

„Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus“

Anmerkungen zum „Fall Dupuis“

Im Herbst 1997 erschien gleichzeitig in englischer und französischer Fassung ein Buch des heute an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom lehrenden Jesuiten Jacques Dupuis mit dem Titel „Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus“¹. Von 1948 bis 1984 war der heute 75jährige Belgier Professor für Dogmatik am Theologischen Institut des Jesuitenordens Vidyajyoti in New Delhi, seit 1984 lehrt er in Rom. Am 21. November 1998 machte die englische Zeitschrift „The Tablet“ bekannt, daß das neue Buch Dupuis’ von der Glaubenskongregation überprüft werde und der Generalobere des Jesuitenordens Peter-Hans Kolvenbach in diesem Sinn informiert worden sei. Dupuis selbst erhielt am 2. Oktober 1998 die Nachricht, daß die Kongregation von ihm innerhalb von drei Monaten eine Antwort zu einer Reihe von Fragen erwarte. Es wurde ihm zwar nicht untersagt, an der Gregoriana zu lehren, doch hielt es der Generalobere für angemessen, daß er in seinem letzten Semester vor seiner Emeritierung nicht mehr unterrichte, sondern statt dessen sich auf die Beantwortung der Fragen konzentriere. Erst die Mitteilung über den Ausfall der Christologievorlesungen Dupuis’ ließ den Vorgang publik werden; er selbst hat sich bis heute an die Anweisung gehalten, in der Öffentlichkeit keine Stellungnahme abzugeben.

Der „Fall Dupuis“ ist in Deutschland – ähnlich wie übrigens früher der „Fall Balasuriya“ – kaum zur Kenntnis genommen worden. Der Grund dafür ist ziemlich klar: Ausländische theologische Publikationen werden im Grunde nur gelesen, wenn sie ins Deutsche übersetzt sind (umgekehrt deutsche auch nur noch sehr bedingt im Ausland). Leider liegt aber weder das christologische Grundwerk Dupuis’² noch sein neues Buch in deutscher Sprache vor. Dabei ist dessen hohe Einschätzung schon daran zu ersehen, daß es in Paris am 27. Oktober 1997 von dem kurz zuvor zum Erzbischof von Straßburg ernannten renommierten französischen Theologen Joseph Doré und am 22. November 1997 vom damaligen Rektor der Gregoriana und jetzigen Erzbischof Giuseppe Pittau öffentlich vorgestellt wurde. Inzwischen haben sich zu diesem Buch nicht nur die indischen Provinziäle und der Vorsitzende der indischen Bischofskonferenz des lateinischen Ritus Erzbischof Henry D’Souza von Kalkutta, sondern auch der Wiener Alterzbischof

Kardinal Franz König geäußert; zur Stellungnahme Kardinal Königs gibt es eine Antwort von Kardinal Ratzinger³.

Im folgenden kann es nicht darum gehen, von der angestoßenen Debatte zu sprechen, zumal bislang gar nicht bekannt ist, gegen welche Partien des Buchs Einwände vorgebracht werden bzw. welche Fragen gestellt sind. Es gibt somit nur den Weg, das Buch selbst zu lesen, sich dabei einen Eindruck über die Argumentation zu verschaffen und darauf zu achten, wo sich Rückfragen vermuten lassen.

Zu Aufbau und Methode des Buchs

Völlig unabhängig von Einwänden, die gegen das Buch erhoben worden sind, ist der erste Eindruck, daß es sich hier für die nächste Zeit um ein Standardwerk handelt, an dem alle, die sich mit der heute dringend notwendigen Theologie der Religionen befassen, nicht vorbeikommen. Da ich selbst mir die Abfassung eines solchen Werkes für die kommenden Jahre vorgenommen hatte, habe ich mich verständlicherweise eingehend mit dem Werk Dupuis' befaßt⁴. Im Einleitungsteil bekennt Dupuis sich zur Vorgeschichte seiner Arbeit, wobei er nicht zuletzt die mitteleuropäischen Autoren in der Zeit vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Erinnerung ruft. Sodann erläutert er die im Titel des Buchs auftauchenden Begriffe: Theologie, christliche Theologie, Theologie bzw. christliche Theologie des religiösen Pluralismus und dann „unterwegs“ (englisch toward) – ein Wort, das ihm wichtig ist, weil das Werk für ihn nach wie vor so etwas wie eine Zwischenbilanz, ja eine Zäsur darstellt. Im Ganzen geht es ihm um eine Einführung in die Theologie der Religionen, „die die modernen Fragen in ihrer organischen und synthetischen Weise einer Beschäftigung mit der Realität des religiösen Pluralismus zu integrieren hat – ein Unterfangen, das sowohl gewagt und herausfordernd wie bedeutsam und drängend ist“ (4).

Theologie aber beruht für ihn auf einer „konfessionellen“, d. h. „bekennenden“ Grundlage; sie bezieht sich somit auf den Glauben des Theologen bzw. seiner religiösen Gemeinschaft. Auch eine solche christliche Theologie der Religionen aber muß dann in dem Sinn universal sein, als sie in ihrer Vision die Fülle der religiösen Erfahrungen der Menschheit umfaßt und für diese offen bleibt (6). Auch wenn der Ansatz sich nicht mit einzelnen Religionen auseinandersetzt und somit eher einen allgemeinen Rahmen entwickelt, soll er somit doch einen Raum schaffen für die Unterscheidungen, die sich aus dem Umgang mit bestimmten Religionen ergeben. Tatsächlich kommt auch der Subkontinent Indien, wo Dupuis so lange gelebt und gearbeitet hat, immer wieder zur Sprache.

