

lebensfeindlichen Göttern führen“ (117). Deshalb ist nach R. nicht von Leiderfahrungen auszugehen, sondern zu ihnen hinzuführen; wir müssen überhaupt erst lernen, sie richtig zu sehen. Für ihn ist die Befreiung vom Denkwang einer (platten) Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft, von Christentum und Religion geradezu die europäische Form einer Befreiungstheologie (122). Wenn man, um die Bibel zu lesen, von außerbiblichen Werturteilen ausgehen könnte, bräuchte man keinen Kanon, sondern wüßte schon vorher, was gut ist (124). Durch die Orientierung an der Thora müsse vielmehr die Eigenlogik der Dinge überformt werden (126). M. E. muß jedoch gegen eine schlechte Vernunft grundsätzlich mit Vernunftgründen argumentiert werden. Gegenstand der Offenbarung ist nicht, was gut ist, sondern Gottes Selbstmitteilung, durch die man von dem befreit wird, was daran hindert, das Gute tatsächlich zu tun. – In dem abschließenden Artikel von *Rudolf Engkert* werden noch einmal die Hauptanliegen R.s wie die Einwände gegen seinen Ansatz zusammengefaßt. Engkert behauptet, die Bibel sei Gottes Wort in Menschenwort (133). Aber würde damit nicht verkannt, daß es gar kein anderes Wort als menschliches Wort gibt und daß aufgrund der Menschwerdung Gottes sein Wort ein von vornherein menschliches Wort mit göttlicher Wahrheit und nicht ein anderes Wort in menschlichem Wort ist? Das Wort der Weitergabe des Glaubens, das Gottes Wort zu sein beansprucht, sagt uns, was Gott uns zu verstehen geben will, nämlich unser Geborgensein in der Gemeinschaft mit ihm. Nach Engkert enthebt R. die biblischen Schriften der Religionskritik (132). Gegen R.s These, daß der Glaube nicht Antwort auf eine Fragestellung des Menschen sein könne, meint er, daß der Glaube immer beides sei, Aufnahme und Transformation menschlicher Sehnsüchte (134). Er hält natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis für „komplementär“ (138) und schreibt R. einen „Generalverdacht“ gegen die Vernunft zu (139). Er meint, R. sei Gegner autonomer Ethik und vertrete statt dessen eine Glaubensethik (141). Nachdenkenswert ist Englerts Anfrage an R., ob nicht in seiner Sicht die christliche Botschaft auf eine bloße Forderung, also auf Gesetz hinausläuft, „nämlich sich der Macht des Geldes und des um Besitz kreisenden ökonomischen Denkens zu verweigern“ (136); denn so wird noch nicht deutlich, wodurch man die Freiheit gewinnt, diese Forderung erfüllen zu können. – Obwohl alle Gesprächsteilnehmer den Dialog mit R. für wichtig halten, stimmt ihm keiner wirklich zu. Alle Beiträge lassen jedoch nach meinem Eindruck die Frage und erst recht die Antwort auf sie vermissen, wer denn Gott wirklich sei. Wie kann man von „Gott“ im Sinn der christlichen Botschaft reden, ohne ihn zu einem bloßen Bestandteil einer umfassenderen Gesamtwirklichkeit zu machen, aber auch, ohne daß die Rede von ihm in der Luft hängt? Sie bleiben alle letztlich unbeirrt bei dem von R. wohl mit Recht angeprägerten problematischen Vorverständnis.

P. KNAUER S. J.

DUPUIS, JACQUES, *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue* [Il Cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all' incontro, English]. Übersetzt von *Phillip Berryman*. London: Darton, Longman and Todd 2002. XII/276 S., ISBN 0-232-52482-3.

