedem Menschen von Natur aus da sei, wurde pointiert bemerkt:

„Die Unterscheidung [zwischen den beiden Wegen der Offenbarung des Wortes außerhalb und in der Inkarnation] kann nicht derjenigen der späteren Theologie zwischen der natürlichen Ordnung und dem Übernatürlichen angeglichen oder mit ihr identifiziert werden; sie bezeichnet nur einen Unterschied an Klarheit, an Gewissheit, an Fülle.“³⁵

Es ist dasselbe Wort Gottes, das offenbart und manifestiert wird, ob in Jesus Christus oder außerhalb von ihm.

Ohne Zweifel wurde in Jesus Christus das Wort auf die tiefste menschliche Weise, die jemals vorstellbar ist, und daher in der menschlichen Natur angemessensten Weise, manifestiert. Aber paradoxerweise beinhaltet dieser menschlichste Weg in sich selbst und durch sein eigenes Wesen ihm inhärente Begrenzungen und Unvollkommenheiten. Das Wort Gottes geht über alles hinaus, was das menschliche Wesen Jesu, das es selbst angenommen hat, zu manifestieren und zu offenbaren in der Lage ist. Jesus Christus ist daher in seiner Menschheit das universale Sakrament des Heilsmysteriums, das von Gott der ganzen Menschheit durch sein Wort (und seinen Geist) dargebracht wird. Aber der Gott, der durch ihn Heil schafft, bleibt jenseits des menschlichen Wesens Jesu, selbst in dessen verherrlichtem Stand und trotz seiner personalen Identität mit dem Wort. Der auferstandene und verherrlichte Jesus Christus ersetzt nicht den Vater, noch nimmt seine verherrlichte menschliche Existenz den Platz des Wortes an sich ein, das niemals vollständig durch eine geschichtliche Manifestation offenbart wird.

Wir gelangen so zu einer Bejahung der Verschiedenheit und Vielfalt göttlicher Manifestationen des Wortes Gottes durch die menschliche Geschichte hindurch. Nicht alle von diesen Manifestationen ereignen sich in derselben Tiefe oder haben denselben Wert oder dieselbe Bedeutung. Aber alle von ihnen sind „Logophanien“ in dem Sinne, dass sie Selbstoffenbarungen Gottes durch das Wort sind. In diesem Sinne konnten die frühen Kirchenväter die Theophanien des Ersten Testaments als Manifestationen Gottes durch sein Wort sehen, d.h. als „Logophanien“. Für Irenäus bestand die gesamte Heilsoökonomie aus ver-

33 Ebd. 58f.

34 Ebd. 53-83.

35 Gof, Giampiero, La dottrina dei »semi del Verbo« origine e sviluppi, in: Crede oggi 9 (1989-6) 54.

schiedenen göttlichen Manifestationen durch das Wort; doch es blieb wahr, dass die Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus – wofür er in seinen früheren Einlassungen in die menschliche Geschichte „übte“ – „etwas vollkommen Neues“ beinhaltetete (*omnem novitatem attulit seipsum afferens*) (Adv. Haer. 4.34.1)³⁶, denn es bezeichnete des Wortes Gottes persönliches Kommen ins Fleisch.

Dies bedeutet, dass Gottes Heilshandeln, das immer im Rahmen einer einzigartigen Form wirkt, eines ist und gleichzeitig viele Facetten hat. Es löst sich niemals ab vom Christusereignis, in dem es seine höchste geschichtliche Dichte findet. Doch ist das Handeln des Wortes Gottes weder gebunden durch seine historische Menschwerdung in Jesus Christus, noch ist das Handeln des Geistes Gottes in der Geschichte begrenzt auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch den auferstandenen und verherrlichten Christus. Die Vermittlung der heilsspendenden Gnade Gottes an die Menschheit nimmt verschiedene Dimensionen an, die anerkannt, verbunden und integriert werden müssen. Claude Geffré schreibt pointiert:

„Jesus ist auf einzigartige Weise das Bild des lebendigen Gottes, und wir brauchen nicht auf einen anderen »Mittler« warten. Aber dies führt nicht dahin, den historisch-kontingenten Aspekt Jesu mit dem Christus- oder göttlichen Aspekt zu identifizieren. Das Gesetz der göttlichen Inkarnation durch die Vermittlung der Geschichte selbst führt [uns] zu dem Gedanken, dass Jesus die Geschichte der Manifestationen Gottes nicht beendet ... In Übereinstimmung mit der traditionellen Sicht der Kirchenväter ist es daher möglich, die Ökonomie des inkarnierten Sohnes als das Sakrament einer breiteren Ökonomie zu sehen, nämlich der des ewigen Wortes Gottes, das mit der religiösen Geschichte der Menschheit koinzidiert.“³⁷

Das Christusereignis, selbst wenn es durch die verherrlichte Menschheit Jesu inklusiv gegenwärtig und wirksam ist in allen Zeiten und an allen Orten, erschöpft nicht die Macht des Wortes Gottes, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Das Handeln des Wortes übersteigt die Grenzen, die der operativen Gegenwart der Menschheit Jesu auferlegt sind, selbst in seinem verherrlichten Stand, ebenso wie die Person des Wortes die menschliche Natur Jesu Christi überragt, trotz der hypostatischen Union. Dann kann man verstehen, wie Elemente „der Wahrheit und der Gnade“ (*Ad Gentes* 9) in anderen religiösen Traditionen der Welt gefunden werden können und wie diese für ihre Anhänger als „Pfade“ oder „Wege“ zum Heil dienen. Es ist das Wort Gottes, das ausging, seine Samen in die religiösen Traditionen zu säen. Auch dürfen diese Samen nicht verstanden werden, als ob sie nur menschliche Trittsteine darstellen würden, in der Erwartung, dass sich in einer unbestimmten Zukunft eine göttliche Selbstmanifestation ereignen

36 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 60-66.

37 Geffré, Claude, *La singularité du Christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, in: Doré, Joseph/Theobald, Christoph (Hg.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris 1993, 365-66.

werde. Sie stellen eine tatsächliche göttliche Selbstmanifestation und Selbstgabe dar, wie unvollständig sie auch sein mag.

Die ungebundene „erleuchtende“ Kraft des göttlichen Wortes – „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Joh 1,9) – war universal wirksam vor seiner Manifestation im Fleisch und bleibt wirksam durch die Heilsgeschichte hindurch, auch nach dem Jesus-Christus-Ereignis und über die Grenzen der Christenheit hinaus. Wie es die ersten Apologeten bereits gesehen haben, konnten Einzelne tatsächlich durch das Wort, die eine Quelle des göttlichen Lichts, erleuchtet sein. Es waren nicht nur einzelne Menschen – Sokrates, Buddha und andere –, die vom Wort göttliche Wahrheit erhalten haben; sondern auch menschliche Gebilde und Bemühungen – die griechische „Philosophie“ wie auch die asiatische Weisheit – konnten Kanäle sein, durch die das göttliche Licht Menschen erreichte.³⁸

Die religiösen Traditionen, in denen die Erinnerung an die von Sehern und Propheten verschiedener Völker gemachten Erfahrungen mit der göttlichen Wahrheit aufbewahrt wurde, enthalten Elemente „von Wahrheit und Gnade“ (*Ad gentes* 9), die das Wort in sie gesät hat und durch die seine erleuchtende Kraft wirksam bleibt. Das Wort Gottes sät auch heute noch seine Samen in die Herzen der Menschen und in ihre religiösen Traditionen. Durch sein Handeln sind offenbare Wahrheit und erlösende Gnade in ihnen gegenwärtig.

Es ist wichtig, die Einheit des göttlichen Heilsplans für die Menschheit zu bewahren, welcher die gesamte menschliche Geschichte umfasst. Die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus, sein menschliches Leben, sein Tod und seine Auferstehung, sind der Kulminationspunkt des geschichtlichen Prozesses der Selbstmitteilung Gottes, das Scharnier, das den gesamten Prozess trägt, sein hermeneutischer Schlüssel. Der Grund dafür ist, dass die „Vermenschlichung“ des Wortes die unübertroffene – und unübertreffliche – Tiefe der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen anzeigt; die höchste Weise seines Mit-innen-seins.³⁹

Doch die Zentralität der inkarnatorischen Dimension der Heilsökonomie Gottes darf nicht so weit gehen, die durchgehende Gegenwart und das andauernde Handeln des Wortes Gottes zu überschatten. Die erleuchtende und heilspendende Kraft des Wortes ist nicht eingegrenzt durch die Partikularität des geschichtlichen Ereignisses. Sie transzendiert alle Grenzen von Raum und Zeit. Das geschichtliche Jesus-Christus-Ereignis, das konstitutiv ist für das Heil, und das universale Handeln des Wortes Gottes stellen daher nicht zwei verschiedene und parallele Heilsökonomien dar; sie sind im Gegenteil komplementäre und un-

38 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 53-83.

39 Vgl. Dupuis, Jacques, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. Translated from the French by Robert R. Barr, Maryknoll 1991, 99-104; ders., *Who Do You Say I Am?* Introduction to Christology, Maryknoll 1994, 144-150.

trennbare Aspekte in dem einen, aber ausdifferenzierten, göttlichen Plan für die ganze Menschheit.

Schlussfolgerung

Ich wollte darlegen, dass ein trinitarisches Modell der Christologie zu sehen helfen kann, wie die beiden Aussagen verbunden werden können; zum einen, dass das Jesus-Christus-Ereignis konstitutiv für das Heil der ganzen Menschheit ist; und zum anderen, dass die „Wege“, die von anderen religiösen Traditionen angeboten werden, einen authentischen Heilswert für ihre Anhänger haben. Auf gewisse Weise kann man so den Sinn des religiösen Pluralismus, in dem wir leben, innerhalb des Rahmens eines einzigen göttlichen Plans für die Menschheit finden.

Die verschiedenen von den religiösen Traditionen angebotenen Wege, fern davon miteinander zu konkurrieren, stellen, zusammen mit dem Christentum, die Gesamtheit des göttlichen Heilsplans für die Menschheit dar. Aber man muss sich immer vergegenwärtigen, dass es in der Tat nicht die religiösen Traditionen sind, die Menschen erlösen, sondern Gott selbst durch sein Wort und seinen Geist. Die verschiedenen „Wege“ führen zum Heil, weil sie von Gott selbst auf seiner Suche nach den Menschen gebahnt wurden; und wenn auch nicht alle dieselbe Bedeutung haben oder dieselbe Tiefe des göttlichen Einlassens mit den Menschen repräsentieren, konvergieren doch alle in dem einen von Gott in Ewigkeit festgelegten Plan. Die verborgene Manifestation des Wortes Gottes durch die Seher anderer Religionen und durch die Traditionen, die in ihnen ihren Ursprung gefunden haben, ebenso wie das geschichtliche Kommen des Wortes ins Fleisch durch Jesus Christus, das die christliche Gemeinschaft bezeugt, vereinigen sich in dem Gesamtensemble eines einzigen göttlichen Plans.

Die Aufgabe einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus ist es, die Breite und Tiefe des göttlichen Plans für die Menschheit zu entdecken, der in der Geschichte die Unermesslichkeit des göttlichen Mysteriums widerspiegelt. Ohne vorzugeben, jemals den göttlichen Plan, der aus dem göttlichen Leben selbst herausströmt, auszuloten, müssen wir mit Dankbarkeit seine Fülle an Gaben und seine Großzügigkeit – die wir uns vielleicht vorher nicht vorstellen konnten – willkommen heißen, wie sie aus Gottes unendlicher Liebe herausströmt. Wie die Schrift sagt: „Gott ist größer als unsere Herzen“ (1 Joh 3,20).

Das interreligiöse Gebet*

Jacques Dupuis SJ

Am 27. Oktober 1986 fand in Assisi der Weltgebetstag für den Frieden statt. Vier Tage davor erläuterte Papst Johannes Paul II. im Verlauf der allgemeinen Mittwochsaudienz den Sinn, die Bedeutung und die Modalitäten des Ereignisses. Er gebrauchte dafür folgende Worte:

„Bei dem, was sich in Assisi ereignen wird, handelt es sich gewiß nicht um religiösen Synkretismus, sondern um die aufrichtige Haltung des Gebets zu Gott, in gegenseitiger Achtung.

Deshalb wurde für die Begegnung von Assisi die Formulierung gewählt: zusammensein, um zu beten.

Man kann sicher nicht »zusammen beten«, d.h. ein gemeinsames Gebet sprechen, aber man kann zugegen sein, wenn die anderen beten. Auf diese Weise bekunden wir unsere Achtung für das Gebet der anderen und für die Haltung der anderen vor der Gottheit. Gleichzeitig bieten wir ihnen das demütige und aufrichtige Zeugnis unseres Glaubens an Christus, den Herrn des Universums.

So wird man es in Assisi halten, wo zunächst an verschiedenen Orten getrennte Gebete der einzelnen Vertretungen der Religionen stattfinden werden. Aber dann werden auf dem Platz vor der Unteren Basilika des hl. Franziskus die Vertreter jeder Religion nacheinander, wohl voneinander getrennt, ihre Gebete vortragen, während alle anderen dem mit der respektvollen inneren und äußeren Haltung beiwohnen werden, die Zeugnis des höchsten Bemühens anderer Männer und Frauen ist, Gott zu suchen.

[...] Dieses »zusammensein, um zu beten« gewinnt eine besonders tiefe und vielsagende Bedeutung, weil wir Seite an Seite von Gott die Gabe erleben werden, die die ganze Menschheit heute zum Überleben am dringendsten braucht: den Frieden.¹

Die Worte des Papstes, die wir eben in Erinnerung gebracht haben, sind zur offiziellen Formel geworden, die die kirchliche Autorität in Bezug auf den Sinn und den Ablauf des Ereignisses von Assisi verwendet: zusammensein um zu beten, und nicht um miteinander zu beten. Die Formel wurde vom Papst selbst

* Vortrag, gehalten in Brüssel am 1. Juni 2003 im Rahmen der Assises Pastorales, organisiert von Voies de l'Orient. Dieser Vortrag gibt, mit Zustimmung des Verlegers Éditions du Cerf, im Wesentlichen das Kapitel 10 meines Buches *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Paris 2002 wieder. - Übersetzung aus dem Französischen von Christian Hackbarth-Johnson: Dupuis, Jacques, *La prière interreligieuse*, in: *Collectanea Cisterciensia* 65 (2003) 310-328.

1 Johannes Paul II., *Zusammensein, um zu beten*. Ansprache bei der Generalaudienz am 22. Oktober 1986 in Assisi, in: *Der Apostolische Stuhl 1986*. 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.], 256-262, hier 258.

während des Ereignisses bekräftigt, ebenso wie davor und danach von den Verantwortlichen auf Seiten der vatikanischen Kurie und den Organisatoren des Tages, insbesondere Kardinal Etchegaray. Der *Osservatore Romano* hat mehrere Artikel zu diesem Thema veröffentlicht, in denen dieselbe Formel aufgegriffen und verschiedene theologische Begründungen entwickelt wurden, nach denen ein gemeinsames Gebet zwischen Christen und Mitgliedern anderer Religionen theologisch nicht akzeptabel sei.² Doch in der gleichen Zeitschrift erschien ein noch nuancierterer Artikel, gezeichnet von R. P. Marcello Zago, dem vorigen Sekretär des Sekretariats für die Nicht-Christen, in dem der Autor, der den Ablauf von Assisi insgesamt rechtfertigt, die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen und den Mitgliedern anderer religiöser Traditionen bekräftigt. Er schrieb folgendes:

„Es mangelt nicht an Erfahrungen gemeinsamen Gebets und des religiösen Teilens. Sie wurden meist mit Klugheit verwirklicht, in Vermeidung jeglichen Synkretismus'. Am häufigsten ist das Teilen von Meditationserfahrung. Hier finden sich ernsthafte theologische Motivationen [...] Zusammensein um zu beten und irgendwann einmal, um gemeinsam zu beten, heißt, die essentielle Tatsache der Beziehung aller Menschen zu Gott anzuerkennen.“³

Beim zweiten Ereignis in Assisi im Jahr 2002 war das Szenario dasselbe. Doch wurden neue Maßnahmen getroffen, um jeden Verdacht eines gemeinsamen Gebets zu vermeiden. In seiner Botschaft an die Führer der verschiedenen Religionen sagte der Papst: „Das Ziel ist eines, und das Anliegen ist das gleiche, aber wir werden in unterschiedlichen Formen beten und die religiösen Traditionen der anderen achten [...] ohne in irgendeiner Weise dem Relativismus oder Synkretismus nachzugeben“.⁴ Und Kardinal Kasper erklärte, indem er den ökumenischen Dialog mit dem interreligiösen Dialog verglich:

„Der ökumenische Dialog wurzelt im gemeinsamen Glauben an Jesus Christus und in der gegenseitigen Anerkennung der Taufe, durch welche die Getauften Glieder des einen Leibes Christi sind und sie gemeinsam beten können, wie uns Jesus gelehrt hat: »Unser Vater«. In den anderen Religionen erkennt die Kirche einen Strahl jener Wahrheit, »die jeden Menschen erleuchtet« (Joh 1,9), welche in Fülle nur in Jesus Christus offenbart ist; er allein ist »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Aus diesem Grund ist es zwiespältig, vom interreligiösen Dialog in den Begriffen einer Makro-Ökumene zu reden, oder von einer neuen und größeren Phase der Ökumene. Christen und Anhänger anderer Religionen können beten, aber sie können nicht gemeinsam beten. Jeder Synkre-

2 Vgl. insbesondere die Intervention des Msgr. Jorge Mejia, *Réflexion théologique sur la journée mondiale de prière pour la paix*, in: *L'Osservatore Romano*, 17. Sept. 1986. Die Intervention wurde wiederabgedruckt in: Jean-Paul II. à Pérouse et à Assise. *Journée mondiale de prière pour la paix*, Paris 1987, 31-38.

3 Zago, Marcello, *Les religions pour la paix*, in: *L'Osservatore Romano*, 15. Okt. 1986; wiederabgedruckt in: *Journée mondiale de prière pour la paix* 63-72.

4 7. Feb. 2002, *Origins* 560;
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi_ge.html.

tismus ist ausgeschlossen. Dennoch teilen sie den Sinn und die Achtung für Gott bzw. das Göttliche und die Sehnsucht nach Gott bzw. dem Göttlichen; die Achtung für das Leben, den Wunsch nach Frieden mit Gott bzw. mit dem Göttlichen, zwischen den Menschen und im Universum.“⁵

Die weiter oben angeführten Worte des Papstes und die vor und nach den beiden Ereignissen von Seiten der verantwortlichen Autorität des Vatikans mehrfach wiederholten Erklärungen – „Wir waren in Assisi zusammen, um zu beten, wir waren nicht in Assisi, um gemeinsam zu beten“ – könnte dazu verleiten zu denken, dass das gemeinsame Gebet zwischen Christen und den „Anderen“, wenn schon nicht völlig unmöglich, in jedem Fall aber nicht wünschenswert sei aufgrund der Gefahr eines Relativismus und Synkretismus in Lehre und Praxis. Dass eine solche Gefahr deutlich gemieden werden muss, ist außer Frage. Aber das bedeutet nicht, dass das gemeinsame Gebet als nicht praktikabel angesehen werden muss. Dies bezeugen neben anderen lehrenden und pastoralen Instanzen der Kirche die „Richtlinien für den interreligiösen Dialog und die Ökumene“ der Katholischen Bischofskonferenz in Indien (CBCI), nach denen das gemeinschaftliche Gebet mit den Mitgliedern anderer Religionen nicht nur möglich ist, sondern empfohlen wird – es ist sogar eine Pflicht – unter der Bedingung, dass es in der richtigen Weise gemacht wird. Nach der Unterscheidung verschiedener Formen des interreligiösen Dialogs fahren die „Richtlinien“ in folgender Weise fort:

„Eine dritte Form des Dialogs berührt die tiefsten Ebenen des religiösen Lebens; sie besteht in der Teilnahme an Gebet und Kontemplation. Das Ziel eines solchen gemeinsamen Gebets ist in erster Linie die gemeinsame Verehrung des Gottes aller, der uns geschaffen hat, um aus uns eine große Familie zu machen. Wir sind aufgerufen, Gott nicht nur individuell anzubeten, sondern ebenso als Gemeinschaft. Indem wir in einem realen und grundlegenden Sinne eins sind mit der ganzen Menschheit, ist das gemeinsame Anbeten Gottes mit anderen für uns nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht“ (Nr. 82).⁶

Später beschreibt das Dokument die Unterscheidung, die erforderlich ist (Nr. 84), gibt konkrete Direktiven für Gebetstreffen (Nr. 85) und erklärt die Vorbereitung, die von den Teilnehmern gefordert wird (Nr. 86). Nach diesem Dokument erscheint also die Ausübung des gemeinsamen Gebets weder undenkbar noch impraktikabel.

Um jedes Missverständnis zu vermeiden, muss klar gesagt werden, dass unter den Umständen, in denen der Weltgebetstag in Assisi abgelaufen ist, ein gemeinsames Gebet, an dem alle teilgenommen hätten, kaum vorstellbar war. Und

- 5 Kasper, Walter, *Frieden in der Welt. Dialog zwischen Christen und den Religionen* (7. Januar 2002); http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/index_ge.htm; [J. Dupuis zitiert: *Paix dans le monde, dialogue entre les chrétiens et les autres religions*, in: *La documentation catholique*, 17 février 2002, 164-166.]
- 6 Commission for Dialogue and Ecumenism [Catholic Bishop's Conference of India CBCI], *Guidelines for Interreligious Dialogue*, 2nd rev. ed., New Delhi 1989, 68.

dies aus verschiedenen Gründen: Treffen auf höchster offizieller Ebene, Fehlen gemeinsamer Vorbereitung, Unterschiedlichkeit der repräsentierten Religionen, Mangel vorheriger gegenseitiger Kenntnis, wie auch des gegenseitigen Einbeziehens in der Auswahl von Gebeten, die für alle annehmbar und bedeutungsvoll sind. Es wäre aber falsch zu denken, dass die in Assisi gewählte Formel die einzig mögliche sei und daraus rigide und einengende Regeln abzuleiten. Man muss im Gegenteil die konkreten Situationen berücksichtigen und in einem pastoralen Sinn die möglichen und wünschenswerten Einstellungen beurteilen.

Eine solche Unterscheidung muss jedes Mal neu von Fall zu Fall getroffen werden. Im Gegensatz dazu wollen wir aufzeigen, welche theologischen Betrachtungen als Grundlage für eine *Praxis* des gemeinsamen Gebets zwischen Christen und Anhängern anderer Religionen dienen können. Dazu sind jedoch Unterscheidungen nötig zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen, die dabei beteiligt sein können. Die theologische Grundlage, um die es sich handelt, ist nicht in allen Fällen vollkommen gleich.

Man muss zunächst die Unterscheidung zwischen den monotheistisch oder prophetisch genannten Religionen auf der einen, und den mystisch genannten Religionen des Ostens auf der anderen Seite berücksichtigen. Hier sei im Übrigen bemerkt, dass diese Unterscheidung nicht falsch interpretiert, noch in rigider oder exklusiver Weise aufgefasst werden darf. Sie besagt nicht, dass die asiatischen Religionen sich nicht an ein Absolutes, das personal sein kann, richten oder eine prophetische Dimension haben können; ebenso wenig spricht sie den monotheistischen Religionen eine mystische Dimension ab. Sie besagt lediglich, dass die drei monotheistisch genannten Religionen auf einen gemeinsamen geschichtlichen Ursprung zurückgehen, der im Glauben Abrahams besteht; sie gehören also zu einer gemeinsamen Familie. Eine solche Zugehörigkeit bietet ein wichtiges Element in Bezug auf die theologische Begründung des gemeinsamen Gebets.

Ebenso wären weitere Unterscheidungen nötig in Bezug auf die anderen Religionen. Es gibt Strömungen unter ihnen, wie auch im Innern ein- und derselben Religion (wenn man der überkommenen Terminologie folgen will, deren Ursprung aber im Fall des Hinduismus relativ jung ist, geschaffen von abendländischen Gelehrten): theistische oder nicht-theistische, theistische oder agnostische; theistische oder atheistische Strömungen. Es ist deutlich sichtbar, dass zwischen der hinduistischen Bhakti, die sich an einen persönlichen Gott richtet, und der hinduistischen Mystik des Advaita (Nicht-Dualität) die Unterschiede erheblich sind; ebenso zwischen der spirituellen Haltung der hinduistischen Bhakti und der buddhistischen Meditation oder Kontemplation usw.

Wir werden hier nicht alle Unterscheidungen untersuchen, die gemacht werden müssten. Es wird genügen, die theologische Grundlage für die Teilnahme an einem Gebet oder einer Kontemplation oder Meditation entsprechend der beteiligten religiösen Familien, aufzuzeigen. Unsere allgemeine These be-

steht in der Bekräftigung zweier Grundprinzipien: 1. das gemeinsame Gebet zwischen Christen und Mitgliedern anderer Religionen ist an sich und allgemein möglich und wünschenswert und daher in positiver Weise empfehlenswert im Kontext des aktuellen interreligiösen Dialogs; 2. was die beteiligten religiösen Familien betrifft, muss man in jedem Fall die verschiedenen Situationen berücksichtigen, die konkreten Umstände, die Wahl der Gebete, an denen die verschiedenen Teilnehmer aufrichtig teilnehmen können, und so weiter.

Eine deutliche Unterscheidung muss dann gemacht werden zwischen der prinzipiellen Frage des gemeinsamen Gebets und der Frage seiner Durchführung: der erste Punkt ist nicht problematisch; der zweite dagegen wirft verschiedene Probleme auf.⁷ Unsere Stellungnahme wird sich in zwei grundlegenden Teilen entwickeln. Im ersten werden wir die theologischen Gründe darlegen, die grundsätzlich die Praxis des gemeinsamen Gebets zwischen Christen und den „Anderen“ unterstützen; der zweite Teil wird die verschiedenen dialogischen Situationen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen in Betracht ziehen und die Frage stellen, welche konkreten Möglichkeiten die verschiedenen Situationen für die Praxis des gemeinsamen Gebets bieten. Es handelt sich also im ersten Teil um die Frage: „Warum gemeinsam beten?“ und im zweiten Teil um die andere Frage: „Wie gemeinsam beten?“

I. Warum gemeinsam beten?

1. Vom Dialog zum gemeinsamen Gebet

Man kann sich auf das „Mysterium der Einheit“ beziehen, von dem Johannes Paul II. sprach, um das theologische Fundament des interreligiösen Dialogs zu errichten. Die Deklaration *Nostra aetate* benennt ein zweifaches Element: den Ursprung des gesamten Menschengeschlechts in Gott im Rahmen der Schöpfung und die gemeinsame Bestimmung in Gott durch das Mysterium der Erlösung. In seiner Rede vor der römischen Kurie Ende Dezember 1986 erläuterte und rechtfertigte Papst Johannes Paul II. das Ereignis von Assisi theologisch, indem er sich auf die neue Haltung der Kirche gegenüber anderen Religionen, wie sie vom II. Vatikanischen Konzil in *Nostra aetate* gewünscht wurde, bezog. Die weiterführenden Überlegungen des Papstes zu diesem Anlass können nicht nur als Fundament für den interreligiösen Dialog im Allgemeinen, sondern ebenso für das gemeinsame Gebet zwischen Mitgliedern der verschiedenen religiösen Tra-

7 Vgl. Küng, Hans, Das Gebet der Religionen im neuen Weltkontext, in: Concilium 26 (1990) [unpaginierter Einschub vor p. 353].

ditionen dienen. Der Papst beschwor das „Mysterium der Einheit“, das die ganze menschliche Familie vereine:

„Deshalb gibt es nur *einen* göttlichen Plan für jedes Menschenwesen, das in die Welt kommt (vgl. Joh 1,9), einen einzigen Ursprung und ein einziges Ziel, wie immer auch seine Hautfarbe, der geschichtliche und geographischen Horizont, in den es hineingestellt ist, zu leben und zu handeln, und die Kultur sein mögen, in der der Mensch aufgewachsen ist und sich ausdrückt. Die Unterschiede sind ein weniger bedeutsames Element, wenn man auf die Einheit blickt, die wurzelhaft, fundamental und bestimmend ist [Nr. 3].

Den Menschen mag diese ihre vom Ursprung her gegebene, wurzelhafte Einheit ihrer Bestimmung und auch ihrer Eingliederung in den göttlichen Plan oft nicht bewusst sein; und wenn sie sich zu verschiedenen, nicht miteinander zu vereinbarenden Religionen bekennen, mögen sie ihre Spaltungen auch als unüberwindlich empfinden. Dennoch aber sind sie in den einen, großen Plan Gottes einbezogen, in Jesus Christus, der »sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt« (GS 22), auch wenn dieser sich dessen nicht bewusst ist [Nr. 5].⁸

In derselben Rede bezieht sich der Papst ebenso auf einen dreifachen Aspekt des „Mysteriums der Einheit“, und zwar auf die universal wirksame Gegenwart des Heiligen Geistes in jedem Menschen, in allen Religionen und besonders in jedem aufrichtigen Gebet, das aus dem Herzen eines jeden Menschen entspringt, sei er Christ oder „etwas anderes“. Der Papst bekräftigt unter anderem: „In der Tat können wir festhalten, dass jedes echte Gebet vom heiligen Geist angeregt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen eines jeden Menschen anwesend ist“ (Nr. 11). Die Betonung, die Johannes Paul II. auf die Gegenwart des Heiligen Geistes im religiösen Leben der Mitglieder anderer religiöser Traditionen und besonders in jedem aufrichtigen Gebet, welche auch immer die religiöse Tradition sein mag, der die Menschen angehören, legt, dient – ohne dass dies ausdrücklich so gesagt wäre – als drittes Element in Hinblick auf das theologische Fundament, nicht nur für eine Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs, sondern in gleicher Weise auch für die Praxis des gemeinsamen Gebets.

Aus den verschiedenen Texten zeigt sich eine durchgängige Lehre: der Heilige Geist ist universal gegenwärtig und wirksam, auch in den Mitgliedern anderer religiöser Traditionen. Jedes authentische Gebet, auch wenn es an einen unbekannten Gott gerichtet ist, ist die Frucht seiner aktiven Gegenwart in den Menschen, ja, es ist sein Werk in ihnen. Über das Gebet sind Christen und die Mitglieder anderer religiöser Traditionen also zutiefst im Heiligen Geist vereinigt.

8 Johannes Paul II., Friedensgebet in Assisi - ein Zeichen der Einheit. Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 22. Dezember 1986, in: Der Apostolische Stuhl 1986. 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.], 1725-1733, hier 1727f [Journée mondiale de prière pour la paix 147-155].

Wenn es auch nicht ausdrücklich in den Texten gesagt ist, scheint es doch, dass man (prinzipiell) die Möglichkeit, wenn nicht das Erwünschtsein, des gemeinsamen Gebets erkennen kann, das nichts anderes wäre als der gemeinsame Ausdruck dieser Gemeinschaft im Geist Gottes. Durch das gemeinsame Gebet kann sich die Wirksamkeit des Geistes Gottes in den einen und den anderen in einem gemeinsamen Zeugnis ausdrücken.

Zu den vorangehenden Überlegungen müssen wir noch andere hinzufügen, die uns helfen, die Einheit und die antizipierte Gemeinschaft hervorzuheben, die zwischen Christen und den anderen existiert und die in dem gemeinsamen Gebet einen bevorzugten Ausdruck finden können. Zunächst handelt es sich um die Universalität des Reiches Gottes, aufgerichtet von Gott in Jesus Christus, an dem Christen wie die „Anderen“ gemeinsam Anteil haben und an dem sie Mit-Glieder sind. Die Aufrichtung der Herrschaft Gottes in der Welt und in der Geschichte, oft ausgedrückt in symbolischer Sprache als das gegenwärtige Reich Gottes, ist nichts anderes als die universelle Gegenwart des Heilsmysteriums in Jesus Christus, das in der ganzen Menschheit am Werk ist. Eben dies hat eine große Tragweite für eine Theologie der Religionen und des Dialogs; es dient daher als viertes Element für das theologische Fundament der Praxis des gemeinsamen Gebets zwischen Christen und „Anderen“.

Der Dialog findet statt zwischen Menschen, die bereits gemeinsam am Reich Gottes partizipieren, das in der Geschichte in Jesus Christus aufgerichtet wurde. Trotz der Unterschiede in der Zugehörigkeit zu verschiedenen Traditionen, sind diese Menschen bereits gemeinschaftlich verbunden in der Wirklichkeit des Heilsmysteriums, wenn auch zwischen ihnen eine Unterscheidung bleibt betreffs des „sakramentalen“ Rangs, das heißt der Heilmittlerschaft. Die Wirklichkeit des Reiches Gottes wird vorwegnehmend in einem wechselseitigen Austausch zwischen Christen und den „anderen“ gelebt. Der Dialog macht diese vorhergehende Gemeinschaft in der Wirklichkeit des Heils explizit, die eben das Reich Gottes ist, das in Jesus für alle angebrochen ist. Eine ebensolche Gemeinschaft findet in der Tat ihren tiefsten Ausdruck in der Teilnahme am gemeinsamen Gebet zwischen Mitgliedern verschiedenen Glaubens.

2. Die Religionen, Gaben Gottes an die Menschheit

Schöpfung und Erlösung, universelle Gegenwart des Geistes, gemeinsame Teilhabe am Reich Gottes: zur theologischen Begründung des gemeinsamen Gebets zwischen Christen und den „anderen“ muss man ein fünftes Element hinzufügen, nämlich die Religionen der Welt als Gaben Gottes an die Völker. Das traditionelle christliche Denken war oft unerbittlich gegen die Möglichkeit anderer religiöser Traditionen, „Pfade“, „Wege“ oder „Kanäle“ zu sein, um zum Ziel der Vereinigung mit dem Gott Jesu Christi zu gelangen; oder um uns – zutreffender

– umgekehrt auszudrücken: durch die der Gott Jesu Christi sich den Anhängern dieser Traditionen persönlich mitteilt und ihnen an seinem eigenen Leben Anteil gibt. Das II. Vatikanische Konzil, trotz seiner Öffnung und der Anerkennung positiver Werte in diesen Traditionen, hat sich nicht so weit vorgewagt, sie „Wege“ des Heils zu nennen, wenn man sich auch fragen kann, ob es nicht impliziert ist – zumindest teilweise – in der Anerkennung seitens des Konzils von Elementen der „Gnade und Wahrheit“, die in ihnen „durch eine Art von verborgener Gegenwart Gottes“ enthalten seien (*Ad gentes* 9).

Doch es gibt andere Dokumente, die, ohne die einzigartige Autorität des Konzils zu besitzen, eine größere Öffnung gegenüber den anderen Religionen aufweisen. Dort wird Gott gesehen als in ihnen gegenwärtig und handelnd, als Menschen zu sich hin ziehend; die Vielheit der anderen religiösen Traditionen bezeuge verschiedene Weisen, in denen Gott sich in Beziehung mit den Völkern und Nationen gesetzt habe. Die Religionen seien „Gaben Gottes an die Völker“.

Diese positive Bewertung der Religionen als „Gaben Gottes an die Völker“ und an die Menschheit ist in der Tat weder unerhört noch überraschend, wie man oft denkt. Das bezeugt eine jüngere Untersuchung zur biblischen Behandlung der Religionen im Alten und im Neuen Testament von G. Odasso.⁹ Dieser trifft eine klare Unterscheidung zwischen den Religionen an sich oder als solche und der Verfälschung der Religionen durch Menschenhand. Man darf die strengen Urteile der Propheten nicht abstreiten, zum Beispiel in Bezug auf den Polytheismus und die Idolatrie der Völker; aber diese Verfälschungen der Religionen sind den Menschen und dem verkehrten Gebrauch, den sie von den Gaben Gottes gemacht haben und machen, zuzuschreiben. Auch heute können die Religion und die Religionen in den Händen der Menschen zur Ideologie werden und missbraucht und benutzt werden, um Ungerechtigkeit und Idolatrie, Macht und Geld, Kaiser und Mammon zu stützen. Die Religionen seien aber an sich und als solche „Gaben Gottes an die Völker“. Odasso fasst seine Forschungen in mehreren Thesen zusammen. Seine vierte These lautet folgendermaßen: „Die Religionen sind auf der Erde der Ausdruck des Planes Gottes, der sich in den Augen der Kirche für alle Menschen im auferstandenen Christus und seiner Erfüllung in der Herrlichkeit des Reiches Gottes verwirklicht hat“ (p. 371). Der Autor illustriert den Sinn seiner These in einem Text, der es verdient, zitiert zu werden:

„Es ist eine heute erkannte Tatsache, dass die Religionen insofern Ausdruck des Plans Gottes sind, weil sie, wie es aus der durch die Texte des Alten und Neuen Testaments eröffneten Perspektive folgt, *eine Gabe Gottes an alle Nationen*¹⁰ sind und folglich Zeichen der heilswirkenden Gegenwart der Weisheit. Daraus folgt, dass sie, soweit sie Ausdruck des göttlichen Plans sind, notwendigerweise in Beziehung stehen zur Auferstehung

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

10 Hervorhebung des Autors.

Christi, eben weil diese die definitive Verwirklichung des Heilsplans Gottes darstellt“ (p. 372).

Die Religionen der Welt stellen also nicht und nicht zuerst bloß einen Versuch dar, womit die Einzelnen und die Völker Gott in der Geschichte der Menschheit gesucht haben, ohne ihn aber jemals mit ihren eigenen Kräften finden zu können. Sie sind die unterschiedlichen Weisen und verschiedenen Wege, auf denen Gott selbst sich als erster auf die Suche nach den Menschen gemacht und sie schon gefunden hat, bevor sie ihn suchen konnten und bevor er sich mit ihnen durch ein entscheidendes und unzerstörbares Band in seinem fleischgewordenen Sohn in ihrer Mitte vereinigt hat. Es ist in der Tat wahr, die erste Quelle der Religionen ist die göttliche Selbstmanifestation gegenüber Menschen, das Fundament ihrer Vielheit besteht im überfließenden Reichtum und in der Mannigfaltigkeit der Selbstmanifestationen Gottes an die Menschheit.

Könnte daher nicht eine derartige Bedeutung der verschiedenen religiösen Traditionen im göttlichen Heilsplan für die Menschheit als letzte und tiefste Begründung für die Gültigkeit und auch die Zweckmäßigkeit des gemeinsamen Gebets zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen dienen? Und besteht nicht das gemeinsame Gebet in letzter Analyse darin, dass die verschiedenen Glaubensgemeinschaften den Überfluss an Gaben, die Gott durch die Geschichte hindurch gegeben hat und die er weiterhin der Menschheit gibt, anerkennen und ihm dafür Dank sagen? Es scheint sehr wohl, dass es so ist.

II. Wie gemeinsam beten?

Am Anfang sagten wir, dass bei der Suche nach einer gültigen theologischen Lösung für das Problem des gemeinsamen Gebets zwischen Christen und den „Anderen“ wichtige Unterscheidungen zu machen sind in Bezug auf die konkreten dialogischen Situationen zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen. Nicht alle religiösen Traditionen stehen im selben dialogischen Verhältnis in Bezug auf das Christentum. Nachdem wir bis jetzt die Möglichkeit und auch die Zweckmäßigkeit des gemeinsamen Gebets mit den Mitgliedern anderer Traditionen auf allgemeine Weise, ausgehend von universell gültigen theologischen Überlegungen, begründet haben, müssen wir im Anschluss daran zwischen den verschiedenen Traditionen unterscheiden, um die spezifischen Gründe hervortreten zu lassen, die die Praxis und die konkreten Modalitäten des Gebets der Christen mit den Anhängern einer jeden von ihnen bestimmen müssen.

Wir halten es für selbstverständlich, dass für die Teilnahme von Mitgliedern verschiedener Glaubensgemeinschaften eine einfühlsame pastorale Unterscheidung notwendig ist, die den unterschiedlichen Komponenten der verschiedenen Situationen und impliziten Umständen Rechnung trägt. Man muss dabei nicht nur den lehrmäßigen Gehalt des Gebets berücksichtigen, das heißt die gemeinsam

von allen Teilnehmern ausgesprochenen Worte, sondern ebenso die Orte, wo das Gebet vollzogen wird, die Zeiten, wie auch die Gesten, die es begleiten.¹¹ In diesem zweiten Abschnitt interessieren uns besonders die Situation und das spezifische theologische Verhältnis zwischen den am Gebet beteiligten Traditionen, die eine Teilnahme an bestimmten Gebeten ermöglichen. Bestimmt werden die gemeinsamen Gebete trotz ihres gemeinsamen Charakters von je eigenen, glaubensspezifischen unterschiedlichen Akzenten bestimmt. Diese verschiedenen Auffassungen werden dennoch ein gemeinsames, irreduzibles Substrat bewahren, worauf die Gültigkeit des gemeinsamen Gebets gegründet werden muss. Ausgehend von diesen lehrmäßigen Elementen werden hier einige konkrete Vorschläge zur *Praxis* eines gemeinsamen Gebets von Mitgliedern verschiedener Glaubensgemeinschaften gemacht.

1. *Gemeinsames Gebet zwischen Christen und Juden*

Die drei monotheistischen Religionen betonen in gleicher Weise die Einzigkeit Gottes, den sie verehren. Der Gott Jesu Christi, wie der des Korans, ist der Gott des Glaubens Abrahams, der seinen Namen dem Mose offenbart hat. Das *Shemá Israel* streicht die Einzigkeit des lebendigen Gottes hervor: „Höre Israel! Der Herr unser Gott ist der eine Herr“ (Dtn 6,4). Derselbe Abschnitt wird im christlichen Neuen Testament wiederaufgenommen: „Höre Israel! Der Herr unser Gott ist der einzige Herr“ (Mk 12,29). Der christliche Monotheismus beansprucht eine direkte Kontinuität mit dem jüdischen Monotheismus.

Die Tatsache lässt sich offensichtlich nicht übersehen, dass sich der christliche Monotheismus zu einem trinitarischen Monotheismus entwickelt hat, nach dem die drei „Personen“ des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes der selbe Gott sind, der sich durch das „Erste“ Testament auf potentielle Weise und in Jesus Christus explizit offenbart hat. Es bleibt jedenfalls wahr, dass der Gott Jesu, den er seinen „Vater“ nennt, genau derselbe ist wie der des Mose. Zwischen dem jüdischen und dem christlichen Monotheismus gibt es Kontinuität und nicht Diskontinuität, Vertiefung, aber nicht Trennung. Christen und Juden verehren denselben Gott.

Dieser einzige Gott hat durch Mose einen Bund mit seinem erwählten Volk Israel geschlossen. Derselbe Bund wurde niemals widerrufen, trotz der Untreue eines Teils des erwählten Volkes. Wir berühren hier ein zentrales Element im Dialog zwischen Christen und Juden für die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets. Das II. Vatikanische Konzil bezieht sich da, wo es an das den „Christen

11 Vgl. Boespflug, François, *Prier en commun et prière commune. Les limites de l'œcuménisme planétaire*, in: ders./Labbé, Yves (Hg.), *Assise. 10 ans après. 1986-1996*, Paris 1996, 217-242.

und Juden (so reich[e]) gemeinsame geistliche Erbe“ erinnert, auf den „alten Bund“, der von Gott mit den Juden geschlossen wurde, zu dem, nach Paulus, „die Annahme an Sohnes statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören“ (vgl. Röm 9,4), ein Gott, „dessen Gaben und Berufungen ihn nicht gereuen“ (vgl. Röm 11,29) (*Nostra aetate* 4). Noch deutlicher sprach Papst Johannes Paul II. in einer Rede, die er 1980 in Mainz gehalten hat, vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes“.¹²

Diese Bekräftigung richtet sich gegen das, was lange Zeit die christliche Überzeugung war, und worauf die angespannten Beziehungen zwischen Christen und Juden gegründet waren. Das Problem liegt darin, ob mit dem Christusereignis und dem „neuen Bund“, der in ihm aufgerichtet wurde, der „Alte Bund“ mit Israel obsolet geworden und außer Kraft gesetzt worden ist, wie es die christliche Tradition oft behauptet hat. Wie ist aber die Beziehung zwischen dem mosaischen Bund und dem Christusbund zu verstehen? Der hl. Paulus hat in seinem Brief an die Römer (Kap. 9-11) dieses Problem debattiert. Man kann den Umschwung verfolgen im jüngeren Kontext des theologischen jüdisch-christlichen Dialogs, wenn man zum Beispiel das Werk von N. Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund*, zur Hand nimmt.¹³ Für die Frage des gemeinsamen Gebets genügt es, das Ergebnis der Untersuchung zu zitieren. Lohfink schlussfolgert in der Tat: „Ich neige [...] zu einer Ein-Bund-Theorie, die jedoch in dem einen Bund, wenn auch mit Differenzierungen, Juden wie Christen umgreift. Und zwar auch die Juden und Christen von heute“ (p. 105). Ein anderer Autor schrieb in gleicher Weise: „Dieser (neue Bund) ist [...] 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.“¹⁴

Man kann die Schlussfolgerung ziehen, dass Israel und das Christentum in der Heilsgeschichte unter dem Bogen desselben Bundes unlösbar vereint sind, wenn dieser auch geteilt ist in unterschiedliche Erscheinungsweisen. Es gibt aber keine Substituierung des einen Volkes Gottes, das künftig als „alt“ deklariert würde, durch ein „neues“ Volk Gottes, sondern vielmehr eine Ausweitung des Volkes Gottes bis an die Grenzen der Welt.

12 Johannes Paul II., Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz, in: Rendtoff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, 74-77*, hier 75f [AAS 73 (1981) 80].

13 Vgl. Lohfink, Norbert, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg/Basel/Wien 1989.

14 Zenger, Erich, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf³1993, 118 f.

Dies hat nun wichtige Konsequenzen, wenn es um die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen und Juden geht. Trotz der Unterschiede in der Art und Weise, wie die einen und die anderen am selben göttlichen Bund partizipieren, haben alle dennoch denselben Gott und stehen unter dem Bogen desselben göttlichen Bundes; sie bilden in der Tat gemeinsam dasselbe Volk Gottes. Gemeinsam zu beten wird für sie darin bestehen, das Band, das sie miteinander im Herz des göttlichen Heilsplans für die Menschheit vereint, anzuerkennen, trotz ihrer Differenzen und Gegensätze. Es wird ein Danksagen sein für die ungeschuldeten und unwiderruflichen Gaben, die sie erhalten haben.

Was die Vorgehensweise im gemeinsamen Gebet zwischen Christen und Juden betrifft, darf man nicht vergessen, dass Jesus Jude war und dass er regelmäßig in die Synagoge ging, um dort am Gebet teilzunehmen. Die apostolische Kirche setzte diese Praxis während der ersten Jahrzehnte ihrer Existenz fort, bis sie sich vom jüdischen Mutterschoß löste. Selbst noch nach dieser Trennung hat das jüdische Gebet weiterhin das christliche Gebet substantiell genährt. Besonders die Psalmen stellen bis heute einen sehr großen Teil des „christlichen Gebetsbuches“ dar. Die Mehrzahl der Psalmen können sicherlich für ein gemeinsames Gebet zwischen Christen und Juden verwendet werden. Ebenso müsste das Gebet, das Jesus seine Jünger gelehrt hat, dessen Inhalt und Form zutiefst inspiriert sind von der Spiritualität der jüdischen Bibel, für alle akzeptabel sein. Aufmerksame Exegeten haben darauf hingewiesen, dass die einzig typisch christliche Nuance im „Gebet des Herrn“ die Intimität und Vertraulichkeit ist, mit denen die Jünger eingeladen werden, Gott als Vater anzureden und dabei den Begriff *Abba* zu verwenden; man darf im Übrigen nicht vergessen, dass die Vaterschaft YHWHs gegenüber Israel ein wichtiges Thema der Spiritualität des Alten Testaments ist, das sich auf das zentrale Ereignis des Exodus gründet.

2. Gebet zwischen Christen und Muslimen

Der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog (ehem. Sekretariat für die Nichtchristen) hat in seinen „Wege[n] zum Dialog zwischen Christen und Muslimen“ eine Orientierung zu diesem Thema vorgelegt. Ich zitiere aus der zweiten Auflage (1981).¹⁵

„Es kann geschehen, dass Christen und Muslime das Bedürfnis empfinden, miteinander zu beten, wobei sie gleichzeitig auch feststellen, wie schwierig das ist. Offenbar müssen beide das rituelle Gebet und den offiziellen Kult des Partners respektieren, ohne direkt

¹⁵ Vgl. Borrmans, Maurice, Wege zum christlich-islamischen Dialog. Sekretariat für die Nichtchristen, hg. v. Christlich-islamische Begegnung - Dokumentationsstelle CIBEDO, Frankfurt 1985, 149 [Borrmans, Maurice, Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans, Paris {1981} 1987, 152].

daran teilnehmen zu wollen. Es genügt, sympathischer Zeuge zu sein, wo jemand dazu eingeladen wird, oder wo einer im Namen der abrahamitischen Gastfreundschaft bittet, zugegen sein zu dürfen. Der wahre Dialog verlangt hier, aufdringliche Einladungen zu unterlassen. Sie wären nur Anlass zu Missverständnissen. Manche sähen darin eine versteckte Form von Proselytismus, andere vermuteten praktischen Synkretismus. Dasselbe gilt von der gegenseitigen Benutzung der hl. Bücher und der Glaubensdokumente. Der Koran gehört an erster Stelle den Muslimen und die Fatiha ist sein ihm eigenes Gebet. Ebenso wie das Neue Testament zunächst den Christen gehört und wie das Vaterunser Ausdruck vor allem ihres Glaubens ist. Es ist Hochachtung vor dem Glauben der anderen, hier jeden Versuch von Annexion zu unterlassen. Man könnte sich hingegen denken, dass man auf der einen wie auf der anderen Seite im Beispiel der Mystiker und Heiligen die notwendige Kühnheit findet, gemeinsame Formen des Lob- und Bittgebetes zu entwickeln, die ein gemeinschaftliches Gebeterlebnis erlauben. (149)¹⁶

Ohne die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen und Muslimen beiseite zu schieben, sind die „Orientierungen“ sehr darauf bedacht, jegliche Form oder jeden Anschein von Synkretismus oder ungebührlicher Vereinnahmung auszuschließen. Man muss sich dennoch fragen, ob es im Kontext des Dialogs mit den Muslimen nicht eine besondere Grundlage gibt, die eine solche Praxis rechtfertigen und vielleicht auch ermutigen könnte.

Das II. Vatikanische Konzil insistiert dort, wo es die Hochachtung erklärt, mit der die Kirche die Muslime betrachtet, „die den alleinigen Gott anbeten“, auf die Tatsache, dass sie sich mühen, sich seinen verborgenen Ratschlüssen zu unterwerfen, „so wie Abraham sich [...] unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft“ (*Nostra aetate* 3). Man muss zur Kenntnis nehmen, dass sich das Konzil darauf beschränkt, dass die Muslime sich auf den Glauben Abrahams beziehen, ohne ausdrücklich zu sagen, dass sie wirklich diesen Glauben mit Juden und Christen teilen. Die offiziellen Dokumente der Kirche wurden zu diesem Thema nach und nach expliziter.¹⁷ Papst Johannes Paul II. hat mehrere Male die bleibende Ambiguität in dem Konzilsdokument hervorgehoben. Einige Beispiele mögen genügen. In seiner Ansprache an die katholische Gemeinde von Ankara [29. November 1979] verkündet er unmissverständlich: „Sie [die Muslime] teilen also mit euch den Glauben Abrahams an den einen, all-

¹⁶ Man kann anmerken, dass die erste Auflage (1971) der „Wege“ weniger rigide erscheint. Während sie eine aktive Teilnahme am Kultus der anderen Religion ausschließen, lassen sie die Tür offen für die Möglichkeit, sich spontan, zumindest bei besonderen Gelegenheiten, Gebeten, die zum Erbe der anderen Religion gehören, anzuschließen. Daher favorisieren sie den Gebrauch von Gebeten, die für das bestimmte Ereignis komponiert wurden und die sich auf gemeinsame Glaubensüberzeugungen stützen als ein Ausdruck religiöser Gefühle, die von allen Beteiligten geteilt werden. Gewisse passend ausgesuchte Psalmen oder Texte, die den muslimischen Mystikern entlehnt sind, könnten solche Gefühle sehr gut zum Ausdruck bringen. Vgl. Secretariatius pro non Christianis, Guidelines for a Dialogue between Muslims and Christians. Indian edition Cochin 1979, 128, Anm. 1.

¹⁷ Vgl. Michel, Thomas, Islamo-Christian Dialogue. Reflections on the Recent Teaching of the Church, in: Secretariatius pro Non Christianis, Bulletin 59/20 (1985/2) 172-193.

mächtigen und barmherzigen Gott.“¹⁸ In Lissabon (14. Mai 1982) bezieht sich der Papst auf „Abraham unser[en] gemeinsame[n] Vorfahre[n der ...] Christen, Juden und Muslime“.^[18a] Der vielleicht klarste und expliziteste Text findet sich in einer Ansprache Johannes Pauls II. an junge Muslime in Casablanca (20. August 1985), wo er sagt:

„Abraham ist für uns ein gemeinsames Vorbild des Glaubens an Gott, der Unterwerfung unter seinen Willen und des Vertrauens auf seine Güte. Wir glauben an denselben Gott, den einzigen, den lebendigen, den Gott, der die Welt schafft und seine Geschöpfe zur Vollendung führt.“¹⁹

Die drei monotheistisch genannten Religionen haben alle ein gemeinsames geschichtliches Fundament in dem Glauben Abrahams.

Wir haben gezeigt, dass der christliche Monotheismus eine direkte Kontinuität mit dem jüdischen Monotheismus aufweist. Der Gott des Mose ist derjenige Jesu Christi. Er ist auch der des Korans und des Islams. Die Lehre des Korans stimmt dem bei: „Unser und euer Gott ist Einer“ (Sure 29,46).²⁰ Die drei Traditionen bekräftigen also auf klare und deutliche Weise, dass sie ihre Wurzeln im Glauben Abrahams haben. Sie teilen denselben Gott.²¹ Dies bedeutet gleichwohl nicht, dass die drei monotheistischen Religionen einen identischen Begriff davon haben. Zumindest auf der Lehrebene ist tatsächlich das Gegenteil wahr. Die christliche Lehre bekräftigt, dass sie den Monotheismus Israels fortführt, während sie ihn in eine trinitarische Lehre weiterentwickelt hat; die Lehre des Korans und der islamischen Tradition führt ihren Ursprung ebenfalls zurück auf den Monotheismus Israels, während sie bekräftigt, dass sie ihn vollendet und

18 Origins 26 (1979/9), p. 419 [Johannes Paul II., Der Gott der Christen, Moslems und Juden. Ansprache an die katholische Gemeinde in Ankara am 29. November 1979, in: ders., Wort und Weisung im Jahr 1979, Città del Vaticano/Kevelaer 1981, 215-219, hier 216; J. Dupuis datiert die Ansprache irrtümlich auf den 3. Dezember 1979.]

[18a] Johannes Paul II., Ansprache bei der ökumenischen Begegnung mit Vertretern der christlichen, islamischen und jüdischen Bekenntnisse am 14. Mai 1982 in Lissabon, in: Der Apostolische Stuhl 1982. 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.], 441.

19 Islamochristiana II (1985) 193-200; Johannes Paul II., Ansprache bei der Begegnung mit der muslimischen Jugend im Sportstadion in Casablanca (Marokko) am 20. August 1985, in: Der Apostolische Stuhl 1985. 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.], 959.

20 Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart u.a. ³1983.

21 Vgl. Kuschel, Karl-Josef, La controversia su Abramo/ C'è che divide – e ciò che unisce ebrei, cristiani e musulmani, Brescia 1996 [ders., Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, Düsseldorf 2001]; Arnaldez, Roger, Trois messagers pour un seul Dieu, Paris 1983.

reingt von der Verfälschung, die er von Seiten der christlichen trinitarischen Lehre erlitten habe. Doch trotz der irreduziblen Divergenzen zwischen den drei Glaubenslehren bleibt dennoch ihr gemeinsames geschichtliche Fundament, das in der Selbstoffenbarung Gottes an Abraham am Anfang der biblischen jüdisch-christlich-muslimischen Tradition besteht, wie auch die Identität desselben Gottes Abrahams, Isaaks und Moses', der für die Christen der Vater des Herrn Jesus Christus ist.

Wenn es sich um ein gemeinsames Gebet zwischen Christen und Muslimen handelt, muss man sich auch fragen, welchen genauen Sinn die Christen dem Koran, und umgekehrt die Muslime der jüdischen und christlichen Bibel als Wort Gottes zuerkennen können. Ohne in die jeweiligen lebendigen Debatten²² einzutreten, möge es genügen, daran zu erinnern, dass derselbe Gott in den drei Schriften der monotheistischen Traditionen sehr wohl in verschiedenen Weisen reden kann. Der Koran kann ebenso ein Wort von Gott an die Menschen enthalten, wenn auch ein unterschiedliches und unvollständiges, ebenso wie sich darin menschliche Fehler finden können.²³ Es mangelt also nicht an theologischem Fundament, auf das sich die Möglichkeit bzw. die Zweckmäßigkeit eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen, Juden und Muslime stützen lässt. K.-J. Kuschel schreibt ganz zurecht:

„Wenn Christen Ernst machen mit der Tatsache, daß auch Muslime denselben Gott anbeten, dann können sie auch mit Muslimen zusammen Gebete an diesen Gott richten: den Schöpfer des Himmels und der Erde, den barmherzigen und gnädigen Lenker der Geschichte, den Richter und Vollender von Welt und Menschheit. Dasselbe dürfte für Juden gelten: Wenn sie die Gegenwart des Patriarchen Abraham in den anderen Geschwistern anerkennen können, dann können sie nicht nur mit Christen, sondern auch mit Muslimen zusammen zu diesem Gott beten.“²⁴

In diesen gemeinsamen Gebeten darf man nur solche Überzeugungen zum Ausdruck bringen, die den verschiedenen dabei beteiligten Traditionen gemeinsam sind. Konkret schlägt derselbe Autor in Bezug auf die heiligen Schriften der verschiedenen Traditionen vor, dass man die folgenden Gebete verwenden kann: die Psalmen der jüdischen Bibel, das Gebet Jesu, d.h. das „Vater unser“, die „*fatihah*“, d.i. die Sure, die den Koran eröffnet in Form einer Anrufung Allahs und die das Schlüsselgebet der islamischen Tradition darstellt, wie es das „Vater unser“ in der christlichen Tradition ist; aus diesem Grund kann man es das „Vater unser des Islam“ nennen. Hier der Text:

22 Vgl. Groupe de recherches islamo-chrétiens, *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*, Paris 1987.

23 Vgl. Geffré, Claude, *Le Coran, une parole des Dieu différente ?*, in: *Lumière et vie* 32 (1983) 21-32.

24 Kuschel, Karl-Josef, *La controversia su Abramo. Ciò che divide – e ciò che unisce ebrei, cristiani e musulmani*, [Brescia 1996], 418; [ders., *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint*, Düsseldorf 2001, 299.]

„Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes.
 Lob sei Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt,
 dem Barmherzigen und Gütigen,
 der am Tag des Gerichts regiert!
 Dir dienen wir und dich bitten wir um Hilfe.
 Führe uns den geraden Weg,
 den Weg derer, denen du Gnade erwiesen hast,
 und die nicht dem Zorn (Gottes) verfallen sind und nicht irregehen!“²⁵

Im Übrigen wird man in den ökumenischen Gebetstreffen zwischen Juden, Christen und Muslimen in gleicher Weise zahlreiche spontane Gebete formulieren können. Und Kuschel zieht die Schlussfolgerung: „Ist doch das eine sicher: Ohne Gebet keine wirkliche, geistig vertiefte Ökumene, *ohne Spiritualität keine Ökumenizität*.“ (422/302). Das gemeinsame Gebet zwischen den drei monotheistischen Religionen ist nichts anderes als die Verwirklichung einer authentischen „*abrahamitischen Gastfreundschaft*“.

3. *Gemeinsames Gebet zwischen Christen und den „Anderen“*

In diesem Abschnitt bezieht sich der Terminus die „Anderen“ auf die Mitglieder der religiösen Traditionen, die nicht zur abrahamitischen „Familie“ gehören, das heißt vor allem diejenigen des Ostens, die wir zuvor die „mystischen“ Religionen genannt haben, unter denen man besonders zwei Weltreligionen nennen wird, den Hinduismus und den Buddhismus.

In deren Fall ist die Frage des gemeinsamen Gebets um vieles komplexer. Und dies aus mehr als einem Grund – von denen nicht der geringste die überreiche Vielfalt und die enorme Komplexität der Elemente ist, die sie präsentieren und die unterschiedliche allgemeine Weltanschauung, auf die sie sich gründen. Ohne hier in detaillierte Betrachtungen einzutreten über die Vielfalt der Traditionen und religiösen Strömungen wird man das Folgende festhalten: Was man auch über ein gemeinsames Gebet in der Begegnung mit den theistischen Strömungen, die im Hinduismus weit verbreitet sind, und den „nicht-theistischen“, wie zum Beispiel der Buddhismus, denken mag, wird man eine gemeinsame Meditation bzw. Kontemplation vorschlagen. Wie auch immer, wir werden uns auf einige theologische Überlegungen von allgemeinem Charakter beschränken, die verstärken können, was schon im ersten Teil gesagt wurde. Es geht darum, das Problem des gemeinsamen Gebets oder der gemeinsamen Meditation in den Rahmen einer weiten und offenen christlichen Theologie der Religionen hineinzustellen, welche wieder die positive Bedeutung der anderen religiösen Traditionen im globalen göttlichen Heilsplan für die Menschheit hervortreten lässt.

25 Sure 1, Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret 1962.

Man kommt nicht darum herum, die Frage der Beziehung zwischen der „absoluten Wirklichkeit“, die in den asiatischen Religionen bekräftigt wird, und dem Gott der monotheistischen Religionen, der sich gemäß dem christlichen Glauben auf entscheidende Weise in Jesus Christus selbst offenbart hat, theologisch aufzunehmen. Kann man in der Perspektive einer christlichen Theologie legitim denken, dass die „absolute Wirklichkeit“, an die sich diese Religionen wenden, dasselbe ist (trotz der großen Verschiedenheit ihrer mentalen Strukturen) wie das, was von den monotheistischen Religionen als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bekräftigt wird? Gibt es eine gemeinsame „höchste Wirklichkeit“ für alle religiösen Traditionen, obwohl sie von den verschiedenen Traditionen auf unterschiedliche Weise gelebt und in Begriffe gebracht wird? Gibt es ein einziges göttliches Mysterium mit zahlreichen Gesichtern?

Auf diese fundamentale Frage kann man eine positive Antwort geben. „Wir haben alle denselben Gott“, schrieb W. Bühlmann²⁶, und er verstand ihn als „Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus“. Man kann sagen, dass überall, wo es authentische religiöse Erfahrung gibt, es sicherlich der Gott ist, der sich in Jesus Christus offenbart hat, der auf eine verborgene und geheime Weise in das Leben der Menschen eintritt. Trotz der voneinander abweichenden Begriffe von der „höchsten Wirklichkeit“ (dem *ultimate concern* [„das, was uns unbedingt angeht“] P. Tillichs), wie sie in der gelebten religiösen Erfahrung in den anderen religiösen Traditionen impliziert sind, wird der christliche Theologe, der einem trinitarischen Monotheismus anhängt – in Kontinuität mit der jüdischen Offenbarung und seiner eigenen Tradition – diese Wirklichkeit nur in den Begriffen der Gegenwart und universellen Selbstmanifestation des einen und dreipersonlichen Gottes interpretieren können. Das vielgesichtige göttliche Mysterium ist für ihn völlig unzweideutig der Gott und Vater, der für uns sein Gesicht in Jesus Christus offenbart hat. Er ist zugleich der Gott, an den jedes aufrichtige Gebet, bewusst oder unbewusst, durch das Tun des göttlichen Geistes gerichtet ist, der gegenwärtig und handelnd ist in jedem authentischen menschlichen Gebet. Jedes Mal, wenn sich jemand im Glauben öffnet und sich auf ein Absolutes verlässt, von dem er vollkommen abhängt, ist der eine Gott, derjenige aller menschlichen Wesen, in Selbstmanifestation und Selbstoffenbarung gegenwärtig.

Weil es so ist, ist es erlaubt zu denken, dass Christen und die „Anderen“, trotz ihrer konzeptuellen Unterschiede bezüglich des göttlichen Absoluten ihr Gebet oder ihre Meditation gemeinsam an dieses Absolute richten können, das in jedem Fall jenseits jeglicher adäquater mentaler Repräsentation ist. Wir kommen so zurück zu dem, was zuvor in Bezug auf die handelnde Gegenwart des Geistes Gottes in jedem aufrichtigen Gebet der Christen wie der „Anderen“ bekräftigt wurde. Gemeinsam zu beten ist gewissermaßen nichts anderes, als dass sie, in

26 Dies ist der Titel des Buches: Bühlmann, Walbert, Alle haben denselben Gott. Begegnungen mit den Menschen und Religionen Asiens, Frankfurt 1978.

einem gewissen Sinn, einander im Geiste Gottes begegnen, der in den einen und den anderen gegenwärtig und handelnd ist. Von christlicher Seite ist es zugleich die Anerkennung der gemeinsamen Zugehörigkeit aller zum selben Gott, dem Schöpfer und universalen Ziel aller Völker, wie es das II. Vatikanische Konzil sagt:

„Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Licht wandeln.“ (*Nostra aetate* 1)

Man kann weiter daran erinnern, dass ebenso wie alle Völker eine einzige Gemeinschaft bilden, sie zusammen zum Reich Gottes gehören, das in der Geschichte gegenwärtig ist, welches durch die Geschichte hindurch voranschreitet auf die eschatologische Fülle zu. Dass Christen und die „Anderen“ gemeinsam Mitglieder des Reiches Gottes sind, besagt, dass sie, ob bewusst oder unbewusst, teilhaben an demselben Mysterium des Heils in Jesus Christus. Als Mit-Glieder des Reiches sind sie dabei ebenso Mit-Schöpfer unter Gott. Anders gesagt, sie sind berufen, gemeinsam die Werte des Reiches Gottes voranzutreiben, d.h. Gerechtigkeit und Frieden, Freiheit und Brüderlichkeit, Glaube und Liebe. Die Christen haben nicht das Monopol auf die evangelischen Werte. Im Kontext des Reiches Gottes, das in der Geschichte durch das gemeinsame Engagement der Mitglieder der verschiedenen Traditionen zu erbauen ist, versteht man besser, wie wünschenswert und zweckmäßig das gemeinsame Gebet zwischen Christen und den „Anderen“ für den Frieden und die Gerechtigkeit in der Welt, für die Freiheit und die universale Brüderlichkeit zwischen den Völkern der Welt ist. Es bleibt trotz der tiefen lehrmäßigen Differenzen zwischen Christentum und den mystischen Religionen Asiens definitiv ein gemeinsames theologisches Substrat und eine antizipierte Gemeinschaft, die dazu bestimmt ist zu wachsen durch die Praxis des Dialogs, und die sich auf einzigartige Weise ausdrücken kann im gemeinsamen Beten und Meditieren.

In Bezug auf die Auswahl der Gebete, die von Christen und den „Anderen“ geteilt werden können, kann man über die hinaus, die wir zuvor schon genannt haben, zum Beispiel vorschlagen: den „Schöpfungshymnus“ des hl. Franz von Assisi, in dem er Gott für die gesamte Schöpfung lobpreist; den dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebenen Hymnus an den unbekanntem Gott; aus dem Hinduismus gewisse Auszüge aus den Upanishaden und der Bhagavadgita, sowie

von mystischen und religiösen Dichtern; ebenso wie andere Texte, die aus anderen Traditionen des Ostens stammen.²⁷

Schlussfolgerung

Zusammenfassend kann man sagen, dass das gemeinsame Gebet zwischen Christen und „Anderen“ nicht eines sicheren theologischen Fundaments ermanget, wengleich dieses Fundament in der Vergangenheit nicht in ausreichender Klarheit gesehen wurde. Sicherlich verlangt es von allen Teilnehmern eine große Sensibilität und einen tiefen Respekt gegenüber den Unterschieden, die zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen bestehen, und zugleich eine Haltung der Offenheit ihnen gegenüber. Die Praxis des gemeinsamen Gebets gründet sich auf eine zuvor bestehende geteilte Gemeinschaft im Geist Gottes zwischen Christen und „Anderen“, die ihrerseits wächst und sich vertieft durch diese Praxis. Über das gemeinsame Gebet wachsen Christen und „Andere“ zusammen im Geist. Daraus folgt, dass das gemeinsame Gebet als die Seele des interreligiösen Dialogs erscheint, wie auch als sein tiefster Ausdruck und zugleich die Garantie einer gemeinsamen tieferen Konversion zu Gott und zu den Nächsten.²⁸

- 27 Vgl. Boespflug, François/Labbé, Yves (Hg.), *Assise. 10 ans après. 1986-1996*, Paris 1996, 242-247; Kuschel, Karl-Josef, *La controversia su Abramo 420-422* [ders., *Streit um Abraham 301-304*].
- 28 Vgl. Boespflug, François, *De l'horizon multiple où les religions peuvent se rencontrer*, in: ders./Labbé, Yves (Hg.), *Assise. 10 ans après. 1986-1996*, Paris 1996, 287-297, hier 296.

„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 rivisita* 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/Tilakarantne, 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“ (Amaladoss 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 (Drousseau 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 Christusereignisses 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, wengleich 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 Inklusivismus“ 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 Christuserignisses 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 unterminiere 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 Apathatismus 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 aufzutut, 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 Gegebensein 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 instrumentaler 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 instrumentaler 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 (Derausseau 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 Christuseignis 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 Vervollkommnung 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.

Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog*

Jacques Dupuis SJ

Einführung

Im Zusammenhang der gegenwärtigen Diskussion über die Theologie der Religionen und den religiösen Pluralismus wurde das Motto ausgegeben, die „christliche Identität“ gegen alle zeitgenössischen Tendenzen, die zu einem dogmatischen und praktischen Relativismus führen, neu zu gekräftigen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die christliche Identität in ihrer Integrität im Prozess der Begegnung und des Eintretens in den Dialog mit anderen religiösen Traditionen bewahrt werden muss. Dialog findet ja nicht in einem leeren Raum statt oder mit persönlichen religiösen Überzeugungen, die ständig im Fluss sind. Aber die erneute Bekräftigung der christlichen Identität muss nicht in Abschottung gegenüber anderen religiösen Traditionen geschehen; noch weniger in einer Haltung der Opposition gegen diese auf der Grundlage exklusivistischer Aussagen, durch die jegliche, von Gott selbst anderen religiösen Traditionen zugeschriebene positive Bedeutung in seinem ewigen Plan für die Menschheit geleugnet wird. Absolute und exklusive Aussagen über Christus und die Christenheit, die den Anspruch auf ausschließlichen Besitz der Selbsterschließung Gottes oder der Mittel des Heils erheben, verzerren die christliche Botschaft und das Bild des Christentums und widersprechen ihnen. Die christliche Identität bekräftigt man am besten in einem offenen Dialog mit anderen religiösen Traditionen und in voller Anerkennung der Gegenwart Gottes in ihnen, die in der Form von Offenbarungen und Heilstaten wirksam ist.

In diesem Aufsatz möchte ich zeigen, dass in der gegenwärtigen Welt eine Erneuerung des Christentums eher durch interreligiösen Dialog stattfinden wird als durch Opposition gegenüber anderen Traditionen. Religiöser Pluralismus darf nicht nur als bloße Gegebenheit betrachtet werden, noch weniger als ein Hindernis für christliche Mission und Identität, sondern als eine göttliche Gnade, für die man dankbar ist, und als Möglichkeit, die ergriffen werden muss – als ein Geschenk und eine Aufgabe. Ein prinzipieller religiöser Pluralismus gründet sich auf die Initiative Gottes, der durch die Geschichte hindurch nach Menschen sucht, um mit ihnen „viele Male und auf vielerlei Weise“ (Hebr 1,1) das eigene Leben Gottes zu teilen, schon bevor Menschen jemals nach Gott hätten suchen können. Daraus folgt, dass die anderen religiösen Traditionen eine positive Rolle

* Dupuis, Jacques, *Renewal of Christianity through interreligious dialogue*, in: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 65 (2004) 131-143. Übersetzung aus dem Englischen von Christian Hackbarth-Johnson.

in Gottes Plan für die Menschheit spielen; auch folgt daraus, dass die Christenheit durch den Kontakt mit ihnen bereichert – ja sogar erneuert – werden kann. In diesem Aufsatz werde ich zuerst die Anforderung nach Offenheit gegenüber dem Anderen ansprechen, die eine aufrichtige Praxis des Dialogs mit anderen religiösen Glaubensweisen an diejenigen stellt, die ernsthaft in diese Praxis einsteigen. Der zweite Teil wird die Frage der gegenseitigen Bereicherung diskutieren, welche die Traditionen aus einer aufrichtigen Praxis des Dialogs erhalten können. Der dritte Teil wird das Problem einer Komplementarität und Konvergenz ansprechen, die zwischen dem Christentum und den anderen Traditionen festgestellt werden kann.

I. Der Bedarf an intrareligiösem Dialog

Wenn die Aufrichtigkeit und Redlichkeit des interreligiösen Dialogs mit Mitgliedern anderer Religionen voraussetzt, dass man mit der Integrität des eigenen persönlichen Glaubens in ihn eintritt, erfordert er auch die Offenheit für den Glauben des Anderen in seiner Unterschiedlichkeit. Jeder Dialogpartner muss in die Erfahrung des Anderen eintreten in einem Versuch, diese Erfahrung von innen her zu erfassen. Um dies zu tun, muss er oder sie über die Ebene der Begriffe, in der diese Erfahrung unvollkommen ausgedrückt ist, aufsteigen, um durch die Begriffe hindurch und jenseits von ihnen möglichst zu der Erfahrung selbst zu gelangen. Diese Anstrengung des „Mit-Erfassens“ [com-prehension] und der inneren „Sympathie“ – oder „Em-pathie“ – hat Raimon Panikkar als „intra-religiösen“ Dialog bezeichnet, eine unabdingbare Voraussetzung für interreligiösen Dialog.¹ Dies ist als eine spirituelle Technik beschrieben worden, die aus einem „Hinübergehen und Zurückkehren“ besteht. „Hinübergehen“ meint, dem Anderen und der religiösen Erfahrung, die er in sich trägt, zu begegnen, zusammen mit seiner oder ihrer *Weltanschauung* [dt. im engl. Original]; „Zurückkehren“ steht für die Reflexion über den Eindruck, den der Glaube des Anderen auf den eigenen Glauben macht. Ein Autor hat diesen Vorgang wie folgt beschrieben:

„Die Religion des Anderen zu erkennen ist mehr als über die Tatsachen der religiösen Tradition des anderen Bescheid zu wissen. Es schließt ein, in die Haut des anderen zu schlüpfen, es beinhaltet, in seinen Schuhen zu gehen, in gewissem Sinne die Welt so zu sehen, wie er sie sieht. Es beinhaltet, die Fragen des anderen zu stellen, und aus seiner Sicht zu erkennen, was es für den anderen heißt, »ein Hindu, Muslim, Jude, Buddhist oder was immer zu sein.«“²

1 Panikkar, Raimon, *The Intrareligious Dialogue*, New York [1978] ²1999.

2 Whaling, Frank, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, London 1986, 130f.

Unter diesen Voraussetzungen kann man fragen, was es bedeutet, zwei unterschiedliche religiöse Bekenntnisse zu teilen. Ist der Begriff eines „Christen mit Bindestrich“ – oder, um es positiver auszudrücken, mit einer doppelten Zugehörigkeit – ein Widerspruch in sich, bis dahin, dass es letztlich unmöglich wäre, ein hinduistischer Christ [Hindu-Christian] oder ein buddhistischer Christ [Buddhist-Christian] usw. sein zu können? Dies zu behaupten würde den Tatsachen widersprechen, insofern solche Fälle heute weder selten noch unbekannt sind. Es muss freilich Rechenschaft abgelegt werden über die verschiedenen Verständnismöglichkeiten eines Begriffs, der in jedem Fall falsch charakterisiert wäre, würde man ihn „hybrid“ nennen. Ein hinduistischer Christ zu sein, um ein Beispiel zu geben, könnte bedeuten, in sich selbst die hinduistische Kultur und den christlichen Glauben zu verbinden. Der Hinduismus würde in dem Fall nicht als ein religiöser Glaube im strengen Sinn angesehen werden, sondern als eine Philosophie und eine Kultur, die mit den notwendigen Anpassungen als ein Vehikel für den christlichen Glauben dienen kann. Dann bestünde das Problem des hinduistischen Christen in der Inkulturation des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre in die hinduistische Kultur. Offensichtlich würde der Begriff eines hinduistischen Christen hier keine prinzipiellen Schwierigkeiten machen. Aber entspricht diese Erklärung ganz der Wirklichkeit? Der Hinduismus, wenn er auch nicht vornehmlich und einheitlich eine feste Lehre hat, beinhaltet dennoch im konkreten Leben von Männern und Frauen einen echten religiösen Glauben. Deshalb lässt sich die Unterscheidung zwischen Religion und Kultur schwer aufrechterhalten. Insofern Religion das transzendente Element in der Kultur repräsentiert, lässt sich Religion kaum von Kultur trennen. Dies trifft insbesondere für die orientalischen Kulturen zu. Es bleibt also die Frage, ob man gleichzeitig den hinduistischen wie den christlichen Glauben bekennen kann.

Es muss angemerkt werden, dass eine doppelte Zugehörigkeit, verstanden in der Tiefenebene persönlicher Lebensbindungen an zwei unterschiedliche Glaubensgegenstände, nicht ohne ernste und scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten ist. In welchem Ausmaß ist es möglich, jeden der beiden Glaubensgegenstände sich zu Eigen zu machen und sie beide zugleich im eigenen religiösen Leben zu verbinden? Abgesehen von jeglichem inneren Konflikt, der im Individuum auftreten mag, bildet jeder religiöse Glaube ein unteilbares Ganzes und ruft nach einem totalen Engagement des Menschen. Es mag einfach als *a priori* unmöglich erscheinen, dass solch ein absolutes Engagement sozusagen zwischen zwei Objekten teilbar wäre. Ein Christ zu sein heißt nicht nur, in Jesus Werte zu finden, die man vertreten kann, oder einen Sinn für sein Leben zu finden; es heißt, an ihn als Person hingegeben zu sein und in ihm den eigenen Weg zu Gott zu entdecken. Ist es dann möglich, zu ein und derselben Zeit und auf derselben Ebene an Jesus und an eine andere Person, wie etwa Gautama, den Buddha, hingegeben zu sein, um unserem Weg zu Gott zu folgen? Oder ist in gleicher Weise ein Leben möglich gemäß der Offenbarung, die Gott von sich als universaler

Vater in Jesus Christus gemacht hat, und dem Evangelium auf der einen Seite, und gemäß der mystischen *advaita*-Erfahrung der Identität mit Brahman, wie sie in den hinduistischen Upanishaden enthalten ist, auf der anderen Seite?

Auf jeden Fall kann man als sicher gelten lassen, dass der interreligiöse Dialog zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens, um echt zu sein, voraussetzt, dass beide Partner eine positive Anstrengung unternehmen, um in die religiöse Erfahrung und umfassende Schau des jeweils Anderen einzutreten, so weit dies möglich ist. Worum es hier geht, ist die Begegnung in ein und derselben Person von zwei Arten des Sehens und Fühlens, des Denkens und Seins. Dieser „intra-religiöse Dialog“ ist eine unabdingbare Vorbereitung für jeden tiefen Austausch zwischen Menschen in einem interreligiösen Dialog. Ein Praktiker des Dialogs mit langer, tiefgehender Erfahrung schrieb treffend:

„[J]eder Dialogpartner [muss] so weit wie möglich die Intuition und Erfahrung des Anderen zu seiner eigenen machen, sie in seiner eigenen Tiefe personalisieren, jenseits seiner eigenen Ideen und sogar jenseits derjenigen, mit der der Andere sie mithilfe der in seiner Tradition zur Verfügung stehenden Zeichen auszudrücken und zu kommunizieren versucht. Für einen fruchtbaren Dialog ist es notwendig, dass ich sozusagen in der tiefsten Tiefe meiner selbst zu der Erfahrung meines Bruders gelange, indem ich meine eigene Erfahrung von allen Zuwächsen befreie, damit mein Bruder in mir seine eigene Erfahrung seiner eigenen Tiefe wiedererkennen kann.

Die Objektivität und die Freiheit, die solch ein Dialog erfordern, sind ohne Zweifel enorm; aber zu einem geringeren Preis ist echte Verbundenheit und Gemeinschaft unter Menschen nicht möglich. Inter-religiöser Dialog ist etwas zu Wichtiges, um ihn zu leicht zu nehmen.“³

Die Ansprüche, die eine ernsthafte Praxis des interreligiösen Dialogs stellt, werfen die Frage auf, welche gegenseitige Bereicherung zwischen den beiden Traditionen aus ihrer Begegnung entstehen kann. Kann man sagen – und in welchem Sinn –, dass der christliche Glaube sich bereichert oder gar erneuert finden könnte durch diesen Prozess? Der zweite Teil des Aufsatzes wird sich mit diesem Problem befassen.

II. Gegenseitige Bereicherung

Das gegenseitige Verhältnis zwischen Christentum und den asiatischen Religionen, insbesondere dem Hinduismus und Buddhismus, wurde von verschiedenen Vertretern des interreligiösen Dialogs unterschiedlich gesehen. Aloysius Pieris

3 Le Saux, Henri (Swami Abhishiktananda), Die Tiefendimension des religiösen Dialogs (1969), in: ders., Innere Erfahrung und Offenbarung. Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum. Mit einer Einführung von Jacques Dupuis, S.J. (†), hg. von Christian Hackbarth-Johnson, Bettina Bäumer und Ulrich Winkler. Aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson (Salzburger Theologische Studien interkulturell 2), Innsbruck/Wien 2005, 354-374, hier 367f.

sieht die christliche Tradition auf der einen und die buddhistische Tradition auf der anderen Seite als „zwei religiöse Modelle, die, ohne einander zu widersprechen, tatsächlich je für sich unvollständig sind und daher komplementär und ein gegenseitiges Korrektiv bildend.“ Sie stellen „Pole einer Spannung“ dar,

„nicht so sehr in geographischem als in psychologischem Sinne. Sie sind zwei Instinkte, die dialektisch aus dem tiefsten Bereich jedes Individuums kommen, sei er Christ oder nicht. Unsere religiöse Begegnung mit Gott und den Menschen wäre unvollständig ohne diese Interaktion.“⁴

Pieris nennt diese zwei komplementären Pole den *agapeischen* (Christentum) und den *gnostischen* (Buddhismus). Eine Parallele zwischen den beiden historischen Gründern, Jesus, der Christus, und Gautama, der Buddha, legt sich ganz natürlich nahe. Die Frage, die sich stellt, ist die einer möglichen Komplementarität zwischen den Heilswerten, die beide repräsentieren, die in den Traditionen, die ihren Namen tragen, gefunden werden können. Pieris versteht sie als Komplementarität zwischen buddhistischer *gnosis* und christlicher *agape*, oder genauer – wenn man die Worte austauscht – zwischen *agapeischer Gnosis* der Christen und der *gnostischen Agape* der Buddhisten.⁵ Die wechselseitige Komplementarität zwischen den beiden Traditionen – ungeachtet ihrer Unterschiede – sei begründet in der Unzulänglichkeit des grundlegenden „Mediums“⁶ einer jeden, was sie offen sein lässt für wechselseitige Erfüllung.⁶

John A.T. Robinson spricht seinerseits von zwei „Augen“ der Wahrheit und der Wirklichkeit: das westliche Christentum repräsentiere ein Auge, der Hinduismus das andere; noch allgemeiner gesagt, stehe der Westen für das erste, der Osten für das zweite Auge. Robinson sieht die Polarität der beiden „Zentren“ wie die zwischen dem männlichen und dem weiblichen Prinzip. Auch er tritt für eine wechselseitige Komplementarität zwischen den beiden Zentren ein.⁷ John B. Cobb vertritt dagegen eine „wechselseitige Transformation“ zwischen

4 Pieris, Aloysius, *Western Christianity and Asian Buddhism. A Theological Reading of Historical Encounter*, in: *Dialogue*, n.s. 7, no. 2 (1980) 64; ders., *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Maryknoll 1988; dt.: *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, übersetzt und hg. v. W. Siepen, Mainz, 1989.

5 Vgl. Pieris, Aloysius, *The Buddha and the Christ. Mediators of Liberation*, in: Hick, John/Knitter, Paul F. (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987, 162-177; ders., *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll 1988; dt.: *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Theologie der Dritten Welt 9)*, Freiburg/Basel/Wien 1986.

* Damit sind, entsprechend der Metaphorik chemischer Reaktionen („interaction“), die der Argumentation Pieris' zugrunde liegt, die jeweiligen Basissubstanzen („medium“) der beiden Traditionen, *agape* und *gnosis* gemeint, die einander bedürfen, um die psychologische Vollständigkeit einer religiösen Gestalt zu gewährleisten. (Anm. des Übersetzers).

6 A. Pieris, *The Buddha and the Christ* 163; ders., *Love and Wisdom*, in: ebd. 110-135.

7 Vgl. Robinson, John A.T., *Truth Is Two-Eyed*, London 1979.

Christentum und Buddhismus, jenseits des Dialogs; eine solche wechselseitige Transformation würde sich aus der Osmose zwischen komplementären Zugängen zur Wirklichkeit ergeben, das heißt, zwischen den für beide Traditionen charakteristischen Weltanschauungen.⁸

Der Fokus von Raimon Panikkar ist ein etwas anderer. Er legt Wert darauf, dass die verschiedenen religiösen Traditionen sich unterscheiden und ihre unterschiedliche Identität bewahren müssen. Er lehnt einen oberflächlichen „Eklektizismus“ ab, der die jeweiligen Identitäten zerstören würde; Glaube lässt sich nicht „in Klammern setzen“ (*epoche*), um den Dialog zu erleichtern. Doch während das Objekt des Glaubens [faith], das „kosmotheandrische Mysterium“, allen Religionen gemeinsam sei, würden die „Glaubensüberzeugungen“ [beliefs] in jeder Tradition sich unterscheiden. Zwischen diesen „Glaubensüberzeugungen“ vertritt Panikkar eine „gegenseitige Befruchtung“ – die er „Synkretismus“ nennt – mit dem Ziel der gegenseitigen Bereicherung.⁹

Panikkar hat sich mehrfach mit diesem Thema beschäftigt. Vor kurzem hat er beschrieben, was er als das Profil und den Horizont des interreligiösen Dialogs für die Zukunft ansieht. Er geht über die Problematik der „gegenseitigen Befruchtung“ hinaus und verlangt nach einer weiteren Stufe, in der die Dialogpartner, indem sie die statische dogmatische Identität der jeweiligen Traditionen transzendieren, in die Lage kommen, wechselseitig zu einem tieferen Selbstverstehen beizutragen.¹⁰

Nicht alles erscheint klar oder leicht inmitten dieses Spektrums an Meinungen, noch scheint es auf den ersten Blick, dass man alles bereitwillig akzeptieren könnte. Dem Vergleich der zwei Augen, die zusammenarbeiten, um ein einziges Bild zu ergeben, lässt sich zum Beispiel leicht das des Prismas entgegensetzen, dessen verschiedene Facetten nicht in einem einzigen Bild zusammengefasst werden können. Was aber ist in Bezug auf die Früchte des Dialogs zu schlussfolgern?

Wir müssen uns zuerst daran erinnern, dass der Hauptakteur des interreligiösen Dialogs der Geist Gottes ist, der die Menschen beseelt. Der Geist ist in beiden am Dialog beteiligten Traditionen am Werk, der christlichen wie der anderen; daher kann der Dialog kein Monolog, d.h. kein unilateraler Vorgang, sein. Es ist auch derselbe Gott, der in der menschlichen Geschichte Heilswerke vollbringt und zu Menschen in der Tiefe ihres Herzens spricht. Derselbe Gott ist sowohl der „ganz Andere“ als auch der „Grund des Seins“ von allem, das ist; das transzendente „Darüber-hinaus“ wie das immanente „Tief-unten“;

8 Vgl. Cobb, John B., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982.

9 Vgl. R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*.

10 Panikkar, Raymon, Foreword. *The Ongoing Dialogue*, in: Coward, Harold (Hg.), *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, Maryknol 1990, IV-XVIII.

der Vater unseres Herrn Jesus Christus und das SELBST im Zentrum des Selbst. Derselbe Gott ist gegenwärtig und handelnd in beiden Dialogpartnern.