Wichtig ist sodann, daß das neue Werk sich bewußt nicht mehr auf die Frage des Heils des einzelnen Menschen beschränkt, sondern angesichts des religiösen

Pluralismus nach der Bedeutung der Pluralität lebendiger Glaubensweisen und religiöser Traditionen in Gottes Plan für die Menschheit fragt; anders gesagt: Dupuis fragt, wo die Wurzeln des Pluralismus selbst zu suchen sind. Im Ergebnis müßte ihm zufolge aus der Theologie der Religionen eine interreligiöse Theologie mit einem universalen Imperativ werden (10 f.). Das englische „toward“ bzw. das französische „vers“ markiert für Dupuis zugleich eine Zäsur, die – bei aller Rückbindung an die Christentumsgeschichte – das Zweite Vatikanische Konzil in seiner neuen Einstellung zu den Religionen bewirkt hat.

Wie rapid die Zeit voranschreitet, zeigt die Tatsache, daß sich in unserem Jahrhundert drei Perspektiven unterscheiden lassen, von denen aus die Religionen betrachtet wurden: Das erste Viertel des Jahrhunderts war von einer eher apologetischen Haltung bestimmt. Vor und nach dem Konzil änderte sich das Klima insofern, als die Einstellung gegenüber den Religionen weniger defensiv als affirmativ und optimistisch wurde. Die dritte Perspektive einer intensiveren Beschäftigung mit dem religiösen Pluralismus, der Dupuis sich besonders widmet, setzt dann zu Beginn der 80er Jahre ein.

Seine Methode beschreibt Dupuis einmal als genetisch, d. h. er setzt nicht bei den Endaussagen der Dogmatik an, sondern bei den biblischen und patristischen Ansätzen zur Entwicklung kirchlicher Lehren. Wenn er dabei dem bekannten methodischen Ansatz in „Gaudium et spes“ Nr. 4 folgt, der die „Zeichen der Zeit“ „im Lichte des Evangeliums“ sehen lehrt, vollzieht er zugleich einen Wechsel von einer eher deduktiven zu einer eher induktiven Sichtweise. Das wiederum impliziert eine Kehre zur kontextuellen und hermeneutischen Theologie. Insofern die hier gemeinte „hermeneutische Theologie“ (mit Claude Geffré) auf „einen neuen Akt der Interpretation des Christus-Ereignisses auf der Basis einer kritischen Korrelation zwischen der fundamentalen christlichen Erfahrung, die die Tradition bezeugt, und der menschlichen Gegenwartserfahrung“ abzielt, kommt es notwendigerweise zu einer Pluriformität der Theologie selbst (14 f.).

Dupuis' theologische Methode ist zugleich von einem hermeneutischen Zirkel geprägt, der bestimmt ist vom „Text“ bzw. den Grunddaten des Glaubens, dem historischen „Kontext“ und dem „Gegenwartsinterpretieren“. Zu letzterem bemerkt er, daß dieser letztendlich nicht der einzelne Theologe, sondern die kirchliche Gemeinschaft, also die Gesamtkirche ist (15 f.). Dupuis geht es offensichtlich nicht so sehr darum, für die eine gegen die andere Methode zu votieren, vielmehr sucht er den theologischen Ort in der neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit zu bestimmen, ohne die für ihn fraglos grundlegende Bindung an die Grunddaten des Glaubens in Frage zu stellen. Eine solche Theologie des religiösen Pluralismus hat eine gewisse Nähe zur befreienden Theologie der Dritten Welt, die zu ihrer Zeit auch neu erschien und Rückfragen auslöste. Doch auch wenn die Methode Dupuis' sich von der eher traditionellen Methode der Theologie abhebt, steht er damit nicht allein; ich sehe nicht, wie man ihm auf seinem Weg nicht die

volle Unterstützung wird schenken müssen. Im übrigen ist es für Dupuis völlig klar, daß sein Votum für einen kontextuell-hermeneutischen Ansatz nicht bedeuten kann, daß das Faktische der gegebenen Situation zur Norm der Theologie wird; diese ist und bleibt das „Licht des Evangeliums“ – freilich in jeder Situation neu gelesen und verstanden. Gewiß gibt es an dieser Stelle unter heutigen Theologen Kontroversen, die auszutragen sind; sie haben aber nichts mit dem methodischen Ansatz Dupuis' zu tun⁵, den ich – nochmals wiederholt – nachdrücklich unterstütze.

Christliche Annäherungen an die Religionen

In seinem historischen Teil geht Dupuis von vier grundlegenden Einstellungen der Kirche zu den anderen Religionen aus: 1. von einer negativen Grundeinstellung, die im „Außerhalb der Kirche kein Heil“ ihren Ausdruck findet, 2. von einer begrenzten Offenheit und partiellen Akzeptanz anderer Religionen, insofern diese aufgrund einer Verbundenheit mit einer göttlichen Uroffenbarung ihren Anhängern einen Weg zum Heil zu eröffnen vermögen, 3. der Anerkennung positiver Werte in den religiösen Traditionen (dies seit der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils), 4. von einer stärker positiven Annäherung an die religiösen Traditionen selbst, insofern sie in der Entfaltung des göttlichen Heilsplans für die Menschheit im Kontext jenes universalen Wertes, den der christliche Glaube dem Christus-Ereignis zuerkennt, eine positive Bedeutung haben. Parallel zu diesen Grundeinstellungen ergibt sich eine Reihe von Fragen: 1. die Frage nach der Heilsmöglichkeit all derer, die außerhalb der christlichen Heilsvermittlung leben, 2. die Frage nach möglichen Ersatzformen für den heilsvermittelnden Glauben an Jesus Christus, 3. die Frage nach der Bestimmung der positiven Werte in anderen Religionen, 4. jenseits der Frage nach den Heilszugängen für die einzelnen Menschen die Frage nach der Bedeutung der religiösen Pluralität im göttlichen Heilsplan.

