

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

59. JAHRGANG HEFT 2
APRIL-JUNI 2018

Wort und Antwort



Universales Prinzip
*Christologie nach
Claude Geffré OP*



GRÜNEWALD

Universales Prinzip. Christologie nach Claude Geffré OP

Editorial 49

Stichwort: Theologie der Religionen (Markus Kneer) **50**

Claude Geffré

Jesus Christus, der alleinige Retter der Welt **54**

Dennis Halft

Zwischen Inkarnation, Christozentrik und Alterität. Claude Geffrés
religionstheologischer Ansatz **62**

Alessandro Cortesi

Das Christentum als Religion des Evangeliums. Claude Geffré und die Theologie
der Religionen **68**

Ignace Berten

Die Christologie Claude Geffrés. Zur Bedeutung der nichtchristlichen Religionen **76**

Klaus von Stosch

Claude Geffrés „Theologie des religiösen Pluralismus“. Eine Würdigung aus der
Perspektive Komparativer Theologie **83**

Dominikanische Gestalt: Chrys McVey OP (1933-2009) (Prakash A. Lohale) **89**

Bücher (Christoph Brandt, Ulrich Engel, Rainer Gottschalg, Bernhard Kohl,
Richard Nennstiel, Frano Prcela) **93**

Titelbild: Altarbild einer kath. Kirche in Nagpur (Indien). Foto: © Dennis Halft

Vorschau: Heft 3 (Juli – September) 2018: Parrhesia. Wahr(heit) sprechen

Die Ansprüche einzelner Religionen, besonders der monotheistischen, auf absolute und universale Wahrheiten sind in der (post-)modernen, globalisierten Welt kaum (mehr) plausibel. Christlicherseits fordert die Pluralität der Religionen die exklusive Heilsvermittlung durch Jesus Christus heraus, der nicht mehr *der* Weg (Joh 14,6), sondern nur noch eine Nebenstraße unter vielen zu sein scheint. Wie lässt sich der Glaube an die (Heils-)Bedeutung von Leben, Tod und Auferstehung Jesu mit der religiösen Vielfalt in Einklang bringen? Die vorliegende Ausgabe von *Wort und Antwort* nimmt den religionstheologischen Ansatz des französischen Dominikaners Claude Geffré (1926–2017) zum Ausgangspunkt, um sich dieser Thematik zu stellen.

Nach Einführung in die Grundlagen der Theologie der Religionen durch *Markus Kneer* (Schwerte/Münster), blenden wir einen O-Ton *Claude Geffrés OP* in deutscher Erstveröffentlichung ein, in welchem er den dialogischen Charakter des Christentums anhand der Universalität des fleischgewordenen Wortes Gottes aufweist. Anschließend führt *Dennis Halft OP* (Berlin/Jerusalem) in Geffrés Biografie und seine inkarnatorisch-christozentrisch verortete Theologie ein. Einem Vergleich des Ansatzes Geffrés mit anderen zeitgenössischen Religionstheologen (Jacques Dupuis, Peter C. Phan) widmet sich *Alessandro Cortesi OP* (Pistoia/Florenz). *Ignace Berten OP* (Brüssel) blickt zurück auf die christologischen Kontroversen um die Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation aus dem Jahr 2000. Der Paderborner Theologe *Klaus von Stosch* unterzieht Geffrés ‚inklusionistische‘ Position einer kritischen Würdigung in komparativ theologischer Perspektive. Abschließend stellt *Prakash A. Lohale OP* (Toronto) in der Rubrik „Dominikanische Gestalt“ den US-Dominikaner *Chrys McVey OP* (1933–2009) vor, der jahrzehntelang als „Missionar“ in Pakistan lebte und dabei selbst eine Konversion erfuhr.

Allen Übersetzer*innen der fremdsprachigen Originalbeiträge sei herzlich gedankt!

Ulrich Engel OP/Dennis Halft OP

Theologie der Religionen

Die Theologie der Religionen ist eine junge Disziplin und kann in ihrer Entstehung mit dem Wandel des Faches in Verbindung gebracht werden, dem sie häufig zugeordnet wird: der Fundamentalthologie.¹ Der Wandel der Letzteren von der Apologetik zu ihrer heutigen Ausformung (als wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie) bringt auch veränderte Wahrnehmungen anderer Religionen mit sich, die in der Theologie der Religionen reflektiert werden. Sie rezipiert anderweitige Beschäftigungen mit Religion (z. B. der Ethnologie, Religionswissenschaft und -philosophie), wirft aber über deren Horizont hinaus die Frage auf, welche Heilsbedeutung andere Religionen im Licht der Christus-Offenbarung haben können und welcher Wahrheitsanspruch ihnen zuzugestehen ist.