Ist aus einer christlichen Glaubensperspektive heraus der religiöse Pluralismus nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure*, d. h. prinzipiell gut zu heißen oder gar theologisch rechtfertigbar? Das ist die große Frage, mit der sich Dupuis (= D.) in diesem Bd. auseinandersetzt. In der Tat versucht D. in diesem religionstheologischen Beitrag zu zeigen, wie die innerweltlich anzutreffende Vielfalt religiöser Traditionen und Wege nicht als ein Manko, sondern vielmehr als ein fester und von Gott selbst gewollter Bestandteil seines Heilsplans für die gesamte Menschheit verstanden werden kann, ohne dabei die einzigartige und universale Heilsbedeutung Jesu Christi einebnen zu müssen. D. ist zutiefst davon überzeugt, daß die vielfältigen religiösen Traditionen (D. vermeidet es bewußt, von „Religionen“ zu sprechen) nicht nur als unterschiedliche Ausdrucksformen einer ausschließlich vom Menschen ausgehenden Suche nach dem Göttlichen aufgefaßt werden können, etwa im Sinne eines *homo naturaliter religiosus*, der sich eine Art natürliche Religion erschafft, um auf diese Weise seine religiösen Bedürfnisse erfüllen zu können. D.' Ansicht nach sind die vielfältigen religiösen Wege besser als Antwortversuche auf eine Vielzahl vorausgegangener göttlicher Interventionen innerhalb der Menschheitsge-

schichte zu verstehen, ganz im Sinne einer leichten Abwandlung des Wortes von Blaise Pascal: „Du würdest mich nicht suchen, wenn ich dich nicht zuerst gefunden hätte“ (53, hier, und im folgenden, meine Übersetzung).

Wie nun eine Pluralität religiöser Wege prinzipiell gutgeheißen werden kann, ohne dabei christologisch abrüsten zu müssen, versucht D. von verschiedenen Seiten her zu beleuchten. Von den zehn Kap. des Buches bilden die ersten drei einen eher historischen Zugang zur Fragestellung. So geht D. im ersten Kap. („Jesus, the Apostolic Church, and the Religions“) zunächst einmal der Frage nach, wie Jesus selbst sich – im Spiegel der Evangelien – zu Andersgläubigen, und das heißt zu Nichtjuden, verhalten hat, und wie dann auch in den weiteren, außerevangelischen Schriften des Neuen Testaments das Verhältnis der Christen zu Nichtchristen gesehen und beurteilt wird. Das zweite Kap. bietet dann wider Erwarten keinen Überblick über die sich zeitgeschichtlich daran anschließenden „religionstheologischen Überlegungen“ der Kirchenväter und Theologen des Mittelalters – Interessierte verweist D. auf die entsprechenden Ausführungen in seinem früheren Buch „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism“ (Maryknoll, N. Y. 1997, 53–129). Statt dessen führt das zweite Kap. den Leser direkt in die Mitte des 20. Jhdts.: „At the Crossroads of Vatican II“. Auf 30 Seiten verschafft D. dem Leser einen knappen, aber informativen Überblick über die lehramtlich vorgegebenen Parameter zu einer Theologie der Religionen. Dazu stellt er in einem ersten Schritt zunächst einmal jene beiden religionstheologischen Grundansätze vor, die zur Zeit des Konzils in der katholischen Theologie vorherrschend waren. Jean Daniélou und Henri de Lubac stehen dabei für den eher konservativen Ansatz, der den nichtchristlichen Traditionen *qua* Traditionen im Grunde genommen keinerlei theologische Bedeutung zumißt (47–52). Der offenere Ansatz, der die anderen Traditionen hingegen als sichtbare Vermittlerinstanzen des von Christus erwirkten Heiles versteht, stammt aus der Feder Karl Rahners (52–59). Eine sich daran anschließende Untersuchung der entsprechenden Konzilstexte stellt dann in einem zweiten Schritt heraus, daß sich das Konzil im großen und ganzen für die konservative Option entschieden hat. In einem letzten Schritt geht D. die für seine Fragestellung wichtigsten nachkonziliaren Dokumente des kirchlichen Lehramtes durch (mit Ausnahme der Erklärung *Dominus Iesus*, denn das Manuskript des Buches war schon vier Monate vor ihrer Veröffentlichung fertiggestellt). Auch hier kommt D. zu dem Resultat, daß die römischen Dokumente im wesentlichen der konziliaren Religionstheologie verhaftet bleiben. Die einzige Ausnahme und konkrete Fortschreibung des Konzils stellt D.’ Ansicht nach das Dokument „Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi“ dar, das am 19. Mai 1991 vom *Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog* und der *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* veröffentlicht wurde (Näheres dazu weiter unten). Den Abschluß des historischen Überblicks bietet das dritte Kap. („Christianity and the Religions in Recent Theology“), das die verschiedenen religionstheologischen Grundansätze der Gegenwart (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) mit ihren jeweiligen Spielarten etwas genauer beleuchtet und dann D.’ eigenen Ansatz vorstellt: den so genannten „inkluisiven Pluralismus“ bzw. „pluralistischen Inklusivismus“ (87–95).