Die hier genannten Fragestellungen verfolgt Dupuis dann im ersten Teil seines Buchs, ausgehend von der Stellung der Religionen in der Heiligen Schrift, durch die Theologie- und Dogmengeschichte. In der Durchführung des Gedankenganges steht er in der Tradition der neueren französischsprachigen Theologie, die in diesem Jahrhundert durch ihre starke Beschäftigung mit der biblischen und patristischen Theologie sowie der Erschließung ihrer Quellen den Sinn für die Dogmenentwicklung neu geweckt und dabei wesentlich zu einer Relativierung der neuscholastischen Denkpositionen beigetragen hat. Es nimmt denn auch nicht Wunder, daß Theologennamen wie Jean Daniélou, Henri de Lubac, von ihnen inspiriert Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, heute auch Claude Geffré und andere eine große Rolle spielen.

Auf diese Weise entsteht in den nachfolgenden Kapiteln ein differenziertes Bild über die verschlungenen Wege der Theologie seit den Anfängen. Im bibeltheologischen Kapitel 1 kommen alttestamentlich die verschiedenen Konzeptionen des „Bundes“, angefangen vom „kosmischen Bund“ mit der Menschheit, die heiligen „Heiden“ des Alten Bundes, die Spannung zwischen dem Gott Israels und dem „Gott der Völker“ genauso zur Sprache wie die Anklänge an eine universale Heilsökonomie, die sich mit den Stichworten „Wort“, „Weisheit“ und „Geist“ verbindet, neutestamentlich dann die Einstellung Jesu und der frühen Kirche zu den Heiden.

Kapitel 2 behandelt die Konzeption des kosmischen Christus bei den frühen Kirchenvätern, bei Justin in seiner Sicht der kosmologischen Funktion des „Logos spermatikos“, d. h. des Logos, der seinen Samen in Geschichte und Kosmos sät, bei Irenäus in seiner Darstellung des Offenbarungswortes, bei Clemens von Alexandrien und seinem Einsatz der Philosophie. In allen drei Ansätzen vollzieht sich auf je eigene Weise der Versuch einer universalen Öffnung des christlichen Heilsereignisses mit Hilfe des Logos. Dabei werden erste Konturen einer entsprechenden Hermeneutik sowie einer Theologie der Geschichte sichtbar.

Dem gegenüber stellt sich die Frage nach dem Stellenwert und der Bedeutung des bis in die Gegenwart wirksamen Satzes von Cyprian „Außerhalb der Kirche kein Heil“ neu. Die Geschichte des Satzes zeichnet Dupuis in Kapitel 3 nach, wobei er sich auf eine Mehrzahl früherer Arbeiten, unter anderem von Joseph Ratzinger, stützen kann. Diese beginnt vor Augustinus, spitzt sich dann in seiner Zeit, zumal nach Fulgentius von Ruspe zu. Die Geschichte des Satzes, der aus der Rhetorik der Predigtsprache in den eigentlich dogmatischen Raum wechselt, wird dort fatal, wo der Satz seit Innozenz III. in lehramtliche Texte Eingang findet; die einschlägigen Texte – 4. Laterankonzil, Bonifaz VIII., Dekret für die Kopten in Florenz – werden im Buch vorgestellt. Dupuis erläutert dann anhand der Forschung die Hermeneutik des Satzes, wobei er hier bereits auf eine positivere Behandlung der Grundsatzfrage in Texten von Gregor VII., Abälard, Franz von Assisi, Ramon Lull und Nikolaus von Kues hinweist.

Wenn allen Menschen grundsätzlich Gottes Heil zugänglich ist, stellt sich aber dann die Frage, auf welche Weise Menschen, die in ihrer Lebensgeschichte dem Evangelium Jesu Christi nicht begegnen, die Heilszusage Gottes zukommt. In Kapitel 4 behandelt Dupuis Denkmöglichkeiten, die sich einmal in der Geschichte der Theologie finden: die Verkündigung des Evangeliums „jenseits des Todes“, die Destination für den Limbus, implizite Weisen des Glaubens an Jesus Christus (bei Erreichen des Gebrauchs der Vernunft, im Tod), sodann in lehramtlichen Texten: die Begierdetaufe bzw. die Frage des ausdrücklichen oder impliziten Verlangens (lat. *votum*) nach Taufe und Kirchenzugehörigkeit, die seit dem Konzil von Trient immer wieder lehramtlich zur Sprache gekommen ist.

In Kapitel 5 geht es um die theologischen Perspektiven, die sich im Umfeld des

Zweiten Vatikanischen Konzils finden. Dupuis unterscheidet zwei grundlegende Tendenzen. Die eine geht vom natürlichen Verlangen des Menschen nach der Vereinigung mit dem Göttlichen aus und findet Ausdruck in der Erfüllungstheorie, in J. Daniélous Unterscheidung von kosmischer Religion und christlicher Offenbarung, in H. de Lubacs Lehre vom Christentum als der Achse des göttlichen Plans, in H. U. von Balthasars Konzeption von Christus als dem „concretum universale“, also der Verwirklichung des Universalgültigen in einer konkreten Person. Die andere Tendenz forscht nach der Gegenwart des Christusgeheimnisses in anderen religiösen Traditionen. Sie zeigt sich in K. Rahners Theorie vom „anonymen Christentum“, in Raimundo Panikars „unbekanntem Christus“, wobei Dupuis sehr wohl die Schwankungen in dessen Konzeption wahrnimmt, in Hans Küngs Äußerungen zu den „Heilswegen“ oder in Gustave Thils Thesen zu den „Vermittlungen des Heils“. In dieses Suchspiel fügen sich dann das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliaren Lehren über die Religionen unter den Pontifikaten Pauls VI. und Johannes Pauls II. ein; besondere Aufmerksamkeit schenkt Dupuis hier den Äußerungen des jetzigen Papstes in seiner Missionsenzyklika „Redemptoris missio“ und den Aussagen zur Wirksamkeit des Heiligen Geistes (Kapitel 6).

