

Theologen unter römischem Verdacht

Anthony de Mello SJ – Jacques Dupuis SJ – Roger Haight SJ – Jon Sobrino SJ

In den letzten 13 Jahren hat die Glaubenskongregation viermal öffentlich gegen Mitglieder des Jesuitenordens Stellung genommen: gegen den Inder Anthony de Mello am 24. Juni 1995; gegen den Belgier Jacques Dupuis am 24. Januar 2001; gegen den US-Amerikaner Roger Haight am 13. Dezember 2004; gegen den seit Jahren in Mittelamerika tätigen Spanier Jon Sobrino am 26. November 2006.

Anthony de Mello (1931–1987): Die sogenannte Notifikation, ein Warnschreiben, gegen Anthony de Mellos Schriften erschien Jahre nach seinem Tod, offensichtlich als Reaktion auf die nach wie vor starke Wirkung seiner Veröffentlichungen, in denen er unter Verwendung von Bildern und Elementen seiner indischen Heimat in das kontemplative Gebet einführt. Dabei stellt sich einmal die Frage nach der Weise, wie und in welchen Bildern wir heute von Gott sprechen, sodann welche Rolle der Gestalt Jesu im Vergleich mit anderen spirituellen Zugängen zukommt¹.

Ein starker Vorwurf, der gegen das Warnschreiben erhoben wird, besagt, daß nicht hinreichend geprüft worden sei, welche Veröffentlichungen auf den Autor zurückgehen und welche lediglich von Mitschriften abhängen und folglich in ihrer Authentizität umstritten sind. Es kommt hinzu, daß Verdächtigungen indischer Meditationsmethoden nach wie vor sehr pauschal erfolgen.

Die Jesusfrage verbindet aber dann die Mahnung über de Mellos Bücher mit den anderen, ähnlich warnenden bzw. gar verurteilenden Dokumenten der Glaubenskongregation gegen Jesuitentheologen. Doch während de Mello stärker im Bereich spiritueller Praxis wirksam wird und dort eine größere Wirkung auf ein breiteres suchendes Publikum ausübt, hat die Behandlung der christologischen Fragen bei den anderen Jesuiten, von denen hier die Rede ist, es vor allem damit zu tun, daß sie sich der Christusfrage vor dem Hintergrund heutigen Denkens und damit in der theologischen Arbeit stellen².

Jacques Dupuis (1923–2004): Der belgische Jesuit hat ein bemerkenswertes Kompendium über eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus veröffentlicht³. Das Buch ist zweifellos heute ein Standardwerk, in dem er zunächst die historische Entwicklung der christlichen Einstellung zu anderen Religionen bis zur Gegenwart nachzeichnet und dann in einem mehr systematischen Teil die heute diskutierten Fragestellungen in den Raum stellt: die Frage des Bundes – einer oder viele –, das

Wort Gottes und die Offenbarung in Jesus Christus, die Bedeutsamkeit Jesu für das Heil der Menschheit, das Verhältnis von Gottes Herrschaft, den Religionen und der Kirche.

Rückfragen gab es in dem vatikanischen Dokument zu fünf Punkten: erstens zur einzigen und universalen Heilsmittlerschaft Jesu, zweitens zur Einzigkeit und Vollständigkeit der Offenbarung in Jesus Christus, drittens zum universalen Heilswirken des Heiligen Geistes, viertens zur Orientierung aller Menschen auf die Kirche, fünftens zum Wert und zur Heilsfunktion der religiösen Traditionen. Damit sind zugleich die Themen genannt, die in der Folgezeit immer wieder zur Sprache gekommen sind. Die Anfragen finden sich ausführlicher in den zahlreichen Rezensionen, zu denen Dupuis selbst in größeren Beiträgen Stellung bezogen hat⁴.

Vor der Veröffentlichung der Notifikation war es zum Gespräch mit der Glaubenskongregation gekommen. Der Wiener Kardinal Franz König hat sich in das Gespräch eingeschaltet. Am Ende enthielt die vorliegende Notifikation keine differenzierten Korrekturvorschläge. Es wird lediglich ihr Abdruck in Neuauflagen des Buchs verlangt. Ein Lehr- und Publikationsverbot erging nicht. Das Dokument erschien ohnehin nach der Emeritierung Dupuis'. Dieser veröffentlichte danach noch ein kleineres Buch, das seinen Standpunkt präzisierte⁵.

Roger Haight (geb. 1936): Der amerikanische Theologe veröffentlichte 1999 ein Buch mit dem Titel „Jesus Symbol of God“ (Orbis Books: Maryknoll, N. Y.), in dem es ihm um den Zugang zur Jesusgestalt in der heutigen Gesellschaft ging. Am Anfang stehen folglich Erwägungen zur theologischen Methode. Ausgangspunkt ist für ihn die Gestalt des historisch greifbaren Menschen Jesus – in diesem Sinn handelt es sich um eine „Christologie von unten“ – sowie die nicht zu leugnende Tatsache, daß es von biblischer Zeit an unterschiedliche Zugänge zum Verständnis Jesu und so auch eine Pluralität von Christologien gegeben hat. Zentraler Fragepunkt wird dann der Zugang zur kirchlichen Grundüberzeugung, die im Konzil von Chalkedon in der Formulierung „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch“ ihren maßgeblichen Ausdruck gefunden hat. Haight versucht den Zugang zu dieser Lehre über den nicht leichten Begriff des „Symbols“ zu vermitteln, ist aber dann bemüht, die Heilsmittlerschaft Jesu im Rahmen heutiger Fragestellungen, wie sie sich aus der Theologie der Befreiung und der Begegnung mit den Religionen ergeben, zu besprechen und am Ende Konsequenzen für die Trinitätslehre zu ziehen.