In den darauf folgenden fünf Kap., dem Herzstück des Buches, versucht D. in verschiedenen Anläufen zu zeigen, wie mit diesem Ansatz der religiöse Pluralismus theologisch gerechtfertigt werden könne, ohne dabei die zentrale Bedeutung des Heilsmysteriums Jesu Christi aufgeben zu müssen. Jedem dieser Anläufe ist ein eigenes Kap. gewidmet. Der erste Anlauf zu einer „christlichen Theologie des religiösen Pluralismus“, wie D. sein Unternehmen gerne bezeichnet, bietet das vierte Kap. unter dem Titel: „The God of the Covenant and the Religions“. Hier reflektiert D. ein adäquates Verständnis von Heilsgeschichte. Wie breit ist die Heilsgeschichte, d. h. Heil innerhalb der Geschichte konkret zu denken? Beschränkt sich göttliches Heilshandeln nur auf die jüdisch-christliche Tradition oder umfaßt es nicht vielmehr die gesamte Menschheit? D. denkt hier v. a. an Gottes universalen Heilswillen, der in seinem bis heute ungekündigten Bund mit Noah (Gen 9) auch einen konkreten biblischen Ausdruck gefunden hat. Wenn aber Gott mit allen Menschen einen bleibenden Bund geschlossen hat, dann ist davon auszugehen, daß er sich auch in der Geschichte aller Völker zeigen und offenba-