Geschichte

Die Theologie der Religionen kann, obwohl als Fach jüngerer Datums, auf eine lange Tradition zurückgreifen, die bis in die apologetischen Ursprünge christlicher Theologie reicht, deren Grundlage sich in 1 Petr 3,15–16 findet: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen (πρὸς ἀπολογία [zur Verteidigung]), der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen. Dann werden die, die euch beschimpfen, weil ihr in Christus ein rechtschaffenes Leben führt, sich wegen ihrer Verleumdungen schämen müssen.“

So können gerade in der Zeit vor der sog. „Konstantinischen Wende“ schon Ansätze ausgemacht werden, die sich mit den Ansprüchen anderer Religionen auseinandersetzen. Als berühmtes Beispiel sei hier Justin der Märtyrer angeführt, der sich mit den beiden Religionen auseinandersetzte, zu denen sich das Christentum in der Antike notwendigerweise in Beziehung setzen musste: dem Judentum (im „Dialog mit dem Juden Tryphon“) und dem Heidentum (in den „Apologien“ 1/2). In beiden Schriften wird die mit der Heilsfrage verbundene Wahrheitsfrage angesichts konkurrierender, aber (in Justins Sicht) auch komplementärer Entwürfe gestellt.

Im Mittelalter tritt die Beschäftigung mit dem Islam hinzu, wobei schon der erste große christliche Apologet, Johannes von Damaskus, die Religionsfrage aufwirft: Für ihn handelt es sich beim Islam nicht um eine eigenständige Religion, sondern um eine christliche Sekte („De haeresibus“, Kap. 100).

In der Neuzeit sind es vor allem die aufgrund der europäischen Entdeckungen und Eroberungen ermöglichten Begegnungen mit bisher unbekanntem Religionen, die das Feld der Reflexion über Religion noch einmal erweitern. Aufgrund der einsetzenden Missionsaktivitäten in Indien, China und Amerika stellt sich die Frage, wie es um das Verhältnis von Religion und Kultur steht. Auch wenn sich das Augenmerk in erster Linie auf die Verkündigung richtet, so steigt doch mit der Zeit auch das Interesse an der Wahrnehmung des Eigenstands anderer Religionen – wenn schon nicht in ihrem Beitrag zur Wahrheits- und Heilsfrage, so doch an ihrer kulturellen Produktivität.

Die Gräueltaten, die im 20. Jahrhundert am jüdischen Volk verübt wurden, sind der Auslöser dafür, dass sich die katholische Kirche mit ihrem Verhältnis zum Judentum und zu allen weiteren nichtchristlichen Religionen auseinandersetzt. Diese Verhältnisbestimmung findet ihren lehramtlichen Niederschlag in den Dokumenten des II. Vatikanums, wobei hier vor allem die Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* (NA) hervorzuheben ist. Religionen werden als „Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten“ definiert, deren anthropologische Funktion entsprechende Würdigung findet. Darüber hinaus wird auch eine theologische Anerkennung formuliert: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2). Wie diese Anerkennung sich konkretisiert, zeigen dann NA 3 für den Islam und NA 4 für das Judentum, wobei die besondere religionstheologische Beziehung zu letzterem aufgrund des gemeinsamen Erbes betont wird. Was auch das 16. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium* (LG), unterstreicht: Die Beziehungen der katholischen Kirche zu den verschiedenen Religionen sind abgestuft, das besondere Verhältnis einzelner Religionen wird hervorgehoben (Judentum, Islam).²

Aus dieser geschichtlichen Spurensuche lassen sich auch die Themen ersehen, die eine besondere Rolle spielen: Kirche, Religionen, Dialog.

Themen

Die drei hier angesprochenen Themen der Theologie der Religionen werden zwar separat behandelt, sind aber immer aufeinander verwiesen.³ Die Kirche ist in gewisser Weise Teil der Welt der Religionen, grenzt sich jedoch zugleich auch von ihr ab, was jedoch nicht Abschottung bedeutet: Das kirchliche Bekenntnis eines Got-

tes und einer Menschheit lässt angesichts der religiösen Vielfalt der letzteren die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs hervortreten.