Die christlichen Partner werden nicht nur geben, sondern sie werden auch empfangen. Die „Fülle“ der Offenbarung in Jesus Christus befreit sie nicht davon, zu hören und zu empfangen. Sie besitzen kein Monopol auf die Wahrheit; vielmehr müssen sie sich von ihr besitzen lassen. In der Tat können ihre Dialogpartner, auch wenn sie nicht von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gehört haben, dieser Wahrheit, die sie noch suchen, deren Strahlen aber in ihren religiösen Traditionen scheinen (vgl. *Nostra Aetate* 2), tiefer unterworfen sein. Man kann in aller Gewissheit sagen, dass die Christen und die Anderen durch den Dialog „gemeinsam in Richtung Wahrheit gehen“ (*Dialog und Mission* 13).

Christen können aus dem Dialog etwas gewinnen. Sie werden auf zwei Arten davon profitieren. Zum einen wird ihr eigener Glaube bereichert. Durch die Erfahrung und das Zeugnis der Anderen werden sie fähig, gewisse Aspekte und Dimensionen des göttlichen Mysteriums, die sie weniger klar wahrgenommen hatten und die von der christlichen Tradition weniger klar kommuniziert worden sind, in einer größeren Tiefe zu entdecken. Gleichzeitig werden sie eine Reinigung ihres Glaubens erfahren. Der Schock der Begegnung wird Fragen aufwerfen, wird Christen dazu zwingen, unbegründete Annahmen zu revidieren und tief verwurzelte Vorurteile zu zerstören oder gewisse übermäßig enge Vorstellungen und Einstellungen umzustoßen. Die Vorteile des Dialogs stellen zugleich eine Herausforderung an die christlichen Partner dar.

Die Früchte und Herausforderungen des Dialogs gehen so Hand in Hand. Doch über und jenseits dieser sicheren Vorteile müssen wir sagen, dass die Begegnung und der Austausch Werte an sich darstellen. Sie sind Ziele in sich selbst. Während sie von Anfang an Offenheit gegenüber dem Anderen und gegenüber Gott voraussetzen, bewirken sie auch im Einen wie im Anderen eine tiefere Offenheit für Gott.

Also dient der Dialog nicht als Mittel für ein anderes Ziel. Weder von der einen noch von der anderen Seite zielt er auf die „Bekehrung“ eines Partners zur jeweils eigenen Religion. Vielmehr zielt er auf eine tiefere Bekehrung eines jeden zu Gott. Derselbe Gott spricht im Herzen beider Partner; derselbe Geist ist in beiden am Werk. Es ist derselbe Gott, der die Partner durch den jeweils Anderen ruft und herausfordert mittels ihres wechselseitigen Zeugnisses. Der gegenseitige Ruf, ein Zeichen des Rufes Gottes, ist gegenseitige Evangelisation. Er erbaut zwischen Mitgliedern verschiedener religiöser Traditionen die universale Gemeinschaft, welche die Ankunft des Reiches Gottes bezeichnet.

Ungeachtet der Fragen, die über die Grenzen der gegenseitigen Assimilation und „gegenseitigen Befruchtung“ zwischen religiösen Traditionen bleiben mögen, scheint eine Sache klar zu sein: einer Harmonie zwischen religiösen Gemeinschaften ist nicht gedient durch eine „universale Theologie“, die es erfordern würde, Unterschiede und Widersprüche zu umgehen; vielmehr wird ihr

gedient durch die Entwicklung von Theologien innerhalb der verschiedenen Traditionen, die sie bei gegenseitigem Ernstnehmen der Unterschiede in sich aufnehmen und lösen werden, um in Dialog und Kooperation zu interagieren.

III. Komplementarität und Konvergenz: In welchem Sinn?

Im Licht der bis jetzt dargelegten Prämissen können wir fragen, welche Art von Komplementarität und Konvergenz zwischen Christentum und den anderen Weltreligionen theologisch vorstellbar sein kann. Dabei müssen klare Unterscheidungen getroffen werden, um Missverständnisse und Einwendungen zu zerstreuen, die von den gegensätzlichen Richtungen kommen können. Die hier gemeinte Komplementarität ist nicht eine bloße einfache Komplementarität, verstanden als „Einbahnstraße“. Solch eine Einbahn-Komplementarität würde bedeuten, dass die anderen Religionen ihre „Erfüllung“ („complement“) im Christentum zu finden hätten, das Umgekehrte in keiner Weise wahr wäre, da diese für das Christentum nichts beizutragen hätten. Solch eine unilaterale Komplementarität zu vertreten würde darauf hinauslaufen, zurückzukehren zur „Erfüllungstheorie“ in der Theologie der Religionen, wonach alle anderen Religionen nur unterschiedliche Ausdrucksformen in den verschiedenen Kulturen der Welt für das universale Streben der Menschen nach Vereinigung mit dem göttlichen Mysterium sind. Sie wären alle bloß „natürliche“ Religionen, deren Bestimmung es ist, die Erfüllung ihres Strebens in der einzigen „übernatürlichen“ Religion zu finden, die das Christentum ist. Man sieht leicht, dass diese Theorie, die heute weitgehend aufgegeben wurde, echten interreligiösen Dialog unvorstellbar macht. Das Christentum hat nichts zu empfangen, sondern nur zu geben, nichts zu lernen, sondern nur zu lehren. Hier gibt es keinen Dialog zwischen den Religionen, sondern nur einen christlichen Monolog an die Anderen.

Das „Einbahnstraßen“-Modell der Komplementarität ist eindeutig nicht das, was als Fundament für einen Dialog bestimmt ist. Die Komplementarität, um die es uns geht, ist notwendigerweise eine „reziproke Komplementarität“ oder eine „gegenseitige“ Komplementarität, welche in einem Dialogprozess einen „Verkehr in beiden Richtungen“ und auf diesem Weg eine gegenseitige Bereicherung beider beteiligten Partner wie auch ihrer jeweiligen religiösen Traditionen selbst zulässt. Das schließt aber nicht notwendig ein, dass beide betroffenen Religionen, theologisch gesprochen, auf ein und dieselbe Ebene gesetzt werden müssen. Es können Unterschiede in der Beurteilung des Wertes und der Bedeutung einer bestimmten religiösen Tradition bleiben, je nach der Glaubensüberzeugung der beteiligten religiösen Praktiker. Für eine „gegenseitige Komplementarität“ wäre aber die Überzeugung vorauszusetzen, dass trotz der Unterschiede in der theologischen Beurteilung beide beteiligten Traditionen als Verkörperungen einer göttlichen Selbstmanifestation gegenüber Menschen in Worten und Taten angesehen

werden und dementsprechend beide einander mit der Achtung vor dem Wort Gottes und seiner Heilstaten in der Geschichte begegnen.

Aus der Perspektive der christlichen Theologie scheint eine weitere Unterscheidung erforderlich. Die Komplementarität, um die es geht, ist eine gegenseitige, *asymmetrische* Komplementarität. Der Grund dafür ist, dass der christliche Glaube besagt, dass das Jesus-Christus-Ereignis den Gipfel des persönlichen Umgangs Gottes mit der Menschheit in der Geschichte darstellt: das Wort, das Gott durch Jesus Christus zur Menschheit spricht, ist aufgrund seiner persönlichen Identität als der menschengewordene Sohn Gottes die „Fülle“ der göttlichen Offenbarung, und in gleicher Weise ist das geschichtliche Ereignis seines menschlichen Lebens, und besonders das Ostermysterium seines Todes und seiner Auferstehung, der Kulminationspunkt der Heilsgeschichte, in der Gottes Heilswille vollständig verwirklicht ist. Wenn es dann wahr ist, dass zwischen dem Christentum und den anderen Religionen eine gegenseitige Komplementarität besteht, kann nicht gesagt werden, dass diese gegenseitige Komplementarität eine symmetrische, in beiden Richtungen gleiche Komplementarität ist. Wenn auch das Christentum durch den Prozess des Dialogs mit anderen göttlichen Selbstmanifestationen in der Geschichte wirklich bereichert werden kann, stellt es dennoch Gottes entscheidendes Engagement mit der Menschheit und in diesem Sinn die „Fülle“ der göttlichen Offenbarung und des Heils dar. Mit anderen Worten, die Bereicherung, die das Christentum aus dem Prozess des Dialogs mit anderen göttlichen Selbstmanifestationen in der Geschichte erhält, kann nicht als Lücke oder Vakuum bezeichnet werden, das nur durch den Beitrag, den andere göttliche Offenbarungen zur christlichen Offenbarung hinzufügen würden, gefüllt werden könnte. Wenn das der Fall wäre, würde die christliche Offenbarung als solche hinter ihrer eigenen Fülle zurückbleiben und die Fülle der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus würde tendenziell gezeugnet werden. Christliche Theologie muss daher daran festhalten, dass die Offenbarungs- und Heilskomplementarität zwischen dem Christusereignis und anderen göttlichen Manifestationen gegenüber der Menschheit als zugleich reziprok und asymmetrisch qualifiziert werden muss.

Nachdem dies gesagt ist, muss aber noch eine weitere Qualifizierung zur bestehenden Komplementarität zwischen dem Christentum und den Religionen hinzugefügt werden. Die gegenseitig asymmetrische Komplementarität, die zwischen ihnen herrscht, ist von *relationaler* Ordnung. Das bedeutet, trotz des einzigartigen Ortes und der einzigartigen Bedeutung, die dem Mysterium Jesu Christi und dem Christusereignis in dem umfassenden Prozess des Engagements Gottes mit der Menschheit in der Geschichte eigen ist, muss dieses Ereignis als wesensmäßig *relational* zu allen anderen göttlichen Manifestation in der Geschichte angesehen werden. Gott hat in seiner Ewigkeit nur einen Plan für die Menschheit entworfen; es ist dieser eine Plan der Heilsoffenbarung, der sich durch die Geschichte hindurch nach und nach entfaltet hat und sich auch heute

noch weiter entfaltet. In diesem einen Plan und seiner geschichtlichen Entfaltung ist Jesus Christus das „Zentrum“ der Schwerkraft, der „Schlüssel zum Verständnis“; doch als solches ist sein einzigartiges Ereignis wesensmäßig korrelativ zum gesamten Prozess und umgekehrt. Das Christusereignis, in dem Offenbarung und Heil erreicht werden, fand nicht in einem Vakuum statt, ohne vorhergehende göttliche Interventionen, sondern als der Höhepunkt dessen, was Gott über die Jahrhunderte unter den Völkern der Welt erreicht hat. Die Geschichten Gottes mit den Nationen und seine Geschichte mit der Welt in Jesus sind wesensmäßig aufeinander bezogen. Die früheren sind undenkbar ohne das letztere und umgekehrt. Hier muss der einsichtsvolle Theologe eine Anstrengung machen, um, so weit es möglich ist, in das Bewusstsein Gottes einzutreten, um von innen die intrinsische Konsistenz des einen Planes Gottes für die Menschheit zu entdecken.

Doch werden Einwände vorgebracht gegenüber dem Sprachgebrauch der Komplementarität, wie er oben zwischen Christentum und den Religionen vorgeschlagen wurde; und dies in unterschiedliche Richtungen. Diese müssen kurz beachtet und beantwortet werden. In einer Richtung wird der Einwand erhoben gegen die Bestimmung der Elemente von Gnade und Wahrheit, die in den anderen religiösen Traditionen enthalten sind, als „zusätzliche und autonome Segnungen“ in Bezug auf das Christentum. Die Bedeutung dieser Ausdrucksweise sollte aber klar sein. Die Begabungen, die in diesen Traditionen gefunden werden, können nicht auf bloße „Trittsteine“ auf die christliche Offenbarung und Religion hin reduziert werden, insofern in anderen Traditionen manche göttliche Wahrheit und Gnade gefunden werden kann, die in der Offenbarung und Manifestation Gottes in Jesus Christus nicht in derselben Kraft und Klarheit hervorgebracht wurde. Dies widerspricht in keinsten Weise der Transzendenz der einzigartigen Manifestation Gottes in Jesus oder der in Gottes einem Plan für die Menschheit wesensmäßigen „Bezogenheit“ derartiger Begabungen an Wahrheit und Gnade auf das geschichtliche Ereignis, in dem Gottes Selbstmanifestation gegenüber der Menschheit kulminiert. *Autonomie* steht hier nicht im Widerspruch zur *Bezogenheit*. Wie Claude Geffré es kürzlich ausdrückte: „Genauso wie die Kirche Israel weder integriert noch ersetzt, ebenso wenig integriert noch ersetzt sie den Teil authentischer Wahrheit, deren Träger eine andere Religion sein kann.“¹¹ Und noch einmal: „Die Wahrheit, welche das Christentum bezeugt, ist weder exklusiv noch inklusiv gegenüber jeglicher anderer Wahrheit; sie ist bezogen auf alles, was in anderen Religionen wahr ist.“¹² Göttliche Wahrheit und Gnade in anderen religiösen Traditionen werden nicht durch die christliche Offenbarung und das

11 Geffré, Claude, Le pluralisme religieux comme question théologique, in: La vie spirituelle 4 (1998) 584.

12 Geffré, Claude, La singularité du Christianisme à l'âge du pluralisme religieux, in: Doré, Joseph/Theobald, Christoph (Hg.), Penser la foi. Recherches en théologie d'aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt, Paris 1993, 358.

christliche Heil absorbiert. Christen können im interreligiösen Dialog göttliche Wahrheit lernen und göttlichen Taten begegnen. Alle Wahrheit kommt von Gott, der die *Wahrheit* ist und als solche geehrt werden muss, durch welchen Kanal auch immer sie zu uns kommt. In der gesamten Geschichte des Umgangs Gottes mit der Menschheit wird mehr wirkende göttliche Wahrheit und Gnade gefunden als in der christlichen Tradition allein verfügbar ist.

Auf der entgegengesetzten Seite wird die Befürchtung zum Ausdruck gebracht, dass die Rede von Komplementarität zwischen dem Christentum und den Religionen diesen in ihrer Andersheit und Besonderheit nicht voll Rechnung tragen könne und dabei deren intrinsische Kohärenz als ganzheitliche Visionen der Wirklichkeit verdeckt würde. Es mag hier eine echte Gefahr bestehen, die in ihnen enthaltene Wahrheit und Gnade zu leicht in die christliche Wirklichkeit und das christliche Mysterium zu integrieren und dabei wiederum in die Falle der „Erfüllungstheorie“ zu fallen, anstatt dem gegenseitig nicht reduzierbaren Charakter eines unterschiedlichen Gedankensystems und einer Sicht des Lebens Rechnung zu tragen, die offensichtlich nicht in Übereinstimmung zu bringen sind.

Die „Verlegenheit“, die manche mit der Komplementaritätssprache haben, und die Befürchtung, die sie äußern, dass dabei weniger als die volle Achtung für die intrinsische Andersheit und ursprüngliche Selbstkonsistenz anderer religiöser Traditionen gezeigt wird, mag am Beispiel der Beziehung zwischen Judentum und Christentum aufgezeigt werden. Mehr als in der Beziehung einer gegenseitigen Komplementarität stehend, finden sich Israel und das Christentum „von Angesicht zu Angesicht“ in einer gewissen „reziproken Anfechtung“, insofern beide sich als die Verkörperung derselben Verheißung betrachten. Christliche Theologen werden sich heute stärker bewusst, dass Israel weiterhin eigenständig als die Verkörperung der Verheißung stehen wird, ohne eine Komplementarität mit dem Christentum zu suchen, auch wenn diese Komplementarität hinreichend als reziprok vorgestellt wäre. Der Fall der Beziehung zwischen Judentum und Christentum, so wird gedacht, sei zeichenhaft für die gegenseitige Opposition und den Widerspruch zwischen den umfassenden Sichtweisen und Zugängen zur Wirklichkeit, die charakteristisch sind für die verschiedenen religiösen Traditionen in Beziehung zum Christentum und für die unversöhnliche Natur ihrer jeweiligen inneren Kohärenz gegenüber der christlichen Botschaft.

Ohne diese Widersprüche zu leugnen, sollte dennoch festgehalten werden, dass das Christentum ohne Israel, aus dem es herkommt, nicht vorstellbar ist, insofern Israel von Gott als das Volk gewollt ist, aus dem sein Sohn geboren wurde. Ist hierin keine dem göttlichen Plan entsprechende gegenseitige Komplementarität enthalten? Wie unterschiedlich und wechselseitig nicht reduzierbar Israel und die Kirche auch sein mögen, sie sind doch wechselseitig „relational“. Analog dazu sollte in gleicher Weise festgehalten werden, dass die verschiedenen Religionen, ungeachtet aller Unterschiede, ganz genauso persönliche Selbstmani-

festationen Gottes in der Geschichte für die Völker darstellen, ganz genauso Gaben Gottes an die Nationen. Als solche sind sie alle wechselseitig komplementär und wesensmäßig relational zum Jesus-Christus-Ereignis, in dem der eine und einzige Plan kulminiert, den Gott für die Menschheit entworfen hat.

Aber noch eine andere Schwierigkeit mag für das Konzept einer in der Geschichte sich ereignenden wechselseitigen Komplementarität zwischen dem Christentum und den Religionen der Welt sich erheben. Man könnte befürchten, die Behauptung, dass sich Komplementarität bereits in der Zeit verwirklichen kann, führe dazu, etwas fälschlich in die Gegenwart zurückzuprojizieren, was nur im Eschaton verwirklicht werden kann. Wohl können wir uns sehr gut vorstellen, dass in der Fülle der Zeit alle Dinge in Christus „zusammengeführt“ werden (anakephalaiosis, vgl. Eph 1,10) gemäß der christlichen Verheißung. Wir mögen sogar denken, dass eine solche eschatologische „Zusammenführung“ den irreduziblen Charakter achten und bewahren wird, den Gottes Selbstmanifestation in seinem Wort und durch seinen Geist den verschiedenen Traditionen eingeprägt hat. Aber von einer „Zusammenführung“ in der Geschichte zu sprechen, heißt in unangebrachter Weise zurückzuprojizieren, was für die Endzeit aufbewahrt ist, und dabei den „eschatologischen Vorbehalt“ zu übersehen. Eine solche Komplementarität und Konvergenz würde einen theologischen Optimismus an den Tag legen, der im Widerspruch steht zur konkreten Wirklichkeit.

Um das Zusammenfallen der eschatologischen Zeit mit der gegenwärtigen Geschichte zu vermeiden, ist es wichtig, deutlich zu unterscheiden zwischen der anfänglichen, unvollkommenen und gegenseitigen Konvergenz zwischen Christentum und den anderen Religionen, die in der Zeit verwirklicht werden kann, und der vollen „Zusammenführung“ aller Dinge in Christus, eingeschlossen der Religionen, die der eschatologischen Zukunft vorbehalten ist. Eine unvollständige wechselseitige Komplementarität und Konvergenz sind möglich, ihre vollständige Verwirklichung wird aber erst im Eschaton enthüllt. Beispiele für die Möglichkeit einer echten, wenn auch unvollständigen Konvergenz jenseits der offensichtlichen Widersprüche und irreduziblen Unterschiede wären: die mögliche Symbiose zwischen der Nicht-Dualität (*advaita*) der hinduistischen mystischen Erfahrung und dem Mysterium der interpersonalen Gemeinschaft im dreipersonalen Gott der christlichen Tradition, oder auch – in den oben zitierten Worten von A. Pieris – die „agapeische *gnosis*“ der Christen und die „gnostische *agape*“ der Buddhisten.

Wechselseitige Komplementarität, auch schon eine partielle und anfängliche, ermöglicht reziproke Konvergenz. Es ist die Aufgabe des interreligiösen Dialogs, die den religiösen Traditionen inhärente potentielle Konvergenz in konkrete Wirklichkeit überzuführen. Wir haben – ohne Selbstzufriedenheit – die Anforderungen herausgestellt, die der interreligiöse Dialog an die Partner auf der Ebene der religiösen Erfahrung und des theologischen Diskurses, wenn er fruchtbar sein soll, stellt. Es muss noch mehr gesagt werden. Es muss auch das

Mysterium der Gemeinschaft im Geist erwähnt werden, die zwischen den Dialogpartnern besteht, die aus der gemeinsamen Teilhabe an der universalen Wirklichkeit des Reiches Gottes fließt. Diese antizipierte Gemeinschaft ist der Garant dafür, dass wirkliche Konvergenz durch den Dialog möglich wird – unter voller Achtung der Unterschiede zwischen Glaubensbekenntnissen.

Der Glaubensdialog trägt auf diese Weise zum Aufbau des Reiches Gottes in der Geschichte bei. Doch das Reich Gottes in der Geschichte bleibt ausgerichtet auf seine eschatologische Erfüllung am Ende der Zeit. Es ist erlaubt zu denken, dass auch eine Konvergenz zwischen religiösen Traditionen in der Fülle des Reiches Gottes ihr Ziel erreichen wird. Eine eschatologische „Zusammenführung“ (*anakephalaiosis*; Eph 1,10) der religiösen Traditionen der Welt in Christus wird im Eschaton stattfinden. Wie oben bemerkt, würde eine solche Zusammenführung den irreduziblen Charakter bewahren, den die unterschiedlichen Selbstmanifestationen Gottes in der Geschichte den verschiedenen Traditionen eingeprägt haben. Diese eschatologische Zusammenführung wird zusammenfallen mit der letzten Vervollkommnung (*teleiosis*) des Sohnes Gottes als „Quelle des ewigen Heils“ (Hebr 5,9), dessen Einfluss bis zu dieser letzten Vollendung einem „eschatologischen Vorbehalt“ unterworfen bleibt. Es scheint also möglich, nach Pierre Teilhard de Chardin von einer im Eschaton stattfindenden „wunderbaren Konvergenz“ aller Dinge und aller religiöser Traditionen im Reich Gottes und im *Omega*-Christus zu sprechen; von einer „Mystik der Vereinigung“, zu der das Christentum und die religiösen Traditionen des Ostens zusammen hinneigen.¹³ Eine solche eschatologische Konvergenz überschattet in keiner Weise das historische Ereignis Jesu Christi: er ist das Ende (*omega*), weil er der Anfang (*alpha*) ist, die „Zentralachse“. In diesem eschatologischen Sinne wurde von Teilhard die „Konvergenz der Religionen“ im „universalen Christus“ gesehen: „Eine allgemeine Konvergenz der Religionen auf den universalen Christus hin, der sie alle fundamental erfüllt: das scheint mir die einzig mögliche Umwandlung der Welt zu sein, und die einzige Form, in der sich eine Religion der Zukunft vorstellen lässt.“¹⁴ Die eschatologische Fülle des Reiches Gottes erscheint so als das gemeinsame letzte Ziel des Christentums und der anderen Religionen.

Schlussfolgerung

Der Titel dieses Vortrags war „Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog“. In der letzten Zeit wurde viel über ein kontinuierliches Bedürfnis nach einer „Reform“ der Kirche (*ecclesia semper reformanda*) geredet und, im

13 Vgl. King, Ursula, *Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, New York 1980, 159-162.

14 Teilhard de Chardin, Pierre, *Christianity and Evolution*, New York 1971, 130.

Kontext des II. Vatikanischen Konzils, über Modernisierung (*aggiornamento*) und Erneuerung. Eine solche innere Erneuerung der Kirche wird traditionell in den Begriffen einer Rückkehr zu den Quellen der christlichen Botschaft verstanden und zu Jesus selbst, zu seinen Worten und Taten, seinen Haltungen und Optionen, allen voran zum Mysterium seines menschlichen Lebens und des Zusammenhangs von Tod und Auferstehung. Eine solche Rückkehr zu den Quellgründen bleibt für die Erneuerung des Christentums in jedem Zeitalter wesentlich. Aber die Gnade der gegenwärtigen Zeit besteht darin, deutlicher als in der Vergangenheit zu entdecken, was das Christentum lernen kann, indem es in den Dialog mit anderen religiösen Traditionen eintritt. Die gegenseitige Bereicherung und Konvergenz, die zwischen ihnen bestehen kann, stellt eine neue, zuvor unvermutete Quelle der Erneuerung für das christliche Leben und die christliche Botschaft dar. Wenn wir das Christentum in die Sphäre von Gottes universalem Umgang mit der Menschheit durch die Geschichte hindurch hineinstellen, kann es uns helfen, erneut die ungeheure Größe des Plans und die Großherzigkeit der Gaben Gottes zu entdecken.

Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis SJ „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso“

Kongregation für die Glaubenslehre

Einleitung

Im Anschluss an das Studium des Buches von P. Jacques Dupuis SJ „Verso una teologia cristiana del pluralismo“ (Brescia 1997) hat sich die Kongregation für die Glaubenslehre entschlossen, das genannte Werk einer vertieften Untersuchung gemäß dem Ordentlichen Lehrprüfungsverfahren zu unterziehen, wie es im III. Kapitel der *Ordnung für die Lehrüberprüfung* festgelegt ist.

Zunächst ist hervorzuheben, dass der Autor in diesem Buch Überlegungen zur Einführung in eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus vorlegt. Es handelt sich nicht einfach um eine Theologie der Religionen, sondern um eine Theologie des religiösen Pluralismus, die im Licht des christlichen Glaubens erforschen will, welche Bedeutung die Pluralität der religiösen Traditionen im Plan Gottes für die Menschheit hat. Der Autor ist sich der Problematik seiner Darstellung bewusst und verhehlt nicht, dass seine Hypothese möglicherweise ebenso viele Fragen aufwerfen könnte, wie er Lösungen bereit hält.

Nach erfolgter Prüfung und Auswertung der Ergebnisse des Dialogs mit dem Autor haben die Kardinäle in der Ordentlichen Versammlung vom 30. Juni 1999 unter Würdigung der Gutachten und Stellungnahmen der Konsultoren im Hinblick auf die *Antworten* des Autors dessen Bemühen anerkannt, bei der Behandlung von bisher unerforschten Problemkreisen innerhalb der Grenzen der Rechtgläubigkeit bleiben zu wollen. Obwohl der Autor sich in seinen Antworten bereit erklärt hat, die für notwendig erachteten Klarstellungen vorzunehmen und seinen festen Willen zum Ausdruck brachte, der kirchlichen Lehre und dem Lehramt treu zu bleiben, haben die Kardinäle festgestellt, dass das Buch in wichtigen lehrmäßigen Fragen schwerwiegende Zweideutigkeiten und Schwierigkeiten aufweist, die den Leser zu irrigen und gefährlichen Meinungen verleiten können. Diese Fragen betreffen die Auslegung der einzigen und universalen Heilsmittlerschaft Christi, die Einzigkeit und Fülle der Offenbarung Christi, das universale Heilswirken des Heiligen Geistes, die Hinordnung aller Menschen auf die Kirche sowie den Wert und die Bedeutung der Heilsfunktion der Religionen.

Nach Abschluss aller vom Ordentlichen Lehrprüfungsverfahren vorgesehenen Schritte hat die Kongregation für die Glaubenslehre entschieden, eine *Notifikation*¹ zu verfassen, um die katholische Glaubenslehre vor Irrtümern,

* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_ge.html

Zweideutigkeiten oder gefährlichen Interpretationen zu schützen. Diese vom Heiligen Vater in der Audienz vom 24. November 2000 approbierte *Notifikation* wurde P. Jacques Dupuis vorgelegt und von ihm angenommen. Mit seiner Unterschrift hat er sich verpflichtet, den genannten Ausführungen zuzustimmen und sich in seinem künftigen theologischen Wirken und in seinen Veröffentlichungen an die in der *Notifikation* enthaltenen lehrmäßigen Punkte zu halten. Der Text der *Notifikation* muss auch in möglichen Nachdrucken oder Neuauflagen des Buches sowie in den jeweiligen Übersetzungen erscheinen.

Die *Notifikation* beabsichtigt nicht, ein Urteil über das subjektive Denken des Autors zu fällen, vielmehr will sie die Lehre der Kirche in Bezug auf einige Aspekte der genannten lehrmäßigen Wahrheiten darlegen und gleichzeitig irrite oder gefährliche Meinungen zurückweisen, zu denen der Leser, unabhängig von den Absichten des Autors, auf Grund zweideutiger Formulierungen oder unzureichender Erklärungen an verschiedenen Stellen des Buches gelangen kann. Auf diese Weise erhält der katholische Leser ein sicheres, mit der Lehre der Kirche übereinstimmendes Beurteilungskriterium, um zu vermeiden, dass die Lektüre des Buches zu schwerwiegenden Missverständnissen und Zweideutigkeiten führt.

I. Einzige und universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi

1. Es ist fest zu glauben, dass Jesus Christus, der menschengewordene, gekreuzigte und auferstandene Sohn Gottes, der einzige und universale Heilsmittler der ganzen Menschheit ist.²
2. Es ist fest zu glauben, dass Jesus von Nazaret, der Sohn Marias und der einzige Erlöser der Welt, der Sohn und das Wort des Vaters ist.³ Aufgrund der Einheit des göttlichen Heilsplanes, der in Jesus Christus seine Mitte findet, ist außerdem festzuhalten, dass das Heilswirken des Wortes in und durch Jesus

1 Die Kongregation für die Glaubenslehre hat aufgrund von Tendenzen, die sich in verschiedenen Bereichen zeigten und auch im Denken der Gläubigen immer mehr Wiederhall fanden, die Erklärung *Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsumiversalität Jesu Christi und der Kirche* (AAS 92 [2000] 742-765) veröffentlicht, um die wesentlichen Elemente des katholischen Glaubens zu schützen. Die *Notifikation* hält sich in der Beurteilung des Werkes von J. Dupuis an die in der genannten *Erklärung* angeführten Prinzipien.

2 Vgl. Konzil von Trient, Dekret *De peccato originale*: DH 1513; Dekret *De iustificatione*: DH 1522, 1523, 1529, 1530; II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 22; Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 8, 14, 28, 60; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 5: AAS 83 (1991) 253-254; Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia*, 14: AAS 92 (2000) 470-471; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 13-15.

3 Vgl. I. Konzil von Nizäa, Nizänisches Glaubensbekenntnis: DH 125; Konzil von Chalkedon, Glaubensbekenntnis von Chalkedon: DH 301.

Christus, den fleischgewordenen Sohn des Vaters, als den Heilsmittler der ganzen Menschheit verwirklicht ist.⁴ Im Gegensatz zum katholischen Glauben steht deshalb die Behauptung, man könnte das Wort und Jesus oder das Heilswirken des Wortes und das Heilswirken Jesu trennen, oder die Theorie eines Heilswirkens des Wortes als solchen in seiner Gottheit, unabhängig von der Menschheit des fleischgewordenen Wortes vertreten.⁵

II. Einzigkeit und Fülle der Offenbarung in Jesus Christus

3. Es ist fest zu glauben, dass Jesus Christus der Mittler, die Vollendung und die Fülle der Offenbarung ist.⁶ Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig und unvollkommen. Obwohl die volle Erkenntnis der göttlichen Offenbarung erst am Tag der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit erlangt wird, bietet die geschichtliche Offenbarung Jesu Christi alles, was für das Heil des Menschen notwendig ist, und bedarf keiner Vervollständigung durch andere Religionen.⁷

4. Es steht im Einklang mit der katholischen Lehre, dass die Samenkörner der Wahrheit und des Guten, die sich in den anderen Religionen finden, eine gewisse Teilhabe an den Wahrheiten sind, welche die Offenbarung Jesu Christi enthält.⁸ Hingegen ist es ein Irrtum anzunehmen, dass diese Elemente des Wahren und des Guten oder einige von ihnen sich nicht letztlich vom Quellgrund der Mittlerschaft Jesu Christi herleiten.⁹

III. Universales Heilswirken des Heiligen Geistes

5. Der Glaube der Kirche lehrt, dass der Heilige Geist, der nach der Auferstehung Jesu Christi wirkt, der vom Vater gesandte Geist Christi ist, der das Heil

4 Vgl. Konzil von Trient, Dekret *De iustificatione*: DH 1529, 1530; II. Vat. Konzil, Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, 5; Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 22.

5 Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 6: AAS 83 (1991) 254-255; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 10.

6 Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei verbum*, 2-4; Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, 14-15, 92: AAS 91 (1999) 16-18, 77-78; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 5.

7 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 6; *Katechismus der Katholischen Kirche*, 65-66.

8 Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 17; Dekret *Ad gentes*, 11; Erklärung *Nostra aetate*, 2.

9 Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 16; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 10: AAS 83 (1991) 258-259.

der Christen wie der Nichtchristen wirkt.¹⁰ Im Widerspruch zum katholischen Glauben steht deshalb die Auffassung, das Heilswirken des Heiligen Geistes könne sich über die universale Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes hinaus erstrecken.¹¹

IV. Hinordnung aller Menschen auf die Kirche

6. Es ist fest zu glauben, dass die Kirche Zeichen und Werkzeug des Heils für alle Menschen ist.¹² Es widerspricht dem katholischen Glauben, die verschiedenen Weltreligionen in Bezug auf das Heil als zur Kirche komplementäre Wege zu betrachten.¹³

7. Nach katholischer Lehre sind auch die Anhänger der anderen Religionen auf die Kirche hingeeordnet und alle zur Teilhabe an ihr berufen.¹⁴

V. Bedeutung und Heilsfunktion der religiösen Traditionen

8. Nach katholischer Lehre ist festzuhalten, dass „was immer der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt, die Vorbereitung der Verkündigung zum Ziel hat“ (vgl. *Lumen gentium*, 16).¹⁵ Es ist deshalb legitim, die Auffassung zu vertreten, dass der Heilige Geist das Heil in den Nichtchristen auch durch jene Elemente des Wahren und Guten bewirkt, die in den verschiedenen Religionen vorhanden sind. Die katholische Theologie bietet hingegen keinerlei Anhaltspunkt dafür, diese Religionen als solche als Heilswege zu betrachten, auch weil Lücken, Unzulänglich-

10 Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, 22; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 28-29: AAS 83 (1991) 273-275.

11 Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 5: AAS 83 (1991) 253-254; Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia*, 15-16: AAS 92 (2000) 471-475; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 12.

12 Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 9, 14, 17, 48; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 11: AAS 83 (1991) 259-260; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 21-22.

13 Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 36: AAS 83 (1991) 281; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 21-22.

14 Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 13, 16; Dekret *Ad gentes*, 7; Erklärung *Dignitatis humanae*, 1; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 10: AAS 83 (1991) 258-259; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 20-22; *Katechismus der Katholischen Kirche*, 845.

15 Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 29: AAS 83 (1991) 274-275.

keiten und Irrtümer¹⁶ vorhanden sind, welche die Grundwahrheiten über Gott, den Menschen und die Welt betreffen.

Die Tatsache, dass die in den verschiedenen Religionen enthaltenen Elemente des Wahren und Guten die Völker und Kulturen auf die Aufnahme des Heilsereignisses Jesu Christi vorbereiten können, bedeutet nicht, dass die heiligen Schriften der anderen Religionen als komplementär zum Alten Testament betrachtet werden können, das die unmittelbare Vorbereitung auf das Christusergebnis selbst ist.¹⁷

Papst Johannes Paul II. hat in der Audienz vom 19. Januar 2001 im Licht der letzten Entwicklungen die Approbation dieser Notifikation bekräftigt, die in der Ordentlichen Versammlung dieser Kongregation beschlossen worden war, und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre,
am 24. Januar 2001, dem Fest des Heiligen Franz von Sales.

+ Joseph Card. Ratzinger
Präfekt

+ Tarcisio Bertone, S.D.B.
Erzbischof em. von Vercelli
Sekretär

16 Vgl. II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 16; Erklärung *Nostra aetate*, 2; Dekret *Ad gentes*, 9; Paul VI., Apostolisches Mahnschreiben *Evangelii nuntiandi*, 53: AAS 68 (1976) 41-42; Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris missio*, 55: AAS 83 (1991) 302-304; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 8.

17 Vgl. Konzil von Trient, Dekret *De libris et de traditionibus recipiendis*: DH 1501; I. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, cap. 2: DH 3006; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 8.

Kommentar zur Notifikation
in Bezug auf das Buch von J. Dupuis
„Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso“^{*1}

358

Kongregation für die Glaubenslehre

1. Zu allen Zeiten ist die theologische Forschung wichtig für den Evangelisierungsauftrag der Kirche als Antwort auf den Plan Gottes, der will, „dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 *Tim* 2,4). Das immer tiefere Verständnis des Wortes Gottes, das in den inspirierten Schriften enthalten ist und von der lebendigen Tradition der Kirche weitergegeben wird, bereichert nämlich das ganze Volk Gottes, das „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ ist (*Mt* 5,13f.). Es hilft ihm, die Wahrheit der christlichen Offenbarung zu bezeugen und jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach seiner Hoffnung fragt (vgl. 1 *Petr* 3,15).

Eine noch wichtigere Rolle spielt die Theologie in Zeiten großer kultureller und geistiger Umbrüche wie heute, wo das Glaubensbewusstsein der Kirche vor neue Probleme und Fragen gestellt wird und neue, auch mutige Antworten und Lösungen notwendig sind. Es ist nicht zu leugnen, dass die Tatsache des religiösen Pluralismus die Christen heute zu einer neuen Bewusstseinsbildung hinsichtlich der Stellung der anderen Religionen im Heilsplan des einen und dreifaltigen Gottes zwingt. In diesem Zusammenhang ist die Theologie aufgerufen, eine Antwort zu finden, die im Licht der Offenbarung und des kirchlichen Lehramtes die Bedeutung und den Wert der anderen religiösen Traditionen rechtfertigt, die weiterhin und mit erneuertem Selbstbewusstsein das Leben von Millionen Menschen in allen Teilen der Welt lenken und orientieren.

Wie in den ersten Jahrhunderten der Kirche muss der Theologe auch heute einerseits das hören, erkennen und unterscheiden, was „wahr und heilig“ ist in den anderen (außerbiblischen²) religiösen Traditionen, deren Handlungs- und Lebensweisen und Lehren „zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber [die Kirche] für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“. Andererseits muss der Theologe aber immer auch verkündigen „Christus, der ist »der Weg, die Wahr-

* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010312_dupuis-2_ge.html

1 Der mit drei Sternchen gezeichnete Kommentar wurde zugleich mit der Notifikation im „L'Osservatore Romano“ vom 27. Februar 2001 veröffentlicht.

2 Es ist klar festzuhalten, dass das Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und der Religion Israels ganz eigener Natur ist, denn nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils besteht ein Band, „wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist“ (II. Vat. Konzil, Erklärung *Nostra aetate*, 4).

heit und das Leben« (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat³. Im interreligiösen Dialog und in der theologischen Reflexion über die Bedeutung und den Heilswert der anderen Religionen ist der Wagemut, der sich dem Bewusstsein und der Freiheit des Theologen oft aufdrängt, weder nützlich noch aufbauend für die kirchliche Gemeinschaft, wenn er nicht begleitet wird von einem geduldigen Reifungsprozess und dem ständigen Maßnahmen an der Wahrheit, die Christus ist.

2. Die Einladung zum „aufrichtigen und geduldigen Dialog“⁴ mit den anderen Religionen darf nicht als Hindernis oder Abschwächung der Bereitschaft zur Freundschaft, zur Achtung, zur Zusammenarbeit und zum Teilen angesehen werden, sondern als wahrer und echter Pilgerweg des Glaubens im Verständnis der Wahrheit der christlichen Offenbarung.

Es kann vielleicht nützlich sein, hier zwei wesentliche Ausdrucksformen eines anderen Dialogs in Erinnerung zu rufen, nämlich des ökumenischen Dialogs, der sich sowohl in Dialog der Liebe wie auch im Dialog der Wahrheit äußert. Die Liebe, die sich in unzähligen Bekundungen gegenseitiger Achtung, gemeinsamen Betens und brüderlicher Solidarität zeigt, drängt alle Getauften zum Dialog der Wahrheit, der eingehende Studien über das Wort Gottes und die Tradition der Kirche sowie vertiefte und mühsame Klärungen der jeweiligen theologischen Positionen erfordert. Das geduldige, aber beständige Bemühen um die Erforschung der Wahrheit, die wissenschaftliche Genauigkeit und die sachliche Auswertung der erreichten Ergebnisse machen den ökumenischen Dialog zu einem bedeutsamen Modell für den interreligiösen Dialog, dessen besondere Schwierigkeit nicht nur von der großen Vielfalt der religiösen Traditionen herührt, sondern vor allem vom Mangel eines gemeinsamen Bezugspunktes.

3. Aus diesem Grund schätzt die Kirche die wertvolle Arbeit der Theologen, die angesichts der Herausforderung des religiösen Pluralismus und der neuen Fragen für den interreligiösen Dialog schöpferisch, einfühlsam und in Treue zur biblischen und lehramtlichen Überlieferung neue Wege suchen, Vorschläge entwickeln und Verhaltensweisen anregen, die notwendigerweise eines sorgfältigen Unterscheidungsvermögens durch die Kirche bedürfen. Die Erkenntnis der Herausforderungen der Zeichen der Zeit kann und darf aber nicht zu einer oberflächlichen und unangemessenen Eile führen, damit das rechte Glaubensbewusstsein der kirchlichen Gemeinschaft nicht verunsichert und die Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit des Dialogs selbst nicht in Gefahr gebracht wird.

Das wertvolle Gut der Freiheit und der Kreativität des Theologen muss auch die Bereitschaft einschließen, die Wahrheit der christlichen Offenbarung anzunehmen, die von der Kirche unter der Autorität des Lehramtes weitergege-

3 II. Vat. Konzil, Erklärung *Nostra aetate*, 2.

4 II. Vat. Konzil, Dekret *Ad gentes*, 11.

ben, interpretiert und im Glauben angenommen wird. Die Funktion des Lehramtes ist nämlich nicht etwas der christlichen Wahrheit und dem Glauben Äußerliches, sondern ein konstitutives Element der prophetischen Sendung der Kirche⁵.

4. Gerade im Bereich des interreligiösen Dialogs ist das Lehramt der Kirche keineswegs bloßer Beobachter oder Bremsklotz, sondern hat immer eine unleugbare und bahnbrechende Rolle gespielt. Davon zeugen die Konzilsdokumente und zahlreiche Initiativen des Papstes, wie zum Beispiel die offiziellen Dialogorgane⁶. Das letzte Jahrzehnt stand zudem ganz im Licht der prophetischen und wegweisenden Enzyklika *Redemptoris missio* (Dezember 1990) von Johannes Paul II., die einen authentischen epistemologischen und inhaltlichen Bezugsrahmen für eine christliche Theologie der Religionen bildet. Nach Ablauf von zehn Jahren und angesichts der raschen Ausbreitung der interreligiösen Problematik war die Erklärung *Dominus Iesus* (August 2000) der Kongregation für die Glaubenslehre ein weiterer erhellender Beitrag, um einige für die Praxis und Theorie des interreligiösen Dialogs wesentliche Aspekte erneut vorzutragen. Es handelt sich hier um lehramtliche Stellungnahmen, welche die legitime theologische Forschung nicht verhindern, sondern begleiten, indem sie Einwände und Verzerrungen des Glaubens zurückweisen und mit Autorität neue vertiefte Einsichten und Anwendungen der geoffenbarten Lehre darlegen.

5. In diesem Klima der Offenheit und der Bereitschaft zum Hören, zum Dialog und zum gegenseitigen Verständnis legt die Kongregation für die Glaubenslehre nun die *Notifikation* in Bezug auf das Buch *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* von J. Dupuis vor. In diesem Werk, in dem versucht wird, eine theologische Antwort auf die Frage nach der Bedeutung und dem Wert der vielen religiösen Traditionen innerhalb des Heilsplans Gottes zu geben, bekennt der Autor ausdrücklich, der Lehre der Kirche und den Äußerungen des Lehramts treu bleiben zu wollen. Er ist sich auch der Problematik seines Ansatzes bewusst und schließt nicht aus, dass die vorgeschlagenen Lösungen möglicherweise ebenso viele Fragen aufwerfen.

Nach einem geduldigen und ernsthaften Dialog, in dem er es nicht an einigen Klarstellungen fehlen ließ, hat der Autor nach Abschluß der Prüfung des Buches seine Zustimmung zu den Aussagen gegeben, die in der vom Heiligen Vater approbierten *Notifikation* aufgelistet sind. Diese Anerkennung und Zustimmung sind zweifellos ein positives und ermutigendes Zeichen. Wie in der „Präambel“ gesagt wird, hielt es die Kongregation für die Glaubenslehre trotzdem für not-

5 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum veritatis*, 14: AAS 82 (1990) 1556.

6 Am 6. August 1964 hat Paul VI. die berühmte Enzyklika über den Dialog *Ecclesiam suam* veröffentlicht. Schon einige Monate zuvor hatte der Papst am 19. Mai 1964 das „Sekretariat für die Nichtchristen“ errichtet, das 1988 in „Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog“ umbenannt worden ist.

wendig, die *Notifikation* zu veröffentlichen, um den Lesern ein sicheres Kriterium für die lehrmäßige Bewertung des Buches zu bieten.

Beim aufmerksamen Lesen des Werkes stößt man nämlich in Lehrfragen von großer Bedeutung auf Zweideutigkeiten und Schwierigkeiten, die den Leser zu irrigen und gefährlichen Auffassungen verleiten können. Unter Bezugnahme auf die Erklärung *Dominus Iesus* verweist die *Notifikation* auf fünf lehrmäßige Punkte, die in dem Band – unabhängig von den Absichten des Autors – mit zweideutigen Formulierungen und unzureichenden Erklärungen vorgetragen werden und so Unklarheiten und Missverständnisse hervorrufen können.

In erster Linie wird der Glaube an Jesus Christus als den einzigen und universalen Heilmittler der ganzen Menschheit bekräftigt. In der Folge wird die Einzigkeit und Universalität der Mittlerschaft Jesu Christi, des Sohnes und Wortes des Vaters, als Verwirklichung des Heilsplanes Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes unterstrichen. Es gibt keine trinitarische Heilsordnung, die von jener des fleischgewordenen Wortes unabhängig ist.

An zweiter Stelle wird der Glaube der Kirche an Jesus Christus als die Vollendung und Fülle der göttlichen Offenbarung bekräftigt, und zwar gegen die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig und unvollkommen. Auch die Samenkörner des Wahren und des Guten, die es in den anderen Religionen gibt, sind Gnadengaben der einzigen Mittlerschaft Christi und seines Geistes der Heiligkeit.

Hinsichtlich des universalen Heilswirkens des Heiligen Geistes wird betont, dass der nach der Auferstehung Jesu wirksame Geist immer der vom Vater gesandte Geist Christi ist, der auch außerhalb der sichtbaren Kirche heilbringend wirkt. Im Widerspruch zum katholischen Glauben steht deshalb die Auffassung, dass sich das Heilswirken des Heiligen Geistes über die einzige universale Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes hinaus erstrecken könnte.

Weil die Kirche Zeichen und Werkzeug des Heils für die ganze Menschheit ist, wird weiterhin die Meinung als irrig verworfen, welche die verschiedenen Religionen in Bezug auf das Heil als zur Kirche komplementäre Wege betrachtet.

Abschließend wird klargestellt, dass es in den anderen Religionen zwar Elemente des Wahren und des Guten gibt, es aber in der katholischen Theologie keinerlei Anhaltspunkt dafür gibt, diese Religionen als solche als Heilswege zu betrachten, auch weil in ihnen Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümer vorhanden sind, welche die Grundwahrheiten über Gott, den Menschen und die Welt betreffen. Ihre heiligen Schriften können auch nicht als komplementär zum Alten Testament betrachtet werden, das die unmittelbare Vorbereitung auf das Christusereignis selbst ist.

Die *Notifikation* unterstreicht, dass einige Behauptungen schwerwiegend und gefährlich sind. Sie mögen zwar gemäßigt erscheinen, beschwören aber gerade deshalb die Gefahr herauf, leicht und arglos als mit der Lehre der Kirche vereinbar angenommen zu werden, auch von Personen, die aufrichtig um das

Gelingen des interreligiösen Dialogs bemüht sind. Im heutigen Kontext einer Gesellschaft, die faktisch immer multireligiöser und multikultureller wird, spürt die Kirche die dringende Notwendigkeit, ihre lehrmäßige Identität zu bekunden und in Liebe ihren unerschütterlichen Glauben an Jesus Christus, die Quelle der Wahrheit und des Heils, zu bezeugen.

6. Zu erwähnen ist auch die Frage des „Tons“ der *Notifikation*. Es handelt sich nicht um ein langes, ausführliches Dokument, sondern nur um knappe bekräftigende Formulierungen. Diese Art der Kommunikation will nicht Zeichen von autoritärem Vorgehen oder unberechtigter Härte sein, sondern gehört zum typischen literarischen Genus jener lehrmäßigen Verlautbarungen, die das Ziel haben, die Lehre klar und deutlich zu formulieren, Irrtümer oder Zweideutigkeiten zu zensurieren und den Grad der von den Gläubigen geforderten Zustimmung anzugeben.

Dieses literarische Genus, das auch die Erklärung *Dominus Iesus* kennzeichnet, unterscheidet sich gewiss von anderen Ausdrucksformen, die vom Lehramt angewandt werden, um die Lehre mit Rücksicht auf besondere Zielsetzungen vorzulegen. Es gibt *auslegende und erläuternde* Ausdrucksformen, die ausführliche, genaue Begründungen über Glaubenslehren und pastorale Weisungen enthalten (man denke etwa an die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, an viele päpstliche Enzykliken, in unserer Thematik an die Enzyklika *Redemptoris missio*); und es gibt *mahnende und orientierende* Ausdrucksformen (im Zusammenhang mit Fragen geistlicher und praktisch-pastoraler Art).

Der eindeutige darlegende/bekräftigende Ton eines Lehrschreibens – typisch für eine Erklärung oder Notifikation der Kongregation für die Glaubenslehre, analog zu dem der früheren lehrmäßigen Dekrete des Heiligen Uffiziums – will den Gläubigen zu verstehen geben, dass es nicht so sehr um diskutabile Argumente oder strittige Fragen geht, sondern um wesentliche Wahrheiten des christlichen Glaubens, die von bestimmten theologischen Interpretationen gezeugnet oder ernsthaft in Gefahr gebracht werden. Der Ton gehört also unter diesem Gesichtspunkt zum Inhalt, weil er der besonderen Zielsetzung des Textes entsprechen muss. Die Zustimmung zur Person Jesu, zu seinem Wort und seinem Heilsmysterium muss eine einfache und klare Antwort des Glaubens sein, wie etwa bei den Glaubensbekenntnissen, die zum Gebet der Kirche gehören.

Die Wirksamkeit der *Notifikation* in ihrem Verständnis sowie ihrem Aufruf zur Glaubenszustimmung liegt genau im Ton. Es geht hier, um es zu wiederholen, nicht um den Ton eines Diktats, sondern um den Ton der Bekundung und der Feier des Glaubens. Es ist der Ton, der in der *Professio fidei*⁷ angewandt

7 Am 1. Juli 1988 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre die *Professio fidei*, die für jene Gläubigen bestimmt ist, die zur Ausübung eines Amtes im Namen der Kirche berufen sind, sowie einen speziellen Treueid, der sich auf die besonderen Pflichten bezieht, die mit der Übernahme des Amtes verbunden sind. Die *Professio fidei* bein-

wird. Tatsächlich hat die Kirche seit ihren Anfängen den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn bekannt, indem sie die wesentlichen Inhalte ihres Glaubens in einigen Formeln gesammelt hat. Wir wissen, dass das Glaubensbekenntnis nicht eine Zusammenstellung abstrakter Wahrheiten ist, sondern eine Glaubensregel, die das Leben, das Beten, das Zeugnis, das Wirken und die Sendung unterstützt: *lex credendi - lex vivendi, orandi, agendi et evangelizandi*. Klar ist darüber hinaus, dass die Verkündigung der Wahrheiten des katholischen Glaubens auch die Zurückweisung des Irrtums und die Zensur von zweideutigen und gefährlichen Positionen einschließt, die Verwirrung und Unsicherheit unter den Gläubigen stiften.

Falsch ist also die Meinung, dass der darlegende/bekräftigende Stil der Erklärung *Dominus Iesus* und der vorliegenden *Notifikation* ein Rückschritt sei im Vergleich mit dem literarischen Genus und dem auslegenden, pastoralen Stil der Lehrdokumente des II. Vatikanischen Konzils und nachfolgender Verlautbarungen. Genauso falsch und unbegründet ist die Behauptung, dass das bekräftigende/zensorische literarische Genus nach dem II. Vatikanischen Konzil aufzugeben und in autoritativen lehramtlichen Verlautbarungen auszuschließen sei. Mit Bedauern ist deshalb festzustellen, dass gewisse, von verschiedenen Seiten erhobene Kritiken am „Ton“ der Erklärung *Dominus Iesus* – er sich von anderen Dokumenten wie etwa den Enzykliken *Redemptoris missio* und *Ut unum sint* deutlich unterscheidet – in Wirklichkeit zeigen, wie die unterschiedlichen, aber keineswegs einander entgegenstehenden Zielsetzungen der genannten Dokumente nicht beachtet werden. Die Erklärung *Dominus Iesus* wie auch die vorliegende *Notifikation* wollen bestimmte Wahrheiten des Glaubens und der katholischen Lehre bekräftigen, den entsprechenden theologischen Gewissheitsgrad angeben und so die sicheren lehrmäßigen Grundlagen klären. Damit soll die Unversehrtheit des Glaubensgutes gewahrt und zugleich garantiert werden, dass der interreligiöse Dialog – wie auch der ökumenische Dialog unter den christlichen Konfessionen – sich als „Dialog der Wahrheit“ entwickelt.

Im Übrigen bringt die einfache Bekräftigung der Wahrheit die Einheit im Glauben an den einen und dreifaltigen Gott zum Ausdruck und festigt die Gemeinschaft in der Kirche. Die Zustimmung zur Wahrheit ist Zustimmung zu Christus und seiner Kirche und bildet den wahren Raum der menschlichen Frei-

haltet neben dem Nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis drei Absätze, deren Ziel es ist, die Ordnung der Wahrheiten und die jeweils geforderte Zustimmung besser zu unterscheiden. Am 18. Mai 1998 erließ der Heilige Vater das *Motu Proprio Ad tuendam fidem*, um in die geltenden Texte des *Codex Iuris Canonici* und des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* einige „Normen einzufügen, durch die ausdrücklich die Pflicht auferlegt wird, die vom Lehramt der Kirche in endgültiger Weise vorgelegten Wahrheiten zu beachten“. Am 28. Juni 1998 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre einen lehrmäßigen Kommentar zur Schlussformel der *Professio fidei*, in dem die drei Absätze genauer erklärt und mit konkreten Beispielen belegt werden.

heit: „Die Wege, um die Wahrheit zu erreichen, sind vielfältig; dennoch kann, da die christliche Wahrheit Heilswert besitzt, jeder dieser Wege nur dann eingeschlagen werden, wenn er zum letzten Ziel, das heißt zur Offenbarung Jesu Christi, führt“⁸. „Die Wahrheit, die Christus ist, erscheint nötig als universale Autorität. Das christliche Mysterium überwindet jede Schranke von Zeit und Raum und verwirklicht die Einheit der Menschheitsfamilie“⁹.

8 Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et ratio*, 38: AAS 91 (1999) 35

9 Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*, 23: AAS 92 (2000) 765.

Zur Verteidigung von Pater Dupuis*

Kardinal Franz König, Wien

Kardinal König war immer fasziniert von den Weltreligionen und ihrem Verhältnis zum Christentum. Das neue Buch des an der Gregoriana Universität lehrenden Theologen und Jesuiten Jacques Dupuis zu diesem Thema findet er sehr wertvoll. Die Glaubenskongregation hingegen hat eine Untersuchung zu seinem Buch eingeleitet.

Ich war von Jacques Dupuis' letztem meisterhaften Werk „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism“ fasziniert. Ich habe es über einige Wochen hinweg aufmerksam studiert, nachdem ich Pater Gerald O'Collins SJ Besprechung in „The Tablet“ vom Januar letzten Jahres gelesen hatte. Er anerkannte es als einen Hauptbeitrag zum heutigen interreligiösen Dialog, und ich freute mich über einen in „The Tablet“ erschienenen Kommentar von Erzbischof Henry D'Souza von Kalkutta, der es ebenfalls sehr hoch schätzte.

Daher war ich mehr als überrascht, als ich erfahren habe, was mittlerweile weithin bekannt geworden ist, dass die Glaubenskongregation, ohne sich mit Pater Dupuis direkt zu beraten, ihm eine Liste von Fragen über den Jesuitengeneral Pater Kolvenbach zustellen ließ und ihn aufforderte, bestimmte Punkte seines Buches zu klären, die dem Anschein nach die Christologie betreffen. Obgleich sich die Glaubenskongregation beeilte hervorzuheben, dass dieser Schritt als solcher nicht schon den Beginn eines offiziellen Verfahrens bedeutet, kann ich mir vorstellen, wie schwer dies auf einem so namhaften Professor und Experten der Christologie wie Dupuis lastet. Außerdem ist so ein Schritt seitens der Glaubenskongregation für die Öffentlichkeit ein Alarmzeichen. Er deutet darauf hin, dass mit Pater Dupuis' Buch etwas nicht in Ordnung ist und ihn die Glaubenskongregation einer direkten oder indirekten Verletzung der kirchlichen Lehre verdächtigt.

Selbstverständlich hat die Glaubenskongregation jedes Recht, den Glauben zu schützen – obwohl sie gemäß motu proprio Paul VI. vom Dezember 1965 besser daran täte, ihn zu fördern. Der gegenwärtige Fall jedoch ist sicher Zeichen und Hinweis, dass vorzeitig Misstrauen, Verdächtigung und Missbilligung über einen Autor ausgebreitet wurden, der die besten Absichten hat und sich große Verdienste um die Katholische Kirche erworben hat. Wir haben es hier mit der Verbreitung eines Generalverdachttes innerhalb und außerhalb der Kirche zu tun, der sich nur schwer zerstreuen lassen wird. Dies ist sicherlich nicht die Absicht der Glaubenskongregation, aber es ist schädlich für ihre Aufgabe und

* König, Franz, In Defence of Father Dupuis, in: The Tablet 16. 1. 1999; <http://www.thetablet.co.uk/cgi-bin/register.cgi/tablet-00248>. Aus dem Englischen übersetzt von Ulrich Winkler.

beeinträchtigt den Dialog über den religiösen Pluralismus, der in der heutigen multikulturellen und säkularisierten Gesellschaft so notwendig ist.

Mit einer langen und ausgedehnten Erfahrung über Jahrhunderte hinweg sollte es möglich sein, sich darauf zu verlassen, dass die Glaubenskongregation einen besseren Weg für die Wahrnehmung ihrer Aufgabe findet, der Kirche wirkungsvoll zu dienen, besonders wenn es um eine Angelegenheit geht, bei der theologisches Neuland beschritten wird, wie das hier der Fall ist.

Die Mitglieder der Glaubenskongregation, von denen die meisten dem Westen angehören, sind natürlich sehr besorgt, dass der interreligiöse Dialog alle Religionen auf einen gleichen Rang reduziert. Das aber ist der falsche Ansatz im Dialog mit den östlichen Religionen. Das erinnert an Kolonialismus und hat den Beigeschmack von Arroganz. Die indische Weise des Denkens ist sehr unterschiedlich, und wir müssen andere Arten des geistigen Lebens verstehen lernen.

Als emeritierter Bischof der Kirche ist es nicht meine Aufgabe, der Glaubenskongregation Ratschläge zu erteilen. Ich kann aber nicht schweigen, denn mein Herz blutet, wenn ich sehe, wie dem Gemeinwohl der Kirche so offensichtlich Schaden zugefügt wird.

In den letzten 20 Jahren hat eine nicht geringe Anzahl von Religionsgelehrten ihre Aufmerksamkeit auf das Studium der großen Glaubensstraditionen und des religiösen Pluralismus verwendet, der heute von solcher Bedeutung ist, da die Welt auf vielfältige Weise durch den Prozess der Globalisierung schnell zusammenwächst. Die Pioniere sind überwiegend von einem westlichen Standpunkt ausgegangen, mit westlichen Konzepten der Kultur- und Religionsgeschichte, mit der Perspektive der westlichen Aufklärung und der westlichen Säkularisation. Aber dieses ursprüngliche theologische Feld beginnt Christen in anderen Teilen der Welt zu interessieren, besonders in Asien.

Nicht nur der Päpstliche Rat für Interreligiösen Dialog beschäftigt sich mit solchen entscheidenden Themen, auch der Papst selbst hat einen deutlichen Weg eröffnet. So hatte Johannes Paul II. 1986 mutig die Repräsentanten der Weltreligionen nach Assisi eingeladen, ein Schritt, den wir nicht vergessen dürfen, der uns sagt, dass es einen Platz für „verschiedene andere Vermittlerrollen“ in der universalen Vermittlerrolle Christi gibt.

Der Papst stellt diesen Bezug zu den nichtchristlichen Religionen in seiner 1990 erschienenen Enzyklika über den Missionsauftrag der Kirche *Redemptoris missio* her, wie das II. Vatikanische Konzil erklärt (*Nostra aetate* 2):

„Die Katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“

Mit diesen Worten revidierte die Kirche die apologetische und defensive Haltung, die sie vorher gegenüber den nichtchristlichen Religionen eingenommen

hatte. Das IV. Laterankonzil von 1217 hatte sogar erklärt, dass es „eine allgemeine Kirche der Gläubigen [gibt], außerhalb derer überhaupt keiner gerettet wird“ [DH 802]. Jetzt konzentrierte sich das Konzil auf den Dialog mit den Anhängern anderer, nichtchristlicher Religionen und bezog sie in den globalen Aufmerksamkeitsbereich der Kirche ein.

Wie Pater Dupuis in seinem Buch zeigt, sagt der Papst, dass „wir voraus schauen und hinaus schreiten müssen im Wissen »dass der Geist weht, wo er will« (vgl. Joh 3,8)“ und dass „das II. Vatikanische Konzil sich hauptsächlich auf das Thema der Kirche konzentriert hat, und erinnert uns, dass das Wirken des Heiligen Geistes ebenso »außerhalb des sichtbaren Leibes der Kirche«“ (Dupuis, p.176) stattfindet. Und nochmals (Dupuis, p. 176):

„Alle Christen müssen daher auf den Dialog mit den Gläubigen aller Religionen folglich verpflichtet werden, damit das gegenseitige Verständnis und die Zusammenarbeit wachsen kann [...] Es müssen Wege entwickelt werden, damit dieser Dialog überall eine Wirklichkeit wird, besonders aber in Asien, dem Kontinent, der die Wiege der alten Kulturen und der Religionen ist.“

Der Papst erläutert uns hier, dass wir das Wirken des Heiligen Geistes in der ganzen Welt beachten müssen, wie es in Joh 1,1 geschrieben steht. Die Herausforderung besteht darin, herausfinden, was die nichtchristlichen Religionen für uns bedeuten und wie das Gute in allen Religionen verbunden werden kann, um weltweit der Gerechtigkeit und dem Frieden zu dienen.

Die größten Hürden im interreligiösen Dialog sind für uns Christen die Einzigartigkeit Christi und der Weg der Erlösung. Wie können nichtchristliche Religionen in ein positives Verhältnis zum Christusereignis gebracht werden, zur einzigartigen Person von Jesus Christus – dem inkarnierten Wort – und somit zu seinem Tod und zu seiner Auferstehung? Dies ist das große Thema hier, und es ist die entscheidende Fragestellung auch für Dupuis. Keine andere Religion hat einen dreifaltigen Gott und seinen einzig gezeugten Sohn, Jesus, als die Grundlage ihres Glaubens. Das ist ein weites Feld und braucht eine breite Diskussion.

Es gibt Christen, die so reagieren: „Was interessiert mich das? Ich bin Katholik, und das ist genug für mich.“ Andererseits gibt es auch Christen, die sagen: „Ich interessiere mich genau deshalb dafür, weil ich Christ bin.“ Der Papst identifiziert sich deutlich mit dem zweiten Standpunkt.

Wenn Dupuis dieses außerordentlich schwierige Terrain angeht, versucht er einen Kurs zu steuern, der sich an einer engen Verbindung mit der Kirche und den päpstlichen Dokumenten orientiert. Er ist ein Theologe, der immer zuerst danach fragt: „Was ist die Lehre und Absicht der Kirche?“ Einige Theologen orientieren sich nicht an den Dokumenten der Kirche, andere gebrauchen sie selektiv. Nicht so Dupuis.

Die Unterschiede zwischen Osten und Westen – scholastische Terminologie im Vergleich mit der metaphorischen Sprache des Orients, den menschlichen und religiösen Zugängen – sind sehr groß. – Inder zum Beispiel haben ihre eigene

Weise des Textverständnisses. Ich bin überzeugt, dass eine langsame und sehr sorgfältige Vorgangsweise nötig ist. Die Glaubenskongregation ist zu schnell und zu bald vorgegangen.

Seit ich mich erinnern kann, war ich fasziniert davon, was andere Religionen für uns bedeuten. Ich erinnere mich, als ich noch ein Junge war, gedacht zu haben: „Ich bin Katholik – aber wie würde es sein, wenn ich einen anderen Glauben hätte?“ Wir müssen nun eine neue Bühne betreten und die Grenzen der christlichen Welt überschreiten. Als Christen haben wir eine privilegierte Position, aber wir müssen bescheiden sein und verstehen, dass die Botschaft Christi über uns hinaus reicht. Wir müssen versuchen zu begreifen, was die Pläne Gottes für die unterschiedlichen Religionen sind.

Ich kann voll verstehen, wenn beunruhigte Theologen und möglicherweise erst recht gewöhnliche Katholiken die Glaubenskongregation mit besorgten Briefen bombardieren sollten, und ihrer Sorge um die Reinheit des Glaubens und ihrer Furcht, er sei heute in großer Gefahr, Ausdruck verleihen. Aber als Bischof der Kirche, der das Thema des interreligiösen Dialogs über Jahrzehnte studiert hat, hoffe ich sehr, dass die Glaubenskongregation bessere Wege zur Behandlung dieser immens wichtigen Fragen findet, und mit größter Gelassenheit und nicht mit Überängstlichkeit vorgeht. An der Schwelle zu dem dritten Jahrtausend sind das die für das Schicksal der Kirche entscheidenden Aufgaben.

Editorial

Anlässlich des 60. Geburtstages des Salzburger Moraltheologen Univ.-Prof. Dr.Dr.h.c. Werner WOLBERT hat der Fachbereich Praktische Theologie der Universität Salzburg am 16. Juni 2006 zu seinen Ehren ein moraltheologisches Symposium veranstaltet. Der Titel der Veranstaltung, „Δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα/Beurteilen, worauf es ankommt“ (Phil 1,10), erinnert einerseits an das starke bibelwissenschaftliche Interesse von Werner Wolbert, andererseits an sein analytisches Arbeitsprinzip, bei einer moraltheologischen Problemstellung zuerst gründlich an der richtigen Fragestellung zu feilen, bevor die argumentativen Linien für ein mögliches Urteil dargelegt werden. Die richtigen Fragen zu stellen, sei die halbe Arbeit in der Ethik, das müssen sich seine Studentinnen und Studenten sagen lassen, wenn sie allzu ungeduldig wissen wollen, was denn jetzt richtig und falsch sei.

In dieser Ausgabe der Salzburger Theologischen Zeitschrift sind die Beiträge des Symposiums sowie und das Schlusswort von Werner Wolbert dokumentiert. Der durchgehende rote Faden der Veranstaltung ist der Jubilar selbst. Es wurden Themenbereiche angesprochen, die ihn in seiner wissenschaftlichen Arbeit beschäftigen, und Referenten eingeladen, mit denen ihn viel verbindet.

Konrad HILPERT, Prof. am Lehrstuhl für Moraltheologie der Universität München, eröffnete die Veranstaltung mit einem Referat zum zentralen Menschenrecht der Religionsfreiheit, für das sich gegenwärtig neue Konfliktbereiche auftun. Carl-Henric GRENHOLM, Prof. für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Uppsala in Schweden, die dem Werner Wolbert die Würde eines Ehrendoktors verliehen hatte, ging in seinem Referat der Frage nach, wie Theologische Ethik in der Spannung zwischen Glaubensethik und Vernunftethik zu positionieren ist und inwiefern auch Offenbarungsinhalte für die Begründung ethischer Urteile relevant sind. Dies ist eine Thematik, die als Frage nach dem „Proprium einer christlichen Ethik“ Werner Wolbert ebenso wie schon seinen akademischen Lehrer, Bruno Schüller, ganz wesentlich geprägt hat und die in neuerer Zeit im Zusammenhang mit kommunitaristischen Ansätzen innerhalb der christlichen Ethik wieder neu diskutiert wird. Günter VIRT, Prof. für Moraltheologie an der Universität Wien, referierte ausgehend von seinen konkreten Erfahrungen aus der Arbeit innerhalb der „Europäischen Gruppe für Ethik“, der ethischen Beratergruppe der Europäischen Kommission, über der Werdegang eines in Vorbereitung befindlichen Gutachtens, der „Opinion 21“ zu ethischen Aspekten der Nanomedizin, und davon ausgehend über die Relevanz und Wirkungsweise solcher bioethischer Dokumente in den komplexen, von einer Pluralität von Ansätzen und Positionen geprägten ethischen Diskussionsprozessen der Europäischen Union. Marlis GIELEN, Prof. am Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg entwickelte in ihrem Beitrag aus exegetischer Perspektive mögliche Anknüpfungspunkte heutiger Sexualethik in

paulinischen Aussagen und machte zugleich die Grenzen einer solchen biblischen Grundlegung konkreter Fragen der Speziellen Moraltheologie deutlich. Zusätzlich zu den am Symposium gehaltenen Referaten enthält dieses Heft einen Beitrag von Dieter WITSCHEN, Privatdozent in Osnabrück und neben Werner Wolbert einer der profilierten Schüler von Bruno Schüller. Er analysiert die Bestimmung der Tugend der Demut bei Immanuel Kant. Im Schlusswort der Veranstaltung kommentiert Werner WOLBERT zum Anlass passende Weisheiten aus dem Alten Testament sowie von Seneca, Cicero und Kant.

Diese Ausgabe der SaThZ enthält darüber hinaus noch einen Beitrag von Matthias REMENYI vom Institut für Katholische Theologie der Technischen Hochschule Aachen zur Debatte um Einheit und Differenz im Gott-Welt-Verhältnis. Ulrich WINKLER vom Fachbereich Systematische Theologie der Universität Salzburg diskutiert Perry Schmidt-Leukels jüngsten Entwurf einer pluralistischen Religionstheologie und entwickelt einen eigenständigen Lösungsansatz für zentrale religionstheologische Problemstellungen. Alois HALBMAYR problematisiert in der Glosse Slavoj Žižeks These, der Atheismus sei der einzige überzeugende Ausweg aus den Gewaltverhältnissen, die Religionen aufgrund ihrer Absolutheitsansprüche provozieren.

Andreas M. Weiß

Laudatio für Werner Wolbert

Anton A. Bucher, Salzburg

Moraltheologen haben es bekanntermaßen nicht leicht. Wenn sie Texte schreiben, die mit Lust und Zustimmung gelesen werden, ist Ärger mit dem Lehramt fast unvermeidlich. Wenn die Texte lehramtskonform sind, fühlen sich viele ZeitgenossInnen gelangweilt. Anders als ReligionspädagogInnen werden Moraltheologen mit besonders scharfen Argusaugen überwacht. Nicht immer ermöglicht die Glaubensbehörde, sich im Glanz der Wahrheit zu sonnen. Und das Image in der Durchschnittsbevölkerung ist auch nicht unbedingt schmeichelhaft. Am letzten Mittwoch fragte ich Gymnasiasten im Religionsunterricht, ob sie wüssten, was ein Moraltheologe ist. Ein Fünfzehnjähriger sagte: „Einer, der gegen Pille und Kondome ist!“.

Trotz dieser Handicaps kann man als Moraltheologe zu einem jugendlichen Jubilar heranreifen. Das schlagende Beispiel dafür ist Kollege Werner Wolbert, dessen Leben und Verdienste kurz zu würdigen eine besondere Ehre ist. Freilich, auf moraltheologische Sachfragen werde ich mich nicht einlassen – dies unter den gestrengen Augen meines moraltheologischen Lehrers, Adrian Holderegger, schon gar nicht. Leider ist er, einer der vielen und guten Freunde des Jubilars, heute verhindert.

Werner Wolbert wurde am 2.6.1946 in Greven (Westfalen) geboren. Dass er stolzer Westfale geblieben ist – trotz eines österreichischen Passes – hat er nie bestritten und aus seiner Vorliebe für westfälische Kartoffelsuppe mit Steinpilzen und Münsterländer Töttchen nie ein Hehl gemacht. Nach der Reifeprüfung studierte er Philosophie und Katholische Theologie in Münster und Tübingen – vermutlich sind er und seine Kommilitonen im Umfeld von 1968 nicht ganz so brav gewesen wie die jetzige Studierendengeneration. Im Februar 1970 empfing er die Diakonatsweihe, gut anderthalb Jahre später die Priesterweihe, um dann vier Jahre lang als Kaplan, als Praktiker zu arbeiten. Vielleicht rührt seine Wertschätzung der Praktischen Theologie von dieser Zeit her. 1980 promovierte er in Münster zu „Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7“ – aus dem Titel wird auch das starke exegetische Interesse des Jubilars ersichtlich, das er bis heute gepflegt hat und das seinen moraltheologischen Reflexionen ein solides Fundament ermöglicht. Bezeichnenderweise lautet der Untertitel seines letzten Buches: „Biblische Weisung und ethische Reflexion“.

Seelsorgerisch betätigte er sich damals als Rektor der Klosterkirche Vinnenberg sowie als Rektor der Hauskapelle im Franz-Hitze-Haus in Münster. Schon im Wintersemester 1983/84 wurde er mit der Vertretung des Lehrstuhls für Moraltheologie und Ethik an der Theologischen Fakultät in Paderborn beauftragt,

die ihn nach seiner Habilitation im Jahre 1985 als ordentlichen Professor berufen und schon kurze Zeit später in Rektorswürden erhoben hat. Thema seiner Habilitationsschrift ist „Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik.“ Dies hat er auch als Kollege gelebt. Bekanntermaßen ist es ja der liebe Gott gewesen, der als besonders kluge Einrichtung den Beruf des Universitätsprofessors erfand. Der Teufel wetteiferte ihm nach – und erfand den Kollegen. Doch Werner Wolbert war und ist ein liebenswürdiger Kollege, der die dritte Fassung des Kategorischen Imperativs konsequent gelebt hat, auch hier in Salzburg, wohin er am 1. September 1989 berufen wurde, um die Nachfolge von Günter Virt anzutreten, der nach Wien berufen wurde.

Ein Markenzeichen von Werner Wolbert sind die vielen Auslandskontakte und Reisen, die – über alle Kontinente führend – durch die zölibatäre Lebensform zweifellos erleichtert werden. Schon im Juni 1990 wurde er als External Examiner an der Theologischen Fakultät der Universität Malta tätig. Mehrfach hat er Gastprofessuren wahrgenommen, zweimal an der Universität Uppsala, die ihm dafür – und für sein moraltheologisches Oeuvre – im Jänner 2001 zu Recht den theologischen *doctor honoris causa* verliehen hat. Besonders engagiert war und ist er für die Societas Ethica, acht Jahre lang arbeitete er im Vorstand mit. Wenn einer der Lehrenden an dieser Fakultät oft auf Kongressen war, sei es in Südafrika, sei es in Nordamerika – dann ist es der Jubilar.

Zu würdigen ist nicht nur Werner Wolberts amikale Kollegialität, seine ausgleichende und vermittelnde Positionierung in unserer Professorenkurie – zu würdigen ist vor allem sein Werk, was alle hier anwesenden Angehörigen der moraltheologischen Crème de la Crème viel besser könnten. Werner Wolbert zeichnet als Autor von fünf Monographien und weit mehr als fünfzig zum Teil sehr ausführlichen Aufsätzen in Sammelbänden und angesehenen Fachzeitschriften. Einzelne Themen: „Ein bisschen Folter?“ – worin er annahmte, dass auch TäterInnen Menschenwürde zusteht –, „Attorno al dibattito attuale sulle morte cerebrale“, „Problems concerning erroneous conscience“ – woraus auch ersichtlich wird, wie sprachbeflissen Werner Wolbert ist – nur mit dem Schweizerdeutsch hapert es noch ein wenig. Mit besonderer Hingabe und Kompetenz hat sich Werner Wolbert mit den ethischen Aspekten des Lebens befasst, speziell dem Tötungsverbot, der Frage nach dem Anfang und Ende des menschlichen Lebens etc. – norma normans war für ihn immer die Würde des menschlichen Lebens. Trotz dieser mitunter belastenden Themen – etwa der Frage nach der Folter – sprüht Werner Wolbert zuweilen vor Humor. Er ist ein begnadeter Witzeerzähler.

Sechzig Jahre, das ist viel Leben, und uns gebührt es, dankbar zu sein für diesen Lebensweg, der noch längst nicht abgeschlossen ist. Auch wenn Du, Werner, alles andere als ein Relativist bist, sondern Teleologe, überzeugter, aber

mittlerweile auch für Deontologisches ansprechbar, sei mir abschließend erlaubt, kurz eine Relativitätstheorie des sechzigsten Geburtstages zu skizzieren:

Was sagt ein *Sechzigjähriger* dazu: Ein gutes Alter, vielleicht sogar das beste Alter. Man kann noch richtig etwas schaffen, und man hat noch vieles vor sich. Die ärgste Hitze ist abgekühlt, und die Weisheit wächst. Ein *Siebziger*: Ja, mit 60, das war noch schön, da war noch alles offen; was ich da noch für Pläne hatte: eine Trilogie der Moralthologie nach dem Vorbild von Häring's „Leben in Christus“, eine Matterhornbesteigung. Ein *Achtzigjähriger*: Ach mit 60, da war ich noch ein junger Schnaufer. Mit 60, da macht man noch Fehler und ist man eigentlich zu jung für die Verantwortung. Ein *Neunzigjähriger*: Ach, das ist schon lange, lange her. Und vielleicht war 60 wirklich die beste Zeit im Leben.

Bewegen wir uns in die andere Richtung: Ein *Fünfzigjähriger*: Mit 60 hat man nicht mehr viel vor sich. Da müssen die meisten Bücher geschrieben sein, und viel Neues kannst Du nicht mehr machen, außer sich auf die Emeritierung vorbereiten. Ein *Vierzigjähriger*: 60, oh, das ist noch weit weg, und bis dann wird die Midlife-Crisis überstanden sein. Ein *Dreißiger*: 60jährige haben eigentlich alles in der Hand, die Lehrstühle, und die Kohle haben sie auch. Deshalb ist für uns Junge im Mittelbau das Leben so schwer. Man sollte eigentlich alle schon längst pensioniert haben. Ein *Zwanziger*: Ich weiß gar nicht, ob ich überhaupt 60 werde. Ein *Zehnjähriger*: 60, Huh, das ist ja fürchterlich alt. Aber, wer so alt werden darf, der muß sicher glücklich sein.

Die Dinge sind nicht, wie sie sind, sondern wie wir sie sehen. Lieber Werner, namens unseres Fachbereiches, namens der Fakultät, namens dieser festlichen Gemeinschaft beglückwünsche ich Dich auf das Herzlichste zu Deinem runden Geburtstag. Es ist schön, dass Du bist, und zwar so, wie du bist. Dich zu erfinden – das wäre äußerst knifflig. Ad multos annos!

„Im Namen Gottes“

Religionsfreiheit im Spannungsfeld von Selbstbestimmung, öffentlicher Anerkennung und anderen Menschenrechten

Konrad Hilpert, München

I. Religionsfreiheit: Ein Problem von gestern?

Gewaltsame Konflikte, in denen es um die öffentliche Anerkennung von Religion und Glaube geht, hat es in der Geschichte viele gegeben.¹ Doch scheinen sie Sache der Vergangenheit zu sein: Es werden – zumindest hierzulande – keine Kriege mehr zwischen fanatisierten Anhängern der Konfessionen um den richtigen Glauben geführt, es werden keine religiösen Minderheiten mehr vertrieben; religiöse Dissidenten werden nicht mehr verfolgt, und kaum ein Staat beansprucht mehr einen bestimmten religiösen Glauben oder gerade umgekehrt die atheistische Überwindung von Religion als Grundlage seiner Identität und als Grundlage der Integration seiner Bürger.

Das Recht auf Religionsfreiheit, wie es in den programmatischen Verfassungsdokumenten des späten 18. Jahrhunderts im Kontext anderer menschenrechtlicher Forderungen formuliert und rechtlich zur Geltung gebracht wurde und wie es 1948 in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung und ihren Folgedokumenten bekräftigt und mit völkerrechtlicher Geltung ausgestattet wurde, war die mühsam und nur schrittweise gefundene Antwort auf die genannten Konflikte, die von den Menschen als schweres und leidvolles Unrecht empfunden wurden. Das gleiche Recht aller auf Achtung und Schutz ihrer religiösen Freiheit ist durch sie ebenso garantiert wie derjenige der Ablehnung der religiösen Bindung sowie der Schutz dessen, der seine Religion oder Weltanschauung wechselt. Nach heutigem Standard erstreckt sich der Schutz der Religionsfreiheit nicht nur auf die Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben, sondern auch darauf, sein gesamtes Verhalten an den inneren Glaubensüberzeugungen auszurichten, bestehe diese Ausrichtung nun in einem individuellen Ethos oder in der Befolgung von Riten oder in gemeinschaftlicher Ausübung der Religion.² Verfas-

- 1 Vgl. etwa Brendle, Franz/Schindling, Anton (Hg.), Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit, Münster 2006. Zur aktuellen Diskussion um den „Heiligen Krieg“ im Kontext der Krisen im Nahen und Mittleren Osten vgl. etwa Colpe, Carsten, Der „Heilige Krieg“, Hanstein 1994.
- 2 Zum Gehalt der Religionsfreiheit nach Art.4 Abs.1 u. 2 GG: Axel von Campenhausen, Religionsfreiheit, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. VI, Heidelberg 1989, 369–434; Badura, Peter, Der Schutz von Religion und Weltanschauung durch das Grundgesetz, Tübingen 1989; Mu-

sungs- und völkerrechtlich ist ein hohes Schutzniveau erreicht, und die Probleme, die innerhalb der letzten Jahrzehnte der gerichtlichen Klärung zugeführt wurden, berühren im Großen und Ganzen eher spezielle Konkretionen im Hinblick auf die verfassungsrechtlichen und mit dem Grundrecht der Religions- und Glaubensfreiheit verbundenen Gebote der Gleichbehandlung, der staatlichen Neutralität und der Teilhabe an gemischten Einrichtungen als das Grundrecht der Religionsfreiheit selbst. Dieses hat auch die katholische Kirche nach langem und schmerzhaftem Ringen mit der Erklärung „Dignitatis humanae“ des II. Vatikanischen Konzils 1965 feierlich als Menschenrecht anerkannt.³

Hat sich also die Religionsfreiheit als Problemfeld nicht weitgehend erledigt, zumal in Mittel- und Westeuropa, wo sich vielen Beobachtern im Blick auf die großen christlichen Volkskirchen der Eindruck von fortschreitendem Verlust, Rückzug und Verfall aufdrängt? Diese Frage so zu stellen, verrät eine Menge über Wahrnehmungsroutinen und Blickverengungen. Denn zum einen wird die Religionsfreiheit weltweit auch heute vielfach verletzt. Zum anderen hat sich auch in den Ländern, die sich den Menschenrechten verpflichtet sehen und die Religionsfreiheit als Grundrecht mit Verfassungsrang schützen, die religiöse Szenerie in den letzten Jahrzehnten erheblich verändert. Das viele beunruhigende Ansteigen der Zahl der Konfessionslosen, das Fehlen an religiösem Wissen, der Abbruch religiöser Bindungen in der Folge der Generationen und die Verunsicherung über die Rolle der Kirchen in der Öffentlichkeit ist nur die eine Seite dieser Entwicklung, die Präsenz neuer, bisher allenfalls gewusster fremder Religionen und auch ganz neuer Religionsgruppen etwa charismatischer, synthetischer oder esoterischer Spielart im unmittelbaren Lebens- und Erlebnisumfeld die andere. Sie bilden neue, aber zum Teil zahlenmäßig starke und inzwischen auch öffentlich sichtbare Minderheiten, deren Mitglieder häufig einen Migrati-

ckel, Stefan, Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Berlin 1997; Borowski, Martin, Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Grundgesetzes, Tübingen 2006; Hilpert, Konrad, Positive und negative Religionsfreiheit, in: Hofmann, Herbert (Hg.), Religionsfreiheit gestalten, Trier 2000, 108–124. Vgl. unter anderem Blickwinkel zum Thema außerdem: Blum, Nikolaus, Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention, Berlin 1990; Riedel, Eibe H., Der völkerrechtliche Mindeststandard der Religionsfreiheit, in: Schwarzländer, Johannes (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 421–426; Frowein, Jochen A., Religionsfreiheit und internationaler Menschenrechtsschutz, in: Grote, Rainer/Marauhn, Thilo (Hg.), Religionsfreiheit zwischen individueller Selbstbestimmung, Minderheitenschutz und Staatskirchenrecht – Völker- und verfassungsrechtliche Perspektiven, Berlin 2001, 73–88; Sahlfeld, Konrad, Aspekte der Religionsfreiheit im Lichte der Rechtsprechung der EMRK-Organe, des UNO-Menschenrechtsausschusses und nationaler Gerichte, Zürich/Basel/Genf 2004.

3 Dazu Hilpert, Konrad, Die Anerkennung der Religionsfreiheit, in: Stimmen der Zeit 223 (2005) 809–819.

onshintergrund haben. Unter ihnen dürften wohl muslimische Einwanderer aus den unterschiedlichsten Ländern den größten Anteil stellen und auch den stärksten Einfluss ausüben.

Ob diese Pluralisierung der religiösen Szenerie in unseren Gesellschaften – es gibt parallele Entwicklungen auch innerhalb der Großkirchen! – eine neue Herausforderung für den bisher gefundenen Standard der Religionsfreiheit darstellt, ist die Frage, die sich dieser Vortrag stellt. Ein Mehr an Verschiedenheit bedeutet nämlich auch ein Mehr an möglichen Konflikten. Solche Konflikte sind aber schon längst da und sie werden öffentlich, politisch und schon häufiger vor Gericht ausgetragen, soweit das Recht auf religiöse Selbstbestimmung mit geltenden Gesetzesnormen konfligiert.⁴ Anlässe, über die in den letzten Jahren besonders viel gestritten wurde, waren die Verweigerung der Teilnahme muslimischer Schülerinnen am schulischen Sport- und Schwimmunterricht, das Tragen von Kopftuch und Schleier in der Öffentlichkeit bzw. in der Schule, das Fernhalten schulpflichtiger Kinder von der staatlichen Schule durch streng an der Bibel orientierte Eltern, familiäre Strafreaktionen auf Ehebruch und Trennung, die Durchführung der Genitalbeschneidung von Mädchen, die Verweigerung möglicher medizinischer Maßnahmen sowie satirische Darstellungen hochgestellter religiöser Personen und Symbole.

Dabei ist gerade der Konflikt um das Kopftuchtragen besonders geeignet, davor zu warnen, zu meinen, dass Ausdrucksqualität und subjektive Intention eines bestimmten Verhaltens sich von außen objektiv und eindeutig fixieren ließen⁵: Religiöse Motive können mit kultureller Tradition ein Amalgam bilden und zusätzlich auch noch mit politischer „Symbolik“ aufgeladen werden. Religion kann also auch als Mittel zur Verstärkung der kulturellen Identität benutzt werden, wie auch umgekehrt tradierte kulturelle Praxis zur Stabilisierung von Religion. Diese gegenseitige Überlagerung von „Bedeutungen“ mag von Einzelnen oder sogar von ganzen Gruppen durchaus beabsichtigt sein, um die Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft zu betonen. Aber sie kann, ungeprüft zugeschrieben,

- 4 Zum Wandel der Konflikte um die Religionsfreiheit etwa Heinig, Hans M./Morlok, Martin, Von Schafen und Kopftüchern. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit in Deutschland vor den Herausforderungen religiöser Pluralisierung, in: Juristenzeitung 15/16/2003, 777–785. Zur Phänomenologie der Religion in der Gegenwart vgl. u.a. die Analysen von Graf, Friedrich W., Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004, und ders., Moses Vermächtnis über göttliche und menschliche Gesetze, München 2006.
- 5 Zur multiplen Bedeutung des Kopftuchs vgl. u.a. Graf, Friedrich W., Öffentliche Privatsache: Kopftuch und Kreuz – Religionspolitische Konfliktlinien, in: NZZ vom 7./8.2.2004; Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Ver(w)irrung im Kopftuchstreit, in: SZ vom 16.1.2004; Lerch, Wolfgang G., Der Anblick des Himmels, in: FAZ vom 14.1.2004; Höffe, Otfried, Nie aber trägst du's? Was das Kopftuch symbolisieren kann, in: FAZ vom 29.3.2004; Özdogan, Mehmet M., Das Kopftuch als Symbol, in: FAZ vom 21.4.2004; Themenheft „Kopftücher“, in: Junge Kirche 65 (2004), Heft 3.

auch zur schematischen Unterstellung werden, mit der sich die Mehrheitsgesellschaft vor der Herausforderung drückt, Andersheit zu ertragen und religiöse Minderheiten an der Religionsfreiheit partizipieren zu lassen, die sie für ihre eigenen Mitglieder ganz selbstverständlich in Anspruch nimmt.