ren will, und nicht nur in der eines einzigen. Wie das im einzelnen zu denken ist, führt D. im fünften Kap. („In Many and Various Ways“) genauer aus. Unter dem Leitgedanken einer „differenzierten Offenbarungsgeschichte“ (132–137) legt er dar, wie sich die vielen und unterschiedlichsten Selbstmanifestationen Gottes durch sein Wort und seinen Geist in der einen Heilsgeschichte zu seiner Selbstmitteilung in Jesus Christus verhalten. D. meint, dabei von einer „wechselseitigen“, wenn auch „asymmetrischen Komplementarität“ (136) sprechen zu dürfen. In Jesus Christus hat Gott zwar sein alles „entscheidendes Wort“ (129) gesprochen (D. vermeidet es, vom „endgültigen Wort“ zu sprechen, da selbst Jesu Offenbarung noch unter einem eschatologischen Vorbehalt steht) und sich auch auf höchste und unüberbietbare Weise offenbart. Doch gebe es auch in anderen Traditionen authentische Offenbarungen, Mitteilung von „Wahrheit und Gnade“ (AG 9) und infolgedessen auch inspirierte Schriften und Bücher außerhalb des Juden- und Christentums. Maßstab für die Echtheit jeglicher Offenbarung bleibe allerdings das geoffenbarte Wort, wie es im Neuen Testament seinen Niederschlag gefunden habe; was ihm widerspreche, stamme nicht von Gott. Wohl aber müsse angesichts der heutigen globalen Herausforderungen das Gemeinsame noch mehr erforscht und in Zukunft noch stärker herausgestellt werden. Der dritte Anlauf im sechsten Kap. („The Word of God, Jesus Christ, and the Religions of the World“) bietet dann die eigenwilligsten Ausführungen des gesamten Buches. Hier unternimmt D. den Versuch, vom Heilshandeln des auferstandenen und zur Rechten des Vaters erhöhten Christus nochmals ein Heilshandeln des göttlichen Wortes als solches zu unterscheiden (*nota bene*: nicht zu trennen!), das es nicht nur für die Zeit vor der Inkarnation, sondern auch nach ihr, bis herauf in unsere Gegenwart zu berücksichtigen gelte. Das Heilshandeln des auferstandenen Christus versteht D. in scholastischer Manier über seine menschliche Natur vermittelt. Um dabei nun einen „umgekehrten Monophysitismus“ (144) zu vermeiden, der die menschliche Natur zu stark herausstelle, gelte es ebenso das fortdauernde Heilshandeln des göttlichen Wortes (als Träger der menschlichen Natur) zu beachten, ohne dies freilich von seinem Heilshandeln über die menschliche Natur zu trennen. In Anlehnung an einige Kirchenväter versteht D. damit – wie Claude Geffré – das Heilshandeln des inkarnierten Wortes als „Sakrament einer breiteren Ökonomie, nämlich der des ewigen Wortes“ (145), und will auf diese Weise das freie Wirken des Logos auch jenseits des Christentums herausstreichen. In Person, Leben und Werk Jesu Christi hat sich das göttliche Wort auf höchste und unüberbietbare Weise engagiert und auch eine universale Erlösung gewirkt. Dennoch müsse aber dieses Heilsmysterium (der Inkarnation) immer in Relation zu jenem Heilshandeln gesehen werden, das das göttliche Wort als solches auch jenseits der Grenzen des Christentums gewirkt hat und bis heute noch wirkt. Fraglich bleibt hier allerdings, wie von einem universalen [sic!] Heilshandeln des auferstandenen Christus, an dem D. zweifellos festhält, tatsächlich ein breiteres, und d. h. universaleres (?) Heilshandeln des göttlichen Wortes als solches unterschieden werden kann. Weniger eigenwillig sind dann wieder die Ausführungen im sich daran anschließenden siebten Kap. Hier versucht D. unter dem Titel „The ‚One Mediator‘ and ‚Participated Mediations‘“ die theologische Qualität der nichtchristlichen religiösen Traditionen, die das Konzil bewußt unbestimmt ließ, genauer zu fassen. Dazu greift er auf das zurück, was Johannes Paul II. schon 1990 in *Redemptoris Missio* herausgestellt hat: daß nämlich der eine Mittler (1 Tim 2, 5) nicht schon von vornherein jegliche, an ihm „teilhabende Mittlertätigkeiten“ (RM 5) ausschließen muß. Wenngleich hier noch offen bleibt, ob der Papst unter die „teilhabenden Mittlertätigkeiten“ auch die religiösen Traditionen *qua* Traditionen rechnet, d. h. den religiösen Traditionen als solchen eine heilsrelevante Bedeutung für ihre Mitglieder zuschreibt, so will D. diese Auffassung spätestens in „Dialog und Verkündigung“ (vgl. oben), das eine Art Kommentar zu *Redemptoris Missio* bildet, an dem D. selbst mitgearbeitet hat, so verstanden wissen. In Nr. 29 heißt es dort nämlich, daß „die Anhänger anderer Religionen [...] immer dann positiv auf Gottes Einladung [antworten] und [...] sein Heil in Jesus Christus [empfangen], wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen“, und das gelte selbst für den Fall, daß „sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen (vgl. AG 3; 9; 11)“. Damit versteht D. die nichtchristlichen Traditionen *qua* Traditionen als ge-