Kirche – Die Kirche erhebt den Anspruch, Gründung Gottes zu sein (LG 2–4). Dieser Anspruch wird auch heute von ihr vertreten, allerdings immer eingedenk der geschichtlichen Schuld, die Christen bei der Erhebung dieses Anspruchs auf sich geladen haben. Der Anspruch entsteht aus der Teilhabe an Christus, als dessen mystischer Leib sich die Kirche versteht. Sein Weg der Heilsteilgabe, die Entäußerung in Armut und Verfolgung, soll auch der Weg der Kirche sein (LG 8). Der Anspruch kommt in Formulierungen zum Ausdruck, die im Hinblick auf eine Theologie der Religionen zu bedenken sind:

- a. Katholizität der Kirche: In ihrem Anspruch, „universal“ zu sein, ist sie herausgefordert, „sich über die schon bekannte Gestalt hinaus in eine größere Weite und Fülle hinein dehnen zu lassen. Die Impulse dazu gehen von den Religionen und Kulturen aus, denen die Kirche begegnet.“⁴
- b. Kirche als „wahre Religion“ (*vera religio*): Dieser Anspruch steht in Spannung mit der Anerkennung anderer Religionen, verweist jedoch gleichzeitig darauf, dass der Glaube an Gott auch die Frage der Erkenntnis der Wahrheit impliziert – einer Wahrheit, die aufgrund ihres göttlichen Ursprungs einer menschlichen Inbesitznahme entzogen bleibt, von der die Kirche dennoch im Dialog zeugt.
- c. „Außerhalb der Kirche kein Heil“ (*extra ecclesiam nulla salus*): Neben der Wahrheitsfrage ist es die Heilsfrage, die es in einer Theologie der Religionen zu stellen gilt. Diese Formulierung kann in der Linie des II. Vatikanums nicht (mehr) in einem ausschließenden, sondern allein in einem einschließenden Sinn verstanden werden, da sich „Elemente wahrer Kirchlichkeit (...) auch in den anderen Kirchen und Religionen“ finden.⁵

Religionen – Was sind eigentlich Religionen und was macht sie im Einzelnen aus? Auf diese Frage kann eine katholische Theologie der Religionen nicht allein antworten, da dadurch ein verzerrtes Bild der Anderen entstehen könnte, was ihnen nicht gerecht wird. Vielmehr bedarf es einer Vergewisserung darüber, wie sich Angehörige anderer Religionen selber verstehen (anhand ihrer heiligen Schriften und Riten sowie der dazugehörigen Interpretationen). Die Vergewisserung kann und muss bisweilen auch auf die Ergebnisse der Ethnologie und Religionswissenschaft zurückgreifen, um ein möglichst unverstelltes Bild des Anderen zu gewinnen. Doch macht die Theologie der Religionen nach einem gewissenhaften religionsphänomenologischen Vorgehen noch einen zweiten Schritt, der sie von den nichtkonfessionellen Disziplinen unterscheidet: Sie setzt die anderen Religionen in Beziehung zu Kirche und Christus, wobei die Qualität dieser Beziehung jeweils unterschiedlich ist. Judentum und Islam stehen aufgrund ihres Monotheismus und weiterer Gemeinsamkeiten dem Christentum näher als beispielsweise der Shintoismus, was eine Theologie der Religionen auch zu berücksichtigen hat. Die Frage, was in den anderen Religionen aus kirchlicher Perspektive wahr und heilig ist, wird an dieser Stelle wichtig. Oder: Was sind die Kriterien für die Anerkennung einer Religion und deren Beurteilung seitens der Kirche?⁶

Dialog – Dem Dialog lassen sich in der Theologie der Religionen zwei Funktionen zuweisen: eine heuristische und eine theologische. Im ersten Fall dient der Dialog der Information: Was sagen Angehörige anderer Religionen über sich selbst? Im zweiten Fall wird die normative Dimension des Religionsdialogs deutlich: Die Gesprächspartner werden als in ihrem jeweiligen Glauben freie Menschen auf der Suche nach Wahrheit und Heil ernst- und angenommen, ohne jedoch die christliche Antwort zu verschweigen. Gerade diese zweite Funktion legt offen, inwieweit der Dialog als theologisches Konzept überhaupt verwirklicht werden kann. Haben die Gesprächspartner eine Sicht auf den konkreten Menschen, auf sich selbst und ihre Gegenüber, die ihnen Freiheit und wahrheitssuchende Vernunft konzidiert – was die christliche Theologie mit dem Begriff „Person“ verbindet?⁷ Der Dialog wird in dieser Hinsicht zum wichtigsten Prüfstein dafür, wie es um das Verhältnis von Kirche und Religionen tatsächlich bestellt ist: Eine Theologie der Religionen ist zum Scheitern verurteilt, wenn sie sich nicht im Ernstfall, d. h. im konkreten theologischen Gespräch von Christen mit Angehörigen anderer Religionen, bewährt.⁸