Zwischen Haight und der Glaubenskongregation hat nach meiner Kenntnis kein Gespräch stattgefunden, sondern nur eine schriftliche Korrespondenz. Die Notifikation wirft ihm unter Nennung konkreter Zitate „schwere lehrmäßige Irrtümer gegen den göttlichen und katholischen Glauben der Kirche“ in sieben Punkten vor: 1. in der theologischen Methode, sodann in der Behandlung 2. der Präexistenz des Wortes, 3. der Gottheit Jesu, 4. der Trinität, 5. der Heilsbedeutung des Todes Jesu,

6. der Einzigkeit und Universalität der Heilsmittlerschaft Jesu und der Kirche, 7. der Auferstehung Jesu. Aufgrund dieser Vorwürfe wird Haight verboten, katholische Theologie zu unterrichten, bis er seine Position in Übereinstimmung mit der Kirche gebracht habe. Haight hat seinen Standpunkt nochmals in einem Band zur Zukunft der Christologie erläutert⁶, unterrichtet aber heute am Union Theological Seminary in New York.

Jon Sobrino (geb. 1938): Von ihm liegen zwei neuere christologische Werke vor, wovon das erste eher grundsätzlich, das zweite dann aus dem Blickwinkel der Opfer auf die grundlegenden Fragestellungen eingeht⁷. Seine Verurteilung ist nicht zuletzt deshalb sehr bitter aufgestoßen, weil er nur durch einen Glücksfall vor dem Tod bewahrt geblieben ist, da er auf einer Auslandsreise war, als sechs seiner Mitbrüder zusammen mit einer Mitarbeiterin und deren Tochter am 16. November 1989 brutal ermordet wurden. Hinzu kommt, daß zwischen der Unterschrift des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal William Levada, und der Veröffentlichung am 15. März 2007 Wochen vergingen, und die Notifikation somit kurz vor der Reise von Papst Benedikt XVI. nach Brasilien zur Eröffnung der Fünften Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe publik gemacht wurde.

Auch Sobrino werden an erster Stelle Fehler in seinen methodologischen Voraussetzungen vorgeworfen. Dann geht es inhaltlich auch bei ihm um die Gottheit Christi, um die Inkarnation des Sohnes Gottes, um Jesus Christus und das Reich Gottes, um Jesu Selbstbewußtsein und um den Heilscharakter seines Todes. Die Sobrino vorgeworfenen Akzentverschiebungen in der christologischen Lehre sind sehr überzeugend sowohl von Peter Hünemann in der „Herder-Korrespondenz“ wie auch von Bernard Sesboué SJ in dieser Zeitschrift zurückgewiesen worden⁸. Daß der Ortsbischof Fernando Sáenz Lacalle Sobrino den Entzug seiner Lehrerlaubnis ankündigte, bevor die Notifikation veröffentlicht war und diese dann weder einen Lehr- noch ein Publikationsverbot aussprach, ist ein weiteres fragwürdiges Moment dieses Falles.

In allen drei Fällen geht es vor allem um zwei moderne Entwicklungen: das Erwachen des historischen Bewußtseins und die existentielle Erfahrung des modernen Pluralismus in den verschiedenen Feldern des Lebens, die Religion nicht ausgenommen. Diese modernen Kontexte haben zweifellos ihre Auswirkungen in der theologischen Hermeneutik und Methodik, sodann auch in der Akzentuierung verschiedener Lehrinhalte. Da die Christusverbundenheit die zentrale Inspiration des Jesuitenordens als „Gesellschaft (mit) Jesus“ ist, haben die sich hier ergebenden Fragen über ein theoretisch-wissenschaftliches Interesse hinaus Relevanz auch für die in ihr gelebte Christusfrömmigkeit und Spiritualität. Schon deshalb kann es dem Orden nicht gleichgültig sein, wenn einzelne Mitglieder mit ihren christologischen Überlegungen von der römischen Glaubenskongregation in Frage gestellt werden.

Theologie treiben heute

Die Kritik geht also in zwei Richtungen. Sie führt einmal zu methodologischen Fragen bzw. zur Frage, wie man heute Theologie treibt. Die andere betrifft Konsequenzen, die sich aus einer veränderten theologischen Praxis für die Antwort auf konkrete inhaltliche Fragen ergeben. Da diese sich letztlich aus der theologischen Praxis ergeben, tun wir gut daran, vor allem auf die erste Problemstellung zu achten. Da aber geht es um die Theologie, ihr Ziel und ihre Methode, wie sie sich heute darstellen.

Hauptziel der christlichen Theologie ist es, die grundlegende christliche Botschaft zu verstehen und sie für die Menschen von heute in deren Sprache auszulegen. In der Tat ist die Theologie nicht zeit- und ortlos. Die Bemühungen um das Verstehen gehen daher in zwei Richtungen. Man muß sich immer wieder fragen: Woher kommt die Botschaft? Sodann: Wer sind die Adressaten der Botschaft heute, was denken sie, wie sprechen sie, wie leben sie, was suchen sie?