Der erste Teil des Buchs endet im Kapitel 7 über die heutige Debatte zur Theologie der Religionen. Dupuis macht zunächst nachdrücklich auf die eher inkonsistente Terminologie in der Debatte aufmerksam. Da ist die Rede von Jesus und anderen Heilsgestalten, Christentum und anderen religiösen Traditionen, von Einzigartigkeit und Einzigkeit, Zentralität und Finalität, Universalität und Normativität, Transzendenz und Absolutheit. Hier mahnt er eine größere Eindeutigkeit an, klärt er selbst für sein Buch sein Verständnis der Begriffe. Zur Frage der Begrifflichkeit gesellt sich dann die Frage der Klassifikation theologischer Standpunkte, die er im Anschluß an J. P. Schineller in vier Kategorien einteilt: 1. ekklesiozentrisches Universum, exklusive Christologie, 2. christozentrisches Universum, inklusive Christologie, 3. theozentrisches Universum, normative Christologie, 4. theozentrisches Universum, nicht-normative Christologie. Damit verbinden sich auch die vielzitierten Paradigmenwechsel von der Ekklesiozentrik zur Christozentrik, von der Christozentrik zur Theozentrik (mit den damit gegebenen christologischen Fragestellungen), schließlich die weiteren Schritte zur sogenannten Regnozentrik und Soteriozentrik, also Sichtweisen, für die die Gottesherrschaft und das Heil ins Zentrum treten, entsprechend zur Logo- und Pneumatozentrik. Das Kapitel endet mit Hinweisen zu theologischen, zumal indischen Versuchen, über die westlichen Kategorien hinauszugelangen und neue Kategorien zu entwickeln. Dupuis kommt hier zu einem Zwischenergebnis:

„Pluralität muß ernstgenommen und willkommen geheißen werden, nicht nur als faktische Gegebenheit, sondern prinzipiell. Ihr Platz in Gottes Heilsplan für die Menschheit muß betont werden. Es muß auch gezeigt werden, daß die Bindung an den eigenen Glauben sich mit einer Offenheit für den

Glauben anderer verträgt; daß die Bejahung der eigenen religiösen Identität nicht Front machen muß gegen andere Identitäten. Eine Theologie der Religionen muß in letzter Analyse eine Theologie des religiösen Pluralismus sein. Welches Modell sich für eine solche Theologie anbietet, damit diese wahrhaft christlich ist – das ist zu zeigen“ (201).

„Ein Gott – ein Christus – konvergierende Wege“

Damit ist zugleich die Aufgabe des zweiten Teils des Buchs mit seinen systematischen Erörterungen angesprochen. Einleitend betont Dupuis erneut, daß es ihm hier um eine „konfessionelle“, also eine im katholischen Glauben verankerte Theologie geht. Das kann sie freilich nur sein, wenn die zuvor genannten „-zentriken“ nicht kontradiktorisch einander gegenübergesetzt, sondern als miteinander verwobene, sich ergänzende Momente erkannt werden. Ausdrücklich bezieht sich Dupuis dann auf eine trinitarische Christologie, also eine Christologie, in der die trinitarische Orientierung der Heilsökonomie nicht fehlt, sondern maßgeblich ist. Im weiteren Verlauf seiner Ausarbeitung kommen ihm auch hier die heutige biblische Forschung, aber auch die Ergebnisse der Vätertheologie zu Hilfe.

Kapitel 8 umkreist die eine Menschheitsgeschichte mit den vielen Bünden, auf die nicht nur die Theologiegeschichte, sondern auch die Religionengeschichte gestoßen ist. Was besagt hier der Unterschied von partikulären Heilsgeschichten und der einen Heilsgeschichte, was die Geschichte der Völker und der eine Gott als Herr der Geschichte? Wie verhalten sich die verschiedenen „Bünde“ zueinander? Sind es mehrere oder doch nur einer? In diesem Zusammenhang spielt der von Norbert Lohfink entwickelte Gedanke eines „niemals widerrufenen Bundes“ eine wichtige Rolle (228 ff.). Was für den jüdischen Bund gilt, läßt sich auch hinsichtlich des „kosmischen Bundes“ fragen: Behält er nicht auch im Rahmen der geschichtlich geschlossenen Bünde seinen Wert?

Was im Hinblick auf Bund und Bünde bedacht wird, überträgt Dupuis dann auf das Verhältnis von Wort und Worten Gottes (Kapitel 9). Der Anfang des Hebräerbriefes bietet hier Anlaß genug zur Rückfrage. In diesem Kapitel geht es um das Verhältnis von Offenbarung und Weltreligionen, von Gott „außen“ oder dem „Absoluten innen“ (Ekstase und Instase). Auch hier sieht Dupuis in der trinitarischen Struktur der Offenbarung insofern eine Lösung, als der Geist auch das historisch-begrenzte Leben Jesu umfaßt und sich schon von da aus die Frage nach der Offenbarung in Vergangenheit und Gegenwart stellt. Dupuis erläutert diese Frage dann an der Ortung des Wortes Gottes in den heiligen Schriften. Immer wieder haben sich auch in anderen Religionen – etwa den Hindureligionen – Menschen auf ihre persönliche Erfahrung mit Gott und ihre Beauftragung durch ihn berufen. In diesen Kontext gehört dann auch Jesu Erfahrung mit Gott, seinem Vater. Für Dupuis erhält die göttliche Offenbarung in Jesus ihre qualitative Fülle,

weil „keine Offenbarung des Geheimnisses Gottes sich mit der Tiefe dessen messen kann, was sich ereignete, als der göttliche Sohn inkarniert auf menschlicher Ebene, in einem menschlichen Bewußtsein, seine eigene Identität als Sohn Gottes lebte“ (249). Dennoch bleibt die Offenbarung gerade als ein Ereignis im menschlichen Bewußtsein relativ. Denn:

„Auf der einen Seite ist Jesu menschliches Bewußtsein, während es das des Sohnes ist, noch ein menschliches Bewußtsein und deshalb ein begrenztes. Es konnte nicht anders sein. Kein menschliches Bewußtsein, selbst das menschliche Bewußtsein des Sohnes Gottes, kann das göttliche Mysterium erschöpfen. Auf der anderen Seite ist es genau diese menschliche Erfahrung, die Jesus von seinem Sohnssein im Verhältnis zum Vater hatte, die ihn befähigte, das Geheimnis Gottes, das er uns offenbarte, in menschliche Worte zu übersetzen. Wir müssen weitergehen und sagen, daß das trinitarische Geheimnis den Menschen nur durch den menschengewordenen Sohn offenbart werden konnte, der als Mensch sein eigenes Geheimnis des Sohnsseins lebte und das Geheimnis seinen Brüdern und Schwestern in menschlichen Worten äußerte. Das trinitarische Geheimnis dämmerte im Bewußtsein der Jünger Jesu, als zu Pfingsten der auferstandene Herr den Heiligen Geist vom Vater auf sie ergoß (Apg 2, 33), wie er es verheißen hatte (Joh 16, 7)“ (249, vgl. 271).

Dieses ausführlichere Zitat mag zeigen, wie entschieden Dupuis sich bei aller Offenheit für Gottes je größeres Sein an die Mitte des christlichen Glaubens gebunden weiß, wie sehr aber gerade diese Rückbindung ihm eine große Offenheit für Gottes je größere Möglichkeiten erhält. Hinsichtlich des Wortes Gottes kann er so drei Stadien unterscheiden, die er freilich nicht einfach in chronologischer Abfolge gegeben sieht: Gottes Wort im Herzen von Sehern, die sein geheimes Wort hören, das dann zumindest spurenhafte eingeht in die heiligen Schriften der religiösen Traditionen – Gottes Wort, das offiziell an die Propheten Israels erging, das das ganze Alte Testament zusammen mit den menschlichen Antworten enthält – schließlich das entscheidende Wort in Jesus Christus, „das Wort schlechthin“, das das ganze Neue Testament offiziell bezeugt – auf dieses entscheidende Wort bleiben die beiden früheren Stadien hingeordnet (250). Die Geschichte des Heils und der Offenbarung erweist sich so in seinen verschiedenen Stadien unter dem Einfluß des Geistes Gottes als progressiv und differenziert.

Kapitel 10 handelt dann von den „Gesichtern des göttlichen Mysteriums“. Im Rigveda steht der Satz: „Das Sein ist eins – die Weisen benennen es unterschiedlich.“ In diesem Sinn fragt Dupuis in einem zweifachen Ansatz nach der „letzten Wirklichkeit“: christlich und hinduistisch. Mit dem Begriff „letzte Wirklichkeit“ knüpft er zugleich an John Hick an, der die Theozentrik in eine „reality-centeredness“ durch den – letztlich negativen – Begriff der in sich unzugänglichen „Realität“ ersetzt hat und damit in seinem pluralistischen Ansatz Platz für theistische wie non-theistische Traditionen, Traditionen mit personalen Gottesvorstellungen und impersonalen „Realitäts“-Verständnissen gewinnt. Gegen Hick besteht Dupuis aber vom christlichen Standpunkt aus darauf, daß „die letzte Wirklichkeit, die sich auf verschiedene Weisen der Menschheit gezeigt hat, nicht nur ein persönlicher Gott ist, sondern darüber hinaus, daß der christliche, der drei-

faltige Gott die letzte Wirklichkeit *an sich* repräsentiert“ (259). Der dreieine Gott ist das letztlich Reale.

Nach seinem langen Aufenthalt in Indien und bei seinen tiefen Kenntnissen der indischen Denkformen kann man dann von Dupuis erwarten, daß er die indische Advaita-Erfahrung mit dem – von Hindus oft besprochenen – Bewußtsein Jesu vergleicht. Unbestritten ist für ihn: „Jesu Beziehung zu Gott ist eine ‚Ich-Du‘-Beziehung des Sohnes zum Vater“ (270). Darin sieht er die Originalität und Eigentümlichkeit der Gotteserfahrung, die Jesus lebte und die sich in seinem Gebet kundtut. Dupuis weiß, daß er hier auf einen springenden Punkt der christlichen Theologie stößt, der gerade im Zusammenhang mit Fragen, die sich in interreligiösen Begegnungen stellen, weiterer Bearbeitung bedarf.

Seine eigenen Überlegungen dazu wie auch seine nachfolgenden Ausführungen zum Verhältnis der hinduistisch-trinitarischen Formel „Saccidananda“ zur Trinität können allerdings hier nur angezeigt, nicht vorgestellt werden. Sie gehören aber zu jenen Partien des Buchs, die die Gratwanderung andeuten, die all die auf sich nehmen müssen, die sich ernsthaft, d. h. mit dem Willen zur Loyalität gegenüber der eigenen Glaubensüberzeugung und gleichzeitig mit der Bereitschaft, anderen voll gerecht zu werden, darauf einlassen. Die Ausführungen stellen im übrigen eine deutliche Warnung an all diejenigen dar, die leichtfertig alle Formen der Mystik zu identifizieren bereit sind – eine Warnung, die in beide Richtungen geht. Er kann sie schon deshalb aussprechen, weil er auch die Gefahr benennt, daß wir zu oft Gott auf unsere eigenen Dimensionen reduzieren, damit „Gott neu schaffen nach unserem Bild und Gleichnis“ und ihn so zu einem Götzen machen (277). Seine Sympathie für die Theorie der Gegenwart des Geheimnisses Christi im Gegensatz zu einer Erfüllungstheorie bleibt unverkennbar. Im Ergebnis kommt Dupuis zu einer Vielfalt göttlicher Selbst-Manifestierungen in den verschiedenen Glaubensgemeinschaften. Die Frage bleibt „*das menschliche Gesicht Gottes*“.