Unabhängig von dieser Schwierigkeit, die Grenzlinie zwischen religiös gebotenen und ethnisch-kulturell tradierten Praktiken exakt zu bestimmen, steht fest, dass Religionsfreiheit grundsätzlich nicht nur die Bildung und den Besitz innerer Wertvorstellungen (das so genannte *forum internum*) schützt, sondern auch die Freiheit, den Glauben zu bekennen und zu verbreiten, sowie Verhaltensanforderungen, die die Einzelnen aus den Lehren ihres Glaubens bzw. aus ihren inneren Überzeugungen für sich selbst, ihre Familien und andere als verbindlich entnehmen⁶; und dass es nur ihnen bzw. den Religionsgemeinschaften zustehen kann, zu definieren, welche Gebote und Verbote sie als aus religiösen Gründen für sie bindend erachten. Die Frage, die sich im Zusammenhang der veränderten, näherhin pluralisierten religiösen Szenerie aufdrängt, ist also, ob damit alle Verhaltensweisen, die sich auf religiöse Gründe berufen, dem Schutz der Religionsfreiheit unterliegen oder ob es hier Grenzen gibt.

Um diese Frage einer Klärung zuzuführen, werde ich zunächst die Eigenart der hier zur Rede stehenden Konflikte in den Blick nehmen. Dann möchte ich theologisch darüber reflektieren, was „im Namen Gottes“ für die Gläubigen heißen kann. Darauf wird es dann um die Klärung des Verhältnisses zwischen staatlichem Gesetz und religiösem Gebot gehen. In einer Schlussüberlegung soll bedacht werden, wie der die Religionsfreiheit verbürgende Staat sich selbst davor schützen kann, die Funktion der Religion für sich zu usurpieren.

II. Der Konflikt zwischen religiös motivierten Pflichten und rechtlich garantierten Freiheiten

Was bedeutet es eigentlich, wenn Einzelne oder gar ganze Gruppen traditionelle Verhaltensweisen, die mit geltenden staatlichen Gesetzen nicht vereinbart werden können, als „im Namen Gottes“ erfolgend und notwendig ausgeben? „Im Namen Gottes“ ist Chiffre für ein Sichbeauftragtwissen durch Gott bzw. eine übermenschliche Macht. Das bedeutet nichts anderes als die Berufung auf ein höheres Recht, höher als es jedes menschliche Recht sein kann. Der durch menschliches Recht definierte Unterschied zwischen Recht und Unrecht mag seine Berechti-

6 Vgl. BVerfGE 32, 98–111, hier: 106, und 33, 23–42, hier: 28. Zur Entwicklung des Staatskirchenrechts und der Bedeutung der höchstrichterlichen Rechtsprechung vgl. Heckel, Martin, Religionsfreiheit und Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: Badura, Peter/Dreier, Horst (Hg.), Festschrift 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, II, Tübingen 2001, 379–420. Zum Umfang der Religionsfreiheit ebd. 393–408.

gung haben und vielleicht auch in vielen Situationen des Alltags gültig sein, aber er wird in den Augen des leidenschaftlich religiös Motivierten relativiert oder sogar aufgehoben durch den Unterschied von Heil und Unheil. Dem Auftrag Gottes nicht zu folgen, würde nicht nur individuelle Feigheit und Unterlegenheit, Verzicht auf Einfluss und Inkaufnahme interner Verunsicherung bedeuten, sondern auch metaphysisches Verderben für die Einzelnen und die Gemeinschaft. Denn das Aufgeben der traditionellen religiösen Praxis wäre vor Gott ein Frevel, der seinerseits den göttlichen Zorn auf die verantwortlichen Akteure und vielleicht sogar auf die ganze Gemeinschaft herab beschwören würde.

Dies erklärt, weshalb viele der durch die neue religionspluralistische Situation entstandenen Auseinandersetzungen so eskalieren und Züge eines leidenschaftlichen Kampfes für die Sache Gottes und komplementär dazu die Züge einer unerbittlichen Bekämpfung der Gegner annehmen. Bei entsprechender Radikalisierung kann dann sogar jede Rücksicht auf das Ausmaß und die Zielgruppe der Schädigung entfallen.

Am krasssten und für die säkularisierte Welt am schockierendsten hat sich ein solches, jedes menschliche Recht durchbrechendes Handeln aus religiösen Motiven in den zerstörerischen Aktionen des 11. September 2001 manifestiert. Die Zeugnisse, die die Täter hinterlassen haben, geben unmissverständlich Auskunft darüber, dass sie sich selbst als gläubige Muslime und ihre Taten als notwendig und verdienstlich aus ihrem Glauben heraus verstanden haben.⁷

Ein anderer Fall, in dem das Eintreten für die Sache Gottes eine Rechtfertigung oder gar Verpflichtung zur Durchbrechung des Rechts auf Leben und Unversehrtheit konstituierte, war der Tötungsauftrag, den 1989 der damalige geistige Führer im Iran, Ayatollah Khomeini, gegen den Autor Salman Rushdie wegen Beleidigung des Islam und des Propheten Mohammed durch sein Buch „Satanische Verse“ verhängte und in dessen Zusammenhang zwar nicht der Autor selbst, aber eine ganze Reihe von Übersetzern, Verlegern und Vertreibern um ihr Leben gebracht wurden. Wie bei den in einigen Regionen der Welt praktizierten Steinigungen für Ehebruch handelt es sich hierbei um eine reguläre Strafe, wie sie nach traditioneller Auslegung der Scharia für Apostasie festgelegt ist. Dass im konkreten Fall auch politische Überlegungen im Spiel gewesen sein könnten, tut dieser religiösen Rechtfertigung keinen Abbruch.

Wie diese Fälle zeigen, dass das Bewusstsein, an einen göttlichen Auftrag unbedingt gebunden zu sein, die Rechtfertigung dafür abgeben kann, das Recht anderer, unter Umständen sogar völlig Unbeteiligter auf Leben zu verletzen bzw. sogar zu zerstören, so ist die Beschneidung der äußeren Geschlechtsorgane bei jungen Mädchen ein Beispiel für die Beeinträchtigung der körperlichen Unversehrtheit von Kindern durch ihre Eltern. Sie fällt umso mehr ins Gewicht, als die

7 Näheres zu den Motiven der Attentäter siehe etwa Preuß, Ulrich K., Krieg, Verbrechen, Blasphemie. Zum Wandel bewaffneter Gewalt, Berlin 2002, 98–103 u. 116–120.

Schäden für die Betroffenen lebenslang irreversibel sind und Schmerzen, Gesundheitsschäden und Komplikationen etwa bei Geburten als Spätfolgen nach sich ziehen.⁸ Diese millionenfach jedes Jahr geübte Praxis wird zumindest in einem Teil jener Regionen und Stämme, in denen sie üblich ist, auch für eine religiöse Verpflichtung gehalten.

Praktiken, die zu grundlegenden Rechten, die heute zum Standard staatlicher und internationaler Garantien zählen, im Widerspruch stehen und mit Religion bzw. mit einem Amalgam aus Kultur und Religion gerechtfertigt werden, sind übrigens keineswegs begrenzt auf traditionale Kulturen in den armen Zonen der Welt. Sie begegnen vielmehr auch in der erzählten Geschichte des jüdischen und christlichen Gottesvolkes. Die biblischen Texte von der Landnahme der Israeliten in Palästina etwa (Jos 6–8) enthalten eindringlich solche Verletzungen, von denen dann auch noch ausdrücklich gesagt wird, sie seien auf Geheiß Gottes erfolgt.⁹ Und in späterer christlicher Zeit gibt es das Phänomen der Verfolgung von Glaubensdissidenten mit allen Mitteln physischer und psychischer Repression, die damals zur Verfügung standen, einschließlich Folter, Vertreibung und Vernichtung.

Und selbst noch in der Gegenwart sind religiös motivierte Praktiken, die zu Lasten grundlegender Rechtsstandards gehen, nicht einfach nur ein Phänomen vormoderner Vergangenheiten, wie aktenkundig gewordene Fälle der Vorenthaltung lebensrettender medizinischer Maßnahmen durch Eltern aus religiösen Gründen, Disziplinierung der Anhängerschaft einer religiösen Gruppe, erzwungene Kontaktverbote, die systematische Schaffung von Abhängigkeit bis hin zur Verleitung zum kollektiven Selbstmord vielfach zeigen können.¹⁰

Was jedoch heute anders ist als zur Zeit der Verfolgung der Häretiker in der Geschichte, ist einerseits der Umstand, dass die Funktion, Grundlage der Integration einer ganzen Bevölkerung und staatlicher Herrschaft zu sein, nicht mehr von einer Religion ausgefüllt werden kann; und andererseits, dass die Anerkennung der Religionsfreiheit, also die öffentliche Garantie der selbstbestimmten Bindung Einzelner und von Gruppen, den Rahmen der staatlichen Religionspolitik bildet. Insofern dadurch auch das religiös motivierte Verhalten geschützt ist, ist der Kern unseres Problems die Frage, ob der Schutz, den die Re-

8 Zwar stellt auch die Knabenbeschneidung, wie sie im Judentum und im Islam üblich ist und heute auch in den USA vielfach praktiziert wird, einen Eingriff in die körperliche Integrität dar, doch hat sie im Vergleich zur Mädchenbeschneidung keine negativen Auswirkungen auf Gesundheit, Sexualempfinden und die eigene Geschlechtsrolle.

9 Auf weitere Beispiele für gewalthaltige Forderungen in der Bibel verweist der Beitrag von Kehl, Othmar, Gewalttätigkeit in der Bibel, in: Hilpert, Konrad (Hg.), Die ganz alltägliche Gewalt. Eine interdisziplinäre Annäherung, Opladen 1996, 117–132.

10 Einen Einblick in entsprechende Konfliktfelder bietet etwa: Deutscher Bundestag (Hg.), Zwischenbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“, Bonn 1997 (= Zur Sache 97/2).

ligionsfreiheit darstellt, auch die erwähnten Praktiken schützt. Das aber kann selbstverständlich nur so weit der Fall sein, als die Religionsfreiheit nicht bloß als Instrument zum Schutz der eigenen Verhaltensstandards in Anspruch genommen wird, sondern auch das gleiche Recht aller anderen auf Religionsfreiheit anerkannt wird und soweit dessen Voraussetzung, nämlich die grundlegenden menschenrechtlichen Garantien von Leben, Gesundheit, Integrität und Freiheit, nicht ausgehebelt werden.¹¹

Nach der anderen Seite hin setzt dies aber auch Grenzen: Religiös motivierte Handlungen, die nicht offenkundig grundlegende Ansprüche Dritter verletzen, dürfen nicht einfach unter einen Generalverdacht gestellt werden, so als seien sie schon per se Ausdruck einer Bereitschaft, sich selber im Auftrag einer höheren Sendung zu fühlen, die den grundlegenden Rechten der Mitbürger im Namen eines Gottes die Anerkennung versagt. Auch das angstbesetzte Gefühl von Repräsentanten der Mehrheitsgesellschaft, angesichts der religiösen Pluralisierung das Abendland retten zu müssen, ist nicht frei gegenüber der Gefahr, zu einer säkularisierten Version einer höheren Sendung zu werden, die etwa den für Einheimische vielleicht ungewohnten oder sogar als befremdlich empfundenen Wunsch, ein Kopftuch zu tragen¹², von vornherein nicht als Ausdruck ihres individuellen religiösen Bekenntnisses gelten lässt, sondern ihm ohne Prüfung des Einzelfalls Distanzierung von den staatlichen Gesetzen im Gesamten oder vom Grundsatz der Gleichheit von Mann und Frau im Besonderen unterstellt.

- 11 Dass die Religionsfreiheit in Art.4 GG keinen ausdrücklichen Schrankenvorbehalt enthält, bedeutet also nicht auch, dass sie schrankenlos wäre. Wenn es zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer erforderlich ist, erlauben sowohl das GG als auch die internationalen Verträge zum Schutz der Grund- bzw. Menschenrechte anderer Bürger durchaus die Einschränkung der Religionsfreiheit (so ausdrücklich: IPbüRG Art.18 Abs.3 und EMRK Art.9 Abs.2). Zur These von der Fortgeltung des Gesetzesvorbehalts in Art.136 I WRV und Art.137 III via Art.140 GG vgl. Heckel, Religionsfreiheit und Staatskirchenrecht (Anm. 6), 408. Zur Gesamtproblematik: Hallermann, Johannes, Der Grundrechtsschutz der Religionsfreiheit ethnisch-kultureller Minderheiten. Zwischen Gewährleistung religiös-kultureller Besonderheit und Bewahrung der allgemeinen Rechtsordnung, in: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg.), Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt, Frankfurt a. M. 1996, 382–400; Richter, Dagmar, Relativierung universeller Menschenrechte durch Religionsfreiheit? Ein Beitrag zu den rechtlichen Grenzen schädlicher religiöser Praktiken, in: Grote, Rainer/Marauhn, Thilo (Hg.), Religionsfreiheit zwischen individueller Selbstbestimmung, Minderheitenschutz und Staatskirchenrecht – Völker- und verfassungsrechtliche Perspektiven, Berlin 2001, 89–212; Kälin, Walter, Grundrechte im Kulturkonflikt. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft, Zürich 2000, 181–216.
- 12 Zu diesem Problem u.a. Kästner, Karl-Hermann, Religiös akzentuierte Kleidung des Lehrpersonals staatlicher Schulen, in: FS für Martin Heckel zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Kästner, Karl-Hermann/Nörr, Knut W./Schlaich, K., Tübingen 1999, 359–371.

III. „Im Namen Gottes“ als Rechtfertigungsmuster

Es sind harte Konflikte der erwähnten Art, die hinter den heute in der Öffentlichkeit häufig zu hörenden Aufforderungen zum Dialog der Religionen, zu mehr Respekt vor religiösen Gefühlen und auch zur säuberlichen Trennung zwischen politischer und religiöser Sphäre stehen. Solche Aufforderungen sind durchaus angebracht. Und auch die christlichen Kirchen und ihre Theologien müssen verstärkt daran arbeiten, mit den anderen Religionen Gemeinsamkeiten im Suchen nach Gott, in den Formen der Frömmigkeit und in den grundlegenden Überzeugungen bezüglich des Menschseins und des Zusammenlebens herauszuarbeiten und gleichzeitig religiösem Fanatismus zu wehren.

Zusätzlich müssen die Religionen aber auch sich selber um eine Antwort auf die Frage bemühen, was es eigentlich in *ihrer* eigenen Logik heißt, im Namen oder im Auftrag Gottes zu handeln. Denn alle Religionen beanspruchen die Bindung an eine letzte Wahrheit. Alle arbeiten mit der Dichotomie von Gut und Böse; und alle müssen mit Verlust- und Verunsicherungserfahrungen, die ihnen die Moderne insgesamt und die religionspluralistische Situation im Besonderen heute zumutet, zurecht kommen.

Die Vorstellung von Gott als dem Urgrund der Sittlichkeit und als Subjekt eines Wollens, das von Menschen auch erkannt werden kann, gehört zum Grundbestand religiöser Vorstellungen. Die Bedeutung dieser Vorstellung, die ja jeder Legitimation einer Handlung als „im Namen Gottes“ geschehend zugrunde liegt, ist allerdings keineswegs eindeutig. Vielfach dürfte sie sicherlich in *dem* Sinne verstanden werden, dass bestimmte Handlungsweisen der Glaubenden direkt auf eine in der Vergangenheit erfolgte Anweisung Gottes zurückgeführt werden. Diese Vorstellung entspricht einer hermeneutisch unproblematisierten Lektüre vieler religiöser Erzähltexte, auch jener biblischen von der Übergabe der zehn Worte an Mose in Ex 19f, die für die katechetische wie auch für die ikonografische Erläuterung von Gottes Geboten in der westlichen, christlich geprägten Kultur das Paradigma schlechthin abgegeben hat. Zweifellos handelt es sich um ein Bild von großer Eindrücklichkeit, das unmissverständlich zum Ausdruck bringt, dass das Glauben sich nicht in kultischen Vollzügen, in Gebet und in Verkündigung erschöpft, sondern auch das Handeln einfordert. Wenn man allerdings in Betracht zieht, dass dieser Erzählung zufolge die Übergabe der Gebote durch Gott an das Volk einer recht komplizierten Mittlerschaft durch Mose bedurfte, und wenn man diese Erzählung im Kontext anderer biblischer Texte liest und wenn man sich obendrein der zumindest unter neuzeitlichen Denkprämissen unabweisbaren kritischen Frage stellt, wie denn die Kundgabe des göttlichen Willens eindeutig als solche identifiziert werden und von menschlichen Projektionen, die diesen Anspruch bloß instrumentalisieren, unterschieden werden kann, dann kommt man rasch in die Nähe einer zweiten Verstehensmöglichkeit:

Nach dieser handelt es sich bei den als durch Gott gegeben dargestellten Geboten um grundlegende und den üblichen Veränderungen entzogene Weisungen, die insofern etwas mit Gott zu tun haben, als sie das Minimum der zum Wohl des Menschen sowie zum Gelingen von Gemeinschaft unbedingt erforderlichen und insofern menschlicher Willkür und subjektiver Beliebigkeit entzogenen Regeln festhalten und dies immer wieder ins Gedächtnis zurückrufen. Grundlegend ist hierbei die Überzeugung, dass *alle* Menschen Geschöpfe desselben Gottes sind und dass sie als seine Ebenbilder auch befähigt sind, für ihr Handeln selbst Verantwortung zu übernehmen. Die Qualifizierung „göttlich“ bezeichnet in diesem zweiten Verständnis also nicht den Modus der Mitteilung bzw. die unmittelbare inhaltliche Herkunft von Gott, sondern die besondere geschöpfliche Zuordnung des erkennenden Menschen zu Gott und seine Inpflichtnahme zu einem Zusammenleben, das durch Anerkennung, Anteilnahme und Fürsorglichkeit gekennzeichnet ist. Die Tatsache, dass die Regeln des verbindlichen Handelns mittels des Nachdenkens und generationenlanger Erfahrung von Menschen herausgefunden wurden, steht hierbei in keinem Widerspruch oder auch nur in Konkurrenz zur bildhaft gefassten Urheberchaft Gottes. Diese Urheberchaft Gottes ist eben bloß eine indirekte oder vermittelte. Die konkreten Gebote haben sich in Wirklichkeit im Lauf einer langen Kette von Generationen und deren Erfahrungen herausgebildet und sind im Lauf dieser Zeit fixiert, überliefert, wiederholt und aktualisierend interpretiert worden. (Manche dieser früheren Textstadien können wir mit den Mitteln der Exegese sogar rekonstruieren.)

Aufschlussreich für das, was es theologisch bedeutet, zu erkennen, was Gottes Willen ist, ist auch die Vorstellung in der jüdisch-christlichen Tradition, dass es neben und zusätzlich zu dem, was in den heiligen Texten im Lauf der Glaubensgeschichte als erkannter Wille Gottes festgehalten ist, einen zweiten Weg gibt, wie Gott den Menschen kund gibt, was er von ihnen will. Biblisch ist dieser Gedanke durch das Bild vom Herzen präsent, in das Gott hineingeschrieben hat, was gut und richtig ist (Jer 31,33; Röm 2,14f.); theologiegeschichtlich trat dieser Gedanke vor allem in Gestalt der Theorie vom sittlichen Naturgesetz auf, das prinzipiell für jeden Menschen kraft seiner Begabtheit mit Vernunft erkannt werden kann.

Dass göttliche Urheberchaft und menschliche Handlungsanforderungen nicht zwangsläufig einen Gegensatz bilden müssen, war übrigens auch die Grundüberzeugung großer Theologen wie Thomas von Aquin. Für ihn lag der Schlüssel dazu in der Erkenntnis, dass Gottes Wirken und das Handeln des Menschen nicht auf derselben Ebene liegen können. Dementsprechend ging er von verschiedenen Ursächlichkeiten aus, welche sich nicht wie in einem Parallelogramm der Kräfte miteinander verrechnen lassen. Gott trägt „die Kette der Ursächlichkeiten“, aber er schiebt sich – wie Karl Rahner es formuliert hat – nicht „als ein Glied durch sein Handeln in diese Kette der Ursachen als eine unter ih-

nen hinein¹³. Menschliche Freiheit und göttliche Einflussnahme sind nicht Alternativen, sondern zwei Ursprünge ein und derselben Handlung, die zusammenwirken und aufeinander aufbauen.

Eine andere denkerische Möglichkeit, die menschenrechtlichen Postulate nicht im Gegensatz zum Gedanken eines Gottes, der Garant der Sittlichkeit ist, zu denken, bietet die praktische Philosophie Kants. Die Verbindung zwischen beiden kann Kant zufolge zwar nicht in der unmittelbaren Herleitbarkeit der materialen Gebote und Verbote aus einer Offenbarungskunde gesucht werden, sondern nur in der Postulierung der Idee Gottes, die im Gewährwerden der Unbedingtheit der sittlichen Verantwortlichkeiten des Menschen („Autonomie“) aufkommt. Diese Idee ist Kant zufolge Ausdruck des in der Vernunft unaustilgbar vorhandenen Gedankens, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit letztlich zu einer Versöhnung gebracht werden müssten; das aber ist etwas, was Menschen weder bewirken noch wissen, sondern eben nur erhoffen können. Insofern kann man im Blick auf Kant sogar sagen, dass Moral und menschenrechtliche Ansprüche unumgänglich zur Religion führen und dass die Überzeugung von der Existenz Gottes eine „notwendige Hypothese“¹⁴ ist.

Die Rede vom Handeln in Gottes Namen gerät also nur dann mit der Idee der menschlichen Ansprüche, Freiheiten und Rechte in Konkurrenz, wenn sie als Angabe über die unmittelbare inhaltliche Herkunft der moralischen Verbindlichkeiten bzw. der Setzung von menschlichem Recht verstanden wird. Als was aber kann sie dann verstanden werden? Die Antwort könnte lauten: als Chiffre für die besondere Qualität der Geltung von menschlichen Grundforderungen. Ihre Qualifizierung als göttlicher Auftrag bzw. ihre Deutung als fortentwickelte Formulierungen und aktualisierte Fassungen des göttlichen Willens sind dann ein Verweis auf die Unveräußerlichkeit der grundlegenden menschlichen Rechte bzw. umgekehrt der Hoffnung, dass erfahrenes Unrecht, Ohnmacht und Leiden nicht endgültig triumphieren, sondern überwunden oder gar verhütet werden können, indem sie erkannt, benannt und kritisierbar gemacht werden.¹⁵

IV. Religiös begründete Verhaltensaufforderungen und staatlicher Schutzauftrag

Die Antwort der staatlichen Verfassungs- und Rechtsordnung auf alle religiösen Konflikte, die das Zusammenleben belasten, war in der Moderne immer das Ge-

13 Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1976, 94. Vgl. ebd. 92–96.

14 Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft A 23.

15 Zur produktiven „Macht der Ohnmacht“ und zum Gedanken einer spezifischen Art von Gotteserfahrung in den Menschenrechten vgl. Sander, Hans-Joachim, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte (QD 178), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1999, 164–169.

bot der Neutralität des Staates.¹⁶ Genau diese Neutralität, bis zum heutigen Tag gefeiert als Errungenschaft von historischer Bedeutung, gerät derzeit unter Druck, weil sich die Qualität der Konflikte zu ändern beginnt: Strittiger und drängender als das Miteinander und die Abgrenzung der Einfluss-Sphären der Konfessionen sowie das Maß der Präsenz des Religiösen in der Öffentlichkeit zwischen Gläubigen und Nichtgläubenden (also das Verhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit) ist das Verhältnis zwischen religiösem Gesetz und dem Verständnis von Staat und Gesellschaft.

Dieser Druck allein ist noch kein ausreichender Grund, das Gebot der Neutralität aufzugeben, zumal die überwiegende Mehrheit das unter keinen Umständen wünscht. Aber er verlangt wohl, neu darüber nachzudenken, wie Politik und Gesellschaft auf die veränderte Situation reagieren könnten.

Was hierbei als mögliche Antwort von vornherein ausscheidet, weil es der Tatsache der Pluralität von Religionen nicht gerecht werden könnte, ist die Indienstnahme des Staates für die Durchsetzung und Aufrechterhaltung einer bestimmten Ordnung Gottes in der Gesellschaft nach den Vorstellungen einer der verschiedenen religiösen Gemeinschaften oder Gruppen. Wahrheitsansprüche von Glaube und religiös motivierte Verhaltensweisen dürfen ebenso wenig mit Mitteln des Rechts und der Politik durchgesetzt werden wie Unglaube, Häresie und Verweigerung ehrerbietender Handlungen mit solchen Mitteln bekämpft werden dürfen. Deshalb kann Gotteslästerung in Wort und Tat nicht als solche eine strafbare Handlung sein.¹⁷ Unabhängig davon, dass durch sie ästhetische Empfindungen verletzt werden können (wie etwa bei dem Fernseh-Comic „Popetown“), und unabhängig davon, dass es zahlreiche Formen der Verfremdung, der vorwurfsvollen Anklage, der Verfälschung oder auch der Verkenning eigener Angewiesenheit auf eine tragende Sinninstanz geben mag, die moralisch kritisierbar sind, – unabhängig von all dem können die Realität Gottes als solche, die göttliche Beauftragung bestimmter Personen und auch der göttliche Ursprung

16 Zur Neutralität als verfassungsrechtlichem Schlüsselbegriff vgl. Huster, Stefan, *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung*, Tübingen 2002. Zur Rolle und zur Legitimität der kulturellen Identität im freiheitlichen Verfassungsstaat vgl. Uhle, Arnd, *Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität*, Tübingen 2004. Es handelt sich bei der weltanschaulichen „Neutralität“ um ein Leitprinzip, nicht um eine Beschreibung der Realität. Faktisch ist die Neutralität sowohl historisch als auch aufgrund der unterschiedlichen Größe der Religionsgemeinschaften immer nur eingeschränkt gegeben.

17 Zur Geschichte dieses Problems vgl. u.a. Schilling, Werner, *Gotteslästerung strafbar? Religionswissenschaftliche, theologische und juristische Studie zum Begriff der Gotteslästerung und zur Würdigung von Religionsschutznormen im Strafgesetz*, München 1966; Heck, Eberhard, *Me theomachein oder: die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Lactanz*, Frankfurt/Bern/New York 1987; Cabantous, Alain, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar 1999.

einer bestimmten moralischen Forderung als solche nicht Schutzobjekte des Staates sein. Staatliches Einschreiten gegen Akte der Blasphemie ist nur dann folgerichtig und geboten, wenn durch diese eine Religionsgemeinschaft in ihrer Existenz oder der soziale Friede insgesamt bedroht würde.

Welche Maßnahmen aber wären *dann* denkbar, um einerseits das Gut der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit und das ihr korrespondierende Prinzip der Neutralität des Staates zu bewahren und andererseits den Furor der Religion mit seinem riesigen Potenzial an Gewalttätigkeit zu beschwichtigen? Es sind m. E. vor allem drei, die sich angesichts der bisher gemachten Konfliktverfahren nahe legen, nämlich 1. der Verzicht darauf, Religionsfreiheit, Toleranz und Neutralität des Staates mit Indifferenz gleichzusetzen, 2. die Benutzung des Instruments Minderheitenschutz in der politischen Gestaltung und 3. die Sorge für mehr Respekt gegenüber den Empfindungen Gläubiger.

Zum ersten Punkt. Die Anerkennung der Religionsfreiheit jedes Einzelnen hat ihren Grund nicht darin, dass der Wahrheitsanspruch in Fragen der Religion und der Lebensführung aufgegeben würde und Staat und Gesellschaft ihre Bürger auf Indifferenz und einen dogmatischen Relativismus verpflichten würden. Die Religionsfreiheit zum Prinzip für Staat und Gesellschaft zu machen, bedeutet vielmehr, jedem Einzelnen die Möglichkeit zu verbürgen, in völliger Freiheit und ohne staatlich-politischen Zwang nach der Wahrheit zu suchen und sich von ihr in seiner Lebensführung und in seinem Handeln in Anspruch nehmen zu lassen. Der religiöse Wahrheitsanspruch wird durch die Verbürgung der Religionsfreiheit also nicht zunichte gemacht oder vergleichsgültigt, sondern vielmehr *personalisiert*. Toleranz und Neutralität sind die Entsprechungen davon auf gesellschaftlicher und politischer Ebene, und sie sind ebenso als Aufforderung zu aktiver Ermöglichung und Förderung religiöser und weltanschaulicher Gruppen zu verstehen und *nicht zuerst* als kraftlose Schwundstufe, die alle Überzeugungen nur als vormoderne Relikte gelten lässt.

Zum Zweiten. Der politische Gebrauch des Instruments Minderheitenrecht – ein Beispiel ist die in vielen europäischen Ländern erteilte Erlaubnis des Schächtens von Tieren durch muslimische Metzger – ist deshalb wichtig, weil er für Minderheiten, die unter vielfachem Anpassungsdruck an die Mehrheitsgesellschaft stehen, Chancen eröffnet, ihre kulturelle und religiöse Identität zu bewahren und dadurch das Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft zu entspannen. Sicherlich ist die Anerkennung von Minderheitenrechten voraussetzungsvoll, insofern sie nämlich unausgesprochen eine Wertung in Gestalt einer Wertschätzung oder zumindest Akzeptanz der Minderheitenkultur und einzelner der in ihr gepflegten Praktiken enthält. Wenn diese die elementaren Rechte des Menschen nicht beschädigen, kann die Anerkennung von Minderheitenrechten eine Form des Wohlwollens der angestammten Mehrheitskultur in der Begegnung mit einer anderen Kultur und Religion sein. Umgekehrt haben Verbote schnell die Wirkung einer Ausgrenzungsmaßnahme, weil sie als Signal verstanden werden können,

dass Traditionen, die die Minderheit schätzt, von der Mehrheitsgesellschaft als verwerflich angesehen werden.

Was drittens schließlich das Mehr an Respekt gegenüber religiösen Empfindungen angeht, so kann er zwar nicht von Staat und Politik verordnet und erzeugt, wohl aber gefördert und abgestützt werden. Dazu gehört insbesondere seine Aufnahme in den Kanon der Pflichtziele des schulischen Bildungs- und Erziehungsauftrags. Möglicherweise muss der Staat aber auch Grenzen ziehen, wo Meinungsäußerungen über Religiöses zur Herabsetzung, Verhöhnung und Diffamierung der Glaubenden benutzt werden. Das Thema Gotteslästerung, Satire und Karikaturen hat vermutlich gerade deshalb in der jüngeren Zeit so viele Empfindlichkeiten und dann auch zerstörerische Emotionen in Gang gesetzt, weil diejenigen, die ihre Religion verunglimpft sehen, gleichzeitig solche sind, die sich auch kulturell, wirtschaftlich, bildungsmäßig, bei der Zuteilung der Arbeitsplätze, sprachlich usw. in einer Position der Unterlegenheit befinden. Die Beleidigung religiöser Gefühle kann so schnell zum Symbol für eine Gesamtbefindlichkeit am Rande oder in Ghettos der Mehrheitsgesellschaft werden.

V. *„Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“ statt „Im Namen Gottes“*

Im Blick auf die beschriebenen Probleme mit der Religion wird oft vorgeschlagen, nach dem Vorbild des französischen Laizismus das friedliche Zusammenleben dadurch zu sichern, dass *alle* Symbole und Spuren der Religion aus dem öffentlichen Raum verbannt werden. Religion und ihre Ausdrucksformen wären dann ausschließlich Privatangelegenheit. Das ist die genau entgegengesetzte Antwort zu den Erwartungen, die von vielen durch Migration hier heimisch gewordenen Religionen vertreten werden, nämlich den Erwartungen, dass Politik und Staat Instrumente zur Durchsetzung und Aufrechterhaltung der religiösen Ordnung sein sollen.

Beide Vorschläge sind hochproblematisch: Der eine deshalb, weil er Anschauungen über die Wirklichkeit, Deutungen und die Einordnung der dunklen Erfahrungen wie Tod, Vergänglichkeit, Schuld sowie Hilfen, die das Leben und die Selbstentfaltung vieler Menschen in der Gesellschaft prägen und orientieren, aus dem öffentlichen Raum ausgrenzt; der andere, weil er Staat und Politik unter die Herrschaft einer Religion bringen möchte mit der zwangsläufigen Folge, dass dadurch entweder viele Gewissen Andersgläubiger unterjocht würden oder dass die religiöse Botschaft restlos der Instrumentalisierung durch die Politik ausgeliefert würde. Denkbar und möglich ist freilich auch ein Weg, der zwischen diesen beiden Extremen verläuft. Man kann ihn mit einer Formel charakterisieren, die bedeutungsgleich mit der in der Präambel des deutschen Grundgesetzes ist, nämlich mit der Wendung „im Bewusstsein seiner Verant-

wortung vor Gott und den Menschen“. Das klingt zunächst ganz konventionell, da ja die meisten älteren Verfassungstexte mit einer Nennung „Gottes“ beginnen.¹⁸ Doch ist Nennung nicht gleich Nennung: Eine Anrufung Gottes, um Hilfe zu erbitten oder Gott als Garanten der Unverbrüchlichkeit der Verfassung „einzuschalten“, ist etwas anderes als die Berufung auf Gott als der Quelle, die den Verfassungsgeber inspiriert und in sein Recht eingesetzt hat; und dies ist wiederum etwas anderes als das Bekenntnis zu Gott, in dem man die Grundlage der Gemeinsamkeit mit allen anderen Bürgern sieht.

Anders als die Formel „im Namen Gottes“ ist die Wendung „im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“ weder eine Anrufung noch ein Bekenntnis und schon gar nicht eine Legitimation aus höherem Recht. Vielmehr will sie Ausdruck für eine überpositive, ethische Grundlage des Geltungsanspruchs der Verfassung sein. Das Symbol „Gott“ ist hierbei in seiner Bedeutung nicht auf das Verständnis einer bestimmten Konfession oder Religion festgelegt, sondern allgemein gehalten und offen für die vielfältigen religiösen Anschauungen, sofern deren Inhalte und Traditionen mit den Zielvorstellungen der Unverfügbarkeit, der Selbstbestimmung und Verantwortungsfähigkeit des Menschen verknüpft sind. Sie lässt also den Gläubigen der verschiedenen Orientierungen die Freiheit, sich, ihr Leben und die verfassungsmäßige Ordnung, in der sie leben, auf Gott bzw. auf religiöse Quellen und Traditionen zu beziehen. Sie gibt aber auch die Möglichkeit, die eigene Verantwortlichkeit nicht von „Gott“ her zu definieren, sondern sich – so lässt sich die Verbindung „und“ in dieser zweigliedrigen Formel ja deuten – aus einem anderen, immanenten Geltungsgrund zu bestimmen. Aber selbst für den Nichtgläubigen, den Szeptiker und den Agnostiker, der dies tut, gibt auch der erste Teil der Formel noch einen Sinn, nämlich den, bewusst zu machen, dass *keine* menschliche Instanz, *kein* Staat, *keine* Partei und *keine* Ideologie beanspruchen können und dürfen, die höchste Instanz zu sein. Ein solches Signal gegen die religiöse Selbstverherrli-

18 Vgl. dazu Häberle, Peter, „Gott“ im Verfassungsstaat?, in: Festschrift für Wolfgang Zeidler, hg. v. Fürst, Walther/Herzog, Roman/Umbach, Dieter C., Berlin/New York 1987, I, 3–17; Kreß, Hartmut, Der Gottesbegriff in der Präambel von Verfassungen, in: Materialdienst 3/94, 43–46; Papenheim, Annette, Präambeln in der deutschen Verfassungsgeschichte seit Mitte des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der „*invocatio dei*“, Diss. Münster 1998. Zur Problematik hinsichtlich der Verfassung der Republik Polen von 1997 vgl. Isensee, Josef, Rekurs des Verfassungsgebers auf Gott: *Invocatio dei* und *provocatio ad deum* in der Verfassung des säkularen Staates, in: *Valeat aequitas*. Festschrift für Remigius Sobanski, Katowice 2000, 177–200, hinsichtlich der entsprechenden Debatte über eine neue österreichische Bundesverfassung vgl. Kneucker, Raoul F., Gott über der, in der, unter der Verfassung?, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 48 (2004) 278–290. Zur Diskussion über den Gottesbezug in der Verfassung der Europäischen Union vgl. Hoffschulte, Heinrich, Christliches Menschenbild und Gottesbezug in der Verfassung der Europäischen Union. Orientierungsangebote der Christlichen Soziallehre für die Europäische Verfassung, Münster 2003.

chung des Staates ist plausibel im Blick auf die historischen Erfahrungen mit totalitären Staaten, die sich als „Gott-los“ definiert haben. Es bewahrt die Erinnerung an das Leid der vielen, die im Namen des Staates oder einer Ideologie gequält oder ermordet wurden und in ihrer Bedrängnis ihre Zuflucht bei Gott gesucht haben. In Richtung Zukunft kann es darüber hinaus erinnern, dass die politische, soziale und ökonomische Gestaltung des Miteinanders der Menschen immer wieder von neuem Unrecht, Leid, Böses, Benachteiligung hervorrufen kann. Angesichts dieser Einsicht den Gedanken der Transzendenz – hier sprachlich übergreifend chiffriert mit dem Symbol „Gott“ – ins Spiel zu bringen, kann bedeuten, für das Erreichte und Gelungene dankbar zu sein und sich im Bezug auf das Misslungene und die Begrenztheit jeder konkreten Ordnung vom Vorsatz ermutigt zu fühlen, das jeweils Bessere als Aufgabe in Angriff zu nehmen.

Christian Ethics Beyond Humanism

Carl-Henric Grenholm, Uppsala

In his research, Werner Wolbert is dealing with some of the most basic issues within moral philosophy and Christian ethics. He has written important books on philosophical theories, one on the principle of human dignity and one on arguments for and against utilitarianism. He has made a most interesting study on the prohibition of killing, and he has treated fundamental problems in moral theology. Above all he has written on the role of the Bible in Christian ethics and the interpretation of moral statements in Biblical texts.

In his dissertation on moral teaching in the First of Corinthians, chapter 7, Werner Wolbert discusses what moral theology can learn from the Bible and how moral statements in Biblical texts can be interpreted. He makes an important distinction between “exhortations”, which recommend us to do what we already know is right, and “normative ethics”, which develop criteria for a right action. Since many Biblical texts contain exhortations, and not normative ethical arguments, it might be contested if Christian ethics give any particular contribution to the content of normative ethics.¹

A similar problem is dealt with by Werner Wolbert in his rather new book on *Was sollen wir tun?* This book is also a study in ethical hermeneutics of Biblical texts, and it raises the issue of the authority of the Bible as a source to Christian ethics. Werner Wolbert develops the thesis that Biblical texts are exhortations to do what we know is right, and he gives a thorough interpretation of the golden rule, the love commandment, and moral teaching in the Sermon on the Mount. One particular problem concerns the relationship between these texts and a theory of natural law in moral theology. According to this theory humans get moral insight by using their reason. But what is the relationship between this insight and the kind of moral insight given by Biblical texts?²

In this paper I will discuss three different models of Christian ethics. One of them is closely related to a theory of natural law. This position claims that an action is right if it is in accordance with human nature. Every person is capable to get moral insight by rational considerations, independent of the divine revelation in Christ. Thus there are common moral convictions which are universal and justified independent of Biblical texts.

1 Wolbert, Werner, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*, Düsseldorf 1981, 18f and 54ff.

2 Wolbert, Werner, *Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion*, Freiburg CH/Freiburg i. Br. 2005, 44f.

This position is today questioned by perspectives on ethics developed within postmodern reflection. Postmodernity is a challenge to ethical theories within humanism and enlightenment philosophy, but it is also a challenge towards the theory of natural law. Reason is no longer believed to be an adequate basis for moral considerations, and every kind of ethical universalism is rejected. Postmodernity questions all ideas about moral truths, as well as the idea that there is a specific human nature which is the basis for morality.

In this paper my purpose is to discuss how Christian ethics should relate to these challenges from postmodern reflection. This means that I also will discuss how Christian ethics today should relate to the classical theory of natural law. Should we still maintain that human nature is the basis for morality and argue that every human being by her reason can understand what is right and good? Or do we need today an ethical position beyond reason and human nature? Should we still defend the kind of moral realism and ethical universalism which are parts of a theory of natural law? Or should we accept the kind of ethical constructivism and the kind of ethical contextualism which are defended within postmodern philosophy? Would ethical contextualism imply an ethical relativism which is difficult to accept?

This means that I will primarily deal with two basic problems in my paper. One is what kind of argument can be given to justify moral judgements and what are the sources to moral insight. Is moral insight primarily based upon reason and rational considerations? The second problem is if there are any universal criteria for a rational justification of moral beliefs, which are independent of different cultural and social contexts. How should Christian ethics today relate to the controversy between ethical contextualism and ethical universalism?

Natural Law in Christian Ethics

One of the most influential ethical models within Christian tradition is the theory of the natural law. This theory is developed by Augustine and primarily by Aquinas, but it is not only a part of thomistic moral theology. A natural law model is of great importance in Christian ethics today, and it has obvious similarities with ethical theories within western humanism. One basic idea is that an action is right if it is in accordance with human nature. Another one is that human nature is characterized by rationality, which means that we are obliged to act in accordance with reason. In her analysis of the theory of natural law in scholastic theology, Jean Porter writes:

“At the same time, rationality is considered to be the human characteristic *par excellence*. This fits well with the understanding of nature as equivalent to the essential or proper characteristics of a specific kind of being; if the natural law is understood as an expression of the principles of action intrinsic to a given kind of nature, then it makes

sense to say that the properly human expression of the natural law involves acting in accordance with reason, because the characteristic expression of human nature is to act in accordance with reason".³

The similarities between the theory of natural law and ethics within humanism are quite obvious in the ethical model developed by the German moral theologian Bruno Schüller in his book *Wholly Human*. Here he gives a most important interpretation of the theory of natural law. One basic idea within this theory is that the divine revelation in Christ is not a prerequisite for moral insight. Every human being is capable to understand what is right and good by using her practical reason. According to this position, that *ethics is based on reason*, all arguments which can be given to justify moral judgements are based upon human experiences and rational considerations. Moral conceptions can be justified independent of the divine revelation in Christ.

Schüller writes that the Christian person comes to know the requirement of morality in the same way that every human being does, namely through her conscience or natural reason. Even those moral imperatives which are expressed by Christ in his teaching are in principle possible to understand by natural reason. Every human being has a conscience, which makes it possible for her to know what is good and evil, independent of the Christian message.⁴

In his book, Schüller argues that the content of Christian ethics is in no way different from the content of ethical models in other traditions. He embraces what we can call an *identity theory*, according to which the content of Christian ethics is possible to accept independent of the cultural and religious tradition to which we belong. There is no unique Christian contribution to the content of normative ethics. The question concerning what is right and good is a purely philosophical issue, to which Christian tradition does not give any particular contribution.

However, according to Schüller the divine revelation in Christ gives a contribution to morality of a different kind. It gives us a strong recommendation to do what we already know is right. In the New Testament there are several imperatives, which tell us to do what is good, and the action of God is often regarded to be a model for our action. These imperatives do not give us any new moral insight, but they are "exhortations", which means that they urge us to do what is right. One such Christian exhortation is the recommendation to live in the imitation of Christ. God's act in Christ is a model for our action, and this means that the stories about Christ give a recommendation to promote what is

- 3 Porter, Jean, *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Grand Rapids 1999, 87.
- 4 Schüller, Bruno, *Wholly Human. Essays on the Theory and Language of Morality*, Dublin 1986, 26.

good. Thus, Christian faith gives a motivation to act according to what we already know is right.⁵

What, then, is the criterion for what is good and right? Bruno Schüller delivers a critique of a deontological interpretation of the theory of natural law. According to him, a problem with deontological rule ethics is that it cannot solve the conflicts between different rules, when they give different recommendations for human actions. Instead, the love commandment, which is the basic norm in the natural law, should be interpreted as a teleological principle. According to this principle it is our duty to promote what is good for all human beings.⁶

What, then, can be regarded to be good for human beings? According to Schüller what is good is the truly human. The human life is the criterion for what is good in itself. The terms "morally good" and "human" are synonymous, which means that a truly human action is a morally good action. According to this theory human nature is a norm for morality in the sense that an action is right if it promotes a truly human life. Thus, the term "human" can also be understood as a term which expresses an obligation.⁷ Schüller writes:

"The foregoing reflections should make it clear that we need to interpret the phrase »human being« strictly as an obligation name, so that »to be human« means »having one's destiny and vocation in moral goodness«, which makes it self-evident why terms like »morally good« and »human« are synonymous, like »morally bad« and »inhuman«".⁸

The theory of natural law embraces according to Schüller a particular value theory. This is *cognitivism*, according to which value judgements are either true or false. Moral judgements are not only expressions of emotions or recommendations; they are propositions which have a truth value. This also means that we have to accept a *moral realism*, according to which moral values have an objective existence, independent of human consciousness. Goodness has an inherent ontological status, according to Schüller. Every human being can understand what is good by using her practical reason, but values are not constructed by humans.⁹

What kind of rational arguments can be given in order to justify moral convictions? The theory of natural law, which is defended by Bruno Schüller, is combined with an *ethical universalism*. According to this position, there are moral convictions which are common for different traditions and cultural contexts. There are at least some moral principles and values which are universal, in the sense that they are accepted by all humans, independent of the contexts to which they belong.

5 B. Schüller, *Wholly Human* 21f, 24f and 29f.

6 Schüller, Bruno, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Düsseldorf 1987, 202f, 206f and 208f.

7 B. Schüller, *Wholly Human* 107f and 112ff.

8 B. Schüller, *Wholly Human* 114.

9 B. Schüller, *Wholly Human* 184, 71ff, 80ff and 91ff.

Ethical universalism also embraces an epistemological position, which maintains that all humans can justify moral convictions by the same kind of rational considerations. It is possible and desirable to give arguments for the justification of moral convictions which can be accepted by all humans, independent of cultural contexts. According to the theory of natural law, there is a universal human nature which is the norm for morality, and all humans can understand what a truly human life is, by using their practical reason. This means that this theory does not accept an epistemological relativism, which argues that every cultural context has its own understanding of moral rationality.¹⁰

Postmodern Critique of Humanism

There are obvious similarities between the theory of natural law and ethical models developed within Western Humanism. Ethics in humanism is today closely related to enlightenment philosophy, with its strong belief in human rationality. This is true for Kantian ethics, where ethics is regarded to be an autonomous activity within the limits of pure reason. This is also true for utilitarianism, which defends a normative theory based on rational considerations with strong universalistic claims. Even if there are differences between these theories, they rest upon some common ideas.

One of these is that morality is autonomous. What is right and good is a result of human will and human decision. This means that the decision on what is right and good is not taken by any moral authority above the humans. According to humanism, every human being is autonomous in the sense that she decides herself what moral principles and rules she has to follow. Since she is a rational being with free will, she shall not be governed by anyone else in moral issues.¹¹

Secondly, humanism has a strong belief in human reason, also in the area of morality. Ethics is based on reason, which means that every human being can get moral insight by rational considerations. According to humanism, moral judgments can be justified by rational reasons, which can be accepted by all human beings. This is the position of Kant, when he writes that if an action is right or not depends upon the rational principle which governs the will. Pure rational considerations are the basis for a valid ethical rule. This is also the position of John Rawls, when he develops his contractarian theory. A moral principle is

10 Grenholm, Carl-Henric, *Bortom humanismen*. En studie i kristen etik, Stockholm 2003, 88f.

11 C.-H. Grenholm, *Bortom humanismen* 41f. Cf Beauchamp, Tom, L., *Philosophical Ethics*, New York 1991, 180f.

justified if it is chosen by free persons in a rational choice under the veil of ignorance.¹²

Thirdly, ethics in humanism often defends a principle of human dignity. According to this principle every human being has a value in herself, and all humans have an equal value. This means that humans should always be treated as ends, never only as means. The argument in favour of this principle is that we share a common human nature. According to Kant we are all rational beings with a free will, and therefore we should always treat humanity in ourselves and in every other human being not only as a means but always also as an end.¹³

Ethics in humanism is anthropocentric. It maintains that what is good in itself is what is good for human beings. Only experiences and relationships between humans have intrinsic value. In classical humanism the criterion for what is good is human nature, which often means that a true human life is regarded to be the happiness we should strive for. Moral goodness is to realise our possibilities as human beings.¹⁴

Finally, humanism typically defends an ethical universalism. According to humanism, there are moral convictions which are common for all humans. At least some values and moral principles are accepted by all human beings, independent of their social and cultural context. Humanism also maintains that there are criteria for ethical rationality which are universal. It rejects epistemological relativism, and argues that all humans can justify moral convictions by the same kind of rational considerations.¹⁵

As we can see, there are obvious similarities between ethics in humanism and a natural law model in Christian ethics. However, ethical theories in humanism are today challenged by postmodern philosophers. Postmodernity is a critical response to modernity, particularly ideas within enlightenment philosophy. It delivers critique against modern philosophy and liberal tradition, not at least against its rationalism and strong belief in human reason. Postmodernity is characterised by a relativistic position, where the belief in reason and absolute truths is weak. The only truths we have are partial, subjective, and individual.¹⁶

12 Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, fünfte Auflage. Herausgegeben von Karl Vorländer, Die Philosophische Bibliothek 41, Leipzig 1920, 36 and 44. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford 1976, 118f and 136ff.

13 Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 54.

14 C.-H. Grenholm, Bortom humanism 40f.

15 C.-H. Grenholm, op.cit., 54f. One example of such a criterion for ethical rationality, which is regarded to be universal, is the "principle of universalizability", which is proposed by Richard M Hare in: *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Oxford 1981, 21 and 108. Cf Hare, Richard M., *Freedom and Reason*, Oxford 1963, 10ff, 30ff, and 37ff. Another example is the "principle of consistence", which is a part of the theory of reflective equilibrium proposed by John Rawls in: *A Theory of Justice*, 20f and 48ff.

16 Lakeland, Paul, *Postmodernity. Christian Identity in a Fragmented Age*, Minneapolis 1997, 1ff and 13ff.

Postmodern ethics is a critique of perspectives on morality within modernity. Zygmunt Bauman shows in his book *Postmodern ethics* that postmodernity challenges the rationalism and the universalism which are parts of liberal tradition and ethics in humanism. Postmodern ethics maintains that there is no rational basis for morality, and ethical universalism is neither possible nor desirable. Thereby, postmodern ethics is a challenge not only to humanism but also to the theory of natural law within Christian ethics.¹⁷

First, postmodern ethics maintains that there is no rational basis for morality. Instead, morality is beyond reason in the sense that it is not based on any general principles, which are rationally justified. According to Bauman there is a morality in postmodern culture, but it is not based upon ethical theory. Our moral conceptions are not justified by rational considerations. This means that morality in a postmodern culture is not possible to control and foresee. Morality in a society without foundations cannot be based upon ethics.¹⁸

Secondly, postmodern ethics maintains that we have to live without moral principles and ethical rules. Postmodernity is characterised by a morality without ethics. There are no ethical theories, which can give us guidance when we face moral dilemmas. This means that the human person creates her own values and norms in a postmodern culture. She develops a morality, characterised by a responsibility for the Other person, which is independent of ethical theories. This responsibility is experienced in a concrete relationship with the Other, but there is no ethical guidance to the dilemmas we face in human relationships. We have to accept moral insecurity.¹⁹

Thirdly, postmodernity delivers critique of the idea that there is a specific human nature, which is the basis of morality. There is no common human nature, but the human being can be regarded to be a social construction. This means that moral subjectivity is formed within particular social and cultural contexts. The human person is not an isolated individual person but a situated self, dependent on a particular culture and social position. Therefore, a common human nature cannot be the criterion for what is right and good.²⁰

Fourthly, postmodern ethics contains a critique of the moral realism which often is combined with the theory of the natural law. Postmodern philosophers maintain that not only human nature but also moral values are socially constructed. This means that they defend an *ethical constructivism*, according to which values do not exist independent of the human mind. Values are created by humans, socially constructed within particular cultural contexts. This position is

17 Bauman, Zygmunt, *Postmodern etik*, Göteborg 1995, 13ff, 84f and 87f.

18 Bauman, Zygmunt, *Skärvor och fragment. Essäer i postmodern moral*, Göteborg 1997, 29. Cf Bauman, Zygmunt, *Postmodern etik* 19f, 21f and 79.

19 Z. Bauman, *Postmodern etik* 43f.

20 Henriksen, Jan-Olav, *Grobunn for moral. Om å vaere moralsk subjekt i en postmodern kultur*, Kristiansand 1997, 13f, 17ff and 273ff.

combined with an epistemological relativism, according to which moral convictions can be justified only within the contexts in which they have been constructed.²¹

Finally, postmodernity is critical against ethical universalism. According to postmodern philosophers we are living within a pluralistic society with no common morality. There are different moral convictions within different traditions and cultural contexts. There are also different ideas about the ways in which moral convictions can be justified. Every context and every tradition has its own criteria for ethical rationality. This means that we have to accept an ethical pluralism without any moral consensus.²²

Postmodern ethics defends an *ethical contextualism*, which maintains that there are different moral convictions in different social and cultural contexts. Every human being is part of a particular context with its own morality and its own understanding of ethical rationality. This position is relativistic in two respects. It is a descriptive relativism, according to which there is no moral consensus in our plural society. It is also an epistemological relativism, according to which every context has its own conception of what kind of arguments can be given to justify moral convictions.²³

Ethics beyond Reason

We have seen that postmodern ethics is a challenge to ethical theories within humanism and also to the theory of natural law within Christian ethics. Postmodern ethics maintain that reason is not an adequate basis for morality, and moral values are not based upon a common human nature. Postmodernity is also related to a critique of moral realism and any kind of ethical universalism. How should Christian ethics relate to these postmodern challenges? This question implies a critical evaluation of the theory of natural law. First, we have to ask if there are reasons to maintain that every human being can get moral insight by purely rational considerations. Should we accept the postmodern critique of ethics based upon reason?

There are in my opinion strong reasons against the position that moral conceptions are only based upon rational considerations. Certainly there are rational reasons which are relevant in a moral discourse, e.g. we can maintain that a reasonable moral judgement shall be part of a coherent system of opinions.

21 An analysis of postmodern non-realism is given in: Schweiker, William, *Power, Value and Conviction*. Theological Ethics in the Postmodern Age, Cleveland, Ohio 1998, 28ff, 58f and 62f.

22 W. Schweiker, *Power, Value and Conviction* 25f and 59ff.

23 Z. Bauman, *Postmodern etik* 19f, 53ff and 81ff. C.-H. Grenholm, *op.cit.*, 18.

However, this is not enough. A valid moral judgement shall also coincide with our moral feelings and human experiences. In Christian ethics, we also have to take into consideration the divine revelation in Christ, in order to justify moral beliefs. The revelation in Christ gives perspectives on what moral feelings and what human experiences are relevant in a theory of justification. It may also give us deeper and new perspectives on moral ideals which we already accept.²⁴

There are above all two objections to the position that ethics is based on reason alone. One is that it presupposes a view of human beings which is too optimistic. In Christian tradition, humans are regarded to be not only the image of God but also sinners. There are different interpretations of human sin, but in my opinion it means not only that we sometimes fail to do what we know is right to do. Human sin also means that we sometimes have a limited understanding of what is good and right. Therefore we need the guidance of the divine revelation in order to get a complete moral insight.

The second objection is that moral conceptions are developed within different traditions and social contexts. We are always related to particular cultural contexts and traditions when we reflect upon moral problems. This means that our ethical reflection is influenced by our view of life, and Christian ethics is closely related to the content of Christian faith. Moral reflection in Christian tradition is related not only to the doctrine of Creation but also to Christology and eschatology. Thereby, the revelation in Christ will have some impact on our interpretation of Christian ethics.

The radical alternative to ethics based upon reason is the position that ethics is based upon revelation alone. According to this position all arguments which can be given to justify moral judgements are based upon the revelation in Christ. Reason can be used in order to understand the content of this revelation. However, independent of the Christian revelation it is not possible to justify moral beliefs by rational considerations and human experiences. This is the position taken by the North American ethicist Stanley Hauerwas.

According to Hauerwas Christian ethics is different from ethical models within modern humanism and liberal moral philosophy. Christian ethics is virtue ethics, which tells us what human traits of character are desirable. It does not contain any moral principles which guide our actions, but a conception on the virtues we should develop. Christian tradition contains a specific conception on virtues, which is developed within the church as social community. The Chris-

24 Grenholm, Carl-Henric, "Gränser för etisk rationalitet". Article in: Kurtén, Tage (ed), *Ratio et fides. Studia in honorem Hans Olof Kvist*, Åbo 2001, 112ff.

tian church is a community of human beings who develop virtues such as faith, hope and sacrificial love.²⁵

Every tradition and social community is characterised and held together by certain stories, according to Hauerwas. This is true also for the Christian tradition and the social community of the Church. The best way of talking about God is to tell stories about the life, death and resurrection of Jesus. These stories include a recommendation to follow Jesus, to live in his imitation. This means that we should develop such traits of character which are ascribed to Jesus. Virtues such as faith, hope and sacrificial love are desirable, and we should try to become persons who are the image of God.²⁶

This means that ethics according to Hauerwas is based entirely upon God's revelation in Christ. Moral insight is given only by the revelation in Christ and by membership in the Christian community. God's revelation is a manifestation in human life through certain historical events, such as the birth, life and death of Jesus. In order to understand the stories about Jesus we need to use our human reason. However, God's action in Christ and the stories about Jesus are prerequisites for moral insight. These stories about Jesus tell us what traits of character we should develop.²⁷

The position that moral insight is given only by the revelation in Christ cannot be accepted. There are two serious objections against this position. First of all it presupposes a view of human beings which is too pessimistic. In Christian tradition human beings are regarded to be not only sinners but also created in the image of God. There are different opinions concerning what this means, but in my interpretation humans as the image of God are rational beings with a capacity to get at least a partial moral insight through rational considerations. Human sin does not mean that we have completely lost this capacity.

Secondly, the position that ethics is based upon revelation alone is difficult to combine with a mutual critique and a rational dialogue on moral issues between humans with different views of life. In my understanding, ethics as a critical reflection on morality is a discourse which presupposes such a dialogue. However, if only a person who accepts Christian belief in God can attain moral insight, such a critical dialogue is not possible. According to this position Christian ethics gets a rather exclusive character with limited relevance.²⁸

Therefore I would prefer a third position, according to which ethics is based upon both reason and revelation. This means that some arguments which can be given to justify moral conceptions are based upon human experiences and ra-

25 Hauerwas, Stanley, *The Peaceable Kingdom*. A Primer in Christian Ethics, Notre Dame 1986, 20ff and 103ff. Hauerwas, Stanley, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame 1981, 113.

26 S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* 24ff, 72ff and 76ff.

27 S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* 66 and 69.

28 C.-H. Grenholm, *Bortom humanismen* 259f.

tional considerations, while some arguments for the justification of moral beliefs are based upon the revelation in Christ. The Christian revelation can give new perspectives on our moral beliefs, but we have moral insights which are based on reason and independent of God's revelation in Christ.

This is a position taken by the American reformed ethicist James M Gustafson. In his important books on *Ethics from a Theocentric Perspective* he argues that ethics should not be anthropocentric but theocentric. Morality does not exist for the sake of humans alone, and not only humans have a value in themselves. In ethics from a theocentric perspective the basic ethical question is: "What is God enabling and requiring us to be and to do?" From God's perspective the human being is not the centre of morality but a part of a greater community. God's aim is not only to promote the happiness of humans, but to promote the good for the creation in its totality.²⁹

Ethics from a theocentric perspective delivers critique against both utilitarianism and Kantian ethics. These theories are regarded to be too anthropocentric. However, Gustafson maintains that Christian ethics should strive for a dialogue with moral philosophy and ethics in different traditions. A theological treatment of Christian ethics should always be a philosophical reflection. Thus, moral insight is given not only by the divine revelation in Christ, but also by experiences and rational considerations. There are four sources to the content in Christian ethics: (1) the Bible and the Christian tradition, (2) philosophical theories and methods, (3) scientific knowledge of reality, and (4) ordinary human experiences. These sources are equally important, which means that ethics is based upon both reason and revelation.³⁰

In my opinion there are strong arguments in favour of this position. One is that it is related to a view of humans which takes seriously both the possibilities of a human being and her limits. Since all humans are created in the image of God, we have a capacity to understand what is right and wrong by rational considerations. However, since all human beings are sinners, we often get a limited moral insight, and therefore we also need the guidance of the divine revelation in Christ.

The second argument is that ethics based upon reason and revelation takes seriously both the particular character of Christian ethics and the necessity of a dialogue between different traditions. According to this theory ethics is developed within different traditions, and this means that Christian ethics has its identity in its relationship to the content of Christian faith. However, this does not

29 Gustafson, James M., *Ethics from a Theocentric Perspective, Vol I: Theology and Ethics*, Chicago 1981, 76ff and 91f. Gustafson, James M., *Ethics from a Theocentric Perspective, Vol II: Ethics and Theology*, Chicago (1984) 1992, 1 and 4ff.

30 Gustafson, James M., *Protestant and Roman Catholic Ethics. Prospects for Rapprochement*, London 1979, 142f. J.M., Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective, Vol II: Ethics and Theology* 143f.

mean that it is impossible to develop a rational and critical dialogue on moral issues with other traditions. A mutual dialogue and critique across the borders of traditions is possible.³¹

A Modified Contextualism

Postmodern ethics is not only a challenge to ethics based upon reason alone. Secondly, it is also a challenge to moral realism and ethical universalism. How should we evaluate this challenge? Are there reasons to maintain that there are moral convictions and criteria for ethical rationality which are common for different traditions and social contexts? Or should we accept the postmodern critique of ethical universalism?

Christian ethics is often combined with a defence of moral realism, according to which moral values have an objective existence, independent of human consciousness. The American ethicist William Schweiker maintains that this position is implied in Christian belief in God. If God has created the world, we should also accept that values are created by God and therefore reject a postmodern ethical constructivism. A second argument in favour of moral realism is that there are values and norms which are common for all societies. In all human cultures there are some common ideas about a good human life and basic human needs, which indicates that there is an objective moral reality.³²

In my opinion, these arguments are not quite convincing. First of all, it is not necessary to regard moral realism to be an implication of Christian belief in God. It might be possible to understand a Christian view on Creation and human beings in such a way that it can be combined with an ethical constructivism, according to which values are results of human choices and interpretations in various cultural contexts. Secondly, empirical studies of values in different societies demonstrate an obvious moral pluralism. In different cultures there are different conceptions of moral principles and a good human life. Moral disagreement in a multicultural society is difficult to explain if we accept a moral realism.³³

Therefore, it is possible to defend an *ethical constructivism*, according to which moral values do not exist independent of human consciousness. According to this theory morality is a social construction, and values are created by humans in different cultural contexts. This theory can easily be combined with an ethical contextualism, according to which there are no universal moral convictions. Hu-

31 C.-H. Grenholm, *Bortom humanismen* 260.

32 W. Schweiker, *Power, Value and Conviction* 27ff, 61f, 82f and 140f.

33 Grenholm, Carl-Henric, "Faktisk moral och etisk teori", Article in: Östnor, Lars (ed), *Etisk pluralisme i Norden*, Kristiansand 2001, 39ff.

mans create values in different social contexts, which imply moral pluralism and different understandings of ethical rationality.

Ethical contextualism accepts in certain respects a relativistic position. In most cases it is not combined with a *normative relativism*, according to which an action can be right in one social and cultural context, while it is wrong in another context. Such a normative relativism is not reasonable, since it denies that every valid moral judgment should be possible to universalize. However, ethical contextualism is typically combined with a *descriptive relativism*, according to which our moral convictions are different, depending upon our social and cultural context. An action which is considered to be right in one society will often be considered to be wrong in another society. There is no universal agreement on moral issues.

There are also good reasons to accept an *epistemological relativism*. In my opinion it is possible to give rational arguments for and against moral judgements, but in different contexts there are different understandings of what rationality means. Different traditions have different criteria for ethical rationality, and there are no universal criteria for the justification of moral judgements.³⁴

Within Christian ethics there are different forms of ethical contextualism. One of these is a *strictly ethical contextualism*, according to which all arguments which are given to justify a moral judgement are context-dependent. This is a position taken by Stanley Hauerwas. In his book *The Peaceable Kingdom* he argues that ethics is dependent upon the cultural context and the particular social community within which it is formed. In different traditions there are different moral conceptions and different criteria for ethical rationality. This means that Christian ethics has a particular character and is relative to the Christian community within which it is developed.³⁵

According to Hauerwas Christian ethics is formed within a particular social community, which is characterised and held together by the stories about God's action in human history. The church does not give us any moral principles and rules, but it is a community for the development of particular ideals for a human personality. The church is the context within which Christian ethics is formed and developed, and moral insight is given by membership in a Christian community. Thereby Christian ethics has its particular identity in contrast to other ethical models, and within the church a particular way to argue in moral issues is developed.³⁶

There are two arguments against this strictly ethical contextualism. One objection is that a dialogue on moral issues between persons belonging to different traditions will be difficult, if there are no criteria for ethical rationality which

34 C.-H. Grenholm, *Bortom humanismen* 18ff and 246ff.

35 S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* 1ff.

36 S. Hauerwas, *op.cit.*, 6ff, 17ff, 60ff and 96ff.

are common for at least some traditions and social communities. In order to communicate on moral issues in a pluralistic society, we need to agree upon at least some kind of arguments which are relevant. And such a dialogue on moral issues between different traditions is important in a democratic society.

The second objection is that a strictly ethical contextualism implies an uncritical position to moral conceptions within its own tradition. These conceptions can only be evaluated from criteria for ethical rationality which are accepted within the tradition, which implies a position which is too uncritical. Ethics should be a critical reflection on morality, which implies a willingness to be critically examined by persons belonging to different cultural contexts.³⁷

If we accept these arguments, another form of ethical contextualism is to be preferred. This is a *modified ethical contextualism*, according to which some arguments for the justification of moral conceptions are dependent on our cultural context and tradition. There is no universal agreement upon criteria for ethical rationality. However, according to this position our understanding of ethical rationality is not completely dependent upon our culture and social position. There are at least some criteria for ethical rationality which are common for at least some different traditions and social contexts.

This is a position taken by James M Gustafson. He argues that ethics is always developed within a particular context and tradition. Ethics is always based upon human experiences, and these experiences are always made within a particular social community. They are articulated and understood through the culture to which we belong.³⁸ Gustafson writes:

“There is no way in which we can be totally relieved of the boundaries of the particular communities to which we belong and the particular periods of culture in which we live and work”.³⁹

According to Gustafson, theological and ethical reflection is always developed within a particular tradition and a particular cultural context. There is no universally accepted morality, and no ethical theory is independent of a particular context. Ethical reflection is formed by the tradition we belong to.⁴⁰ This is also true for Christian ethics. Theocentric ethics, as developed by Gustafson, is obviously formed by the reformed tradition, particularly ideas within Calvin’s theology. Ethics from a theocentric perspective is related to a view of God and a view of humans which to a great extent are formed by Calvinist tradition.⁴¹

37 C.-H. Grenholm, *Bortom humanismen*, 248f.

38 J.M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective*, Vol 1: *Theology and Ethics* 115f and 120ff.

39 J.M. Gustafson, *op.cit.*, 125.

40 *Op.cit.*, 126f and 317f.

41 J.M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective*, Vol 1: *Theology and Ethics* 157, 163ff, 236ff and 294ff.

At the same time Gustafson maintains that Christian ethics should be open for a dialogue with moral philosophy and ethics in other traditions. According to him every tradition does not have an understanding of ethical rationality which is completely unique. It is possible to develop a dialogue across the borders, since persons belonging to different cultural contexts can agree upon at least some criteria for ethical rationality. Such a dialogue is necessary, in order to develop a critique of moral conceptions within our own tradition. By relating to ethical models in different traditions we can understand the limits of our own positions.⁴²

A modified ethical contextualism of this kind seems to be a reasonable position. It maintains that moral conceptions and ethical theories are developed within particular traditions and contexts. Some arguments for the justification of moral conceptions are dependent on our cultural context, but there are at least some criteria for ethical rationality which at least some different traditions can agree upon. Therefore, it is possible to listen to and learn from stories and experiences from contexts different from our own. A dialogue across the borders is possible, and by learning from different cultures we can develop a critical perspective on conceptions in our own tradition.⁴³

Christian Ethics after Modernity

In this paper I have discussed how Christian ethics should relate to the postmodern critique of ethical theories within humanism. We have seen that postmodern ethics is a challenge not only to western humanism but also to the theory of natural law within Christian ethics. It delivers critique against ethics based upon reason and all kinds of ethical universalism. Thus, I have dealt with two problems in my paper. One is if moral insight is primarily based upon rational considerations. Another problem is if there are any universal criteria for a rational justification of moral beliefs.

In my paper I have argued against both the position that ethics is based on reason alone and the position that ethics is based entirely upon the revelation in Christ. The arguments which can be given to justify moral conceptions are based upon both reason and revelation. I have also argued against an ethical universalism, according to which all humans can justify moral convictions by the same kind of rational considerations. There are good reasons to accept an ethical contextualism, which maintains that there are different criteria for ethical rationality in different traditions. However, this does not mean that all arguments which are given to justify a moral judgement are context-dependent.

42 J.M. Gustafson, op.cit., 150ff.

43 C.-H. Grenholm, *Bortom humanismen* 249f.

The position I defend is a modified ethical contextualism, according to which some arguments for the justification of moral conceptions are dependent on our particular cultural context. Different traditions differ in their conceptions of ethical rationality. However, our understanding of ethical rationality is not entirely context-dependent. There are at least some criteria for ethical rationality which are common for at least some different traditions and social contexts. One example of such a shared criterion for ethical rationality is the idea that a reasonable moral judgement should coincide with human experiences.

A modified ethical contextualism makes it possible to listen to and learn from stories and experiences within different traditions and cultural contexts. This is a position similar to the communicative ethics as developed by Jürgen Habermas and Seyla Benhabib. They deliver critique against a liberal universalism, which does not take seriously that the moral self is always situated and part of a particular social context. At the same time they maintain that it is possible to communicate across the borders of different contexts. Thereby it is possible to learn from others and develop a critical perspective on moral conceptions within one's own tradition.⁴⁴

How should Christian ethics relate to the postmodern critique of ethics within humanism? First of all, Christian ethics can learn a lot from the critique of ethical universalism. Ethical reflection is always situated within a particular tradition and a particular social context. Within different contexts there are different moral conceptions and different understandings of ethical rationality. However, as we have seen, Christian ethics should not accept a strictly ethical contextualism.

Secondly, Christian ethics should learn from the postmodern critique of the idea that moral conceptions are based on rational considerations alone. There are limits for ethical rationality, which are related to the limitations of human reason. This means that moral conceptions and ethical theories are dependent on different views of life, and the content of Christian ethics is to a large extent related to Christian faith. However, Christian ethics is not entirely based upon revelation. To a certain extent there is a rational basis for moral conceptions.

Thirdly, Christian ethics can learn from the postmodern critique of the idea that there is a common human nature, which is the basis of morality. Not only values but also conceptions of human nature seem to be formed within particular social contexts and traditions. However, this does not mean that human subjectivity is without any specific identity. The human being is formed within a tradition which gives her both identity and particular relationships.

Finally, Christian ethics can learn from postmodern critique of ethical theories. There are no universal ethical theories which contain general moral principles, from which moral norms and obligations can be derived. The task of ethics

is not to construct universal theories which can give us guidance when we face moral dilemmas. However, it seems to be difficult to deal with moral issues without any moral principles at all. Moral intuitions often give rise to principles, even if they are formed within particular contexts.⁴⁵

This means that Christian ethics today in certain respects should be an ethical reflection beyond humanism. Certainly, ethical theories within humanism contain ideas which still seem to be reasonable. One of them is that a critical dialogue with other traditions is important. Even if moral conceptions are formed within particular contexts, it is possible and desirable to have a dialogue across the borders of traditions. The reason is that there are at least some criteria for ethical rationality which are common for at least some contexts.

Secondly, ethical theories within humanism often have a content which Christian ethics can agree upon. The principle of human dignity, according to which all humans have equal value regardless of race, gender and social position, is important also within Christian ethics. It is related to the idea that all humans are created in the image of God. Even if we do not accept the anthropocentric position, that only humans have a value in themselves, we should defend the idea that all humans should be treated not only as means but also as ends.

However, there are ethical positions within humanism which should be criticized. First of all, Christian ethics should not accept the ethical universalism of humanism. A modified ethical contextualism is to be preferred. Secondly, Christian ethics should not be based upon rational considerations alone. It is based upon both reason and revelation. In these two respects both humanism and the classical theory of natural law need to be revised.⁴⁶

Finally, Christian ethics has a content which is partly different from the content of ethics in humanism. Common is the principle of human dignity, which is the basis for the ideas that we should promote what is good for all humans, and strive for a just distribution of the good. However, Christian tradition also gives a unique contribution to the content of ethics. The unique contribution are the stories about Jesus Christ, which give us new perspectives on the meaning of love for others, a good human life, and what kind of persons we should be. The Christian ideal that we should strive for sacrificial love to all humans, in the image of Christ, gives a vision of a good human life beyond humanism.⁴⁷

45 Op.cit., 250ff.

46 C.-H. Grenholm, *Bortom humanismen* 254ff.

47 Op.cit., 263ff.

Was können bioethische Dokumente bewirken?

|| Werkstattbericht aus den Vorarbeiten zu Opinion 21 der Europäischen Gruppe für Ethik: „Zu ethischen Aspekten der Nanomedizin“¹

Günter Virt, Wien

„Beurteilen, worauf es ankommt“ ist der Obertitel dieses Symposiums zu Ehren von Werner Wolbert zum 60. Geburtstag. Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf die Frage, welche Relevanz unsere theologische Arbeit hat und zwar eingeschränkt auf die moraltheologische Arbeit und diese nochmals eingeschränkt auf die Mitwirkung bei internationalen bioethischen Dokumenten zu brisanten gesellschaftlichen Fragen, die bisweilen auch in einem Spannungsfeld zu kirchlichen Lehramtsäußerungen stehen. Auch Werner Wolbert ist in vielen Gremien tätig, die Dokumente erarbeiten. Seine Arbeiten sind immer auf konkrete lebenspraktische Probleme in Gesellschaft und Kirche bezogen. Der Zusammenhang von Theorie und Praxis darf gerade angesichts einer Tendenz in unserer Kirche, sich möglichst wieder mit Katechismuswissen zu bescheiden und theologisch kritische Reflexion als gefährlich auszublenden, nicht aufgelöst werden. Und dies nicht nur angesichts der Herausforderungen der Universitätsreform, die von der Theologie Relevanz erwartet.

Die Überlegungen sollen gegliedert werden in (1) einen Rückblick auf Erfahrungen mit Dokumenten im Europarat und der Europäischen Ethikberatergruppe und in (2) eine Vorausschau auf die aktuelle Arbeit der European Group on Ethics, wo wir vor neuen Herausforderungen stehen, die neue Technologien, die immer komplexer ineinander greifen, an ethische Entscheidungen und Wertungen stellen. Dies soll am Beispiel der Opinion 21 über Nanomedizin geschehen, in der ethische Reflexion nicht erst im Nachhinein, sondern begleitend und vorausschauend von den Institutionen der Europäischen Union gefragt ist.

1 Die Opinion 21 wird voraussichtlich im Jänner 2007 veröffentlicht werden und ist dann auf der Homepage der Europäischen Gruppe für Ethik abrufbar (http://ec.europa.eu/european_group_ethics).

1. Rückblick

a) Europarat

In allen 46 Mitgliedsstaaten des Europarates stellt sich mit unterschiedlicher Dringlichkeit das Thema der Sterbehilfe unter konkreten gesellschaftlichen Aspekten zugespitzt: Die Medizin kann immer mehr und wird auch immer teurer: Welche Behandlungen am Lebensende sollen im Sinne des Patienten noch eingesetzt werden und welche sind von der Gesellschaft bezahlbar? Die Zahl der hochbetagten Menschen nimmt zu. Es gibt immer mehr chronisch Kranke und immer mehr Menschen bedürfen einer Langzeitpflege. Die Wertungseinstellungen in unserer Gesellschaft werden immer pluraler und Konsens ist immer schwieriger. In diesen wichtigen Fragen berühren wir die Menschenrechte als jenen Rahmen, innerhalb dessen unsere freiheitliche Demokratie Bestand haben kann. In dieser Situation fand die österreichische Nationalratsabgeordnete und Abgeordnete der parlamentarischen Versammlung des Europarates, Edeltraud Gatterer, 1998 im Europarat einen Antrag (Motion) vor, in dem im ersten Satz die Beschleunigung des Sterbens und die frühere Herbeiführung des Todes als Ziel genannt wurde. Sie bat mich, ihr zu helfen, ein anderes Dokument auszuarbeiten, das sie selber vorstellen wollte. Im Brief vom Generalsekretariat des Europarates war als Thema genannt: „Die Erfüllung der Wünsche Sterbender und terminal Kranker“.

Probleme bei der *Themenstellung*: Hier galt es bereits im ersten Schritt die Fragestellung selbst zu hinterfragen. Die Erfüllung der Wünsche Sterbender und terminal Kranker könnte ja allzu leicht bereits das Ergebnis vorwegnehmen: „Sie wünschen – wir töten.“ Es galt also das Thema auf die richtige ethische Schiene zu bringen, und ein Dokument zum Schutz der Menschenwürde und Menschenrechte Sterbender zu verfassen.

Probleme bei der *Ausarbeitung*: Eine weitere wichtige Aufgabe besteht darin, die ethischen Überlegungen von der uns geläufigen akademischen Form in die von der Institution des Europarates in ihren Dokumenten vorgegebene Form zu bringen. Aufbau und literarische Gattung dieser Dokumente mussten berücksichtigt werden. Das heißt kurze, prägnante, thesenartige Sätze, die für sich selber stehen und von Politikern sehr pragmatisch überblickt und beraten werden können.

Bei der Erarbeitung galt es interdisziplinär vorzugehen, weil ethische Überlegungen immer im Spannungsfeld von Rechtswissenschaft, Politikwissenschaft, Gesellschafts- und Sozialwissenschaften im weiteren Sinn zu sehen und angefragt sind. Den Text der Empfehlung habe ich daher im Team am Institut für Ethik und Recht in der Medizin in Wien ausgearbeitet. Bei der Bearbeitung war auch bereits die Übersetzungsarbeit unserer akademischen Sprache in geläufige Begriffe und Denkstrukturen zu leisten. Hierbei erweist sich das Argumen-

tationsmodell einer autonomen Moralreflexion im christlichen Kontext, wie sie von Alfons Auer entwickelt wurde und weiterzuentwickeln ist, als hilfreich.

Probleme der *Relevanz* ethischer Argumentation im biopolitischen Kontext: Bei der Vorstellung im Gesundheits-, Sozial- und Umweltausschuss des Europarates galt es, die uns geläufige ethische Argumentation so auf die elementaren Punkte zu bringen, dass die politische Entscheidungspraxis unmittelbar einsichtig ist. Es war im Zusammenhang mit dem Schutz der Menschenwürde Sterbender besonders auf die Autonomie als vorrangigen Gesichtspunkt in unseren freiheitlichen, europäischen Gesellschaften einzugehen und aufzuzeigen, wie eine überzogene Autonomie ins Gegenteil kippt und Sterbende abhängig machen und sie Druck aussetzen kann. Es galt aber auch die für viele nicht mehr einsichtige Unterscheidung zwischen gezielter Tötung (aktive Euthanasie), aber auch intendierter Lebensverkürzung durch gezielte Unterlassung (passive Euthanasie) einerseits, vom Zulassen des Sterbens andererseits zu unterscheiden und plausibel zu machen.

Die Relevanz ist aber nicht mit einer einmaligen Vorstellung und Erläuterung eines Papiers gegeben, sondern es gilt dieses weiter zu begleiten mit Abgeordneten und ihnen Argumentationshilfe zu geben. Anwesenheit bei den parlamentarischen Hearings, erspüren „wohin der Hase politisch weiterläuft“ und künftige Dokumente gleichsam schon vorauszunehmen in der argumentativen Auseinandersetzung waren nötig. In diesem Zusammenhang ist es für den Ethiker wichtig, die politische Vorgangsweise zu kennen und durch Zusatzanträge die Veränderung von Dokumenten zu unterstützen. Dies geschah im gegenständlichen Falle fast durch zwei Jahre hindurch, als Dick Marty versuchte, die Recommendation 1418/99 in einem neuen Report auszuhöhlen und die Abgeordneten diese Taktik nicht gleich durchschauen konnten, beziehungsweise ihr wenig entgegenzusetzen hatten.

Bezüglich der Relevanz auch von angenommenen und etablierten Dokumenten wie dieser Recommendation, aber auch der Menschenrechtskonvention zur Biomedizin, gilt es zu berücksichtigen, dass die gesellschaftliche und medizinische Entwicklung weitergeht und diese Dokumente nicht als Endprodukt gesehen werden dürfen, sondern stets auf dem Prüfstand weiterer Entwicklungen, Herausforderungen und politischer Tendenzen stehen.

Was bedeutet *Erfolg* und woran ist er zu messen? Wie immer die Entwicklung weitergeht, es ist ein Dokument entstanden, das mit großer parlamentarischer Mehrheit (nur 6 Gegenstimmen) 1999 angenommen wurde, vom Ministerrat willkommen geheißen wurde und vom Europäischen Menschenrechtsgerichtshof in seiner Rechtsprechung ausdrücklich bestätigt wurde.²

2 <http://assembly.coe.int/documents/adoptedtext/ta99/erec1418.htm>

Selbst die Niederlande und Belgien, die von dieser Recommendation abweichende Gesetze erlassen haben, machen unter dem Einfluss dieses Dokumentes nun ernst mit dem Ausbau und Aufbau der Palliativmedizin und des Hospizwesens. Weiterhin hat bereits ein Land den Zugang zur Palliativmedizin für alle Bürger des Landes grundrechtlich abgesichert. Einige Länder, u.a. Österreich, haben die Patientenverfügungen rechtlich geregelt.

Was noch zu erreichen ist wäre die Umsetzung dieser Recommendation in ein Zusatzprotokoll zur Menschenrechtskonvention zur Biomedizin als Fernziel. Dies scheint als Nahziel derzeit kaum möglich, darf aber nicht aus den Augen verloren werden, da sich bei der Abstimmung dieses Dokumentes so etwas wie ein parlamentarischer Konsens politischer Art abzeichnete. Was aber als Zwischenschritt erreicht wurde, ist die Ausarbeitung von Richtlinien zur Palliativmedizin für Ärzte in allen 46 Mitgliedsstaaten des Europarates, die in näherer Zukunft zu erwarten sind. Hinter diese Standards dürfte in der Politik der europäischen Mitgliedsstaaten nach diesen Vorgängen wohl schwerlich zurückgegangen werden können, auch wenn Niederlande und Belgien hier einen Sonderweg gehen und vermutlich einem Zusatzprotokoll nur unter Vorbehalt zustimmen würden.

b) Europäische Union

In der Europäischen Union gilt in spezifischen ethischen Fragen das Subsidiaritätsprinzip. Fragen wie Euthanasie, aber auch Abtreibung, Embryonenforschung, Präimplantationsdiagnose usw. sind in nationalstaatlicher Hoheit zu regeln und hier mischt sich die Europäische Union nicht ein. Allerdings gilt es auch in den Institutionen der EU, Entscheidungen gemeinsam zu treffen, die von ethischer Relevanz sind, beziehungsweise sich überschneiden mit der gesetzgeberischen Hoheit der Nationalstaaten. Genau auf diese Fragen beziehen sich die Dokumente der Europäischen Ethikberatergruppe (European Group on Ethics, abgekürzt EGE). Die Vorläufergruppe wurde 1998 auf 12 Mitglieder erweitert und verfasste Opinions zu Gewebbanken (1998), zur Forschung mit menschlichen Embryonen (1989), zu persönlichen Gesundheitsdaten in der Informationsgesellschaft (1999), zu Doping im Sport (1999) und zur Forschung mit menschlichen Stammzellen (2000). 2001 wurde ich in die Europäische Ethikberatergruppe berufen, die sich aus 4 Juristen, 4 Wissenschaftlern und 4 Ethikern unterschiedlicher Richtung zusammensetzte. In der Zeit von 2001 bis 2005 entstanden Opinions zu folgenden Themen: zur Patentierung von menschlichen Stammzellen (2001), zu ethischen Aspekten der klinischen Forschung in Zusammenarbeit mit Entwicklungsländern (2002), zu ethischen Aspekten von Gentests am Arbeitsplatz (2003), zu den ethischen Aspekten von Nabelschnurblutbanken (2004) und zu den ethischen Aspekten von Kommunikationschips, die in den menschlichen

Körper implantiert werden (2005). Normalerweise erhält die Gruppe den Auftrag zur Erstellung eines Dokumentes vom Präsidenten der Europäischen Union; sie kann aber ausnahmsweise auch selbst wichtige, zukunftsrelevante Themen wählen, so wie die Opinion 20 über die zunehmenden Implantate von Informationschips im menschlichen Körper; sie kann aber auch ihre Wächterfunktion wahrnehmen mit Kurzdokumenten, wie etwa der Warnung vor der Zunahme von Angeboten von Gentests im Internet ohne jegliche Beratung und Kontrolle.

Bislang wurden alle Opinions der EGE von der Europäischen Union in ihrer Gesetzgebung berücksichtigt und übernommen, mit einer kleinen Ausnahme bei der sehr frühen Opinion über die Kennzeichnung von gentechnisch veränderten Nahrungsmitteln.

Erstmals in der Geschichte der Gruppe sah ich mich bei der Erstellung der Opinion 16 über die Patentierung von humanen Stammzellen genötigt, eine dissent Opinion anzufügen, in der ich die Biopatentrichtlinie der Europäischen Union dahingehend interpretierte, dass Erfindungen auf der Basis von embryonalen Stammzelllinien aus moralischen Gründen gemäß Artikel 6, 2c und Artikel 5, 3 zusammengesehen ausgeschlossen sind. Bei der Verhandlung um das sogenannte Edinburgh-Patent folgte das Patentamt meiner dissent Opinion. So kam es, dass das Europäische Patentamt kürzlich bei der Anmeldung des sogenannten Thompson-Patentes beim Europäischen Patentamt, den humanen Bereich der Embryonenpatente ausschloss. Der amerikanische Antragsteller allerdings protestierte dagegen, sodass sich das Europäische Patentamt neuerdings in der höchsten Beschwerdekammer mit der Auslegung der Biopatentrichtlinie bzw. Patenten von embryonalen Stammzellen befassen wird.

2. Der Blick in die Zukunft

Ethik – so auch theologische Ethik – hat es nicht nur mit der nachträglichen Beurteilung von Handlungen zu tun, sie hat sich vielmehr prospektiv mit künftigen absehbaren Problemen zu befassen.

a) Zusammensetzung und Arbeitsweise der EGE

Welche Bedeutung der Zusammensetzung der EGE beigemessen wird, war aus den vielen zum Teil heftigen Pressereaktionen bei der Neuzusammensetzung der EGE und deren Erweiterung im Oktober 2005 zu ersehen. Im Oktober 2005 wurde die Beratergruppe auch angesichts der Erweiterung der Europäischen Union auf 15 Mitglieder ausgeweitet. 6 Mitglieder der alten Gruppe wurden wiederbestellt und 9 Mitglieder neu berufen. Die Gruppe besteht derzeit aus 7 Wissenschaftlern, 3 Juristen und 5 Ethikern. In den Pressereaktionen wurde hef-

tig beklagt, dass unter den Neuberufenen praktizierende Katholiken seien, eine etwas seltsame Reaktion angesichts der Tatsache, dass die Gruppe wesentlich auf Unabhängigkeit, Multidisziplinarität und Pluralismus beruht.

Die einzelnen Mitglieder werden vom Präsidenten berufen, sie sind weder Vertreter ihrer Staaten noch irgend einer Organisation, sondern einzig und allein ihrem Gewissen und ihrer Kompetenz verpflichtet. Die Gruppe ist multidisziplinär zusammengesetzt angesichts der erweiterten Herausforderungen, da es nun nicht mehr bloß um Biotechnologie, sondern um die neuen „Converging Technologies“ geht. Die Gruppe ist schließlich pluralistisch zusammengesetzt, aus den verschiedenen wissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Hintergründen. Der Präsident der Europäischen Union erwartet, dass die Gruppe so lange arbeitet, bis sie einen Konsens erreicht hat. Unterschiedliche Auffassungen sollten womöglich in dem Dokument selbst integriert sein. Die Möglichkeit einer dissenting Opinion bleibt allerdings auch im Auftrag an die neue Gruppe als letzte Möglichkeit zur Erhaltung der Unabhängigkeit der Mitglieder erhalten.