Im Blick zurück: Kein christlicher Theologe wird leugnen, daß er sich im Blick auf den Ursprung des Christentums mit der Gestalt des Jesus von Nazaret, dann mit der Heiligen Schrift und der kirchlichen Lehre zu befassen hat, wie wir sie in Verkündigung und Katechese und in der offiziellen Lehre der Kirche finden. Schwierigkeiten entstehen, wenn man die Distanz der 2000 Jahre bedenkt, die zwischen Ursprung und Gegenwart liegen. Mit guten Gründen fordert Roger Haight deshalb eine „hermeneutische Methode der kritischen Korrelation“, also einer kritischen Entsprechung, die zwischen der ursprünglichen Jesusinterpretation bzw. dem ursprünglichen Jesusverständnis und der heutigen intellektuellen Kultur besteht.

Im Blick auf das Heute und nach vorn: Tatsächlich reflektiert die Theologie Anfang und Geschichte des Christentums, aber um des Heute willen auf die Zukunft hin. In diesem Sinn ist die „Tradition“ ein Arbeitsprozeß und als solcher im wahrsten Sinn des Wortes ein „Übersetzungsprozeß“, der den Anfang bewahrt und in eine jeweils neue Zeit an jeweils neue Orte trägt und „über-setzt“. Unsere Zeit ist aber, konkret gesagt, vor allem von zwei Dingen geprägt: einmal von der gegenwärtigen Wirksamkeit historischen Denkens und Bewußtseins und der Erfahrung vielfältiger Pluralität bzw. des gesellschaftlichen Pluralismus. Beide Faktoren üben eine starke Wirkung auch auf die wissenschaftliche Reflexion und Forschung aus und machen dabei vor der Theologie keinen Halt. Sie schließen die Anerkennung des Wandels ein. Die Geschichte ist als solche ein Prozeß ständigen Wandels und ständiger Veränderlichkeit, und der Pluralismus schließt Vielfalt ein und das in einem Ausmaß, daß am Ende Einheit und Identität gar verlorengehen können.

Im Blick auf diese zwei Momente kann man anfügen, daß der Aufbruch des modernen historischen Bewußtseins sich zurückdatieren läßt auf den Beginn der modernen europäischen Aufklärung, die seit dem 19. Jahrhundert die christliche Exegese, später auch die Dogmengeschichte nachhaltig beeinflußt hat. Der Plu-

ralismus in seinen vielfältigen Formen – ethnisch, politisch, kulturell, sprachlich, religiös usw. – trat spätestens in der Mitte des 20. Jahrhunderts in den Vordergrund, nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Zusammenbruch des Kolonialwesens, nach der Revolution im Kommunikationswesen und dem Einsetzen der starken Mobilität und Migration zwischen den verschiedenen Populationen, zeitweilig und permanent. Die Änderungen innerhalb der Kirche, die katholischerseits vor allem auf das Zweite Vatikanische Konzil zurückgehen, sind zumindest teilweise durch die weltweit wirksamen gesellschaftlichen Entwicklungen mitverursacht.

Die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums

Eine erste Zusammenfassung der neuen, von der Kirche und ihrer Theologie geforderten Haltung fand ihren prägnanten Ausdruck in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“:

„Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so daß sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann. Es ist deshalb nötig, daß die Welt, in der wir leben, sowie ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihr oft dramatischer Charakter erkannt und verstanden werden“ (GS 4).

Das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Polen „Zeichen der Zeit“ und „Licht des Evangeliums“ beschreibt die „kritische Korrespondenz“, die Roger Haight im Blick hat. Wie Peter Hünemann in seinen kritischen Anmerkungen zur Notifikation gegen Jon Sobrino feststellt, wurden die beiden Pole bereits ausführlich in den berühmten „*Loci theologici*“ des spanischen Dominikaners Melchior Cano (1509–1560) herausgearbeitet¹⁰. Cano unterschied zwischen sieben *Loci proprii* – „eigentlichen (theologischen) Orten“ und drei *Loci alieni*, nichttheologischen und in diesem Sinn „fremden Orten“:

Loci proprii sind *grundlegend* die Heilige Schrift und die apostolische Tradition, *interpretierend* die katholische, d. h. die universale Kirche, die Konzilien, die römische (Orts-)Kirche (mit dem Papst als Bischof und Oberhaupt der ganzen Kirche), die Kirchenväter und frühen Theologen, die Scholastik. *Loci alieni* sind die menschliche Vernunft, Philosophie und Geschichte.

Hier ist nun zu beachten, daß in der Gegenwartstheologie aufgrund der sich ändernden Zeitlage die zuletzt genannten drei außertheologischen *Loci* verstärkte Aufmerksamkeit erfahren. Schließlich geht es hier um die Lebenswelt der Adressaten der Botschaft, und diese ist vielfältig geprägt von den geschichtlichen Entwicklungen, von den sprachlichen Übersetzungen in die verschiedenen philosophischen

und weltanschaulichen Kontexte, damit zugleich von der von der menschlichen Vernunft bestimmten Welt.