Konsequenterweise behandelt Kapitel 11 – nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit Positionen der Vertreter der pluralistischen Religionstheorie – Jesus Christus als den einen und universalen. Zu beachten sind auch hier die verschiedenen begrifflichen Präzisierungen, die Dupuis vornimmt (281 ff.). Zwei Fragen geht er dann nach: 1. Ist Jesus eine Heilsgestalt unter anderen? Hier referiert er einmal die verschiedenen Weisen, die heilsmittlerische Rolle Jesu im Rahmen der pluralistischen Theologie zu relativieren, sodann sechs Modelle einer Hindu-Christologie.

Seine eigene Stellungnahme beginnt damit, daß „alle Rede von Absolutheitsansprüchen des Christentums über Jesus Christus eingestellt werden sollte. Paul Tillich hatte Recht, wenn er gegen die Selbstabsolutierung der Religionen, das Christentum eingeschlossen, protestierte. Der Grund ist einfach und wurde schon früher erwähnt: ‚absolut‘ ist ein Attribut des letztlich Realen; nur das Absolute ist absolut. Doch wenn man die ungeeignete Sprache beiseite läßt, gilt der christliche Anspruch, wie er

traditionell verstanden wurde, immer noch: Glaube an Jesus Christus besteht nicht nur im Vertrauen, daß er ‚für mich‘ der Weg zum Heil ist; er besagt zu glauben, daß die Welt und die Menschheit in und durch ihn das Heil finden. Nichts, was dem nicht nahe kommt, wird den massiven Aussagen des Neuen Testaments gerecht“ (292 f.).

Vor diesem Hintergrund sind die weiteren Überlegungen zu sehen, bei denen Dupuis erneut Anleihen bei dem von der Hermeneutik der Befreiungstheologie inspirierten Umgang mit der Heiligen Schrift macht.

2. „Das menschliche Antlitz Gottes“: Hier setzt Dupuis bei der Beobachtung ein, daß das Bekenntnis „Jesus ist der Christus“ von Distinktion und Identität geprägt ist – eine Beobachtung, die in der neueren Theologie nur dann ihren Wert behält, wenn sie nicht zugunsten einer Seite verkürzt, sondern in ihrer Spannung ausgehalten wird. Dupuis selbst weist an dieser Stelle auch auf folgende Spannungsfelder hin: den Übergang vom Zustand der Kenose zu dem in der Auferstehung bewirkten Zustand der Glorie; die Beziehung zwischen der „funktionalen“ Christologie des frühen Kerygmas und der späteren ontologischen Christologie des Neuen Testaments; die Beziehung zwischen der ontologischen Christologie des Neuen Testaments und dem christologischen Dogma der Kirche, wo sich eine Kontinuität im Inhalt, aber eine Diskontinuität im Sprachgebrauch zeigt (295 ff.).

In seiner weiteren Besprechung des Verhältnisses von partikular und universal, in der er auf die Konzeption des kenotischen Christus verweist, steht er im übrigen in engem Zusammenhang mit theologischen Überlegungen von C. Geffré, E. Schillebeeckx, Christian Duquoc, aber zuvor schon in einer gedanklichen Linie, die zurückverweist auf die Logostheologie der Väter, auf den Kusaner, aber auch auf Paul Tillich und H. U. von Balthasar. Es ist der Weg einer „suchenden Christologie“ (K. Rahner) (303), die einmal von einer „komplementären Einzigkeit“ des Christusgeheimnisses in bezug auf religiöse Traditionen sprechen läßt, vielleicht aber dann besser von einer „relationalen Einzigkeit“, die dann so zu verstehen ist, daß der christliche Glaube auch weiterhin für Jesus Christus eine konstitutive Einzigkeit beansprucht, so daß in ihm historische Partikularität und universale Bedeutsamkeit zusammenfallen (304). Aus dieser konstitutiven Einzigkeit heraus ist dann die Relationalität zu den anderen zu bestimmen.

Im Kapitel 12 geht es um die Heilswege. Die Fragen, die Dupuis hier bespricht, werden auch bei uns diskutiert:

„Führt der christliche Charakter der Heilsökonomie zum Schluß, daß die Mitglieder anderer Religionen durch ihn gerettet werden neben oder gar trotz der religiösen Tradition, der sie angehören und die sie mit Aufrichtigkeit praktizieren? Oder werden sie im Gegensatz dazu in oder durch diese Tradition gerettet? Und wie schätzt, falls die zweite Alternative gilt, eine christliche Theologie der Religionen die Heilskraft dieser anderen Wege ein? Steht eine solche Kraft in Konkurrenz zur universalen Heilskraft Jesu Christi, so daß sie a priori verneint werden muß, wie es tatsächlich die exklusivistische Theorie tut? Oder manifestiert sie einfach die Vielfalt von Wegen, auf denen man, wie es die Pluralisten behaupten, Gott in den menschlichen Kulturen und Traditionen begegnen kann – eine Vielfalt, die jeden theologischen Anspruch auf einen wohlgeordneten und geeinten Plan Lügen straft? Wo

könnte in christlicher Perspektive die Heilskraft der verschiedenen ‚Wege‘ in den Heilsplan Gottes passen, und wie könnte er wirksam werden?“ (305 f.)

Damit ist das Programm beschrieben, das Dupuis sich im weiteren Verlauf vornimmt. Es geht um die Frage nach „Wegen“, dem Verständnis von „Heil“ und „Befreiung“, schließlich um die „Vermittlung“. Dupuis beginnt auch hier zunächst mit dem Referat von zwei pluralistischen Positionen: viele Wege – viele Ziele und viele Wege – ein gemeinsames Ziel. Für die erste Position verweist er auf die von S. Mark Heim in seinem Buch „*Salvations: Truth and Difference in Religions*“ (Maryknoll 1995) entwickelte These. (Interessanterweise können wir im Deutschen „Heil“ nicht in den Plural setzen!)