Die nächsten Aufträge an die EGE beziehen sich auf die Erstellung einer Opinion (Op. 21) zur Nanomedizin, weiterhin einer Opinion (Op. 22) zu den Modalitäten der ethischen Prüfung der Forschungsprojekte für die embryonale Stammzellforschung im 7. Forschungsrahmenprogramm und hierauf auf die ethischen Probleme, die sich mit dem Einsatz der neuen biotechnischen Möglichkeiten in der Agrarindustrie stellen (Op. 23).

b) Opinion 21 zur Nanomedizin

Neue Technologien stellen neue Herausforderungen an den gesellschaftlichen und politischen Umgang. Diese gilt es nicht erst im Nachhinein ethisch zu bewerten, wenn die Weichen bereits gestellt sind, sondern ethisch schon in ihrem Entstehen zu begleiten und vorausschauend die Wertungsfragen, die auf uns zukommen werden, zu reflektieren.

Was ist neu an den damit verbundenen ethischen Problemen? Neu ist sicher die immer größere Vernetzung und Tiefe der technischen Eingriffsmöglichkeiten. Waren es in der letzten Zeit vor allem die Informationstechnologien und die Biotechnologien, von denen die Gentechnik ja nur einen Teil ausmacht, die die Wertungsfragen in der Öffentlichkeit beschäftigten, so entwickeln sich derzeit rasant zwei weitere Technologien, die Nanotechnologien (in der Mehrzahl) und die Neurowissenschaften. Alle vier zusammen machen die sogenannten „Converging Technologies“ aus, die in ihrer Überschneidung und kumulativen Anwendung am Menschen münden, sodass alle da und dort zu hörenden Rufe nach einer Bereichsethik für Nanowissenschaften, Neurowissenschaften oder Genwissenschaften schon von vornherein sich als unrealistisch erweisen, abgesehen von der ethischen Fraglichkeit solcher Bereichsethiken.

Die integrierte und konvergente Anwendung dieser Techniken am Menschen macht manche bislang utopisch angedachte Möglichkeiten realistisch. Damit stellt sich für die ethische Bewertung schon eingangs die Frage der Unterscheidung, was Utopie bleiben wird (z.B. Gray goo) und welche Möglichkeiten sich kurzfristig, welche langfristig und welche vielleicht sehr langfristig abzusehen sind. Dies ist nicht nur eine Frage der Einschätzung und stellt uns vor die Aufgabe, die Öffentlichkeit vor falschen Erwartungen zu warnen, wie sie sich häufig durch Medienmeldungen über wissenschaftliche Erfolge bei der Bekämpfung von häufig vorkommenden Krankheiten einstellen. Dies ist vielmehr eine Wertungsfrage, was von den sich abzeichnenden Möglichkeiten wir wirklich weiter verfolgen sollen und wo prioritär die Forschung gefördert werden soll. „Was wollen wir können?“ (D. Mieth)

Welches sind die mit dem Einsatz der Nanotechnologien in den konvergenten Technologien sich abzeichnenden neuen Möglichkeiten? Der Urgroßvater der Nanotechnologie ist vielleicht schon Demokrit mit seiner Atomtheorie (430 bis 370 v. Chr.). Erik Drexler spricht in einem Buchtitel 1986 von der kommenden Ära der Nanotechnologie (New York 1986). Das Präfix Nano bezeichnet einfach die Größenordnung von 10^{-9} Metern, das heißt der eintausendmillionste Teil eines Meters. Von Nanotechnologie spricht man, wenn ein Teil dieser Technik mit Partikel zwischen eins bis hundert Nanometern arbeitet. Die Nanotechnologien werden vermutlich in den nächsten Jahrzehnten der am raschesten wachsende Teil in Forschung und Technik sein und tauchen daher in immer mehr Datenbanken auf, der Begriff Nanomedizin hingegen in vergleichsweise wenigen Artikeln.

Nach dem wichtigen Buch von R.A. Freitas (Nanomedicine, Georgetown 1999), umfasst Nanomedizin folgende drei Bereiche:

- (1) Die umfassende Überwachung, Kontrolle, Konstruktion, Reparatur, Verbesserung usw. von allen menschlichen biologischen Systemen auf molekularer Ebene, indem sie Nanostrukturen und Nanoinstrumente benützt.
- (2) Die Wissenschaft und Technologie von Diagnose, Behandlung und Krankheitsvorsorge, Schmerzlinderung, Erhaltung und Verbesserung der Gesundheit durch *molekulare* Instrumente und Kenntnisse vom menschlichen Körper.
- (3) Die Verwendung von *molekularen Maschinsystemen*, medizinische Probleme zu identifizieren und der Gesundheit auf molekularer Ebene zu dienen.

Die ethischen Probleme stellen sich durch diese neue Technologie also vor allem in folgenden Bereichen:

Diagnose

Die Chancen liegen sicher darin, durch bildgebende Verfahren rechtzeitig zum Beispiel Herzinfarktrisiko, Krebszellen usw. zu entdecken und einer womöglich frühzeitigen Therapie oder Prophylaxe zuzuführen.

Die Gefahren liegen andererseits darin, dass die Diagnosemethoden gegenüber bisherigen molekularbiologischen Tests ungeheuer verfeinert werden. Dies bedeutet, dass vermutlich die Schere zwischen einer prädiktiven Medizin und mangelnder Therapie noch weiter aufgehen wird als derzeit schon im Bereich der molekularbiologischen präklinischen Tests. Vermutlich wird man bei jedem Menschen ein ganzes Ensemble von Krankheitsdispositionen entdecken können. Gibt es dann überhaupt noch einen Gesunden? Was bedeutet das für das Solidar-system der Krankenversicherung, was bedeutet dies für Lebensversicherungen, was bedeutet dies für Chancen am Arbeitsmarkt und in der Gesellschaft generell?

Überwachung

Die Chancen der Nanomedizin liegen sicherlich in der Überwachung von Vorgängen im menschlichen Körper im Dienst einer rechtzeitigen Reaktion auf gefährliche Prozesse.

Die Gefahren liegen andererseits in der Verschärfung der Überwachungsmöglichkeiten, wie sie sich derzeit schon abzeichnen durch im Körper implantierte Informations- und Kommunikationschips. Wer hat Zugang zu einem Nanosender im Körper? Welche ungeahnten Möglichkeiten von Überwachung zeichnen sich hier ab und wie kann überhaupt noch die Privatsphäre geschützt werden.

Medikamentenanwendung und -steuerung (Drug delivery)

Die Chancen liegen sicherlich in einer punktgenauen Applikation von Medikamenten an den Stellen, wo sie gebraucht werden. Die Zerstörung von vielen gesunden Zellen und Organen, wie sie derzeit bei der Chemotherapie bei Krebs unvermeidlich sind, könnten auf diese Weise umgangen werden, wenn die Wirkstoffe punktgenau auf die Tumorzellen beschränkt platziert werden. Weiterhin könnte die Stammzelltherapie, auf die derzeit so viele Hoffnungen gesetzt werden, revolutioniert werden, wenn mittels der Diagnose und der Steuerungssysteme, die durch Nanotechnologie möglich werden, die Stammzellen im Körper selber identifiziert und auf den Weg gebracht werden durch sogenannte „Nanotaxis“, um dann punktgenau an jener Stelle platziert zu werden, wo die regenerative Medizin ansetzen möchte. Auf diese Weise könnten viele Fehlerquellen

vermieden werden, wenn Stammzellen im Körper identifiziert, dem Körper entnommen, in Kultur genommen, verändert, in den Körper zurückgebracht und dort an der richtigen Stelle platziert werden müssen. Alle diese Prozeduren sind potenzielle Fehlerquellen und machen vermutlich eine Stammzelltherapie auch überaus teuer. Es ist fraglich, ob eine solche Therapie überhaupt jemals im solidarischen Gesundheitssystem bezahlbar wäre. Wenn es gelänge, diese viel intelligenter und zielführendere Methode auf dem Weg der Nanomedizin zu entwickeln, dann könnten sich viele Probleme, die sich derzeit im Zusammenhang mit der Stammzelltherapie ergeben (z. B. embryonale Stammzellforschung), erübrigen.

Andererseits sind aber die Gefahren nicht zu übersehen, was diese „Nanotaxis“ betrifft. Welche Schäden richten sie im Körper während ihrer Fahrt an? Werden diese „Nanotaxis“ Zellen auf dem Weg zerstören? Im Nanobereich greifen Stoffe anders in den Metabolismus der Zellen ein und könnten diese zerstören. Was geschieht mit diesen „Nanotaxis“, wenn sie sich im Körper anhäufen? Wer bestimmt die Schwellenwerte für die Akkumulation?

Toxikologie

Im Bereich der Toxikologie könnten nanomedizinische Methoden zu einer Verfeinerung von frühzeitigen Erkenntnissen für Schädigungen im Organismus und auch in der Umwelt beitragen. Manche Stoffe sind im Nanobereich weniger giftig.

Andererseits kennen wir die Grenzwerte nicht für die akkumulierte Anhäufung von Nanopartikeln im menschlichen Körper. Nanopartikel durchdringen nicht nur die Haut und dringen durch die Atmung direkt in die Lunge ein. Könnte es sein, dass wir mit Nanopartikeln ein ähnliches Problem wie mit dem Asbest vielleicht sogar zugespitzt bekommen? Weiterhin durchdringen Nanopartikel die Blut-Hirnschranke und können so unmittelbar ihre Wirkung im menschlichen Gehirn entfalten.

Stoffe, die in der Medizin traditionell verwendet werden und sich als harmlos erwiesen haben, werden in der Nanodimension plötzlich hochgiftig; so richten zum Beispiel Nanopartikel von Kupfer schwere Schäden in der Niere und der Leber und anderen Organen an. Auf der anderen Seite ist Nanoselen weniger giftig, als der gleiche Stoff mit einer größeren Oberfläche als im Nanobereich.

Wie ist das Vorsorgeprinzip (precautionary Principle – Vorsorge- oder Vorsichtsprinzip?) zu fassen, um Gesundheitsschäden für den Menschen und Gefahren für die Umwelt zu vermeiden? Die bisherigen Methoden der Toxizitätsprüfung scheinen nicht auszureichen, da sich viele Stoffe im Nanobereich völlig anders verhalten, als mit einer größeren Oberfläche. Die wissenschaftlichen Methoden zur Erforschung sind aber noch nicht ausgereift. Es besteht ein großer

Abstand zwischen den möglichen Gefahren und den mangelnden Methoden zu ihrer Erforschung (knowledge gap). Reichen die Zulassungsmodalitäten, die sich bei Medikamenten bisher gut bewährt haben daher aus? Wer hat die Beweislast und wie ist die Beweislast zu verteilen bezüglich des Umgangs mit unbekanntem Gefahren? Wäre ein Moratorium bis zur Lösung dieser Fragen ethisch angezeigt? Scheint ein solches Moratorium überhaupt möglich und wenn ja, dann zielführend? Die Nanotechnik wird im Bereich von Gesundheit und Umwelt auch Probleme aufwerfen, wie wir sie bereits beim Einsatz der Gentechnik in der Landwirtschaft und der Produktion von Lebensmittel derzeit kennen.

Kurzfristig werden diese Vorsichtsfragen vor allem die bereits am Markt befindlichen Produkte der Kosmetik betreffen, aber auch die derzeit in klinischer Prüfung befindlichen Medikamente auf Nanobasis (im Jahr 2005 mehr als 130) und Diagnosemethoden auf Nanobasis (im Jahre 2005 125 im klinischen Testverfahren) betreffen.

Mittelfristig werden sich Folgen in verschiedenen medizinischen Bereichen einstellen, so zum Beispiel beim Schutz der Privatsphäre, beim Schutz des Rechtes auf Nichtwissen, bezüglich des Arzt-Patienten-Verhältnisses, das auf einem informed consent beruht, wenn nicht einmal Fachleute die Risiken abschätzen können. Weiterhin werden sich Gerechtigkeitsfragen stellen, wenn Nanomedizin am Beginn sicherlich zunächst teurer sein wird und der Abstand zwischen denen, die sich das leisten können und denen, die sich das nicht leisten können, den reichen Ländern und den armen Ländern größer wird (nano divide). Mittelfristig werden sich ethische Probleme auch auf dem Feld des Patentwesens stellen, wenn die Bottom-up-Technologie einmal entwickelt wird und auf dieser Basis auch Gene und Proteine hergestellt werden können, die über das in der Natur Entdeckte hinausreichen.

Langfristig zeichnen sich bereits ethische Probleme ab angesichts der Transformationsmöglichkeit des menschlichen Körpers von Eingriffen im menschlichen Gehirn, die an die Identität der menschlichen Person rühren. Können darüber hinaus „Nanomaschinen“ im menschlichen Körper ungeahnte und selbständige Konsequenzen erzeugen, die unter Umständen auch von Terroristen genützt werden können? Wenn der Mensch mit dieser Technologie versucht über jenes evolutionär erreichte derzeitige Optimum hinaus im Menschen selbst artifizielles Neues zu erzeugen, dann könnte dies zu einer größeren Abhängigkeit von Forschern führen, ja im Extremfall zu einer nanotechnologischen Selbstzerstörung des Menschen.

Die Auswirkungen der Nanotechnologie und Herausforderungen für das Menschenbild werden uns sicher in den nächsten Jahrzehnten auch als Ethiker beschäftigen. Jetzt bereits besteht die Gefahr, dass die Medizin nicht mehr den Menschen als Ganzes im Blick hat, sondern immer differenzierter kleinste Teilsysteme erforscht und dabei übersieht, dass krank immer ein Mensch ist und nicht nur ein Teilsystem, schon gar nicht ein isoliertes, weil diese Teilsysteme in

einem intensiven Netzwerk von Wechselwirkungen im Menschen wirken. Im Bereich der Gentechnik ist die anfängliche Illusion, dass man mit der Kenntnis der Gene die genaue Proteinproduktion voraussehen kann, ja längst überwunden: Ein Gen erzeuge ein Protein und ein Gen bewirke immer die gleiche Wirkung. Die Gefahr eines reduktionistischen Menschenbildes wird durch die Nanotechnologie weiter angeheizt werden, wenn der Mensch nur als ein „Nanocomputer“ in den Blick genommen wird.

Andererseits aber kann diese neue Technik auch zu einer größeren Aufmerksamkeit für die kleinen und feinen Prozesse in der Selbstwahrnehmung des Menschen führen und auch zu einer größeren Verantwortung für die Umwelt. Der Zwang zu einer vernetzten Forschung im Bereich der Converging Technologies könnte eben auch einen Beitrag zur Überwindung von isolierten Forschungen leisten und den Blick wieder freigeben auf eine ganzheitlichere Sicht auf den Menschen.

Jetzt bereits zeichnen sich transhumanistische Träume zur technischen Verbesserung der menschlichen Rasse ab. „Sind wir gut genug?“, titelte die Los Angeles Times im Juli 2005. Sind wir mit einer ethischen Unterscheidung zwischen dem Einsatz der Nanotechnologie für die heilende Medizin einerseits und der Ablehnung von transhumanistischen Menschenverbesserungsideen ethisch aber schon über den Berg? Die Heilungsvisionen sind nicht immer klar abgrenzbar von transhumanistischen Ideen, durch Nanotechnik die Bedingungen der menschlichen Existenz qualitativ zu verbessern, zum Beispiel durch Ausdehnung der Sehfähigkeiten auf den Infrarotbereich, zur Veränderung des Gehirns in der Erinnerungsfähigkeit und für andere Eingriffe im Gehirn, die bislang nicht möglich waren.

Für die Ethik muss die Frage „Dürfen wir alles, was wir können?“, die mittlerweile fast banal geworden ist, erweitert werden um das, was wir überhaupt können wollen (Dietmar Mieth). Die Zukunft beginnt mit den Weichenstellungen und Prioritätensetzungen bei der Forschung.

Was geschieht bereits? Einige Beispiele seien genannt: Angesichts der Tatsache, dass die Kosmetikindustrie – konkret die Firma L’Oreal – bereits die meisten Patente in diesem Bereich hält, ist rasch zu entscheiden, ob die Sicherheitsstandards für die Kosmetikindustrie andere sein sollen, als für den Einsatz in der Medizin. Mehr als 130 nanogestützte Medikationen und 125 diagnostische Tests auf der Basis von Nanotechnologie befinden sich bereits in klinischer Prüfung – Nanopartikel sind enthalten in Tennisbällen, Autoreifen, in den Displays, aber niemand kennt die Langzeitwirkungen für die Umwelt. Diese ganz wenigen Beispiele machen den Zeitdruck deutlich, unter dem die Opinion zu erstellen ist.

Abschließend seien *Themen*, die derzeit in Diskussion sind und einer ethischen Beratung harren, genannt:

1. *Gerechtigkeitsfragen* – Wie weit ist die Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit tatsächlich schon in Entscheidungsprozeduren involviert, welche Möglichkeiten

von Partizipation der Entscheidungen können empfohlen werden? Wie sind Interessensvorteile für Wirtschaft und Wissenschaft, soziale Akzeptanz und die Frage der Nutznießung und des Zuganges auch für den Großteil der Bevölkerung, aber im Weltmaßstab auch für die armen Länder gegeneinander abzuwägen?

2. *Wie kann angesichts des zunehmenden öffentlichen Interesses zur Überwachung – vor allem angesichts der Terrorangst – die Privatsphäre des Einzelnen geschützt werden? Können und sollen die Staaten und auch die Europäische Union in ihren Gesetzen klare Grenzen ziehen zwischen therapeutischem Nutzen und nichttherapeutischem Nutzen in der Nanomedizin (Kosmetik, Lifestyle usw.) und „Verbesserungen“ der menschlichen Fähigkeiten (enhancement)?*

3. *Welche Herausforderungen für das Menschenbild ergeben sich, wenn durch die Nanotechnik zunehmend Implantate im menschlichen Körper appliziert werden und auch das Gehirn betreffen im Hinblick auf die Identität und Integrität der menschlichen Person? Wie verändert die Schnittstelle Mensch-Maschine in der Nanotechnologie möglicherweise unser Selbstkonzept vom Menschsein und vor allem unser Menschenbild? Wird der Abstand zwischen der wissenschaftlichen Welt und dem Durchschnittsmenschen nicht noch größer?*

4. *In welchem Ausmaß wird die Nanomedizin die Beziehung zwischen Gesellschaft, Ökonomie und Forschungsinstitutionen verändern? Kann die Gesellschaft noch ihre Unabhängigkeit und Entscheidungsfähigkeit bewahren, wenn in dieser neuen Technologie immer mehr von den Investitionen der Wirtschaft abhängig wird? Wie weit können auch militärische Forschungen und militärische Finanzierungen die medizinische Forschung im Bereich der Nanomedizin beeinflussen? Wer finanziert die Sicherheitsforschung?*

5. *Welche Nutzung der Nanomedizin durch dritte Interessensträger, z.B. Arbeitgeber, Versicherungen usw. zeichnen sich ab? Welche Auswirkungen werden die neuen Diagnosemethoden in der Nanomedizin auf unser Versicherungssystem haben?*

6. *Wie werden sich die Patente im Bereich der Nanomedizin auswirken auf die Forschung (Setzung von Forschungsprioritäten), auf die Preisgestaltung in der Medizin usw.?*

7. *Werden sich Fragen des Konsumentenschutzes im Bereich der Nanotechnologie zuspitzen, vor allem im Bereich der Prüfung von Kosmetika, deren Zulassung nicht in der gleichen Weise geregelt ist wie die von Medikamenten? Der Schutz der Öffentlichkeit betrifft aber vor allem auch die Sicherheitsstandards für Nanopartikel in Wasser, Luft und Boden. Vor welchen Gesundheitsrisiken muss die Öffentlichkeit wie geschützt werden?*

8. *Angesichts der Tatsache, dass die Forschungsfinanzierung immer mehr von Großfirmen abhängig wird, stellt sich die Frage der Forschungsprioritäten, ob der Abstand zwischen den Bedürfnissen der Öffentlichkeit und den Interessen der Firmen nicht immer größer wird? Wie kann ein Ausgleich gefunden werden?*

9. *Wie gehen wir mit der Zuspitzung traditioneller, medizinethischer Fragestellungen durch die Nanotechnologie etwa im Bereich des informed consent um, angesichts der Tatsache, dass immer weniger Menschen im Stande sind, die Probleme zu verstehen und die Schwierigkeiten mit dem knowledge gap? Was bedeutet dies für einen informed consent? Wie gehen Zulassungsbehörden um mit dem Mangel an Methodenwissen über die Risikoabschätzung? (Vgl. Umweltprobleme wie beim Feinstaub, Asbest usw. könnten sich verschärfen.) Reichen die traditionellen Standards der Helsinki-Deklaration, von GCP und anderer bewährter Regulatorien aus, um diesen Bereich der Nanomedizin, wo nicht einmal die Methoden zur Sicherheitsforschung bekannt sind, zu regeln?*

10. *Wer nimmt die Risiken-Nutzenabwägung vor: der Arzt, der Patient, der Forscher?*

11. *Probleme mit der Unterscheidung von medizinischen und nichtmedizinischen Anwendungen.* Es ist nicht leicht, bei den nanomedizinischen Methoden für Diagnose, Therapie und Vorsorge eine genaue Grenzlinie zwischen medizinischen und nichtmedizinischen Anwendungen zu ziehen. Diese Unterscheidungslinie ist nicht identisch mit der, zwischen Therapie und enhancement. Nichtmedizinische Anwendungen könnten aber durchaus die Tür öffnen für ethisch problematische Veränderungen im Bereich der *conditio humana*. Wer bestimmt, was eine Verbesserung ist, wer bestimmt, was Verbesserung der Lebensqualität bedeutet.

12. *Können wir heute schon absehen, wer von der Nanomedizin profitieren wird und wer draufzahlen wird?*

13. *Wie kann ein fairer und halbwegs gerechter Zugang aller zu den wirklich wichtigen therapeutischen Effekten der Nanomedizin gewährleistet werden und welche Weichen müssen jetzt schon dafür gestellt werden?*

14. *Sollen nanomedizinische Mittel als Medikamente oder als Medizinprodukte geregelt werden?* Für beide gelten in verschiedenen Staaten ja unterschiedliche Sicherheitsstandards.

15. *Wie kann der Austausch von Informationen, die offene, transparente und rasche Publikation und die Etablierung wichtiger Datenbasen von vornherein unter ethischen Aspekten gewährleistet werden?*

16. *Welche Bildungsziele sollen für den Einsatz der Nanomedizin formuliert werden?* Es wird notwendig sein, dass auf allen Ebenen der Bildung der komplexe Hintergrund von Krankheiten in der Interaktion von Genen, Proteinen, neuronalem Netzwerk, Umwelt, Lifestyle, Lebenseinstellung usw. mit den converging technologies nicht aus dem Auge verloren wird angesichts der Gefahr eines reduktionistischen Menschenbildes.

17. *Umgang mit einer kritischen Öffentlichkeit und dem Misstrauen gegenüber der neuen Technologie* – Die Probleme der Bevölkerung mit gentechnisch veränderten Nahrungsmitteln sind immer noch präsent. Wie kann im Hinblick auf die Nanotechnologie von vornherein eine rationalerer Diskurs in der Gesellschaft

ermöglicht werden? Gibt es überhaupt eine Analogie zwischen gentechnisch veränderten Nahrungsmitteln und den Auswirkungen der Nanomedizin? Reicht in der Bildung die Information oder müssen nicht andere Instrumente der Bildung kommunikativer Art hinzukommen? Wer setzt die Agenda für die öffentliche Debatte, wer organisiert sie nach welchen Regeln?

Dies sind nur einige Fragen im Zusammenhang mit der Erstellung der Opinion 21 zur Nanomedizin, in der sehr rasch eine ethisch verantwortliche Orientierung für die Politik in der Europäischen Union zu geben ist. Alle Theologen sind eingeladen mitzudenken.

„Der Leib aber ist nicht für die Unzucht ...“ (1Kor 6,13)¹

(I) Möglichkeiten und Grenzen heutiger Rezeption sexualethischer Aussagen des Paulus aus exegetischer Perspektive

Marlis Gielen, Salzburg

In seiner 1981 veröffentlichten Dissertation hat Werner Wolbert zutreffend auf die *wechselseitige* Verwiesenheit von Exegese und Moralthologie aufmerksam gemacht.¹ Mit dieser Arbeit, die dem Thema „Ethische Argumentation und Paränese in 1Kor 7“ gewidmet ist, hat er zugleich selbst einen Beitrag geleistet, der die Bereicherung der Exegese durch die Moralthologie eindrucksvoll unter Beweis stellt. Als exegetische Kollegin von Werner Wolbert an der Salzburger Theologischen Fakultät freue ich mich daher, ihn zu seinem 60. Geburtstag mit einigen hoffentlich interessanten, vielleicht sogar provokativen Impulsen für die Moralthologie aus exegetischer Perspektive ehren zu dürfen.²

Konkret möchte ich in thematischer Anknüpfung an seine Dissertation aus exegetischer Perspektive die Frage stellen nach den Möglichkeiten und Grenzen einer heutigen Rezeption sexualethischer Aussagen des Paulus. Die Formulierung „sexualethische Aussagen des Paulus“ statt „Sexualethik des Paulus“ ist dabei nicht zufällig. Sie unterstreicht, dass Paulus sexualethische Themen weder theoretisch noch umfassend-systematisch abhandelt. Vielmehr greift er sie in Gelegenheitsschreiben an seine Gemeinden situationsbezogen und in pastoraler Zuspitzung auf.³ Diese Charakteristika gilt es zu beachten, wenn nun verschiedene sexualethisch relevante paulinische Äußerungen miteinander ins Gespräch gebracht werden sollen.

- 1 W. Wolbert, *Ethische Argumentation und Paränese in 1Kor 7*, Düsseldorf 1981, 70f.
- 2 Meine Freude ist umso größer, als ich damit zugleich an die Anfänge meines eigenen wissenschaftlichen Arbeitens zurückgeführt werde. Denn es waren gerade meine Studien beim damaligen Bonner Moralthologen Franz Böckle, die mein schon früh ausgeprägtes Interesse an der neutestamentlichen Exegese auf die moraltheologisch relevante Frage nach einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen lenkten. Dieser Frage bin ich dann in meiner Dissertation nachgegangen, vgl. M. Gielen, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB 75), Frankfurt a.M. 1990.
- 3 Vgl. dazu auch W. Wolbert, *Argumentation* 95: „Ein Moralthologe muß ein Problem möglichst mit allen relevanten Gesichtspunkten zur Sprache bringen. Paulus dagegen stellt normativ-ethische Überlegungen nur an, insofern sie *pastoral* gefordert sind; er bringt nur die Gesichtspunkte, die für die Beantwortung der gestellten Frage relevant sind, nicht die, die überhaupt wichtig sind.“

1. Die Unvereinbarkeit zwischen dem Verkehr mit Prostituierten und der Zugehörigkeit zum Herrn (1Kor 6,12-20)

Der 1. Korintherbrief zeugt von zahlreichen Problemen, die in der korinthischen Gemeinde aufgetreten sind. Informationen darüber erhielt Paulus wohl vor allem durch die Leute der Chloe (1Kor 1,11; vgl. 5,1; 11,18) und durch einen Gemeindebrief (1Kor 7,1. [25]; vgl. 8,1; 12,1; 16,1. [12]), der ihm von Stephanas und seinen Begleitern nach Ephesus überstellt worden sein könnte (vgl. 1Kor 16,17f).⁴ Die Kapitel 5 und 6 behandeln nun drei verschiedene Missstände: 1. Inzest mit der Stiefmutter (5,1-13), 2. ein vor einem heidnischen Gericht ausgezogener Rechtsstreit zwischen Gemeindemitgliedern in Finanzangelegenheiten (6,1-11) und 3. Verkehr mit Prostituierten (6,12-20). Gehören Missstand 1 und 3 zum Bereich der Unzucht, so Missstand 2 zum Bereich der Habgier. Damit begegnen hier zentrale Themen frühjüdischer Heidenpolemik,⁵ allerdings als konkrete Probleme *innerhalb* der christlichen Gemeinde in Korinth. Möglicherweise setzten manche heidenchristlichen Gemeindemitglieder bestimmte Verhaltensweisen nur einfach fort, die sie auch schon vor ihrer Hinwendung zum Evangelium Jesu Christi geübt hatten. Denkbar ist freilich, dass sie dies nun dezidiert mit der in Christus gewonnenen Freiheit rechtfertigten (vgl. 6,12: „Alles ist mir erlaubt!“)⁶ und dabei sogar heidnische Tabus überschritten (vgl. 5,1: „Unzucht solcherart, wie sie nicht einmal unter Heiden vorkommt“).⁷ Für Paulus hingegen sind diese Verhaltensweisen unvereinbar mit dem in der Hingabe Christi gründenden Status der Reinheit und Heiligkeit der Gemeinde insgesamt wie ihrer einzelnen Mitglieder (vgl. 5,7; 6,11.19). Primär nimmt er dabei die Gemeinde in die Pflicht,⁸ die sich als heiliger Bezirk verstehen lernen soll.⁹ Dies impliziert – wie schon in 1Thess – die Abgrenzung vom Profanen, konkret also wohl von typisch heidnischen Handlungsnormen und -mustern.

4 Vgl. H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief (NEB.NT 7), Würzburg 1984, 10; C. Wolff, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 7), Leipzig 1996 10; W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband 1Kor 15,1-16,24 (EKK VII/4), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 457.

5 Vgl. E. Reinmuth, Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese (ThA 44); Berlin 1985, 12-47; R. Börschel, Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt (BBB 128), Berlin, Wien 2001, 247 mit Anm. 266.

6 Vgl. H. Merklein, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1-11,1 (ÖTK 7/2), Gütersloh/Würzburg 2000, 27.

7 Vgl. ebd. 32.

8 Die paulinische Argumentation in den Kapiteln 5f richtet sich durchweg an die Gesamtgemeinde, nicht an die einzelnen Gemeindemitglieder, die die erörterten Missstände unmittelbar zu verantworten haben.

9 Vgl. zur Motivik von Reinheit und Heiligkeit in 1Kor 5-6 H. Merklein, 1Kor II, 25f.

Unter den in 1Kor 5-6 erörterten Problemfällen möchte ich nun den zuletzt diskutierten aufgreifen, nämlich die Frage des Verkehrs von Christen mit Prostituierten (6,12-20).

Zunächst empfiehlt sich hier ein kurzer Blick auf die sozialgeschichtliche Realität von Prostitution in der hellenistisch-römischen Gesellschaft und damit im heidnischen Umfeld der korinthischen Gemeinde. Den vielleicht entscheidenden Schlüssel zum antik-heidnischen Verständnis von Prostitution bietet die Etymologie des Wortfeldes πορνεία, das im Griechischen zur Bezeichnung der Sache dient.¹⁰ Es leitet sich nämlich her von πέρνημι/verkaufen und ist außerhalb des jüdisch-christlichen Bereichs frei von jeder negativen moralischen Wertung.¹¹ Vielmehr verweist die etymologische Wurzel auf den ökonomischen Aspekt von Prostitution, die als wichtiger und legitimer Wirtschaftsfaktor galt. Prostituierte entstammten fast durchweg der Unterschicht,¹² zu der allerdings 90% der Bevölkerung gehörten. Sie waren gesellschaftlich integriert und teilten grundsätzlich das Ansehen der übrigen Unterschichtangehörigen.¹³ Abgesehen von Frauen, die hauptberuflich in einem Bordell arbeiteten oder sich freiberuflich als Unterhalterinnen etwa bei privaten Festen oder in Thermen verdingten, vollzog sich Prostitution häufig als Nebenerwerb. So verrichteten etwa Sklavinnen und Freigelassene von Handwerkern, Kaufleuten oder auch Gastwirten oftmals nicht nur die anfallenden Tätigkeiten im Betrieb ihres (ehemaligen) Herrn, sondern standen den Kunden auch für sexuelle Dienste zur Verfügung. In die durch solch nebenerwerbliche Prostitution zu erzielende Umsatzsteigerung der Betriebe wurden nicht selten auch die Ehefrauen und Töchter der Besitzer eingebunden.¹⁴ Für finanziell weniger gut gestellte Mitglieder der Unterschicht war die Prostitution der Ehefrau oft sogar eine bittere ökonomische Notwendigkeit.¹⁵ Dem skizzierten

10 Vgl. R. Kirchhoff, Die *Sünde* gegen den eigenen Leib. Studien zu πόρνη und πορνεία in 1Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten, Göttingen 1994, 22.

11 Vgl. H. Merklein, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1-4 (ÖTK 7/1), Gütersloh, Würzburg 1992, 29.

12 Für Frauen, die zur kleinen gesellschaftlichen Oberschicht gehörten, erübrigte sich in aller Regel der ökonomische Aspekt der Prostitution als Mittel zum Erwerb oder zur Verbesserung des Lebensunterhaltes. Als Mitglieder der elitären Bürgerklasse mussten diese Frauen, sofern sie sich als Prostituierte registrieren ließen, erhebliche Statureinbußen hinnehmen, die die geringen Vorteile kaum aufzuwiegen vermochten (vgl. R. Kirchhoff, *Sünde* 59-63). Denn „die staatliche Gesetzgebung, die Sexualkontakte regeln sollte, wandte sich in erster Linie an die bürgerliche Oberschicht und zielte darauf, die Standesgrenzen zu wahren und den Bestand der Elite zu gewährleisten.“ (ebd. 66) Vgl. dazu auch die informative Monographie von A. Mette-Dittmann, Die Ehegesetze des Augustus. Eine Untersuchung im Rahmen der Gesellschaftspolitik des Princeps (Historia Einzelschriften Heft 67), Stuttgart 1991.

13 Vgl. R. Kirchhoff, *Sünde* 66.

14 Vgl. R. Kirchhoff, *Sünde* 47-53.

15 Vgl. R. Kirchhoff, *Sünde* 65f.

gesellschaftlichen und ökonomischen Stellenwert von Prostitution entspricht zum einen, dass sie selbstverständlich in das Alltagsleben integriert war,¹⁶ und zum anderen, dass die Männer jedweden Standes, die zu Prostituierten gingen, ebenso selbstverständlich auf Akzeptanz zählen konnten.¹⁷

Angesichts dieser konkreten Erfahrungswelt dürften sich die neu bekehrten heidenchristlichen Mitglieder der korinthischen Gemeinde zunächst einmal gar keiner Schuld bewusst gewesen sein, wenn sie weiterhin Kontakte zu Prostituierten pflegten. Paulus dagegen konnte angesichts seiner jüdischen Herkunft Prostitution nicht als ausschließlich ökonomischen Faktor akzeptieren. Vielmehr musste er sie ethisch als Unzucht disqualifizieren und entsprechend Gemeindegliedern jeden Umgang mit Prostituierten verbieten. Dies geschah wohl bereits im sog. Vorbrief, in dem jedenfalls sexualethische Fragen thematisiert wurden (vgl. 1Kor 5,9: „Ich habe euch in dem Brief geschrieben, keinen Umgang zu haben mit *Unzüchtigen*.“). Diese Aufforderung beabsichtigte offenbar die gemeindeinterne Isolation nicht zuletzt der Männer, die zu Prostituierten gingen. Doch dürfte Paulus damit die von ihren konkreten gesellschaftlichen Erfahrungen geprägten Adressaten kaum überzeugt haben.¹⁸ Mit einiger Wahrscheinlichkeit begannen sie, ihre vertrauten heidnischen Gepflogenheiten auf der Grundlage einer spezifischen Erlösungslehre zu rechtfertigen,¹⁹ die sie aus der philonisch beeinflussten Evangeliumsverkündigung des Apollos ableiteten,²⁰ der kurz nach Paulus in der korinthischen Gemeinde gewirkt hatte (vgl. besonders 1Kor 3,5-

16 „Dass es sich bei der Prostitution in Rom um die Zeitenwende um ein völlig legales Geschäft handelte, das sich auch durchaus einer nicht geringen Akzeptanz erfreute, geht schon allein aus dem Umstand hervor, dass es mit dem 25. beziehungsweise 26. April jeden Jahres sowohl für weibliche als auch für männliche Prostituierte einen eigenen Feiertag gab.“ (A. Winterer, *Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1,26f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefes und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext* [EHS Reihe XXIII Theologie Band 810], Frankfurt a.M. 2005], 38f.)

17 Vgl. A. Winterer, *Sexualität* 40 mit Verweis auf Hor. Sat. 1,2,31-35.

18 Treffend bemerkt H. Merklein, 1Kor I, 29f: „Vor einem derartigen kulturgeschichtlichen Hintergrund ist es nur zu gut verständlich, daß auch manches Mitglied der korinthischen Gemeinde mit dem christlichen Import einer jüdisch beeinflussten Sexualmoral Schwierigkeiten hatte.“

19 Vgl. H. Merklein, 1Kor II, 71. In diesem Zusammenhang kann ich mich dem Votum von R. Kirchhoff, Sünde 100f nicht anschließen. Sie geht davon aus, dass sich in 1Kor 6,12f kein Nachhall korinthischer Parolen findet, mit denen bestimmte Leute in der Gemeinde ihr Verhalten zu rechtfertigen suchten. Ihr Hinweis auf fehlendes Schuldbewusstsein der korinthischen Männer angesichts gängiger gesellschaftlicher Verhaltensnormen, das ihnen eine Verteidigung eigenen Tuns unnötig erscheinen ließ, ist nur überzeugend für die Situation vor Erhalt des in 1Kor 5,9f erwähnten Vorbriefs. Danach dürften sich zumindest einige Gemeindeglieder unter Argumentationszwang gesehen haben.

20 Dazu ausführlich: H. Merklein, 1Kor I, 119-133.

17).²¹ Kennzeichnend für diese schöpfungsimmanent konzipierte Erlösungslehre war die Überzeugung vom bereits erfolgten noetischen Aufstieg der Glaubenden zu Christus, dessen Auferweckung als Rückkehr in seine urbildliche, leiblose Pneumaexistenz verstanden wurde. Zur Vollendung ihres Heils erwarteten die Anhänger dieses Erlösungsmodells nur noch die durch den Tod ermöglichte Befreiung vom Leib, um dann endlich wie Christus als reines Pneuma zu existieren. Aus dieser leibfeindlichen Erlösungshoffnung libertinistische Konsequenzen für das Verhalten bis zum Tod zu ziehen, war eine nahe liegende Möglichkeit. Offenkundig haben Mitglieder der korinthischen Gemeinde genau diese Möglichkeit genutzt und den für sie unproblematischen Kontakt zu Prostituierten mit libertinistischen Parolen gestützt.²² Paulus greift diese Parolen in 1Kor 6,12f auf und korrigiert sie zugleich. Die entscheidende Differenz zwischen seinen korinthischen Gesprächspartnern und ihm liegt dabei in der Beurteilung des Leibes. Für Paulus nämlich sind Bauch (κοιλία) (V.13a) und Leib (σῶμα) (V.13b) nicht einfach Synonyme.²³ Denn im Unterschied zum Bauch als dem Sitz der Verdauungs- und Sexualorgane erschöpft sich der Leib nicht in einer bloß physischen Dimension. Vielmehr gilt: „Der Mensch *hat* nicht einen Leib, sondern *ist* Leib, von dem er sich nicht als etwas ihm Fremdes distanzieren kann.“²⁴ Die entscheidende Dimension des Leibes ist die kommunikative. Nur als leibhaft Existierender kann der Mensch in Beziehung treten zu anderen Menschen, zur Welt und zum Kyrios.²⁵ Unter dieser Voraussetzung aber ist zu klären, ob die Beziehung

21 In der verglichen mit der paulinischen Evangeliumsverkündigung rhetorisch differierenden und inhaltlich anders akzentuierten Verkündigungstätigkeit des Apollos dürfte die Initialzündung für die Ausbildung konkurrierender innergemeindlicher Gruppierungen (vgl. 1,11f) zu finden sein, eine Problematik, mit der sich Paulus schwerpunktmäßig in 1,10-4,21 sowie 12,1-14,40 auseinandersetzt. Zu den Parteien in Korinth vgl. H. Merklein, 1Kor I, 134-152; ders./M. Gielen, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2-16,24 (ÖTK 7/3), Gütersloh 2005, 108-111.

22 Als korinthische Parolen dürfen gelten: „Alles ist mir erlaubt!“ (V. 12a.b); „Die Speisen sind für den Bauch da und der Bauch für die Speisen; Gott wird beide vernichten.“ Und: „Der Leib ist für die Prostitution da und die Prostitution für den Leib.“ Vgl. dazu W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. 2. Teilband 1Kor 6,12-11,16 (EKK VII/2), Solothurn/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1995, 20f.

23 Vgl. W. Schrage, 1Kor II, 21.23.

24 W. Schrage, 1Kor II, 22.

25 Vgl. H. Merklein, 1Kor II, 73. Weil also die so verstandene somatische Dimension konstitutiv für die menschliche Existenz ist, ist sie im Unterschied zur physischen Dimension (Bauch/κοιλία) auch nicht der endgültigen Vernichtung anheim gegeben. Vielmehr schließt Gottes auferweckendes Handeln, das an Christus bereits erfolgt ist und an den Menschen künftig erfolgen wird (6,14; vgl. 15,20-28) die somatische Dimension ein. Freilich liegt genau in diesem Punkt auch eine ernstzunehmende Differenz zwischen der Überzeugung eines Teils der korinthischen Gemeinde (vgl. 15,12f) und der paulinischen Überzeugung, die Paulus in 1Kor 15 argumentativ beizulegen bemüht ist, vgl. H. Merklein/M. Gielen, 1Kor III, 237-394.

zu einer Prostituierten – wie zumindest einige korinthische Gemeindemitglieder glauben – die Beziehung zum Kyrios unberührt lässt. Paulus bestreitet dies nachdrücklich (V.15) und untermauert seine Überzeugung argumentativ in V.16f. Dazu konfrontiert er seine Adressaten in V.16a mit der Aussage, dass der sexuelle Kontakt mit einer Prostituierten keine unverbindliche und folgenlose Begegnung ist. Vielmehr verbindet die körperliche Vereinigung die beiden Menschen zu einer leibhaften Einheit, und das heißt entsprechend dem paulinischen Leibverständnis zu einer personal-kommunikativen Gemeinschaft. Dass Paulus das „Ein-Leib-Sein“ mit der Prostituierten genauso verstanden wissen will, bestätigt er durch ein Zitat von Gen 2,24b, das er in V.16b begründend anfügt: „Es werden nämlich – so heißt es – die Zwei zu *einem Fleisch*“. In der zweiten Schöpfungserzählung steht diese Aussage freilich im Kontext der Konstituierung einer *dauerhaften und ausschließlichen* Beziehung zwischen Mann und Frau. Das „Ein-Fleisch-Werden“, das der paulinischen Formulierung in V.16a „Ein-Leib-Sein“ sachlich entspricht, erschöpft sich also schon in Gen 2,24 nicht in der sexuellen Vereinigung. Der Vers, der als Erzählerkommentar die zweite Schöpfungserzählung beschließt, spricht nämlich in seinem ersten Teil davon, dass der Mann Vater und Mutter verlässt und sich an seine Frau hängt (hebr. קבד; gr. προσκολλᾶσθαι [LXX]). Das aber heißt nach C. Westermann: „Er tritt in eine feste Lebensgemeinschaft mit ihr ein auf Grund seiner Liebe zu ihr.“²⁶ Im Unterschied zur ersten Schöpfungserzählung (Gen 1,27f) betrachtet Gen 2,23f im Übrigen die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau frei vom Zweck der Erzeugung von Nachkommenschaft allein unter dem Vorzeichen ihres personalen Hingezogeneins zueinander.²⁷ Diesen Aspekt gilt es später noch einmal aufzugreifen.

Zunächst verdient jedoch Aufmerksamkeit, dass Paulus in 1Kor 6,16 den Freier einer Prostituierten ausdrücklich als einen „Sich an eine Prostituierte Hängenden“ (κολλώμενος τῇ πόρνῃ) bezeichnet. Damit greift er genau das Verb auf, welches in der LXX-Übersetzung von Gen 2,24a für das Sich-Anhängen des Mannes an seine Frau²⁸ als *Beginn* einer *dauerhaften* Lebensgemeinschaft steht.²⁹ Dadurch also, dass Paulus den Sexualverkehr eines christlichen Gemeindemitglieds mit einer Prostituierten, an Gen 2,24 rückbindet, bringt er das Problem

26 C. Westermann, Genesis. I. Teilband Genesis 1-11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 318.

27 Vgl. ebd. Dass ein solch personal verstandenes Liebesverhältnis – unter Ausblendung des Zwecks der Nachkommenschaft – als Wert an sich geschätzt wird, beschränkt sich in der alttestamentlichen Überlieferung keineswegs auf die zweite Schöpfungserzählung, vgl. dazu H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh² 2002, 248-253.

28 In der LXX allerdings mit der Vorsilbe προσ- (προσκολλᾶσθαι).

29 Den Aspekt der Dauerhaftigkeit unterstreicht Paulus im Übrigen noch durch die gewählte grammatische Form des substantivierten Partizips *Präsens* (zum durativen Aspekt des Präsensstammes vgl. E.G. Hoffmann/H. von Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Riehen/Ch 1985, 306f [§ 194a-d]).

aus seiner Perspektive exakt auf den Punkt: Für ihn nämlich konstituiert Gen 2,24 einen unaufhebbaren Bezug zwischen der sexuellen Begegnung von zwei Menschen und dem Beginn einer umfassenden, dauerhaften und unteilbaren (vgl. μία σάρξ) Lebensgemeinschaft zwischen ihnen.³⁰ Aufgrund dieses inaugurativen Charakters des Sexualverkehrs muss Paulus also jeden Kontakt mit einer Prostituierten ablehnen. Denn ein solcher ist geradezu definitionsgemäß auf die sexuelle Ebene beschränkt. Der Beginn einer umfassenden Lebensgemeinschaft, der gleichsam automatisch auch durch das Zusammensein mit einer Prostituierten gesetzt wird, kann und will in diesem Fall also nicht gelebt werden. Denn eine Lebensgemeinschaft widerspricht dem Wesen der Prostitution. Umgekehrt widerspricht damit aber auch die Prostitution dem Schöpferwillen Gottes, wie er durch Gen 2,24 bezeugt ist. Weil dies so ist, ist der Kontakt zu einer Prostituierten – im Unterschied zu einer schöpfungskonformen, also dauerhaften und unteilbaren Beziehung zwischen Mann und Frau – unvereinbar mit der Bindung an den Kyrios (VV. 15.17).³¹ Entsprechend dem Charakter seiner Briefe als Gelegenheitschreiben diskutiert Paulus in 1Kor 6 ausschließlich das aktuelle Problem, nämlich den Kontakt zwischen Gemeindemitgliedern und Prostituierten. Doch dürfte seine Argumentation grundsätzlich übertragbar sein auf alle Sexualkontakte, die

30 Vgl. R. Kirchhoff, Sünde 171. Paulus zeigt sich damit einer frühjüdischen Tradition verpflichtet, die sich etwa auch BerR 18 findet: „BerR 18 legt Gen 2,24b.c nicht (nur) eine Ordnung aus, auf die sich Partner und Partnerin beim Eheschluss willentlich verpflichten, sondern als eine Grundordnung, die für jeden Sexualverkehr gilt, unabhängig von der Intention von Mann und Frau, die stärker ist als von Menschen getroffene vertragliche Abmachungen. »Anhängen« bedeutet wie in (...) BerR 18 »sexuell verkehren«; doch sagt der Text mit Gen 2,24, dass es nicht möglich ist, die Handlung auszuführen, ohne dass der Mann sich an die Frau bindet und eine eheliche Beziehung entsteht.“ (vgl. ebd.164).

31 In 1Kor 6,17 formuliert Paulus zunächst ganz parallel zu V.16 (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ). Damit ist also auch die Beziehung zu Christus als dauerhafte (wenngleich freilich nicht exklusive, denn sie gilt ja in Bezug auf alle Glaubenden, vgl. V.15) ausgewiesen. Allerdings ist sie von anderer Qualität. Denn kaum zufällig bedeutet das Sich-Binden an den Herrn für die Glaubenden, mit ihm *ein Geist* zu sein. Um Paulus nicht misszuverstehen, darf zwischen *ein Leib* (V.16) und *ein Geist* (V.17) aber kein Gegensatz konstruiert werden. Denn nur als leibhaftes, personal-kommunikatives Wesen kann der Mensch die Bindung an den Herrn eingehen. Dann aber gilt: „Wer sich – wohlgermerkt: mit seinem Leib, mit seiner leiblichen Existenz – an den Herrn hängt, hat Teil an dessen pneumatischer Existenz, wird – wie Paulus in V.17b sagt – »ein Geist« (*»hen pneuma«*) mit ihm. Noch einmal: »*pneuma*« ist nicht die Aufhebung oder Negation des »*soma*«, sondern gerade die Existenzweise, die das »*soma*« in der Identität mit Christus erlangt. (...) »Sich an den Herrn hängen« ist der Beginn einer neuen Existenz, die nicht nur vom Geist bewirkt ist, sondern selbst pneumatische Existenz, d.h. neue Schöpfung (vgl. 2Kor 5,17) ist. Wer »ein Geist« mit dem Herrn ist, hat teil an der gleichen geistlichen Identität wie der Herr, dessen Existenzweise und Existenzsphäre der Geist ist.“ (H. Merklein, 1Kor II, 77f).

außerhalb der Begründung oder Existenz einer umfassenden personalen Lebensgemeinschaft stehen und ihm deshalb als Unzucht gelten müssen.

2. *Ehe als Remedium concupiscentiae?* (1Kor 7,1-9)

Thematisch steht 1Kor 7 in deutlichem Bezug zu den beiden vorausgehenden Kapiteln. Denn weiterhin werden Fragen im sexualethischen Umfeld erörtert, allerdings unter geradezu umgekehrtem Vorzeichen. Wird Paulus zuvor durch das Verhalten einer gemeindlichen Gruppe, die aus ihrer leibfeindlichen Erlösungshoffnung libertinistische Konsequenzen ziehen, zur Stellungnahme gezwungen,³² sieht er sich jetzt durch asketische Tendenzen herausgefordert. Näherhin konfrontiert ihn der Gemeindebrief mit der Behauptung:³³ „Es ist gut für den Menschen, keinen sexuellen Umgang mit einer Frau zu pflegen³⁴!“ Hinter dieser Behauptung steht offenbar eine andere Gruppe als die durch die Verkündigung des Apollos beeinflusste.³⁵ Zwei Indizien deuten auf die Paulusanhänger, die sich – im Unterschied zur Apollosgruppe – aus der Mehrheit der einfachen, eher ungebildeten und einflusslosen Gemeindemitglieder (vgl. 1,26) rekrutierten. Zum einen nämlich dürfte Paulus aus seiner grundsätzlichen Bevorzugung einer ehelosen und damit sexualasketischen Lebensweise (1Kor 7,7a) schon vor der Abfassung des 1Kor keinen Hehl gemacht haben. Zum anderen betrachteten die Paulusanhänger – in Abgrenzung von der bei den Apollosanhängern favorisierten und intellektuell anspruchsvollen Weisheitsrede – die Befähigung zur bildungsneutralen Zungenrede als entscheidendes Merkmal christlicher Identität (vgl. 1Kor 12-14). Paulus selbst aber hatten sie bei seinem Gemeindeaufenthalt zweifellos als begnadeten Zungenredner erlebt (vgl. 1Kor 14,18). Nun galt die Glos-

32 Während der ungenierte Umgang mit Prostituierten (6,12-20) gewiss zumindest mehrheitlich von den Mitgliedern der Gruppe der Apollosanhänger gepflegt wurde, handelte es sich beim Inzest mit der Stiefmutter (5,1-13) mit einiger Wahrscheinlichkeit um einen Einzelfall, der jedoch von der libertinistisch eingestellten Gruppe akzeptiert und verteidigt worden sein dürfte.

33 In 1Kor 7,1b handelte es sich um eine These aus der korinthischen Gemeinde (so die Einheitsübersetzung), nicht um eine paulinische These (so die revidierte Lutherübersetzung), vgl. H. Merklein, „Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen“. Paulus und die Sexualität nach 1Kor 7, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 385-408, hier: 389-391 sowie zur Auseinandersetzung mit der Forschung ebd. die Anmerkungen 4 und 7.

34 ἅπτεσθαι = wörtlich „berühren, anfassen“, hier als euphemistische Umschreibung für den Geschlechtsverkehr, vgl. H. Merklein, 1Kor II, 103.

35 Dies zumindest primär. Nicht ausgeschlossen ist freilich, dass auch in den Reihen der Apollosanhänger sich die leibabwertende Einstellung und die leibfeindliche Erlösungshoffnung statt durch libertinistische Schlussfolgerungen durch asketische Neigungen artikulierten, vgl. H. Merklein, 1Kor II, 102.

solalie als Sprache der Engel (vgl. 1Kor 13,1), die Existenzweise der Engel aber als asexuell (vgl. Mk 12,25). So lag eine sexualasketische Schlussfolgerung gerade für die Mitglieder der Paulusgruppe nahe: Wer bereits in dieser Welt die Sprache der Engel spricht, der muss auch in eine engelgleiche, d.h. asexuelle Existenzweise eintreten. Niemand geringeres als ihr Gemeindegründer Paulus lebte ihnen dies doch vor!

Die daraus erwachsende sexualasketische Parole (7,1b), mit der Paulus durch den gemeindlichen Fragebrief konfrontiert wird, kann er aufgrund ihres generalisierenden Charakters allerdings nicht akzeptieren. Obwohl er in 1Kor 7 an seiner grundsätzlichen Bevorzugung der Ehelosigkeit festhält (vgl. etwa VV. 7a.8.38.40), argumentiert er sehr differenziert. Die Argumentationsbasis legt er dabei erwartungsgemäß am Beginn der Texteinheit in den VV. 2-9. Auf sie werde ich mich im Folgenden konzentrieren. In den VV. 2-6 weist Paulus zunächst die Anwendung der korinthischen Parole auf *bestehende* Ehen entschieden zurück. Mehr noch: Er fordert stattdessen nachdrücklich den Geschlechtsverkehr zwischen Eheleuten ein. Dass „ein jeder seine eigene Frau und eine jede ihren eigenen Mann haben soll“ (V.2), bezieht sich also nicht auf eine allgemeine Pflicht zur Eheschließung. Dies widerspräche der Favorisierung ehelosen Lebens durch Paulus. Es widerspräche aber ebenso der *sexuellen* Konnotation der korinthischen These, die ja gerade unter Ehepaaren in ihrer Grundsätzlichkeit beunruhigend wirken musste. V.2 mahnt vielmehr dazu, innerhalb einer bestehenden Ehe auch Geschlechtsverkehr zu praktizieren.³⁶ Eben dies bestätigen die VV.3f, in denen Paulus auf die *wechselseitigen* sexuellen Pflichten und Ansprüche der Eheleute verweist. Entsprechend unterstreicht er mit der V.5 einleitenden Mahnung die Intention der VV.2-4 noch einmal unmissverständlich: „Entzieht euch einander nicht!“ Nachdem Paulus somit den ehelichen Geschlechtsverkehr als regelmäßig geboten eingeschärft hat, kann er dann in V.5a doch noch eine Ausnahme formulieren, freilich unter denkbar eng gefassten Bedingungen: gegenseitiges Einverständnis, zeitlich befristet und nur aus einem einzigen legitimen Grund: die Freiheit für das Gebet. Nach Ablauf der festgesetzten Frist aber gilt erneut, wieder (sexuell) zusammen zu sein. Die Einforderung dieser Regel durchzieht also wie ein Cantus firmus die VV.2-5. Sie wird nicht nur in den VV.2-4 dreifach variiert. Sie rahmt auch die eng gefasste Ausnahmemöglichkeit in V.5a. Mit V.6 beschließt Paulus die erste Argumentationseinheit, indem er diese Ausnahmemöglichkeit noch einmal eigens als Zugeständ-

36 Auf den Kontext der Ehe verweist Paulus dezidiert durch das Possessivpronomen (*seine* Frau / *ἑαυτοῦ γυναῖκα*) bzw. durch das Besitz anzeigende Attribut (*eigener* Mann / *ἴδιον ἄνδρα*). Er muss dies tun, um anzuzeigen, dass er im Folgenden zunächst die ganz generell formulierte korinthische Parole (V.1b) bezogen auf Ehepaare reflektieren bzw. zurückweisen will. Das Verb *haben* (*ἔχειν*) bildet dabei die antithetische Substitution von *nicht anfassen* (*μὴ ἅπτεσθαι*) (V.1a) und ist daher ebenfalls sexuell konnotiert.

nis qualifiziert.³⁷ Im Gegensatz zu den Vertretern der korinthischen Parole (V.1b) betrachtet Paulus also Sexualaskese – bezogen auf eine eheliche Beziehung – als eine Art „Ausnahmestandard“, sofern bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Zu diesem Ausnahmestandard will er aber niemanden drängen. Dagegen fordert er den Geschlechtsverkehr unter Eheleuten als Normalfall energisch ein. Seine Begründung für dieses energische Insistieren verdient Aufmerksamkeit. Zunächst einmal der negative Befund: Paulus argumentiert bemerkenswerter Weise nicht mit der Zeugung von Nachkommenschaft.³⁸ Dass er auf dieses Motiv aufgrund seiner Naherwartung verzichtet, deutet er nirgendwo auch nur an.³⁹ Weiterführend ist freilich ein Blick auf das in 1Kor 7,32-34 bemühte Argument für einen Verzicht auf die Ehe, nämlich die ungeteilte Sorge um die Belange des

37 Will Paulus nicht seine gesamte vorausgehende Argumentation konterkarieren, kann sich das Zugeständnis (V.6) nur auf die eng gefasste Ausnahmemöglichkeit in V.5a beziehen (vgl. W. Schrage, 1Kor II, 71; H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung, Zürich, Stuttgart 1967, 161-163; J. Kremer, Der Erste Brief an die Korinther [RNT], Regensburg 1997, 132; A. Lindemann, Der Erste Korintherbrief [HNT 9/1], Tübingen 2000, 160f; C. Wolff, 1Kor 137; als Möglichkeit W. Wolbert, Argumentation 85f), nicht aber auf das erneute Zusammensein (V.5b) (vgl. J. Weiß, Der erste Korintherbrief [KEK 5], Göttingen⁹1910, 175). Denn dies entspricht sachlich exakt der in den VV.2-4 wiederholt eingeschärften Regel, dass Geschlechtsverkehr integraler Bestandteil einer Ehe ist. Insofern partizipiert die Formulierung (ὅτι) ... καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε – obwohl syntaktisch Teil eines Finalsatzes – am Gebotscharakter der VV.2f, vor allem aber der einleitenden Worte in V.5a: Entzieht euch einander nicht (μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους)!“ (vgl. C. Wolff, 1Kor 137). Da Paulus *dies* (τοῦτο) aber explizit als Zugeständnis, *nicht* als *Gebot* qualifiziert, wäre ein direkter Widerspruch gegeben, wollte man das Zugeständnis auf das *gebotene* Zusammensein beziehen. Entsprechend verbietet es sich auch, V.6 auf V.2 oder auf die VV.2-5 insgesamt zu beziehen (vgl. etwa H. Lietzmann, An die Korinther I.II [HNT 9], Tübingen, 4. von W.G. Kümmel erg. Aufl. 1949, 30; H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther [KEK 5], Göttingen¹²1981, 149; als Möglichkeit W. Wolbert, Argumentation 85f), da in diesen Versen eben durchweg die Akzeptanz der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Ehe und Geschlechtsverkehr eingefordert wird. Nicht überzeugend ist in diesem Zusammenhang etwa das Votum von H. Merklein, 1Kor II, 111: „...stellt V.6 klar, daß das Plädoyer für die eheliche Geschlechtsgemeinschaft in VV.2-5 nicht zum Heiraten verpflichtet, sondern unter dieser Rücksicht als »Zugeständnis zu betrachten ist. V.6 verhindert also, die Aussage insbesondere von V.2 (...) im Sinne des Eingehens der *Ehe* zu monosemieren.“ Dagegen spricht zum einen, dass die korinthische Parole (V.1b) selbst eine klar sexuelle Konnotation hat, die paulinische Formulierung in V.2 aber dazu die antithetische Substitution bildet, die durch die kontextuelle Einbindung damit ebenfalls sexuell konnotiert ist (so zu Recht H. Merklein, 1Kor II, 106). Aufgrund des Kontextes ist also bereits eine Interpretation der Aussage auf Ehe als sozialem Status recht unwahrscheinlich. Zudem wehrt Paulus einem solchen Missverständnis hinreichend in den VV.7-9!

38 Vgl. auch K. Wengst, Paulus und die Homosexualität. Überlegungen zu Röm 1,26f; ZEE 31 (1987) 72-81, hier: 76.

39 So aber etwa die Vermutung von W. Wolbert, Argumentation 82.

Kyrios. Dem steht im Fall der Verheirateten gegenüber das Zerrissensein zwischen der Sorge um die Belange des Kyrios und die Belange der Welt, zwischen dem Bemühen, dem Herrn zu gefallen, und dem Bemühen, dem Partner bzw. der Partnerin zu gefallen.⁴⁰ Wiederum fehlt auf der Seite der zwischenmenschlichen Beziehung die Ausweitung der Perspektive auf Kinder/Familie. Stattdessen konzentriert sich Paulus ganz auf die Beziehung zwischen Mann und Frau und auf ihr Bemühen umeinander. Dies aber entspricht genau der Stoßrichtung des Kommentars Gen 2,24, mit dem der Erzähler die zweite Schöpfungserzählung beschließt. Im Mittelpunkt steht dort die personale Liebes- und Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau *als Wert an sich*, die als dauerhaft und abschließlich konzipiert ist. Innerhalb dieser personalen Gemeinschaft besitzt die sexuelle Begegnung einen konstitutiven Charakter und zugleich einen legitimen Eigenwert. Wie schon unmittelbar zuvor in 6,12-20 rekurriert Paulus also auch in 7,2-6 – jetzt freilich implizit – auf die der zweiten Schöpfungserzählung eigene *personale, nicht funktionale* Perspektive der Beziehung zwischen Mann und Frau. Dafür spricht nicht nur die auffallend reziproke Argumentation aus männlichem und weiblichem Blickwinkel in den VV.2-4. Vor allem V.4 mit dem zunächst paradox erscheinenden Verfügungsrecht nicht über den eigenen Leib, sondern gerade über den Leib des/der jeweils anderen gewinnt nicht zuletzt durch das „Ein-Fleisch-Werden“ von Mann und Frau nach Gen 2,24 Plausibilität. Allerdings rückt in 1Kor 7,2-6 angesichts des paulinischen Bemühens, die sexualasketische Parole einiger Gemeindemitglieder zurückzuweisen, der Aspekt des legitimen Eigenwerts sexueller Begegnung innerhalb der ehelichen Gemeinschaft in den Vordergrund. Doch spitzt Paulus sogar noch zu: Ehelicher Sexualverkehr ist unverzichtbar, ja geradezu notwendig, und zwar *διὰ δὲ τὰς πορνείας*, d.h. um [der Vermeidung] der Unzucht[ssünden] willen. Mit diesem Paukenschlag eröffnet Paulus in V.2a seine Argumentation gegen die Anwendung der korinthischen Parole auf bestehende Ehen. Und er beschließt diese Argumentation in V.5b, indem er das Motiv „Sexualaskese als Einfallstor unzüchtigen Verhaltens“ variiert zu „Sexualaskese als Einfallstor satanischer Versuchung im Fall fehlender Disposition zur Enthaltbarkeit“.⁴¹ Hinter dieser Begründung des

40 Dies widerspricht nicht der grundsätzlichen Vereinbarkeit zwischen der Bindung an einen Ehepartner bzw. an eine Ehepartnerin und der Bindung an den Kyrios, vgl. o. Ziffer 1. Was Paulus in 1Kor 7,32-34 zu bedenken gibt, sind die Schwierigkeiten einer Vereinbarkeit der Anforderungen, die sich aus den beiden verschiedenen Bindungen ergeben. Die Unverheirateten dagegen können sich ganz auf die Bindung an den Kyrios konzentrieren. Deshalb favorisiert Paulus die Ehelosigkeit, sofern die charismatische Voraussetzung (V.7) gegeben ist.

41 Dass *ἀκρασία* in V.5b die spezifische Konnotation der fehlenden *Disposition, nicht Disziplin* zur Enthaltbarkeit besitzt, bestätigt V.7. Hier nämlich charakterisiert Paulus seine eigene ehelose und somit sexualasketische Lebensform als *Charisma*, d.h. als *Gnadengabe* Gottes. Die Fähigkeit zur Enthaltbarkeit ist also keine natürliche, sondern eine von Gott geschenkte. Sie lässt sich damit weder einfordern noch einüben. Im Gegensatz

Plädoyers für die Unverzichtbarkeit des Sexualverkehrs zwischen Eheleuten wird die nüchterne Einstellung des Paulus zum natürlichen Sexualtrieb des Menschen erkennbar. Wer ihn – wie die Verfechter der sexualasketischen Parole (V.1b) – einfach verdrängen will, wird nur erreichen, dass er sich auf illegitime Weise Bahn bricht. Einer solch falsch verstandenen und gefährlichen Askese muss Paulus eine Absage erteilen, vor allem, wenn sie auch innerhalb der Ehe gefordert wird. Denn die Ehe bildet für ihn den legitimen Ort zur Befriedigung des natürlichen Sexualtriebes.⁴² Wenngleich dieser Aspekt aufgrund der konkreten Pragmatik in 1Kor 7,2-6 im Vordergrund steht, ist Ehe für Paulus als *remedium concupiscentiae* nur unzureichend definiert. Vielmehr orientiert sich das paulinische Eheverständnis an Gen 2,24. Demnach aber ist Ehe eine dauerhafte und ausschließliche Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau, die zwar durch den Sexualverkehr begründet wird und in die das Sexualleben legitim eingebettet ist, die aber nicht nur diesen Bereich, sondern alle Bereiche des Lebens umschließt.

Nachdem Paulus also in den VV.2-6 der generell formulierten sexualasketischen Parole (V.1b) im Blick auf ihre innereheliche Umsetzung eine eindeutige Absage erteilt hat, kommt er ihren Verfechtern in den VV.7-9 nun doch teilweise entgegen. Er tut dies aufgrund seiner eigenen Hochschätzung des ehelosen und damit sexualasketischen Lebens,⁴³ der er in V. 7a mit einer gewissen rhetorischen Übertreibung Ausdruck verleiht: „Ich wünschte aber, *alle Menschen* seien wie ich selbst.“ Dieser von Paulus skizzierte Idealzustand entspricht sehr genau dem Anliegen der korinthischen Befürworter einer prinzipiellen Sexualaskese. Paulus signalisiert ihnen somit grundsätzliche Übereinstimmung und Verständnis. Im Unterschied zu ihnen bleibt Paulus freilich Realist. Deshalb schränkt er seine und ihre Idealvorstellung mehrfach ein. Dies betrifft zunächst den „Anwärterkreis“ für ein eheloses Leben, den er von *alle Menschen* (V.7a) auf die *Unverheirateten und Witwen* (V.8) reduziert. Offenbar will Paulus vermeiden, dass die sexualasketische Fraktion der korinthischen Gemeinde sich für die Auflösung bestehender Ehen stark macht.⁴⁴ Nur für die, die noch oder wieder frei von einer ehelichen Bindung sind, kann er es als *gut* bezeichnen, wenn sie so

dazu bezeichnet die „Unenthaltbarkeit“ die Ausstattung mit dem natürlichen Sexualtrieb, der sein Recht fordert.

42 Sehr deutlich in V.2: *eigene* Frau, *eigener* Mann!

43 Für Paulus gehört dies untrennbar zusammen, da Sexualität ihren legitimen Platz eben nur in einer dauerhaften und ausschließlichen Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau hat. Vgl. auch V.9 die Zuordnung von *heiraten* einerseits und *sich nicht enthalten können* bzw. *brennen* andererseits; vgl. o. Ziffer 1.

44 Möglicherweise war der Fall aber auch schon eingetreten (vgl. H. Merklein, 1Kor II, 113), so dass VV. 10-16 unter dieser Rücksicht als Absage des Paulus an ein solches Ansinnen zu lesen sind. Allerdings ist auch hier wieder zu beachten, dass Paulus kein Pauschalurteil fällt, sondern sorgfältig zwischen verschiedenen Situationen differenziert.

bleiben wie er. Die andere Einschränkung seiner in V.7a zur Sprache gebrachten Idealvorstellung ist zweifellos gravierender. Denn in V.7b verweist Paulus darauf, dass die Befähigung zu einem ehelosen und somit sexualasketischen Leben ein Charisma, also ein Gnadengeschenk von Gott ist.⁴⁵ Als Charisma aber lässt sie sich nicht einfordern, sondern nur dankbar annehmen. Die Entscheidung zur Ehelosigkeit steht also nicht allen Menschen frei, sondern nur denen, die das Charisma der sexuellen Enthaltbarkeit erhalten haben. Für sie ist es gut, so zu bleiben wie Paulus. Für die anderen aber gilt mit V.9: „Wenn sie sich aber nicht enthalten können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten als [vor Begierde] zu brennen.“ Damit dokumentiert sich einmal mehr der nüchterne Realitätsinn des Paulus: Der Sexualtrieb gehört zur natürlichen Disposition des Menschen. Ihm ist daher innerhalb einer umfassenden Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau Raum zu geben. Die Befähigung zur Enthaltbarkeit und damit zum ehelosen Leben hat dagegen Geschenkcharakter. Sie kann sich der Mensch daher nicht durch asketische Übungen erarbeiten.⁴⁶ Wer also ohne das Charisma der Enthaltbarkeit seinen Sexualtrieb zu unterdrücken versucht, für den wird dieser Versuch zum Einfalltor für die Unzucht.⁴⁷

- 45 Es ist unwahrscheinlich, dass Paulus in V.7b auch die Ehe als Charisma qualifizieren will (so etwa auch W. Wolbert, *Argumentation* 91; H. Merklein, *1Kor II*, 111f; C. Wolff, *1Kor* 138) Denn für ihn ist die Ehe gleichsam die schöpfungsgemäße, natürliche Lebensform, die keiner besonderen, charismatischen Befähigung bedarf. „Der eine so, der andere so“ ist daher wohl ein Vorgriff auf die Vielzahl und Unterschiedlichkeit der Charismen, die im Mittelpunkt der paulinischen Argumentation in Kapitel 12 stehen (vgl. H.-J. Klauck, *1 Kor* 51). Freilich geht es dort um gemeindebezogene Charismen, so dass das Charisma der Enthaltbarkeit nicht mehr aufgegriffen wird.
- 46 W. Wolbert, *Argumentation* 91, Anm. 71 allerdings vertritt die Auffassung, ein Streben nach Ehelosigkeit (und damit im paulinischen Verständnis selbstverständlich nach sexueller Enthaltbarkeit) sei legitim und möglich. Dagegen spräche nicht der charismatische Charakter der Ehelosigkeit, denn: „Wer meint, Gottes Gabe dürfe nicht Gegenstand menschlichen Bemühens sein, dürfte eine falsche Vorstellung betreffs des Zusammenwirkens von Gott und Mensch haben. Das Wirken Gottes macht das Wirken des Menschen nicht überflüssig, sondern ermöglicht beziehungsweise ermächtigt es erst.“ Damit bestätigt Wolbert im Grunde nur, dass Askese im Fall des fehlenden Charismas der Enthaltbarkeit scheitern muss. Denn *vorgängig* bedarf es der göttlichen Befähigung, auf die Aktualisierung des natürlichen Sexualtriebes verzichten zu können, ohne dadurch zugleich der Gefahr der Unzucht (vgl. *1Kor* 7,2) bzw. psychischer Schäden ausgesetzt zu sein. Auf dieser Grundlage ist dann freilich der so befähigte Mensch zu einer entsprechenden Lebensgestaltung aufgerufen.
- 47 Wenngleich Paulus dies für Unverheiratete nicht explizit ausführt, sondern in V.9 nur andeutet, dürfte er in diesem Fall nicht anders urteilen wie im Fall der Verheirateten (vgl. *VV.* 2-6, bes. *VV.2a.5b*). Sein vorausgehendes Votum wirkt also noch nach.

3. Gleichgeschlechtliches Verhalten im Urteil des Paulus (1Kor 6,9-11; Röm 1,26f)

Gleichgeschlechtliches Verhalten ist im Neuen Testament allenfalls ein Randthema.⁴⁸ Die beiden – auch wirkungsgeschichtlich – wichtigsten Äußerungen dazu finden sich bei Paulus, und zwar innerhalb eines sog. Lasterkatalogs in 1Kor 6,9 sowie in Röm 1,26f.⁴⁹ Bevor wir uns diesen Äußerungen widmen, soll zunächst wiederum kurz ihr kultur- und sozialgeschichtlicher Hintergrund ausgeleuchtet werden.⁵⁰

Innerhalb der hellenistisch-römischen Gesellschaft der frühen Kaiserzeit war gleichgeschlechtliches Verhalten unter Männern, sofern bestimmte Regeln eingehalten wurden, weithin akzeptiert. Entsprechend der hierarchisch-patriarchalen Grundstruktur dieser Gesellschaft standen akzeptierte homosexuelle Beziehungen durchweg unter dem Vorzeichen eines Macht- und Herrschaftsgefüges. Dem korrespondiert, dass solche Beziehungen normalerweise zwischen einem erwachsenen und einem heranwachsenden Mann gepflegt wurden. Es handelte sich also um päderastische Beziehungen, in denen der Erwachsene die aktive und der Jugendliche die passive Rolle zu übernehmen hatte. Üblicherweise entstammten die Erwachsenen, die homosexuelle Kontakte pflegten, dem Stand der Freigeborenen (*ingenui*) oder der Freigelassenen (*liberti*). Ihre jugendlichen Partner dagegen gehörten dem Sklavenstand an,⁵¹ wodurch der charakteristische Aspekt eines

48 Dies ist einerseits erstaunlich, da zumindest gleichgeschlechtliches Verhalten unter Männern in der hellenistisch-römischen Umwelt weit verbreitet und unter Beachtung gewisser Regeln gesellschaftlich auch akzeptiert war. Andererseits ist es erklärlich, da die ethischen Richtlinien der urchristlichen Gemeinden sich stark an der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition orientieren, in der gleichgeschlechtliches Verhalten aufgrund der schöpfungstheologisch fundierten Anthropologie ein Tabu war (im Folgenden dazu mehr).

49 Ein dritter Beleg findet sich ebenfalls im Corpus Paulinum, und zwar im deuteropaulinischen 1. Timotheusbrief. Sein Verfasser greift erneut im Rahmen eines Lasterkatalogs in 1,10 die Bezeichnung *ἀρσενοκοῦται* (wörtlich: bei Männlichem Liegende/bei einem Mann liegende Männer) aus 1Kor 6,9 auf.

50 Vgl. zum Folgenden den sehr instruktiven und materialreichen Überblick bei A. Winterer, *Sexualität* 31-66; zum Phänomen weiblicher Homosexualität in der hellenistisch-römischen Antike vgl. auch B. Brooten, *Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus. Die weibliche Homoerotik bei Paulus*, in: M. Barz, H. Leistner, U. Wild (Hg.), *Hättest du gedacht, daß wir so viele sind? Lesbische Frauen in der Kirche*, Stuttgart 1987, 113-138.216-222, besonders 116-126.

51 Damit sind freilich homosexuell-päderastische Beziehungen durchaus kein spezifisches Oberschichtphänomen, wengleich es natürlich in den literarischen Quellen primär als solches erscheint. Dies allerdings hängt damit zusammen, dass die Autoren fast ausschließlich der Oberschicht entstammten oder in ihrem Dienst standen. Doch gab es auch in der Unterschicht, zu der rund 90% der Bevölkerung gehörten (s.o. Ziffer 1 zum sozialgeschichtlichen Hintergrund der Prostitution), genügend finanziell Besser- und Gutgestellte, die über eigene Sklaven verfügten. Entsprechend stand es ihnen frei, diese in eine

Machtgefälles unterstrichen wird. Die Wahl des jugendlichen Sexualpartners konnte dabei auf einen Sklaven aus dem eigenen Hausstand fallen oder auf einen Sklaven aus fremdem Besitz, den sein Herr dem Päderasten zur Verfügung stellte. Im Unterschied zur Päderastie im klassischen Griechenland war es in der römischen Gesellschaft der frühen Kaiserzeit verpönt und bei Strafandrohung verboten, homosexuelle Beziehungen zu frei geborenen Jugendlichen zu pflegen. Darin dokumentiert sich eine deutliche Akzentverlagerung. Diente nämlich die griechische Päderastie primär dem statusmäßig gleichgestellten Jugendlichen, der vom älteren Mann in die Gepflogenheiten der Gesellschaft eingeführt wurde, so stand bei der römischen Variante das sexuelle Interesse des Erwachsenen im Vordergrund, das der dem Status nach untergeordnete Jugendliche zu bedienen hatte. Ein solch homosexuelles Verhältnis eines Mannes mit einem Hausklaven währte in der Regel längerfristig, war allerdings nicht als dauerhaftes konzipiert. Reifte der heranwachsende Sklave zum erwachsenen Mann, was durch den ersten Bartwuchs (*prima barba*) angezeigt wurde, so hatte er auch als Unfreier die den gesellschaftlichen Normvorstellungen entsprechende männliche, d.h. aktive Rolle innerhalb einer sexuellen Beziehung zu übernehmen. Die Übernahme der passiven und d.h. weiblichen Rolle durch einen Mann also wurde als so entehrend empfunden, dass gemäß den gesellschaftlichen Konventionen nicht einmal ein Sklave dazu gezwungen werden sollte.⁵² Neben den homosexuell-päderastischen Verhältnissen freier Männer zu Hausklaven gab es die ebenfalls gesellschaftlich nicht als anstößig empfundene flüchtigere Variante homosexueller Kontakte zu männlichen Prostituierten. Diese männlichen Prostituierten waren teils Sklaven, die von ihren Herren zur Prostitution gezwungen wurden, teils aber auch Freie, die entweder im Dienst eines Zuhälters standen oder als Selbstständige arbeiteten. Auch unter ihnen gab es viele Heranwachsende, aber auch Erwachsene, die zuweilen Männern und Frauen gleichermaßen ihre Dienste anboten.⁵³ Einzig der erwachsene männliche Prostituierte, der bei homosexuellen Kontakten den passiven Part übernahm, stand im Widerspruch zur gesellschaftlichen Rollenerwartung und wurde daher verachtet. Solch gesellschaftlicher Äch-

homosexuell-päderastische Beziehung mit sich selbst, mit Freunden oder Geschäftspartnern zu zwingen oder auch mit ihnen als Prostituierten Geld zu verdienen (gegen A. Winterer, *Sexualität* 57-59).

- 52 Das zweite Ereignis übrigens, das dem homosexuellen Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven ein Ende setzen sollte, war die Heirat des Herrn. Hier ist der Grund für den gesellschaftlichen Erwartungsdruck nicht so offensichtlich wie im Fall der Mannbarkeit des Sklaven. Den Quellen nach zu urteilen (vgl. etwa Mart. Epigr. 11,78,1-5.7; Petr. 74,8-75,7), duldeten die Ehefrauen offenbar die Konkurrenz nicht. Gerade ein längerfristiges Verhältnis zu Hausklaven, aber auch Hausklavinnen, das zum einen in nächster räumlicher Nähe zur Ehefrau gelebt wurde, das zum anderen aber bei aller Dominanz des sexuellen Aspektes doch wohl auch Zuneigung und Liebe wachsen lassen konnte, dürfte leicht die Eifersucht der Ehefrau provoziert haben.
- 53 Vgl. Iuv. Sat. 9,26.

tung war erst recht eine dauerhafte homosexuelle Beziehung zwischen zwei erwachsenen Männern ausgesetzt. Denn in einer solchen Beziehung musste ja unweigerlich einer der Partner die passive und damit weibliche Rolle übernehmen. Aufgrund ihrer gesellschaftlichen Ächtung spielten homosexuelle Beziehungen zwischen Erwachsenen im Unterschied zu päderastischen Beziehungen in der Öffentlichkeit keine Rolle. Dass es sie dennoch gab, wird durch literarische Zeugnisse belegt.⁵⁴

Gleichgeschlechtliches Verhalten unter Frauen wurde im Unterschied zu dem zwischen Männern generell negativ beurteilt. Zwar sprudeln hier die Quellen erheblich spärlicher, doch ist der Befund eindeutig. Dabei will beachtet sein, dass sich in den erhaltenen Quellen ausschließlich Männer zu Wort melden. Da diese aber entsprechend der hierarchisch-patriarchalen Grundstruktur der hellenistisch-römischen Gesellschaft auch sexuelle Beziehungen durchweg in den Machtkategorien von männlicher Überordnung und aktiver Rolle sowie weiblicher Unterordnung und passiver Rolle dachten, war für sie ein gleichgeschlechtliches Verhalten unter Frauen schlicht nicht nachvollziehbar. Der entscheidende Vorbehalt, in dem die generelle Diskriminierung solch homosexuell-weiblicher Beziehungen wurzelte, war also die Missachtung gesellschaftlich akzeptierter Rollenzuweisungen. Eine Frau, die die dem Mann vorbehaltene dominante und aktive Rolle übernahm, wurde ebenso verachtet wie ein Mann, der in die der Frau zugewiesene untergeordnete und passive Rolle schlüpfte. Allerdings gab es im Leben eines Mannes eine Phase vor Eintritt der Geschlechtsreife, in der seine Übernahme der passiv-weiblichen Rolle innerhalb eines päderastischen Verhältnisses gesellschaftlich akzeptiert war.⁵⁵ Dagegen war eine Frau zu jeder Phase ihres Lebens auf die ihr zugewiesene Rolle festgelegt. Dies dürfte erklären, warum weiblich-homosexuelle Beziehungen ausnahmslos gesellschaftlich geächtet waren, während männlich-homosexuelle Beziehungen unter Beachtung bestimmter Regeln⁵⁶ weithin auf Akzeptanz stießen.⁵⁷

54 Vgl. A. Winterer, *Sexualität* 48 unter Hinweis auf Mart. Epigr. 12,42 und Iuv. Sat. 2,117-142.

55 Wie eng aber auch hier die Grenzen gesteckt waren, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass in der hellenistisch-römischen Gesellschaft die heranwachsenden Männer, die in der Adoleszenzphase die weibliche Rolle übernahmen, stets dem Sklavenstand entstammen mussten.

56 Zu diesen Regeln gehörte ein klares hierarchisches Machtgefüge, das sich im sozialen Gefälle sowie in einem deutlichen Altersunterschied zwischen den Geschlechtspartnern dokumentierte. Weibliche Homosexualität, die ohnehin gesellschaftlicher Ächtung unterlag, sah sich dagegen an diese Regeln nicht gebunden, soweit es die wenigen einschlägigen Quellen erkennen lassen, vgl. A. Winterer, *Sexualität* 56.

57 Kritik erhob sich im 1. Jhd. n.Chr. ausschließlich von einigen namhaften stoischen Philosophen bzw. Anhängern der Stoa, namentlich vom jüngeren Seneca (Ep. 122,7, vgl. 95,24), von Musonius Rufus (12. Diatribe) sowie von Plutarch (Mor. 768E). Seneca und Musonius beurteilen homosexuelle Beziehungen als widernatürlich (contra naturam;

Eine ganz andere Einstellung zeigt sich freilich im jüdischen Traditionskreis, in dem gleichgeschlechtliches Verhalten als Verstoß gegen Gottes Schöpfungsordnung gewertet wurde und entsprechend auf einhellige Ablehnung stieß.⁵⁸ Fand man in Gen 2,23f die Begründung für das Hingezogensein der beiden Geschlechter zueinander, so in Gen 1,27-28a den göttlichen Auftrag zur Zeugung von Nachkommenschaft, der eben nur in der Beziehung von Mann und Frau erfüllt werden kann. In den alttestamentlichen Schriften selbst spielt das Phänomen der Homosexualität kaum eine Rolle.⁵⁹ Die beiden wichtigsten Belege sind Bestandteil einer Reihe sexueller Tabubestimmungen und lauten (EÜ): „Du darfst nicht mit einem Mann schlafen, wie man mit einer Frau schläft; das wäre ein Greuel.“ (Lev 18,22; vgl. 18,6-23) und: „Schläft einer mit einem Mann, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Greuelthat begangen; beide werden mit dem Tod bestraft; ihr Blut soll auf sie kommen.“ (Lev 20,13; vgl. 20,10-21). Traditionsgeschichtlich gehören diese Bestimmungen zum früh-nachexilischen und von priesterlichem Reinheitsdenken geprägten Heiligkeitgesetz (Lev 17-26). Innerhalb dieses Zusammenhanges verbindet sich mit ihnen eine ganz zentrale Intention, nämlich die Wahrung der Identität Israels als heiliges Gottesvolk durch Abgrenzung von der heidnischen Umwelt und durch Erfüllung des göttlichen Willens. Dieser aber ist nach priesterschriftlichem Verständnis an der Schöpfungsordnung abzulesen.⁶⁰

Entsprechend seinen jüdischen Wurzeln, denen Paulus auch und gerade als Verkündiger des Evangeliums Jesu Christi immer treu geblieben ist, lehnt auch er gleichgeschlechtliches Verhalten ab. Diese Ablehnung ist ihm so selbstverständlich, dass er sie nicht begründet, sondern konstatiert (1Kor 6,9 im Kontext von 6,9-11) bzw. als Argument einsetzt (Röm 1,26f im Kontext von 18-32). 1Kor 6,9-11 besitzen eine gewisse Scharnierfunktion. Sie beschließen die Erörterung des Problems von Rechtsstreitigkeiten unter Christen vor einem heidnischen

παρὰ φύσιν), Plutarch verbucht sie unter Hybris. Solch negativ bewertetem homosexuellem Verhältnis stellt Plutarch als leuchtendes Gegenbeispiel das eheliche Verhältnis zwischen Mann und Frau als eine nicht auf Sexualität fixierte, sondern umfassend-personale und auf Dauer angelegte Liebes- und Lebensgemeinschaft gegenüber (vgl. Mor 769-770). Doch blieben solch kritische Stimmen gesamtgesellschaftlich eine Ausnahme.

58 Vgl. den Überblick bei A. Winterer, *Sexualität* 114-148.

59 Dies kann A. Winterer, *Sexualität* 67-114 durch eine ausführliche der zur Debatte stehenden Texte überzeugend nachweisen.

60 Vgl. dazu A. Winterer, *Sexualität* 105-109. Eine weitere Absicht, die mit den sexuellen Tabubestimmungen des Heiligkeitgesetzes verknüpft ist, ist die Zeugung einer möglichst zahlreichen und der Heiligkeit des Gottesvolkes entsprechenden heiligen Nachkommenschaft. Auch sie steht freilich als gebotene Erfüllung des göttlichen Auftrags nach Gen 1,28a im Horizont der Schöpfungsordnung. Der konkrete Hintergrund, der priesterliche Kreise in der Zeit nach dem Exil diesen göttlichen Auftrag in den Blickpunkt rücken ließ, war der Schrumpfungsprozess, den das Volk Israel durch Krieg und Deportation erlitten hatte.

Gericht (6,1-8) und leiten über zur Erörterung des Problems vom Umgang christlicher Gemeindemitglieder mit Prostituierten (6,12-20). Beide Probleme ebenso wie das in 5,1-13 behandelte Problem eines innergemeindlichen Inzestfalles widersprechen dem in der Taufe begründeten Status der Gemeindemitglieder als Reingewaschenen, Geheiligten und Gerechtfertigten (V.11). Hier schimmert im Übrigen die priesterschriftlich beeinflusste Vorstellung abgrenzender und damit Identität wahrer Heiligkeit noch durch, freilich in eschatologischer Ausrichtung. Diesem von Gott in Jesus Christus geschenkten Status aber gilt es im Handeln gerecht zu werden und nicht in die Verhaltensweisen der vergangenen Existenz als Sünder zurückzufallen. Verschiedene Facetten dieser Sünderexistenz, die als solche vom Reich Gottes ausschließt, leuchtet Paulus zuvor in den VV.9f mit Hilfe eines traditionellen Lasterkataloges aus.⁶¹ Doch nutzt er die ebenfalls traditionelle Variabilität der einzelnen Aufzählungsglieder, um kontextgemäße Akzente in den Bereichen Sexualität (V.9b) und Eigentum (V.10) zu setzen. Die hier interessierende erste Hälfte des Lasterkataloges (V.9b) umfasst 5 Glieder. An erster Stelle sind die Unzüchtigen (πόρνοι) genannt.⁶² Mit ihnen dürfte Paulus – wie gesehen – jene Menschen bezeichnen, die Sexualkontakte außerhalb der Ehe als einer dauerhaften und ausschließlichen personalen Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau haben. Damit umfasst die Gruppe der Unzüchtigen übergreifend alle, die sich sexueller Verfehlungen schuldig machen. Noch generellere Bedeutung besitzt die nachfolgend genannte Gruppe der Götzendiener (εἰδωλόατραι). Denn sie umschließt alle Heiden, denen aus traditionell jüdischer und christlicherseits adaptierter Sichtweise stereotyp Unzucht und Habgier unterstellt wurden. Als Götzendiener sind sie gleichsam prädestiniert, allen übrigen aufgezählten Lastern zu frönen. Die an dritter Stelle aufgelisteten Ehebrecher (μοιχοί) stellen einen Spezialfall der Unzüchtigen dar, insofern sie die Ausschließlichkeit der ehelichen Lebensgemeinschaft missachteten. Einer anderen Variante von Unzucht machen sich nach paulinischer Überzeugung die beiden Gruppen schuldig, die die erste, primär sexuell konnotierte Hälfte des Lasterkatalogs beschließen. Dabei wird man unter den als μαλακοί („Weichlingen“) Bezeichneten zunächst ganz allgemein Männer verstehen dürfen, die bei homosexuellen Kontakten den passiven Part übernehmen,⁶³ und unter den als

61 Die Form der katalogischen Paränese (Laster- wie Tugendkataloge) ist gleichermaßen in der heidnischen Popularethik, im Frühjudentum wie im Neuen Testament verbreitet, vgl. M. Gielen, Art. Lasterkataloge, in: LThK³ 6, 658f. Dass auch Paulus, sofern er sich Lasterkatalogen bedient, traditionell vorgegebenen Konventionen folgt, zeigt ein Vergleich von 1Kor 6,9f mit 1Kor 5,10f, Röm 1,29-31 oder Gal 5,19-21, vgl. H. Merklein, 1Kor II 61; W. Schrage, 1Kor II 386. 426.