Zweierlei ist hier nicht zu übersehen: *Einerseits* hat gerade Papst Benedikt XVI., angefangen mit seiner Bonner Antrittsvorlesung im Juni 1959 über das Gespräch mit Jürgen Habermas im Januar 2004 bis hin zu seiner Regensburger Vorlesung im September 2006, stets das Spannungsverhältnis von Glaube und Vernunft im Blick gehabt, freilich zumeist in einer Weise, daß er stets auf dem besonderen Rang des griechisch-abendländischen Denkens bestanden hat¹¹. *Andererseits* hat die Bewußtwerdung der Geschichtlichkeit des Denkens nicht nur nachdrücklich auf die biblische Exegese, sondern – wie schon gesagt – auch auf das Studium der Kirchengeschichte, zumal der Theologie- und Dogmengeschichte zurückgewirkt und dabei den Sinn für die Relativität und Begrenztheit sprachlicher Formulierungen, aber auch der kommunikativen Handlungen, der Symbole, der Ritualien und anderes mehr deutlich verschärft. Letztendlich geht es in all diesen Bemühungen praktisch vor allem um die Relevanz der Botschaft. Schließlich nützt die schönste Botschaft nichts, wenn niemand sie hören will und/oder niemand sie verstehen kann.

In seinen christologischen Werken unterscheidet Sobrino übrigens deutlich zwischen einem *Locus theologicus*, also dem genuin theologischen „Ort“ als Basis der kirchlichen Lehre, und einem *Locus socialis*, dem „Ort“ in der Gesellschaft, an dem die Lehren auszulegen und vorzutragen sind. In seinen konkreten Reflexionen und Anwendungen ist dieser „Ort“ schon aufgrund seines eigenen Lebensortes zunächst Lateinamerika mit seinen unzähligen Armen bzw. wie er sie nennt: seinen Opfern¹².

Freilich ist heute auch nicht zu leugnen, daß die Erfahrung des Pluralismus inzwischen so groß und weitreichend ist, daß die Theologie gelegentlich in der Gefahr steht, sich so ausführlich mit dem zu beschäftigen, was wir den gesellschaftlichen „Kontext“ der Glaubensverkündigung nennen können, daß dann am Ende der „Text“ der Botschaft vernachlässigt wird. Es kann dann in der Praxis geschehen, daß Kontext und Text ihre Plätze wechseln und das, was Text ist und sein sollte, zum Kontext und das, was Kontext ist, zum Text wird. Die moderne Situation bzw. die „Zeichen der Zeit“ werden dann nicht mehr „im Licht des Evangeliums“ interpretiert, sondern das Evangelium „im Licht der modernen Zeit“ und ihren Möglichkeiten des Verstehens. Im Ergebnis stellt sich hier die Frage nach der Norm und den leitenden Kriterien. Gerade hier gibt es berechtigte Anfragen an Roger Haight.

Die theologische Bedeutung des Volkes Gottes

Doch es gibt noch eine andere Frage, die allerdings in den Notifikationen nicht zur Sprache kommt: Welche Rolle spielt in der Theologie das Volk Gottes, und was ist seine theologische Bedeutung? An dieser Stelle möchte ich in Kürze auf Überlegun-

gen von Aloysius Pieris, einem Jesuiten aus Sri Lanka, eingehen. In einem Artikel „Interreligiöser Dialog und Theologie der Religionen. Ein asiatisches Paradigma“ nennt er die Armen „das dritte Lehramt“¹³. Pieris bezieht sich dabei auf die Tatsache, daß im späten Mittelalter in der Kirche von zwei Lehramtern die Rede war, die am Ende miteinander konkurrierten: das *Magisterium sedis magistralis*, die Theologie, zumal die Pariser Fakultät, und das *Magisterium sedis pastoralis*, das unter der Leitung des Papstes von den Bischöfen ausgeübt wurde und in unseren Tagen allein gemeint ist, wenn wir vom Lehramt sprechen¹⁴.

Wenn Pieris nun ein „drittes Lehramt“ hinzufügt, erinnert er damit zugleich an die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Volk Gottes. Von ihm heißt es in der Nummer 12 der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“, daß es in seiner Gesamtheit im Glauben nicht fehlgehen kann (*falli nequit*) und daß es durch den Glaubenssinn (*sensus fidei*), der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, den einmal den „Heiligen“ (damit sind hier die Gläubigen gemeint) gegebenen Glauben unverlierbar (*indefectibiliter*) festhält, mit rechtem Urteil tiefer in ihn eindringt und ihn im Leben voller anwendet.

Teil unserer methodologischen Überlegungen aber ist es festzuhalten, daß das Volk Gottes nicht nur passiv Adressat und Empfänger der kirchlichen Verkündigung ist, sondern daß es bevollmächtigt ist, aktiv als Subjekt in sich zu handeln. Das wird sicher weniger in lehrmäßiger Verkündigung geschehen als im Zeugnis des Lebens, wie es alltäglich gefordert ist. Mit guten Gründen werden daher heute die Biographien der Heiligen und heiligmäßiger Menschen als Quelle theologischer Lehre und Erziehung wiederentdeckt.

Roger Haight hat seinerseits davon gesprochen, daß der amerikanische Katholizismus heute drei potentielle Gaben der Weltkirche anzubieten hat: „eine feministische Perspektive mit einer Reihe von Werten, Offenheit für den Pluralismus und den Aufstieg der Laien“¹⁵. Man mag darüber streiten, ob die Gaben, die Gott der US-amerikanischen Kirche geschenkt hat, nicht eine Gabe und ein Ruf sind, die Gott heute der ganzen Welt schenkt. Denn die Kirche wird morgen nicht existieren und lebendig sein ohne die aktive Rolle der Laien, Männer und Frauen, farbig, schwarz und weiß, reich und arm. Das aber ist Grund genug, den Armen und den Opfern in Gesellschaft und Kirche eine Stimme zu geben als den von Gott geliebten Söhnen und Töchtern.