Für die zweite findet er auch Verständnisbrücken unter anderem in lokalkirchlich-lehramtlichen Texten. Bei der Umschau nach Argumenten, die dafür sprechen, daß das Heil auf „vielen und verschiedenen Wegen“ vermittelt wird, erinnert Dupuis – ähnlich wie K. Rahner – im Blick auf die inklusive Präsenz des Christusgeheimnisses daran, daß die menschliche Existenz wesentlich geschichtlich und gesellschaftlich verankert ist, somit auch eine entsprechende religiöse Verankerung zum Menschsein gehört. Argumente gewinnt er sodann sowohl im Rückgriff auf die universale Macht des Logos wie auch auf die ungebundene Wirksamkeit des Geistes. In diesem Zusammenhang prüft er die von H. Küng vorgeschlagene ökumenische Kriteriologie, die vom allgemeinen „*Humanum*“ über die Authentizität und Kanonizität als universal-religiöses Kriterium zum spezifisch-christlichen Kriterium einer Orientierung an Jesus Christus als dem „entscheidend-regulativen Faktor“ führt. Dupuis selbst konkretisiert und vertieft das dritte Kriterium im Blick auf die vom Evangelium geforderte „*agapē*“, der Liebe. In ihr sieht er „das Zeichen der operativen Gegenwart des Heilsgeheimnisses in jedem Mann und jeder Frau, die gerettet sind“ (325). Dieser Ansatz bleibt offen für eine Konvergenz der Wege mit dem Geheimnis Christi; sie repräsentieren dann „verschiedene, wenn auch nicht gleiche Wege, auf denen Gott in der Geschichte die Menschen in seinem Wort und seinem Geist gesucht hat und immer noch sucht“ (328). In diesem Sinn ist Jesus Christus auch „die integrale Gestalt des göttlichen Heils“ zu nennen.

Es folgen Anmerkungen zum Thema „Die Gottesherrschaft, die Religionen und die Kirche“ (Kapitel 13) und zum interreligiösen Dialog (englisch *Interfaith Dialogue*), seiner Praxis und Theologie (Kapitel 14). Was hier zum heutigen Verständnis der Gottesherrschaft gesagt und aus neueren römischen Dokumenten zu Dialog und Mission/Verkündigung, zu Bezeugung und Bekehrung, Dialog und Befreiungspraxis zusammengetragen wird, braucht nicht eigens vorgestellt zu werden. Das Werk nennt noch einmal als hermeneutische Schlüssel die Wechselbeziehungen zwischen Christo-, Theo-, Regno- und Soteriozentrik, die nicht zugunsten eines Momentes aufgelöst werden dürfen, sodann eine trinitarische und

eine Geist-Christologie, schließlich die Konzentration auf die Gottesherrschaft gegen eine zu enge ekklesiologische Perspektive. Für Dupuis ist am Ende der religiöse Pluralismus insofern „eine Prinzipienfrage“, als die Religion ihre ursprüngliche Quelle im überströmenden Reichtum göttlicher Selbst-Manifestation an die Menschen hat und auch die Endgültigkeit der Ankunft des Sohnes im Fleisch in Jesus Christus nicht die universale Präsenz und Wirksamkeit von Wort und Geist aufhebt: „Religiöser Pluralismus beruht im Prinzip auf der Unermeßlichkeit eines Gottes, der Liebe ist“ (387). Daraus ergibt sich für ihn die sinnvolle Rede von einer „relationalen Einheit“, insofern die Wahrheit, für die das Christentum Zeugnis gibt, sich auf alles bezieht, was in anderen Religionen wahr ist. Das Buch endet mit der Ansage einer Konvergenz, die sich historisch wie eschatologisch vollzieht. Dabei erinnert Dupuis an Teilhard de Chardins Rede vom universalen Christus. Mit dem Ausblick auf die eschatologische Verheißung der alles erfüllenden Gottesherrschaft schließt das Buch:

„Eine generelle Konvergenz der Religionen im universalen Christus, der grundsätzlich sie alle zufriedenstellt: Das erscheint mir die einzig mögliche Konversion der Welt und die einzige Form, in der eine Religion der Zukunft gedacht werden kann.“ (Teilhard de Chardin). Die eschatologische Fülle der Gottesherrschaft ist die gemeinsame endgültige Vollendung des Christentums und der anderen Religionen“ (390).

Theologie „auf dem Weg“

Selbst ein kurzer Durchgang durch das Buch offenbart seinen Reichtum. Dabei zeigt sich: Es handelt sich um ein theologisches Buch, das sich durch eine tiefe Verankerung in der theologischen Tradition auszeichnet, historisches mit systematischem Denken, biblische, patristische und lehramtliche Orientierungen mit Reflexionen, Theologie mit Spiritualität verbindet. Gerade die Verankerung in der eigenen Bekenntnistradition erlaubt die Offenheit für andere Denkweisen, aber auch zu fragen, was das letzte Konzil eigentlich unter „Wegen, die er – Gott – weiß“ (AG 7) versteht. Gegenüber der lange Zeit bedachten Frage nach den Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche tritt die Sinndeutung der Pluralität religiöser Wege in den Vordergrund; bei der Lösung dieser Frage begnügt sich Dupuis nicht mit philosophischen und anthropologischen Argumenten, sondern sucht nach einer theologischen Begründung, die er im Bedenken des göttlichen Heilsplans zu finden glaubt. Der Ansatz erlaubt es der Theologie, von den gewählten Gesichtspunkten her auch an eine einzelne Religion mit ihren Inspirationen, Denkformen und religiösen Praktiken heranzutreten und nach positiven Einstellungen auf theologischer Basis zu suchen.