62 Vgl. auch 1Kor 5,10.11; Gal 5,19.

63 A. Winterer, Sexualität 152 verweist darauf, dass seit dem 4. Jhd. v.Chr. „Weichheit und Effeminiertheit (...) geradezu zu den Charakteristika des passiven Partners in einer »homosexuellen« Verbindung (wurden). Insofern braucht es nicht zu verwundern, dass

ἄρσενοκοῖται („bei Männlichem Liegende/bei einem Mann liegende Männer“) Bezeichneten⁶⁴ entsprechend homosexuell aktiv agierende Männer.⁶⁵ Berücksichtigt man allerdings den konkreten gesellschaftlichen Erfahrungshintergrund des Paulus, so dachte er wohl *vornehmlich*⁶⁶ an päderastische Beziehungen zwischen Herren und heranwachsenden Sklaven bzw. an homosexuelle Kontakte auf der Ebene von Prostitution.⁶⁷ Hier wie dort handelt es sich um zeitlich begrenzte und auf den Bereich der Sexualität konzentrierte Kontakte. Dass Paulus also homosexuell agierende Männer in 1Kor 6,9b unter die Unzuchtssünder zählt, dürfte seinen Grund primär darin haben, dass homosexuelle Kontakte durchweg außerhalb einer dauerhaften und ausschließlichen personalen Lebensgemeinschaft stattfinden. Sein Beurteilungsmaßstab ist hier kaum ein grundsätzlich anderer als im Fall des Ehebruchs oder im Fall der unmittelbar nachfolgend in 6,12-20 kritisierten heterosexuellen Prostitution. Allerdings ist auch nicht zu bezweifeln, dass Paulus die umfassend personale Lebensgemeinschaft, in die der Sexualverkehr eingebettet sein soll, auf der Grundlage von Gen 2,24 und damit unter Berufung auf die Schöpfungsordnung als heterosexuelle Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau verstanden hat.

Dies bestätigt sich in aller wünschenswerten Deutlichkeit im Römerbrief, der sich als einziger der authentischen Paulusbriefe nicht an eine vom Apostel selbst gegründete Gemeinde wendet. Zum Zeitpunkt seiner Abfassung war Paulus den meisten römischen Gemeindemitgliedern persönlich unbekannt. Daher stellt Paulus angesichts eines in naher Zukunft geplanten Besuches in Rom

das griechische *μαλακός* sowie das ihm entsprechende lateinische *mollis* immer häufiger auch als Bezeichnung für einen sich passiv gleichgeschlechtlich verhaltenden Mann gebraucht wurden.“ Als Belege führt sie ebd. 152f u.a. an Plaut. Mil. 668 und Plut. C.Gracch. 4,22.

- 64 Der Begriff *ἄρσενοκοῖται* ist vor Paulus nicht belegt. Er dürfte sich am zwanglosesten als paulinische Wortschöpfung erklären, zu der Paulus durch die Septuaginta-Version von Lev 20,13: καὶ ὃς ἂν κοιμηθῆ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός βέβηλα ἐποίησεν ἀμφότεροι θανατούσθωσαν ἑνοχοί εἰσιν (vgl. Lev 18,22) angeregt worden sein dürfte, vgl. H. Tiedemann, Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, Stuttgart 1998, 237f; A. Winterer, Sexualität 154-157, jeweils unter Berufung auf D.F. Wright, Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ἈΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 Cor 6:9, 1 Tim 1:10), in: VigChr 38 (1984) 125-153.
- 65 Vgl. etwa H. Conzelmann, 1Kor 136; H.-J. Klauck, 1Kor 46; J. Kremer, 1Kor 116; C. Wolff, 1Kor 118; A. Winterer, Sexualität 158.
- 66 Allerdings wohl kaum ausschließlich, dagegen nämlich spricht Röm 1,27. Darauf weist zu Recht W. Schrage, 1Kor I, 432 hin.
- 67 So R. Scroggs, The New Testament and Homosexuality. Contextual Background for Contemporary Debate, Philadelphia 1983, 101-109 und im Anschluss daran P. von der Osten-Sacken, Paulinisches Evangelium und Homosexualität, in: ders., Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus (TB 77 [NT]), München 1987, 210-236, hier: 215f; M. Stowasser, *Homosexualität* und Bibel. Exegetische und hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema: NTS 43 (1997) 503-526, hier: 514f.

(15,22-29) in diesem Brief sich und seine gesetzesfreie Evangeliumsverkündigung der Gemeinde vor. Zentral für diese spezifisch paulinische Evangeliumsverkündigung ist die Einsicht in die ausnahmslose Sündenverfallenheit aller Menschen, Juden wie Heiden (1,18-3,20.23). Die Äußerungen des Paulus zum Thema Homosexualität (1,26-27) sind nun Bestandteil einer „prophetische(n) Gerichtsrede gegen die Heiden“⁶⁸ (1,18-32), mit welcher Paulus seinen Nachweis des Sünderstatus aller Menschen ante Christum (1,18-3,20) eröffnet. Innerhalb dieser Gerichtsrede markieren die VV.26-27 die Vertauschung heterosexueller gegen homosexuelle Beziehungen als *eine* von verschiedenen⁶⁹ immanenten Straffolgen, die aus der Abwendung der Menschen als Geschöpfe von Gott, ihrem Schöpfer, erwachsen (VV.19-23).⁷⁰ Die Abkehr von Gott impliziert also die Ablehnung der von ihm gesetzten Schöpfungsordnung, die für Paulus auch in gleichgeschlechtlichem Verhalten manifest wird. Ein solches Verhalten führt er also auf eine *bewusste* und *gewollte* Entscheidung gegen die Schöpfungsordnung zurück.⁷¹ Diese Einschätzung bestätigt er durch die Wahl seiner Formulierungen: So vertauschten (μετήλλαξαν) die Frauen *aktiv als Subjekte* den natürlichen Verkehr gegen den Verkehr gegen die Natur (V.26).⁷² Und ebenso gaben die Män-

68 M. Theobald, Römerbrief. Kapitel 1-11 (SKK 6/1), Stuttgart 1992, 54.

69 Vgl. Röm 1,24f.28-31.

70 Vgl. M. Theobald, Röm I, 63.

71 Vgl. M. Stowasser, Homosexualität 519; K. Wengst, Paulus 77.

72 Mit B. Brooten, Leidenschaften passim, M. Theobald, Röm I, 65, U. Wilckens, Der Brief an die Röm (Röm 1-5) (EKK VI/1), Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen-Vluyn, 2. verb. Aufl. 1987, 109 u.a. verstehe ich Röm 1,26 als bezogen auf gleichgeschlechtliches Verhalten unter Frauen. Dafür sprechen zum einen die auffallend parallelen Formulierungen αἱ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν V.26 und οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν V.27, und zum anderen die Einleitung von V. 27 mit einem dezidierten ὁμοίως (gleichermaßen, ebenso, auf dieselbe Weise). Dass Paulus das gleichgeschlechtliche Verhalten von Frauen *vor* dem gleichgeschlechtlichen Verhalten von Männern behandelt, mag angesichts der größeren Verbreitung und weitaus höheren Akzeptanz von männlicher Homosexualität in der hellenistisch-römischen Gesellschaft verwundern. Gerade vor diesem Hintergrund aber kann die Anordnung auch als Klimax verstanden werden, zumal die männliche Homosexualität mit beinahe dreifachem Wortumfang (35:13) gegenüber der weiblichen Homosexualität angeprangert wird. Dass Paulus *überhaupt* das Thema Homosexualität aus weiblicher und männlicher Perspektive anspricht, scheint sich einer gewissen Vorliebe für reziproke Erörterungen bei sexualethischen Fragestellungen (1Kor 7 zu Fragen ehelichen Verkehrs, Ehescheidung und Ehelosigkeit) oder verwandten Themen (vgl. 1Kor 11,2-16 zur Frage der Akzeptanz von Geschlechtsrollensymbolen) zu verdanken. Immer aber geht es dabei um *ein und denselben Sachverhalt* aus männlicher *und* aus weiblicher Perspektive.

Schon aus diesem Grund scheint mir die These von M. Stowasser, Homosexualität, 516-519, problematisch, Röm 1,26 auf eine spezielle Form von Empfängnisverhütung hin zu interpretieren: Den natürlichen und auf Empfängnis offenen Vaginalverkehr hätten die Frauen, die Paulus in Röm 1,26 anklage, gegen den widernatürlichen Analverkehr ausgetauscht, um so die Empfängnis eines Kindes zu verhindern. Die Gemeinsamkeit zwi-

ner *aktiv als Subjekte* den natürlichen Verkehr mit der Frau auf (ἀφέντες) (V.27a)⁷³ bzw. Männer betrieben (κατεργαζόμενοι) *aktiv als Subjekte* mit Männern Schamlosigkeit (V.27b). Bemerkenswert ist im Übrigen auch die paulinische Wortwahl für Frauen (θήλειαι [Weibliche], nicht γυναῖκες) und Männer (ἄρσενες [Männliche], nicht ἄνδρες). Hinter dieser Wortwahl nämlich dürfte sich ein Hinweis auf Gen 1,27 verbergen.⁷⁴ Demnach hat Gott den Menschen gerade in der Zuordnung von männlich (LXX: ἄρσειν) und weiblich (LXX: θήλυ) erschaffen, eine Zuordnung, die die Menschen durch die Hinwendung zum eigenen Geschlecht nach paulinischer Überzeugung *bewusst* pervertieren.⁷⁵

4. Hermeneutische Impulse

Mit der Präsentation verschiedener sexualethisch relevanter Äußerungen des Paulus in ihrer jeweiligen situativen Einbettung und pragmatischen Intention ist die Basis gelegt für die entscheidende hermeneutische Frage. Es ist die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer Rezeption dieser Äußerungen im 21. Jahrhundert. Dazu möchte ich abschließend einige Impulse setzen aus der Per-

schen Röm 1,26 und 1,27 bestünde dann also nicht im gleichgeschlechtlichen Verhalten. Der Vergleichspunkt wäre allein eine Sexualpraxis, die auf Empfängnis nicht offen ist, allerdings auf den sehr unterschiedlichen Ebenen von Hetero- und Homosexualität. Gegen diese Interpretation spricht aber auch, dass Paulus weder in 1Kor 6,7 noch in Röm 1 erkennbar mit dem Zusammenhang von Sexualverkehr und Zeugung neuen Lebens argumentiert. In 1Kor 7,2-5 wird sogar – wie gesehen – sehr deutlich, dass Sexualverkehr für Paulus unter Eheleuten einen unverzichtbaren Stellenwert an sich besitzt, weil er die Ehe als den legitimen Ort zur Befriedigung des natürlichen Sexualtriebes betrachtet. Das Urteil von Stowasser, „dass Sexualität als »Begierde« am Pranger steht, gleich in welcher Ausprägung sie sich konkretisiert“ (Homosexualität 519), trifft also nicht zu.

- 73 Gleichsam als Kehrseite ihres Verhaltens entbrannten sie dann in Begierde zueinander. Diese Sichtweise entspricht meines Erachtens sehr genau der, die sich auch in 1Kor 7,2-5 dokumentiert: Wer im Fall des mangelnden Charismas der Enthaltsamkeit seinem Sexualtrieb nicht in einer der Schöpfungsordnung entsprechenden ehelichen Beziehung Raum gibt, der erliegt der Gefahr der Unzucht, und dies kann für Paulus im konkreten Fall eben auch die Aufnahme gleichgeschlechtlicher Beziehungen bedeuten.
- 74 Eine negative Konnotation ist hier m.E. ebenso wenig wie in Gal 3,28 mit zu hören, gegen E. Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, 4. durchges. Aufl. 1980, 44; K. Wengst, *Paulus* 73. Möglicherweise impliziert die Wortwahl neben der Anspielung auf Gen 1,27 LXX zugleich, dass Paulus mit Röm 1,27 nicht nur auf Sexualkontakte zwischen erwachsenen Männern abhebt, sondern auch auf die in seiner Erfahrungswelt sehr viel häufigeren päderastischen Verhältnisse.
- 75 In dieser negativen Beurteilung gleichgeschlechtlichen Verhaltens trifft sich Paulus mit zeitgenössischen Vertretern der Stoa. Sogar deren Diktion übernimmt er in Röm 1,26,27 durch den Terminus φύσις. Verbinden die Stoiker jedoch mit φύσις die Natur und die ihr inhärente Ordnung, so ist für Paulus φύσις gleichbedeutend mit κτίσις (Schöpfung) (vgl. Röm 1,20,25).

spektive einer Exegetin, die sich der historisch-kritischen Methode verpflichtet weiß und die daher die zeitbedingten, vor allem kultur- und sozialgeschichtlichen Differenzen zwischen der paulinischen und unserer heutigen Erfahrungswelt zu berücksichtigen hat.

Unter diesem Vorzeichen beginne ich mit den positiven Ansatzpunkten, die die sexualethischen Äußerungen des Paulus für eine heutige Rezeption bieten. Dabei möchte ich zunächst erinnern an die bemerkenswert nüchterne und geradezu modern anmutende Beurteilung des natürlichen menschlichen Sexualtriebs, die der paulinischen Stellungnahme zum korinthischen Gemeindebrief in 1Kor 7-2-6.7-9 zugrunde liegt. Sofern nicht die Befähigung zur Enthaltbarkeit gegeben ist, die Paulus freilich als individuelle göttliche Gnadengabe und damit als Ausnahme, nicht als Regelfall betrachtet, rät er nachhaltig von einer sexualasketischen Lebensweise ab. Den natürlichen Sexualtrieb gilt es nicht zu verdrängen, sondern verantwortungsbewusst in das Leben zu integrieren. Ansonsten droht nach Überzeugung des Paulus die Gefahr, dass er sich in ethisch verwerflicher Weise Bahn bricht. Mit der Sexualität verantwortungsbewusst zu leben, heißt für Paulus aber, sie nicht auf den körperlichen Aspekt zu reduzieren, sondern ihre personale und damit zugleich kommunikative Dimension zu akzeptieren. Dies schließt nach paulinischer Überzeugung alle Sexualkontakte aus, die nur kurzfristig und ausschließlich der eigenen körperlichen Triebbefriedigung dienen. Positiv bestimmt Paulus den angemessenen Ort von Sexualkontakten unter Rückgriff auf Gen 2,24 und damit auf eine der beiden biblischen Schöpfungserzählungen.⁷⁶ Demnach konstituiert die sexuelle Vereinigung zweier Menschen eine als dauerhaft und unteilbar konzipierte umfassende Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen ihnen. Entsprechend sieht er innerhalb einer solch personal konzipierten und alle Lebensbereiche umschließenden Gemeinschaft die genuine Verortung einer Stillehung sexuellen Verlangens. Eine solch ganzheitlich-personale Betrachtungsweise menschlicher Sexualität, die Verbindlichkeit⁷⁷ und wechselsei-

76 Dieser Rückgriff erfolgt *explizit* in 1Kor 6,16 im Kontext der Erörterung des Problems eines Umgangs christlicher Gemeindemitglieder mit Prostituierten (vgl. 1Kor 6,12-20); bei der Zurückweisung der in Korinth vertretenen sexualasketischen Parole (vgl. 1Kor 7,1. 2-9) steht die zweite Schöpfungserzählung *implizit* im Hintergrund.

77 Ob eine solch unverzichtbare Verbindlichkeit allein über die Rechtsform der Ehe herzustellen ist, mag hier offen bleiben. In diesem Zusammenhang sei zumindest die bemerkenswerte Tatsache erwähnt, dass in den überwiegend heidenchristlichen paulinischen Gemeinden, die zum hellenistisch-römischen Rechtskreis gehörten, Paare, die in einer formal-juristisch geschlossenen Ehe lebten, die absolute Ausnahme gewesen sein dürften. Denn eine rechtlich verbindliche Eheschließung war nur Personen mit römischem Bürgerrecht, d.h. in der Regel Personen aus der gesellschaftlichen Oberschicht möglich. Freie ohne Bürgerrecht lebten ihre Partnerschaft im sog. *concubinatus*, Sklaven im sog. *contubernium*. Diese eheähnlichen Lebensgemeinschaften „ohne Trauschein“ waren gesellschaftlich akzeptiert, vgl. dazu C. Kunst, Eheallianzen und Ehealltag in Rom, in: T. Späth, B. Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechter-

tige Verantwortung einschließt, verhält sich widerständig zu den Vorstellungen vieler Menschen in unserer schnelllebigen Welt. Gerade deshalb aber ist sie gegen herrschende Trends wie Bindungsangst, Egoismus und Konsumverhalten um der Wahrung der menschlichen Personenwürde willen als Richtschnur eines am christlichen Menschenbild orientierten Handelns immer wieder anzunehmen. Noch an eine weitere, für die gegenwärtige Welt bedeutsame Facette im Spektrum sexualethischer Äußerungen des Paulus ist zu erinnern. Wie vor allem an seiner auf Gen 2,24 gestützten Argumentation in 1Kor 7,2-6 ersichtlich wird, besitzen die Sexualkontakte innerhalb einer personalen Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen zwei Menschen einen legitimen Eigenwert. Wenngleich Paulus den Aspekt der Nachkommenschaft gewiss nicht ausschließt, führt er ihn bezeichnenderweise aber auch nicht als Argument gegen die sexualasketische Parole einiger Korinther an. Stattdessen lenkt er – entsprechend seiner realistischen Einschätzung des menschlichen Sexualtriebes – den Blick auf die ethische Gefährdung, die sexualasketische Bestrebungen im Regelfall, d.h. bei fehlendem Charisma der Enthaltensamkeit hervorrufen. Genau deshalb ist dem Sexualtrieb in einer personalen, als dauerhaft und ausschließlich konzipierten Beziehung unbedingt Raum zu geben. Die einzige Ausnahme davon, die Paulus – anscheinend eher zögerlich – zugesteht (V.6), ist eng begrenzt und wird gerade nicht mit der Familienplanung,⁷⁸ sondern mit der Spiritualität des Paares begründet. Legt sich

ordnung und weibliche Lebenspraxis, Darmstadt 2000, 32-52, hier: 40f. Hinweise auf eine sich ausbildende oder bereits ausgebildete christliche Zeremonie der Eheschließung fehlen in der neutestamentlichen Überlieferung. Anleihen bei der jüdischen Mutterreligion waren nicht möglich, da auch hier entsprechende religiöse Rituale fehlten, vgl. Z. W. Falk, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung III. Judentum, in: TRE 9, 313-318, hier: 314,8-15 und 315,15f. Ungeachtet dieser formal-juristischen Besonderheiten geht Paulus ganz selbstverständlich von der *faktischen* Existenz von Ehen aus, die für ihn durch die Paare selbst, näherhin durch ihre sexuelle Vereinigung geschlossen werden und dadurch ihre Verbindlichkeit erhalten. Entsprechend kann er auch ebenso selbstverständlich das Wortfeld „heiraten“ etwa in 1Kor 7 bemühen.

Eine noch einmal andere, nämlich pastoral gelagerte Frage ist, wie die Glaubensgemeinschaft die in jedem Einzelfall schmerzliche Spannung zwischen der grundsätzlichen Verbindlichkeit einer Paarbeziehung und ihrem gegebenenfalls faktischen Scheitern löst.

- 78 Dass Familienplanung und damit zusammenhängend Empfängnisverhütung nicht erst moderne Themen sind, sondern auch schon im 1. Jhd. n.Chr. aktuell waren, belegen in aller wünschenswerten Deutlichkeit die augusteischen Ehegesetze (vgl. dazu A. Mette-Dittmann, Ehegesetze, bes. 131-186). Offenbar war der Trend zu Kindern in der hellenistisch-römischen Gesellschaft dieser Zeit stark zurückgegangen. Dass diese Entwicklung sich sexueller Enthaltensamkeit der Menschen verdankte, ist angesichts ihrer Sinnenfreudigkeit und ihrer freizügigen Einstellung zur Sexualität, die gleichermaßen literarisch, epigraphisch sowie archäologisch belegt ist (vgl. A. Dierichs, Erotik in der römischen Kunst, Mainz 1997), äußerst unwahrscheinlich. Die Ehegesetze des Augustus zielen nun zwar primär auf die gesellschaftliche Oberschicht, doch betrafen die staatlichen Maßnahmen zur Förderung der Geburtenzahlen in Form von Sanktionen und Belohnun-

daher nicht berechtigterweise der Umkehrschluss nahe, dass für Paulus sexuelle Enthaltbarkeit – auch auf Zeit – jedenfalls kein Mittel der Wahl zur Empfängnisverhütung ist?⁷⁹ Wie aber hätte er sich wohl angesichts des hohen Stellenwerts, den er der Sexualität für das Wohl der Paarbeziehung selbst zuweist, zu modernen Verhütungsmitteln geäußert? Hier scheinen jedenfalls interessante Ansatzpunkte gegeben zu sein für moraltheologische Anschlussüberlegungen.

Damit komme ich zu einem letzten Punkt, der zugleich auch eine Grenze bei der Rezeption sexualethischer Äußerungen des Paulus für die Gegenwart markiert. Denn seine kategorische Ablehnung gleichgeschlechtlichen Verhaltens bedarf zumindest einer kritischen und differenzierten Rückfrage. In Röm 1,26f bewertet Paulus, wie auch die kontextuelle Einbindung der Verse (vgl. 1,18-32) bestätigt, homosexuelle Handlungen als bewusst und willentlich gesetzte Akte gegen die Schöpfungsordnung. Ein solches Urteil ist jedoch angesichts der Erforschung der Homosexualität in den modernen Humanwissenschaften nicht mehr haltbar.⁸⁰ Deren Erkenntnisse, die sich verschiedenen Forschungsansätzen verdanken, konvergieren im Ergebnis darin, „*daß eine homosexuelle Grundveranlagung im Sinne der Neigungshomosexualität eine irreversible Ausrichtung sexuellen Empfindens für den einzelnen bedeutet*“⁸¹. Setzt man dieses Ergebnis unter das Vorzeichen des Schöpfungsglaubens, so bedeutet das: Gott hat in seiner Schöpfung einer homosexuellen Grundveranlagung von Menschen⁸² Raum gegeben.⁸³ Eine solche Einsicht war Paulus freilich verschlossen.⁸⁴ Hinzu kam sein

gen ebenso auch Angehörige der Unterschicht wie etwa Freigelassene (vgl. A. Mette-Dittmann, Ehegesetze 166-186).

79 Offenkundig setzt Paulus also einen diametral unterschiedlichen Akzent im Vergleich zu Augustinus, der zumindest die katholische Tradition und Lehre sehr viel nachhaltiger geprägt hat und bis heute prägt. Denn für Augustinus ist die Aktualisierung des an sich negativ bewerteten Sexualtriebes nur in Verbindung mit der Zeugung von Nachkommenschaft ethisch gerechtfertigt, vgl. W. Wolbert, *Argumentation* 82. Daraus folgt, dass, sofern keine Zeugungsabsicht vorliegt, Enthaltbarkeit zu üben ist.

80 Vgl. M. Stowasser, *Homosexualität* 522.

81 B. Fraling, *Sexualethik*. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Paderborn u.a. 1995, 235 (im Original kursiv). Vgl. ferner R. C. Friedman, *Männliche Homosexualität*, Berlin, Heidelberg 1993.

82 Dies gilt im Übrigen nicht nur in Bezug auf den Menschen, sondern auch auf die Tiere. Denn inzwischen ist homosexuelles Verhalten unter Tieren wissenschaftlich zweifelsfrei belegt, wobei gerade unter den Primaten auch eine stark emotionale Bindung zwischen gleichgeschlechtlichen Tieren beobachtet werden konnte, vgl. V. Sommer, *Wider die Natur? Homosexualität und Evolution*, München 1990, 110-131.

83 Vgl. dazu das Selbstzeugnis von M. Bruns, der bis zum Alter von 46 Jahren versucht hatte, seine homosexuelle Neigung – auch durch Heirat und Familiengründung – zu verdrängen, bis er schließlich erkannte, „daß es für mich nur eine einzige Lösung geben konnte: Mich endlich so anzunehmen, *wie Gott mich geschaffen hat, nämlich als homosexuell empfindenden Menschen*“ (M. Bruns, *Selbstbewußt schwul in der Kirche?*, in: U. Rauchfleisch (Hg.), *Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft* [Freiburger Akademieschriften 6], Düsseldorf 1993, 109-132, hier: 110 [kursiv M.G.]).

konkreter gesellschaftlicher Erfahrungshorizont. Denn innerhalb der hellenistisch-römischen Gesellschaft war es homosexuell veranlagten Menschen nicht möglich, ihre Neigung innerhalb einer dauerhaften Beziehung öffentlich zu leben. Eine gleichgeschlechtliche Verbindung zwischen zwei erwachsenen Menschen widersprach den fest gefügten Geschlechtsrollenerwartungen, denen entsprechend ein Mann stets die sexuell aktive und eine Frau stets die sexuell passive Rolle zu übernehmen hatte. Gesellschaftlich akzeptiert waren daher im Wesentlichen nur gleichgeschlechtliche Kontakte päderastischer Art, sei es im Rahmen des Machtgefüges zwischen Herrn und Sklaven, sei es im Rahmen von Prostitution.⁸⁵ Solch päderastische Beziehungen musste Paulus – auch unabhängig von ihrer homosexuellen Orientierung – allein schon wegen der fehlenden Einbettung in eine dauerhafte und ausschließliche personale Lebensgemeinschaft ablehnen.⁸⁶ Nur in einer solchen Lebensgemeinschaft haben sexuelle Kontakte für Paulus ihren legitimen Ort. Genau hier ist aber auch der Ansatzpunkt gegeben, seine rigoros ablehnende Haltung gegenüber gleichgeschlechtlichem Verhalten aufzubrechen und gleichsam Paulus von Paulus selbst her zu korrigieren. Basis dieser Korrektur können freilich nicht die ihm vertrauten „anthropologische[n] Standards“⁸⁷ antiker Philosophie und alttestamentlich-frühjüdischer Tradition sein.⁸⁸ Auszugehen ist vielmehr vom aktuellen humanwissenschaftli-

- 84 Der Gedanke, dass Homosexualität konstitutionell bedingt sei und auf Veranlagung beruhe, findet sich zwar auch in antiken Quellen (vgl. K. Hoheisel, Art. Homosexualität: RAC 16 [1994], 289-364, hier: 338, der auf Arist. eth. Nic. 7,6,1148b 29f; PsArist. probl. 4,26, 879a 36/880a 5; Ptol. Math. tetr. 3,14,172; 4,15,188 und Firm. Math. 3,6,20; 4,12,5 und 6,30,16 verweist). Doch wird dieser Gedanke – wie die Belege zeigen – nur von Einzelstimmen geäußert, die sich zudem auf einen langen Zeitraum zwischen dem 4. Jhd. v.Chr. (Aristoteles) und dem 4. Jhd. n.Chr. (Firmicus, ein christlicher [!] Verfasser eines astrologischen Werkes) verteilen und – soweit ich sehe – keine nennenswerte Rezeption gefunden haben. Die Vorstellung einer konstitutionellen Homosexualität in der Antike daher „geläufig“ zu nennen (vgl. Hoheisel, ebd.), halte ich dann doch für zu kühn. Erheblich plausibler dürfte aufgrund der Quellenlage die Vermutung sein, dass Paulus wie den meisten seiner heidnischen und jüdischen Zeitgenossen diese Vorstellung unbekannt war.
- 85 Es ist allerdings mit M. Bruns, Kirche 114f nachdrücklich darauf zu verweisen, dass pädophile Neigungen von homosexuellen Neigungen klar zu unterscheiden sind und dass der Anteil Pädophiler unter den homosexuellen Männern nicht höher ist als unter den heterosexuellen Männern. Dass in der hellenistisch-römischen Gesellschaft homosexuelle Kontakte fast ausschließlich in päderastischen Beziehungen stattfanden, hat mit kulturell bedingten Normen und Rollenerwartungen zu tun und zeigt keinesfalls ein „Naturgesetz“ an!
- 86 Das in unserer Zeit selbstverständlich geltende gesellschaftliche Tabu des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger stand Paulus gerade nicht zur Verfügung.
- 87 M. Theobald, Röm I, 70.
- 88 Genau hier dürfte der entscheidende hermeneutische Fehlschluss all der Äußerungen liegen, die Homosexualität bzw. gleichgeschlechtliches Verhalten unter Berufung auf die entsprechenden Bibelstellen als widernatürlich bzw. sündhaft beurteilen. Denn sie werten

chen Erkenntnisstand. Demnach ist ein gewisser Prozentsatz von Menschen, Männern und Frauen,⁸⁹ mit einer irreversiblen homosexuellen Grundveranlagung ausgestattet, die für sie ebenso natürlich ist wie die heterosexuelle Grundveranlagung für die meisten anderen Menschen. Hätte Paulus auf diesem Erkenntnisstand dennoch wider besseres Wissen gleichgeschlechtliches Verhalten als bewusste und gewollte Entscheidung gegen Gottes Schöpfungsordnung und damit als Abkehr von Gott gebrandmarkt (vgl. Röm 1,26f)? Hätte er nicht vielmehr akzeptiert, dass Gott in seiner Schöpfung auch der homosexuellen Neigung von Menschen Raum geschenkt hat? Hätte er angesichts einer solch anderen Einschätzung aber nicht selbstverständlich auf die Gestaltung gleichgeschlechtlich orientierter Sexualität denselben Maßstab angewendet, nach welchem er in 1Kor 6f auch die Gestaltung gegengeschlechtlich orientierter Sexualität vermisst? Müsste nicht die erste Konsequenz in seinem Sinne also lauten: Auch homosexuell veranlagte Menschen, denen das Charisma der Enthaltbarkeit fehlt, dürfen wegen Unzuchtgefährdung nicht dazu gedrängt werden, ihren natürlichen Sexualtrieb zu unterdrücken? Und schlosse sich nicht nahtlos die zweite Konsequenz an: Auch gleichgeschlechtliches Verhalten darf nie auf den körperlichen Aspekt reduziert werden, sondern muss stets in seiner personal-kommunikativen Dimension gesehen werden. Es ist also wie gegengeschlechtliches Verhalten zu integrieren in eine als dauerhaft und unteilbar konzipierte personale Lebens- und Liebesgemeinschaft?⁹⁰ Eine Relecture von Röm 1,26f durch die Brille humanwissen-

die Erkenntnisse der modernen Humanwissenschaften ab gegenüber dem Wortlaut der Schrift anstatt dessen zeitbedingte und überholte Voraussetzungen zu hinterfragen und die biblischen Aussagen im Licht heutigen Wissensstandes neu zu lesen. Zu Recht merkt M. Theobald im Kontext seiner Auslegung zu Röm 1,26f an: „Wer sich für seine Überzeugung, homosexuelles Tun widerspreche der von Gott gegebenen Ordnung auf die Heilige Schrift beruft (vgl. noch 1Kor 6,9; 1Tim 1,10), ohne die geschichtliche Bedingtheit ihrer diesbezüglichen Aussagen zu berücksichtigen, behandelt die Schrift »biblizistisch«, das heißt: er schaut nur auf den Buchstaben und sorgt sich weder um den literarischen noch den geschichtlichen Kontext einer Schriftstelle. Einen derart naiven Umgang mit Schrifttexten hat die Kirche bei anderen Themen längst aufgegeben. Wer käme heute noch ernsthaft auf die Idee, unter Berufung auf die Schöpfungserzählungen Gen 1-3 das kopernikanisch-galileische Weltbild bekämpfen zu wollen? So wenig die Schrift über naturwissenschaftliche Fragen belehren will, so wenig verpflichtet sie auf anthropologische Standards der hellenistisch-römischen Zeit“ (Röm I, 69f); vgl. dazu auch M. Stowasser, Homosexualität 523-526.

89 B. Fraling, *Sexualethik* 232f gibt für eine irreversibel homosexuelle Neigung bei der männlichen Bevölkerung einen prozentualen Anteil von 4-5%, bei der weiblichen Bevölkerung von 2-3% an.

90 Allerdings sollte eine solch umfassende Gemeinschaft zwischen zwei gleichgeschlechtlichen Partnern meines Erachtens im Unterschied zur gegengeschlechtlichen Lebensgemeinschaft nicht *Ehe* genannt werden, um mit diesem Begriff die prinzipielle Offenheit der gegengeschlechtlichen Beziehung für Kinder/Elternschaft zu dokumentieren. Der Verzicht auf eine solche Bezeichnung sollte aber nicht verwechselt werden mit einer Abwertung oder gar Diskriminierung einer gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft.

schaftlicher Erkenntnisse der Moderne wirft also vielleicht als provokant empfundene Fragen auf. Im Horizont seiner Stellungnahme zu sexualethischen Themen in 1Kor 6f gibt Paulus selbst wichtige Impulse zu ihrer Beantwortung mit dem Ziel einer verantwortungsbewussten und menschenwürdigen Gestaltung von Sexualität.⁹¹ Mit dem Aufdecken der Fragen und dem Hinweis auf die Impulse für die geforderten Antworten endet freilich die Zuständigkeit der Exegese und beginnt die Arbeit der Moraltheologie.

91 Vgl. dazu auch K. Wengst, Paulus 78.

Humilitas moralis

Ein Exempel für eine Tugend-Bestimmung Kants

Dieter Witschen, Osnabrück

In Kants Ethik Reflexionen zur Tugend der Demut zu finden wird nicht wenige überraschen – und dies aus mehreren Gründen. Zunächst einmal gilt seine Moralphilosophie als Pflichtenethik par excellence, die einer gängigen Interpretation zufolge geradezu einen Kontrapunkt zur klassischen Tugendethik bilden soll, so dass allgemein keine Ausführungen zur Tugend bzw. zu einer Tugend erwartet werden. Weiterhin kann es im Besonderen Verwunderung auslösen, in einer Ethik, deren spezifisches Profil insbesondere durch systematische Stichwörter wie Autonomie oder Mündigkeit gekennzeichnet und die historisch der Aufklärung zugeordnet wird, Überlegungen zur Demut vorzufinden. Überdies gilt diese Tugend nicht selten als eine spezifisch religiös, näherhin christlich geprägte Grundhaltung, deren Bestimmung und Reflexion man nicht gerade in einer philosophischen Ethik vermutet.

Nun weist Kants Moralphilosophie, nimmt man sie in ihrer Gesamtheit, beschränkt man sich mithin nicht auf die beiden Grundlegungsschriften, also die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“, diverse Dimensionen auf, u.a. eine tugendethische. In puncto „Tugend(en)“ ist bei ihm keine Leerstelle bzw. Fehlanzeige zu konstatieren, sondern eine eigene Konzeption zu finden¹. Das impliziert, dass es für ihn nicht ausschließlich die normativ-ethische Grundfrage „Was soll ich tun?“ als leitende gibt, sondern ebenfalls die Grundfrage „Wer will/soll ich sein?“ zu ihrem Recht kommt. Ethik hat sich also nicht nur mit den Grundprinzipien, an denen Akteure sich zu orientieren haben, und mit Präferenzregeln, die in komplexen und schwierigen Situationen eine abwägende Urteilsfindung hinsichtlich des moralisch Richtigen ermöglichen, sowie mit Verpflichtungen in einzelnen Lebensbereichen zu befassen, sondern auch die Person mit ihren erworbenen Haltungen, mit ihren dauerhaften Charaktereigenschaften, mit ihrem sie auszeichnenden mo-

1 Vgl. dazu insbesondere Loudon, Robert B., Kant's virtue ethics, in: *Philosophy* 61 (1986) 473-489; Sherman, Nancy, Making a necessity of virtue. Aristotle and Kant on virtue, Cambridge 1997, bes. 121-186; Johnson, Robert N., Kant's conception of virtue, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of law and ethics* 5 (1998) 365-387; O'Neill, Onora, Kant's virtues, in: R. Crisp (Hrsg.), *How should one live? Essays on the virtues*, Oxford 1998, 77-99; Esser, Andrea Marlen, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.

ralischen Können, mit ihren motivationalen Ressourcen ist in den Blick zu nehmen².

Kant reflektiert nicht nur das Grundelement der Tugend im Allgemeinen bzw. als solches, sondern entwickelt auch so etwas wie eine spezielle Tugendethik, indem er einzelne moralische Grundhaltungen thematisiert. Dabei zeigt sich m.E. zweierlei: Zum einen greift er historisch gesehen auf die klassische Tradition der Tugendethik insbesondere stoischer und christlicher Provenienz zurück. Zum anderen nimmt er systematisch gesehen eine eigene Bestimmung und Profilierung der jeweiligen Tugend mittels seiner ethischen Grundeinsichten vor. Exemplifiziert sei dies anhand der Haltung der Demut, die in der christlichen Tradition, in der Kant in mancher Hinsicht verwurzelt ist, eine bedeutsame Rolle spielt, und der er mit Hilfe seiner ethischen Grundideen eigene Konturen gibt.³

1. Die Zuordnung der Demut in Kants Tugend-Konzeption

Zur Einordnung dessen, was Kant zur Demut ausführt, ist zunächst festzuhalten: Sie ist eine unter vielen (materialen) Tugenden. Bei der Entfaltung seiner Tugendethik differenziert Kant im Sinne einer ersten grundlegenden Distinktion zwischen der einen Tugend und den vielen Tugenden. Unter der ‚einen Tugend‘ versteht er den formalen Inbegriff, unter den ‚vielen Tugenden‘ die materiale Ausdifferenzierung der einzelnen Haltungen.

„Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist, wie alles Formale, bloß eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d.i. desjenigen (des Materiale), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heißt Tugendpflicht, deren es also viele giebt.“ (MS VI 395)⁴

Singgleich mit der Distinktion zwischen der einen Tugend und den vielen Tugenden ist diese: Es gibt nur „Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten:

- 2 Zu möglichen Sinngehalten einer Tugendethik vgl. Wolbert, Werner, Wozu eine Tugendethik?, in: ThG 77 (1987) 249-254.
- 3 In der an sich überbordenden Literatur zu Kants Ethik finden sich meines Wissens kaum eigene Studien zum Thema „Demut bei Kant“. Vgl. allerdings Grenberg, Jeanine, Kant and the ethics of humility, Cambridge 2005; dies., Humility in Kant's account of virtue, in: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, hrsg. von V. Gerhardt u.a., Berlin/New York 2001, Bd. IV, 360-367.
- 4 Zitiert wird I. Kant nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1968. Der Band wird in römischer, die Seite in arabischer Zahl angegeben. Folgende Abkürzungen werden benutzt: KpV = Kritik der praktischen Vernunft; MS = Die Metaphysik der Sitten; RGV = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; KU = Kritik der Urteilskraft; Päd = Pädagogik.. VE = Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von P. Menzer, Berlin 1924.

weil es zwar viel Objekte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung als subjektiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen“ (MS VI 410). Im Sinne einer Grundentscheidung, die in Anbetracht der Neigung des Menschen zur eigennützigen Selbstliebe eine „Revolution in der Gesinnung“ (RGV VI 47) zu sein hat, macht der Mensch sich freiwillig den Standpunkt der Moral dauerhaft für seine Praxis zu Eigen, hat somit den festen Willen, gut zu sein, was nach Kant bedeutet, die Haltung der Selbstsucht aufzugeben. Der Mensch eignet sich m.a.W. die Grundhaltung an, nach dem kategorischen Imperativ zu handeln. „Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann.“ (MS VI 395) Mit seinem moralischen Handeln strebt der Mensch die Realisierung verschiedener Zwecke an, die zugleich Pflicht sind (vgl. MS VI 384f). „Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist) ist nichts anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird; eben so ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt.“ (MS VI 406) Es versteht sich, dass Kant mit dem Tugendwort ‚Demut‘ nicht den einen Inbegriff der moralischen Grundhaltungen meint, sondern eine partikuläre Haltung, eben eine Tugend unter vielen.

Generell setzt sich eine einzelne Tugend aus zwei Grundelementen zusammen: einer Haltung, die die Konstante bildet, und einer Handlungsweise, die die Variable bildet. Das erste Element betrifft die moralisch gute Gesinnung; die Tugend als Haltung ist sozusagen der dauerhafte gute Wille. Den entsprechenden Habitus hat der Mensch sich in innerer freier Entscheidung anzueignen („habitus libertatis“ [MS VI 407]) und durch wiederholtes Üben eine Befähigung, ein Können zu erwerben. Die „Tugend besteht in der *rectitudine actionum ex principiis internis*“ (VE 90); sie „ist das Wohlverhalten aus Grundsätzen und nicht aus Instinkt“ (VE 308). Ihr ist es um die habitualisierte Gesinnung und Motivation, um konstante Beweggründe zu tun; ihr genügt nicht die äußere Realisierung des moralisch Richtigen, – kantisch gesprochen – die Legalität, das Pflichtgemäße. Sie ist nicht eine reine Fertigkeit bzw. eine durch Übung erworbene Gewohnheit, sondern eine „Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze“ (MS VI 383). Je nach Lebenssituation kann nun eine unterschiedliche Handlungsweise gefordert sein. Unter gnoseologischer wie inhaltlicher Rücksicht gewinnt die Tugend als moralische Grundhaltung ihren spezifischen Gehalt durch die Weisen moralisch guten und richtigen Handelns. Von der *ratio cognoscendi* her ist der Gehalt der jeweiligen Tugend von ihrer Bezogenheit auf eine Handlungsweise erkennbar. Die gnoseologische Priorität der Handlung gegenüber der Haltung ist nun nicht zu verwechseln mit der axiologischen Priorität. Unter dieser Rücksicht kommt der Tugend der Primat zu. Etwas anderes wäre auch nicht

mit dem vereinbar, warum Kants Ethik allgemein als eine Gesinnungsethik⁵ qualifiziert wird. Bekanntlich ist für ihn ohne Einschränkung gut allein der gute Wille, was für die moralische Motivation des Menschen bedeutet, dass er aus Pflicht bzw. aus Achtung vor dem Gesetz das moralisch Richtige zu tun hat.

Kant erfasst die beiden genannten Grundelemente aus einem spezifischen Grund durch das Begriffspaar „Tugend und Pflicht“. Denn er misst einem anthropologischen Faktum eine besondere Bedeutung zu. Der Mensch ist für ihn ein sinnlich-vernünftiges Wesen, das sein Wollen nicht eo ipso an den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft orientiert. Die beiden Grundbestandteile des Menschen, also die Sinnlichkeit und die Vernunft, können miteinander konkurrieren. Was die Haltung betrifft, unterscheidet Kant zwischen Tugend und Heiligkeit. Erstere ist eine menschliche, letztere eine göttliche Disposition. Der Mensch ist nicht wie Gott ein heiliges Wesen, bei dem Wollen und Sollen nicht miteinander konkurrieren; „heilige Wesen sind nicht tugendhaft, weil sie keine Neigung zum Bösen zu überwinden haben, sondern ihr Wille ist dem Gesetze adäquat“ (VE 308). Den „moralischen Zustand“ des Menschen beschreibt Kant als „Tugend, d.i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens“ (KpV V 84). Weil im Inneren des Menschen immer wieder moralische Haltung und sinnliche Neigungen miteinander in Konflikt geraten, ist ein beständiges Bestreben und Einüben notwendig, was Kant mit der Metapher des Kampfes zum Ausdruck bringt. Um Tugend zu besitzen, bedarf es einer „Herrschaft über sich selbst“ (MS VI 407), was einen bestimmten Umgang mit den natürlicherweise gegebenen Emotionen bedingt. Näherhin gilt es Affekte zu zähmen und Leidenschaften zu beherrschen. Unter einem ‚Affekt‘ versteht Kant ein spontan sich einstellendes, kurzzeitiges Gefühl, unter einer ‚Leidenschaft‘ eine „zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde“ (ebd.) Der Mensch hat „über seine dem Gesetz widerspenstige Neigungen Meister zu werden: so daß die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann“ (MS VI 383). Aus dem genannten anthropologischen Grund erlebt der Mensch sein moralisch richtiges Handeln als eine Verpflichtung, und zwar als eine kategorische; die faktische Orientierung am Sittengesetz geschieht nicht von selbst. Zwischen Haltung und Handlung, zwischen Tugend und Pflicht besteht ein innerer Konnex, nicht etwa ein Gegensatz. Die Tugend als Grundhaltung will sich kraft immanenter Logik in eine Handlung umsetzen; sie ist „die feste gegründete Gesinnung seine Pflicht zu erfüllen“ (RGV VI 23).

Was der Mensch als freies Wesen mit seiner moralischen Praxis zu erreichen sucht, das führt Kant auf zwei Zwecke, die zugleich Pflicht sind, zurück, nämlich die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit (MS VI

5 Vgl. dazu Witschen, Dieter, Kant und die Idee einer christlichen Ethik, Düsseldorf 1984, 21-42.

385f). Diese beiden Zwecke dienen ihm als principium divisionis für seine Tugend- bzw. Pflichtenlehre. Für beide Lehren ist dies möglich, weil es den aufgezeigten Konnex zwischen Haltung und Handlung, Tugend und Pflicht gibt. Von daher dürfte auch erklärbar sein, warum Kant in seiner elaborierten Tugendethik wiederholt zwischen den Ebenen der Tugenden und der Handlungspflichten wechselt. Innerhalb der beiden Grundbereiche der selbst- und der fremdbezogenen Tugenden nimmt Kant weitere Unterscheidungen vor und thematisiert einzelne Tugenden und Laster. So differenziert er z.B. innerhalb der fremdbezogenen Tugenden zwischen denen der (Nächsten-)Liebe und der Achtung (vgl. MS VI 448ff)⁶, innerhalb der selbstbezogenen Tugenden zwischen denen, die die Existenz anderer Menschen nicht voraussetzen, und denen, bei denen die Existenz anderer Bedingung ist. Eine der selbstreferenziellen Tugenden bezüglich der eigenen Vollkommenheit ist für Kant die Demut.

2. Kants Bestimmung der Demut

Wie bei moralischen Grundwörtern üblich, so ist auch das Wort ‚Demut‘ ein Homonym⁷. Es wird sogar in einem pejorativen und in einem positiven Sinne gebraucht, als Laster- und als Tugendwort. Ersteres ist etwa der Fall, wenn mit ihm eine Haltung der Unterwürfigkeit, mit der eine „knechtische Gesinnung“ (vgl. MS VI 435) einhergeht, bezeichnet wird oder eine Disposition, die auf einer eigenen Geringschätzung, auf Gefühlen der Inferiorität oder gar auf dem Bewusstsein eigener Wertlosigkeit gründet. Mit dem Wort ‚Demut‘ kann andererseits eine positive Einstellung gemeint sein. Bei Kant hat man sich zu vergegenwärtigen, unter welchen Voraussetzungen oder auf Grund welcher Merkmale er von der falschen Demut einerseits oder von der wahren Demut andererseits spricht.

Ferner kann sich eine Bedeutungsverschiedenheit aus den unterschiedlichen Adressaten der Haltung ergeben. So kann das eine Mal nur ein Adressat im Blick sein, ein anderes Mal können es verschiedene Adressaten sein. Das Gegenüber kann erstens Gott sein; die Demut ist m.a.W. eine religiöse Grundhaltung, auf Grund derer der Mensch seine Geschöpflichkeit, seine Abhängigkeit von dem transzendenten Ur-Grund, seine Endlichkeit und Begrenztheit oder sein Verfehlen des Willen Gottes anerkennt. Das Gegenüber können zweitens die anderen

6 Vgl. dazu Witschen, Dieter, Achtung und Nächstenliebe. Zu einer Unterscheidung in Kants „Metaphysik der Sitten“, erscheint in: FZPhTh 53 (2006).

7 Zur Relevanz semantischer Analysen im Kontext der Tugendethik vgl. Schüller, Bruno, Zu den Schwierigkeiten, die Tugend zu rehabilitieren, in: ThPh 58 (1983) 535-555. Wichtige Hinweise semantischer Art mit Blick auf das Wortfeld ‚Demut‘ finden sich bei Rehr, Stefan, Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament, Münster 1961.

sein; ‚Demut‘ meint dann oft eine Dienstbereitschaft für andere oder das Vermeiden einer bestimmten Überheblichkeit gegenüber anderen. Adressat kann drittens das Selbst sein; ‚Demut‘ meint in diesem Fall eine selbstreferenzielle Tugend. Zu konstatieren ist, dass Kant den Gebrauch des in Rede stehenden Wortes auf die dritte Möglichkeit beschränkt, also auf das moralische Selbstverhältnis.

Weiterhin kann sich die Homonymie aus den unterschiedlichen inhaltlichen Merkmalen der Haltung bzw. Handlung ergeben, auf die mit dem Wort Bezug genommen wird. Für Kant ist der inhaltliche Kontext der Demut die Selbsterkenntnis bzw. -prüfung. Des Näheren ist ihr Gegenstand die Selbsterkenntnis unter moralischer Rücksicht; Kant spricht von der „geziemenden Selbstschätzung“ (VE 157). Interpretatorisch lässt sich die Demut als eine „Meta-Haltung“ beschreiben. Denn Kant geht es bei ihr nicht um die direkte Umsetzung einer selbstreferenziellen Tugend, sondern um die aposteriorische Beurteilung der eigenen Moralität insgesamt, um deren realistische und aufrichtige Einschätzung.

Grundsätzlich ist es Kant mit der Demut um die Anerkennung der eigenen Unzulänglichkeit, Schwäche, Fragilität unter moralischer Rücksicht zu tun. Wer mit Kants allgemeiner Tugend-Konzeption vertraut ist, mag nun von vornherein einen Widerspruch zwischen dieser und der Demut erkennen. Denn wenn es ein Spezifikum der kantischen Tugend-Konzeption gibt, dann ist dieses in der Hervorhebung der Tugend als „moralische(r) Stärke des Willens eines Menschen“ (MS VI 405) zu sehen. Sie ist das kraftvolle Vermögen, die Hindernisse, die der Moralität entgegenstehen, zu überwinden. Einige signifikante Ausführungen seien zum Beleg angeführt: „Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können“ (MS VI 394; vgl. MS VI 405). Oder: „Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun die Tapferkeit (*fortitudo*) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns Tugend (*virtus, fortitudo moralis*)“ (MS VI 380). Oder: „Tugend bedeutet Stärke in der Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung in Ansehung der moralischen Gesinnung“ (VE 91). Der Widerspruch ist jedoch nur ein vermeintlicher, da zwei verschiedene Perspektiven vorliegen. Bestimmt Kant die Tugend als *fortitudo moralis*, als moralische Stärke, dann steht ihm vor Augen, dass zur Umsetzung der Moralität ein rein kognitives Vermögen nicht zureicht, sondern auch ein exekutives Vermögen notwendig ist, das die Hindernisse, Versuchungen und dergleichen überwindet, das die notwendigen Opfer ermöglicht (vgl. RGV VI 190 Fn.). Betont er die Einstellung der Demut, dann fordert er zu einer realistischen Einschätzung der menschlichen Möglichkeiten in *rebus moralibus* auf. Die erste Hinsicht ist eine strebensethische, bei der zweiten geht es um eine selbstkritische Überprüfung dessen, was bei diesem Streben erreicht worden ist. Bei der ersten ist der Fokus

auf die Autonomie und die Autokratie, auf die Selbstgesetzgebung und Selbststeuerung bzw. -beherrschung des Menschen gerichtet, bei der zweiten auf seine Grenzen. Von der Stärke und Schwäche des Menschen ist mithin nicht unter ein und derselben Rücksicht die Rede, so dass kein Widerspruch vorliegt.

Bei der Selbsteinschätzung unter moralischer Rücksicht legt Kant entscheidendes Gewicht darauf, den richtigen Vergleichspunkt zugrunde zu legen. Die elementare Alternative ist für ihn, ob diese im Vergleich mit dem Sittengesetz oder im Vergleich mit anderen vorgenommen wird. Richtig ist seiner Ansicht nach der Vergleich mit dem Sittengesetz, das den Inbegriff der Moralität bildet. „Allein die moralische Selbstschätzung, die auf der Würde der Menschheit beruht, muß sich nie auf die Vergleichung mit anderen, sondern auf die Vergleichung mit dem moralischen Gesetz selbst gründen“ (VE 158). Er läutert die Alternative ebenfalls durch den Unterschied: der Mensch soll „sich nicht nach dem Werthe Anderer ..., vielmehr nach den Begriffen seiner Vernunft schätzen“ (Päd IX 491). Der Mensch erkennt mit Hilfe seiner praktischen Vernunft das Grundprinzip der Moralität, das Kant auch das ‚moralische Gesetz‘ nennt. Legt er bei seiner Selbstprüfung nicht diese Richtschnur zugrunde, sondern vergleicht er sich mit anderen, so sieht Kant – aller Erfahrung nach – eine zweifache Gefahr gegeben: entweder sucht der Mensch „sich über den Anderen zu erheben, oder den Werth des Anderen zu verringern.“ (ebd.) Ob bei dem Vergleich mit dem Sittengesetz das Subjekt von sich selbst eine „geringe“ oder eine „hohe“ Meinung zu haben hat, lässt sich ohne Angabe eines weiteren Vergleichspunktes nicht angemessen beurteilen. Denn es macht den ausschlaggebenden Unterschied aus, ob das Selbst bei diesem Vergleich seine faktische moralische Praxis oder seine Fähigkeit, an diesem sich zu orientieren, beurteilt.

2.1 Vergleich mit dem moralischen Gesetz

Die wahre Demut hat dort ihren Ort, wo das Selbst seine faktische moralische Praxis anhand des Maßstabes des Sittengesetzes bewertet. Bringt der Mensch bei dieser Prüfung die notwendige Selbstkritik auf, dann hat er von sich eine geringe Meinung zu haben. „Das Bewusstsein und Gefühl der Geringfähigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz ist die Demuth (humilitas moralis)“ (MS VI 435). Mit anderen Worten: „Die Demut ist ... die Einschränkung der großen Meinung von unserem moralischen Wert durch die Vergleichung unserer Handlungen mit dem moralischen Gesetz“ (VE 159). Im Sinne der Demut beurteilt eine Person ihre eigene faktische moralische Lebensführung dann adäquat, wenn sie ihre eigene Unzulänglichkeit, ihr Zurückbleiben anerkennt, sich eingesteht. „Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen“ (MS VI 436). Der Inbegriff der selbstreferenziellen Tugenden ist

für Kant die eigene Vollkommenheit. Es ist nicht zu leugnen, dass der Mensch diese nicht erreicht, er nur danach streben kann, sie approximativ zu erreichen. Die „Demuth (ist) eigentlich nichts anders, als eine Vergleichung seines Werths mit der moralischen Vollkommenheit“ (Päd IX 491).

Was für die Tugend im Allgemeinen gilt, das gilt für die selbstbezogenen Tugenden im Besonderen: Es bedarf des Prozesses eines Fortschreitens, der kontinuierlichen Anstrengungen. Die Tugend ist „objectiv betrachtet ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist“ (MS VI 409; vgl. MS VI 446). Hat der Mensch im Sinne einer Grundentscheidung, einer „Revolution in der Gesinnung“, in Anbetracht des Hanges zum Bösen im Sinne einer Bekehrung sich den Standpunkt der Moral und damit die verschiedenen moralischen Grundhaltungen sich zu Eigen gemacht, dann ist im Weiteren ein beständiges Umsetzen erforderlich, was für den Menschen eine Reform, eine Besserung, eine „Änderung der Sitten“ bedeutet (vgl. RGV VI 47 u. 51; VE 309). Der Prozess wird begleitet von einer moralischen Selbstreflexion des Subjekts. Die aufrichtige Selbsterkenntnis ist für Kant „aller menschlichen Weisheit Anfang“ (MS VI 441); sie beinhaltet als erstes Gebot: „Unparteilichkeit in Beurteilung unserer selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstverständnisse seines inneren moralischen Werths oder Unwerths“. Sie ist einer „eigenliebigen Selbstschätzung“ entgegengesetzt, die bloße Wünsche, denen keine Taten folgen, für Beweise eines „guten Herzens“ hält (ebd.).

„Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen“ sieht Kant darin, „seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei)“ (MS VI 392). Es kommt nicht nur auf die moralisch richtige, sondern insbesondere auf die moralisch gute Lebensführung an, nicht nur auf die *virtus* phänomenon, „die Tugend als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen (ihrer Legalität nach)“, sondern vor allem auf die *virtus* noumenon, die „standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen)“ (RGV VI 14). Mittels der Distinktion zwischen Legalität und Moralität wird verständlich, warum Kant zwei Gründe für die Demut benennt: „Der Mensch hat Ursache, eine kleine Meinung von sich zu haben, weil seine Handlungen sowohl dem moralischen Gesetz entgegengesetzt sind als auch der Reinigkeit mangeln. Aus Gebrechlichkeit übertritt der Mensch das Gesetz ... und aus Schwäche kommen seine guten Handlungen der Reinigkeit des Gesetzes nicht bei“ (VE 159). Das Ziel der Vollkommenheit kann der Mensch mithin zum einen verfehlen, weil er moralisch falsch handelt, und zum anderen, weil seine moralische Motivation nicht lauter, nicht integer ist. Die entsprechende Selbsterkenntnis, die den Menschen die Haltung der Demut einnehmen lässt, darf nun nicht zu einer Mutlosigkeit führen; die Gefahren der Resignation und in der Folge der Tatenlosigkeit gilt es zu vermeiden (vgl. VE 160).

Was es mit der wahren Demut auf sich hat, das lässt sich unter Zuhilfenahme des gnoseologischen Grundsatzes „per opposita cognoscitur“ nochmals

erläutern, führt man sich vor Augen, was ihr entgegengesetzt ist. Ein Gegensatz ist der „Tugendstolz“, bei dem jemand es unterlässt, den richtigen Maßstab bei seiner Eigenbeurteilung zugrunde zu legen, so dass er sich nicht eine begründete Überzeugung bildet, sondern sich selbst etwas vormacht. „Die Überredung von einer Größe ... seines [moralischen] Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz (arrogantia moralis) genannt werden“ (MS VI 435). Den Gegensatz bezeichnet Kant ebenfalls als „Eigendünkel“, worunter er „ein Wohlgefallen an sich selbst (arrogantia)“ (KpV V 73) versteht. Die Demut, die eine „Herabsetzung des Eigendünkels“ mit sich bringt, würde allerdings falsch verstanden, führte sie zur Selbstverachtung und nicht zur Förderung der Entschlossenheit, sich der moralisch guten Lebensführung immer mehr zu nähern (RGV VI 184f Fn.).

Vergleicht der Mensch nicht seine faktische moralische Lebensführung mit dem Sittengesetz, sondern hat er sich selbst mit seiner Fähigkeit zur Moralität im Blick, dann hat er nicht Anlass, demütig zu sein, sondern hat er berechtigter Weise ein Bewusstsein von seiner eigenen Würde und somit Grund zur Selbstachtung und zur „Erhebung der Seele“. Unter der Rücksicht, als ein vernünftiges und freies Wesen zur Moralität fähig und insofern autonom zu sein, hat die Person Grund, von sich eine hohe Meinung zu haben. Daraus, „daß wir einer ... inneren [moralischen] Gesetzgebung fähig sind,“ muß „Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil ist und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt“ (MS VI 436), folgen. Positive Selbstschätzung wegen seiner Befähigung zur Moralität ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. „Die Menschheit in seiner Person“ als „Object der Achtung“ soll der Mensch „sich nicht verlustig machen“, „nicht seine Würde verläugnen, sondern immer im Bewusstsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage (welches im Begriff der Tugend schon enthalten ist)“ leben (MS VI 435). Das „Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung“ kann „als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen“ dienen (RGV VI 50).

2.2 Vergleich mit anderen

Das eine ist der Vergleich des Selbst mit dem Sittengesetz – hier hat die wahre Demut ihren Ort, wenn das Selbst zur adäquaten Selbsteinschätzung seiner faktischen moralischen Lebensführung anhand des Sittengesetzes kommt. Das andere ist der Vergleich zwischen dem Selbst und anderen hinsichtlich eines tertium comparationis. Ist das tertium comparationis die moralische potentia im Sinne einer Befähigung, dann ist, wie bereits gesehen, eine Selbstachtung, eine positive cognitio sui berechtigt. Kant spricht in diesem Kontext auch von der „Ehrliche, d.i. Sorgfalt seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu ver-

geben“ (MS VI 465), vom edlen Stolz (animus eleatus), wobei das Wort ‚Stolz‘ nicht wie sonst häufig ein Antonym zur Demut ist, sondern ein Synonym mit ‚berechtigter Selbstachtung‘. Die auf der Befähigung zur Moralität gründende Selbstachtung grenzt er ab von dem Stolz, der sich auf „Vorzüge des Glücks“ (Päd IX 491) gründet, womit ein anderes tertium comparationis zugrunde gelegt wird. Er warnt vor einer zu hohen Bewertung der merita fortunae (vgl. Päd IX 493), die gegeben wäre, würde nicht der Primat der Moralität, die Präferenz der sittlichen vor den nicht-sittlichen Werten beachtet.

Für Kant gilt: „Demut in Vergleichung mit anderen Menschen ... ist gar keine Pflicht“ (MS VI 435). Wird dennoch eine relationale Selbstschätzung im Vergleich mit anderen vorgenommen, ein komparatives Selbstverhältnis ausgebildet, dann sieht er zwei entgegengesetzte Gefahren. Nach der einen Seite hin können sich Laster wie Hochmut oder Neid einstellen. Beim Vergleich mit anderen kann das Subjekt die Fehlhaltung sich aneignen, sich selbst entweder über andere zu erheben, oder den anderen nahe zu legen, den eigenen Wert zu vermindern. ‚Hochmut‘ definiert er daher als „eine Art von Ehrbegierde ..., nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäßigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster“ (MS VI 465). Der Hochmütige nimmt im Vergleich mit anderen eine Aufwertung der eigenen Person vor, die nicht sachlich begründet ist, sondern aus einer Selbsttäuschung resultiert, durch die das Subjekt sich „einen inneren größeren Werth zu verschaffen“ meint (MS VI 435). Im Falle des Neides gönnt das Subjekt anderen nicht ihr Wohl, obgleich dem eigenen Wohl gar kein Abbruch getan wird. Die entsprechende Gesinnung nennt Kant ‚Missgunst‘; folgen aus ihr Taten, um das Wohl anderer zu schmälern, dann spricht er vom ‚qualifizierten Neid‘. Beim Laster des Neides sieht jemand sein eigenes Wohl durch das anderer in den Schatten gestellt, wobei er den Maßstab „nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer“ sieht (MS VI 458f).

Nach der anderen Seite besteht die Gefahr einer Selbstverachtung, einer „kriechenden Gemütsart“, einer „knechtischen Gesinnung“. „Die geringe Meinung von seiner Person in Ansehung anderer ist keine Demut, sondern sie verrät eine kleine Seele und ist kriechende Gemütsart“ (VE 158). Kant hält es für verkehrt, „die Demuth darein zu setzen, daß man sich geringer schätze als Andre“ (Päd IX 491). Denn im Vergleich mit anderen kommt einem selbst die gleiche Würde und damit Selbstzwecklichkeit zu. Falsche (erlogene) Demut wirft er dem vor, der seinen eigenen moralischen Wert herabsetzt, um auf diese Weise die Gunst eines anderen, wer es auch sein mag, zu erwerben. Diese Person bezichtigt er der Heuchelei und Schmeichelei. Diese „Abwürdigung seiner Persönlichkeit“ widerspricht einer Pflicht gegen sich selbst (vgl. MS VI 436). Nicht nur eine Herabsetzung, sondern sogar eine Leugnung seiner eigenen moralischen Würde liegt vor, wenn ein Individuum sich selbst für moralisch wertlos erachtet,

wenn es meint, „kriechend“ bzw. „knechtisch (animo servili)“ seine Ziele zu erreichen (vgl. MS VI 435). Bei der „sittlich-falsche(n) Kriecherei (humilitas spuria)“ entsagt es sich des Anspruchs auf einen eigenen moralischen Wert „in der Überredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben“ (ebd.).

Diese kontrastierenden Überlegungen zeigen im Übrigen, dass für Kant Demut ein Bewusstsein der eigenen Würde voraussetzt, er sie nicht mit dem Bewusstsein, moralisch wertlos zu sein, gleichsetzt. Er will das Laster der „Kriecherei“ vermieden wissen. Zur Veranschaulichung übt er Paränese und schärft mittels apodiktischer Imperative ein: „Werdet nicht der Menschen Knechte; – lasst euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. – Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. – Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt“ (MS VI 436). Er stellt klar: „Das Bücken und Schmiegen vor einen Menschen“ ist „eines Menschen unwürdig“ (MS VI 437). Er warnt plastisch: „Wer sich ... zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird“ (ebd.).⁸ Die (wahre) Demut als selbstreferenzielle Tugend impliziert in keiner Weise, dass das Subjekt sich nicht dagegen zur Wehr zu setzen hat, von anderen gedemütigt zu werden.

So klar in Kants Tugendsystem die moralische Grundhaltung der Demut in ihren Merkmalen, in ihren Vergleichspunkten und in ihren Oppositionen bestimmt ist, so schwierig ist gleichwohl ihre Umsetzung, gilt es doch eine Balance zwischen verschiedenen miteinander konkurrierenden Gesichtspunkten herzustellen sowie bestimmte Folgen mit zu berücksichtigen. In einer kasuistischen Frage⁹, die nicht eine Anwendung eines Prinzips auf einen Einzelfall zum Gegenstand hat, sondern die soeben genannten Aspekte, deutet Kant die Problematik wenigstens an, ohne allerdings näher auf sie einzugehen. Er stellt die Frage in den Raum, ob nicht einerseits das „Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung“ mit dem Eigendünkel, der ja den Gegensatz zur wahren Demut bildet, zu große Ähnlichkeiten aufweise, so dass eine Aufmunterung zum erstgenannten Gefühl sich nicht empfehle. Gäbe es andererseits eine Selbstverleugnung in diesem Bereich, würde dies nicht zu einer Geringschätzung der eigenen Person durch andere führen und damit der Pflicht zur Selbstachtung widersprechen (MS VI 437)?

8 Kritik an den von Kant ausgewählten Beispielen übt Duran Casas, Vicente, Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“, Frankfurt a.M. u.a. 1996, 300-306.

9 Vgl. allgemein zur kantischen Kasuistik: Witschen, Dieter, Kasuistik in Kants Ethik. Ein Hinweis auf ein nahezu völlig vernachlässigtes Thema, in: ETHICA 14 (2006) 179-198.

3. Demut und christliche Ethik

An einigen Stellen seiner Ethik konstatiert Kant explizit eine Kongruenz zwischen der jeweiligen Auffassung der christlichen Ethik und seiner eigenen. Zu diesen gehört u.a. die Bestimmung der Demut. „Alle Begriffe der Alten [also der antiken Philosophen] von der Demut und allen moralischen Tugenden waren nicht rein und kongruierten nicht mit dem moralischen Gesetz, das Evangelium ist das erste, was uns die Moralität rein vortrug, und nichts, so wie es die Geschichten beweisen, kam demselben bei“ (VE 159). Er präzisiert andernorts:

„man kann es ... der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Principis, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen ... dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d.i. der Selbsterkenntniß) gesetzt habe.“ (KpV V 86)

Weil die christliche Ethik seiner Überzeugung nach die Maßstäbe moralischer Lebensführung in aller – wie er in religiöser Terminologie ausführt – „Heiligkeit, Vollkommenheit und Reinheit“ benannt und gleichzeitig realistisch um die Begrenztheit, die Fehlbarkeit des Menschen weiß, besitzt sie den richtigen Begriff von der Demut als einem Vermögen zur adäquaten Selbstbeurteilung. Weil sie um die „Größe“ des Menschen als eines zur Moralität fähigen Wesens weiß und zugleich vom Menschen wegen seiner Unzulänglichkeit, seiner Fragilität eine „kleine“ Meinung hat, vermeidet sie es beim Vergleich, der bei der *cognitio sui* vorzunehmen ist, und bei dem etwas „Großes“ vorausgesetzt wird, anhand dessen etwas anderes als vergleichsweise „klein“ beurteilt wird, die falschen Vergleichspunkte zugrunde zu legen sowie im Geflecht der schwierigen Selbsteinschätzung falsche Oppositionen aufzustellen. Bezüglich der Demut sieht Kant die Aufgabe der christlichen Ethik nicht auf eine kognitive Vermittlung beschränkt, sondern weist ihr eine weitergehende Funktion zu: „So lehrt ... die christliche Religion nicht sowohl die Demuth, als sie vielmehr den Menschen demüthig macht“ (Päd IX 491; ebenso VE 158).

Nun ist die christliche Religion nicht vor der Ausbildung bestimmter Fehlformen der Demut gefeit. Für falsch hält Kant etwa eine religiös motivierte Demut, die „in der Selbstverachtung, in der winselnden erheuchelten Reue und einer bloß leidenden Gemütsverfassung die Art setzt, wie man allein dem höchsten Wesen gefällig werden könne“ (KU V 273). Hier wie an anderen Stellen beurteilt Kant das Religiöse nach moralischen Grundkriterien. Wegen dieser hermeneutischen Grundperspektive kann er rein religiösen Ausdruckshandlungen der Demut vor Gott nichts abgewinnen, weil er ihren Beitrag zu einer moralisch guten Lebensform nicht erkennen kann.

„Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnbildlichen, ist der Menschenwürde zuwider ...; denn ihr

demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.“ (MS VI 436f)

Von der „inneren Beschaffenheit des christlichen Glaubens“ setzt er die Art von Frömmigkeit ab, bei der der Mensch sich selbst nichts zutraut, er in ständiger Ängstlichkeit auf übernatürliche Hilfe aus ist und er „in dieser Selbstverachtung (die nicht Demuth ist) ein Gunst erwerbendes Mittel zu besitzen“ meint, worin seiner Ansicht nach „eine knechtische Gemüthsart“ zum Ausdruck kommt (RGV VI 184 Fn.). Er kontrastiert die „Religion des guten Lebenswandels“ von der Superstition. Zu ersterer gehört die Demut „als unnachsichtliche Beurtheilung seiner Mängel“, die gleichwohl etwas Erhabenes hat, weil die Selbstkritik das Subjekt befähigt, die Ursachen für die moralischen Mängel nach und nach zu beseitigen. Der Aberglaube hingegen kennt keine „Ehrfurcht für das Erhabene“, sondern lässt sich von Furcht und Angst vor einem übermächtigen Wesen leiten, dem es durch „Gunstbewerbung und Einschmeichelung“ zu gefallen sucht (KU V 264). Insofern die falsche Demut zu einer Mutlosigkeit führen kann, wendet Kant sich gegen die

„Religion der Faulen, die gar nichts selbst tun wollen, sondern alles Gott überlassen. Um dieser Mutlosigkeit abzuhelpen, merke man: daß wir hoffen können, es werde unserer Schwäche und Gebrechlichkeit durch Gottes Hilfe eine Ergänzung widerfahren, wenn wir nur so viel getan haben, als nach Bewusstsein unseres Vermögens uns zu tun möglich war: allein nur bloß unter dieser Bedingung können wir hoffen, denn nur dadurch erst sind wir der göttlichen Beihilfe würdig.“ (VE 160)

Unübersehbar wendet Kant auch bei seiner Bestimmung der selbstreferenziell verstandenen Tugend der Demut in einem religiösen, sprich: christlichen Kontext die Kriterien an, die er generell bei seiner Interpretation des Religiösen gebraucht, und die von theologischer Seite mancher – hier nicht zu leistenden – Kritik bedürfen – etwa wegen ihrer pelagianischen Tendenz oder wegen des fehlenden sensus für legitime religiöse Ausdrucksformen. Mit einzelnen Grundelementen seiner Moralphilosophie steht Kant in der christlichen Tradition, auch – wie das Exempel der Demut zeigt – in ihrer asketischen Tradition¹⁰. Mittels seiner ethischen Grundeinsichten gibt er der jeweiligen moralischen Idee eine eigene systematische Interpretation und Profilierung. Diese sind zweifelsohne wirkmächtig gewesen. Wird etwa in der neueren philosophischen oder theologischen Ethik eine Rehabilitierung der in Verruf geratenen Tugend der Demut versucht¹¹, ist der zumindest untergründige Einfluss Kants spürbar. So meint Demut etwa nicht (mehr) Unterwürfigkeit, nicht Servilität, nicht Bewusstsein eigener

10 Näheres dazu in: Witschen, Dieter, Die asketische Dimension in Kants Ethik, erscheint in: ThPh 81 (2006) 367–384.

11 Vgl. z.B. Comte-Sponville, Andre, Ermutigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte, Reinbek 1998, 167-176; Virt, Günter, Demut – eine unmoderne Tugend?, in: Uni Trinoque Domino (FS K. Berg), hrsg. von H. Paarhammer u. F.-M. Schmölz, Thaur 1989, 291-307.

völliger Wertlosigkeit. Sie integriert die Selbstachtung, die dem Menschen als moralischem Wesen gebührt, unterminiert sie nicht. Bei bleibender Affirmation seiner eigenen Würde ermöglicht sie dem Menschen die adäquate und aufrichtige moralische Selbsteinschätzung in seinen Begrenzungen und Unzulänglichkeiten, die illusionslose Anerkennung der moralischen Wahrheit über sich selbst, die wiederum nicht Grund zur Resignation, sondern Antrieb zur Meliorisierung ist. Sie meidet die Gefahr eines Vergleichs zwischen Selbst und Anderen, nämlich in einen Wettbewerb einzutreten, bei dem es um Inferiorität und Superiorität geht, und bei dem nicht moralische Maßstäbe zugrunde gelegt werden. Als reflexive Tugend ist sie für eine moralisch gute Lebensführung im Allgemeinen und eine „Religion des guten Lebenswandels“ im Besonderen konstitutiv.

60 Jahre ~~||~~ eine Betrachtung

Werner Wolbert, Salzburg

Während ich 1975 zum ersten Mal in Israel war, hatte eine Teilnehmerin Geburtstag. In Israel wünsche man zu diesem Anlass, so erklärte uns die Führerin: auf 120. Vermutlich erklärt sich dieser Wunsch aus der biblischen Angabe über das Alter des Mose in Dtn 34,7: „Mose war hundertzwanzig Jahre alt, als er starb. Sein Auge war noch nicht getrübt, seine Frische war noch nicht geschwunden.“

Ich gehe nicht davon aus, dass ich erst die Hälfte meines Lebens hinter mir habe, und bezüglich der Vitalität im Alter kann ich nur fromme Wünsche hegen. Freilich signalisiert heute diese biblische Angabe durchaus ein ethisches Problem: Manche Altersforscher glauben, dass solches Alter demnächst mit Hilfe der Wissenschaft zu erreichen wäre. Vor lauter Enthusiasmus übersehen sie dabei oft die damit gegebenen ethisch höchst relevanten demographischen und sozialen Probleme, die sich unsere Gesellschaft und unsere Welt im Ganzen damit einhandeln würden. Ich habe dann doch lieber geschaut, ob die Bibel auch etwas zum Alter von 60 Jahren sagt, und stieß auf Lev 27,1ff, wo es um die Weihe einer Person an das Heiligtum bzw. deren Ablösung geht:

„Will jemand ein Gelübde für den Herrn einlösen, das er nach dem üblichen Wert einer Person abgelegt hat, so gilt für einen Mann zwischen zwanzig und sechzig Jahren ein Schätzwert von fünfzig Silberschekel, nach dem Schekelgewicht des Heiligtums, ... für einen Mann von sechzig und mehr Jahren ein Schätzwert von fünfzehn ...“

Die Mitteilung, dass man mit einem Schlag drei Viertel seines Marktwertes einbüßt (bei Frauen von dreißig auf zehn, also zwei Drittel) ist einigermaßen ernüchternd, wenn auch für uns heute erheiternd. Eine realistischere Ernüchterung ergibt sich aus der folgenden Bemerkung von Immanuel Kant:¹

„Das Zeitalter der Gelangung des Menschen zum vollständigen Gebrauch seiner Vernunft kann in Ansehung seiner Geschicklichkeit (Kunstvermögens zu beliebiger Absicht) etwa ins zwanzigste, das in Ansehung der Klugheit (andere Menschen zu seinen Absichten zu brauchen) ins vierzigste, endlich das der Weisheit etwa im sechzigsten anberaumt werden; in welcher letzteren Epoche aber sie mehr negativ ist, alle Thorheiten der beiden ersteren einzusehen; wo man sagen kann: »Es ist Schade alsdann sterben zu müssen, wenn man nun allererst gelernt hat, wie man recht gut hätte leben sollen,« und wo selbst dieses Urtheil noch selten ist; indem die Anhänglichkeit am Leben desto stärker wird, je weniger es sowohl im Thun als Genießen Werth hat.“

Und noch eine weitere Bemerkung von Kant:²

1 Anthropologie (Ak. Ausgabe 7, 201).

2 Ebd. 7, 325f.

„Der Trieb zur Wissenschaft, als einer die Menschheit veredelnden Cultur, hat im Ganzen der Gattung keine Proportion zur Lebensdauer. Der Gelehrte, wenn er bis dahin in der Cultur vorgedrungen ist, um das Feld derselben selbst zu erweitern, wird durch den Tod abgerufen, und seine Stelle nimmt der ABC-Schüler ein, der kurz vor seinem Lebensende, nachdem er eben so einen Schritt weiter gethan hat, wiederum seinen Platz einem andern überläßt. – Welche Masse von Kenntnissen, welche Erfindung neuer Methoden würde nun schon vorrätig da liegen, wenn ein Archimed, ein Newton, oder Lavoisier mit seinem Fleiß und Talent ohne Verminderung der Lebenskraft von der Natur mit einem Jahrhunderte durch fortdauernden Alter wäre begünstigt worden? Nun aber ist das Fortschreiten der Gattung in Wissenschaften immer nur fragmentarisch (der Zeit nach) und gewährt keine Sicherheit wegen des Rückganges, womit es durch dazwischen tretende staatsumwälzende Barbarei immer bedroht wird.“

Dass ich von nun an vergangene Torheiten aufzuarbeiten habe, nehme ich zur Kenntnis und hoffe auf die entsprechende Einsicht. Im Übrigen erinnern mich diese Äußerungen an bestimmte Seufzer meines Lehrers Bruno Schüller aus meiner Zeit als Doktorand; er klagte: „Wenn ich mit den Einsichten, die ich heute habe, noch einmal die Arbeitskraft hätte, die ich vor 20 Jahren hatte!“ In prägnanter Kürze ist das entsprechende Problem zusammengefasst in dem Ausspruch des Hippokrates: *Ars longa, vita brevis*. Dieser Spruch findet sich als Zitat in Senecas Schrift *De brevitate vitae* (1,1), wird dort freilich kritisch kommentiert. Er kritisiert dabei auch eine entsprechende Klage des Aristoteles, den er aber vermutlich mit Theophrast verwechselt,³ über den Cicero berichtet.⁴

„Theophrast soll seinerseits auf dem Sterbelager die Natur angeklagt haben, dass sie Hirschen und Krähen ein langes Leben gegeben habe, obwohl es für sie ohne Wichtigkeit sei, den Menschen, denen am meisten daran gelegen hätte, aber ein so kurzes. Denn wenn ihr Leben hätte länger sein können, wäre das Leben der Menschen nach Vollendung aller Künste in jeglicher Wissenschaft gebildet worden. Er beklagte sich also, dass er gerade jetzt, wo er jenes Ziel zu sehen begonnen hätte, erlösche.“

Dagegen äußert Seneca (1,3):

„Nicht haben wir eine knappe Zeitspanne, aber viel haben wir davon verloren. Genügend lang ist das Leben und für der wichtigsten Dinge Vollendung reichlich bemessen, wenn es insgesamt gut verwendet würde; aber sobald es in Genußsucht und Nachlässigkeit verströmt, sobald es für eine schlechte Sache aufgewandt wird, dann – unter dem Druck erst der letzten Not – bemerken wir: das Leben, dessen Gang wir nicht erkannten, ist vergangen. So ist es: nicht empfangen wir ein kurzes Leben, sondern haben es dazu gemacht, und nicht sind wir arm an Lebenszeit, sondern verschwenderisch mit ihr. Was klagen wir über die Natur? Sie hat sich gütig gezeigt: das Leben, wenn du es zu nutzen weißt, ist lang. (*Vita, si uti scias, longa est.*)“

Und (1,4):

„Nicht empfangen wir ein kurzes Leben, sondern haben es dazu gemacht, und nicht sind wir arm an Lebenszeit, sondern verschwenderisch mit ihr. (*Non accipimus brevem vitam, sed fecimus, nec inopes eius sed prodigi sumus.*)“

3 So in der Anmerkung der Ausgabe von M. Rosenbach, Darmstadt 1971, 366.

4 Tusculanae Disputationes III 69.

Diese Diagnose dürfte vielfach zutreffen, vielleicht auch auf uns selbst, aber nicht immer; sicher nicht für einen Immanuel Kant, der seine Lebenszeit auf eine bisweilen pedantische Weise genutzt hat.

Der Gegensatz zwischen Kant und Seneca ergibt sich zunächst aus einer unterschiedlichen Weltanschauung. Die Stoiker haben ein Grundvertrauen in die Vorsehung, auch gegen manchen Augenschein. Aus der offenbaren Weisheit schließen sie auf eine verborgene Weisheit, wo die Güte der Vorsehung nicht offenkundig ist. In der Moraltheologie haben wir allerdings gelernt, wie wichtig es in ethischer Argumentation ist, beides auseinander zu halten.⁵

Den Christen freilich steht solches Vertrauen gut an. Auf christlicher Basis lassen sich auch die Widersprüche zwischen Kant und Seneca durchaus versöhnen, indem man nämlich die der Begabung mancher Menschen und ihrem Nutzen für die Mitmenschen nicht entsprechende Lebenszeit als Folge der Erbsünde interpretiert. Somit empfiehlt es sich, in dieser Sache Kant das vorletzte und Seneca das letzte Wort zu lassen, seiner Mahnung nämlich, das Leben so gut wie möglich zu nutzen.

Zum Schluss sei allen gedankt: den Referenten und allen Teilnehmern an diesem Symposium; Ihre Anwesenheit ehrt mich. Darüber hinaus danke ich allen, die dieses Symposium ermöglicht haben: der Universität (speziell dem Rektor), der Fakultät, dem Fachbereich. Für die Mitarbeit bei der Realisierung habe ich zu danken Karin Pflaum, Waltraud Winkler, Ambros Denkstein und Kurt Sonneck. Ein besonderer Dank gilt, last not least, Andreas Weiß für die Initiative und Planung dieser Veranstaltung und den Herausgebern der Salzburger Theologischen Zeitschrift, in der das heutige Symposium dokumentiert werden wird.

5 Vgl. Schüller, Bruno, Die Begründung sittlicher Urteile, Münster³1987, 216-235.

Publikationen von Werner Wolbert

Monographien

- Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7 (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung 8), Düsseldorf 1981.
- Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik (Münsterische Beiträge zur Theologie 53), Münster 1987).
- Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie (Studien zur theologischen Ethik 44), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1992.
- Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot (Studien zur theologischen Ethik 87), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2000.
- Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion (Studien zur theologischen Ethik 112), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2005.

Sammelwerke

- Moral in einer Kultur der Massenmedien (Studien zur theologischen Ethik 61), Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1994.
(auch italienisch: *Morale in una cultura di mass-media*, Cinisello Balsamo [Milano] 1998).

Aufsätze

- Parenesi ed etica normativa, in: RTM 13 (1981) 11-39.
- La confusione tra parenesi ed etica normativa, in: RTM 13 (1981) 227-236.
- Vorbild und paränetische Autorität. Zum Problem der ‚Nachahmung‘ des Paulus, in: MThZ 32 (1981) 249-270.
- Die Bergpredigt - (k)ein Kanon für politisches Handeln?, in: Kirche und Schule. Mitteilungen der Hauptabteilung Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster 8 (1982) Heft 41, 2-5.
- Dem Übel nicht widerstehen? Zur Diskussion um Gesinnungs- und Verantwortungsethik, in: H. Mockenhaupt (Hg.) *Gesellschaftspolitische Impulse*, Trier 1989, 99-106.
- Der gute Mensch und die bessere Welt. Zur Frage nach dem „Erfolg“ des sittlichen Handelns, in: StZ 200 (1982) 539-548.
- Bergpredigt und Gewaltlosigkeit, in: ThPh 57 (1982) 498-526.

- Zur Rede vom „Wandel der Normen“ im Kontext normativer Ethik, in: *Erwachsenenbildung* 29 (1983) 149-151.
- Die Liebe zum Nächsten zum Feind und zum Sünder, in: *ThGl* 74 (1984) 262-282.
- Ein guter Baum bringt gute Früchte. Konsekutives und finales Verständnis von Moralität im ökumenischen Gespräch, in: *Cath(M)* 39 (1985) 52-68.
- Zur ethischen Problematik der Genmanipulation, in: *ThGl* 75 (1985) 365-379.
- „Niemand bloß als Mittel, immer zugleich als Zweck“. Die Idee der Menschenwürde und ihre Relevanz in Fragen der Moral, in: *ThGl* 76 (1986) 1-16.
- Die Psychoanalyse und das „Ethische“. Zu: Eugen Drewermann, *Psychoanalyse und Moraltheologie*, in: *ThGl* 76 (1986) 339-349.
- Die Goldene Regel und das *ius talionis*, in: *TThZ* 95 (1986) 169-181.
- Von der Dankbarkeit des Christen, in: *ThGl* 77 (1987) 1-13.
- Das Verbot der Folter - eine neue deontologische Norm?, in: *ThGl* 77 (1987) 128-130.
- Wozu eine Tugendethik?, in: *ThGl* 77 (1987) 249-254.
- Dankbarkeit als *Proprium* christlicher Moral?, in: *Cath(M)* 41 (1987) 287-298.
- „Wer seinem Bruder ohne Grund zürnt“. Zu einer Lesart der 1. Antithese, in: *ThGl* 78 (1988) 160-170.
- L'oggetto di un'etica professionale, in: F. Compagnoni u.a., *Lineamenti di etica professionale*, Palermo 1988, 93-108.
- Doveri e responsabilità dei funzionari pubblici in Germania, in: R. Cambareri u.a., *La professione fra ideale e realtà*, Palermo 1988, 173-180.
- Wege und Umwege einer ethischen Normierungstheorie, in: W. Ernst (Hg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Leipzig 1989 (= Würzburg 1989), 75-93.
- Naturalismus in der Ethik. Zum Vorwurf des „naturalistischen Fehlschlusses“, in: *ThGl* 79 (1989) 243-267.
- Christliche Moral und religionslose Sittlichkeit. Die Auseinandersetzung des Paderborner Moraltheologen (und späteren Bischofs) Wilhelm Schneider (1847-1909) mit den Verfechtern einer unabhängigen Moral, in: *ThGl* 79 (1989) 576-586.
- Wann ist der Mensch ein Mensch? Zur Frage nach Beginn und Ende personalen Lebens, in: Volker Eid/Antonellus Elsässer/Gerfried W. Hunold (Hg.), *Moraltheologisches Jahrbuch* 1, Mainz 1989, 15-33.
- Religionsfreiheit nach dem Vatikanum II, in: L. Hagemann/E. Pulsfort (Hg.), „Ihr alle aber seid Brüder“. Festschrift für A.Th. Khoury zum 60. Geburtstag, Würzburg/Altenberge 1990, 348-364.