Es gibt noch einen anderen Grund, die Frage nach den Subjekten in der Kirche zu stellen. Schließlich leben wir im Zeitalter des Dialogs, und der interreligiöse Dialog ist eine der grundlegenden Einstellungen, die wir im Umgang mit anderen Menschen zu entwickeln haben. Das aber schließt ein, daß wir lernen, andere als Partner und Subjekte mit ihren eigenen Rechten zu behandeln und sie aus ihrer Perspektive zu sehen. Eine erste Stelle, an der dieser Lernprozeß startete, war die neue Wahrnehmung, daß wir mit lebenden (und überlebenden) Juden zusammenleben. Lange Zeit wurde das Judentum in der Theologie als ein akademisches Studienobjekt im

Rahmen der Beschäftigung mit dem Alten Testament betrachtet. Heute wissen wir, daß das Judentum in den jüdischen Zeitgenossen unter und mit uns lebt. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es offenkundig, daß sie als Partner im Dialog und im alltäglichen Zusammenleben anzusehen sind¹⁶. Was aber im Blick auf das jüdische Volk gefordert ist, gilt auch im Hinblick auf die Mitglieder anderer Religionen. Es ist gefordert, wo immer wir heute in den interreligiösen Dialog eintreten: Menschliche Personen sind als Subjekte zu behandeln. Beachten wir dies, so erkennen wir, daß die Theologie als solche sich heute in einem Wandlungsprozeß befindet, den es zu beachten gilt.

Die Anderen mit christlichen Augen sehen

Beide Züge – die geschichtliche Ausrichtung und der religiöse Pluralismus – sind Grund genug, auch einige zentralere Fragen des Glaubens neu zu bedenken. Aus unterschiedlichen Perspektiven, doch gründend in unserer Zeit haben die drei von der Glaubenskongregation zensierte Theologen einige grundlegende Fragen des Glaubens neu bedacht. Hier seien abschließend einige wenige Anmerkungen zu einigen in den Notifikationen angesprochenen Punkten gemacht.

Jacques Dupuis stellte die Frage nach der theologischen Bedeutung der Pluralität der Religionen. Sind die Religionen das zufällige Produkt ethnischer und kultureller Entwicklungen, oder finden sie ihren Grund im göttlichen Heilsplan für die Menschheit? Anders gesagt: Ist der religiöse Pluralismus lediglich eine Tatsache, die *de facto* existiert, oder können wir ihn eine Gegebenheit nennen, die *de jure* besteht? Nochmals anders formuliert: Kommt die religiöse Pluralität einfach in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte vor, wie wir sie zur Kenntnis nehmen, oder steckt hinter ihr eine besondere Intention, die im Willen Gottes ruht? Selbst wenn wir diese Frage kaum eindeutig beantworten können, ist es sinnvoll, nach dem Willen Gottes zu fragen. Denn wenn Gott diese Vielfalt gewollt hat, können wir nicht leichtfertig in allen Unterschieden zwischen den Rassen, Nationen und Religionen zunächst Abirrungen sehen. Vielmehr müssen wir ihnen eher mit vorsichtigem Respekt begegnen. Sollte es zudem so sein, daß auch andere Religionen einen Weg anbieten, der zur Befreiung und zum Heil führt, und sollten sie die Möglichkeit einschließen, ihrerseits zum Heil zu führen, dann müßte die Rolle der Kirche und das Wirken des Heiligen Geistes erneut überdacht und neu formuliert werden. Dupuis suchte Fragen dieser Art zu klären und fühlte sich dazu ermutigt, zumal er sich auf verschiedene päpstliche und andere Lehraussagen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, auch solche Papst Johannes Pauls II. berufen konnte¹⁷.

Wie schon erwähnt, ist hinsichtlich der Notifikation zur Theologie Dupuis' zu beachten, daß – anders als in den anderen Fällen – keine konkrete Äußerung aus seinem umfangreichen Werk zitiert wird, die zu korrigieren wäre. Das heißt zwar

nicht, daß nicht manche Partien des Buches vertieft oder auch verbessert werden könnten. Doch ist es charakteristisch für einen Pfadfinder, daß er nach einem gangbaren Weg sucht in bislang nicht beschrittenem und erforschtem Gelände. Ein Beispiel ist sein Ringen um einen passenden Ausdruck für eine wechselseitige Annäherung im Dialog. Wie auch Claude Geffré OP finde ich Dupuis' Begriff „inklusive Pluralismus“ schon im Blick auf die vieldiskutierte Pluralistische Theologie der Religionen mißverständlich und daher nicht sehr glücklich. Etwas näher zu Karl Rahners Rede von „anonymen Christen“ und „anonymem Christentum“ würde ich es vorziehen, von „wechselseitiger Inklusivität“ zu sprechen¹⁸. Wie immer, ein begrifflicher Dissens ist aber kein Grund für eine Zensur, sondern nur Anlaß zur Überlegung und zur Debatte.