Dupuis' Theologie ist eine „Theologie auf dem Weg“. Wo eine solche Theologie entwickelt wird, bleiben natürlicherweise Fragen. Joseph Doré hat bei seiner Vor-

stellung des Buchs einige genannt: So wünscht er unter anderem eine noch stärkere Verknüpfung des interreligiösen mit dem innerchristlich-ökumenischen Dialog. Wichtig ist ihm, daß zum heutigen Kontext der Religionen auch Atheismus, Unglaube und Indifferenz sowie nicht-religiöse Weisen der Sinnsuche und Sinnproduktion gehören. Fragen entstehen sodann da, wo die eher allgemeine Theologie der Religionen sich auf konkrete Religionen, das Judentum, den Islam, den Buddhismus und andere einläßt. Weitere Klärungen sind im Horizont der neueren Überlegungen auch in der Ekklesiologie, etwa zur Thematik der Sakramentalität der Kirche für das Heil der Welt, angesagt. Solche und andere Feststellungen sind im Rahmen einer normalen Beschäftigung mit einem neuen Buch angemessen und haben keinerlei Abträglichkeit hinsichtlich der geleisteten Arbeit zum Inhalt.

Nun haben sicher auch Vertreter einer Instanz wie der Glaubenskongregation das Recht zu fragen. Das Fragen selbst erzeugt denn auch keine Unruhe. Es ist vielmehr die Art und Weise, wie hier schon das Faktum des Fragens Verdacht erzeugt und den Verfasser eines Buchs ins Zwielficht rückt, die Unruhe erzeugt. All das liegt gewiß außerhalb der Intention der Glaubenskongregation. Doch wirkt selbst bei den besten Intentionen der Kongregation die Vergangenheit nach. Kardinal Königs Bestürzung wie auch die indischen Reaktionen sind gut nachzuvollziehen, zumal man sich fragt, was es an einem mit soviel Respekt gerade auch vor den lehramtlichen Äußerungen der Kirche geschriebenen Buch wirklich *lehramtlich* zu kritisieren gibt. Hier bleiben auch nach dem Antwortschreiben Kardinal Ratzingers Fragen offen.

Im übrigen haben Kirche und Theologie immer von ihren Pionieren gelebt. Das ist auch in unseren Tagen der Fall. Pioniere aber suchen immer Wege in unerschlossenem Land. Solche Suche ist menschlich stets mit Risiken verbunden, die aber Menschen dennoch im Vertrauen auf Gottes Geisteswirken und Führung auf sich nehmen müssen. Ein deutscher Bischof hat einmal Jugendlichen, die von ihren Versuchen sprachen, auch heute mit der Kirche Kontakt zu halten, mit der Lebensweisheit geantwortet: „Jeder kann sich so weit aus dem Fenster lehnen, als er die Balance und damit die Bodenhaftung nicht verliert.“ Dieses weise Wort sollte auch da Gültigkeit behalten, wo Theologen sich bei aller Loyalität zur Lehre der Kirche den Anfragen und Anforderungen der heutigen Welt in Glaube und Unglaube stellen.

Könnte es nicht sein, daß der Mut unter Theologen vor 50 Jahren größer war als heutzutage? Genau vor 40 Jahren – 1959 – schrieb Gottlieb Söhngen, einer der Lehrer Joseph Ratzingers, in einem kleinen Buch „Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des ‚Weges‘“ von einer chinesischen Theologie der Zukunft:

„Es geht nicht anders, als daß die Chinesen und andere Ostasiaten sich von ihrem fernöstlichen Denken her mit dem abendländischen Weg christlicher Theologie auseinandersetzen und darüber nicht ein Gemisch halb und halb, gleichsam ein Hühnerragout halb, zu Werke bringen, sondern das Ganze

einer neuen Wesensgestalt christlicher Theologie, nämlich einen fernöstlichen Weg einer Theologie, deren Fernöstliches gerade darum für uns fühlbar würde, daß uns Abendländern zunächst und noch lange Hören und Sehen verginge, eben weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat.“⁶

ANMERKUNGEN

¹ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll ²1998) oder: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (Paris 1997). Die Seitenangaben im Klammern im Text beziehen sich auf die englische Ausgabe.

² *Jesus Christ at the Encounter of World Religions* (Maryknoll 1991).

³ Die Texte des Erzbischofs von Kalkutta und der indischen Provinziäle sind über einen Pressedienst verbreitet worden. Die Äußerungen des Straßburger Erzbischofs stammen aus der Zeit vor der Bekanntgabe der vatikanischen Überprüfung des Buches; vgl. dazu seine Vorstellung des Buchs am 27. 10. 1997: Mgr. J. Doré, *Autour de l'ouvrage de Jacques Dupuis: Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 200^e numéro de „*Cogitatio fidei*“, in: *Transversalités* 68 (1998) 159–167; ders., *Du nouveau sur les religions*, in: *Études* 389 (1998) 561–564. Vgl. schließlich die verschiedenen Stellungnahmen in: *The Tablet* 21. 11. 1998: *Another Theologian under Investigation*; ebd. 16. 1. 1999: Franz König, *In defence of Fr. Dupuis*; ebd. 13. 3. 1999: Cardinal Ratzinger replies.

⁴ Vgl. H. Waldenfels, *Theologie der Religionen. Problemstellung u. Aufgabe*, in dieser Zs. 216 (1998) 291–301.

⁵ Vgl. zur Diskussion u. a. das Themenheft von *Theologie und Glaube* 2/96, dort auch H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie. Zum Anspruch eines Programms*, 146–156; für ein eher unbefriedigendes Beispiel vgl. Art. *Kontextuelle Theologie: LThK*³, Bd. 6, 327 ff.

⁶ (München 1959) 25.