schichtlich greifbare und sichtbare Vermittlerinstanzen des von Christus erwirkten Heils für ihre Mitglieder und meint, sie unter dieser Rücksicht auch als Heilswege bezeichnen zu dürfen, freilich nur in analoger Weise, da sie ja keine selbständigen Wege sind und nur in der Kirche die sakramentale Fülle und Sichtbarkeit von Christi Heilsmysterium gegeben ist. So bestehe zwischen ihnen und der Kirche zwar eine wechselseitige Komplementarität, doch sei auch dieses Verhältnis immer als ein asymmetrisches zu denken. Konkretere Überlegungen zur Rolle der Kirche im Konzert der Religionen stellt D. dann in einem fünften und letzten Anlauf im achten Kap. an, und zwar im Zusammenhang mit einer entsprechenden Reich-Gottes-Theologie: „The Reign of God, the Church, and the Religions“. Wieder verweist er auf die Enzyklika *Redemptoris Missio*, aus der seiner Ansicht nach klar hervorgehe, daß sich das irdische Reich Gottes auch jenseits der Grenzen der pilgernden Kirche finden lasse, und zwar überall dort, wo die evangelischen Werte gelebt würden (vgl. RM 20). Dementsprechend sieht D. in Anlehnung an Rahner die Rolle der Kirche (auf ökumenische Unterscheidungen verzichtet D.) darin, Sakrament, d. h. sichtbares und wirksames Zeichen dieses Reiches zu sein. Auf die Kirche seien und bleiben auch alle Nichtchristen hingeeordnet (vgl. LG 16), da nur sie „mit der Fülle der Heilsgüter und -mittel ausgestattet“ (RM 18) ist. Da aber das Konzil die Lehre von einer impliziten und unbewußten Mitgliedschaft aufgegeben habe (vgl. LG 13–16), seien ausschließlich Christen als Mitglieder der Kirche zu verstehen und nur sie erreiche das durch Christus erwirkte Heil auf ekklesial, d. h. sakramental vermittelte Weise. Allen Nichtchristen hingegen käme aufgrund ihrer Mitgliedschaft im Reiche Gottes eine (nicht ekklesial vermittelte) Teilhabe am Heilsmysterium Christi zu. D. zufolge können jedenfalls die Anhänger anderer Religionen als Mitglieder des Reiches Gottes ihr Heil wirken, ohne dabei in irgend einer Weise Mitglieder der Kirche zu sein (215). Damit denkt D. zwar die Lehre des Konzils von einer ausschließlich expliziten Kirchenmitgliedschaft konsequent zu Ende, doch scheint mit seiner minimalistischen Interpretation von „ordinantur“ auch jene „geheimnisvolle Verbundenheit“ zwischen Kirche und Nichtchristen (vgl. RM 10) endgültig aufgegeben sowie „das besondere Band zwischen Kirche und Reich Gottes“ (RM 18) gänzlich durchschnitten zu sein, worauf der Papst in seiner Enzyklika allerdings noch insistiert. Mit Überlegungen zum interreligiösen Dialog („Interreligious Dialogue in a Pluralistic Society“) und zum interreligiösen Gebet („Interreligious Prayer“) bringt D. seine systematischen Ausführungen zu Ende und bündelt in einer siebenseitigen Zusammenfassung (253–259) nochmals die zentralen Aussagen des Buches.

Ein Nachwort (260–263) weist dann eigens darauf hin, daß das vorliegende Buch – zwar nicht nur, aber doch in weiten Zügen – die pastorale ausgerichtete und auch etwas überarbeitete Fassung seines Vorgängerbuches von 1997 (vgl. oben) sei, zu dem die römische Glaubenskongregation aufgrund uneindeutiger Formulierungen im Januar 2001 mit einer *Notifikation* Stellung genommen habe. Dabei macht D. keinen Hehl daraus, daß auch im vorliegenden Buch nicht alle Thesen unter jeglicher Rücksicht in vollem Einklang mit *Dominus Iesus* und der *Notifikation* stehen dürften. Doch seien alle Divergenzen „im Geist einer konstruktiven Treue zur Offenbarung Christi und zur Lehrautorität der Kirche vorgetragen“ (262). Genau dieser Geist der Treue zum Katholischen, in dem D. die Grenzen des inklusivistischen Ansatzes auszuloten und die theologische Qualität der nichtchristlichen religiösen Traditionen genauer zu bestimmen versucht, zeichnet dieses Buch aus. D. fragt immer zuerst: Was sagt die Kirche? – und versucht von da aus dann weiterzudenken. So ist dieses Buch unverschämt katholisch und ein Grenzgänger zugleich. In jedem Falle ist es aber ein anregender Beitrag, der jenseits der Straßengräben von Exklusivismus und Pluralismus den großartigen Aufbruch des Konzils und dessen positive Haltung gegenüber den anderen Religionen 40 Jahre danach konkret weiterzudenken versucht.

A. LÖFFLER S. J.

CRAGG, KENNETH, *Muhammad in the Qur'an*. The Task and the Text. London: Melisende 2001. 224 S., ISBN 1-901764-13-3.

Seit Mitte der fünfziger Jahre des vorigen Jhdts. bereichert und befruchtet Kenneth Cragg (geb. 1913), der anglikanische Theologe und Religionswissenschaftler, durch