Roger Haight geht gleichfalls auf den religiösen Pluralismus ein¹⁹. Freilich ist er offensichtlich nicht so stark im direkten Dialog mit Menschen anderen ethnischen und kulturellen Hintergrunds involviert. In eine ausführlichere Diskussion der verschiedenen christologischen Fragestellungen möchte ich aber hier schon deshalb nicht eintreten, weil das voraussetzen würde, daß wir Haight's Position zunächst genauer darstellen müßten; das wiederum würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Das bezieht sich auch auf das Symbolverständnis, das Haight in seinem fundamentalen Werk „Jesus Symbol of God“ entwickelt. Stattdessen möchte ich den Blick auf sein Geschichtsverständnis lenken, das in zweifacher Hinsicht nach einer Vertiefung ruft.

Erstens: Auch wenn es keinen anderen Weg gibt, mit dem lebendigen Christus in Verbindung zu treten, als in ihm zunächst ein vollständig menschliches Wesen zu erblicken, denke ich doch, daß Haight's Annäherung an den „historischen Jesus“ eine Erweiterung verdient. Tatsächlich ist das Neue Testament als ganzes ein Dokument, das uns in der Geschichte überliefert ist, und es konfrontiert uns mit der Realität des Glaubens der frühen Kirche, die uns wiederum als historische Gegebenheit gegenübertritt. Der „historische Jesus“ begegnet uns somit in der umfassenderen historischen Realität der frühen Kirche, wie diese uns in dem historisch vermittelten biblisch-neutestamentlichen Text entgegenkommt²⁰. Selbst Texte, von denen angenommen wird, daß sie ursprüngliche Worte und Taten der irdischen Existenz Jesu enthalten, erreichen uns nach Ostern und bezeugen, wie die frühe Jünger-gemeinde Jesu ihn gesehen und verstanden hat. Die Texte sind historische Dokumente der Bezeugung, und die Beziehung zwischen Pluralität und Einheit innerhalb der biblischen Dokumente ist eine komplexe Realität; sie ist als solche anzunehmen, doch aus welchem Grund sollte sie aufgelöst oder verkürzt werden? Sind nicht auch fremde bzw. fremd gewordene Texte in ihrer Fremdheit zunächst auszuhalten, bevor sie aus Modernitätsgründen aufgegeben oder doch in Frage gestellt werden?

Zweitens: Jenseits des theologischen Interesses scheint das Geschichtsverständnis, wie es hier gebraucht wird, nach allem in der westlichen Welt und im Rahmen ihres Denkens beheimatet zu sein. In unserer Zeit eines interkulturellen und inter-

religiösen Dialogs scheint es jedoch angemessen, die verschiedenen Geschichtsverständnisse, wie sie sich in den unterschiedlichen kulturellen Umfeldern entwickelt haben, miteinander zu vergleichen. Ich verweise beispielsweise auf die Studien indischer Jesuiten wie Francis D'Sa und anderer, die bemüht sind, einen komplementären Zugang zur „Geschichte“ und ihrem Verständnis in einem eher nichtanthropozentrischen und kosmischen Horizont gegenüber dem anthropozentrischen Denken der westlichen Welt zu finden²¹. Leider finden alternative Weisen des Denkens in der abendländischen Theologie nach wie vor zu wenig Beachtung. Sie kommen auch bei Roger Haight nicht zum Tragen.

Jon Sobrino kann wie die anderen Jesuiten dem lebendigen Jesus heute nur inmitten des Volkes und der menschlichen Gesellschaft begegnen. In der Welt, in der er seit Jahren lebt, sind dies die Armen und Unterdrückten, die ungezählten Menschen, die nach Hilfe und Heil heute rufen. Verglichen mit Haight hat Sobrino ein lebendigeres Verständnis von einem Jesus, der selbst gelitten hat und gekreuzigt worden ist. Abgesehen von seiner nicht ganz gelungenen Erklärung der sogenannten „*communicatio idiomatum*“ (Bernard Sesboüé spricht von einem „technischen Irrtum“²²), kann er hinsichtlich seiner Reflexion auf die Konzilsaussagen kaum getadelt werden. Er bewegt sich in seinen Aussagen auf der Linie der späteren Konzilien, auch wenn er festhält, daß das Jesusinteresse in der frühen Kirche einen Wandel durchgemacht hat.

Nach seinem – durchaus korrekten – Verständnis konzentrierten sich die innerkirchlichen Reflexionen und Kontroversen der frühen Kirche stärker auf die Konstitution der Person Jesu Christi als einer Person mit zwei Naturen, der menschlichen und der göttlichen. Diese in den frühen Konzilien immer schärfer gefaßte Begrifflichkeit leugnet Sobrino an keiner Stelle. Doch verbindet sich mit dieser starken Konzentration auf den in Jesus Mensch gewordenen Gottessohn ein gewisser Verlust der geschichtlichen Konkretheit, wie sie mit der biblisch-narrativen Sprache der Evangelien gegeben war. Hatte Jesus das kommende Reich Gottes verkündigt, so predigte die junge Kirche mit dem heiligen Paulus Jesus als den Gekreuzigten (1 Kor 1, 23). Es läßt sich kaum leugnen, daß die jesuanische Verkündigung des Reiches Gottes dabei eher in den Hintergrund trat und am Ende fast ganz verschwand. Aus dem Verkündiger wurde der Verkündigte. In dem schönen Wort des Origenes ist Christus die *autobasileia*, das Reich selbst oder das Reich in Person, damit zugleich der in Jesus angekommene Höhepunkt des von ihm verkündigten Reiches Gottes. Entfaltet sich aber dieses Reich nicht dennoch weiter in einem Prozeß, der fort dauert bis zum Ende der Tage?