Dr. theol. Markus Kneer, M.A. (markuskneer@gmx.de), geb. 1972 in Lennestadt, Lehrbeauftragter für Islam an der PTH Münster und Pastor. Anschrift: Eintrachtstraße 17, D-58239 Schwerte. Veröffentlichung u. a.: Mohamed Aziz Lahbabi, Freiheit oder Befreiung? Ein kritischer Versuch über die Freiheit bei Henri Bergson. Übersetzt, ergänzt und kommentiert von Markus Kneer (Islamkundliche Untersuchungen Bd. 334), Berlin 2018.

01 Dieser Beitrag beleuchtet die Theologie der Religionen in erster Linie aus der Perspektive der katholischen Theologie, mit kleinen Ausflügen in die evangelische Schwesterdisziplin.

02 Vgl. auch die offiziellen Dokumente von EKD und ÖRK: Ökumenischer Rat der Kirchen, Ökumenische Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen, Genf 2002; EKD, Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen, Hannover 2003.

03 Bei der Entwicklung der Themen greife ich auf folgendes Buch zurück: W. Löser, Bausteine für eine Theologie der Religionen. Blicke und Schritte über die Grenzen, Würzburg 2016, v. a. 131–182.

04 Ebd., 137.

05 Ebd., 143. Also eher ein *sine ecclesia nulla salus*, vgl. M. Ruokanen, The Catholic doctrine of non-Christian religions. According to the Second Vatican Council, Leiden 1992, 20.

06 Der evangelische Theologe Reinhold Bernhardt schlägt z. B. „die Polarität von Freiheit und Liebe“ als „Doppelkriterium zur Beurteilung religiöser Phänomene“ vor. Vgl. R. Bernhardt, Die Polarität von Freiheit und Liebe. Überlegungen zur interreligiösen Urteilsbildung aus dogmatischer Perspektive, in: ders./P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 1), Zürich 2005, 71–101.

07 Vgl. dazu Internationale Theologienkommission, Das Christentum und die Religionen. 30. September 1996. Hrsg. von dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996 (Arbeitshilfen 136), Nr. 110.

08 Darauf weist auch der evangelische Theologe Henning Wrogemann hin, vgl. H. Wrogemann, Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanfang (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft Bd. 3), Gütersloh 2015.

Claude Geffré

Jesus Christus, der alleinige Retter der Welt¹

Die Theologie der Religionen steht vor der heiklen Aufgabe, die unüberwindbare Pluralität der Wege zu Gott zu denken versuchen, ohne den einzigartigen Charakter der christlichen Religion preiszugeben.

Im Lichte unserer gegenwärtigen Erfahrung des religiösen Pluralismus können wir die neutestamentlichen Texte und das Zeugnis der christlichen Tradition unter der Fragestellung lesen, ob man nicht einen prinzipiellen religiösen Pluralismus akzeptieren sollte. Umgekehrt könnte man zum Beispiel das äußerst strenge Urteil der Kirchenväter über die heidnischen Religionen und die Kulte ihrer Zeit, welche sie als vom Teufel inspiriert erachteten, geltend machen. Jedoch ist unsere gegenwärtige Erfahrung der großen Religionen grundverschieden, und wir können logischerweise nicht wissen, welche Auffassung die Väter gegenüber einer unbekanntenen Religion wie dem Islam und den ihnen kaum bekannten großen Religionen des Orients vertreten hätten. Daher ist es theologisch fruchtbarer, sich in Erinnerung zu rufen, dass die Kirchenväter bereit waren, „die Samen des Wortes“ in der philosophischen Weisheit der Heiden zu erkennen und zwar zu einer Zeit, in der sie einen massiven Pessimismus gegenüber den heidnischen Religionen an den Tag legten. Es ist also angebracht sich zu fragen, ob diese Lehre von den „Samen des Wortes“ nicht von bleibender Aktualität ist, um so den positiven Wert der nichtchristlichen Religionen zu denken, ohne die Normativität der christlichen Offenbarung infrage zu stellen. Dies jedenfalls war die Haupttendenz der katholischen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die in den Texten des II. Vatikanums wie *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Nostra aetate* und *Ad gentes* ihre feierliche Bestätigung gefunden hat.