- Ist eine teleologische (utilitaristische) Theorie unzureichend?, in: ThGl 80 (1990) 180-204.
- „Besser, daß ein Mensch für das Volk stirbt, als daß das ganze Volk zugrundegeht“ (Joh 11,50). Überlegungen zur Devise des Kajaphas, in: ThGl 80 (1990) 478-494.
- Ein Recht auf den Leib des andern? Zu einigen Fragen der Organtransplantation, in: StZ 209 (1991) 331-344.
- I comitati di etica nella Repubblica Federale Tedesca, in: A. Anzani u.a., L'etica nei comitati di Bioetica, Palermo 1991, 101-105.
- Die Ehe als Vertrag und als Bund, in: K. Demmer/K.H. Ducke, Moralthologie im Dienst der Kirche. Festschrift für W. Ernst, Leipzig 1992, 271-283.
- Das Proprium einer christlichen Ethik und die Umriss eines Gemeindeethos, in: ET-Bulletin 4 (1993) 37-42.
- „Fare ingiustizia, subire ingiustizia“. Il dibattito su una teoria etica normativa, in: RTM 25 (1993) 377-388.
- Ethical considerations pertaining to genetic engineering, in: A New Socio-Economic Order in Twenty First Century Europe: Act or Acquiesce? (EFPIA General Assembly 993, Salzburg May 24-26), Bruxelles 1993, 153-156.
- Moralthologie und Gentechnik: Konsumdruck nicht unterschätzen!, in: Lebenshilfe. Vierteljahrsschrift der Lebenshilfe Steiermark 6 (1994) Heft 3, 10-11.
- Die „in sich schlechten“ Handlungen und der Konsequentialismus, in: D. Mieth (Hg.), Moralthologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“ (Quaestiones Disputatae 153), Freiburg 1994, 88-109.
- Zeitliches und Überzeitliches in der sittlichen Botschaft der Bibel, in: M. Heimbach-Steins/A. Lienkamp/J. Wiemeyer (Hg.). Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. FS für F. Furger, Freiburg 1995, 121-134.
- Zur „Vermeidung des Krieges“ im Weltkatechismus, in: ThGl 85 (1995) 224-237.
- Was ist und was leistet Ethik?, in: Gesellschaft im Test. Zeitschrift des Sozialinstituts Kommende, Dortmund 35 (1995) 22-25.
- Die Tiere als Mitgeschöpfe. Moralthologische Überlegungen zur Verantwortung gegenüber den Tieren, in: Deutsche Tierärztliche Wochenschrift 103 (1996) 38-42.
- Zur neueren Diskussion um den Hirntod, in: Ethik in der Medizin 8 (1996) 6-18.
- Attorno al dibattito attuale sulla morte cerebrale, in: Bioetica e Cultura 5 (1996) 71-79.
- Konsistenzprobleme im Tötungsverbot, in: FZPhTh 43 (1996) 199-240.

- Probleme mit dem irrigen Gewissen, in: A. Holderegger (Hg.) Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br. 1996, 313-341.
- Problems concerning Erroneous Conscience, in: StTh 50 (1996) 162-175.
- Welches Leben ist unantastbar? Probleme des Tötungsverbots aus moraltheologischer Sicht, in: ThGl 87 (1997) 225-244.
- The Catholic Attitude Towards Intervention in Reproduction, in: Geoffrey M.H. Waites/Julian Frick/Gordon W.H. Baker (Eds.), Current Advances in Andrology. Proceedings of the VIth International Congress of Andrology. Salzburg (Austria), May 25-29, 1997, Bologna 1997, 405-410.
- The Kantian Formula of Human Dignity and its Implications for Bioethics, in: European Journal of Genetics in Society: Human Reproduction and Genetic Ethics 4 (1997) 18-24.
- Die in sich schlechten Handlungen und die Menschenwürde. Zu: E. Schockenhoff, Naturrecht und menschliche Würde, in: ThGl 87 (1997) 563-589.
- Nuove esigenze, in: RTM 29 (1997) 475-477.
- Christian Ethics in Europe: A Perspective from the Societas Ethica, in: The Annual of the Society of Christian Ethics 18 (1998) 53-62.
- Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich? Vom Prinzip der „dazwischentretenden Handlung“, in: SaThZ 2 (1998) 172-182.
- Das Potentialitätsargument in der Diskussion um den Lebensbeginn, in: Alojzy Marcol (Hg.), Ethische Aspekte der Genetischen Diagnostik, Opole 1998, 41-61.
(dort auch in polnischer Übersetzung)
- Die neue Verantwortung und ihre Grenzen, in: Heinrich Schmidinger (Hg.), Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln, Innsbruck 1998, 137-173.
- Ist der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen noch sinnvoll? in: A. Holderegger (Hg.), Das medizinisch assistierte Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht, Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br. 1999, 56-75.
- Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien, in: SaThZ 3 (1999) 90-104.
- Die kantische Selbstzweckformel und die Bioethik, in: Peter Fonk/Udo Zelinka (Hg.), Orientierung in pluraler Gesellschaft. Ethische Perspektiven an der Zeitenschwelle. Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Bernhard Fraling (Studien zur theologischen Ethik 81), Freiburg i. Ue./Freiburgi. Br. 1999, 80-91.
- Kann man ein Recht verwirken? in: Alberto Bondolfi/Hans J. Münk (Hg.), Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft, Zürich 1999, 157-172.

- Tendencies in Catholic Moral Theology as reflected in *Veritatis Splendor*, in: *FZPhTh* 47 (2000) 220-245.
- The Potentiality Argument in the Debate relating to the Beginning of Personhood, in: *Human Reproduction and Genetic Ethics* 6 (2000) 19-26.
- Vergebung und Selbstachtung, in: *ThGl* 91 (2001) 563-580.
- Sammelrezension in: *SaThZ* 5 (2001) 95-97.
- Zum Vorschlag einer „pränatalen Adoption“ überzähliger Embryonen und zur „Nutzung“ von Embryonen, in: Johannes W. Pichler, (Hg.) *Embryonalstammzelltherapie versus „alternative“ Stammzelltherapien*, Wien 2002 (= *Schriften zur Rechtspolitik* 16), 99-106.
- Die medizinische Ethik und das Tötungsverbot, in: *SaThZ* 6 (2002) 12-24.
- Vergebung und Selbstachtung als moraltheologische Fragen, in: *Mlada Mikulicova/Petr Kubin* (Hg.), *In Omnibus Caritas. Sbornik Katolicke Teologicke Fakulty University Karlovy*, Prag 2002, 585-601.
- Odpuštění a sebeúcta, in: *Teologické Texty* 13 (2002) 60-65.
- Medical Ethics and the Prohibition of Killing, in: *StTh* 56 (2002) 1-12.
- Von der Bedeutung der Bibel für den Moraltheologen, in: *Wilhelm Guggenberger/Gertraud Ladner* (Hg.), *Christlicher Glaube, Theologie und Ethik*, Münster 2002 (= *Studien der Moraltheologie* Bd. 27), 141-154.
- Die interkulturelle und interreligiöse Perspektive in der Moraltheologie, in: *SaThZ* 6 (2002) 170-174.
- Spiele Gender-Fragen in der medizinischen Ethik eine Rolle?, in: *SaThZ* 6 (2002) 235-244.
- La dignità dell'uomo, i diritti umani e la teologia, in: *StPat* 49 (2002) 557-577 (auch in: *Simone Morandini* (ed.) *Tra etica e politica: Pensare e diritti*, Padova 2005, 241-272).
- Tolerance and Human Rights, in: *Filozofski Godisnjak* (Belgrad) 15 (2002) 117-128.
- Zum Vorwurf der Doppelmoral in der Diskussion um die embryonale Stammzellforschung, in: *Deutsche Medizinische Wochenschrift* 128 (2003) 453-456.
- Gute und schlechte Moraltheologie, in: *Clemens Sedmak* (Hg.), *Was ist gute Theologie* (*Salzburger Theologische Studien* 20), Innsbruck 2003, 192-200.
- Menschenwürde, Menschenrechte und die Theologie, in: *SaThZ* 7 (2003) 161-179.
- Warum soll man nicht töten? (in japanisch), in: *The Journal of Ethical Studies – The Rinrigaku Kenkyu* 14 (2003) 121-146.

- Menschenwürde als Anspruch und Beschränkung, in: Kurt Seelmann (Hg.), Menschenwürde als Rechtsbegriff (ARSP Beiheft 101), Stuttgart 2004, 162-174.
- Ein bisschen Folter?, in: Noeo. Wissenschaftsmagazin (Salzburg) 03/2004, 14-17.
- Ausnahmsloses Verbot der Folter? Eine moraltheologische Sicht, in: Günter Gehl (Hg.), Folter – Zulässiges Instrument im Strafrecht. Ein internationaler Vergleich, Weimar 2005, 83-94.
- Zur Theorie der Pflichtenkollision oder: Die Pflicht zur pflichtwidrigen Tat, in: Christian Giordano/Jean-Luc Patry (Hg.), Wertkonflikte und Wertewandel. Eine pluridisziplinäre Begegnung (Freiburger Sozialanthropologische Studien 6), Münster 2005, 51-60.
- Zur Pointe einer deontologischen Theorie und einer deontologischen Gerechtigkeitskonzeption, in: Otto Neumayer/Clemens Sedmak/Michael Zichy (Hg.), Gerechtigkeit. Auf der Suche nach einem Gleichgewicht, Heusenstamm 2005, 155-170.
- Güterabwägung und Selbstzwecklichkeit. Zur Eigenart einer deontologischen Theorie und zur tugendethischen Alternative, in: FZPhTh 52 (2005) 145-170.
- Vom gerechten Krieg zum „Just Peacemaking“, in: SaThZ 9 (2005) 66-76.
- Über das ‚Recht‘ der Gläubigen auf die unverkürzte Lehre, in: Jean-Pierre Wils/Michael Zahner (Hg.) Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch. FS für Adrian Holderegger zum sechzigsten Geburtstag, Freiburg i.Ü./Freiburg i.Br. 2005, 59-66.
- Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum. Ethische Reflexion und die Mahnung zu ethischem Handeln, in: Christian Giordano/Jean-Luc Patry (Hg.), Theorie und Praxis – Brüche und Brücken, Berlin 2006, 69-77.
- Sind einige Unschuldige unschuldiger als andere?, in: ThG 49 (2006) 140-144.
- Ethische Probleme bei der Auswahl von Forschungszielen, in: Michael Fischer/Kurt S. Zänker (Hg.), Medizin und Bioethik, Frankfurt (Main) 2006, 169-179.
- Die religiöse Stimme in der Öffentlichkeit, in: Claude Ozankom (Hg.), Einst Staatsaffaire – dann Privatsache – heute ein Politicum. Die Gretchenfrage der Religion (Salzburger Theologische Studien 30), Innsbruck 2006, 113-127.

Lexikon-Artikel

Artikel „Gesinnung und Erfolg“, „Gewissen“, „Gut, Güter“, „Gute, das“, „Relativismus“, „Rigorismus“, „Verantwortung“, in: V. Drehsen u. a. (Hg.), Wörterbuch des Christentums, Gütersloh/Einsiedeln 1988.

Artikel „Ethik“, „Ethos“, „Menschenwürde“, „Mittel“, „Norm“, „Übel“, „Wert“ in: H. Rotter/G. Virt (Hg.), Neues Lexikon der Christlichen Moral, Innsbruck 1990.

„Tolleranza“ und „Uguglianza“ in: S. Leone/S. Privitera (Hg.), Dizionario di Bioetica, Acireale/Bologna 1994.

„Naturalistische Ethik“ in: TRE XXIV 113-118.

Relativismus II. Ethisch-metaethisch in: TRE XXVIII 500-504.

„Co(n)nexio virtutum“, in LThK3 II, 1297.

„Eudämonismus“, in: LThK3 III, 977.

„Zweck/Ziel“, in: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.), Handbuch Ethik, München 2002, 542-545 (2006, 563-566).

Wichtige Rezensionen:

Hans Biesenbach, Zur Logik der moralischen Argumentation. Die Theorie Richard M. Hares und die Entwicklung der Analytischen Ethik, Düsseldorf 1982, in: ThRv 79 (1983) 312-315.

Klaus Steigleder, Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik, Tübingen 1992, in: ThRv 91 (1995) 510-514.

Gott im Kommen

|| Zur Debatte um Einheit und Differenz im Gott-Welt-Verhältnis

Matthias Remenyi, Aachen

I

Herrenhandtaschen aus braunem Leder in Form eines Pistolenhalters sind im Kommen. Damenstiefel im Indianerlook, geschmückt mit Pelztroddeln, sind ganz groß im Kommen, ebenso wie rosa Strickboleros, die jeglichen Nierenschutz vermissen lassen. Chatten im ICQ-Chatroom ist gerade bei Jugendlichen im Kommen, bei denen weiblichen Geschlechtes ist es darüber hinaus das sog. Rope Skipping (früher einmal auch schlicht Seilhüpfen genannt). Bei den älteren Semestern dagegen ist allerhöchstens noch Nordic Walking im Kommen, und wenn es dazu auch nicht mehr reicht, dann sind es eben silberfarbene lackierte Limousinen mit adaptivem Kurvenlicht, Xenon-Scheinwerfern und Sitzheizung.

Und Gott? Ist Gott – im Kommen? Versteht man diese Frage rein sozialwissenschaftlich und sucht mit dem entsprechenden methodischen Werkzeug nach Antworten, so ergibt sich der gleichermaßen ernüchternde wie erwartungsgemäße Befund: Je nachdem, wie man's sieht. Denn die Antwort hängt davon ab, welche Krieteriologie angelegt und anhand welcher Indikatoren gefragt wird. So bemisst etwa das Institut für Demoskopie Allensbach den Stellenwert des Glaubens innerhalb der deutschen Bevölkerung anhand der Intensität ihrer kirchlich-institutionellen und religiösen Bindungen. Weil aber die beobachtete Lockerung kirchlicher und die langsame Erosion religiöser Bindungen einen „Verlust an religiöser Substanz“ anzeige,¹ wird gefolgert, dass die „Intensität der Gottesbeziehung ... kontinuierlich rückläufig“² sei. „Sinkender Stellenwert des Glaubens“³ lautet denn entsprechend die knappe Analyse langer Tabellen und Diagramme der Allensbacher.

Die nackten Daten scheinen in dieser Lesart für sich zu sprechen, wie die im Februar diesen Jahres von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichte Statistische Jahrerhebung 2004 zeigt: Danach hat sich die Mitgliederzahl der Katholischen Kirche in Deutschland zwischen 1990 und 2004 um 8,0% bzw. um 2,27 Millionen verringert; übrigens ausdrücklich nicht hauptsächlich aufgrund

1 Institut für Demoskopie Allensbach, Zur Entwicklung der religiösen Kultur. Eine Sekundäranalyse von Daten des Allensbacher Archivs (beauftragt von der Medien-Dienstleistungsgesellschaft, MDG), Allensbach/München 2000, 77.

2 Ebd. 85.

3 Ebd. 77.

des Geburtenrückganges, sondern wegen – wie es ein wenig euphemistisch heißt – negativer „Mitgliedschaftsentscheidungen“, sprich: Kirchenaustritten.⁴ Noch dramatischer muten die Zahlen über den sonntäglichen Gottesdienstbesuch der deutschen Katholiken an: Er ist zwischen 1990 und 2004 um 2,34 Millionen bzw. um 37,8% gesunken.⁵

Demgegenüber betont aber die Leiterin des Instituts für Pastoraltheologie der Universität Wien, Regina Polak, dass aus dem Rückgang traditionell praktizierter Glaubensausübung oder einer schwindenden Zustimmung zu spezifischen Glaubensformeln mitnichten auf den Schwund von Religiosität und Gottesglaube überhaupt geschlossen werden dürfe.⁶ Basierend auf einer empirischen Langzeitstudie, die die Entwicklung der Religion im Leben der Österreicher zwischen 1970 und 2000 untersucht⁷, und unter Hinzuziehung einer Vielzahl an weiteren auch makrosoziologischen Erhebungen (etwa der Europäischen Wertestudie 2000) kommt Polak zu der zentralen These, dass die u.a. aus Allensbach zu hörende Niedergangsrhetorik die tatsächliche Situation verfehlt: „Religion kehrt heute ... in neuer Vitalität wieder“ – und zwar ausdrücklich nicht nur auf der persönlichen, biographischen Ebene (hier sei sie ohnehin nie verschwunden gewesen), sondern vor allem im öffentlichen Bewusstsein, im politischen und gesellschaftlichen Diskurs.⁸

Mit ihrer These der signifikanten Bedeutungszunahme von Religiosität weiß sich Polak im Mainstream einer breiten religionssoziologischen Diskussion. Schlagworte wie „Wiederkehr“, „Renaissance“ und „Rückkehr“ der Religion, von einer „Neuen religiösen Szenerie“ und dem „return of the sacred“ bzw. der „Desecularization“⁹ sind in aller Munde. Sogar von einem „Megatrend Religion“ ist die Rede.¹⁰ Religion, so scheint es, ist wieder en vogue, und zwar nicht nur bei radikalen Islamisten vom Fernen bis zum Nahen Osten oder bei nicht

4 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2004* (Arbeitshilfe Nr. 199), Bonn 2006, 7-9.

5 Ebd., 21.

6 Vgl. R. Polak, *Religion kehrt wieder*. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft, Ostfildern 2006, 88. Den soziologischen Befund der schwindenden institutionellen Bindung bestätigt sie ebd. 252ff.277.

7 Die Ergebnisse dieser Studie sind publiziert in: P. Zulehner/I. Hager/R. Polak, *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*. Ostfildern 2001.

8 R. Polak, *Religion kehrt wieder* 14. Entsprechend gilt für Polak ebd. 25: „Die Untergangsrhetorik ... ist differenziert zu betrachten. Diese Interpretation des Wandels ist alt und begleitet von jeher alle Modernisierungsschübe des Christentums. Doch gehen nicht *das* Christentum oder *die* Kirchen unter, sondern bestimmte konkrete Sozialformen verändern ... ihre Gestalt“.

9 Literaturbeleg ebd. 35.

10 Vgl. den gleichnamigen Aufsatz: P. Zulehner, *Megatrend Religion*, in: StZ 221 (2003) 87-96 – unter Bezugnahme auf M. Horx, *Trendbuch 2. Megatrends der späten neunziger Jahre*, Düsseldorf ²1996.

weniger radikalen christlichen Fundamentalisten im Wilden Westen, sondern durchaus auch bei den wohltemperierten Christgläubigen unserer mitteleuropäischen Breitengrade. Denn, so Polak: „Religion wird in Europa ... wieder wichtig.“ 67% der Europäer hielten sich laut der Europäischen Wertestudie im Jahr 2000 für religiös; eine Zahl, die innerhalb der letzten 20 Jahre in Westeuropa sogar leicht angestiegen sei.¹¹

Freilich war von Anfang an strittig, wie dieser Trend zur Respiritualisierung denn zu bewerten ist. Gerade die universitäre Theologie spart nicht an Verdächtigungen: Hier sei nicht etwa Gott im Kommen, sondern hier wachse ganz im Gegenteil eine „Religion ohne Gott“ und eine „religionsfreundliche Gottlosigkeit“ heran, meinte schon früh Johann Baptist Metz, und nicht wenige sind ihm in dieser Einschätzung gefolgt.¹² Nicht wachsender Gottesglaube, sondern Neuheidentum und Neugnosis zeichneten sich in den modernen religionsproduktiven Entwicklungen ab. Andererseits kann Polak zeigen, dass – erstaunlich genug – gerade in Europas Großstädten nicht nur eine diffuse Spiritualität, sondern ganz konkret „der Glaube an einen persönlichen Gott“¹³ wieder neu erstarkt ist. Unbeschadet aller Janusköpfigkeit dieser Renaissance des Religiösen, die sie natürlich auch zugesteht, interpretiert sie doch das Phänomen der Wiederkehr des Religiösen im Ganzen als einen „Vorgang von heilsgeschichtlicher Bedeutung“¹⁴. Mehr noch, die Wiederkehr der Religion habe eine im strengen Wortsinn theologische Ursache, sei also auf eine neue Nähebekundung Gottes zurückzuführen: „Gott selbst meldet sich zu Wort. Möglichweise folgt einer langen Zeit der Gottesfinsternis und des Gottesschweigens eine Phase der Lichtung. ... Wiederkehr der Religion – das bedeutet auch, dass der treue Gott sich wieder laut und deutlich äußern will.“¹⁵

Und genau hier sind wir am entscheidenden, am kritischen Punkt: Bedeutet das religionssoziologisch beobachtbare Phänomen, dass Religion im Kommen ist, zugleich auch, dass Gott im Kommen ist? Können wir, wie Polak an anderer Stelle zu insinuieren scheint, aus den zeitgenössischen religiösen Signalen wirklich „auf Gottes Advent“ schließen?¹⁶ Entscheidend scheint mir hierbei Zweierlei zu sein: Zum einen ist die augenscheinliche Religionsproduktivität der Spätmoderne in der Tat zutiefst ambivalent. Es ist einfach nicht ausgemacht, ob dem Trend zur Respiritualisierung wirklich ein neu erstarkter Gottesglaube oder nicht

11 R. Polak, Religion kehrt wieder 33.

12 Inhaltlich vgl. J. Metz, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: ders., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76-92. Wörtlich z.B. in: ders., Religion, ja – Gott, nein, 22, in: ders./T. R. Peters (Hg.), Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg 1991, 14-62.

13 R. Polak, Religion kehrt wieder 43.

14 Ebd. 31.

15 Ebd. 63.

16 Ebd. 74.

vielmehr doch nur eine defensiv-narzisstische Selbststabilisierungsstrategie von Fortschrittsenttäuschten zu Grunde liegt. Und angesichts der Gewaltexzesse, die insbesondere seit dem 11. September 2001 weltweit mit der neuen Entprivatisierung von Religion einhergehen, dürfte klar sein: Wer sich im Namen Gottes mit Sprengstoffgürteln in die Luft sprengt oder bei Flugzeugentführungen Tausende mit in den Tod reißt, der missbraucht diesen Namen ebenso aufs Schimpflichste wie der, der ihn im Munde führt, um Allianzen gegen vermeintliche Achsen des Bösen zu schmieden und Folter und Krieg mit ihm zu rechtfertigen. Wir müssen davon ausgehen, dass der Missbrauch des Gottesnamens für politische Zwecke eine der Hauptsünden der gegenwärtigen Zeit darstellt. Wenn der Blick in die Tagespresse eines lehren kann, dann dies: Die schlimmsten Gotteslästerer sind oftmals jene, die sich am frömmsten geben.

Zum anderen aber gilt: Selbst wenn hinter diesen an und für sich schon ambivalenten Phänomenen wirklich eine tiefe und echte Gottessehnsucht der Menschen zu Tage träte, so wäre damit noch nichts über den Advent Gottes ausgesagt. Religionssoziologisch beschreibbar sind Entwicklungen des Gottesglaubens von Personen und Gesellschaften, nicht aber das Nahen Gottes als solches. Obwohl erhofft werden darf, dass das Wirken des Gottesgeistes in unserer Welt Spuren hinterlassen wird, scheint der Versuch, das Kommen Gottes *empirisch* messen zu wollen, wenig sinnvoll. Denn ein solches Verständnis der Wortverbindung „Gott im Kommen“ bedeutete eine Einordnung Gottes unter die kategorialen Welt Dinge. Gott ist aber gerade nicht ein Ding unter anderen Dingen, die im Kommen sind, wie eben Herrenhandtaschen, Damenboleros oder Xenon-scheinwerfer. Gegen solches Denken hat bereits Dietrich Bonhoeffer in seiner 1929 entstandenen Habilitationsschrift mit dem seither oft kolportierten Satz Einspruch erhoben: „Einen Gott, den »es gibt«, gibt es nicht“.¹⁷ Und *theologisch* durch Postulierung eines Kausalnexus von der empirisch messbaren Religionsproduktivität der Gegenwart auf eine göttliche Ursache, mithin auf das Nahen Gottes zu schließen, ist zumindest gefährlich, weil hochgradig ideologieanfällig. Denn ist es nicht nahe liegend, das Kommen Gottes gerade in jenen religiösen Phänomenen zu erkennen, die der eigenen kulturellen Prägung am ehesten entsprechen? Außerdem weckt dieser Ursache-Wirkungs-Rückschluss auch Befürchtungen: Sollte die gegenwärtige religiöse Welle in absehbarer Zeit nämlich wieder abebben, wäre dafür dann logischerweise ein klammheimlicher Rückzug Gottes aus seiner Welt verantwortlich zu machen. Nicht „Gott im Kommen“, sondern „Gott im Gehen“ wäre dann zu konstatieren.

17 D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (Dietrich Bonhoeffer Werke 2), hrsg. von Hans-Richard Reuter, München 1988, 112. Bonhoeffer meint damit, dass die Seinsart der Offenbarung nicht in der gleichen Weise bestimmbar ist wie ein innerweltlich Seiendes, Gegebenes.

Resümieren wir kurz den erreichten Stand der Überlegungen. Gewonnen ist die Erkenntnis, dass der Satz „Gott im Kommen“, in bisheriger Hinsicht interpretiert, untauglich ist zur Bestimmung des Verhältnisses, in dem Gott zu seiner Welt steht. Gewonnen ist aber auch die Erkenntnis, dass eben dieses Verhältnis fraglich ist: Wie steht Gott zu seiner Welt, und wie steht er zu jenen, die seinen Namen im Munde führen? Die theologische Tiefendimension, die hinter dem ganz zu Unrecht als „clash of civilizations“ (S. Huntington)¹⁸ bezeichneten neuen Streit um die Religion aufleuchtet, ist in der mehr denn je strittigen Frage nach einer angemessenen Gott-Welt-Verhältnisbestimmung zu lokalisieren. Die leitende These, die ich im Folgenden zur Prüfung vorlege, lautet nun, dass die Wortverbindung: „Gott im Kommen“ entgegen dem ersten Anschein sehr wohl Hinweise darüber zu geben vermag, wie es um das Verhältnis Gottes zu seiner Welt beschaffen sein könnte.

II

Zu diesem Zweck bedarf es einer theologischen Tiefenbohrung. Denn gerade um diese Thematik ist im Augenblick in der systematisch-theologischen Zunft ein heftiger Streit entbrannt. Unter anderem geht es dabei um die Suche nach einer theologischen Denkform, in der das Verhältnis Gottes zu seiner Welt angemessen thematisiert werden kann. Die einen favorisieren hierbei das Denkmodell einer strikten Trennung Gottes von der Welt. In diese Richtung denken etwa der

18 Nachdenklich stimmen sollte schon allein die Tatsache, dass das 1996 erstmals erschienene Werk des Harvard-Professors über den vermeintlichen Kampf der Kulturen ideologische Anleihen bei Oswald Spenglers These vom *Untergang des Abendlandes* (München 1920) nimmt und als Lösung des Problems eine weitere Stärkung der Hegemonialmacht USA propagiert. Vgl. S. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 2002. Viel wichtiger ist aber, dass Huntingtons These einer seriösen wissenschaftlichen Prüfung nicht standhält. Denn entsprechende Untersuchungen von Gewaltkonflikten (Datenerhebungen bis 2001) ergaben, dass Konflikte zumeist nicht zwischen unterschiedlichen, sondern innerhalb derselben Kulturgemeinschaft entflammen. Konflikte zwischen Kulturgemeinschaften haben ganz entgegen der Vorhersage Huntingtons nicht nur an Zahl abgenommen, sondern auch an Gewaltintensität. Die eigentlichen Konfliktlinien verlaufen also nicht zwischen „dem Westen“ und „dem Islam“, sondern z.B. zwischen Schiiten und Sunniten im Nahen Osten, zwischen Ruanda und Burundi in Afrika oder zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland. Kulturgemeinschaften im Sinne Huntingtons, so die These der Forscher, könnten schon deshalb nicht gegeneinander stehen, weil sie zu umfassend und plural strukturiert seien und deshalb keine Identität stifteten. Konfliktpotential entstünde vielmehr zwischen eng verwandten, lokalen Gruppenidentitäten. Die Forschungsergebnisse sind nachzulesen in *International Politics* (Dezember 2005). Zum Ganzen vgl. den instruktiven Bericht von C. Bertram, *Jagd auf Huntington*, in: *Die Zeit* Nr. 14 vom 30.03.2006, 64.

emeritierte Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpfer und der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet. Die andere Seite jedoch macht nicht minder nachdrücklich darauf aufmerksam, dass Gott und Welt nicht auseinander gerissen werden dürfen wie zwei völlig inkommensurable Entitäten, sondern dass jedem Gottesglauben auch ein mehr oder minder deutlicher, mehr oder minder virulent sich manifestierender monistischer Zug eignet und dass – wichtiger noch – dieser monistische Tiefenstrom unabdingbar ist für einen unverkürzten Gottesbegriff. Hier wäre in erster Linie der Münsteraner Philosoph und Fundamentaltheologe Klaus Müller zu nennen.

Worum geht es? Pröpfers Denkansatz, das wird in der Debatte um seine Theologie leider oft übersehen, ist, wie er selbst betont, ein doppelpoliger bzw. ein elliptischer.¹⁹ Zunächst und zentral ist es ihm als Dogmatiker um das zu tun, was er als „faktisches Apriori“²⁰ aller Theologie begreift, nämlich die endgültige Selbstoffenbarung Gottes in Leben und Geschick Jesu als unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe. Gemeinsam mit der „Selbstgegenwart Gottes im Geist“ liegt in dieser „Selbstbestimmung Gottes für uns in der Geschichte Jesu“ nicht nur das Grunddatum des christlichen Glaubens, sondern eben auch die „Grundwahrheit christlicher Theologie“.²¹ Aufgabe der systematischen Theologie ist es, diese These zu explizieren und vor dem Forum der autonomen Vernunft zu verantworten. Und genau an dieser Stelle kommt als zweiter Pol seines Ansatzes das Freiheitsdenken ins Spiel. Denn die Freiheit bzw. genauer: die philosophische Analyse ihrer Struktur dient Pröpfer als „philosophisches Vermittlungsprinzip“²² der zu vergegenwärtigenden Glaubenswahrheit, steht mithin also ganz im Dienst der theologischen Hermeneutik. Entsprechend wird die theologische Adaption dieser sog. transzendental-philosophischen Freiheitsanalytik von ihm als die der Theologie angemessene Denkform gegen andere, traditionelle theologische Denkformen, etwa gegen das klassische metaphysische Kausalitätsdenken, in Anschlag gebracht. Von theologischer Adaption ist die Rede, weil Pröpfer Grundgedanken seines Ansatzes von dem 2004 verstorbenen Philosophen Hermann Krings übernimmt. Der Begriff transzendental hingegen zeigt an, dass Pröpfer von der faktischen und alltäglichen Inanspruchnahme freiheitlicher Vollzüge auf deren inhärente Struktur und Möglichkeitsbedingungen zurück schließt.

19 Vgl. T. Pröpfer, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 6.77. Es handelt sich hierbei um einen Aufsatzband mit anderweitig bereits veröffentlichten Texten Pröpfers, aus dem ich der Einfachheit halber jedoch ohne Nennung der jeweiligen Einzeltitel zitiere. Zu beachten ist auch die Gliederung des Bandes, dessen erstes Drittel unter der Überschrift: „Der elliptische Ansatz: Brennpunkte und Kategorien“ zu stehen kommt.

20 Ebd. 73.

21 Alle drei Zitate ebd. 6f.

22 Ebd. 6.

Dabei zeigt sich Folgendes: Menschliche Freiheit nimmt sich selbst als ambivalent wahr. Auf der einen Seite eignet ihr ein unbedingter Zug. Sie kann sich zu schlechthin jedem ihr begegnenden real-gegenständlichen oder idealen Gehalt verhalten, sie kann ja oder nein sagen. Diese Fähigkeit, sich grenzenlos zu öffnen, sich ursprünglich zu entschließen und selbst zu bestimmen, kennzeichnet für Pröpper die „formale Unbedingtheit“ der menschlichen Freiheit.²³ Auf der anderen Seite kann sie, eben weil sie menschlich und also endlich und kontingent ist, diese formale Unbedingtheit im konkreten Vollzug immer nur gebrochen, unvollkommen, anfanghaft und symbolisch realisieren. Das bezeichnet Pröpper als die „materiale Bedingtheit“ endlicher Freiheit.²⁴ Zugleich aber liegt in der formalen Unbedingtheit ihres eigenen Wesens das Kriterium ihrer Selbstverwirklichung begründet. Freiheit strebt nach einem ihr entsprechenden Gehalt, der sich seinerseits ebenso durch Unbedingtheit auszeichnet: nach anderer Freiheit also. Ihre Tragik liegt nun darin, dass sie auch diese Anerkennung der anderen Freiheit – also der Vollzug, der ihrem eigenen Wesen zuinnerst entspricht – immer nur unvollkommen und gebrochen realisieren kann. Die an dieser Stelle aufbrechende Aporie im Begriff endlicher Freiheit – dass diese nämlich aus ihrer eigenen Wesensstruktur heraus auf etwas aus ist, das sie selbst weder leisten noch verbürgen kann – stellt das Denken vor die Wahl, entweder endliche Freiheit als absurd zu entlarven, oder nach einer Instanz zu fragen, die in der Lage ist, den Hiatus zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Kontingenz zu schließen. Unschwer zu erkennen ist, dass Pröpper, so man den Begriff endlicher Freiheit nicht in die Absurdität ableiten lassen möchte, an diesem Punkt der philosophischen Analyse an den Gottesbegriff rührt. Denn der Begriff Gottes wird nun bestimmt als die „Idee einer Freiheit, die nicht nur wie die unsere formal, sondern auch material unbedingt und insofern vollkommen wäre.“²⁵ Uneingeschränkte Freiheit wird zum zentralen Gottesprädikat und zum Attribut göttlicher Vollkommenheit.

Wenn aber die „Unantastbarkeit seiner [Gottes, M.R.] Freiheit“ so zentral wird, dann hat das natürlich ganz gewaltige Konsequenzen für die Frage nach dem Verhältnis, das zwischen einem solchermaßen absolut freien Gott und seiner Schöpfung gedacht werden kann. Denn dann liegt es nahe, zur Wahrung eben

23 Ebd. 28. Zum gesamten Ansatz vgl. die zentrale Passage in: ders., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 171-194.

24 T. Pröpper, *Evangelium* 28.

25 Ebd. 30. Vgl. ders., *Erlösungsglaube* 190: „Da sich die gegenseitige Anerkennung verschiedener Freiheiten stets durch Gehalte verwirklicht, die weder ihr originäres Sichöffnen noch die Bejahung des anderen jemals erschöpfen, weist dieser Vollzug selbst, sofern er unbedingt ist, auf die Idee einer allen Gehalt und sich selbst unbedingt eröffnenden Freiheit, d.h. einer Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sichöffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre und insofern vollkommen genannt werden könnte.“

dieser göttlichen Freiheit das Moment der Differenz im Schöpfungsbegriff stark zu machen und den „Abgrund der Schöpfungsdifferenz zum Schöpfer“ hervorzuheben.²⁶ Das wiederum hat Konsequenzen für die Weise, in der Gottes Gegenwart in der Welt gedacht werden kann. Denn dann schließt, so Pröpper, das Bewusstsein von Gottes souveräner Schöpfermacht und Transzendenz nicht nur jede „naturhaft-notwendige Verklammerung“ Gottes mit der Welt aus, sondern auch „jeden ontologisch konzipierten Partizipationsgedanken und somit jegliches Analogiedenken“²⁷. Theologisch geschulte Ohren werden aufhorchen: Mit Letztgenanntem wird in eleganten Formulierungen eine vielhundertjährige theologische Denktradition schlicht *ad acta* gelegt. Gottes Weltverhältnis wird nicht nach dem Modell Grund-Gegründetes, Urbild-Abbild oder Transzendenz in Immanenz gedacht, sondern so, „dass Gott das welthaft Wirkliche zur Gestalt seiner Zuwendung macht“²⁸. Und ganz konsequent liegt der Kern der Gottebenbildlichkeit des Menschen darin, „dass der Mensch als Gottes freies, ansprechbares und antwortfähiges Gegenüber auf Erden, als sein möglicher Partner erschaffen ist“.²⁹ Mit einem Wort: Die „Unterschiedenheit von Gott und Mensch, die [...] als Freiheitsdifferenz zu bedenken wäre“, darf auf keinen Fall „in eine – wenn auch in sich differenzierte – Einheit aufgehoben“³⁰ werden.

Magnus Striet weiß sich Pröpfers freiheitsanalytischer Denkform verpflichtet und treibt sie in der eigenen theologischen Arbeit mit beeindruckender Publikationsgeschwindigkeit voran. Entsprechend schärft auch er dem geneigten Leser ein, dass „der Glaube an den freien und bundeswilligen Geschichtsgott Jesu auch nicht nur einen Schuss Monismus verträgt“³¹ – wobei hinzuzufügen ist, dass sich augenscheinlich in diesem ganzen Streit niemand erkennbare Mühe gibt, den Begriff des Monismus inhaltlich präzise zu bestimmen oder auch nur begriffsgenetisch zu hinterfragen. Um der Freiheit Gottes wie um der Freiheit der Menschen willen sieht Striet in der Formel von der *creatio ex nihilo* die „absolute Differenz zwischen Gott und Schöpfung“³² auf den Punkt gebracht und betont

26 Beide Zitate T. Pröpper, *Evangelium* 248.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd. 249.

30 Ders., *Erlösungsglaube* 130.

31 M. Striet, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen*, 122, in: K. Müller; M. Striet (Hg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg 2005, 111-127.

32 M. Striet, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung*, 138, in: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), 132-153.

dementsprechend, dass „das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ... das Verhältnis einer *absoluten* Differenz ist“³³.

Wenn mit solcher Emphase die strenge Differenz von Gott und Welt hervorgehoben wird, dauert es in der Regel nicht lange, bis sich eine Gegenstimme zu Wort meldet. In diesem Fall handelt es sich um die Klaus Müllers. Dabei zielen Müllers Überlegungen primär gar nicht so sehr auf die Thesen Präppers und Striets, sondern sein eigentlicher Anknüpfungspunkt liegt in der die Gemüter nicht weniger erhitzenen Debatte um die vieldiskutierte These des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann vom inhärenten Gewaltpotential des Monotheismus. Zwar widerspricht Müller ganz entschieden der Behauptung Assmanns, dass aus der mosaischen Unterscheidung von wahr und falsch eine potentielle Gewalttätigkeit der monotheistischen Großreligionen abgeleitet werden könne – ganz im Gegenteil entspringe religiöse Gewalt „gerade der Dissoziation von Vernunft und Glaube und damit der Preisgabe der mosaischen Unterscheidung“³⁴ – aber in einem zentralen Punkt stimmt er doch völlig mit Assmann überein: Dass nämlich „in den okzidentalischen religiösen Traditionen und Theologien ein komplexer monistischer Grundstrom niemals hat völlig unterdrückt werden können.“³⁵ Mit anderen Worten: Müller zufolge wohnt auch dem Christentum eine „kosmotheistisch-monistische Option inne“, und die hat sich „nie völlig ... zum Verschwinden bringen lassen, philosophisch nicht und theologisch auch nicht.“³⁶

Bemerkenswert hieran ist nicht nur die Tatsache, dass Müller zum Beleg eine ganze Wolke von Zeugen quer durch die Philosophie- und Theologiegeschichte anführen kann (darunter nicht nur den glühenden Kant-Verehrer Carl Leonhard Reinhold, sondern auch den solchermaßen verehrten Königsberger höchstselbst)³⁷, sondern dass er diesen monistischen Grundstrom im Christentum für theologisch unverzichtbar hält, weil er das Potential habe, die fundamental-theologische und (religions-)philosophische Grundfrage nach dem Verhältnis von Einheit und Differenz sowie von Absolutem und Endlichem plausibler zu lösen,

33 Ebd. 139. Zu Striets Deutung der *creatio ex nihilo* vgl. ausführlicher ders., Den Anfang denken. Bemerkungen zur Hermeneutik des *creatio ex nihilo*-Glaubens, in: A. Leinhäupl-Wilke u.a. (Hg.), Visionen des Anfangs (Biblisches Forum 2), München 2004, 9-24.

34 K. Müller, *Gewalt und Wahrheit*. Zu Jan Assmanns Monotheismuskritik, 80, in: P. Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg 2005, 74-82.

35 Ebd. 74.

36 K. Müller, *Über den monistischen Tiefenstrom* der christlichen Gottesrede, 83, in: ders./M. Striet (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005, 47-84.

37 Vgl. ebd. 62-77. Jetzt überarbeitet und neu aufgelegt in: K. Müller, *Streit um Gott*. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 179-195. Zu Kant vgl. ebd. 47-63.

als es der klassische Monotheismus und auch die oben dargestellten nachmetaphysischen Differenzmodelle vermöchten. So ist für ihn „der schultheologische Monotheismus zumindest problematisch, weil er keine hinreichende Antwort auf das Verhältnis von Absolutem und Endlichem gewährt“³⁸; – denn das schöpfungstheologische Konzept der *creatio ex nihilo* sei philosophisch nicht konsistent, sondern lediglich ein „Krisenprodukt“³⁹ und könne die epistemologische Verlegenheit der theologischen Theoriebildung in dieser Hinsicht nur schlecht verbergen.

Müllers Insistieren auf jener Gedächtnisspur, die er als den monistischen Tiefenstrom des Christentums bezeichnet, soll also in keiner Weise einer Tendenz zur Vielgötterei, zum Irrationalen oder Mythologischen Vorschub leisten, sondern ganz im Gegenteil: Diese geistesgeschichtlichen Pflöcke werden von ihm eingerammt, um das Verhältnis des einen und einzigen Gottes zu seiner von ihm ins Dasein gerufenen Schöpfung angemessener *denken* zu können und also aus einem strikt fundamentaltheologischen Interesse heraus. Denn Müller ist überzeugt, dass die Absolutheit Gottes angesichts einer nicht-göttlichen, endlichen Andersheit nur dann zu wahren ist, wenn diese nicht-göttliche Andersheit ebenfalls Spuren des Göttlichen in sich trägt. Aber auch um einer konsistenten Fundierung menschlichen Selbstbewusstseins willen wird die monistische Intuition von Müller so sehr betont. Denn eine tragfähige Selbstvergewisserung des denkenden Ich-Bewusstseins sei nur zu gewährleisten, wenn man „den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen“⁴⁰ versucht. Entsprechend – so Müllers Leitthese – destruiert der Monismus weder die göttliche noch die menschliche Freiheit, sondern setzt allererst beide in ihr Recht: „Freiheit und Monismus sind kein Widerspruch. Vielmehr ist der Monismus das Geheimnis jeden Theismus, der einen wirklichen Weltbezug impliziert.“⁴¹

III

Wie ist diese Debatte einzuschätzen und was ist aus ihr für eine angemessene Gott-Welt-Verhältnisbestimmung zu lernen? Zunächst einmal ist zu betonen, dass jede der beiden Positionen ihre Berechtigung hat. So geht es Pröpper und Striet nicht nur um eine schriftgemäße Theologie, die den heilsgeschichtlichen Grunddaten der Bundesgeschichte Israels mit seinem Gott auf theologisch adäquate

38 K. Müller, Gewalt und Wahrheit 81. Wortgleich in ders., Streit um Gott 244.

39 Ebd.

40 K. Müller, Streit um Gott 228.

41 K. Müller, Über den monistischen Tiefenstrom 77. Wieder abgedruckt in ders., Streit um Gott 195.

Weise nachzudenken versucht, sondern vor allem darum, mit der Freiheit Gottes zugleich seine Aseitigkeit gegenüber seiner Schöpfung zu wahren, den Gottesbegriff also von allen pantheisierenden und emanativen Elementen freizuhalten. Nur so sei die Göttlichkeit Gottes und in eins damit die Weltlichkeit der Welt sowie die Menschlichkeit und Freiheit des Menschen zu wahren. Müller hingegen macht nicht weniger zu Recht darauf aufmerksam, dass dieses Denken, wird es absolut gesetzt, breite Ströme der theologischen und philosophischen Tradition einfach außen vor lässt und darüber hinaus einen wesentlichen Aspekt des christlichen Gottesbegriffs unterzubelichten droht: die schöpfungsmäßige und gnadenhafte Immanenz Gottes in allem Geschaffenen. Vor allem aber fragt Müller an einem Punkt weiter, an dem das bloße Denken der Differenz die Waffen zu strecken scheint: Wie kam es denn zu dieser Freiheitsdifferenz? Was liegt ihr zu Grunde, und was geht ihr logisch voraus? Und wie passt die formale Unableitbarkeit unseres freiheitlichen Selbstbewusstseins mit dem Glaubenssatz zusammen, dass eben dieses formal Unbedingte ein Geschaffenes ist?⁴²

42 Unbedingtheit der Freiheit bedeutet für T. Pröpfer, *Evangelium* 28, dass Freiheit „durch nichts außer ihr zu erklären“ ist, weil jeder Versuch einer solchen Erklärung unser Bewusstsein von ihr schon verraten hätte. Dieser Gedankenschritt ist aus mehrfachen Gründen schlechterdings zentral: Zum einen wird er von Pröpfer als wesentliches Argument gegen jede Form eines philosophischen oder theologischen Monismus ins Spiel gebracht, zum anderen resultiert hieraus die Zurückweisung des klassischen metaphysischen Kausalitätsdenkens. So schon ders., *Erlösungsglaube* 184: „In ihrer ursprünglichen Aktualität und reflexiven Struktur entzieht sich Freiheit jeder Begründung, ja weist sie zurück. Theoretische Vernunft kann sie weder feststellen noch leugnen, weil sie mit der Kategorie der Kausalität, die ihren Objektbereich konstituiert, sich selbst suspendieren müsste.“ Entsprechend sieht sich aber Pröpfer (und mit ihm später auch Striet, und beide sich hierbei auf Kant berufend) außerstande, das Verhältnis von formaler Unbedingtheit und Geschaffenheit bzw. Geschöpflichkeit endlicher Freiheit denkerisch positiv zu vermitteln. T. Pröpfer, *Erlösungsglaube* 272f. – wortgleich in ders., *Evangelium* 124 – führt hier den opaken Begriff einer „Differenz-Einheit verschiedener Freiheiten“ ein. M. Striet, *Monotheismus und Schöpfungsdifferenz* 139 rekurriert auf den Abgrund der endlichen Vernunft: „Wie ein Wesen zum freien Gebrauch seiner Kräfte erschaffen werden kann, ist der menschlichen Vernunft schlechterdings unmöglich einzusehen.“ Ganz ähnlich auch M. Striet, *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, 182, in: ders. (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (QD 210), Freiburg 2004, 155-198: „Sich der Möglichkeit der Ermöglichung anderer Freiheit denkerisch anzunähern, führt die endliche Freiheit gleichwohl in eine Antinomie. ... Dass dies der spekulativen Vernunft aber nicht gelingt, muss nicht der Grund sein, die Möglichkeit eines andere Freiheiten ermöglichenden Gottes nun aus dem Bereich des Denkbaren und damit vernünftig Verantwortbaren auszugrenzen. Verwehrt ist ihr nur die positive Möglichkeit, dieses denken zu können.“ Was solchermaßen zwar nicht positiv zu denken, gleichwohl aber nicht aus dem Bereich des Denkbaren auszugrenzen ist, das ist die in der „potentia absoluta“ (ebd. 180) Gottes gründende, „für die menschliche Vernunft bleibende... Geheimnisthaftigkeit“ (ebd. 183) dieses Gottes.

Gerade weil beide Ansätze nicht nur in sich konsistent und kohärent zu sein scheinen,⁴³ sondern außerdem die Schwächen und Leerstellen des jeweils anderen auszutarieren vermögen, hilft es wenig, sich auf die offenen Flanken des vermeintlichen Gegners einzuschließen. So vermag ich in Müllers Überlegungen ebenso wenig jenen alle Differenzierungen einebnenden (wohl spinozistischen) Monismus zu erkennen, gegen den Striet so lautstark ins Felde zieht, wie ich umgekehrt bei Striet die müllersche These verifiziert finde, hier handle es sich lediglich um „Differenz-Dogmatismus“ und „spekulativ gewordene[n] Anthropomorphismus“⁴⁴. Dass allerdings zwischen den beiden Denkansätzen ein hermeneutisches Vermittlungspotential besteht, das nicht auszuschöpfen einen theologischen Verlust bedeutete, zeigt auf der einen Seite Pröppers Rede von der „Selbstgegenwart Gottes und Jesu Christi *in uns* durch den Geist“, mit der er den für ihn schlechterdings zentralen Gedanken der „Selbstbestimmung Gottes *für uns* in Jesus Christus“⁴⁵ ausdrücklich ergänzt. Kein geringes Vermittlungspotential birgt auf der anderen Seite aber auch die Tatsache, dass Müller unter Rückgriff auf die ursprünglich von Dieter Henrich in die philosophische Debatte eingeführte Unterscheidung zwischen Selbst und Person dem Differenzmodell ebenfalls seinen gebührenden Platz in den Konstitutionsprozessen des Selbstbewusstseins einräumt.⁴⁶

Allerdings ist auffällig, dass beide Denkformen mit Blick auf das Verhältnis, in dem Gott zu seiner Welt steht, vornehmlich räumliche – und damit zugleich auch statische – Assoziationen wecken: Gott ist entweder irgendwie in seiner Welt und ihren Geschöpfen drinnen (immanent – so bei Müller), oder er steht seiner Schöpfung different gegenüber (transzendent – so bei Pröpper und Striet). Das Bild zweier fest fixierter Kreise drängt sich auf, die entweder (bei Müller) sich überlappen oder aber (bei Pröpper und Striet) separat nebeneinander liegen, sich bestenfalls noch an einem Punkt der Kreisbahn berührend.

Kann hier der Gedanke von „Gott im Kommen“ helfen? Ich meine, ja. Denn er signalisiert, wenn man es bei den räumlichen Metaphern bewenden lässt, zunächst eine sich verändernde – nämlich sich reduzierende – Distanz: Gott kommt näher. Mit dieser Bewegungsmetapher verbunden ist aber außerdem eine zeitliche Konnotation: Gott ist im Kommen begriffen, die Zeit seiner Verborgenheit ist vorüber, der Tag seiner unverhüllten Gegenwart naht. Aus diesem Grund hat der Tübinger Systematiker Jürgen Moltmann bereits Mitte der 60er-Jahre das urbiblische Motiv des Kommens Gottes genutzt, um das Weltverhältnis

43 Vgl. hierzu M. Bongart, Einheit ja – aber welche? Freiheitsphilosophische Anmerkungen zur Monismus-Debatte, in: K. Müller/M. Striet (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke. Regensburg 2005, 85-100.

44 K. Müller, Streit um Gott 201.

45 T. Pröpper, Evangelium 256. Hervorhebungen M.R.

46 Vgl. K. Müller, Streit um Gott 213-249.

Gottes zu beschreiben. Unter Bezugnahme auf die Verheißungsstruktur des Alten wie des Neuen Testaments, die ihren sprechendsten Ausdruck zunächst in prophetischer Gegenwartskritik und visionär endzeitlichen Heilshoffnungen, später dann in einem apokalyptisch angeschrärfen Zeitbewusstsein und einer drängenden Parusieerwartung fand, unterscheidet er im deutschen Wort Zukunft zwei unterschiedliche Denktraditionen, nämlich dies des *futurum* und die des *adventus*.⁴⁷ *Futurum* bezeichnet das, was wird, also all unsere Planungen und Prognosen, unsere Projektionen und Extrapolationen. Dieser Begriff der Zukunft als bloßes Futur bietet aber keinen besonderen Anlass zur Hoffnung, denn was solchermaßen noch nicht ist, wird auch irgendwann einmal nicht mehr sein: „Als Futur verstanden, bringt Zukunft also nichts anderes als zukünftige Vergangenheit.“⁴⁸ Demgegenüber entstammt das deutsche Wort Zukunft aber nicht dem lateinischen *futurum*, sondern dem *adventus*, was soviel wie Ankunft bedeutet und seinerseits eine Übersetzung des griechischen παρουσία ist: „Parusieerwartung ist Adventshoffnung.“⁴⁹ *Adventus* benennt nicht das, was wird, um dann wieder zu vergehen, sondern das, was kommt, um dann bleibend gegenwärtig zu sein. Die ihm entsprechende Haltung ist nicht Extrapolation, sondern hoffende und tätige Antizipation des so verheißenen und sich ankündigenden Neuen.

In Offb 1,4 heißt es: „Gnade sei mit euch und Friede von Ihm, der ist und der war und *der kommt*“ (Einheitsübersetzung, Hervorhebung M.R.). Der Autor dieser Schrift aus dem ausgehenden ersten nachchristlichen Jahrhundert setzt hier im dritten Glied an die Stelle des (eigentlich zu erwartenden) Futurs von Sein (εἶναι) das Futur von Kommen (ἔρχεσθαι). Gott ist für den Seher auf Patmos „der Kommende“ (ὁ ἐρχόμενος). Moltmann führt diesen und ähnliche Schriftverse an, um die adventliche Verheißungszukunft als die eigentliche Seinsweise Gottes mitten in der Geschichte zu erweisen und auf diese Weise das Verhältnis, in dem Gott zu seiner Schöpfung steht, theologisch zu reflektieren: „Der Gott der Hoffnung ist selbst der kommende Gott“.⁵⁰ Dieser Gott, dessen Sein – wie Moltmann ausdrücklich festhält – ein „Sein im Kommen“ ist,⁵¹ ist nicht dergestalt der Geschichte unterworfen, dass er als ein werdender Gott gedacht werden müsste. Er ist aber auch nicht einfachhin der geschichtsenthobene und zeitlos-

47 Diese Unterscheidung wurde von ihm im Zuge der Auseinandersetzungen um seine 1964 erstmals erschienene *Theologie der Hoffnung* eingeführt. Vgl. an frühen Texten etwa J. Moltmann, *Kommt Jesus wieder?*, in: *Radius* (1966), Nr. 1, 6-13; ders., *Die Zukunft als Drohung und Chance*, 61, in: *Der Kreis. Sonderreihe Heft 5* (1966), 50-68; ders., *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*, 210ff., in: W. Marsch (Hg.), *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ von Jürgen Moltmann*. München 1967, 201-238.

48 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh 1993, 143.

49 Ders., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 43.

50 Ebd. 41.

51 Ebd. 40.41.

jenseitige *finis ultimus*, auf den unsere Werdezeit teleologisch zuläuft. Sondern dieser „kommende Gott ist [...] der seiner Schöpfung treue Gott“⁵², der aus der Macht seiner Zukunft rettend und erlösend auf diese unsere Gegenwart zukommt und gerade so auch für das Vergangene, für das Tote und Verlorene eine neue und unvergängliche Zukunft gewähren kann. Gott im Kommen – dieser Begriff würde Gott und Schöpfung in einer Weise verbinden, dass „Gottes Sein in der Welt eschatologisch zu denken“ wäre und gerade so eine starre Gegenübersetzung wie auch eine unkritische Identifikation von Gott und Welt vermieden werden könnte.⁵³

Um dem möglichen Missverständnis vorzubeugen, das solchermaßen eschatologisch verstandene Kommen Gottes sei ein endzeitlich-futurisches und trüge keinen präsentischen Bezug, und um der irrigen Vorstellung zu wehren, als wäre Gott seiner Schöpfung heute näher als noch im vergangenen Jahr, als sei sein Weltbezug im Jahre 2078 intensiver als heute, ist es wohl sinnvoll, in einem ergänzenden Gedankenschritt den Satz „Gottes Sein ist im Kommen“ mit Eberhard Jüngel, dem anderen großen Emeritus der Tübinger evangelisch-theologischen Fakultät, *trinitarisch* auszulegen. Jüngel weist nämlich auf den bemerkenswerten Umstand hin, dass dieser Satz zunächst einmal keine schöpfungstheologische, sondern eine streng theologische Aussage impliziert. Vor und neben allem Weltbezug beinhaltet „Gottes Sein ist im Kommen“ eine Aussage über Gottes trinitarisches Wesen. Gott ist unabhängig von allem anderen in sich selbst als der Kommende zu verstehen. Gott kommt von Gott, er ist als der Ewig-Ungeordnete sich selbst Ursprung, Vermittlung und Ziel. Mit den Worten Eberhard Jüngels: „Der Satz *Gottes Sein ist im Kommen* besagt zunächst, dass Gottes Sein das Ereignis seines Zu-sich-selbst-Kommens ist.“⁵⁴ Und entsprechend gilt: Gott „kommt immer als Gott von Gott zu Gott.“⁵⁵ Gerade das macht – unabhängig von allem Welt- und Geschichtsbezug – die immanent-trinitarische Geschichtlichkeit Gottes aus: dass er in sich selbst Lebendigkeit und Beziehungs-fülle ist, dass sein immanent-trinitarisches Sein niemals statisch, niemals monadisch, niemals fest fixiert, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit ein Sein im Kommen ist. Dieser Gedanke ist wichtig, um Gott nicht naturnotwendig an seine Schöpfung zu binden oder ihn gar in sie hinein aufzulösen. Nur wenn Gott in sich selbst lebendige und liebevolle Beziehung ist, braucht er die Welt nicht, um ganz vollkommen zu sein – denn er ist es ja immer schon in sich. Und nur wenn er die Welt nicht braucht, etwa um seine Vollkommenheit zu steigern, ist gewährleistet, dass Gott und Welt zusammen nicht größer sind als Gott allein, dass

52 Ebd. 46.

53 Ebd. 40.

54 E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2001, 521.

55 Ebd. 521.

Gott also wirklich Gott ist und nicht nur ein Vorletztes in einem größeren Ganzen.

Nur als der in sich ewig zu sich Kommende kommt Gott zur Welt und zum Menschen. Denn eben dies meint ja Inkarnation, Menschwerdung des Ewigen und Ungewordenen: „Gott [ist] der in seiner Menschlichkeit zur Welt Kommende“.⁵⁶ Nicht als triumphaler Weltenherrscher, nicht als despotischer Kriegstyrann ist Gott zur Welt gekommen, sondern in der Schwachheit eines Marginalisierten wendete er das Schicksal dieser Erde. Nicht politisches Machtstreben, nicht kulturelle und religiöse Dominanzstrategien legitimieren die Rede von Gott als angemessen, sondern allein das Maß an Menschlichkeit, das aus unseren Worten spricht. Nicht dadurch, dass er seinen Gegnern den Tod brachte, sondern dadurch, dass er in der Geschichte seines Sohnes den Tod auf sich nahm und ins Leben wandelte, wurde Gott zur Zukunft für alle, die dem Tode ausgesetzt sind. Alle religiös motivierten politischen und militärischen Allmachtsphantasien müssen an jenem Satz zerbrechen, der so einfach scheint und so unbegreiflich bleibt: „Als Liebe ist Gottes Sein im Kommen.“⁵⁷ Und dieser den Vater und den Sohn verbindende Geist der Liebe macht, dass das Kommen Gottes nicht vergeht, sondern dass „Gottes Sein im Kommen *bleibt*“,⁵⁸ auch und gerade im Vergehen des Todes Jesu, auch und gerade in den ungezählten Toden alles Lebendigen, das leben will und doch sterben muss.

Die trinitarische Explikation des Satzes: „Gottes Sein ist im Kommen“ erbrachte ein Doppeltes: Das „Kommen, in dem Gottes Sein ist, ist ... selber Gott.“⁵⁹ Gott ist kein werdender Gott, Gott ist nicht abhängig von dieser Welt, sondern er kommt als Gott von Gott zu Gott, ist also – wieder und abschließend mit Jünger gesprochen – sich selbst „Herkunft, Ankunft und Zukunft“⁶⁰. Und nur deshalb ist dieser Satz zweitens auch tauglich für eine angemessene Bestimmung des Verhältnisses, in dem Gott zu seiner Schöpfung steht: Gott ist im Kommen als die ursprüngliche Herkunft, als bleibende und nicht vergehende Ankunft und als die verheißene, ersehnte und erlebte Zukunft dieser Welt.

So zeigt der Satz „Gott im Kommen“ jenseits aller Modetrends und aller futurisch-teleologischen Missverständnisse, dass das Gott-Welt-Verhältnis mit den Kategorien von Einheit und Differenz allein nicht hinreichend zu bestimmen ist. Denn Gottes Weltverhältnis ist ebenso wenig statisch fixierbar wie unser Gottesverhältnis, sondern es ist – ganz seinem uns von ihm selbst geoffenbarten Wesen entsprechend – vital und beziehungsreich. Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist nicht allein in den Kategorien Immanenz und Transzendenz zu den-

56 Ebd. 518.

57 Ebd. 532.

58 Ebd. 531.

59 Ebd. 532.

60 Ebd.

ken, sondern als ein Beziehungsdrama, als Bundes- und als Heilsgeschichte. Insofern ist Hans Kessler vorbehaltlos zuzustimmen, wenn er den Weltbezug Gottes in *drei* Dimensionen auffächert, um Gott und Welt – beide zwar unterscheidend, aber nicht zertrennend – „in differenzierter Weise verbunden (in Beziehung) sehen“ zu können: „Weltimmanenz, Welttranszendenz und intrinsisch-personale, freie Beziehung der Liebe sind drei zusammengehörige Seiten der Göttlichkeit Gottes“,⁶¹ von denen eine jede die anderen beiden allererst ermöglicht. Nur weil Gott der transzendental (und nicht nur kategorial-gegenständlich) Andere seiner Schöpfung ist, kann er seiner Schöpfung immanent und intim präsent sein, ohne ihre Eigenständigkeit zu gefährden oder irgendetwas in ihr zu verdrängen. Nur weil wir gewiss sein dürfen, dass er uns innerlicher ist, als wir uns selbst es sind (Augustinus),⁶² ist seine freie Anrede an uns nicht nach dem Modell des räumlichen Gegenüberstandes zweier (menschlicher) Personen misszuverstehen. Und nur weil auf diese Weise in Gott noch einmal unser begriffliches Gegenüber von Immanenz und Transzendenz aufgehoben (gesprengt, umgriffen und transzendiert) ist, kann der, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (Anselm v. Canterbury), seiner Welt und allen ihren Geschöpfen als das große Du gegenüberreten, ohne ihnen fremd und äußerlich zu bleiben.⁶³

Gott im Kommen – das ist folglich keine Zustandsbeschreibung, sondern eine Beziehungsaussage, eine Verheißung und eine Zusage Gottes, die nach einer Antwort verlangt – trotz oder besser: gerade wegen der unendlichen Asymmetrie

61 Beide Zitate von H. Kessler, Gott, der kosmische Prozess und die Freiheit. Vorentwurf einer transzendental-dialogischen Schöpfungstheologie, 205, in: G. Fuchs/H. Kessler (Hg.), Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, Würzburg 1996, 189-232. Der Aufsatz wurde von Kessler überarbeitet und unter dem Titel: *Evolution und Schöpfung, oder: Schöpfung neu denken im Dialog mit heutiger Naturwissenschaft* erneut veröffentlicht. Jetzt zu finden in: H. Kessler, Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006, 52-89, obige Zitate dort 66.

62 Selbstverständlich ist mit Blick auf Pröpfer und Striet zu konzedieren, dass sie keinem weltjenseitigen Deismus das Wort reden wollen, sondern (entsprechend Pröpfers oben erwähntem theologischen Apriori der Selbstoffenbarung Gottes als uns zugewandter Liebe in Jesus Christus) diesen dritten Aspekt der freien, personalen und beziehungsreichen Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung in ihren jeweiligen systematischen Entwürfen in den Mittelpunkt stellen. Und doch scheint mir gerade der Zusammenhang mit dem augustianischen *interior intimo meo* (conf. III, 6, 11) eine Leerstelle dieser Denkform zu enthüllen: Ist es denn ausreichend, wenn T. Pröpfer, Evangelium 255 das Pauluswort in Röm 5,5 – die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist – in klarer Antithese zu Augustinus als Gottes „Selbstgegenwart für uns, durch die er uns näher und innerlicher ist zwar nicht [sic!, M.R.] als wir selbst, aber doch als alles andere, was uns innerlich und nahe sein kann“ verstanden wissen will? Reicht es denn aus, wenn M. Striet, Monotheismus und Schöpfungsdifferenz 148 eben jene pneumatologische Spitzenaussage des Paulus lediglich „als das freie Werben des Geistes um uns“ interpretiert?

63 Vgl. die entsprechenden Ausführungen Kesslers (s. Anm. 61).

zwischen Schöpfer und Geschöpf, die der Gott-Mensch-Beziehung eigen ist. Eine hermeneutische Grundregel der Theologie, die seit alters her in Geltung ist, besagt: Von Gott kann angemessen gesprochen werden nur, indem man zu Gott spricht. Und so verweisen die manchmal verschlungenen Überlegungen zum Kommen Gottes ganz am Ende doch wieder auf den Anfang allen Fragens zurück, auf die Wahrnehmung unser selbst und unserer Welt und das dabei aufbrechende Rufen, Bitten und Beten: Maranatha, Du unser Gott komm! Komm bald!

Perry Schmidt-Leukels christliche pluralistische Religionstheologie

Ulrich Winkler, Salzburg

Warum sollte man das jüngste umfangreiche Werk¹ noch lesen, wenn man schon die acht Jahre zuvor erschienene noch dickere Habilitationsschrift² und die wesentlich auf die Religionstheologie abgestimmte Fundamentaltheologie³ kennt und die Debatte um die pluralistische Religionstheologie hierzulande verfolgt hat? Wer einen erneuten hitzigen Schlagabtausch in einer schwelenden Kontroverse erwartet, die spätestens seit dem Vortrag Schmidt-Leukels⁴ bei der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums vor 10 Jahren begonnen hat, dem ist hier nicht gedient. Hingegen werden andere Erwartungen reichlich erfüllt: (1) Das neue Buch bringt eine sorgfältige, auf klaren Argumenten aufgebaute systematische Darstellung der pluralistischen Religionstheologie. (2) In dieser umfassenden Untersuchung sind viele klärende Antworten auf Einwände eingearbeitet, die in der Diskussion eingebracht worden sind. Wer die Arbeit von 1997 sorgfältig studiert hat, wird feststellen können, dass nicht wenige Gegenargumente auf einer höchst oberflächlichen Kenntnis, auf Missverständnissen oder Verzeichnungen beruhen. So bringt das Buch keine neue These, die wesentlichen Argumente sind 1997 schon formuliert. Im Detail gibt es aber gewinnbringende Fortschritte. Mit diesem Werk wäre alle Gelegenheit zur Versachlichung und Vertiefung der Debatte geboten. (3) Neu, spannend und höchst aufschlussreich ist der gesamte dritte Teil mit über 200 Seiten, in dem die pluralistische Religionstheologie einer Bewährung im interreligiösen Dialog des Christentums mit dem Judentum, dem Islam, dem Hinduismus und Buddhismus ausgesetzt wird. (4) Durchgehend bereichernd ist die umfangreiche Literaturkenntnis Schmidt-Leukels, der nicht erst⁵ seit seiner Professur an der Universität Glasgow – wo er seit Mai 2000 den *Chair of World Religions and Peace* bekleidet – die im deutschen Sprachraum kaum zur

- 1 SCHMIDT-LEUKEL, Perry, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2005, geb., 536 p., 29,95 Eur[D], ISBN 3-579-05219-5.
- 2 Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen*. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1), Neuried 1997.
- 3 Schmidt-Leukel, Perry, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999.
- 4 Schmidt-Leukel, Perry, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie* John Hicks, in: Schwager, Raymund (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg/Basel/Wien 1996, 11-49.
- 5 Vgl. Schmidt-Leukel, Perry, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, in: *Theologische Revue* 89 (1993) 353-378.

Kenntnis genommene englischsprachige Theologie und Religionswissenschaften erschließt, was sich hier in einem 30seitigen Literaturverzeichnis niederschlägt. Ein Namensregister mit über 500 Einträgen verweist auf die Anmerkungen.

Die Studie ist in drei Teilen aufgebaut. Der ERSTE TEIL (31-192) begründet die Notwendigkeit einer pluralistischen Religionstheologie, der ZWEITE TEIL (195-304) prüft die Voraussetzungen, unter denen der pluralistische Ansatz tatsächlich als christliche Option gerechtfertigt ist, der DRITTE TEIL (307-496) – wie schon hervorgehoben – erprobt seine Tragfähigkeit in konkreten Beziehungen zu einzelnen Religionen. Ich bringe zuerst in 40 Punkten eine etwas längere inhaltliche Zusammenfassung und werde dann auf einige ausgewählte Themen eingehen.

Zusammenfassung

1. ERSTER TEIL: „Worum geht es in der Theologie der Religionen?“ (31). Schmidt-Leukel wendet sich gegen ein funktionalistisches oder pragmatisches Theologieverständnis und hält am spekulativen Anliegen zur Behandlung der Wahrheitsfrage fest (33).
2. Seine Religionstheologie ist standpunktbezogen und argumentiert aus einer christlichen Glaubensperspektive. Die erste Aufgabe besteht darin, „[d]ie Welt der Religionen im Licht der *christlichen* Offenbarung zu deuten“ (33, kursiv U.W.), was impliziert, sich den Ansprüchen dieser Religionen zu stellen. Diese Frage der Beurteilung anderer Religionen zieht unabdingbar eine zweite nach sich: Wie beurteilt das Christentum sich selbst angesichts anderer Religionen?
3. Diese Doppelfrage wird angewendet auf fünf Themenbereiche (35).
 - a) *Dogmatisch*: Ist die Erkenntnis und heilshafte Annahme der Selbstgabe Gottes oder Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit nur im Christentum oder auch in anderen Religionen möglich? Können auch andere Religionen zur Verwirklichung des allgemeinen Heilswillens Gottes beitragen?
 - b) Wie soll das Verhältnis zu anderen Religionen *praktisch* gestaltet werden? Die Verstrickung von Religionen in Gewalt ist nicht nur auf Missbrauch zurückzuführen, sondern die Religionen selbst enthalten durch ihre „gegenseinander erhobenen Wahrheits- und Geltungsansprüche“ (40) ein erhebliches Konfliktpotential, das sich mitunter in der Überwindung und Verdrängung des anderen durch Mission umsetzt. Eine pluralistische Religionstheologie kann dagegen zu einer genuinen Wertschätzung von Vielfalt und Andersheit durch Dialog führen, der sich um die Verständigung mit den anderen trotz aller Unterschiede bemüht.
 - c) Religionen sind ambivalent und nicht alle Unterschiede sind wünschenswert. Deshalb ist eine *Kriterio-*

*logie*⁶ zur Beurteilung erforderlich. Sie kann nicht von einem archimedischen Punkt außerhalb der Religionen, sondern nur in der eigenen Religion gewonnen werden, um sie dann zu prüfen, ob sie auch eine Akzeptanz in anderen Religionen finden kann. Spirituelle und sittliche Früchte des jeweiligen Glaubens lassen sich vergleichen. d) Aus der Unhintergebarkeit des eigenen Standpunktes stellt sich ein *hermeneutisches* Problem: Können andere Religionen aus der eigenen Glaubensperspektive richtig verstanden werden, und impliziert Standpunktgebundenheit notwendigerweise eine Herabsetzung und Verzeichnung der anderen? Gegen die klassischen Religionswissenschaften hält die pluralistische Religionstheologie an der Möglichkeit eines standpunktgebundenen Verstehens anderer Religionen fest und konzipiert Verstehen als Dialog der Teilnehmerperspektiven. Schließlich wirft das *apologetische* Problem die klassische Frage der Religionskritik auf, wonach die Verschiedenheit, Pluralität und Gegensätzlichkeit der mit Offenbarung begründeten Geltungsansprüche der Religionen diese als solche desavouiere.

4. Die Klassifikation der religionstheologischen Positionen (62) in atheistisch, exklusivistisch, inklusivistisch und pluralistisch ist eine logische Unterscheidung und *keine* deskriptive. Deshalb kann Schmidt-Leukel völlig zu Recht auf der logischen Vollständigkeit dieser Unterscheidung bestehen. Das Kriterium der „Vermittlung heilshafter Erkenntnis/Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit“ (67) trifft für den Atheismus auf keine Religion, für den Exklusivismus nur auf die eigene als einzige Religion, für den Inklusivismus auf mehr als eine Religion, auf eine einzige aber in alle anderen überbietender Form, und für den Pluralismus auf mehr als eine einzige zu, wobei keine Religion allen anderen überlegen ist. Streng disjunktiv wird das Kriterium abgefragt auf seine Existenz, seine Einmaligkeit und auf Singularität der Höchstform. Innerhalb aller Positionen gibt es eine faktische Varianz, und eben auch in der pluralistischen. Sie behauptet keineswegs „die Gleichwertigkeit aller Religionen“⁷. Auch die pluralistische Religionstheologie nimmt „gegenüber bestimmten Erscheinungsformen von Religion [...] eine exklusivistische oder auch eine inklusivistische Haltung“ (70) ein, weil sie eben eine Kriteriologie anlegt und unterscheidet und nicht gleichgültig ist. Daher verfügt sie über „den größten Urteilsspielraum“ (71) und ist nicht apriorisch festgelegt.

6 Vgl. die Publikation der Tagung an der Universität Basel zu dieser Kriterienfrage: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005.

7 „[M]ir [ist] niemand bekannt, der eine solche Position ernsthaft verträte, doch wird sie häufig in der anti-pluralistischen Polemik als *die* pluralistische Position ausgegeben.“ (70)

5. Das Schema klassifiziert die Heilsbedeutsamkeit von anderen Religionen und nicht die individuelle Heilmöglichkeit von Nichtchristen. Schmidt-Leukel versteht sein Schema auch nicht in einem hermeneutischen Sinn, denn jeder Wahrheitsanspruch macht kontradiktorische Ausschließungen und ist epistemologisch exklusiv, und jedes Verstehen bezieht sich auf das Ganze aus der Perspektive des eigenen Horizontes und geht somit epistemologisch inklusiv vor, während ein Pluralismus auf epistemologische Art als Radikalform des Relativismus auf eine totale Inkommensurabilität der Erkenntniswelten hinauslaufen würde. Er wendet sich also gegen eine rein formale Fassung dieser Typologie unter Absehung der Inhalte. Mit diesen Klärungen sind auch weitgehend die Einwände gegen das Klassifikationschema obsolet (75-87). Auf die Skepsis der Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit (81) werde ich unten zurückkommen. Ebenso kann Schmidt-Leukel in der komparativen Theologie (87-95) keine Alternative zum Klassifikationschema erkennen. Dazu ebenfalls später mehr. Danach werden die drei theologischen (nicht die atheistische) Sichtweisen näher untersucht.
6. Die *Kritik des christlichen Exklusivismus* (96-127) skizziert nach einer systematischen Unterscheidung der Erscheinungsformen ihre theologiegeschichtliche Entwicklung, für die das Axiom „extra ecclesiam nulla salus“ steht, das durch die Limbus-, Descensus ad inferos- und die Votum-Lehre abgemildert und aufgebrochen wurde. Die katholische Kirche hat sich vom Exklusivismus verabschiedet⁸, auch wenn *Dominus Iesus* noch einige Widersprüchlichkeiten bereithält. Die protestantischen Kirchen stehen dem Exklusivismus noch näher, in evangelikalen Denominationen wird er wieder belebt. Der radikale Exklusivismus muss den allgemeinen Heilswillen Gottes bestreiten, den der gemäßigte Exklusivismus durch Ausnahmen aber retten will und so tendiert, in den Inklusivismus umzuschlagen. Deshalb weichen Exklusivisten gerne in eine unentschiedene Position aus.
7. Zur unbefriedigenden Lösung der Heilsfrage kommt auch die Evidenz „existentieller Früchte heilshafter Gotteserkenntnis“ (123) außerhalb des Christentums hinzu. Wollen diese Parallelen im Glaubensleben nicht als dämonische Nachahmungen oder als soteriologisch irrelevant abgetan werden, bekommen die „Früchte“, durch die sich die wahren von den falschen Propheten unterscheiden (Mt 7,16), bei den Gläubigen außerchristlicher Traditionen eine theologische Valenz und drängen nach einer anderen als der exklusivistischen Interpretation.
8. Der theologiegeschichtliche Überblick im *Kapitel zum christlichen Inklusivismus* (128-192) findet reichliche Anhaltspunkte und gipfelt im

8 „Die Heilmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, steht heute nicht mehr in Frage.“ (107, Zitat aus: Das Christentum und die Religionen Nr. 81)

Zweiten Vatikanum, das a) eine Heilsmöglichkeit für alle einräumt, die „das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kenn[en]“ LG 16 (135), b) in den anderen Religionen eine Wahrnehmung der göttlichen Macht und einen Strahl der Wahrheit (NA 2) und semina Verbi, Samenkörner der Wortes (AG 11) findet, und c) die Heilsnotwendigkeit der Kirche nur auf diejenigen bezieht, die von dieser auch wissen.

9. Als erstes Beispiel einer inklusivistischen Variante wird Karl Heim (139-145), ein Vertreter evangelikaler Provenienz, vorgestellt. Er nimmt an, dass die verschiedenen Religionen zwar echte Heilswege sind, aber unterschiedliche Heilsziele verfolgen, die er im Sinn unterschiedlicher (Vor)Stufen christlichen Heils interpretiert.
10. Der bedeutende katholische Religionstheologe Jacques Dupuis (145-151) hält einerseits an der konstitutiven, einzigartigen und unüberbietbaren Heils- und Offenbarungsfunktion Jesu Christi fest und misst gleichzeitig den anderen Religionen einen genuinen Eigenwert zu. Das Wirken des Logos und des Geistes erschöpfen sich nicht in Jesus und der Kirche. Die bleibende Heilsbedeutung der anderen Religionen kann analog zum ungekündigten Bund mit Israel gedacht werden.
11. Für Schmidt-Leukel bietet das erste Modell keinen höheren Erklärungswert, das zweite hält er für inkonsistent. Beide stimmen in der Inferiorität der anderen Religionen überein. (Seine Kritik an Dupuis kommentiere ich weiter unten.)
12. Gegen den Inklusivismus stehen drei Argumente: a) Die Logik des Gefälles zwischen dem Christentum und den anderen Religionen ist eine von Explizitheit und Anonymität, von Fülle und Fragment, und zielt auf eine Auflösung dieser Differenz, sprich auf Mission und Bekehrung zum Christentum. Der Wert anderer Religionen bemisst sich an ihrer Übereinstimmung mit dem Christentum. Obwohl den Religionen Gutes, Wahres und Heiliges zugestanden wird, stellt ihre vielfältige Verwirklichung keinen Wert dar. b) Im Vergleich der Früchte des Heils unter den Religionen lässt sich kein eindeutiger Vorzug des Christentums erkennen, vielmehr sind zahlreiche Parallelen heilshaften Glaubens auch in anderen Religionen erkennbar. Die Behauptung einer Höchstrangigkeit christlicher Offenbarung kann mit keiner Höchstrangigkeit von Heilsverwirklichung belegt werden. Der Beleg außerchristlicher Heilsverwirklichung passt nicht zur Behauptung ihrer inferioreren Offenbarungsqualität. c) Die dogmatischen Probleme der Inkarnation, der heilskonstitutiven Funktion Jesu Christi und die Verbindlichkeit der Trinitätslehre für die Gottesrede enthalten in sich selbst Aporien, sodass sie keine notwendigen Stützen für die Aufrechterhaltung christlicher Superiorität sind.
13. Der theologiegeschichtliche Rückblick im Kapitel über den *religionstheologischen Pluralismus* fällt mager aus, aber immerhin weisen

einige Stellen auf eine Problemanzeige hin, die auch in der Bibel und in der Tradition präsent ist. Sechs Strömungen haben zu einem Aufbruch zu einer pluralistischen Position beigetragen (166-171). Die pluralistische Religionstheologie hat sich entwickelt a) infolge interreligiöser Dialoge, b) als Arbeitshypothese von veränderten Religionswissenschaften, die ihren traditionellen reduktionistischen Ansatz überwinden wollten, c) als Hypothese systematischer Theologie und Religionsphilosophie, die die Wahrheitsfrage angesichts der Vielfalt der Religionen beantworten wollten, d) als Axiom einer wenig bekannten sog. traditionellen, streng metaphysisch an einer *religio perennis* ausgerichteten Schule, e) als Weiterführung von Ökumene und Missionswissenschaften, f) als Grundlage einer interreligiösen Befreiungstheologie und g) eines interreligiösen Feminismus.

14. Pluralistische Religionstheologie ist keine alleinige Erfindung des Christentums, sondern auch in anderen Religionen gibt es pluralistische Ansätze. Wobei nach Schmidt-Leukel das viel zitierte Gleichnis aus dem Buddhismus mit dem Elefanten und dem Blinden zumindest eine inklusivistische wenn nicht exklusivistische Pointe trägt, dieses aber häufig missverständlich als Kritik am Pluralismus angeführt wird. Denn dieser behauptet im Unterschied zum sehenden König des Elefantengleichnisses (174.184) keinen Überblick über die tatsächlichen Zusammenhänge der Religionen zu besitzen und das Ganze zu schauen.
15. Drei kurze aber wichtige Abgrenzungen werden getroffen: Es kann zwischen monozentrischen und polyzentrischen pluralistischen Modellen unterschieden werden, die die Gleichwertigkeit religiöser Geltungsansprüche entweder auf einen gemeinsamen Transzendenzgrund oder auf verschiedene transzendente Ziele gerichtet sehen. Die Annahme mehrerer *ultimate realities* ist jedoch ein Selbstwiderspruch.
16. Weiters dementiert Schmidt-Leukel den Mythos von der pluralistischen Religionstheologie, sie behaupte, sie sei Vorbedingung für den Dialog der Religionen. Vielmehr kann mit unterschiedlichen Erwartungshaltungen ein Dialog geführt werden.
17. Schließlich ist die Behauptung unzutreffend, die pluralistische Religionstheologie sei die Bedingung von Toleranz. Vielmehr kann diese wie ebenso die Meinungs- und Religionsfreiheit auch auf der Grundlage anderer Modelle geübt werden, denn Toleranz beruhe eben nicht auf Wertschätzung, sondern auf Duldung.
18. Grundlegende Probleme, mit denen der religionstheologische Pluralismus in Form von Kritik und Polemik konfrontiert wird, werden noch vor der eingehenderen Darstellung im zweiten Teil geklärt, da es sich m.E. um so weit verbreitete Ansichten handelt, dass sie eine sachliche Rezeption der pluralistischen Religionstheologie von vornherein beeinträchtigen.

19. Zuerst wird der Theoriestatus angefragt. Das beliebteste Standardargument gegen die pluralistische Religionstheologie ist die Behauptung, sie nehme einen allen Religionen übergeordneten Standpunkt ein, eine Vogelperspektive, *God's eye view* oder eine neutrale Metaperspektive. Diese sei unmöglich, vielmehr selber partikular, der erkenntnistheoretische Status von Relativitätsbehauptungen performative Selbstwidersprüchlichkeit. Dagegen besteht Schmidt-Leukel darauf, dass er Theologie mit einem christlichen Standpunkt betreibt, was keineswegs ausschließt, Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit und somit auch über andere Religionen zu machen, was Exklusivismus und Inklusivismus ebenso tun. Ein erkenntnistheoretischer Inklusivismus ist unhintergebar, präjudiziert aber noch keineswegs die religionstheologische Option, die nicht apodiktisch, sondern als Hypothese vorgetragen wird.
20. Weiters wird die philosophische Konsistenz angefragt, denn kontradiktorische Gegensätze können nicht als gleichermaßen wahr gelten. Dem gegenüber bestreitet der pluralistische Ansatz den kontradiktorischen Charakter divergierender religiöser Ausdrucksformen.
21. Zuletzt wird die theologische Inkonsistenz wegen der Unvereinbarkeit mit der Inkarnationslehre bestritten. Die pluralistische Religionstheologie jedoch als eine mögliche christliche Option zu verantworten, ist Ziel und These des Buches, deren Voraussetzungen im ZWEITEN TEIL in fünf Kapiteln argumentiert werden.
22. Die *metaphysische* Voraussetzung (195) lautet, dass die transzendente Wirklichkeit alles menschliche Begreifen übersteigt. Da der Gottesglaube keineswegs für alle Religionen ausgesagt werden kann, ist die Rede von einer transzendenten Wirklichkeit, „über die hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ (Anselm) umfassender und auf Religionen theistischer und nicht-theistischer Prägung anwendbar. Ist es schon logisch unmöglich, einen „konsistenten Begriff des Ganzen oder der Allmenge“ (201) zu bilden, so konvergieren auch die Religionen in der Unbegreifbarkeit der letzten transzendenten Wirklichkeit. Die Religionen lassen sich so nicht als einander ausschließende widersprüchliche Beschreibung der Transzendenz, sondern als unterschiedliche Annäherungen an diese Wirklichkeit verstehen. Sie repräsentieren also – nach meinen Worten – keinen deskriptiven informativen Sprechakt, sondern einen performativen, weil sie mit der Ineffabilität Gottes Heilshoffnung ausdrücken. Deshalb ist auch der Einwand der Sinnentleerung und Irrelevanz der Rede von der transzendenten Wirklichkeit haltlos. Denn genau mit dieser – wieder in meinen Worten – Wissensform wird das Universum auf einen Hoffnungshorizont, auf eine gute Wirklichkeit hin überschritten.
23. Die *epistemologische* Voraussetzung (212) besagt, dass Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit in der Form menschlicher Erfahrung geschieht.

Die Umstellung eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses auf ein kommunikationstheoretisches eröffnet den Blick auf den Menschen als Empfänger der Selbsterschließung Gottes⁹, die ihn im Modus religiöser Erfahrung widerfährt, die unhintergebar interpretativ, perspektivisch und kontextuell ist.

24. Diese *hermeneutische* Voraussetzung (227) besagt, dass religiöse Rede Erfahrung (und nicht die Transzendenz) interpretiert. Die Analogielehre ist eine traditionelle christliche und auch in anderen Religionen reflektierte Theorie, in der die Sagbarkeit und Unsagbarkeit von Transzendenz miteinander vermittelt werden. Dabei verbindet Schmidt-Leukel die *via negativa*, mit der er einsetzt, mit einem logischen Grund, die *via eminentiae* mit einem semantischen und die *via affirmativa* mit einem spirituellen Grund, warum eine Rede von der transzendenten Wirklichkeit nicht deren Ineffabilität verletzt. Das logisch Sagbare an Gott ist allein seine Unsagbarkeit (*via negativa*). Darüber hinaus muss aber ausgesagt werden, für welche Wirklichkeit diese Unaussagbarkeit gilt (*via eminentiae*). Nach Walter Stace, dessen Vorschlag mit dem Schleiermachers verwandt ist, symbolisieren die *affirmativen* Aussagen aber nicht Gott selbst, sondern die menschlichen Erfahrungen Gottes.¹⁰ Nach Hick verweisen die aus der Transzendenz erfahrung gewonnenen Aussagen in einem mythologischen Sinn auf die transzendente Wirklichkeit. Die Adäquanz dieser Rede ist überprüfbar an der richtigen Disposition, also pragmatisch, an der richtigen Haltung der Gottes- und Nächstenliebe. Das Beurteilungskriterium ist wiederum aus der eigenen Glaubenstradition entnommen. Darin offenbart sich ein Glaubenszirkel, aus dem auch die pluralistische Religionstheologie nicht aussteigt zugunsten der vermeintlichen Vogelperspektive. In einer abgewandelten Interpretation

9 Die Parallelisierung von Kants unerfahrbarem Ding an sich mit Hicks Noumenon hat dazu geführt, dass die Modifizierung von Kants Modell durch Schmidt-Leukel übergegangen worden ist, der gerade auf eine Durchlässigkeit – aber eben in der Form menschlicher Erfahrung – bestanden hat. Vgl. die lange Abhandlung P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* 406ff.