Mit dem Klärungsprozeß der frühen Konzilien änderte sich auch die Sprache. Die der griechischen Philosophie entlehnte Begrifflichkeit hatte etwas Abschließendes und Statisches an sich und verlor dabei zugleich im Hinblick auf die geschichtlichen Prozesse das Dynamische und Prozeßhafte, wie es in den Texten des Neuen Testaments, zumal der Evangelien zum Ausdruck kommt. Die Orthodoxie, die rechte

Lehre, schob sich dabei gleichsam vor die Orthopraxie, vor die rechte Umsetzung der konkreten Christusnachfolge in den Leidensgeschichten der Welt und den Heils- und Befreiungserfahrungen, die Menschen in der Nachfolge des gekreuzigten Christus auf ihren eigenen Kreuzwegen machten. Sesboué gibt zu Recht zu bedenken: „Wir predigen nicht Chalkedon; wir verkündigen Christus und respektieren dabei Chalkedon. Das ist der große Unterschied.“²³

Das und nichts anderes sucht Sobrino in seinen christologischen Werken herauszuarbeiten. Es ist aber dann schwerlich zu verstehen, warum Sobrino auf seine Weise nicht bedauern darf, daß die wissenschaftliche Theologie im Lauf der Geschichte diesen Zusammenhang zwischen den heutigen Lebenserfahrungen und dem konkreten Leben Jesu leider fast ganz vergessen hat.

Noch einmal: Die wahre *imitatio Christi*, die wahre Christusnachfolge besteht nach der Aufforderung Jesu immer in der Annahme des eigenen Kreuzes. Damit aber ist die Christusnachfolge ein Prozeß, der in konkreten Ereignissen besteht, die sich in der menschlichen Gesellschaft abspielen und bis zum Ende der Geschichte fort dauern, wenn Christus in seiner Herrlichkeit kommt. Spirituell hat es diese Kreuzesnachfolge in der Geschichte der Kirche immer gegeben, doch die Frage bleibt: Hat der Zusammenhang zwischen den konkreten Leiden der Menschen, wie Sobrino sie bei den Völkern Lateinamerikas in der Gegenwart erlebt hat und erlebt, und dem fortlebenden Christus und seiner heilend-befreienden Praxis so stark im Bewußtsein der Kirche gestanden, daß sie ihrerseits immer für eine reale, nicht nur eine spirituelle Befreiungspraxis im Sinn Christi eingetreten wäre? Wie stand es um die Parteinahme für die Armen und Unterdrückten in ihrer Missionsgeschichte? Oder hat nicht doch die Beschäftigung mit der metaphysisch-statischen Sprache des Dogmas und der Theologie die Kirche derart von der Erfahrungswelt der Menschen entfernt, daß diese sich immer weniger an den leidenden und noch immer mitleidenden Christus verwiesen sehen? Sobrino drängt auf eine aktive Christusnachfolge in unserem konkreten Leben und wirbt so um eine aktive Mitwirkung an der Schaffung des Reiches Gottes heute. Denn im Sinn des Herrengébets rufen wir immer noch: „Dein Reich komme!“ Die Herrschaft Gottes ist noch immer unterwegs.

Peter Hünermann zögert nicht, auf eine „Wolke der Zeugen“ in der heutigen Theologie, unter Exegeten und Systematikern hohen Ranges, hinzuweisen, die in der Weise Sobrinos denken. Gerade wenn er aus seiner konkreten Lebenswelt sich die Not und die Sicht der Opfer Lateinamerikas zu eigen macht, ist seine Theologie keineswegs auf diese beschränkt. Seine Theologie besitzt Relevanz für ein breites Auditorium in Kirche und Welt. Denn für uns alle gilt es, immer neu von den Menschen her auf Jesus, sein Leben und seine Botschaft zu schauen und zu hören und Jesus als den Lebendigen in der Welt aktiv in unserem Leben zu bezeugen.

In diesem Sinn unterstreicht Hünermanns Antwort auf die gegen Sobrino gerichtete Notifikation auch die Notwendigkeit einer erneuerten Theologie, in der bibli-

sches und systematisches Denken im Hinblick auf die doppelte Aufgabe zusammenarbeiten: treu zum ursprünglichen Ereignis und zur ursprünglichen Botschaft, die sich auf die Inkarnation Christi, seinen Tod und seine Auferstehung konzentriert, Relevanz und Plausibilität dieser Lebensbotschaft für alle Zeiten und die ganze Menschheit aufzuzeigen. Das und nichts anderes sollte auch das Anliegen und die Sorge des kirchlichen Lehramtes sein.

Hier ruft Hünemann dann die Glaubenskongregation zur Arbeit an einer erneuerten und verbesserten „Qualitätssicherung“ der Theologie auf. Insofern das Lehramt seinerseits mit rational einsehbaren und nachvollziehbaren Argumenten arbeiten muß, kann es selbst nicht in einer (im schlechten Sinn) „dogmatischen“ Weise verfahren. Entsprechend reichen einfache Selbstzitiertungen, also Verweise auf bekannte Lehraussagen als solche nicht mehr aus, zumal es immer um sprachliche Formulierungen geht und die Übersetzungen in fremde Verstehenshorizonte längst in ihrer eigenen Problematik erkannt sind. Es wäre in diesem Sinn zum Beispiel wünschenswert, daß das Lehramt sich in der Auswahl seiner Konsultoren einer größeren Breite von Denkweisen öffnet. In einer Zeit, in der die Vielfalt der Kulturen auch in der Kirche immer deutlicher in Erscheinung tritt, muß – wie schon in der Patristik und im Mittelalter – auch die Vielfalt theologischer Schulen bzw. Denkansätze zum Zug kommen.