10 Damit nimmt Schmidt-Leukel eine Umstellung in der Analogielehre vor: Die *via affirmativa* bezieht sich in positiver Weise auf die religiöse Erfahrung, nicht mehr auf die Transzendenz, auf Gott selbst, von dem eben in den paradoxen Vorbehalten der *via negativa* und *via eminentiae* aber in einer besonders reflektierten Weise doch gesprochen werden kann und muss. So stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang der Erfahrung Gottes mit Gott selbst. Welche Rückschlüsse sind erlaubt? Zumindest besteht Schmidt-Leukel darauf, dass es sich bei Erfahrungen der Transzendenz „theistisch gesprochen – [um einen] Niederschlag echter Offenbarung im Sinne der göttlichen Selbstmitteilung an den Geist des Menschen [handelt]. Darin liegt die grundsätzliche Wahrheit eines religiösen Realismus.“ (244) Genau dies fordert auch Oliver Wiertz, was für Schmidt-Leukel aber die pluralistische Religionstheologie nicht unargumentierbar macht. „Selbst wenn man die Ineffabilitätsthese aufgibt [...], so würde daraus noch nicht zwangsläufig der vollständige Kollaps der pluralistischen These folgen.“ (247)

- wäre ein Rückbezug der Aussagen auf „die transzendente Wirklichkeit *in ihrer Relation* zu uns und zu aller endlichen Wirklichkeit“ (248) denkbar.
25. Wenn nun Religionen Offenbarung in unterschiedlicher aber prinzipiell gleichwertiger Form für die Erlangung von Heil vermitteln, müssen die *soteriologischen* Voraussetzungen (250) geklärt werden, was Heil bedeutet und wie die Heilsansprüche anderer Religionen beurteilt werden können. Erlösung und Heilung enthalten ein prozessuales Element und können als Umwandlung der Selbstbezogenheit in Gottes- und Nächstenliebe beschrieben werden. Wieder entstammt der Maßstab dem eigenen Glauben. Die pluralistische These hält eine Kompatibilität und Gleichwertigkeit der unterschiedlichen Heilsvorstellungen anderer Religionen mit dem christlichen Verständnis für möglich und versteht damit die eigene Normativität als exemplarisch und nicht als exklusiv. Denn trotz unterschiedlicher Glaubensinhalte (*beliefs*) findet sich auch bei anderen Religionen eine heilsrelevante, ganzheitliche existentielle Orientierung (*faith*). Dazu leisten Religionen je unterschiedliche Beiträge. Sie sind Sakramente und Werkzeuge des Heils zur Verwirklichung des allgemeinen Heilswillens Gottes, wobei sich unter ihnen keine singuläre Höchstwirksamkeit ausmachen lässt.
 26. Die *christologische* Voraussetzung für die Pluralismusthese besteht darin, Jesus nicht als einzigen und allen überlegenen Heilmittler zu verstehen. Im kommunikationstheoretischen Sinn verkörpert Jesus als *Offenbarer* die Herrschaft der Barmherzigkeit Gottes und ist somit „Realsymbol“ (Rahner) des göttlichen Heils. Die pluralistische These bestreitet jedoch die *Heilmittlerschaft* Jesu in der Weise, dass das Kreuz im strengen Sinn die universale Ursache des Heils sei. Dies ist vielmehr die am Kreuz offenbare, uneingeschränkte Liebe Gottes. Weiters bestreitet sie die Beschränkung des Offenbarwerdens des Heils auf das Christusereignis, und geht vom universalen Wirken des Logos-Christus auch in anderen Religionen aus. Odgen unterscheidet deshalb zwischen einer heilskonstitutiven und heilsrepräsentativen Funktion Jesu. Ebenso bestreitet die pluralistische These ein Verständnis Jesu als einzige göttliche *Inkarnation*. Die chalcedonensische Zweinaturen-Lehre unterstreicht das wahre Menschsein Jesu als „Medium der Selbsterschließung Gottes“ (290) und sichert somit die Offenbarungs- und Heilsfunktion Jesu. Seine Transparenz für die heilshafte Gegenwart Gottes sehen gradualistische Ansätze nicht im exklusiven Gegensatz zu anderer Transparenz des Göttlichen im Geschöpflichen. Die Trinitätslehre garantiert diese Gotteserfahrung Jesu und die der frühen Christen und symbolisiert den unterschiedlich und universal sich schenkenden „transzendenten Horizont aller Wirklichkeit“ (298).
 27. Diese Voraussetzungen eröffnen eine Möglichkeit für eine christliche pluralistische Religionstheologie, beweisen diese aber nicht. Insofern ist

diese Position keine apriorische Behauptung, sondern muss sich im konkreten interreligiösen Dialog erhärten.

28. Der DRITTE TEIL setzt diese christliche und pluralistische Theologie der Religionen einer Bewährung in den interreligiösen Begegnungen mit dem Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus aus. Die vier Kapitel behandeln jeweils einen historischen Überblick, dann inklusivistische Öffnungen und pluralistische Perspektiven sowohl im Christentum als auch in der anderen Religion. Dazu werden religionspezifische Themen aufgegriffen und einzelne Vertreter der Positionen vorgestellt. Dieser dritte Teil bedeutet einen nicht hoch genug zu schätzenden Fortschritt in der pluralistischen Religionstheologie.
29. Insbesondere bedeutet das Kapitel „*Christentum und Judentum*“ (307) einen Quantensprung für die Religionstheologie, denn nach meiner Beobachtung leiden die beiden zu Megadiskursen angewachsenen Themen der Israeltheologie und Religionstheologie – bis auf wenige Gehversuche – an ihrer gegenseitigen Isolation.¹¹
30. Im historischen Abriss spiegelt die christliche Tradition der *Adversus-Judaeos*-Literatur und -Geschichte den Exklusivismus wider. Fünf Grundmotive sind maßgeblich: a) Die Verwerfung und Kreuzigung des Messias zusammengefasst mit „Gottesmord“, b) die Substitution Israels durch die Kirche als das wahre Israel, c) die Enteignung der Schrift durch die Kirche als wahre Interpretin des Alten Testaments, d) das den Juden widerfahrende Urteil als Evidenz des Gottesgerichts, e) und die theologische Irrelevanz und Bedeutungslosigkeit des nachchristlichen Judentums.
31. Das Zweite Vatikanum brachte zwar eine entscheidende Wende und inklusivistische Öffnung, aber das Kreuz Christi bleibt trotz des ungekündigten Bundes mit Israel die „Quelle aller Gnaden“ (NA 4). Die Stellung Christi als „absoluter Heilsbringer“ ist unberührt und somit das Judentum in einer „inferioren Position“ (Edward Kessler, 320). Die Frage der Judenmission gilt als „Nagelprobe“ (Wengst, 323) und ist weiterhin strittig. Selbst wenn Juden wie Christen eine gleiche Authentizität der Erfahrung von Gottes treuer Barmherzigkeit zugestanden und Judenmission abgelehnt wird, kann

11 Vgl. Winkler, Ulrich, Christologie im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie, in: SaThZ 8 (2004) 30-61; ders., Die *unwiderriefene Erwählung* Israels und das Wahre und Heilige anderer Religionen. Von der Israeltheologie und Religionstheologie zur Pluralismusfähigkeit der Religionen als interreligiöse Kriteriologie, in: Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1), Zürich 2005, 233-265; ders., Vorwort der Herausgeber, in: Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra Aetate (Salzburger Theologische Studien 28 – interkulturell 3), Innsbruck/Wien 2007, 19-27.

- diese inklusivistische Allianz zu einer neuen Exklusion und „Neuaufgabe des christlichen Überlegenheitsanspruches“ (327) führen, wenn sich damit der Graben durch einen „Schulterschluss von Kirche und Israel gegen den Rest der Welt“ (343) und ihren Religionen vertieft.
32. Rosemary Radford Ruether hat ein theologisch ambitioniertes Konzept zur Israeltheologie entwickelt. „Es gilt, die Wahrheit im jüdischen Nein zu Jesus zu entdecken“ (333). Denn die universalen eschatologischen Heilserwartungen, welche die Kirche illegitimerweise in die Geschichte hineinverlegt, um sich mit ihnen zu identifizieren, sind auch nach Jesus noch ausständig. Das Christusereignis hat proleptischen, bestätigenden und paradigmatischen Charakter. Christentum wie Judentum sind partikuläre Religionen wie andere auch.
 33. Eine pluralistische Öffnung der Israeltheologie muss die Vorstellungen einer exklusiven göttlichen Erwählung überwinden und die anderen Religionen mit theologischen Argumenten, etwa einer Viele-Bünde-Theologie (Pawlikowski) oder des noachitischen Bundes (Radford Ruether), in ihrer Einzigartigkeit und Besonderheit in die Beziehung zu Gott einbinden, wie auch die Erwählungstradition Israels die Besonderheit Israels bezeichnet (Ruth Langer) und die „Würde der Vielfalt“ (Jonathan Sacks, Norman Solomon) unterstreicht. Die große christliche Offenheit für eine pluralistische Position gegenüber dem Judentum könnte ein paradigmatisches Modell auch für andere Religionen (Hüttenhoff) werden.
 34. Infolge der inklusivistischen Deutung Jesu als „Wort und Geist von Gott“ durch den Koran (4,171) ist dem Christentum mit dem Islam eine scharfe Konkurrenz durch eine Religion mit universalistischem Überbietungsanspruch erwachsen. Umgekehrt betrachtete das Christentum den Islam als *die* Antipode. Mit einem knappen Abriss der „Geschichte gescheiterter Beziehungen“ (Hagemann) beginnt Schmidt-Leukel das Kapitel „*Christentum und Islam*“ (349). Die theologischen Kontroversen bildeten das Offenbarungsverständnis, die Inkarnation, die Trinität und die Heilsbedeutung des Kreuzes.
 35. Eine inklusivistische Öffnung leistete das Zweite Vatikanum durch die Hochachtung der Muslime. Eine Aussage über Muhammad fehlt. Kenneth Cragg dagegen erkennt Muhammad als Propheten an und ordnet seine Bedeutung der Offenbarung Gottes in Jesus unter. Seine Entgegensetzung von Willens- und Wesenoffenbarung Gottes wird traditionsprägend, ebenso die Kontrastierung der *hijra* mit der Kreuzigung.
 36. William Cantwell Smith trat als Vater der pluralistischen Religionstheologie für eine theologische Perspektive in den Religionswissenschaften ein, somit auch im Verständnis des Korans als Wort Gottes, den er in seiner Offenbarungsfunktion mit Jesus parallelisiert. Weitere pluralistische Perspektiven bieten seine Sichtweisen der Trinität und der Inkarnation, die an das islami-

sche Offenbarungsverständnis anschließen. Jesus und Muhammad betonen gemäß ihrer unterschiedlichen Kontexte einerseits die Barmherzigkeit Gottes und die Möglichkeit individueller Umkehr und andererseits die Gerechtigkeit bei der Ordnung des Gemeinwesens. Die koranische Leugnung des Kreuzestodes könnte auch als „Stück Osterverkündigung“ (Zirker) gelesen werden. Auch einige muslimische Theologen schlagen einen pluralistischen Weg ein.

37. In der Geschichte von „*Hinduismus und Christentum*“ (397) nimmt die koloniale Vergangenheit – bis hin zur Einführung der Inquisition in Indien – einen wichtigen Stellenwert ein. In den neohinduistischen Reformbewegungen gab es ein christlicherseits kaum beachtetes Interesse an Jesus und an religionstheologischen Fragen. Christliche inklusivistische Öffnungen gab es bei vereinzelt Missionaren. Traditionsprägend für das Hinduismusbild wurde der apologetische Religionsvergleich von John Nicol Farquhar, dessen Einfluss bis zum Zweiten Vatikanum reichte. Jacques Dupuis verwarf dessen Erfüllungstheorie und vertrat eine inklusivistisch geprägte Heilsfunktion des Hinduismus. Raimundo Panikkar verneint wechselseitige Überlegenheitsansprüche ebenso wie eine wechselseitige Integration der Religionssysteme, sondern sieht in Christus und Krishna funktionale Äquivalente, die er mit der Logos-Christologie vergleichbaren Mitteln denkt. Pluralistische Versuche sind mit der Kastenfrage konfrontiert, Lösungsansätze einer gleichen Menschenwürde müssen im Hinduismus selbst gestärkt werden. Pluralismuswilligkeit führt nicht zu Kritikvermeidung.
38. Aus Expertenfeder stammt das Kapitel „*Christentum und Buddhismus*“ (433). Mich überraschten die Details der blutigen und passionierten gegenseitigen Abwehrgeschichte, in der sich bis heute höchst wirksame Bilder verfestigt haben: „Atheismus, Materialismus, Nihilismus und Pessimismus“ (442), das Klischee des weltflüchtigen Buddhismus und des der Welt in Liebe zugewandten Christentums. Ein Verständnis einer alle Unterscheidungen transzendierenden Wirklichkeit sowie eines Buddha als Inbegriff des Mitleids blieben damit verschlossen. Inklusivistische Öffnungen brachten den Buddhismus in den Zusammenhang mit Mystik, die Atheismussicht wurde aufgegeben, die hohen ethischen Ideale und die Meditation gewürdigt.
39. Maßgeblich für diesen Wandel war Lynn A. de Silva, der eine Korrelation zwischen der buddhistischen Lehre von den drei Daseinsmerkmalen und der Trinität herstellte und so die transzendente Wirklichkeit in komplementärere Weise in der impersonalen Form der buddhistischen Erfahrung des Unbedingten und der christlichen personalen Erfahrung von Vertrautheit gegeben sah. Dadurch werden auch Erlösungsvorstellungen vermittelbar: das Todlose des Nirvana als Eingang in die unbedingte Wirklichkeit. „Buddhismus und Christentum nehmen somit das Leben mittels unterschiedlicher Katego-

rien wahr“ (465). Dort ist die Erfahrung der Vergänglichkeit zentral, hier die Erfahrung personaler Bezogenheit, wobei sowohl der Buddhismus als auch das Christentum die je anderen Erfahrungen integrieren. Bei beiden ermöglicht die Transzendenz die Erlösung, beide Ideale der Anhaftungslosigkeit und Liebe koinzidieren und werden von Buddha oder Jesus repräsentiert. Buddhisten können solchen Vermittlungen dort nicht zustimmen, wo Personalität Begrenzung bedeutet, wenn beispielsweise Gottes Erwählung als Ausdruck egozentrischer Liebe erscheint.

40. „Schritte in die Zukunft“ beschließen das opus magnum. Die pluralistische Hypothese prinzipieller Gleichwertigkeit von Religionen gesteht statt gegenseitiger Mission mit Konversionsziel den anderen Religionen zu, Mittel der Mission Gottes in der Welt zu sein. Identitätsbildung von Religionen zeichnet sich dann aus durch die offene „Erwartung, überall in den Religionen auf Zeichen der Gegenwart Gottes zu treffen.“ (485) Theologie müsste dann als Welt-Theologie betrieben werden, die die gesamte Religionsgeschichte der Menschheit mithilfe multilateraler Kolloquien von Gläubigen zur Grundlage macht. Der universalistische Geist der Religion könnte dann nicht als missionarisch verdrängend, sondern als „interaktive Universalität“ (Hasan Askari) in einer interreligiösen Spiritualität zum Tragen kommen. – Nach dieser Zusammenfassung will ich einige Themen herausgreifen.

1. Eine christliche Hypothese

Überzeugend finde ich den im Untertitel erhobenen Anspruch eingelöst, dass es sich bei der pluralistischen Religionstheologie um eine christliche Hypothese handelt. Die Vorwürfe einer religionsphilosophischen Metaperspektive treffen nicht zu. Denn Schmidt-Leukel sieht mit einem christlich-theologischen Ansatz keineswegs wesensmäßig ein apologetisches Interesse der Herabsetzung anderer verbunden, wovon die klassischen Religionswissenschaften noch ausgegangen sind, weshalb sie einen neutralen Standpunkt gesucht haben. Christliche Theologie ist pluralismustauglich. Wer folglich umgekehrt eine christliche pluralistische Religionstheologie für unmöglich hält, geht m.E. der mit der Entstehung der Religionswissenschaften einhergehenden Religionskritik auf dem Leim, wonach der Wahrheitsanspruch der Religionen infolge ihrer Widersprüchlichkeit obsolet sei. Die zentrale Annahme der pluralistischen Religionstheologie – die ich gleich diskutieren will – besteht demnach darin, die Widersprüche nicht als kontradiktorisch zu verstehen, indem Interpretationen komplementärer Verschiedenheiten gesucht werden. Dies muss keineswegs auf alle Unterschiede zutreffen. Denn die Annahme einer prinzipiellen Gleichwertigkeit heilshafter Transzendenzbezüge bei anderen Religionen besagt keineswegs ihre automatische Faktizität und somit Gleichgültigkeit. Die pluralistische Position beurteilt nach christlichen Kriterien

und ist auch zu Verurteilungen dämonischer Elemente in der Lage, außerhalb des Christentums wie innerhalb. Die größten Probleme tauchen jedoch dort auf, wo der Erweis der Komplementarität von theologischen Lehrgehalten unterschiedlicher Religionen sich weit von den jeweiligen Traditionen entfernt. Die Debatten um eine pluralistisch verträgliche, graduelle Christologie sind dafür signifikant. Zum einen betrachte ich diese Forschungen noch ganz in den Kinderschuhen, zum anderen ist die Frage zu stellen, ob an der Zielsetzung nicht entscheidende Korrekturen vorgenommen werden müssen. Ist der Nachweis durchgängiger Nicht-Kontradiktion und faktischer Gleichwertigkeit überhaupt zu führen, und noch grundsätzlicher, ist dies eine probate Methode?

2. *Transzendenzverständnis*

Denn eine weitere zentrale Annahme für die Argumentation Schmidt-Leukels besteht im Transzendenzverständnis.¹² Unbestreitbar ist seine metaphysische Voraussetzung, wonach die transzendente Wirklichkeit alles menschliche Begreifen übersteigt. Wie jedoch können die epistemologische und darauf folgend die hermeneutische Voraussetzung eingelöst werden, wie also kann die Transzendenz dennoch erfahren werden? Oder wie ist Erkenntnis von Offenbarung möglich? Ohne Zweifel war die Ablösung des instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses ein wichtiger Schritt. Kann jedoch Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in einem kommunikationstheoretischen Sinn schon als Erfahrung der Transzendenz verstanden werden, die sich dann in den interpretierenden Zeugnissen der Heiligen Schriften niederschlägt? Kann man davon reden, dass die Transzendenz erfahren wird oder sie sich im Modus der Erfahrung mitteilt?

Wird damit nicht in Wahrheit das Problem mehr verschoben als gelöst, indem anstelle der Heiligen Schrift das Subjekt, das seine Erfahrungen macht, als Rezeptor der Transzendenz tritt? Was instruktionstheoretisch bei der objektivierten, weil direkt inspirierten Schrift, nicht gelungen ist, funktioniert auch mit dem Subjekt nicht. Weder Buchstabe noch Erfahrung können die Transzendenz erfassen. Die Verlagerung in die Erfahrungsebene des Subjektes verschärft das Problem und offenbart das zweistellige Antwortdesign.¹³

Die bipolare Codierung Transzendenz – Immanenz, Gott – Mensch, Objekt – Subjekt endet immer nur in verschiedenen Sackgassen, da die Transzendenz

12 Für unzählige Diskussionen und Anregungen zu diesem Punkt danke ich meinen streitbaren Freunden und Kollegen am Fachbereich Systematische Theologie, Alois Halbmayr, Gregor Maria Hoff und Hans-Joachim Sander.

13 Auf die Umstellung der Analogielehre, die der gleichen Logik der Verlagerung in das Subjekt folgt, habe ich schon hingewiesen, vgl. Anm. 10.

eben unbegreiflich bleibt. Ein Durchstieg zwischen der transzendenten Wirklichkeit und der endlichen Begriffs- und Erfahrungswelt ist verwehrt. Deshalb braucht es ein *Drittes* (Pierce), das die Wechselwirkung zwischen den beiden Polen repräsentieren kann. Das können Zeichen sein, oder Sprache, Orte. Gerade Religionen sind solche Orte, die als ein *Drittes* für diese Wechselwirkung stehen. Die Religionen haben ein gemeinsames Strukturproblem, das Unmögliche, Gott und Welt zu vermitteln.

Ganz ähnlich sieht Schmidt-Leukel die Gemeinsamkeit der Religionen, aber mit dem entscheidenden Unterschied, er denkt sie in einer bipolaren Matrix. Demnach beziehen sich alle Religionen auf die eine, alles umfassende letzte Wirklichkeit. Damit handelt er sich aber mindestens vier Probleme ein. Zum einen das apriorische – unüberprüfbar – Postulat einer einzigen gemeinsamen transzendenten Wirklichkeit, dann die großen Unterschiede der Repräsentationen dieser Transzendenz in den verschiedensten Religionen und den hohen Erklärungsaufwand der Kompatibilität der Differenzen mit den notgedrungenen Abstrahierungen der konkreten religiösen Traditionen, was weiters immer noch nicht die transzendente Wirklichkeit selbst erreicht, und deshalb ein – freilich christlich verankertes – ethisches Kriterium für die Beurteilung von religiösen Traditionen dienen muss.

Die Differenzen werden ein Problem – obwohl es doch um die Legitimierung der Unterschiede der Religionen als gleichwertige geht –, weil die Differenzen in das bipolare Gegenüber des *Einen*¹⁴ treten. Das Many-One-Problem führt in dieser Codierung in Aporien, und alle Lösungen, die sich ihr verschrieben haben.

Eine hartnäckige Kritik wirft der pluralistischen Religionstheologie Relativierung vor. Diese Kritik greift zu kurz und geht am Problem vorbei. Vielmehr muss man das Gegenteil behaupten. Die Schwäche der pluralistischen Religionstheologie besteht gerade in der halbherzigen Relativierung. Damit rede ich nicht der viel zitierten und befürchteten postmodernen Beliebigkeit das Wort. Vielmehr braucht es ein Konzept, das dieses Dritte denken kann. Eine pluralistische Sprache der Deabsolutierung arbeitet sich an der schwächenden Logik der Relativierung gegeneinander stehender Absoluta ab, ein Konzept der Relativität überschreitet die Logik der dualen Absolutheiten.

Die Differenz der Religionen wird ausgerechnet zum Problem eines pluralistischen Ansatzes, weil sie in den Sog des *Einen* gerät. Das Unbehagen, das zum Beispiel christlicherseits gegenüber der pluralistischen Religionstheologie geäußert wird, hängt nicht immer mit einer Pluralismusunwilligkeit zusammen, sondern auch mit den weit reichenden Eingriffen in die eigene Tradition und somit auch in die anderen Traditionen. Die Unterschiede werden tendenziell

14 Mein Argumentationsduktus macht den Hinweis fast überflüssig, dass ich damit nicht dem polyzentrischen Pluralismus das Wort rede.

schwach gemacht. Die Unterschiede der Religionen, gar ihre Widersprüche erscheinen als Blamage im Sinne David Humes¹⁵, sie sind eine Schwäche. Man kann sie abstrahieren, erklären und vielleicht auflösen. Die Unterschiede aber, sie sind die Stärken der Religionen! Und die Unterschiede offenbaren vielmehr auch die Stärken einer pluralistischen Religionstheologie.

Denn die Differenz der Religionen ist das Kapital der Religionstheologie. Die Differenz in der Behandlung des gemeinsamen Strukturproblems der Vermittlung von Transzendenz und Immanenz macht es einer Religion unmöglich, allein für sich zu sein. Gerade weil die letzte Wirklichkeit für die Selbstlegitimierung einer Religion als solitäre und superiore Größe unbeanspruchbar ist – darin liegt die Stärke der Argumentation Schmidt-Leukels –, wird die Differenz der Religionen – so mein weiterführender Vorschlag – zu einem konstitutiven und unverzichtbaren Ort der Gottesrede. Diese ist nur einlösbar, wenn man den Religionen den Platz an einem *dritten* Fundamentalbereich zuweist. Denn sie sind nicht ident mit der gottunfassbaren Welt noch mit dem allumfassenden Gott. Sie sind ein Drittes, ein Ort, der diese Unmöglichkeit repräsentiert, und eben sehr unterschiedlich repräsentiert. Eine Identität ist nicht zu haben zwischen Gott und Welt, und ist nicht zu wünschen zwischen den Religionen. Die Verschiedenheit der Religionen auf die eine imaginäre Größe hin idealistisch zu messen, eröffnet den verdrängenden Konkurrenzkampf, entweder – kolonial-missionarisch – eine gegen alle, oder – abstrakt – alle transzendierend. Aus der Konkurrenz um die eine Identifikation und aus der Identifikation mit dem einen wächst der Treibsatz der Gewalt. Darin ist den nicht nur postmodernen Kritikern am Monotheismus¹⁶ Recht zu geben.

Die Gottesrede steht nicht nur vor dem Dilemma der Ineffabilität Gottes, sondern sie steht auch vor dem Dilemma ihrer Vielstimmigkeit. Doch genau das ist ihre Rettung. Im Bezug auf die Religionen hält diese Vielstimmigkeit das Wissen der verwehrten Gottesidentifikation offen. Die Leerstellen sind der Ort Gottes. Eine differenzlogische pluralistische Religionstheologie könnte zu einer Wissensform dieser Gottesrede heranreifen.

Damit wird auch die Opposition zwischen propositional und funktionalistisch, pragmatisch oder subjektiv (vgl. Satz 1) obsolet. Propositionale Gehalte der Gottesrede sind durch die Ineffabilität Gottes verwehrt, die Erfahrung der Transzendenz kann streng genommen aber nur subjektive Interpretamente generieren. Ihre Behauptung bleibt ein Postulat, das scheinbar der theologischen Tradition ein Tribut zollt. Doch die Gottesrede geschieht an Orten, mit Sprache und Zeichen, sie steht immer vor Zeitfragen.

15 Vgl. Hume, David, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Stuttgart 1990, 150f.

16 Vgl. Halbmayr, Alois, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus (Salzburger Theologische Studien 13), Innsbruck/Wien 2000.

Deshalb sind die Kontexte der Gottesrede und der Zeichen der Religionen mehr als ein Index hermeneutischer Voraussetzungen einer pluralistischen These (vgl. Satz 24). Sie sind viel mehr als die notwendig in Kauf zu nehmenden Interpretationsbedingungen der eigentlichen – wieder sehr idealistisch gedachten – Botschaft oder Transzendenzenerfahrungen. Sie sind nicht nur die Beiwelt des Textes. Der Kon-text ist vielmehr der Text. Er enthält die Zeitsignatur, die aktuell bedrängenden Weltprobleme, vor deren Tribunal die Gottesrede und die Religionen gezerrt werden und vor denen sie zu bestehen haben. An diesen Zeitzeichen generiert der Glaube kreative Antworten, an ihnen entwickeln die Religionen eine Sprach- und Symbolkompetenz, an ihnen reift ihre Komplexität.

Darin liegt auch die Wahrheit der ursprünglich hermeneutisch konzipierten Rede von der „Erfahrung mit der Erfahrung“¹⁷. Die Differenz, die die Gottesrede einführt, stiftet die Erfahrung zu neuen Erfahrungen an. Diese Erfahrung zweiter Ordnung reflektiert nicht nur die transzendente Frage oder ihre Nachbarschaft zum Nichts. Sie transportiert auch ein Wissen um die Unerreichbarkeit von Gottes-Identifikationen und setzt selbst immer neue Differenzen. Nicht Gott wird erfahrbar, vielmehr sind Orte benennbar, mit denen Erfahrungen gemacht werden können. Sie geben Autorität für die Rede von Gott.

Gerade diese Komplexität erhöht wiederum die Ausdifferenzierung gegenüber anderen Antworten anderer Religionen. Die Religionen haben fortan damit zu leben, dass ihr Bezug auf die Transzendenz im Zeichen dieser Komplexitätssteigerung modelliert wird, und alles andere der Fall ist, nur nicht eine evidente Konvergenz. Das ist kein bedauernswertes Schicksal der Religionen, sondern die Chance ihrer Bewährung. Eine Bewährung, die sie nicht unter dem Toleranzgebot zu absolvieren haben, sondern sie transportiert ihre je frohe und heilmachende Botschaft. Die Pluralismusfähigkeit der Religionen – aus theologischen Gründen – ist ihr prominentes Qualitätskriterium.¹⁸

Diese Orte der Wechselwirkung, diese Gottesrede in den Zeichen der Zeit, dieser Glaube und seine Theologie im Angesicht der anderen sind keine heutige Erfindung, sondern bereits biblische Praxis. Nicht Mose oder Jeremia, nicht Jesus oder Paulus bringen Wesensbeschreibungen Gottes. Sie nennen nicht einmal seinen Namen. Vielmehr benennen sie Orte und generieren an diesen Orten eine kreative Sprache, die die Zeit deutet. Damit qualifizieren sie diese Orte als ein *Drittes*, das die Signifikanz Gottes für die Welt markiert. Diese Orte¹⁹ bringen

17 Vgl. Jünger, Eberhard, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 40, der diese Wendung von Gerhard Ebeling aufgegriffen hat.

18 Vgl. dazu ausführlich U. Winkler, unwiderrufene Erwählung.

19 Zur topologischen Umstellung der Gottesrede vgl. Sander, Hans-Joachim, Einführung in die Gotteslehre, Darmstadt 2006; ders., Gott und seine Orte. Theologie auf dem Weg vom Subjekt zum Zeichen, in: Kruip, Gerhard/Fischer, Michael (Hg.), Als gäbe es Ich nicht. Vernunft und Gottesfrage heute (Philosophie aktuell 2), Münster u.a. 2006, 195-

Gott und Welt zusammen, nicht durch Identifikationsdruck, sondern durch Kreativität. Diese Orte sind der Exodus angesichts der Sklaverei, das Exil angesichts der Bundesbrüchigkeit, das Reich Gottes angesichts der sozialen, politischen und religiösen Marginalisierung der Kleinen, und die Unbeschnittenen angesichts des ungekündigten Bundes mit den Beschnittenen. Diese Orte funktionieren nicht neuerlich als Identifikationen, als wäre Israel definitiv im Land angekommen, endgültig ins Exil verstoßen, das Reich Gottes ein in der Geschichte vollendetes Reich, und die Erwählung Israels als Gottes letztes Wort. Diese Orte leben von der Differenz mit anderen Orten, die gestärkt werden: die Feinde Israels erfahren Gottes Zuwendung (Am 9,7) und werden Instrumente des Heils (Kyros bei DtJes). Der, den das herankommende Reich Gottes hervorbringt, und dessen Evangelium Paulus verkündet, ist und bleibt auch für die Christen ein Jude. Juden und Christen sind in eine gemeinsame Hoffnung eingespannt. Oder trinitarisch gewendet muss man – spätestens seit dem Zweiten Vatikanum – Gottes Präsenz als Ursprung und Ziel, als Logos und Geist in den anderen Religionen bekennen. Aus Gründen, die dem ureigensten Glauben entspringen,²⁰ kann man unmöglich mehr die anderen verschweigen, nicht die Juden, nicht die anderen Religionen.

3. Mission

Orte geben Autorität für die Rede von Gott. Zu den Orten der Gottesrede gehören die anderen Religionen. Sie sind eine konstitutive Größe für die Darstellung des eigenen Glaubens. Damit stehen wir aber vor dem Thema der Mission, zu dem sich Schmidt-Leukel wiederholt äußert.

Mission kommt zum einen in den kurzen religionsgeschichtlichen Abrissen der interreligiösen Beziehungen undramatisch zur Sprache. Die Verstrickung der Missionsunternehmungen in Kolonialisierung und Gewalt ist ja zu einem stehenden Topos geworden. Zum anderen spielt das Missionsthema eine Schlüsselrolle in der Argumentation Schmidt-Leukels. Am Anfang der Untersuchung ist die Mission ein Bestandteil der Problemanalyse (vgl. Satz 3), bei der Untersuchung der religionstheologischen Standpunkte stellt die Mission ein wesentliches Argument gegen den Inklusivismus dar (vgl. Satz 12), im Kapitel zum jüdisch-christ-

206; ders., Der eine Gott der Juden, Christen und Muslime und seine Heterotopien der Macht – der unmögliche Lebensraum des religiösen Dialogs, in: Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra Aetate (Salzburger Theologische Studien – interkulturell 3), Innsbruck/Wien 2007, 45-65.

20 Vgl. eine ausführliche Darlegung in einem Aufsatz, der im Frühjahr 2007 in einem Sammelband erscheinen wird: Winkler, Ulrich, Mehr als Toleranz. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen, [2007].

lichen Verhältnis wird die Ernsthaftigkeit der erneuerten Beziehungen mit der Missionsfrage erprobt (vgl. Satz 31), und am Schluss wird unter den „Schritten in die Zukunft“ die Absage an die Mission genannt. Dabei kommen unterschiedliche Facetten eines Missionsverständnisses zum Tragen. An diese Spielräume will ich einen weiterführenden Vorschlag anknüpfen.

Ein erstes, schlichtes und „erfolgreiches“ Konzept denkt Mission als Ausbreitung der Kirche oder einer Religion auf Kosten einer anderen. Die Messkategorien werden geographisch gedacht, was man am besten mit der räumlichen Metapher der Verdrängung beschreiben kann. Es geht also um ein Platzproblem, das mithilfe von Abwertungsstrategien durchgefochten wird. Die anderen Religionen sind ein Übel, das gehindert werden muss, Raum zu greifen und das zurückgedrängt werden muss. Ein bekannter Beleg für diese Haltung wird ausgerechnet aus Salzburg zitiert: „dass es andere Religionen gibt, [...] ist ein Übel, das die Mission überwinden will“ (41).

In wesentlich gewandelter, aber dennoch dem ersten Phänomen nicht unverwandten Form tritt die Mission wieder als Konsequenz aus der Christologie bei Rahner und als Anfrage an den religionstheologischen Inklusivismus hervor. Die Deutung Jesu als absoluten Heilsbringer hat Konsequenzen für das Verständnis des Christentums wie für die anderen Religionen. Das Christentum avanciert zur „einzige[n] von Gott durch Christus selbst gestiftete[n], absolute[n], für alle Menschen bestimmte[n] Religion, [... als *den*] Heilsweg, den Gottes Heilswille für alle geschaffen und verpflichtet gemacht hat“. Die anderen Religionen sind „abgeschafft und überholt“ und mit einer „fortschreitenden Aufhebung [ihrer] Legitimität“ konfrontiert (Rahner, 320). Bei allen Zugeständnissen der inklusivistischen Position an die anderen Religionen ist sie von einer Haltung eines Gefälles geprägt, die in der Vielfalt der Religionen keinen Wert erkennen kann, sondern ihre Auflösung wünscht (155).

Es wäre unzutreffend, Schmidt-Leukel die Verwendung einer antiquierten Negativfolie von Mission vorzuwerfen, denn er geht sehr wohl auf die Vermittlungsversuche von Mission und Dialog²¹ ein, bei denen entweder Korrekturen am Dialog- oder Missionsverständnis vorgenommen werden. Solange aber die Religionen in einem schiefen Verhältnis zueinander gedacht werden, verschleiern diese Vermittlungsversuche eher die Gegensätzlichkeit der beiden Begegnungsarten (42).

Einen wirklichen Fortschritt sehe ich in den Ausführungen am Schluss des Buches unter den „praktischen Konsequenzen“. Während Inklusivisten durchaus nach ihrem Selbstverständnis auf das Verschwinden anderer Religionen aus sein können, folgt aus der „pluralistischen Position, dass gegenüber den als gleichwertig angesehenen Religionen alle auf Konversion abzielenden Missionsversuche einzustellen sind. [Der ...] gezielte Versuch, durch aktive missionarische

21 Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen* 29f.

Bemühungen andere Religionen zugunsten der eigenen zu verdrängen, ist mit der pluralistischen Position nicht vereinbar.“ (481) Diese Konsequenz der pluralistischen Religionstheologie, die Schmidt-Leukel bei den Salzburger Hochschulwochen 2003 vorgetragen²² hatte, führte nach der Medienberichterstattung zu einer nicht nur kirchlichen Kontroverse. In ihr perpetuiert sich eine Missinterpretation, die durch das angeführte Zitat widerlegt werden kann. Es handelt sich um keine generelle Ablehnung jeglicher Mission, was die These von der Gleichgültigkeit, sprich Beliebigkeit der Standpunkte erhärten würde. Vielmehr finden sich zwei Bestimmungen, erstens nur „gegenüber den als gleichwertig angesehenen Religionen“, und zweites einer „auf Konversion abzielenden“ Mission. Damit wird eine andere Fehlinterpretation obsolet, als läge in der Absage an die Mission eine Inkonsistenz der These vor. Da eben nicht alle Religionen gleichgültig sind, lässt die pluralistische Religionstheologie den „größten Urteilsspielraum“ (Satz 4) gegenüber anderen Religionen zu. Würde man gegenüber den defizitären Erscheinungen von Religion auf Mission verzichten, würde man sich auf eine zynische Position zurückziehen. Dieser Schluss folgt aus der ganzen Anlage der Argumentation. Schmidt-Leukel hält den Begriff der Mission trotz seiner Interpretationsmöglichkeiten jedoch für so belastet, dass er vorschlägt, den Begriff selbst aufzugeben.

Entscheidend ist jedoch die Fortsetzung des Zitates. Im Anschluss an Samartha kommt eine andere Bedeutung von Mission ins Spiel. „Mission [...] ist Gottes anhaltendes Wirken durch den Geist“. Das sakramentale Verständnis des Zweiten Vatikanums aufnehmend „hat aus pluralistischer Sicht jede Religion ihre eigene göttliche »Mission«“ (481). Auf den gleichen Zusammenhang des Geistwirkens Gottes in den anderen Religionen mit dem Missionsverständnis hat auch Francis D'Sa in einem Interview anlässlich seines 70. Geburtstages aufmerksam gemacht: „Die Exegeten haben uns darauf hingewiesen, dass wir in Gefahr sind, Mission nur auf die Taufe zu reduzieren [...] Die römischen Dokumente sagen beispielsweise, eine der Aufgaben der Mission ist es, das Wirken des Geistes in den anderen Kulturen zu entdecken.“²³

Den Bedeutungswandel hat Schmidt-Leukel eingeführt über die Konversion. Zielt Mission auf die Konversion zur Kirche oder geht es um die (immer wieder je neue) Bekehrung zu Gott? Damit ist auch die Differenz benannt, die in diesem Problem weiterhilft. Sie liegt auf der Linie, die Jürgen Werbick im Streit um den Absolutheitsanspruch anbietet. „Das Absolute, das man für sich beanspruchen

22 Vgl. Schmidt-Leukel, Perry, Die Nicht-Absolutheit des Christentums, in: Schmidinger, Heinrich (Hg.), Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Kontext, Innsbruck 2003, 151-169, hier 165.

23 Pressestelle des Ordinariates Würzburg, Interview mit Professor Dr. Francis X. D'Sa zum Dialog der Religionen und Kulturen – Verleihung der Ehrenpromotion der Universität Frankfurt/Main am 30. November – „Bisher haben die Religionen wie Öl und Wasser zusammengelebt“, 27.11.2006, www.bistum-wuerzburg.de.

könnte, ist das falsche, vereinnahmende und vereinnahmte, ja terroristische Absolute der Fanatiker [...] Das Absolute ist nicht beanspruchbar, es ist gegenwärtig in dem Anspruch, der mich beansprucht“.²⁴ Und sie entspricht auch einem Vorschlag von Gerd Neuhaus, mit dem er die Rezension zu Schmidt-Leukels Buch schließt: „das Verhältnis von Heiligkeit und Sündigkeit in der Kirche, von unsichtbarer und sichtbarer Kirche [muss ...] thematisier[t werden ...] Nur durch eine solche deutliche Verhältnisbestimmung kann überzeugend vermittelt werden, dass die katholische Kirche nicht nur auf dem Weg ihrer geschichtlichen Pilgerschaft, sondern um dieser Pilgerschaft willen den interreligiösen Dialog braucht.“²⁵ Das sind keine Ideen von Postmodernisten, sondern sie folgen der scholastischen Unterscheidung von *ordo finis* und *ordo medii*.

Von Mission kann man nur mehr verantwortet reden, wenn gewährleistet ist, dass sich die Kirche nicht mehr in den Mittelpunkt stellt und sich mit dem Reich Gottes verwechselt. Dadurch kann die Beanspruchung durch Gott genommen und bezeugt werden. In Anerkennung der Beanspruchung auch der anderen Religionen durch Gottes Wirken kann der eigene Glauben nicht mehr ohne die anderen dargestellt werden. Deshalb kann man die Mission²⁶ unmöglich verschweigen. Sie ist unausweichlich. Mission zielt dann nicht mehr auf einen Verdrängungsvorgang, sondern bezeichnet die Gegenseitigkeit der Religionen. Sie zu versperren würde bedeuten, auf Gottes Wort in den anderen Traditionen *und* auf seine Zumutung gegenüber ihnen zu verzichten. Das eigentliche Problem ist weniger die Mission *per se* – und auch nicht die Humanisierung der Mittel –, sondern die Verweigerung der Wechselwirkung. Den Missionsbegriff hingegen ganz zu vermeiden, könnte auch als Konsequenz nach sich ziehen, das Terrain kampfflos den alten Methoden zu überlassen.

Zudem hat der Missionsbegriff auch eine säkulare Anschlussfähigkeit erhalten, die aber ebenso ambivalent ist. Jedes Projekt und jede Firma formuliert ihr mission statement, in dem die Zielvorstellungen festgelegt werden. Es drückt die Einstellung aus, für die jemand einsteht. Es transportiert das Zutrauen in eigene Überzeugungskraft. Es will den anderen etwas zumuten. Die Anbieter stehen in der Konkurrenz ihrer Mitbewerber, kaum einer ist allein auf dem Markt. Die kommerzielle Werbung arbeitet mit ausgefeilten Maschen, sie setzt zumin-

24 J. Werbick, *Fundamentaltheologie* 388.

25 Neuhaus, Gerd, *Christlich und pluralistisch zugleich?* Zu Perry Schmidt-Leukels „Gott ohne Grenzen“, in: *StZ* (131) 2006, 348-353, hier 353; vgl. ders., *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“* (QD 175), Freiburg/Basel/Wien 1999.

26 Wie gravierend und vielfältig der Wandel des Missionsverständnisses, kann studiert werden bei: Bosch, David J., *Transforming mission. Paradigm shifts in theology of mission* (American Society of Missiology 16), Maryknoll 1991; vgl. Nussbaum, Stan, *A reader's guide to Transforming mission* (The American Society of Missiology series 37), Maryknoll 2005.

dest vordergründig auf die Autorität des Publikums und den kritischen Konsumenten. Andererseits gehorcht der Markt, auf dem sich Firmen behaupten, einem Verdrängungsmechanismus. Es scheint ratsam, den Missionsbegriff theologisch mit einem hohen Reflexionsgrad auszuweisen und neu zu bestimmen, denn verschwinden wird er nicht. Er bleibt mit Ambivalenzen behaftet.

Religionen sind partikular, ihre Wahrheitsansprüche aber universal. Ihr Paradox ist unauflösbar, dass sie Wahrheit gegenüber dem Unendlichen auf endliche Weise mit Universalanspruch erheben. Religionen sind Zeichensysteme, die die Unbezeichenbarkeit Gottes bezeichnen. Die Religionen sind daran zu messen, wie sie die Konkurrenz angesichts ihrer paradoxen Lage austragen. Wird mit Werbetricks gearbeitet, kommen botschaftsfremde Mittel zum Einsatz? Religiöse Wahrheitsansprüche in eine Geographie der Verdrängung und Gewalt umzusetzen, desavouiert ihr eigenes Zeugnis und macht sich ein schwaches Bild von den anderen. Die anderen hingegen sind eine Autorität der eigenen Wahrheit. Denn sie sind ebenfalls Experten des Paradoxes. Wer der eigenen Wahrheit etwas zutraut, macht die anderen nicht schwach.

Die konstitutive Rolle der anderen ist für den christlichen Glauben wesentlich. Es gibt kein Christentum ohne Israel. Dieses Verhältnis ist nicht beschränkt auf das gemeinsame herkunftige Erbe, sondern auch die gegenwärtigen Juden haben für die Christen heute eine bleibende Bedeutung. Dies klarzustellen, war das Verdienst von Johannes Paul II. gegenüber dem Zweiten Vatikanum.²⁷ Die unwiderrufene Erwählung Israels und seine endgültige Rettung verbietet eine Judenmission.²⁸ Dennoch ist für die Christen die jüdische Mission, sich etwa der Nachmessianität unserer Geschichte zu verweigern, unausweichlich, wie auch die Juden in Geschichte und Gegenwart vor den Ansprüchen des Christentums stehen und nicht ohne diese verstehbar sind.²⁹ Und die Christen müssen sich

27 Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz, in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum 1. Dokumente von 1945-1985, Paderborn/Gütersloh 3. Aufl. 2001 [1988], 74-77.

28 Vgl. Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations, A Sacred Obligation. Rethinking Christian Faith in Relationship to Judaism and the Jewish People, 1. Sept. 2002, in: http://www.bc.edu/bc_org/research/cjl/Christian_Scholars_Group/Sacred_Obligation.htm; Reflections on Covenant and Mission. Consultation of The National Council of Synagogues and The Bishops Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs (USCCB) 12.8.2002, in: http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/documents/interreligious/ncs_usccb120802.htm. Vgl. die Stellungnahme von Kardinal Kasper zu dieser schwierigen und in den USA heftig geführten Debatte: Kasper, Walter, Address on the 37th Anniversary of Nostra Aetate 28.10.2002 Rome, in: www.bc.edu/bc_org/research/cjl/articles/Kasper_NA37.htm

29 Diese These ist umstritten. Historische Forschungen wie gegenwärtige Vorgänge geben aber berechnete Anhaltspunkte. Vgl. Boyarin, Daniel, Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism, Stanford 1999; ders., Border lines. The partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004. – National Jewish Scholars Project, DABRU

angesichts der Geschichte zitternd daran messen lassen, ob sie den Juden etwas zu sagen haben. Jede weitere Verwendung des Missionsbegriffs muss zuerst gegenüber dem Judentum bestehen, gegenüber unserem Geschwisterverhältnis und unserer Schuldverstrickung.

Das Verhältnis der Christen zu den Juden ist einzigartig, und unser Glaube ohne Juden undenkbar. Doch muss daraus keine Exklusion der anderen Religionen entstehen. Trifft diese Struktur der theologischen Interdependenzen nur auf das Christentum gegenüber den Juden zu? Hat nur das Christentum diese Alterität entdeckt? Ist das jüdisch-christliche Verhältnis ein Sonderfall, eine solche Singularität und Ausnahme in dem Sinn, dass daraus wieder trefflich eine neue Superiorität konstruiert werden kann, oder muss man damit auch in anderen Religionen rechnen. Sind Religionen wirklich isolierte Entitäten, wie sie eine idealistisch geprägte Religionswissenschaft von den religiösen Traditionen zeichnete, oder bestehen zwischen ihnen nicht enorme Interferenzen? Postkoloniale Dekonstruktionen hinterfragen dieses monolithische Bild von den Religionen und zeigen eine geradezu verwirrende Vielfalt an verwobenen Traditionen.³⁰ Zusammen mit dem oben angeführten Argument des Heilshandelns Gottes in den anderen Religionen gibt es somit gute Gründe, sich auf die Wechselseitigkeit des missionarischen Zeugnisses einzulassen. „In dem Maße, in dem wir verstehen lernen, was den Menschen anderer Religionen ihr Glaube bedeutet, und in dem Maße, in dem wir dabei dialogisch unseren eigenen Glauben ins Spiel bringen, wird der Glaube des anderen zu einer ganz persönlichen Herausforderung, der es nicht auszuweichen gilt“ (58). Daraus ergeben sich drei weitere Fragen nach der komparativen Theologie, nach der religionstheologischen Methode und nach der Interpretation von Jacques Dupuis.

4. *Komparative Theologie*

Was Schmidt-Leukel in diesem Zitat auf der persönlichen Erfahrungsebene beschreibt, diese Wechselseitigkeit hat die komparative Theologie zu ihrer Me-

EMET. A Jewish Statement on Christians and Christianity, in: New York Times, 11.9.2000; dt.: DABRU EMET – Redet Wahrheit. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum, in: Frankfurter Rundschau 12.12.2000.

30 Zu diesem Diskurs vgl. Nehring, Andreas, Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840-1940, Wiesbaden 2003; ders., Religion, Kultur, Macht. Auswirkungen des kolonialen Blicks auf die Kulturbegegnung am Beispiel Indiens, in: ZMR 87 (2003) 200-217. Zu den religionstheologischen Konsequenzen vgl. ders., Eurozentrischer Pluralismus. Gleichnisse als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie, in: Becker, Dieter (Hg.), Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen (Theologische Akzente 3), Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 281-298.

thode erhoben. Gleichzeitig findet sich aber eine kurze Passage (87-95), in der er mit auffallender Passion eine Auseinandersetzung mit der komparativen Theologie führt. Diese geschieht unter der Vorgabe, sie sei eine Alternative zur religionstheologischen Klassifikation, wie mitunter polemisch gegen die Religionstheologie argumentiert wird. Komparative Theologie beschäftige sich auf der Elementenebene (90), während es der Religionstheologie um die theologische Systemebene gehe. Die Standpunktgebundenheit der komparativen Theologie liest Schmidt-Leukel als Doktrin der Unveränderlichkeit der eigenen Position. Von Stosch, Fredericks, Clooney und etwas abgeändert Ward sind die besprochenen Proponenten. Dazu sehe ich einige Klärungen erforderlich:

a) Komparative Theologie und Religionstheologie sind keine einander ob ihrer Defizite ablösende Alternativen, sondern sie nehmen zwei unterschiedliche Aufgabenfelder wahr, die einander dringend bedürfen. Polemiken auf beiden Seiten sind entbehrlich.

b) Komparative Theologie ist standpunktgebunden, Religionstheologie auch. Standpunktgebundenheit inkludiert jedoch keineswegs eine Lernverweigerung oder Resistenz gegenüber einer Revision des eigenen Standpunktes. Religionstheologische Klassifikation und komparative Theologie stehen vor dem gleichen Problem.

c) Die Programmatik der komparativen Theologie besteht geradezu in einem dialogischen Lernen von anderen Religionen, das Zulassen von Beanspruchung durch andere religiöse Wahrheiten. Komparative Theologie wagt sich an das Eingemachte der Theologie, indem die Dogmatik für die Darstellung der christlichen Lehre den Wahrheitsanspruch und -gehalt anderer Religionen berücksichtigt.

d) Deshalb muss bei der Darstellung der komparativen Theologie die Standpunktgebundenheit unbedingt ergänzt werden durch die Integration anderer Standpunkte, die das Wesen der komparativen Theologie im Unterschied zur comparative religion oder Religionsphänomenologie ausmacht. Das kann verwirklicht werden durch double belonging der Autoren oder realistischer im Teamwork von Theologinnen verschiedener Religionen, die nicht nur einen akademischen Dialog pflegen, sondern sich auf die religiöse Praxis des anderen einlassen.

e) Komparative Theologie, die so betrieben wird, fällt in die pluralistische Kategorie und löst die Wahrheitsvermutung nicht einfach empirisch ein, sondern spekulativ und paradigmatisch, indem die inhaltliche Relevanz anderen Glaubens in der Darstellung des eigenen Glaubens ausgewiesen wird.

f) Mit dieser pluralistischen Positionierung der komparativen Theologie insinuieren ich nicht, alles andere müsse per se ein Gewinn sein. Auch den entschiedenen Protest wird es geben. Diese Konfrontation muss aber noch keine prinzipielle Superioritätsbehauptung des Eigenen nach sich ziehen. Solch punktueller Protest kann auch ein Ausdruck einer Begegnung unter Gleichwertigen sein.

g) Gegenüber Schmidt-Leukel bin ich der Überzeugung, dass er selbst dem Programm komparativer Theologie nahe steht. Denn zum einen weist er sie als gelungene Beispiele einer wünschenswerten Welttheologie aus (488), zum anderen beschreibt er im Anschluss an Odgen die Methode seiner Religionstheologie sehr verwandt zur komparativen Theologie (302).

5. *Wahrheitsvermutung*

Diesem methodischen Ansatz der pluralistischen Religionstheologie gilt mein nächster Diskussionspunkt. Sie stellt sich eine doppelte Aufgabe, zum einen der Verhältnisbestimmung gegenüber den anderen Religionen, und zum anderen der Schlussfolgerungen für das eigene Selbstverständnis, oder einerseits der Interpretation der anderen Religionen aus der eigenen Perspektive und andererseits der Interpretation der eigenen Tradition im Licht anderer Religionen (33). Es geht also um die Wechselwirkung von Fremd- und Selbstbeurteilung. Die pluralistische Religionstheologie geht von der Überzeugung aus, „dass sich die großen religiösen Traditionen der Menschheit zwar unterschiedlich, aber prinzipiell gleichwertig auf eine letzte transzendente Wirklichkeit beziehen“ (24) und dass „Heil und die Erkenntnis der vom Christentum als »Gott« bezeichneten letzten Wirklichkeit in mehreren Religionen auf unterschiedliche, aber auf gleichermaßen gültige Weise bezeugt und vermittelt werden, so dass keine Religion alle anderen überragt“ (25). Unterschiede lassen sich aus der Kontradiktion in Komplementarität überführen (191), eine vollständige Kompatibilität kann nicht erreicht werden (41), Unterschiede erfahren nicht nur Toleranz, sondern Vielfalt wird mit Wertschätzung begegnet (182).

Die pluralistische Position der Religionstheologie will die Defizite des Exklusivismus und Inklusivismus vermeiden. Ihr hypothetischer Charakter wird immer wieder betont. Sie ist also ein Arbeitsinstrumentarium, das mit der apriorischen Festlegung der Superiorität der eigenen Religion bricht und eine Gleichwertigkeit von Religionen für möglich hält. Wenn ich den Ansatz richtig verstehe, soll die Legitimität des pluralistischen Standpunktes möglichst empirisch eingelöst werden. Der ganze ausgezeichnete dritte Teil des Buches zeigt dafür Wege auf.

Den Wert dieser Untersuchungen sehe ich, dass ganz im Sinn der komparativen Theologie kenntnisreiche Auseinandersetzungen mit sehr konkreten Fragen zwischen den Religionen geführt und gegenseitige Lerngeschichten initiiert werden. Nachfragen stellen sich jedoch hinsichtlich des pluralistischen Forschungsdesigns, das an die anderen Religionen herangetragen und dort gesucht wird. Das Konzept der Unbegreiflichkeit der transzendenten Wirklichkeit und der unterschiedlichen, in religiösen Traditionen manifesten Erfahrungen in Form menschlicher Ausdrucksweisen ist so allgemein und abstrakt, dass es in den

meisten Religionen ausgemacht werden kann. Das Frageinteresse gegenüber den Religionen könnte wesentlich offener gehalten werden.

Damit schlage ich eine Modifikation des pluralistischen Konzeptes vor. Anhaltspunkte sehe ich durchgehend in dem breiten Opus von Schmidt-Leukel angelegt. So finden sich auch in diesem Buch semantische Sedimente, wenn er davon spricht, dass die pluralistische Religionstheologie mit gleichwertigen Phänomenen „rechnet“ (296), dass sie eine „Haltung [...] der] Erwartung“ (485) kennzeichnet etc. Die apriorisch exklusive oder superiore Wahrheitsbehauptung gegenüber der eigenen Tradition seitens der ersten beiden Modelle kann nicht abschließend durch empirische Beweise widerlegt werden. So schlage ich vor, der logischen Klassifikation religionstheologischer Modelle mehr eine heuristische und kritische Funktion einzuräumen, und die Argumentation für die pluralistische Position epistemologisch durchzuführen, sie empirisch nur zu erläutern und gute Anhaltspunkte zu finden.³¹ Es gilt, in der eigenen Religion nach guten theologischen Gründen zu suchen, die den anderen Religionen einen prinzipiellen Heilswert beimessen und damit eine *Haltung* der Offenheit für den Pluralismus und die Würdigung anderer Religionen auf eine theologische Basis stellen.³² Gegen eine „Hermeneutik des Verdachts“³³ (Ricoeur) gegenüber den anderen Religionen investiert diese Haltung eine *Wahrheitsvermutung* in die anderen Religionen. Hat die Apologetik als Vorläuferin der Fundamentaltheologie vor aller Erfahrung die Wahrheitsvermutung nur gegenüber dem eigenen Standpunkt angenommen und sich in ihren drei klassischen Traktaten gegen die Ungläubigen, die anderen Religionen und die anderen Konfessionen mit einer Unwahrheitsvermutung gewendet – die von ganz Eifrigen noch mit reichlich religionsgeschichtlichem Material belegt wurde –, so müssen nun die guten theologischen Gründe zu einer Umstellung der theologischen Erkenntnistheorie und somit der

- 31 Denn Beweise sind aussichtslos. Wer will schon tausendjährige Traditionen von Weltreligionen ins Treffen führen, um Urteile auf empirischer Basis zu fällen? Zudem ist Geschichte nach vorne hin offen, so ist im Fall der gegenwärtig praktizierten religiösen Traditionen kein abschließendes empirisches Urteil möglich. „Wo aber keine Position vorliegt, dort lässt sich freilich auch nicht klassifizieren.“ (87) Auch Perry Schmidt-Leukel führt keine Beweise im strengen Sinn, er traut aber der Durchdringung des religionsgeschichtlichen Materials einen höheren Plausibilitätsaufweis zu.
- 32 Dann kann recht gelassen und notwendig partikular die Religionsgeschichte studiert werden, ohne dass sie in einem apologetischen Dienst stehen muss. Denn wie man mit der Sündhaftigkeit der eigenen Religion und der eigenen religiösen Praxis zu rechnen hat, so trifft das auch für andere Religionen zu. Die oben angesprochene Frage der Unterscheidung von Christus und Kirche lautet dann, ob sich die Kirche als ebenso sündig neben den Defiziten beispielsweise des Hinduismus einordnen könnte und umgekehrt.
- 33 Die Fundamentaltheologie setzt sich mit guten Gründen für ein vernünftiges Vertrauen gegen diese „Hermeneutik des Verdachts“, mit der die Religionskritik das Christentum belegt hat, ein. Werbick, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 2000, 61.200.214; vgl. meine Rez. in: SaThZ 5 (2001) 70-75.

Religionstheologie führen. Wirkt Gott auch in anderen Religionen, dann gilt für sie auch eine Wahrheitsvermutung. Sein Wirken ist der Grund für eine neue Hermeneutik des Vertrauens. Damit wird der eigene Glaube vertieft und nicht abgelöst, vielmehr befreit von der apriorischen Unfehlbarkeit hin zur Einsicht in die eigene und aller Vorläufigkeit und Schuld, und zur Einsicht in die Reichtümer Gottes.

Kann man dem oben vorgeschlagenen Differenzmodell und dieser Wahrheitsvermutung etwas abgewinnen, dann mindert sich der empirische Demonstrationsdruck. Denn die Unvergleichlichkeit und die Fragen werden die Regel sein, nicht die erhellenden Parallelen. Die jungen Forschungsprojekte³⁴ der komparativen Theologie vermitteln viel eher den Eindruck, dass diese Vergleiche weder deduktiv noch induktiv, sondern abduktiv³⁵ funktionieren. Nicht immer an den gewünschten Sollbruchstellen zwischen den Religionen lassen sich solche Vermittlungen herbeiführen, sondern oft an unvermuteten, die dann ganz neue Konsequenzen für die „Ordnung der Dinge“ (Foucault) zwischen den Religionen austragen. Lerngeschichte ist dafür ein viel zu schwacher Begriff. Vielleicht tue ich dem pluralistischen Ansatz von Schmidt-Leukel mit der Frage Unrecht, ob dieser im Grunde nicht reduktionistisch angelegt ist, indem er auch bei den anderen Religionen abgefragt und die Vielfalt der Traditionen auf dieses imaginäre Eine³⁶ hin getrimmt wird.

Die Wahrheitsvermutung gegenüber anderen bildet einen Vertrauensvorschuss, wie dieser auch die Voraussetzung des eigenen Glaubens ist. Welche Gründe könnten dagegen sprechen, dass Gläubige anderer Religionszugehörigkeit nicht mit ebensolcher Berechtigung Vertrauen in ihren Glauben investieren

- 34 Auf der Jahrestagung der American Academy of Religion (AAR) wurde im November 2006 erstmals eine „Comparative Theology Group“ eingerichtet, die das Forschungsprogramm an der Boston University unter Leitung von Robert Neville und Peter Berger von 1995-1999 auf eine breitere Basis stellen soll. Vgl. Neville, Robert Cummings (Hg.), *The Human Condition (The Comparative Religious Ideas Project)*, Albany 2000; ders., *Ultimate Realities*, Albany 2000; *Religious Truth*, Albany 2000. Vgl. auch: Hintersteiner, Norbert, *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*, Amsterdam/New York [2007].
- 35 Vgl. Sander, Hans-Joachim, *Von der abduktiven Korrelation religiöser Zeichen zur Abduktion des Glaubens durch semiotische Präsenz von Religion*, in: Ziebertz, Hans-Georg/Heil, Stefan/Prokopf, Andreas (Hg.), *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog (Empirische Theologie 12)*, Münster u.a. 2003, 53-66.
- 36 Diese Position ist streng zu unterscheiden von einem polyzentrischer Pluralismus oder Exklusivismus, der nur für sich den wahren Transzendenzbezug behauptet, den anderen aber eine Relation auf falsche Götter, und damit eigentlich auf gar keine Transzendenz unterstellt. Die Einheit der Transzendenz kann nur postuliert, von niemand aber identifiziert werden. Man kann nur im Modus der Hoffnung formulieren, dass sich die eigenen *und* die anderen religiösen Traditionen auf sie beziehen, und Anhaltspunkte für diese Hoffnung aufzeigen (vgl. Abschnitt 2 zum Transzendenzverständnis).

können, und was soll in weiterer Folge dagegen sprechen, dass man nicht auch anderen Religionen mit einem solchen Vertrauen begegnen kann, ohne den eigenen Glauben damit zu verleugnen, was sollte also dagegen sprechen dem anderen Glauben nicht auch eine Wahrheitsvermutung entgegen zu bringen? Das Vertrauen in die eigene Tradition muss nicht eine Hermeneutik des Misstrauens gegen alles andere zur Folge haben.

Schmidt-Leukel diskutiert den von Odgen und Hüttenhoff vorgeschlagenen „potentiellen Pluralismus“. Er räumt selbst ein, dass „sich die Wahrheit eines religionstheologischen Pluralismus nicht im strengen Sinn beweisen“ lässt oder „zwingend deduziert werden“ kann (301). Den dritten Teil des Buches versteht er als „Bewährung“ (303) der Annahme möglicher Gleichwertigkeit und insofern als Überschreitung eines nur potentiellen Pluralismus. Ich hingegen sehe darin keinen Widerspruch und betrachte die Bewährung nicht als abgeschlossenen Beweis. Vielmehr wird damit die Vermutung bekräftigt, sie muss sich aber immer neu den Unterschieden und der offenen Geschichte aussetzen und ihre Gründe überprüfen.

6. Jacques Dupuis

Solche gute theologische Gründe hat Jacques Dupuis³⁷ geliefert. Seine Leistung besteht darin, die Einzigartigkeit Jesu Christi mit einer Wertschätzung anderer Religionen trinitätstheologisch so zu verbinden, dass er von einem prinzipiellen und nicht bloß faktischen Wert religiöser Vielfalt sprechen kann, der es erlaubt, das Christentum in eine wechselseitige Lerngemeinschaft mit anderen Religionen zu stellen. Er zielt nicht auf eine Überwindung der anderen Religionen, sondern sie besitzen einen religiösen Wert von bleibender Bedeutung, sie spielen eine bleibend positive Rolle in Gottes Heilsplan. Gerade darin sieht Schmidt-Leukel ein gravierendes Problem angelegt, solange zwischen Christentum und anderen religiösen Traditionen ein qualitatives Gefälle und keine Gleichwertigkeit konstatiert wird. „Dies wäre quasi eine inklusivistische Variante der doppelten Prädestination: [...] die Nichtchristen [sind] zur bleibenden (!) Teilhabe an defizitären Heilswesen“ (150) vorherbestimmt. Doch diese Kritik an Dupuis katholisch gemäßigter pluralistischer Position, wie ich sie nennen würde, wird dem Reflektionsgrad seiner Theologie nicht gerecht. Er zieht als Modell den ungekündigten Bund Gottes mit Israel heran. Aus diesem Modell kann gerade keine Defizienz

37 Vgl. Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 6th printing New York 2005 [1997]; ders., *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*. Translated by Phillip Berryman, New York 2002; Winkler, Ulrich (Hg.), *Ein Testament katholischer Religionstheologie: Jacques Dupuis, Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren 1999-2004*. Aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson, Salzburg 2006.

abgeleitet werden. Denn Israel ist ein nach wie vor gültiger Heilsweg des treuen Gottes Jesu Christi in gemeinsamer Erwartung des Retters vom Zion her. Israel empfängt Wert und Heil von Gott. Daraus kann auch in Bezug auf andere Religionen auf keinen Zynismus Gottes geschlossen werden. Die Differenz zwischen Israel und Kirche kann nie aufgehoben werden, sie hat eine prinzipielle Qualität, und sie ist paradigmatisch für die anderen Unterschiede. Ein erkenntnistheoretischer Inklusivismus und ein prinzipieller Pluralismus sind vereinbar, deshalb sehe ich in Dupuis' Konzept zumindest keine Probleme angelegt, die denen der doppelten Prädestination ähnlichen wären. Eine differenzlogische pluralistische Religionstheologie kann Unterschiede anders begreifen.

Bluttrübe Zeiten? Slavoj Žižek über Religion und Atheismus

Unter der Überschrift »Bluttrübe Zeiten. Die Antinomien der toleranten Vernunft und die Würde des Atheismus«¹ legte der Philosoph und Psychoanalytiker Slavoj Žižek kürzlich eine bemerkenswerte Nachlese zum unseligen Karikaturenstreit vor, der in einer dänischen Zeitung seinen unscheinbaren Ausgang nahm, sich aber zu einer weltweit diskutierten Affäre auswuchs. Mit einer für Žižek typischen Verknotung von philosophischen, politisch-ökonomischen und psychoanalytischen Einsichten analysiert er die kulturellen sowie gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Fundamentalismus und beschreibt dann die Paradoxien des europäischen Toleranzmodells, die sich stets an ihren äußeren Grenzen entfalten: Wie weit darf die Toleranz gegenüber der Intoleranz reichen? Besitzt die liberale, demokratische Gesellschaft ausreichend Ressourcen, um dem Fundamentalismus an ihren Rändern entschieden entgegenzutreten? Wie lässt sich ein drohender Pakt zwischen den religiösen Fundamentalisten und den politisch korrekten Verfechtern der Toleranz verhindern? Die einzige politische Kraft, so Žižek, die europäische Muslime nicht zu Bürgern zweiter Klasse degradieren, sondern ihnen die Entfaltung ihrer religiösen Identität ermöglichen, sind „die »gottlosen« atheistischen Liberalen, während diejenigen, die ihrer religiösen sozialen Praxis am nächsten stehen, ihr christliches Spiegelbild, ihre größten politischen Feinde sind“. Zur Untermauerung dieser These bemüht Žižek eine historische Analogie. In seiner Analyse der Verwerfungen während der Französischen Revolution 1848 habe Marx auf den paradoxen Status der regierenden (republikanischen) Ordnungspartei hingewiesen. Erst sie ermöglichte die Vereinigung der beiden royalistischen Fraktionen, nachdem sie sich, als sie noch allein das Feld beherrschten, gegenseitig paralytisiert hätten. Man könne offensichtlich nicht generell Royalist sein, sondern müsse immer einer bestimmten Richtung angehören. Die einzige Möglichkeit dazu wäre, ein Republikaner zu sein. Daran knüpft Žižek nun die entscheidende Frage, ob dieses Modell nicht analog auch für die Religionen gelte: „Auch hier kann man nicht generell religiös sein, sondern muß an einen Gott oder einige Götter glauben – zum Nachteil der anderen.“ Das Scheitern aller Bemühungen, die Religionen zu einen bzw. vereinen, beweise, dass die einzige Möglichkeit, generell religiös zu sein, nur „unter dem Banner der »anonymen Religion des Atheismus«“ bestehe. Was wir deshalb heute benötigten, sei „eine ordentliche Prise des guten alten Atheismus“. Angesichts des Furors, den der religiöse Eifer weltweit entfessele, biete der Atheismus möglicherweise die einzige Chance auf wahren Frieden. Meinte Dostojewski in seinem Roman »Die Brüder Karamasow« noch vor den Gefahren des Nihilismus warnen zu müssen (»Wenn es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt«), so gelte es heute diesen Satz, wie André Glucksmann vorgeschlagen habe, in seine Gegenrichtung zu lesen: »Wenn es

Gott gibt, dann ist alles erlaubt«, selbst das In-die-Luft-Sprengen zahlloser unschuldiger Menschen. Die humanisierenden ethischen Potentiale der Religion seien gegenwärtig insbesondere im Atheismus aufgehoben. Fundamentalisten vollbringen gute Taten, um Gottes Willen zu erfüllen oder Erlösung zu verdienen, Atheisten „tun Gutes einfach deshalb, weil es richtig ist, Gutes zu tun“. Die Geschichte des europäischen Atheismus biete daher eine Lektion in Würde und Mut. Durch das Fehlen einer höheren Autorität akzeptiere eine atheistische Position den bitteren Ausgang des Lebens, sie fühle sich dem Realitätsprinzip verpflichtet und lehne jedes einseitige Insistieren auf einer Wahrheit als etwas autoritär Aufgelegtes ab. Der Text schließt mit einer Reflexion über das Gewaltpotential der Sprache, da jeder Diskursraum auf einer Durchsetzung des „Herrensignifikanten“ (Lacan) gründe und die Realität erst durch ihre übermäßige Symbolisierung zur unerträglichen Last aufgeladen werde.

Žižeks Analyse, die selbst in ihren problematischen Passagen noch eine hohe argumentative Kraft entfaltet, drängt in mehrfacher Hinsicht zur Rückfrage. Sie reproduziert nämlich ein Vorurteil, das sich in der intellektuellen Debatte allen differenzierenden Untersuchungen zum Trotz hartnäckig hält: die latente Identifizierung von Religion und Fundamentalismus bzw. Intoleranz. Dieser Vorwurf begleitet die (monotheistischen) Religionen seit Anbeginn, ganz selbstverständlich werden sie mit aggressiver Frontstellung gleichgesetzt, mit Abgrenzungsverhalten und Superioritätsansprüchen, latenter oder offener Gewaltneigung. Der Gottesglaube eigne sich nicht für den Traum der Menschheit nach Einheit, sondern produziere seinerseits permanenten Streit und Differenz. Dieser trübe und flüchtige Blick auf die verwobenen Selbstverhältnisse des Religiösen setzt sich ungebrochen in der Beschreibung seines Gegenmodells fort, des europäischen Atheismus. Doch gerade seine Geschichte im 20. Jahrhundert bietet Anlass zu Skepsis und Vorsicht, wenn man nur an die ungezählten Menschen denkt, die in seinem Namen, im Namen von Realismus und Fortschritt, ihr Leben verloren haben. Der Atheismus ist vor den Gefahren der uniformierenden Gewalt nicht stärker gefeit als die Religionen, hier gibt es weder einen historisch begründeten noch aus der Argumentationskette ableitbaren Vorteil. Beide sind dem Verdikt der Gewaltanfälligkeit unterworfen, beide können auf eine Geschichte von Terror und Zwang zurückblicken. Deshalb braucht es andere, inhaltliche Kriterien, die den Vorzug und die höhere Plausibilität des jeweils favorisierten Konzeptes begründen.

Alle großen monotheistischen Religionen entwickeln in ihren Basistexten und Grunddokumenten starke Traditionslinien, die sich selbst gegen Kleinstformen von Gewalt und Zwang, von Intoleranz und Verwerfung wenden. Und dies nicht aus einem praktischen Kalkül heraus, sondern aus strikt theologischen Gründen. »Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde, also mach nicht viele Worte!« Mit dieser lapidaren Formulierung trifft das Buch Kohelet (5,1) den heißen Kern des religiösen Verhältnisses, wie er die jüdisch-christliche Überlieferung konstituiert.

Er besagt nichts weniger, als dass die Differenz zwischen Gott und den Vorstellungen, die sich Menschen von ihm machen, nicht aufgelöst werden kann. Diese ist für den Glauben konstitutiv und zwingt zu Suchbewegungen, die im Grunde nie an ihr Ende kommen: »Ist der Mensch am Ende angelangt, steht er noch am Anfang.« (Sir 18,7) Das Bedrohungspotential der Religionen resultiert aus der Versuchung, diese Differenzen einzuebnen, Eindeutigkeiten herzustellen, die Frage durch Ausrufezeichen zu ersetzen. Wer wollte bestreiten, dass die Religionen über weite Strecken ihrer Geschichte immer wieder den Planierungsversuchen erlegen sind, der Eifer des Bekenntnisses die Furcht vor den Differenzen ergriff?

Jenseits der atheistischen Alternative gibt es also von innen her, aus der Struktur des Glaubens heraus, Gegenstrategien zur fundamentalistischen Versuchung. Sie führen zu einer expliziten Stärkung der Differenzstruktur und betonen den konstitutiven Unterschied zwischen »Gott« und unseren Vorstellungen bzw. Bildern von ihm. Die vermeintliche Stärke des religiösen Fundamentalismus, das unhinterfragbare, durch nichts problematisierbare Festhalten an bestimmten, jedoch ausgewählten Wahrheiten und Überzeugungen, die muntere Reduktion von Komplexität, das unvermittelte Offenbarungsverständnis, all das markiert zugleich seine eklatante Schwäche. Denn dieses Programm lässt sich nur als Antithese formulieren und leben, als partieller Ausstieg aus den Widrigkeiten und Rätseln des Daseins, getragen vom Gefühl der Überlegenheit und der Aufteilung der Welt in Gut und Böse, wobei man selbstverständlich zu den Guten gehört. Ohne sein unerschöpfliches Reservoir an Ressentiment und deutlicher Frontstellung bliebe der Fundamentalismus nur eine Fußnote der Religion (und der Politik), aber durch die geheime Sympathie vieler Eliten und durch die müde Ignoranz der aufgeklärten Zeitgenossenschaft sickert er immer tiefer in die Zentren der religiösen Gemeinschaften und der politischen Gesellschaften ein. Indem er die Suche nach praktischen Alternativen abkürzt und vorschnell auf Autorität verweist, reduziert der Fundamentalismus die konstitutive Vielfalt des Glaubens und setzt damit eine seiner zentralen Grundbestimmungen außer Kraft, dass er ein Ereignis der bedingungslosen Freiheit ist, das nicht in einer autoritären Geste, sondern allein im Modus des Weges und der Offenheit Gestalt annehmen kann. Wo diese Grunddimension des Glaubens sistiert wird, öffnet sich der Raum für das latente Gewaltpotential, das die Gottesgrammatik in ihrer kontingenten Form zur Verfügung stellt. Es braucht daher nicht ein Mehr an Atheismus, sondern ein Mehr an Entschiedenheit, den unterschiedlichen Reduktionismen und Verkürzungen sowie dem mangelnden Respekt vor der Freiheit der anderen innerhalb der eigenen Traditionen offensiv entgegenzutreten. Denn sie sind es, die in der gegenwärtigen kulturellen Stimmung das helle, vielfach gespiegelte Licht des Glaubens trüben und die Forderung nach mehr Atheismus so plausibel erscheinen lassen.

DEUTSCHE SØREN KIERKEGAARD EDITION (hg. v. Heinrich Anz u.a.), **Bd. 1: Journale und Aufzeichnungen; Journale AA, BB, CC, DD**, hg. v. Hermann Deuser u. Richard Purkarthofer, Verlag Walter De Gruyter Berlin/New York 2005, 614 p., geb., 198,- Eur [D], ISBN 3-11-016977-0.

Nicht zuletzt aus Anlass des 150. Todestages von Søren Kierkegaard im November 2005 startete die lange erwartete und schon wiederholt geforderte neue deutsche Kierkegaard-Ausgabe. Sie steht unter dem Titel „Deutsche Søren Kierkegaard Edition“, abgekürzt DSKE, und bildet die Übersetzung der seit 1997 in Kopenhagen erscheinenden und von den Fonds for Søren Kierkegaard Forskningscenter an der Universität Kopenhagen herausgegebenen neuen kritischen Gesamtausgabe der Werke sowie des Nachlasses Kierkegaards – der „Søren Kierkegaard Skrifter“ (SKS). Letztere ist gegenwärtig auf insgesamt 55 Bände geplant und wird nicht nur ins Deutsche, sondern ebenso ins Chinesische, Englische, Französische, Polnische, Spanische und Ungarische übersetzt (Information VII). Schon allein dies belegt, dass es sich bei dieser internationalen Bemühung, eine neue historisch-kritische Edition des gesamten Oeuvres von Kierkegaard zu erstellen, um ein gewaltiges Unternehmen handelt. Kein Wunder, dass es von finanzstarken Fonds – in Dänemark vom Danmarks Grundforskningsfond und dem Kulturministerium in Kopenhagen, sowie in Deutschland von der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie der Vereinigung der Freunde und Förderer der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt – getragen werden muss. Kein Wunder auch, dass für die verlegerische Betreuung nur ein großes internationales Verlagshaus in Frage kommt. Im konkreten Fall ist es der im Zusammenhang mit vielbändigen wissenschaftlichen Editionen bekannte und bewährte Walter de Gruyter-Verlag in Berlin und New York.

Die deutsche Ausgabe beginnt mit der Publikation des literarischen Nachlasses Kierkegaards, d.h. mit der Edition alles dessen, was unter die Rubriken „Tagebuch“/„Journal“, „Manuskript“, „Notizen“, „Textvarianten“ oder „sonstige Aufzeichnungen“ fällt, nicht also mit der Edition der von Kierkegaard selbst herausgegebenen bzw. für die Publikation vorbereiteten Werke oder mit der Edition der Briefe sowie der biographischen Dokumente. Allein für den Nachlass sind 11 Bände vorgesehen. Der erste derselben liegt seit Herbst 2005 vor. Die weiteren Bände sollen im Jahresabstand folgen, wobei für jeden Band eigene Herausgeber und Herausgeberinnen zeichnen werden. Aufgrund der Maßgabe, die bereits der erste Band vorgibt, kann man davon ausgehen, dass hinsichtlich Herausgeberschaft auch für die Folgebände durchwegs nur renommierte und ausgewiesene ExpertInnen der Kierkegaard-Forschung bzw. der Skandinavistik firmieren werden.

Wer immer sich näher mit dem Werk Kierkegaards beschäftigt hat, weiß um die Bedeutung dessen, was landläufig und missverständlich genug „die Tagebücher“ genannt wird. Diese stellen neben den philosophisch-theologischen Bü-

chern, Abhandlungen und Artikeln sowie neben den (nur zum geringen Teil wirklich gehaltenen) Predigten, den „Erbaulichen Reden“, den dritten großen und wichtigen Bestandteil des gesamten Oeuvres dar. Kierkegaard selbst, der wie kaum ein anderer Denker jede Form seines literarischen Schaffens penibel genau überlegt und geradezu strategisch in Richtung jenes/jener „Einzelnen“, den/die er seinen Leser/seine Leserin nennen durfte, eingesetzt hat, war sich dessen durchaus bewusst. Dafür spricht nicht allein die Tatsache, dass er Tag für Tag, ja eigentlich ununterbrochen, aufgezeichnet und darüber reflektiert hat, was dieses Aufzeichnen sowohl für ihn selbst als auch für die Öffentlichkeit bedeuten soll – ein Beleg dafür ist seine (postum erschienene) Schrift *Der Gesichtspunkt für meine schriftstellerische Tätigkeit* (1859) –, sondern ebenso der nachweisliche Umstand, dass er sich in seinen letzten Lebensjahren bereits überlegte, jemanden mit der Herausgabe seines „ganzen literarischen Nachlasses, Manuskripten, Journalen usw.“ (XII) zu betrauen. Ein Beleg für die Bedeutung der so genannten „Tagebücher“ ist aber auch die Kierkegaard-Forschung der vergangenen 100 Jahre. Man darf die Behauptung aufstellen, dass es in dieser kaum eine bedeutendere Arbeit gegeben hat bzw. nach wie vor gibt, die nicht wesentlich den Nachlass berücksichtigt hat bzw. dies nach wie vor tut.

Mit der Geschichte der Herausgabe der „Tagebücher“ im Allgemeinen sowie mit der Übersetzung derselben ins Deutsche im Speziellen hat es jedoch seine eigene Bewandnis. Dies muss man sich vor Augen halten, wenn man die entscheidende Leistung der nunmehr gestarteten Neuedition in der DSKE einschätzen will. Schon unmittelbar nach dem Tod Kierkegaards am 11. November 1855 verlief nicht alles so, wie es nach heutiger wissenschaftlicher Auffassung hätte laufen sollen (vgl. dazu vorliegendes Buch XII ff). Sowohl der Neffe Kierkegaards, Henrik S. Lund, als auch der Bruder, Aalborg Peter Christian Kierkegaard, waren von der Aufgabe der Betreuung des Nachlasses überfordert. Letzterer betraute daher 10 Jahre nach dem Todestag „den Juristen und ehemaligen Journalisten Hans Peter Barfod“ mit der Erfassung und Herausgabe desselben. Dieser schritt durchaus verdienstvoll ans Werk. Zwischen 1869 und 1881 gab er – für die letzten Bände unter Mithilfe eines der Herausgeber der ersten deutschen Kierkegaard-Edition, Hermann Gottsched – in etlichen Bänden den Nachlass zum großen Teil heraus. Er ging dabei allerdings für heutige Begriffe selbstherrlich vor, indem er Kierkegaards Texte mit Anmerkungen versah, Streichungen vornahm und nach eigenen Überzeugungen auswählte. Darüber hinaus gestaltete er den Kontakt mit der Setzerei nachlässig. Man muss davon ausgehen, dass im Hin und Her zwischen ihm und der Setzerei mehrere Originale unwiederbringlich verloren gegangen sind. Beide Mängel hafteten konsequenterweise den auf Barfods Ausgabe aufbauenden Editionen (*Søren Kierkegaards Papirer*) an – jener von Peter Andreas Heiberg u.a. 1909-1948 und jener von Niels Thulstrup und N.J. Cappelørn 1968-1978 –, die wiederum den Übersetzungen in andere Sprachen zugrunde lagen. Keine Frage, dass angesichts dieser Situation die fun-

damentale Maxime für die nunmehr in Gang befindliche Neuausgabe lauten musste: Zurück zu den Autografen! Und ausgehend von dieser: Rekonstruktion des von Kierkegaard hinterlassenen Textmaterials in jeder Hinsicht – sowohl was die Textgestaltung als auch die Anordnung der einzelnen Bestandteile der erhaltenen Textteile anbelangt!

In puncto Übersetzung des kierkegaardschen Nachlasses ins Deutsche verkomplizierte sich die Geschichte zusätzlich. Die beiden beherrschenden Ausgaben, auf die sich fast die gesamte deutschsprachige Sekundärliteratur bezieht, sind zum einen jene von Theodor Haecker, die 1923 erstmals (zweibändig) im Brenner-Verlag in Innsbruck erschien und 1941 (einbändig) in Leipzig sowie 1949 in München neu aufgelegt wurde, und zum anderen jene (fünfbändige) von Hayo Gerdes, die im Eugen Diederichs-Verlag in Düsseldorf und Köln zwischen 1962 und 1974 herausgekommen ist. Beide Ausgaben waren in ihrer jeweiligen Zeit gleichermaßen wichtig. Haecker vermittelte mit seiner Übersetzung den beiden nach Existenzialismus hungernder Nachkriegsgenerationen entscheidende Anstöße und Antworten, Gerdes verschaffte einem großen Teil der überaus wichtigen deutschsprachigen Kierkegaard-Forschung ab den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts *die* unerlässliche Grundlage. Beiden Ausgaben tragen nichts desto weniger das entscheidende Manko, dass sie nicht vollständig sind und dass sie infolgedessen von den Entscheidungskriterien ihrer Herausgeber und Übersetzer geprägt sind – ganz zu schweigen von dem kaum vorhandenen philologischen/textkritischen Ausweis. Die notwendige Konsequenz dieses Umstandes: Im Deutschen liegt bis dato keine umfassende, damit überblickbare und beurteilbare Ausgabe des kierkegaardschen Textnachlasses vor. Darüber hilft auch nicht hinweg, dass die bisherige 26-bändige deutsche Ausgabe der *Gesammelten Werke*, herausgegeben von Emmanuel Hirsch, Hayo Gerdes und Hans-Martin Junghans (Düsseldorf/Köln 1950-1969), im Anmerkungsapparat zu jedem Band beachtlich viel Nachlassmaterial anführt – dies übrigens ganz im Unterschied zu den drei anderen gängigen deutschsprachigen Kierkegaard-Ausgaben (*Gesammelte Werke*, 12 Bde., herausgegeben von Hermann Gottsched und Christoph Schrempf, Jena 1909-1922, ²1922-1925; *Philosophisch-theologische Schriften*, 4 Bde., herausgegeben von Hermann Diem/Walter Rest/Niels Thulstrup, Köln/Olten 1951-1959, seither öfters bei dtv als Taschenbuch, zuletzt 2005; *Werke*, 5 Bde., herausgegeben von Liselotte Richter, Hamburg 1960-1964, neu ediert 2002 in 3. Auflage in der Europäischen Verlagsanstalt in Hamburg). Es nützt letztlich ebenso wenig, dass dann und wann einzelne Monographien noch unbekanntes Material publizieren – zwei Beispiele unter mehreren: Anton Miro Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, München 1962; Klaus Schäfer, *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards*, München 1968 – oder Übersetzungen von Biographien aus dem Dänischen – wie jüngst jene von Joakim Garff (*Sören Kierkegaard · Biographie*, München/Wien 2004) – neue Auszüge zu Tage fördern. Schon gar nicht führt es

weiter, dass gleichzeitig anderssprachige Ausgaben Tagebuch-Texte übersetzen, die im Deutschen nicht vorliegen – verwiesen sei unter anderem auf die mehrbändigen Ausgaben von Cornelio Fabro in Italien, eine zwischen 1948 und 1951, eine weitere ab den späten siebziger Jahren –, handelt es sich doch auch bei diesen Editionen um keine Gesamtausgaben, so dass man gewissermaßen vom Regen in die Traufe fällt und abermals dem Zufall verdankt, was man im Einzelfall findet und was nicht.

Hinzukommt die teilweise fragliche Qualität der Übersetzungen als solcher. Dies betrifft vor allem die 26-bändige Ausgabe der *Gesammelten Schriften*, nicht die Tagebuch-Edition von Hayo Gerdes. Diese im Diederichs-Verlag erschienene Großausgabe, die übrigens als ganze auch ins Taschenbuch kam (bei GTB-Siebenstern) und die nach wie vor die meistzitierte deutsche Kierkegaard-Edition ist und dies vermutlich noch viele Jahre bleiben wird – wie viele der derzeit tätigen Kierkegaard-Forscher und -Forscherinnen werden wohl die Gesamtpublikation der geplanten 55 Bände erleben? –, stand in den meisten Bänden unter der Federführung des evangelischen Theologen Emmanuel Hirsch. Hirsch wiederum, geboren 1888, gestorben 1972, ein verdienstvoller und in seiner Zeit bekannter Wissenschaftler – von 1921 bis 1945 Professor für Systematische Theologie und Kirchengeschichte an der Universität Göttingen, 1921-1930 Herausgeber der „Theologischen Literaturzeitung“, 1934-1943 Herausgeber der Monatszeitschrift „Deutsche Theologie“, Verfasser (unter anderem) einer fünfbandigen *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens* (1949-1954) –, war in zweifacher Hinsicht ein belasteter Mann: Zum einen galt er als einer der theologischen Wortführer der so genannten „Deutschen Christen“ als Vertrauensmann der nationalsozialistischen Regierung. Nicht von ungefähr bekleidete er von 1933-1945 das Dekanat der evangelisch-theologischen Fakultät in Göttingen. Aus seiner Feder stammen mit die schauderhaftesten christologischen Texte der Hitler-Zeit. Mit gutem Grund wurde er nach Kriegsende sogleich frühemeritiert. Zum anderen erblindete Hirsch bereits Mitte der vierziger Jahre vollständig. Das bedeutet, dass er nicht nur sein ganzes Spätwerk, sondern zugleich seine Kierkegaard-Übersetzung, welche ja erst in den fünfziger Jahren entstand, mit dieser enormen Behinderung verfasste bzw. diktierte. So bewundernswert dies erscheinen mag, so problematisch stellt es sich zugleich hinsichtlich der Übersetzung dar. Zu all dem kommt noch hinzu, was wiederum mit der politischen Belastung zusammenhängen könnte, dass Hirsch seinen Kierkegaard in eine zum Teil unerträgliche altdeutsche Sprache goss. Damit strapazierte er nicht allein die deutschsprachige Leserschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beträchtlich, er verging sich damit vor allem an der schriftstellerischen Leistung Kierkegaards. Bei jeder Übersetzung dieses Philosophen und Theologen darf ja nicht übersehen werden, dass diese zugleich einem der bedeutendsten wissenschaftlichen Schriftsteller überhaupt sowie einem der hervorragenden Exponenten der dänischen

Literatur gerecht werden muss. Davon merkt man – jedenfalls als heutiger Leser – bei Hirsch nicht viel. Die stilistische Brillanz, deretwegen Kierkegaard schon unter Zeitgenossen so geschätzt und gefürchtet wurde, geht unter in einer Sprache, die nicht nur antiquiert, sondern streckenweise auch kompliziert, holprig, gespreizt, ohne wirkliches Gespür für die lyrische Stimmung, die Ironie und den Humor vieler Texte, kurz ungekonnt wirkt. Schon Liselotte Richter schrieb Anfang der sechziger Jahre ihre fünfbändige Ausgabe – übrigens ursprünglich für die renommierte Reihe „Rowohlt's Klassiker der Literatur und Wissenschaft“ – unter anderem gegen diese Art der Übersetzung an. Es darf davon ausgegangen werden, dass ebenso die seit 1984 in der „Philosophischen Bibliothek“ des Felix Meiner-Verlages erscheinenden Übersetzungen von Hans Rochol – versehen mit glänzenden Einleitungen und Kommentaren, samt Registern und Bibliographien – dieselbe Stoßrichtung haben.

Vor diesem Hintergrund ist nun das Erscheinen der neuen Deutschen Søren Kierkegaard Edition (DSKE) zu sehen – sowohl was den Plan der Gesamtübersetzung anbelangt als auch was den Start derselben mit der Herausgabe des Nachlasses betrifft. In beiderlei Hinsicht behebt die DSKE entscheidende, schon seit langem empfundene Defizite. Natürlich liegt jetzt erst ein Band von insgesamt geplanten 55 Bänden vor. Es ist aber doch davon auszugehen, dass die hohe Latte, die sich die Herausgeber der Edition mit dem ersten Band gelegt haben, nicht mehr unterschritten werden wird. Diese Latte wiederum liegt hoch. Es kann, glaube ich, ohne Einschränkung gesagt werden, dass der vorliegende Band hinsichtlich der Ansprüche, die heute seitens der Wissenschaft an eine historisch-kritische Editionsarbeit gerichtet werden, an Mustergültigkeit kaum mehr zu überbieten ist. Mehr Verlässlichkeit in puncto kierkegaardscher Textgrundlage gab es noch nie. Wer immer die Ausgabe zur Hand nimmt und mit ihr arbeitet, wird nicht nur ausführlich über die „Richtlinien für die Edition und Übersetzung von Kierkegaards Journalen und Aufzeichnungen“ (273-295) informiert, sondern ebenso über Aussehen und Zustand der autografischen Vorlagen ins Bild gesetzt (311ff, 383ff, 461ff, 487ff). Letzteres reicht bis hin zu gelegentlichen Fotografien der Originalblätter, ja zur Erwähnung der Schreibwerkzeuge sowie der Faltungen der Papiere, die der Meister zu Lebzeiten selbst vorgenommen hat, und zur Beschreibung der Wasserzeichen, die sich noch erkennen lassen – ganz zu schweigen von der Beschreibung der Eingriffe, die seitens der postum Befassten auf den einzelnen Blättern direkt vorgenommen worden sind. Dazu kommt ein ausführlicher Kommentar (323ff, 391ff, 469ff, 499ff), der an Genauigkeit und Ausführlichkeit, aber natürlich auch an Information über den neuesten Stand der Forschung alles in den Schatten stellt, was bisher an Kommentaren zu kierkegaardschen Schriften vorliegt. Den Abschluss bildet ein Anhang, der neben einem Namen-, Ort- und Werkregister eine Konkordanz zur bisherigen dänischen und deutschen Großausgabe sowie drei zeitgenössische Karten von Kjöbenhavn und Umgebung bzw. einen Wochen- und Tageskalender

vom 1. Januar 1835 bis zum 30. Juni 1839 – die Zeit der Abfassung der in den vorliegenden Band aufgenommenen Journale AA, BB, CC und DD – bietet. Nicht unerwähnt soll darüber hinaus bleiben, dass sich selbst das Layout jener Seiten, in denen die Journaltexte Kierkegaards zu stehen kommen (1-272), nach dem Original richtet und dessen Zweispaltigkeit wiedergibt, mit dem Effekt, dass Leser und Leserin jedes Mal den Textspiegel des Autors vor sich haben und von Stelle zu Stelle sofort sehen können, wo Kierkegaard selbst kommentierend oder korrigierend in seine Eintragungen eingegriffen hat.

Was den Geist der Übersetzung ins Deutsche anbelangt, so definieren ihn die Herausgeber in der Einleitung folgendermaßen: „Leitziel der Übertragung ist ein wechselseitiger, hermeneutischer Erschließungsvorgang: Kierkegaards kulturelles Milieu soll auf dem Wege der Übersetzung in unser eigenes sprachlich transformiert, dieses umgekehrt durch jenes erhellt und mit ihm vermittelt werden. Dieser Übertragungsvorgang hat dem sprachlich wie kulturell Eigentümlichen, Fremdartigen, zuweilen Sperrigen der dänischen Sprache und Kultur des 19. Jahrhunderts im Allgemeinen sowie den Idiosynkrasien Kierkegaards im Besonderen Rechnung zu tragen; ebenso dem Anspruch, mit dem Bemühen um das Eigene des Anderen dieses Andere gleichwohl als das Andere des Eigenen durchsichtig werden zu lassen. In der Vermittlung zwischen dem Gebot historisch-philologischer Treue zum Original einerseits und dem Gebot der wechselseitigen kulturellen Verschmelzung und Assimilation andererseits soll eine nicht nur sachlich und stilistisch adäquate, sondern auch und vor allem eine lesbare Übertragung erreicht werden.“ (VIII) Es gilt also, was Liselotte Richter schon 1960 in ihrem Essay „Zum Verständnis des Werkes“ (gemeint ist *Der Begriff Angst*) festgehalten hat: „So ist für den Kierkegaard-Übersetzer das Ringen mit seiner Sprache eine ewige Aufgabe, gleich dem nach Kierkegaard ewig fragmentarischen Charakters unseres Denkens und Daseins. So muß jede Übersetzung notwendig unvollkommen bleiben, doch sich bemühen, es stetig besser zu machen. ... Die höchstmöglichen [Approximationswerte] zu erstreben, wird der nie nachlassende Anreiz eines an Kierkegaard immer wieder neugeweckten übersetzerischen Eros sein.“ (Ausgabe Hamburg ³2002, 176f) Dass der neue erste Band der DSKE sowohl ein unübersehbares Zeichen des genannten stetigen Bemühens setzt als auch einen neuen „höchstmöglichen Approximationswert“ an Originalgetreue erreicht hat, steht für mich, sofern ich dies zu beurteilen vermag, außer Frage.

Im Rahmen einer Rezension ist es nicht möglich, detailliert auf den Inhalt der neu edierten Texte einzugehen. Dies würde eine umfangreiche Analyse der einzelnen Tagebucheinträge erfordern, am Ende gar eine Erstellung eines zusätzlichen Kommentars bedeuten. Daher nur je eine Antwort auf zwei Fragen, die sich beim In-die-Hand-Nehmen des vorliegenden Bandes möglicherweise stellen werden:

1. Worin liegt das inhaltlich Besondere dieses ersten Nachlass-Bandes? Was macht ihn für jemand, der sich an Kierkegaard heranwagen will, interessant?
2. Lohnt dieser ungeheure Editionsaufwand – sowohl was die Arbeit als auch was den Mitteleinsatz anbelangt – für das Werk eines einzelnen Denkers? Ginge es nicht viel geringer ebenso gut, etwa mit einer neuen Werkausgabe, die sich jeder/jede leisten kann, oder einer neuerlichen Auswahl, die wohl nachvollziehbar ausgewiesen werden müsste, die jedoch das Kierkegaard-Bedürfnis des nicht spezialisierten Publikums durchaus befriedigen würde?

Ad 1: Kierkegaard gehört zu jenen Denkern, die von Anfang an bereits gewusst haben, was sie wollten, und sich auch sogleich darüber im Klaren waren, was dies für ihren Lebens- und Denkweg bedeuten würde. So gibt es bereits in diesen frühen Journaleintragungen, die der 22-jährige Kierkegaard zu schreiben beginnt, so etwas wie eine Vorwegnahme seines späteren Werkes, eine „*philosophia in nuce*“ sozusagen. Berühmt ist in diesem Zusammenhang die Eintragung vom 1. August 1835 in Gilleleie: „Das, was mir eigentlich fehlt, ist, mit mir selbst darüber ins Reine zu kommen, *was ich tun soll*, nicht darüber, was ich erkennen soll, außer sofern ein Erkennen jedem Handeln vorausgehen muss. Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit will, dass *ich tun soll*; es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit *für mich* ist, *die Idee* zu finden, *für die ich leben und sterben will*. Und was nützte es mir dazu, wenn ich eine so genannte objektive Wahrheit herausfände; wenn ich mich durch die Systeme der Philosophie hindurcharbeitete und sie auf Verlangen Revue passieren lassen könnte; dass ich Inkonsequenzen innerhalb jedes einzelnen Kreises nachweisen könnte; – was nützte es mir dazu, dass ich eine Staatstheorie entwickeln könnte und aus den vielerorts herbeigeholten Einzelheiten eine Totalität kombinieren, eine Welt konstruieren könnte, in der ich nun wiederum nicht lebte, sondern die ich bloß für andere zur Schau stellte; – was nützte es mir, dass ich die Bedeutung des Christentums entwickeln könnte, viele einzelne Phänomene erklären könnte, wenn es für *mich selbst* und *mein* Leben *nicht* eine tiefere Bedeutung hätte? Und je mehr ich dies könnte, je mehr ich sähe, wie andere sich die Früchte meiner Gedanken aneignen, desto trauriger würde meine Stellung, nicht unähnlich jenen Eltern, die aus Armut ihre Kinder in die Welt hinausschicken und sie anderen zur Pflege überlassen müssen. Was nützte es mir, dass die Wahrheit kalt und nackt vor mir stünde, dabei gleichgültig, ob ich sie anerkennen würde oder nicht, eher ein ängstliches Schaudern bewirken als eine vertrauensvolle Hingabe? Zwar will ich nicht leugnen, dass ich noch einen *Imperativ des Erkennens* annehme; und dass sich durch ihn auch auf die Menschen wirken lässt, *aber dann muss er lebendig in mir aufgenommen werden* und *das* ist es, was ich jetzt als Hauptsache anerkenne.“ Nr. AA:12 (23f) In Texten wie diesen – weitere ließen sich zitieren – steckt bereits der ganze Kierkegaard, seine später ausformulierte Theorie von der subjektiven Wahrheit ebenso wie seine Chris-

tentumskritik am Ende. Deshalb verfügt bereits, wer auch nur zu diesem ersten Band greift, über ein Herzstück von Kierkegaards Gesamtwerk.

Ad 2: Søren Kierkegaard zählt zu jenen Denkern der gesamten europäischen Geistes- und Kulturgeschichte, deren Bedeutung man als säkular bezeichnen darf. „Säkular“ will in diesem Zusammenhang bedeuten, dass es kaum eine ernsthafte Philosophie oder Theologie geben kann, die – in welcher Form auch immer: rezipierend oder kritisierend – bei spezifischen Fragen und Themen an Kierkegaard vorbei käme. „Säkular“ heißt gleichzeitig, dass die Wirkung eines Denkens weit über den unmittelbaren disziplinären Rahmen, in dem sie entstanden ist, hinausreicht. Auch dies wird man vom Denken Kierkegaards behaupten dürfen, begegnet man seinen Anregungen, Problemstellungen und Spuren doch nicht nur in Philosophie und Theologie, sondern ebenso in der Literatur, in der Kunst, in der Ästhetik, in den Sozialwissenschaften, in der Hermeneutik. Schließlich ist gerade im Rahmen einer theologischen Zeitschrift zu erwähnen, dass Kierkegaard wohl der bislang letzte deklariert christliche Denker war, dem eine derart nachhaltige Breitenwirkung zuteil wurde. Kein anderer evangelischer oder katholischer Theologe/Philosoph erreichte seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein vergleichbar anhaltendes, ja ständig wachsendes internationales, überkonfessionelles und interreligiöses Echo. Schon allein aus diesem Grund ist ein wissenschaftlich gesicherter Umgang mit seinem Werk und seinem Nachlass unerlässlich. Ein solcher Umgang lässt sich jedoch, wie nicht zuletzt die Geschichte der deutschsprachigen Rezeption belegt, anders als mit den Mitteln penibler historisch-kritischer Forschung – so wie es die neue DSKE durchführt – nicht erreichen. Deshalb wird die neue Ausgabe kein Bestseller werden. Es ist kaum zu erwarten, dass sie – neben Bibliotheken und Archiven – jemand anderer als Kierkegaard-Forscher und -Forscherinnen kaufen und nutzen werden. Die „populären“ Ausgaben behalten daher neben dieser Standardedition weiterhin ihr Recht und ihre Verbreitung. Es sollte trotzdem garantiert sein, dass sowohl die Kierkegaard-Forschung als auch verlegerische Verbreitung der Werke Kierkegaards die prinzipielle Möglichkeit haben, auf ein wissenschaftlich gesichertes Fundament zurückgreifen zu können. Dieses – endlich – zur Verfügung zu stellen ist das große Verdienst der DSKE.

Heinrich Schmidinger

HÜBENTHAL, Christoph, Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (Forum Sozialethik 3), Aschendorf Münster 2006, 402 p., Pb., 49,00 Eur[D], ISBN 3-402-00572-7.

Mit der *Grundlegung der christlichen Sozialethik* legt der Sozialethiker Ch. Hübenthal seine im Wintersemester 2005/2006 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommene Habilitationsschrift der Öffentlichkeit vor. Während der erste Teil der Arbeit einer Orts- und Aufgabenbestimmung der christlichen Sozialethik gewidmet ist, setzt sich der zweite Teil mit den Grundzügen einer vernünftigen Gerechtigkeitskonzeption auseinander.

Ch. Hübenthal begreift seinen freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatz „zwar explizit als *sozialethisches* Unternehmen und nicht als Darlegung der Katholischen Soziallehre, gleichwohl lässt er sich zumindest insofern in ihrer Tradition verorten, als er eine konsistente und vor allem zusammenhängende Explikation ihrer Prinzipien ermöglicht“ (362). Insofern kommen Vertreterinnen der klassischen Katholischen Soziallehre erst gar nicht mehr zu Wort. Das gilt sowohl für die Begründer des Solidarismus wie Heinrich Pesch SJ (1854-1926), Gustaf Gundlach SJ (1892-1963) und Oswald von Nell-Breuning SJ (1890-1992), als auch für die Vertreter der Ganzheitslehre in der Katholischen Soziallehre wie Arthur F. Utz OP (1908-2001), Eberhard Welty OP (1902-1965) oder Edgar Nawroth OP (geb. 1912) und all ihre Schüler und Nachfolger. Für sie alle hat der Autor nur folgendes Urteil übrig: „Das *Personprinzip* der klassischen Soziallehre lässt sich mithin auf eine Weise reformulieren, die seiner zentralen Stellung im Gesamtsystem der Sozialethik durchaus gerecht wird, ohne allerdings auf eine substanzontologische Person- oder Sozialmetaphysik Bezug nehmen zu müssen, die hinter den Begründungserfordernissen des neuzeitlichen Denkens erheblich zurückbleibt und außerhalb der katholischen Soziallehre wohl auch von niemanden mehr vertreten wird.“ (363). Was konkret gemeint ist mit „substanzontologische Person- oder Sozialmetaphysik“, welche „hinter den Begründungserfordernissen des neuzeitlichen Denkens“ zurückbleibt, bleibt auch ein Geheimnis des Autors. Er gibt keine Belege an und beruft sich auf einen *commun sense* der Wissenschaftlerinnen „außerhalb der Katholischen Soziallehre“, der nicht eigens von ihm belegt wird.

In Bezug auf den Paradigmenwechsel, den der Autor im Vorwort verkündet (5), wird in der Arbeit nur das »neue Paradigma« ausführlich vorgestellt, während das »alte Paradigma« der traditionellen Katholischen Sozialethik nicht einmal mehr in groben Zügen skizziert wird. An dieser Stelle offenbart sich m.E. ein gravierender methodischer Mangel der vorliegenden Arbeit, in der eine Auseinandersetzung mit der Tradition der Katholischen Soziallehre für überflüssig erklärt wird. Sind folglich sämtliche katholische Sozialethikerinnen, die noch zur Tradition stehen, gleichsam nicht mehr auf der Höhe ihrer Zeit? Zumindest darf konstatiert werden, dass die Unkenntnis der eigenen Tradition offenkundig bei

manchen katholischen Moraltheologinnen und Sozialethikerinnen kein Mangel mehr für eine Habilitationsschrift ist, mit der die Lehrbefugnis für das Fach Christliche Sozialethik bzw. Christliche Sozialwissenschaft verbunden ist.

Es ist mir auch unverständlich, wie der Autor I. Kant (1724-1804) und J.G. Fichte (1762-1814) an den Anfang der Orts- und Aufgabenbestimmung der christlichen Sozialethik stellen kann (23-166), ohne zu berücksichtigen und zu erwähnen, dass sowohl die Vertreterinnen der evangelischen Theologie als auch gerade katholische Moraltheologinnen mit dem ethischen Denken von I. Kant und J.G. Fichte vertraut waren. Der Münchener Moraltheologe K. Hilpert stellt fest: „Im Gegensatz ... steht bereits eine Reihe von Moraltheologen zwischen 1780 und 1830, die erklärtermaßen von der »Einheit der philosophischen und christlichen Moral« ausgehen und im Zuge dieser Überzeugung Ideen und Erkenntnisse der philosophischen Ethik übernehmen und die christliche Moral gleichsam als deren Vollendung und Vertiefung darstellen wollten. Die entsprechenden Bemühungen setzen genau zu dem Zeitpunkt ein, als KANTS und FICHTES Philosophie das philosophische Denken weithin zu bestimmen beginnen.“ [So Konrad Hilpert: *Wie hat die theologische Ethik auf die Emanzipation der philosophischen von der theologischen Ethik reagiert?*, in: *Ethica* 12 (2004) 4, 364-382, hier: 376]. In der Folge hat die seit Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzende Neuscholastik hinter diesen vernunftethischen Ansatz der Aufklärung nicht mehr zurückgehen können. Die metaethische Theorie des Naturrechts wurde von den Theologen und Philosophen der Aufklärungszeit verstanden als ein Vernunftrecht im Sinne eines Wertkognitivismus, dem gemäß der Mensch objektive Werte und Übel mittels der praktischen Vernunft intuitiv erkennen kann. In Übereinstimmung sowohl mit der traditionellen Scholastik als auch mit dem neuzeitlichen Denken wurde die Naturrechtslehre als Traditionsgut in die katholische Moraltheologie und Soziallehre übernommen.

Im 3. Abschnitt des ersten Teils fehlt bei der Reflexion des Verhältnisses von Moral und Religion (167-188) ebenso vollständig eine Auseinandersetzung mit der moraltheologischen Debatte um autonome Moral und Glaubensethik sowie um das Proprium einer christlichen Ethik. Die Beiträge der Moraltheologen Alfons Auer (1915-2005), auf den der Terminus »autonome Moral« zurückgeht, und Bruno Schüller SJ (geb. 1925) bleiben völlig ohne Berücksichtigung [Siehe A. Auer: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf ³1989 [¹1971], Düsseldorf; und B. Schüller: *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral*, Düsseldorf 1982], ebenso die durch William K. Frankena [1908-1994] im anglo-amerikanischen Bereich ausgelöste Debatte über die Bedeutung des religiösen Glaubens in Fragen der Moral [Siehe den Aufsatz von W.K. Frankena: *Is Morality Logically Dependent on Religion?*, in: P. Helm (Hg.): *Divine Commands and Morality*, Oxford 1981, 14-33].

Insgesamt bleibt der erste Teil hinter dem aktuellen Forschungsstand in der theologischen und philosophischen Ethik zurück und offenbart im abschließenden

Abschnitt 3.4 *Ergebnissicherung und Ausblick* aufgrund mangelhafter Vorkenntnisse manche Mängel in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Moral (203-207) und gelangt nur zu einer dürftigen Bestimmung des Anliegens der Sozialethik (208f), die gegenüber dem altem Paradigma der traditionellen Katholischen Soziallehre keinerlei Fortschritt bedeutet: Handlungen sollen letztlich so koordiniert werden „*dass die beabsichtigte Anerkennung aller Freiheit tatsächlich in größtmöglichen Umfang zum Ausdruck kommt*“. (209). Das entspricht genau dem naturrechtlichen Ansatz der Solidaristen in der traditionellen Katholischen Soziallehre. Nur haben sie meines Erachtens dieses Anliegen methodisch weit aus besser begründet und ausgeführt. Verwiesen sei beispielsweise nur auf Franz Klüber (1913-1989), der für die Katholische Soziallehre festhält, dass die Person zum einem mit dem Solidaritätsprinzip primär unter dem Aspekt ihrer *Sozialnatur* und zum anderen mit dem Subsidiaritätsprinzip primär unter dem Aspekt der *Individualnatur*, in deren Mittelpunkt des Interesses die Freiheit und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen steht, betrachtet wird [Siehe z.B. *Klüber: Individuum und Gemeinschaft in katholischer Sicht*, Bückeburg 1963, 55-58; und *ders.: Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft*, Köln 1966, 153-156].

So wie in dem ersten Teil der Habilitationsschrift auf der Basis reinen intuitiven Denkens der naturrechtlichen Argumentation der traditionellen Soziallehre keine Beachtung mehr geschenkt wird, so wird im zweiten Teil der Arbeit wiederum mit Verzicht auf kritisches Denken und auf der Basis intuitiven Denkens die Ethik von Alan Gewirth (1912-2004) zur Grundlage des neuen Paradigmas in der Sozialethik erhoben (222-249).

So sind m.E. *erstens* die Ausführungen zum Privateigentum (325-334) und zur bezahlten Arbeit (334-339) auf der Basis des ethischen Ansatzes von A. Gewirth wissenschaftlich als ziemlich einseitig und volkswirtschaftlich unverantwortlich einzuschätzen. Ch. Hübenthal fordert zum Beispiel: „Dementsprechend scheint es sinnvoll, große Privatvermögen über ... Umverteilungsmaßnahmen staatlichen Banken und Kreditanstalten zuzuführen“ (333). Alternative normative Begründungsansätze sowie die einschlägige wirtschaftspolitische Literatur werden ausgeblendet.

Als volkswirtschaftlich naiv ist *zweitens* der Vorschlag zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit einzustufen. Ohne Analyse der Ursachen der Arbeitslosigkeit werden vom Autor zwei Forderungen erhoben. Ist die erste Forderung, dass die Beschäftigten gegenüber ihrer Arbeitgeberin „ein *negatives Anspruchsrecht* auf ihren Arbeitsplatz“ (335) besitzen, unternehmensethisch begründbar, so ist die zweite Forderung an den Staat, das *positive Anspruchsrecht* der Arbeitslosen auf bezahlte Arbeit einzulösen, indem der Staat auf einem zweiten Arbeitsmarkt selber als Arbeitgeber auftritt, um steuerfinanzierte Arbeitsplätze anzubieten (336-339), zur Bekämpfung der strukturellen wie konjunkturellen Arbeitslosigkeit völlig ungeeignet und finanzpolitisch undurchführbar. Zugleich würden die privaten Unternehmen jeglicher Verantwortung für die Schaffung neuer Arbeits-

plätze entbunden, da der Staat gleichsam automatisch jede Arbeitslose zur Staatsdienerin macht. Wirtschaftspolitische Argumentation setzt kritisches ethisches Denken und ökonomische Fachkompetenz voraus. Derartige wirtschaftspolitische Empfehlungen – wie in der vorliegenden Habilitationsschrift – schaden meines Erachtens dem Ansehen der Christlichen Sozialethik.

Joachim Hagel

HILLEN, Bernhard Matthias, Institutionenethik und Tugendethos. Der Sozialstaat in aktuellen Konzepten der Wirtschaftsethik und in der Katholischen Soziallehre, Verlag Norbert M. Borengässer Bonn 2005, 481 p., geb., 43,70 Eur[D], ISBN 3-923946-70-8.

Im völligen Gegensatz zur Habilitationsschrift von Ch. Hübenenthal steht die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommene Arbeit über *Institutionenethik und Tugendethos*.

Ausgehend von der traditionellen Katholischen Soziallehre wird vom Autor Bernhard Matthias Hillen die staatliche Sozialpolitik in Deutschland auf der Basis eines soliden Handbuchwissens der Wirtschafts- und Sozialpolitik analysiert (= Teil A, 7-126) und die derzeitige Krise des Sozialstaates aufgrund der aktuellen wirtschaftsethischen Diskussion im deutschsprachigen Raum zwischen Karl Homann und Peter Ulrich aufgearbeitet (= Teil B; 127-267). Das abschließende Kapitel C setzt sich mit der Katholischen Soziallehre und ihrem Beitrag zur Lösung der gegenwärtigen Krise des Sozialstaates auseinander. Der Abschnitt I (270-342) über die *Verknüpfung von Ethos und Ethik bei Thomas von Aquin* ist durchaus lesenswert, jedoch für die konkrete Aufgabenstellung, einen Ausweg aus der Krise des modernen Sozialstaates zu finden, wohl mehr von historischem denn von systematischem Interesse. Der Abschnitt II (342-422) ist dann für die derzeitige Fortentwicklung einer Christlichen Sozialethik im Rahmen der traditionellen Katholischen Soziallehre der wesentliche Abschnitt der Dissertation unter der Überschrift: *Der Sozialstaat im Rahmen eines integralen Konzepts von Ethik und Ethos*.

Eine wohl informierte und wirtschaftspolitisch eher liberal orientierte Leserin wird sich durch die Ausführungen des Autors im Kapitel A und im abschließenden zweiten Abschnitts des Kapitels C in ihrer grundsätzlichen wirtschaftspolitischen Überzeugung bestätigt finden, ob aber eine eher sozialdemokratisch oder grün orientierte Leserin sich durch die Ausführungen des Autors überzeugen lässt, möchte ich offen lassen.

Als verdienstvoll im Hinblick auf eine Fortentwicklung der Christlichen Sozialethik ist hervorzuheben, dass über die Abgrenzung »Institutionenethik«

versus »Tugendethos« der Autor völlig zu Recht deutlich macht, dass neben einer institutionellen Verantwortung der Gesetzgeberin (= Institutionenethik), die besonders bei Karl Homann betont wird, dennoch die individuelle Verantwortlichkeit der einzelnen bestehen bleibt, sowohl bei individuellen Handlungen (= Tugendethos) als auch bei Handlungen in und für Organisationen (= Organisationsverantwortung bzw. Corporate Social Responsibility).

Leider macht der Autor nicht deutlich, dass sein vernünftiges Anliegen, die individuelle Verantwortlichkeit gegenüber der institutionellen Verantwortung hervorzuheben, nicht zu verwechseln ist mit der moraltheologischen Debatte um Prinzipien- versus Tugendethik. Die Dissertation darf daher nicht missverstanden werden als ein Plädoyer *gegen* eine Prinzipienethik in der normativen Ethik.

Joachim Hagel

MÜLLER, Klaus, An den Grenzen des Wissens. Einführung in die Philosophie für Theologinnen und Theologen, Pustet Verlag Regensburg 2004, 128 p., kart., 16,90 Eur[D], ISBN 3-7917-1886-X.

Es ist eine immer wieder viel diskutierte Frage, ob der Glaube die Philosophie braucht, ob er auf Rationalität bzw. Diskursivität angewiesen sei und welche Philosophie denn überhaupt als Gesprächspartnerin in Frage käme. Immer noch findet das alte Programm Anselms von der *fides quaerens intellectum* begeisterte Anhänger, aber ebenso auch überzeugte Gegner, die den Glauben allein in der festen Behauptung und im persönlichen Bekenntnis positionieren möchten. „Wir sind“, schreibt Petrus Damiani, „nicht Schüler der Philosophen und Redner, sondern der Fischer“. Hinter der Skepsis gegenüber dem philosophischen Denken und der rationalen Argumentation verbirgt sich aber nicht nur Angst, sondern auch oft eine „Scheu vor der Arbeit des Begriffs“ (28), mit denen man den Anfragen an die Plausibilität des Christentums nicht begegnen kann. Welch aufregende Horizonte sich jedoch dem Glauben gerade in der Auseinandersetzung mit dem eigenen und fremden Denken eröffnen, in welcher spannenden Debatte die Vernunft den Glauben hineinlockt und ihrerseits von ihm herausgefordert wird, an welchen vermeintlich einfachen Fragen sich die Reflexion abarbeitet und an welchen Grenzen stößt, all das liefert das vorliegende Bändchen höchst interessante Überlegungen und gewährt zugleich profunde Einblicke in verschiedene Traditionsstränge philosophischen Denkens.

Bereits das erste Kapitel widmet sich der wichtigen Frage, wie man überhaupt zur Philosophie Zugang finden könne. Die Antwort ist seit Beginn der griechischen Antike die gleiche: durch Staunen und Zweifeln, durch Nachdenken und Fragen, heute freilich ergänzt durch Reflexionen über die Möglichkeiten und Grenzen der Sprache (11-21).

Ohne größere Umwege kommt Müller sogleich auf klassische philosophische Problemstellungen zu sprechen: Was ist Wahrheit und wie kann sie erkannt werden? Worin besteht die Kunst der Hermeneutik? Womit setzt sich die Ethik auseinander? In diesen drei kurzen Kapiteln finden sich überblicksartig wichtige Positionen, die es bei aller Beschränkung nirgendwo an Genauigkeit fehlen lassen. Sein eigener Vorschlag im Streit um die Wahrheitstheorien (45f), dass Wahrheit auch dadurch zustande kommen könne, wenn die Vernunft auf etwas hinhört, das sie sich gesagt sein lässt, leitet über zum Kapitel über die Hermeneutik und mündet in jenes über die Ethik (66-82), in dem in verständlicher Sprache der Unterschied zwischen aristotelischer (Tugend)Ethik und kantianischer (Vernunft)Ethik herausgearbeitet und das ganz andere Konzept der Diskursethik präsentiert wird. Das umfangreiche 6. Kapitel (»Rätsel des Ich-Seins«) zeigt am deutlichsten die Handschrift des Autors. Müller diskutiert das transzendentalphilosophische Begründungskonzept von Subjekt und Freiheit, und hält als Resümee fest: „Wenn Selbstbewusstsein keine Illusion sein soll, aber nicht reflexiv aufgeklärt werden kann, bleibt nur übrig, es als ein wie auch immer näher zu bestimmendes präreflexives Vertrautsein des Ichs mit sich selbst aufzufassen.“ (95) Dafür habe die Philosophie noch keine wirklich überzeugende Begrifflichkeit gefunden, weshalb sie an dieser Stelle häufig auf das Poetische und Mystische zurückgreife. Der in der Neuzeit zusehends in den Mittelpunkt rückende Selbsterhaltungsgedanke habe deutlich gemacht, dass die Subjektivität nicht in sich selbst gründe, sondern „auf ihre radikale Kontingenz gestoßen wird“ (100). Diese Kontingenz könne nur mehr aus dem Inneren und Eigenen des Subjekts heraus begründet werden, ohne ihre konstitutive Unverfügbarkeit zu verlieren. Damit ist erkenntnistheoretisch und religionsphilosophisch der Boden für die Gottesfrage aufbereitet, die im Zentrum des letzten Kapitel steht: »Kann Hoffnung Gründe haben?« (101-117) Müller diskutiert einige Argumente der Religionskritik, um sodann das Programm einer natürlichen Theologie zu verteidigen, das im Nachdenken über Gott eine Auszeichnung und vornehme Aufgaben der Vernunft erkennt. Auf dieser Linie erscheint es nur konsequent, mit Gedanken zur philosophischen Aktualität der »Gottesbeweise« diese Einführung abzuschließen. Entgegen einem verbreiteten Missverständnis, ausgelöst durch den mehrdeutigen Begriff »Beweis«, geht es bereits Thomas nicht um die Aufdeckung von etwas völlig Neuem oder um die Widerlegung von Argumenten gegen die Existenz Gottes, sondern vielmehr in schlussfolgender Weise um die Gründe „für das Recht und die Vernunftgemäßheit der Annahme einer Existenz Gottes“ (114). Gottesbeweise dienen der Selbstverständigung und der Selbstvergewisserung im Bemühen, auch den Nichtglaubenden und Zweifelnden die Plausibilität des Christentums nahe zu bringen.

Ein ausgewähltes Literaturverzeichnis sowie ein verlässliches Personen- und Sachregister runden dieses engagierte Plädoyer für die rationale Auseinandersetzung in der Theologie ab. Es fordert zu Zustimmung, Rückfragen und Wider-

rede heraus und zeigt gerade dadurch, dass die Sache des Glaubens nicht nur, aber eben auch eine Sache des Denkens ist. Schon deswegen sollte es von vielen gelesen werden.

Alois Halbmayr

WALDENFELS, Hans, Auf den Spuren von Gottes Wort (Theologische Versuche III), Verlag Norbert M. Borengässer Bonn 2004, 697 p., geb., 57,00 Eur[D], ISBN 3-923946-68-6.

Es gibt Fragen in der Theologie, die offenbar immer wieder neu gestellt, aber nie beantwortet werden können. Zu diesen Fragen zählt Hans Waldenfels, emeritierter Professor für Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Theologie der Religionen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, etwa folgende: „Wie kann der Mensch Jesus von Nazareth uns auch heute der maßgebliche Wegweiser sein? ... Wie kann das Christentum angesichts anderer maßgeblicher Menschen in Jesus dem Christus den einzig-maßgeblichen Menschen erblicken?“ (632f) Das vorliegende Buch versucht, den Spuren dieser *Maßgeblichkeit* Jesu Christi nachzugehen – in Auseinandersetzung mit dem post-christlich-säkularisierten Lebensumfeld der westlichen Gesellschaft sowie mit der global gegebenen Pluralität und zunehmenden Relevanz von Religionen. Die insgesamt 45 Beiträge gehen auf Veröffentlichungen des Verf. aus den vergangenen elf Jahren zurück; drei Aufsätze erscheinen in diesem Band zum ersten Mal.

Von verschiedenen Problemstellungen her und aus unterschiedlichen Anlässen geht es um die „alte“ Grundfrage der Fundamentaltheologie, wie sich die Hoffnung des Evangeliums in der Welt von heute verantworten lässt (vgl. 1 Petr 3,15). Der erste Teil (*Spurensuche*, 1-121) skizziert das soteriologische und mystische „Profil“ des christlichen Glaubens: „Weltreligion ist das Christentum dadurch, dass es eine universale Heilsverheißung in die Welt hinein verkündet“ (30). Sowohl das jüdische Erbe der „Erinnerung“ als auch der östliche „Weg zur Mitte“ kommen zur Sprache; bei aller Differenz zwischen den asiatischen Religionen und dem (abendländischen) Christentum ist zu betonen: „Die Mitte, um die es geht, bleibt für den Menschen unverfügbar. Er kann sich von allem lösen, was ihn auf dem Weg zur Mitte behindert, und sich öffnen für die uneinholbare Weite“ (100). Der zweite Teil (*Wege und Aporien*, 123-276) setzt sich mit dem Verhältnis von Religion und Politik bzw. Gewalt auseinander. Angesichts der zum Teil hochdramatischen Aufladung sozialer, ethnischer und politischer Konflikte mit religiösen Botschaften ist die westlich geprägte Theologie gut beraten, die weltweit zunehmende Bedeutung, ja Brisanz von Religionen ernst zu nehmen; es ist nämlich, wie der Verf. aufzeigt, „nicht zu übersehen, dass sich die mitteleuropäische Theologie nur zögerlich vom Einfluss des Comteschen Gedan-

kengangs löst und noch immer stark die Auseinandersetzung mit den Konsequenzen einer einseitig empirisch-wissenschaftlichen Weltansicht und einer säkularisierten Gesellschaft akzentuiert“ (127). Wesentlich kommt es heute auf die „Ersetzung des kausalen Denkens durch ein ausgeprägtes ... Vernetzungs-Denken“ (158) an, das in der Lage ist, der (scheinbar paradoxen) Religionsproduktivität der Gegenwart zu begegnen. Im dritten Teil (*Gottssuche*, 277-332) wird die Frage nach der öffentlichen Relevanz des Gottesglaubens weiter zugespitzt. In Europa, so hat der fehlende Bezug auf Gott in der Präambel zur Charta der Grundrechte der Europäischen Union gezeigt, ist öffentlich kein Glaubensbekenntnis mehr möglich, sondern nur noch „die vage Berufung auf ein kulturelles Erbe“ (291); den theologieinternen Ausweg, dem Christentum den „Religionscharakter“ (302) abzusprechen und damit auch die gesellschaftlich-öffentliche Dimension des Glaubens für irrelevant zu erklären, weist der Verf. klar zurück. Der kurze vierte Teil (*Wahrheitssuche*, 333-372) befasst sich mit dem Verhältnis von Sprache und Wahrheit, Glaube und Denken; mit Blick auf Formen der Glaubensverantwortung in Asien kann Europa noch einiges lernen, was die begriffliche Dimension betrifft: „Erblicken Asiaten in sprachlichen Formeln eher den Finger, der auf den Mond zeigt, so nehmen nicht selten Abendländer den Finger für den Mond“ (346f). Der fünfte Teil (*Der Weg*, 373-454) geht auf Grundlagenfragen des christlichen Glaubensverständnisses sowie auch auf pastorale Probleme der europäischen Kirche ein. Eine Rückkehr zu früheren Ausdrucksformen und Strukturen kirchlichen Lebens ist weder möglich noch wünschenswert; vielmehr geht es um die Frage – die nicht mit der gebotenen Dringlichkeit gestellt wird, die sie eigentlich verlangt –, „ob nicht der Glaube an Jesu versöhnend-befreienden Dienst an der Menschheit entschiedener so verkündet werden sollte, dass alle Menschen, zumal die Suchenden und Leidenden, die Zweifelnden und Ringenden, in ihr Gottes einladende Stimme vernehmen können“ (395). In Anbetracht des zunehmenden Verlustes eucharistischer Identität stellt der Verf. vehement die „Vorsteherfrage“ (432) und positioniert sich klar: „Wo Not ist, sind auch ehrwürdige Traditionen in Frage zu stellen“ (451). Die letzten Abschnitte des Buches widmen sich den „*Zeichen der Zeit*“: Teil VI (*Nach Auschwitz und Hiroshima*, 455-491), Teil VII (*Europa Ost und West*, 493-555) und Teil VIII (*Im 20. Jahrhundert*, 557-671). Mit einem klaren Blick für alles Versagen der Christen in Geschichte und Gegenwart und die dadurch nicht aufzulösende Ambivalenz der kirchlichen Verkündigung weist der Verf. auf den bleibenden Auftrag der Kirche in der Welt von heute hin: „Mit ihrer Botschaft vom Menschen, die im Blick auf Tod und Auferstehung Jesu eine Botschaft des Lebens und des Einsatzes für das Leben ist, ist die Kirche auch heute sowohl eine kritische Instanz gegen alle menschenfeindlichen Tendenzen zwischen den Völkern und gesellschaftlichen Gruppen als auch Stimme der Hoffnung, die auf die unabgeholten Verheißungen wahrer Propheten, am Ende auf die Verheißung Jesu Christi setzt“ (506).

Die in diesem Werk gesammelten fundamental-, pastoral- und religionstheologischen Beiträge sind stets auf den Gesamthorizont kirchlicher Praxis und theologischer Verantwortung bezogen, auch dort, wo es um besondere Fragen oder Stellungnahmen zu speziellen Publikationen geht. Drei Anliegen des Verf., der seinen persönlichen und theologischen Werdegang übrigens unter dem Titel „Theologie, die an der Zeit ist“ (624-630) auf interessante Weise dargestellt hat, werden besonders deutlich:

1. Religion versteht sich als *Weg*, der *öffentlich* zu gehen und zu verantworten ist. Besonders in der Begegnung mit den Kulturen Asiens lernt Europa wieder neu, „dass es in den Religionen nicht zunächst um eine neue Lehre, sondern um den Weg des Lebens schlechthin geht“ (22). Die Kritik an einer verrechtlichten, überinstitutionalisierten und intellektualisierten Form von Religion, wie sie in Europa seit geraumer Zeit geübt wird, deckt tatsächlich eine Fehlentwicklung von Religion auf. „Viel einleuchtender“, bemerkt der Verf. in Bezug auf ein erweitertes Verständnis von „Religion“, „wäre die japanische Betonung des Weges – *dō* –, wie sie im Wort *Shintō* gegeben ist“ (640). Dieser Weg kann und darf niemandem auferlegt werden, ist aber dennoch *keine Privatsache*. Der Verf. spricht von einer „Geschichte geistiger Selbstblockade“ (504) in Europa, die weder dem Anspruch der Religion(en) noch dem Selbstverständnis des Menschen gerecht wird: „Insofern Religion den Menschen in seiner Subjektivität und Personhaftigkeit betrifft, die menschliche Person keineswegs »Privatperson« ist und folglich sein Personsein nur im Miteinander mit anderen Menschen verwirklicht wird, kann Religion niemals reine »Privatsache« sein. Vielmehr hat sie Anspruch auf Öffentlichkeit“ (555).

2. Der interreligiöse Dialog ist notwendig, kann aber nur gelingen, wenn er aus *religiöser Überzeugung* (und nicht aus Gleichgültigkeit) geführt wird. Als Kriterien für einen Religionsvergleich schlägt der Verf. die Rückbindung an ein Unverfügbares, die Artikulation einer Heils- und Vollendungszusage sowie die Wirkungsgeschichte befreiender Praxis vor (vgl. 229) und weist darauf hin, dass ein Dialog „der lebendigen Verankerung im Zeugnis eines gelebten Glaubens“ (387) bedarf: „Wer in den interreligiösen Dialog einsteigt, muss dies aus der Mitte seiner eigenen Überzeugung tun“ (408). Gegen das Missverständnis, interreligiöse Dialoge würden jegliche Wahrheitsansprüche auflösen (was die einen erhoffen, die anderen befürchten), macht der Verf. deutlich: „*Interreligiöser Dialog* besagt, dass ein Dialog geführt wird, in dem die eigenen Lebensbegründungen zum Tragen kommen“ (564). Denn (interreligiöse) Dialoge, die auf den Standpunkt eines (religiösen) Bekenntnisses verzichten, lassen nicht erkennen, *worüber* der Austausch geführt werden soll: „Dialoge ohne Inhalte sind sinnlos und leer. Reden um seiner selbst willen führt nirgendwo hin“ (658). Nur das explizite (was nicht heißt: fundamentalistische) Einbringen des eigenen konfessionellen/religiösen Standpunktes führt zu einem authentischen interreligiösen Dialog und lässt verstehen, was das Projekt „interreligiöse Theologie“ meint: nicht

eine Vermischung oder Auflösung von Glaubensbekenntnissen, sondern eine respektvolle, kommunikative und argumentativ geführte Begegnung, in der „alle Beteiligten sich die Mühe machen, Dinge immer zugleich aus der eigenen wie aus der Perspektive derer zu sehen, die ausdrücklich nicht unseren Standpunkt teilen“ (617).

3. Interreligiöse Begegnung im Allgemeinen und Theologie im Besonderen ist *bekennnisgebunden*, wie der Verf. betont: „Theologie ist keine christliche Religionswissenschaft, sondern insofern stets kirchlich gebundene Wissenschaft, als sie eine persönliche Glaubensbindung des theologischen Lehrers voraussetzt“ (619). Dass hinter dieser These keine plumpe Identifizierung von institutioneller Identität und theologischem Diskurs steht, sondern die – nicht zuletzt durch die Begegnung mit Asien neu gewonnene – Einsicht, dass Theorie und Praxis des menschlichen Lebens und Glaubens *relational* (vgl. 566) und *sozial* vermittelt sind, erweist sich als Grundlage christlicher Glaubensverantwortung: Das Heil besteht „nicht in einer Lehre, sondern einer begegnenden Person“. Gottes Selbstmitteilung ereignet sich „*in persona Christi*“ (426), wie das biblische Zeugnis bekennt und das Zweite Vatikanum wieder neu betont; und dennoch: „Viel zu lange hat sich auch das Christentum immer wieder systemhaft, in fast geschlossenem System präsentiert und die Ungeschütztheit des vor den Toren der Stadt gekreuzigten Jesus (vgl. Hebr 13,12f) hintangestellt“ (426f).

Hans Waldenfels SJ hat mit seinen Überlegungen eine verlässliche Orientierung auf den verschlungenen (religions-)theologischen Pfaden der Gegenwart vorgelegt und auf diese Weise echte „theologische Zeitgenossenschaft“ praktiziert. Vor allem aber hat er gezeigt, dass die Auseinandersetzung mit Fragen der *interkulturellen* und *interreligiösen* Vermittlung keine Mode der Zeit und kein Sonderthema der Missionstheologie ist, sondern eine Herausforderung, die den Anspruch der christlichen Botschaft – soll sie tatsächlich zu Recht einen Anspruch auf *Universalität* erheben – im Kern betrifft.

Franz Gmainer-Pranzl

DIRSCHERL, Erwin, Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Pustet Verlag Regensburg 2006, 288 p., geb., 26,90 Eur [D], ISBN 3-7917-1977-7.

Anthropologie ist theologisch eine sonderbare Sache: Sie prägt zwar Spielanlage und -aufbau der einzelnen dogmatischen Traktate, wird selbst aber kaum einmal als solcher behandelt. In theologischen Handbüchern ist »Anthropologie« als eigener Traktat meist eben sowenig vertreten wie etwa »Taktik« in Fußball-Sammelalben – auch wenn beide, bildlich gesprochen, Spiele entscheiden können.

Die vorliegende Arbeit des Regensburger Dogmatikers will diese theologische Schlüsselrolle der Anthropologie wahrnehmen. Ausgangspunkt des als Lehrbuch konzipierten »Grundrisses« sind dabei freilich außertheologische Referenzpunkte: Philosophische, naturwissenschaftliche, soziologische u.a. Problemstellungen, in denen die »Frage nach dem Menschen« gegenwärtig auftaucht und sich die Relevanz anthropologischer Reflexion zeigt – Herausforderungen etwa durch naturalistische Positionen, bioethische Anfragen oder pluralistische Lebenswelten. Diese und andere im ersten Kapitel (20–48) jeweils knapp erläuterte Problemfelder stellen gleichsam den Motivationshorizont dar, vor dem D. seine eigenen Überlegungen situiert.

Deren weitere Anordnung orientiert sich an klassischen, theologischen Vorgaben: D. arbeitet sich entlang einer *traktatorientierten Gliederung* an den Großthemen Geschöpflichkeit, Gottebenbildlichkeit und Sünde ab, die jeweils systematische, biblische sowie theologiegeschichtliche Abschnitte aufweisen; an diese drei Kapitel schließt ein weiteres an, das einer *autorenorientierten Gliederung* folgt und anthropologische Grundlinien Rahners, Pannenberg, Pröppers und Wohlmuths nachzeichnet. Bindeglied und Schlüsselkategorie der Darstellungen und Reflexionen D.s ist dabei jeweils der Begriff der »Beziehung«: D. kommt es „*vor allem darauf an, für die Wahrnehmung jener grundlegenden Beziehungen zu sensibilisieren, in denen wir immer schon leben, die uns – ohne unser Zutun – vorgegeben sind und unser Leben ausmachen.*“ (17)

Vor diesem Hintergrund ist es nur stringent, dass D. das Kapitel »Geschöpflichkeit« (49–108) mit Einsichten E. Levinas und J.-L. Marion beginnt: Mit ihnen kann D. seine phänomenologische Analyse des Menschen als eines in Beziehungsgeflechten »aus-gesetzten« Lebewesens konturieren, um dann den Überstieg in das Thema »creatio« (als »relatio«, die dem Menschen im strengen Sinn vorgängig ist, als Gabe und Vorgabe) zu vollziehen. Die daran anschließenden kenntnisreichen biblischen und theologiegeschichtlichen Abschnitte erhalten ihre Konturen (hier und auch in späteren Kapiteln jeweils) von diesen systematischen Grundlinien.

Auch die folgenden Themenfelder der Anthropologie versucht D. mit dem skizzierten Instrumentarium neu zum Sprechen zu bringen; so wird im dritten Kapitel (109–155) »Gottebenbildlichkeit« „*im Sinne einer dynamischen, in der Zeit auszuübenden Entschiedenheit*“ (115) verstanden – es geht bei ihr um eine Stellvertretung Gottes in konkreten Beziehungen, die nicht frei zur Wahl steht, sondern dem Menschen aufgegeben ist. Von diesem Schlüsselgedanken aus wird dann im vierten Kapitel (156–215) auch das Problem der »Sünde« entwickelt: Weil man an der Berufung zur Ebenbildlichkeit in seinem Verhältnis zum Anderen scheitern kann und immer auch scheitert, ist auch Sünde ein anthropologisches Thema, das D. (auch in den biblischen und theologiegeschichtlichen Passagen) abermals konsequent vom Gedanken der Beziehung perspektiviert.

Im fünften Kapitel (216-260) geht D. dazu über, einzelne Autoren darzustellen. Rahner, der erwartungsgemäß den meisten Raum erhält, wird in einem sehr klaren Grundriss präsentiert, der auch im Blick auf studentische Erstkontakte empfehlenswert ist. Während Rahnners transzendente Erfahrung die Beziehung zum Anderen nicht aushebelt, sondern sie entsprechend ernst nimmt und würdigt, werden die Ansätze Pannenberg's und Pröppers alteritätsphilosophisch angefragt, also darauf abgeklopft, wie darin der Andere theoretisch in den Blick kommt – ein echter Diskurs über wahrgenommene Differenzen bleibt allerdings aus. Die abschließende Darstellung Wohlmuths kann freilich als bewusster Kontrapunkt gesehen werden: Während erstgenannte Autoren nach D.s Darstellung den Anderen funktionalistisch denken (Pannenberg) bzw. nur sekundär zur Freiheit des Subjekts einführen (Pröpper), begreift Wohlmuth Menschsein grundsätzlich und vorgängig von der Beziehung zum Anderen her.

Das sechste Kapitel (261-277) bildet dann einen knappen Abschluss, in dem D. Einsichten aus der Ratzinger-Kasper-Kontroverse um Einheit und Vielheit anthropologisch fruchtbar macht und zuletzt die Zukunftsfähigkeit des Menschen thematisiert.

Es ist D. hoch anzurechnen, dass er mit seinem anthropologischen Grundriss kein akribisch-blindwütiges Sammelwerk voller Fakten und Zitate vorlegt, sondern – bei allem Wissen, das besonders auch in den biblischen und theologiegeschichtlichen Abschnitten souverän eingebracht wird – bewusst ein Lehrbuch mit eigenem Profil konzipiert hat. Hier wird nämlich gesehen, dass der Lehrbuchcharakter nicht allein dadurch gegeben ist, *dass* man enzyklopädisch alle Bereiche abdeckt, sondern wesentlich auch damit zusammenhängt, zu zeigen, *wie* man bestimmte Problemfelder theologisch angehen kann – nicht zuletzt hier liegt m.E. ein wesentlicher Wert dieses Grundrisses (auch wenn er in einigen Passagen eher essayistisch denn didaktisch angelegt ist). Wohlthuend akzentuiert – angesichts überbordender Literatur zum Thema – sind auch die entsprechenden Verweise am Ende einzelner Teilkapitel.

Gleichwohl bleiben gerade angesichts dieser Stärken einige Rückfragen; so stellt sich etwa, erstens, die Frage, ob der Ansatz bei Beziehungen in gewisser Hinsicht nicht zu harmonisierend wirkt: Menschsein wird in Beziehungen nicht bloß konstituiert, sondern findet sich dort immer auch bedroht – die engen Bande von Ehe und Familie bedeuten bspw. nicht nur jene (asymmetrischen und vorgängigen) Beziehungen, in denen man Mensch wird, sondern sind statistisch auch jene Stätten, an denen (gerade qua Asymmetrie und Vorgängigkeit!) die meisten Übergriffe auf die persönliche Integrität stattfinden. Der Andere ist also nicht bloß jene Größe, die Menschsein mitkonstituiert, sondern *de facto* auch darauf zugreift – ein Punkt, der bspw. in der Darstellung Wohlmuths zwar angedeutet, aber in der Theorieanlage konsequenter zu berücksichtigen wäre.

In diesem Sinn ist, zweitens, auch zu fragen, ob das Beziehungsparadigma – bei aller phänomenologischen Präzision – gegen die eigene Intention nicht ver-

deckt-idealistische Züge trägt, die den Dialog mit der Welt von heute erschweren: Politische, soziologische oder ökonomische Fragestellungen etwa sind in einer solchen, tendentiell a-historischen Theoriearchitektur nur bedingt in den Blick zu bekommen – und das, obwohl gerade in jenen Feldern, die sich nur unzureichend in einer Sprache von (Ich-Du-)Beziehungen beschreiben lassen, Problemdruck auf ein christliches Menschenbild entsteht.

Es scheint daher, drittens, auch nicht ganz zufällig, dass die (nicht-theologischen) Fragehorizonte des ersten Kapitels die Arbeit zwar (mit)anstößen, aber als solche in den jeweiligen Reflexionsgängen nicht mehr in den Blick kommen – das anthropologische Programm spult sich gleichsam ohne diesen Außenbezug ab; gerade der bewusst gesuchte Bezug auf dieses Außen auch *im* eigenen Nachdenken könnte freilich Testfall für die eigene Sprachfähigkeit sein.

Wohlgemerkt: Die skizzierten Anfragen verdanken sich explizit einer Stärke des vorgelegten Grundrisses – denn dieser ist in der Tat profiliert genug, um einen Diskurs über ein Thema zu erzeugen, das theologisch zwar immer schon formal mit am Feld ist, aber doch eher selten mit einem eigenen Traktat material berücksichtigt wird. Nicht zuletzt in dieser Perspektive erfüllt D.s anthropologischer Grundriss ein wichtiges Desiderat – und hat dabei Qualitäten eines Referenzpunktes zukünftiger Diskurse.

Martin Dürnberger

BOELDERL, Artur R./EDER, Helmut/KREUTZER, Ansgar (Hg.), Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz. Theologische Orte in der Populärkultur, echter-Verlag Würzburg 2005, 224 p., Pb., 14,80 Eur[D], ISBN 3-429-02735-7.

Sollte man eigentlich schon einmal von Sufjan Stevens, Jamie Cullum oder Matthew Herbert gehört haben? Oder eine grobe Vorstellung davon haben, welche Rolle *mister dob* im Kosmos japanischer Mangas spielt? Andersherum: Warum eigentlich muss man Wagner und Mozart einfach kennen? Die nicht unpolemischen Fragen bergen Möglichkeiten zur Selbsterkenntnis – auch für Theologinnen: Was sich in den Antworten darauf in der Regel auftut, ist der garstig breite Graben zwischen Hoch- und Popkultur. In seiner theologischen Variante formuliert: Die Beobachtung popkultureller Phänomene ist vielleicht Job von Religionspädagogen, aber nicht Sache akademischer Theologie. Der Wechsel vom Subjekt zur Disziplin verweist auf das Problem, flüchtige Phänomene (wie sie die Popkultur ausmachen, im Gegensatz zu den Ahnungen ewiger Wahrheiten in der Hochkultur) als theologische Erkenntnisorte zu würdigen. Genau darum ist es allerdings den AssistentInnen der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz im vorliegenden Band zu tun: Sie „*begreifen Populärkultur als Denkraum eigenen Rechts*“, wobei es sich „*um eine Selbstreflexion desjenigen Raums han-*

delt, in dem die Theologie immer schon ihren Ort hat: die jeweils gegenwärtige Lebenswelt“ (7).

Der aus einer Ringvorlesung hervorgegangene Band enthält neun Beiträge, die unterschiedliche Bereiche gegenwärtiger Lebenswelten abdecken: Es geht um neue Kultformen, etwa in Bereichen wie Schönheit (Habringer-Hagleitner) oder Konsum (Freilinger), um gegenwärtige Subkulturen, die um utopische Erzählungen – wie etwa den Film »Matrix« (Eder) oder Fantasyliteratur (Rath) – herum entstehen, um mediale Konstruktionen von Politik (Boelderl), Mitleid (Hofer) oder Friede bzw. Gewalt (Urbanz) sowie um die lebensweltliche Bedeutung etwa der »Geiz ist geil«-Mentalität (Koller) oder des Fußballplatzes (Kreutzer). Wenn aus dieser Vielzahl solider und sehr guter Beiträge einige (der erste, letzte und mittlere) herausgegriffen werden, dann ist damit keine Wertung verbunden, sondern soll nachgezeichnet werden, wie das skizzierte Projekt systematischer Reflexion an popkulturellen Orten exemplarisch aussehen kann.

Silvia Habringer-Hagleitner, deren Artikel den Band einleitet, analysiert alltägliche Erfahrungen mit dem (nicht allein frauen-spezifischen) Imperativ »Schönheit«, um dann – freilich ohne einen genaueren Religionsbegriff vorzulegen – religiöse Charakteristika des Schönheitskults schlaglichtartig zu erhellen und dessen gesellschaftliches Biotop zu rekonstruieren. Diese drei Schritte werden dann theologisch gebrochen – und zwar nicht mittels einer affirmativen Angebotslegung, der zufolge das Christentum Instantlösungen für die aufgezeigten Probleme hat, sondern kritisch: Die skizzierten Probleme werfen auch Licht auf strukturell-irreführende Interpretationen des eigenen Glaubens (Leibfeindlichkeit, Schönheitsvergessenheit). Von hier aus kombiniert H.-H. dann bspw. künstlerische Auseinandersetzungen mit Nacktheit mit dem Konzept der Menschenwürde oder versucht Schönheit (biblisch) als relationales Konzept zu modellieren – aufgrund der gebotenen Kürze (v.a. was religionspädagogische Konsequenzen betrifft) holzschnittartig, aber grundsätzlich gangbare Wegeweisend.

Der philosophische Beitrag Michael Hofers beschäftigt sich unter dem Eindruck der Tsunami-Katastrophe im Dezember 2004 mit dem Zusammenhang von Mitleid und Fernsehen; erste Überlegungen gelten dem Problem, dass die Macht der Bilder recht unvermittelt auf unsere Emotionen zugreift, während das Biotop der Philosophie die Distanz ist – diese (auf der Metaebene wahrgenommene) Spannung zwischen philosophischer Reflexion, massenmedialem Bild und emotionaler Beanspruchung zieht sich (auch auf der Objektebene) als Problemvorgabe durch den gesamten Text. Im Blick auf verschiedene Positionen zur emotionalen Macht des Fernsehens sind Susan Sontags Gedanken zu den positiven Wirkungen des Bilds maßgeblich – wobei dem Mitleid sehr kritisch begegnet wird. Der letzte Gang gilt dann einer philosophiegeschichtlichen Arbeit am Begriff, wobei vor allem der späte Kant von Interesse ist, für den Mitleid eine Möglichkeit ist, auf das Sittengesetz aufmerksam zu werden. Hier deutet H. eine positive Lesart der Sontagschen Gedanken von Kant her an – und somit auch des Mediums

Fernsehen; allerdings bleibt dieses Fazit H.s etwas knapp, sodass eine engere Verbindung einzelner Teile bzw. eine ausführlichere Synthese am Ende des sehr dichten Artikels wünschenswert wäre.

Der Beitrag Ansgar Kreuzers schließlich, der den Band beschließt, beschäftigt sich mit dem Massenphänomen Fußball – nicht zuletzt mit Blick auf die diesjährige Weltmeisterschaft ein lohnendes Unterfangen. Phänomenologischen Betrachtungen folgen soziologische Zugänge zur Religion Fußball als »Theater der Gesellschaft«. Nach K. thematisieren sich Gesellschaften im Fußball selbst – und zwar auf ihre Kontingenz hin: Im Fußball inszeniert eine zweckrational geformte Gesellschaft „*das Scheitern ihres eigenen Machbarkeitsmythos.*“ (220) Im Zentrum des Sports stehen Ohnmachtserfahrungen: In dem Fußball Unbehagen am Mythos Machbarkeit gesellschaftlich kanalisiert, sensibilisiert er zugleich für die Realität des Unverfügbaren – und genau das ist ein möglicher Einsatzpunkt theologischen Nachdenkens. K.s durchaus überraschende These, Fußball nicht von Macht-, sondern Ohnmachtserfahrungen her aufzuschlüsseln, ist anregend und bringt interessante Einsichten im Blick auf moderne Gesellschaften ein. Es wäre sicher lohnend, diese These im Blick auf jüngere, postmoderne Entwicklungen im Fußball (etwa der Tendenz, dass der Arenenbesucher, der das Spiel als Eventprodukt konsumiert, den Fan, der das Ereignis selbst mitgestaltet, ersetzt) weiter zu verfolgen und zu fragen, ob hier in den letzten Jahren nicht ein wesentlicher Paradigmenwechsel stattgefunden hat – ob sich nach der Wiederverzauberung der Welt nicht die Vorzeichen verkehren (Fußball nicht als Gegen-Ort zu rationalisierten Außenwelten, sondern perfekt choreographiertes Gemeinschaftserlebnis, in Abhebung zu chaotischeren sozialen Wirklichkeiten) und damit mögliche theologische Einsatzpunkte verschieben.

Die vorgenommene Auswahl wird zwar nicht allen Autoren, aber (hoffentlich) dem ambitionierten Projekt an sich gerecht – denn in diesem geht es eben darum, verschiedene popkulturelle Phänomene nicht in einigen Zeilen abzuhandeln, sondern als Orte theologischer Reflexion ernstzunehmen. Diesen Anspruch lösen alle Beiträge des Bandes ein, kenntnisreich und mit ausführlichen Recherchen, wenn auch unterschiedlich ambitioniert, was die Bildung eigener Thesen betrifft (ein Umstand, der aber angesichts der Gefahr vorschnell theoretischer Vereinnahmungen und aufgrund des Vorlesungscharakters der Beiträge durchaus gut begründbar ist), sodass die vorliegenden Artikel Ansatzpunkte für weiterreichende Reflexionen in dieser Richtung sein können. »*Meide die Popkultur*«, heißt es in einem Song des deutschen Liedmachers peterlicht – eine Warnung, die für den vorliegenden Band unbegründet ist.

Martin Dürnberger

DROBINSKI, Matthias, Oh Gott, die Kirche. Versuch über das katholische Deutschland, Patmos Verlag Düsseldorf 2006, 180 p, geb., 18,- Eur[D], ISBN 3-491-72497-X.

Ohne Zweifel, da schreibt ein Insider der deutschen katholischen Szene. Drobinski kennt von der musik- und predigtkompetenten Intellektuellenkirche St. Michael in München bis zu McKinseys (gut katholischem) Kirchen-Sanierer Mitschke-Collande alle, und er kennt sie gut. Er weiß zum Beispiel, dass letzterer schon seit einiger Zeit – und natürlich völlig zu Recht – verkündet, sparen allein genüge nicht, und er weiß auch, wie die deutschen Bischöfe auf seinen Vorschlag einer Zukunftskonferenz reagierten (in der Mehrheit abwartend bis abweisend). Drobinski kennt das Fuldaer Leitbild der Katholischen Landjugendbewegung (KLJB) und sogar das Ehrenamtsbuch des Arbeitskreises „Pastorale Grundfragen“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken: von den ganz wichtigen Akteuren, also den Kardinälen und Bischöfen, dem ZdK-Vorsitzenden Mayer oder auch dem Sekretär der deutschen Bischofskonferenz, Pater Langendörfer SJ, ganz zu schweigen.

Drobinski ist innenpolitischer Redakteur der Süddeutschen Zeitung, studierter Theologe, Historiker und Germanist, und bei der SZ zuständig auch für die Kirchenberichterstattung. Er war vorher bei „Publik Forum“, ist Träger des „Herbert Haag-Preises für Freiheit in der Kirche“: das markiert natürlich eine spezifische kirchenpolitische Position. Sie wird im vorliegenden Buch freilich ganz ohne Schärfe vertreten, Drobinski versucht auch konservativeren Kreisen und Optionen gerecht zu werden. Das, wie überhaupt der unaufgeregter-wertschätzende Blick ehren ihn.

Drobinskis Buch ist eine kenntnisreiche, sympathisierende und aufmerksame Sachkunde der deutschen katholischen Kirche jenseits aller Klischees: eine große Leistung bei einem journalistischen Buch zum Thema Kirche. Informativ und hilfreich ist die historische Hinführung, welche den Weg der „schwierigen Tochter Roms“ verständlich macht, unpolemisch das Kapitel zur „reichen Kirche in einer reichen Gesellschaft“, realistisch und ehrlich sind die Ausführungen zur „Kirche in der Krise“. Die deutsche „Kirche im Richtungsstreit“ wird recht zutreffend, wenn auch vielleicht sogar zu schonend skizziert, und die abschließenden „Visionen für eine Kirche von morgen“ werden die Zustimmung vieler finden, jedenfalls jene des Rezensenten. Am meisten übrigens gilt das für Drobinskis Würdigung der alltäglichen, unaufgeregten christlichen Praxis des Volkes Gottes, seinen Appell an gelassenes Gottvertrauen in allen Umbrüchen und seine Option für eine solidarische, Gottes Menschenliebe tatkräftig und prophetisch realisierende Kirche.

„Die christlichen Kirchen Mittel- und Westeuropas werden ... weiter schrumpfen“, so Drobinski, zu „anarchisch“ und „unberechenbar“ sei die Religiosität heute. „Jammern und kulturpessimistisch klagen müssen die Kirchen darüber aber nicht. Wenn sie ehrlich sind, waren die wirklich engagierten

Christen immer in der Minderheit. Jene Christen, für die der Kirchengang mehr ist als soziale Pflicht. Die Gefangene besuchen, Nackte kleiden und Hungerige sättigen, denen das Gebot Gottes wichtiger ist als die eigene Karriere. Wenn darüber hinaus die Zahl der halbgaren Gottsucher wächst, der Von-Zeit-zu-Zeit-Christen, der Teilzeit-Beter und Immer-mal-wieder-Samariter – na und?“ (175f)

Sicher: Das ist kein wissenschaftliches Buch und letztlich auch kein pastoraltheologisches Sachbuch für die Hand des pastoralen Profis. Es ist für die eher kirchenferne Ärztin nebenan oder den mittleren Manager geschrieben, die wissen möchten, wie es mit der katholischen Kirche Deutschlands denn so steht. Oder auch für die Österreicherin/den Österreicher, die einen nachbarschaftlichen Blick in die verwandte und doch in manchem so ganz andere deutsche katholische Kirche werfen wollen. Ihnen allen sei dieses Buch ausgesprochen empfohlen.

Und doch bleibt eine kleine Enttäuschung. Vielleicht, weil der Rezensent, treuer Leser der SZ und speziell der Artikel von Drobinski, hier, in diesem Buch (noch) mehr von dem erwartet hätte, was er an Drobinskis SZ-Beiträgen so sehr schätzt: den genuin theologischen Horizont in Wahrnehmung und Meinungsbildung. Drobinski kann die Kirche theologisch und nicht nur soziologisch-institutionell begreifen: eine Seltenheit bei Journalisten. Er misst sie an ihrem Anspruch und nicht (nur) an ihrem gesellschaftlichen Erfolg oder gar Prestige. Er entgeht auch der Falle mancher (jüngerer) liberal-konservativer Journalisten, die, so sie denn einen inhaltlichen Zugang zur katholischen Kirche finden, diesen elitär-ästhetisch formatieren, also nach ihrem eigenen Ebenbilde.

Was am Schluss des Buches aufscheint, eine veritable praktische Theologie des Volkes Gottes heute, eine Theologie der unaufgeregten Solidarität und der prophetischen Barmherzigkeit: man hätte gerne noch mehr erfahren darüber von einem klugen und kenntnisreichen Beobachter der deutschen Gesellschaft und der kirchlichen Szene, einem Beobachter, der aus ihr stammt, ihr aber (beruflich) auch gegenübersteht und so mehr, jedenfalls anderes sieht, als etwa ein pastoraltheologischer Insider. Aber vielleicht kommt dieses andere Buch ja noch. Es wäre zu wünschen.

Rainer Bucher

SCHULLER, Florian/VELTRI, Giuseppe/ WOLF, Hubert (Hg.), Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (Themen der Katholischen Akademie in Bayern), Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2005, 310 p., Hdcov., 26,90 Eur[D], ISBN 3-7917-1955-6.

Man möchte gerne die Luft anhalten, wenn man den Klappentext des Buches zu lesen beginnt, der in Auszügen dem Vorwort der Herausgeber entnommen ist: „Spätestens seit Daniel Goldhagen, der die katholische Kirche als die »Juden-

feindlich« diffamiert, scheint die Sache doch klar zu sein: Das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge ist im öffentlichen Bewusstsein vielfach negativ besetzt. Vom Versagen der Kirche und dem Schweigen Papst Pius XII. zum Holocaust ist die Rede, und dabei wird nicht selten die Zeit des Dritten Reiches als *pars pro toto* für das gesamte historische Verhältnis zwischen Juden und Katholiken genommen.“

Wird hier eine revanchistische Apologetik der Geschichte der katholischen Kirche in ihrem Verhältnis zu den Juden nach all den exegetischen, historischen und systematischen Bearbeitungen des christlichen Antijudaismus und gar nach dem Schulbekenntnis des letzten Papstes neu etabliert? Sollen etwa das Lebenswerk von Heinz Schreckenbergs über die christlichen *Adversus-Judaos*-Texte wieder vergessen gemacht werden, oder auch die Verdammung der Juden in die Hölle durch ein offizielles katholisches Konzil, das in Florenz tagte?

So liest man gespannt und mit zunehmender Erleichterung das Buch, das 18 Beiträge zur jüdisch-christlichen Geschichte von der Frühen Neuzeit bis zum Zweiten Vatikanum enthält und auf eine gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, des Lehrstuhls für Jüdische Studien der Universität Halle-Wittenberg und des Seminars für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster im Mai 2004 zurückgeht. Manch punktuelle oder auch weiter reichende jüdisch-christliche Wechselwirkungen werden untersucht: Reformation, Kabbala, Erziehungswesen, die Rolle der Päpste, der behauptete Zusammenhang von Ultramontanismus und Antijudaismus, Gottesdienst und Liturgie, bis hin zum Nationalsozialismus und dem Zweiten Vatikanum. Die Beiträge lesen sich spannend. Geschichte wird nicht geschönt, ein recht differenziertes Bild wird gezeichnet. Es wird keine Ruhmesgeschichte geschrieben. Die Intention der Beiträge ist auf das Gemeinsame dieser Geschichte gerichtet. Dabei kommen auch die Verlegenheiten zum Vorschein, in denen die katholische Kirche besonders dann gefangen war, wenn die Sorge um sich selbst dem tatkräftigen Eintreten für die anderen im Weg stand, wie das beispielsweise bei der Abwägung zwischen spanischem Sozialismus und nationalsozialistischer Ideologie der Fall gewesen sein dürfte. Das Buch ist darüber hinaus ein Beitrag zur europäischen Geschichte, die neben den Ausgrenzungen und Trennungen auch von Wechselseitigkeit geprägt ist, womit die unter jüdischen Fachgelehrten nicht nur geschätzte These Daniel Boyarins - der sich auf die ersten christlichen Jahrhunderte bezieht - (*Dying for God* 1999; *Border lines* 2004), Zuspruch erhält, wonach für die eigene Identitätsgeschichte und -beschreibung auch das Judentum konstitutiv auf das Christentum verwiesen ist, und nicht nur - wie inzwischen allgemein anerkannt - umgekehrt.

Ulrich Winkler

Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

- ANGENENDT, Arnold, Toleranz und Gewalt.** Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Aschendorff Münster 2006, 800 p., geb. 24,80 Eur[D], ISBN (10)3-402-00215-9, (13)978-3-402-00215-5.
- AUFFARTH, Christoph / KIPPENBERG, Hans G / MICHAELS, Axel (Hg.), GRIESER, Alexandra / BUSS, Johanna (Red.), Wörterbuch der Religionen,** Kröner Stuttgart 2006, 589 p., Leinen 49,80 Eur[D], ISBN 3-520-14001-2.
- BAIER, Karl (Hg.), Handbuch Spiritualität.** Zugänge. Traditionen. Interreligiöse Prozesse, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2006, 368 p., geb. 79,90 Eur[D], ISBN 3-534-16911-5.
- BADDE, Paul, Das Göttliche Gesicht.** Die abenteuerliche Suche nach dem wahren Antlitz Jesu, Pattloch München 2006, 320 p., geb. 19,90 Eur[D], ISBN-13: 978-3-629-02149-6 / ISBN-10: 3-629-02149-2.
- BERGER, Klaus, Evangelium unseres Herrn Jesus Christus.** Meditationen zu den Sonntagsevangelien. Lesejahr C, Herder Freiburg 2006, 315 p., Pappband mit Lesebändchen 19,90 Eur[D], ISBN-13: 978-3-451-29242-2 / ISBN-10: 3-451-29242-4.
- BERGER, Klaus, Jesus,** Patmos München 2004, 704 p., geb. 28,00 Eur[D], ISBN 3-629-00812-7.
- BERLIS, Angela/KALSKY, Manuela (Hg.), Alltägliche Transzendenz.** Postmoderne Ansichten zu Gott (Forum Religionsphilosophie 2), Lit-Verlag Münster 2003, 140 p., kt. 15,90 Eur[D], ISBN 3-8258-6005-1.
- BERNHARDT, Reinhold, Ende des Dialogs?** Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd.2), TVZ Zürich 2006, 293 p., 24,70 Eur[D], ISBN 3-290-17391-7.
- BOELDERL, Artur R./EDER, Helmut/KREUTZER, Ansgar (Hg.), Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz.** Theologische Orte in der Populärkultur, Echter Würzburg 2005, 224 p., kart. 14,80 Eur[D], ISBN 3-429-02735-7.
- BÖHNKE, Michael / SCHÄRTL, Thomas, Was uns der Tod zu denken gibt.** Philosophisch-theologische Essays (Pontes 30), LIT Münster 2005, 160 p., Pb. 14,90 Eur[D], ISBN 3-8258-9000-7.
- BOHMEYER, Axel, Jenseits der Diskursethik.** Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung (Forum Sozialethik 2), Aschendorff Münster 2006, 294 p., kart. 29,00 Eur[D], ISBN: 3-402-00573-5.
- BRECHENMACHER, Thomas, Der Vatikan und die Juden.** Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Beck München 2005, 326 p., geb. 24,90 Eur[D], ISBN: 3-406-52903-8.
- DANZ, Christian (Hg.), Theologie als Religionsphilosophie.** Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs (Tillich-Stud. 9), LIT Münster 2004, 312 p., Pb. 24,90 Eur[D], ISBN: 3-8258-7057-X.
- DANZ, Christian / SCHÜSSLER, Werner / STURM, Erdmann (Hg.), Wie viel Vernunft braucht der Glaube?** (Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung 1), LIT Münster/Berlin/Hamburg, 216 p., Pb. 24,90 Eur[D], ISBN 3-8258-8415-5.
- DANZ, Christian, Einführung in die Theologie der Religionen** (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 1.), LIT Münster 2005, 272 p., Pb. 29,90 Eur[D], ISBN: 3-8258-7058-8.
- DELGADO, Mariano/FUCHS, Gotthard (Hg.), Die Kirchenkritik der Mystiker 1-3** (Bd 1: Mittelalter; Bd 2: Frühe Neuzeit; Bd 3: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart), (Bd 1: 326 p, 37,20 Eur[D]; Bd 2: 403 p, 40,00 Eur[D]; Bd 3: 608 p, 58,00 Eur[D]), Acade-

mic Press Fribourg / Kohlhammer Stuttgart 2005; ISBN 3-7278-1484-5, 3-7278-1503-5; 3-7278-1514-0.

- DETHLOFF Klaus / LANGTHALER Robert / NAGL-DOCEKAL Herta / WOLFRAM Friedrich (Hg.), Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart.** Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, Bd. 5., Paregga Berlin 2004, Pb. 29,80 Eur[D], ISBN 3-937262-05-9.
- DEUSER, Hermann / PURKARTHOFFER, Richard, Deutsche Soeren Kierkegaard Edition (DKSE), Bd. 1: Journale und Aufzeichnungen; Journale AA, BB, CC, DD, de Gruyter Berlin/New York 2005, 614 p., geb. 198,00 Eur[D], ISBN 3-11-016977-0.**
- DÍAZ, Gonzalo/MISCIOSCIA, Stefania, Pablo VI cita a San Agustín.** Apuntes del Papa Montini (1954-1978), San Lorenzo del Escorial - Ediciones Escorialenses Madrid 2004, 375 p., 23,73 Eur[D], ISBN 84-89788-31-6.
- Die Bibel - Das Neue Testament** (Hörbuch im mp3-Format, mp3 Audiothek), Aretinus-Gesellschaft für Musikarchivierung 2006, Digibib4-Software mit dem Text der Lutherbibel von 1912, 2DVD, CD-ROM, DVD Box 24,90 Eur[D], ISBN 3-939107-52-2.
- Die Bibel - Das Alte Testament** (Hörbuch im mp3-Format, mp3 Audiothek), Aretinus-Gesellschaft für Musikarchivierung 2006, Digibib4-Software mit dem Text der Lutherbibel von 1912, 2DVD, CD-ROM, DVD Box 29,90 Eur[D], ISBN 3-939107-51-4.
- DIRSCHERL, Erwin / SANDHERR, Susanne / THOMÉ, M / WUNDER, B. (Hrsg.) Einander zugewandt.** Eine Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik. Schöningh Paderborn 2004, 206p., kart. 29,90 Eur[D], ISBN 3-506-70117-7.
- DIRSCHERL, Erwin, Grundriss Theologischer Anthropologie.** Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Pustet Regensburg 2006, 288 p., geb. 26,90 Eur[D], ISBN 3-7917-1977-7.
- ECKERT, Michael / HERMS, Eilert / HILBERATH, Bernd-Jochen / JÜNGEL, Eberhard (Hg.), Lexikon der theologischen Werke,** Kröner Stuttgart 2003, 849 p., Leinen 58,00 Eur[D], ISBN 3-520-49301-2.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hg), Dominanz der Kulturen und Interkulturalität / Dominance of Cultures and Interculturality / El Domino de las culturas y la interculturalidad / Hégémonie culturelle et interculturalité.** Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 25), IKO Frankfurt / London 2006, 318 p., Pb. 22,90 Eur[D], ISBN 3-88939-809-X.
- FRANZ, Thomas/SAUER, Hanjo (Hg.), Glaube in der Welt von heute.** Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, (2 Bände, Bd.1: Profilierungen; Bd.2: Diskursfelder), Echter Würzburg 2006, 1153 p., geb. 78,00 Euro, ISBN 3-429-02804-3.
- FRANZMANN, Manuel / GÄRTNER, Christel / KÖCK, Nicole (Hg.), Religiosität in der säkularisierten Welt.** Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), VS-Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden 2006, 450 p., Pb. 39,90 Eur[D], ISBN 3-8100-4039-8.
- FREDE-WENGER, Britta, Glauben und Denken im Angesicht von Auschwitz.** Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Emil L. Fackenheim, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, 464 p., Pb. 32,00 Eur[D], ISBN 3-7867-2550-0.
- GNILKA, Joachim, Wie das Christentum entstand,** (Ungekürzte Sonderausgabe der Taschenbuchausgabe, 3 Bände, Bd. 1: Jesus von Nazareth; Bd 2: Paulus von Tarsus; Bd. 3: Theologie des Neuen Testaments), Herder Freiburg/Basel/Wien 2004, 336 p., 332 p., 470 p., kt. 36,00 Eur[D], ISBN 3-451-28307-7.
- GÖTZELMANN, Arnd / DRESCHER-PFEIFEFER, Karl-Heinz / SCHWARTZ, Werner (Hg.), Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert.** Zur Bedeutung seelsorglicher Aufgaben

- für die diakonische Praxis, Universitätsverlag Winter Heidelberg 2006, 164 p., kart. 15,00 Eur[D], ISBN 3-8253-5199-8.
- HEINZ, Hanspeter (Hg.), Um Gottes willen miteinander verbunden.** Der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Forum Christen und Juden 1), Lit-Verlag Münster 2004, 184 p., Pb. 17,90 Eur[D], ISBN 3-8258-7409-5.
- HOYE, William J., Liebgewordene theologische Denkfehler,** Aschaffendorf Münster 2006, 192 p., kart. 14,80 Eur[D], ISBN 3-402-00220-5.
- HÜNERMANN, Peter, Dogmatische Prinzipienlehre.** Glaube - Überlieferung - Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Aschaffendorf Münster 2003, 318 p., geb. 40,10 Eur[D], ISBN 3-402-03300-3.
- IBEH, Martin J. / WIEMEYER, Joachim (Hg.), Entwicklungshilfe im Zeitalter der Globalisierung** (Paderborner Theol. Stud. 44), Schöningh Paderborn 2005, 302 p., kart. 39,90 Eur[D], ISBN: 3-506-71380-9.
- KALLSCHEUER, Otto, Die Wissenschaft vom Lieben Gott.** Eine Theologie für Recht- und Andersgläubige, Agnostiker und Atheisten (Die Andere Bibliothek Nr. 249), Eichborn Frankfurt/Main 2006, 486 p., Geb. 35,00 Euro, ISBN 3-8218-4561-9.
- KASPER, Walter, Sakrament der Einheit.** Eucharistie und Kirche, Herder Freiburg/Basel/Wien 2004, 157 p., geb. 14,90 Eur[D], ISBN 3-451-28568-1.
- KEHL, Medard, Und Gott sah, dass es gut war.** Eine Theologie der Schöpfung, Mitwirkung Mutschler, Hans D / Sievernich, Michael, Herder Freiburg / Basel / Wien 2006, 432 p., geb. 24,90 Eur[D] ISBN: 3-451-29273-4.
- KESSLER, Hans, Den verborgenen Gott suchen.** Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Schöningh Paderborn 2006, 332 p., kart. 39,90 Eur[D], ISBN 3-506-75666-4.
- KESSLER, Hans (Hg.), Auferstehung der Toten.** Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2004, 364 p. 5 schwarz-weiß Abbildung(en), 3 schwarz-weiß Tabellen, geb. 64,00 Eur[D], ISBN 3-534-15870-9.
- KNAPP, Markus, Verantwortetes Christsein heute.** Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Herder Freiburg/Basel/Wien 2006, p. 256, geb. 24,90 Eur[D]; ISBN 3-451-28713-7.
- KÖGERLER, Reinhart/SCHÖRGHOFER, Gustav (Hg.), Wie wirkt Gott in der Welt?** Theologische Zugänge und naturwissenschaftliche Sichtweisen (Forum St. Stephan, Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche 15), Edition Kirchen-Zeit-Geschichte Linz 2005, 193 p., Pb. 21,80 Eur[D], ISBN 3-902330-10-4.
- KÖNIG, Franz Kardinal, Offen für Gott - offen für die Welt.** Kirche im Dialog (hg. v. Christa Pongratz-Lippitt), Herder Freiburg/Basel/Wien 2006, 179 p, geb. 19,90 Eur[D], ISBN 3-451-28891-5.
- KHOURY, Adel Theodor, Der Koran,** erschlossen und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Patmos Düsseldorf 2005, 349 p., geb. 49,90 Eur[D], ISBN 3-491-72485-6.
- KRECH, Volkhard, Götterdämmerung.** Auf der Suche nach Religion, transcript Bielefeld 2003, 106 p., kt. 12,80 Eur[D], ISBN 3-89942-100-0.
- KURZKE-MAASMEIER, Stefan / MANDRY, Christof / OBERER, Christine (Hg.), Baustelle Sozialstaat!** Sozialethische Sondierungen in unübersichtlichem Gelände (Forum Sozial-ethik 4), Aschendorff Münster 2006, 240 p., kart. 28,00 Eur[D], ISBN: 3-402-00571-9.
- KUTSCHERA, Rudolf, Das Heil kommt von den Juden** (Joh 4,22). Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels, Peter Lang Frankfurt 2003, 398 p., Pb. 56,50 Eur[D], ISBN 3-631-51585-5.

- LILL, Rudolf, Die Macht der Päpste** (Topos plus Band 603), Topos plus Kevelaer 2006, 237 p., kart. 10,90 Eur,-[D], ISBN (10)3-7867-8603-8, ISBN (13)978-3-7867-8903-0.
- MÖLLER, Christian / SCHWÖBEL, Christoph / MARKSCHIES, Christoph / ZEDTWITZ, Klaus von (Hg.), Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert**, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2005, 379 p., Pb., 29,90 Eur[D], ISBN 3-525-55450-8.
- MÜLLER, Klaus, An der Grenzen des Wissens**. Einführung in die Philosophie für Theologinnen und Theologen, Pustet Regensburg 2004, 128 p., kart. 16,90 Eur[D], ISBN 3-7917-1886-X.
- MÜLLER, Klaus, Streit um Gott**. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Pustet Regensburg 2006, 288 p., Hardcover 34,90 Eur[D], ISBN-10: 3-7917-1993-9 / ISBN-13: 978-3-7917-1993-1.
- MÜLLER, Klaus, Glauben - Fragen - Denken** (Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie, Band I), Äschendorf Münster 2006, 350 p., kart., 16,80 Eur[D], ISBN: (10)3-402-00420-8, (13)978-3-402-00420-3.
- NAGL, Ludwig (Hg.), Religion nach der Religionskritik** (Wiener Reihe Themen der Philosophie 12), R. Oldenbourg Verlag Wien / Akademie Verlag Berlin 2003, 328 p., Pb 34,80 Eur[D], ISBN 3-7029-0407-0 / ISBN 3-05-003844-6.
- NEHRING, Andreas, Orientalismus und Mission**. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840-1940, Otto Harrassowitz Wiesbaden 2003, 500 p., geb. 48,00 Eur[D], ISBN 3-447-04790-9.
- NEUNER, Josef, Der indische Joseph**. Erinnerungen aus meinem Leben, Quelle Feldkirch 2005, 144 p. 13 Seiten Bildteil (28 Fotos aus dem Leben) und 1 Indienkarte mit den Aufenthaltsorten, Pb. 16,00 Eur[D], ISBN: 3-85241-008-8.
- NITSCHKE, Bernhard (Hg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive**. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion, Otto Lembeck Frankfurt/Bonifatius Paderborn 2005, 395 p., Pb. 25,00 Eur[D], ISBN 3-87476-449-4 / 3-89710-279-X.
- PANIKKAR, Raimundo, Christophanie**. Erfahrung des Heiligen als Erscheinung Christi, übers. aus dem Span. übers. von Ruth Heimbach, Herder Freiburg/Basel/Wien 2006, 303 p., Pappband 19,90 Eur[D], ISBN: 3-451-29097-9.
- RODDEY, Thomas, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen**. Die Erklärung "Nostra aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (Paderborner Theol. Stud. 45), Schöningh Paderborn 2005, 265 p., kart. 38,00 Eur[D], ISBN 3-506-71381-7.
- RUSTER, Thomas, Von Menschen, Mächten und Gewalten**. Eine Himmelslehre, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 2005, 336 p., kart. 39,60 Eur[D], ISBN 3-7867-2570-5.
- SCHAEFFLER, Richard, Philosophische Einübung in die Theologie: Band 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre**, Verlag K. Alber Freiburg 2004, 447 p., geb. 55,00 Eur[D], ISBN 3-495-48113-3; Band 2: **Philosophische Einübung in die Gotteslehre**, Verlag K. Alber Freiburg 2004, 431 p., geb. 55,00 Eur[D], ISBN 3-495-48114-1; Band 3: **Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie**, Verlag K. Alber Freiburg 2004, 552 p., geb. 60,00 Eur[D], ISBN 3-495-48115-X.
- SCHMITT, Jean C., Die Bekehrung Hermanns des Juden**. Autobiographie, Geschichte und Fiktion, Übersetzt von Blank-Sangmeister, Ursula, Reclam Stuttgart 2006, 398 p., geb. 28,9 Eur[D], ISBN 3-15-010562-5.
- SCHNABEL, Nikodemus C., Laetare Jerusalem**, FS zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg (Jerusalemer Theolog. Forum 10), Äschendorf Münster 2006, 611 p. mit Karte(n) im Anhang, kart. 29,80 Eur[D], ISBN 3-402-07509-1.
- SCHULLER, Florian / VELTRI, Giuseppe / WOLF, Hubert (Hg.), Katholizismus und Judentum**. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (Themen

- der Katholischen Akademie in Bayern), Friedrich Pustet Regensburg 2005, 310 p., Hc. 26,90 Eur[D], ISBN 3-7917-1955-6.
- SCHUPP, Franz, Geschichte der Philosophie im Überblick**, (3 Bände: Bd. 1: Antike; Bd. 2: Christliche Antike und Mittelalter; Bd. 3: Neuzeit), Felix Meiner Verlag Hamburg 2004, 1576 p., geb 124,00 Eur[D], ISBN 3-7873-1653-1.
- SHELBY SPONG, John, Was sich im Christentum ändern muss**. Ein Bischof nimmt Stellung, Patmos Düsseldorf 2004, 270 p., geb. 19,90 Eur[D], ISBN 3-491-72481-3.
- SONNEMANS, Heino M., Dialog der Religionen**. Wege und Ziele - Differenz und Einheit (Begegnung 14), Borengässer Bonn 2005, 273 p., geb. 28,00 Eur[D], ISBN 3-923946-71-6.
- STRAHM, Doris / KALSKY, Manuela (Hg.), Damit es anders wird zwischen uns**. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen, Grünewald Verlag Mainz 2006, 159 p., kart. 16,80 Eur[D], ISBN 3-7867-2604-3.
- VORDERMAYER, Helmut, Die Lehre vom Puratorium und die Vollendung des Menschen**. Ein moraltheologischer Beitrag zu einem umstrittenen Lehrstück aus der Eschatologie (Salzburger Theologische Studien 27), Tyrolia Innsbruck 2006, 304 p., Pb. 29,00 Eur[D], ISBN 13: 97837022-2755-5 / ISBN 10: 3-7022-2755-5.
- WOHLMUTH, Josef, Jerusalemer Tagebuch 2003/ 04**. Theologisch - spirituell - politisch (Jerusalemer Theologisches Forum 8), Aschendorff Verlag Münster 2006, 231 p., kt., 34,80 Eur[D], ISBN 3-402-07508-3.
- WOHLMUTH, Josef, Mysterium der Verwandlung**. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart (Studien zum Judentum und Christentum), Schöningh Paderborn 2005, 259 p., kart. 34,90 Eur[D], ISBN 3-506-72861-X.
- ZOTTI, Stefan D., Theologische Ethik in Ethikkommissionen**, Tectum Marburg 2006, 270 p., Pb. 24,90 Eur[D], ISBN: 3-8288-9150-0.