Die Glaubenskongregation selbst muß sich also der neuen Situation stellen. Ihrer Aufgabe kann sie aber nur nachkommen, wenn sie in ihrer Arbeitsmethodik auf der Höhe der Zeit steht. Denn für beides hat sie Sorge zu tragen: für die Treue gegenüber der Fülle des Glaubens, aber auch für die volle Ausübung des Auftrags der Kirche, die Heilsbotschaft Christi, das Evangelium, zu allen Zeiten zu allen Völkern an alle Orte der Welt zu bringen.

ANMERKUNGEN

¹ Für eine ausführlichere Auseinandersetzung vgl. A. Nayak, Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität (Düsseldorf 2006).

² Unter www.vatican.va/roman.curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_ge.htm sind alle Dokumente abrufbar im Internet. Es gibt zu denken, daß – abgesehen von de Mellos Büchern und J. Sobrino, Christologie der Befreiung Bd. 1 (Mainz 1998) – die anderen Veröffentlichungen der Theologen, die diskutiert werden, bislang in deutscher Sprache nicht zugänglich sind.

³ Vgl. J. Dupuis, Toward a Christian Theology of Religious Pluralism (Maryknoll 1997); dazu H. Waldenfels, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, in dieser Zs. 217 (1999) 597–610.

⁴ Dupuis' Auseinandersetzungen mit seinen Kritikern liegen inzwischen auch in deutscher Sprache vor. Das von U. Winkler herausgegebene Heft 1 der Salzburger Theologischen Zeitschrift 10 (2006) steht unter dem Leitgedanken: Ein Testament katholischer Religionstheologie. Jacques Dupuis' Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren, und stellt eine gelungene Einführung in Leben und Werk des Theologen dar.

- ⁵ J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all' incontro* (Brescia 2001).
- ⁶ Vgl. R. Haight, *The Future of Christology* (New York 2005).
- ⁷ Vgl. J. Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Bd. 1 (Mainz 1998) und ders., *Christ the Liberator. A View of the Victims* (Maryknoll 2001).
- ⁸ Vgl. P. Hünemann, *Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation: HerKorr 61* (2007) 184–188; B. Sesboüé, *Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie von Jon Sobrino*, in dieser Zs. 225 (2007) 240–254.
- ⁹ Vgl. Haight (A. 6) 40f.
- ¹⁰ Vgl. Hünemann (A. 8).
- ¹¹ Vgl. zu den Texten J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen* (Freiburg 1997) 40–59; J. Habermas u. J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft u. Religion* (Freiburg 2005); Benedikt XVI., *Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung* (Freiburg 2006) 11–32.
- ¹² Vgl. dazu die Einleitungen zu den in A. 7 genannten Werken.
- ¹³ Vgl. A. Pieris, *Feuer u. Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus u. Christentum* (Freiburg 1994) 115–124, zum „3. Lehramt“: 117–119.
- ¹⁴ Vgl. H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 2005) 483; *Die Theologie u. das Lehramt*, hg. v. W. Kern (Freiburg 1982) 29–33.
- ¹⁵ Vgl. *Jesuit Postmodern*, hg. v. F. X. Clooney (London 2006) 98.
- ¹⁶ Vgl. dazu Waldenfels (A. 14) 483–501.
- ¹⁷ Vgl. Dupuis, *Theology* (A. 3) 158–179; ders., *Cristianesimo* (A. 5) 136–148.
- ¹⁸ Vgl. H. Waldenfels, *Standpunkt u. Standpunkte. Unterwegs zu einer Theologie der Religionen*, in: ZMR 91 (2007) 5–15; C. Geffré, *Unterwegs zu einer „interreligiösen Theologie“*, ebd. 16–28; ders., *From the Theology of Religious Pluralism to an Interreligious Theology*, in: *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, hg. v. D. Kendall u. G. O'Connor (Maryknoll 2003) 45–59.
- ¹⁹ Vgl. R. Haight, *Jesus Symbol of God* (Maryknoll 1999) 395–423; ders., *Future* (A. 6) 103–122, 202–211.
- ²⁰ Diese Kritik kann auch dem Vorwort zu J. Ratzinger – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth* (Freiburg 2007) 9–23 entnommen werden, wo er von der „kanonischen Exegese“ spricht, dem „Lesen der einzelnen Texte der Bibel in ihrer Ganzheit“, und sie „eine wesentliche Dimension der Auslegung“ nennt, „die zur historisch-kritischen Methode nicht in Widerspruch steht, sondern sie organisch weiterführt und zur eigentlichen Theologie werden lässt“ (18); vgl. auch T. W. Tilley, *Remembering the Historic Jesus – a New Research Program?*, in *Theological Studies* 68 (2007) 3–35.
- ²¹ Vgl. u.a. F. D'Sa, *Anthropische u. kosmische Geschichte*, in: ders., *Regenbogen der Offenbarung* (Frankfurt 2006) 63–86.
- ²² Vgl. Sesboüé (A. 8) 251 und Haight (A. 6).
- ²³ Sesboüé (A. 8) 250.