Jenseits von Exklusivismus und Pluralismus

In Fortführung der Lehren des II. Vatikanums sind die meisten katholischen Theologen bereit anzuerkennen, dass selbst dann, wenn die anderen Religionen keine parallelen Heilswege darstellen, sie doch eine Mittlerfunktion für das Heil haben

können, sofern sie Trägerinnen der verborgenen Gegenwart des Mysteriums Christi sind. Im Gegensatz zu dem, was manche insinuierten wollen, stellt die Enzyklika *Redemptoris missio* keineswegs eine Abschwächung der Zuversicht der Erklärung *Nostra aetate* gegenüber den anderen Religionen dar. Wie P. J. Dupuis betont, „hat das Konzil nicht behauptet, dass die religiösen Traditionen Heilswege für ihre Anhänger seien. Jedoch zeigt es in diese Richtung [...]“²

Um diese theologische Ausrichtung, die ich vertrete, umfassend zu begreifen, muss man wissen, dass sie sich von zwei extremen Positionen abgrenzt, die entweder die Universalität des Heils oder die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi gefährden. Die erste wird als Exklusivismus bezeichnet. Auf der Grundlage einer rigoristischen Auslegung des bekannten Ausspruchs „Außerhalb der Kirche kein Heil“ zeichnet sie sich durch einen engen *Ekklesiozentrismus* und eine exklusive Christologie aus. Sie behauptet, dass der explizite Glaube an Jesus Christus und die sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche notwendig für das Heil seien. Ein solches radikales Verständnis ist bereits vor dem Konzil von der Kirche verworfen worden. Man muss in diesem Zusammenhang vor allem von einer Strömung in der protestantischen Theologie sprechen, die von Karl Barth beeinflusst ist und eine ausschließliche Einzigkeit (*une unicité d'exclusion*) für das Christentum beansprucht – für ein Christentum, das als einzige offenbarte Religion als Religion der Gnade angesehen wird, während alle anderen Religionen götzendienerische Versuchungen des sündigen Menschen seien, um sich vor Gott zu rechtfertigen. Dieser Exklusivismus verkennt einen ganz wesentlichen Aspekt der christlichen Tradition, der nämlich hervorhebt, dass wir über die Heilsgeschichte hinaus, die mit Abraham beginnt und in Jesus Christus ihre Erfüllung findet, die Gegenwart des Wortes und des Geistes Gottes in jedem menschlichen Wesen anzuerkennen haben.

Die katholische Theologie war also darum bemüht, diesen *Ekklesiozentrismus* mithilfe eines immer stärker betonten *Christozentrismus* zu überwinden. Dabei verzichtet man auf Begriffe wie Vortrefflichkeit und Ausschließlichkeit des Christentums gegenüber den anderen Religionen, um dem Christentum eine inklusive Einzigkeit (*une unicité d'inclusion*) einzuräumen. Diese als *Inklusivismus* bezeichnete Position deckt sich mit der „Theologie der Erfüllung“, die vor und während des Konzils von Theologen wie H. de Lubac, Y. Congar und K. Rahner entwickelt wurde. Dergestalt können die Menschen guten Willens nicht nur ihr Heil in den anderen Religionen finden, sondern diese Religionen können all jenen, die noch nicht zu Jesus Christus gefunden haben, als „evangelische Vorbereitung“ dienen.

Diese ausgewogene Position sieht sich heute jedoch den Anfechtungen zahlreicher Theologen ausgesetzt, die hinter dieser Vorstellung von Erfüllung eine Form von Imperialismus vermuten, als wenn alles, was es an Wahrem, Gutem und Heiligem in den anderen religiösen Traditionen gibt, nichts weiter als etwas implizit Christliches sei. Die Forderungen nach Gleichheit und Wechselseitigkeit in jedem echten Dialog, einschließlich des interreligiösen Dialogs, verlangen von uns eine kopernikanische Wende. Wir sind aufgefordert, zugleich den Exklusivismus und den Inklusivismus zu überwinden und entschlossen für den *Pluralismus* einzutreten. Im Klartext heißt das, dass wir auf die traditionelle ptolemäische Vorstellung

verzichten müssen, wonach alle Religionen um Christus und das Christentum als deren Mittelpunkt kreisen, um stattdessen eine Vorstellung anzunehmen, nach der alle Religionen, einschließlich des Christentums, sich um die Sonne drehen, die das Mysterium Gottes als letzte Wirklichkeit ist. Es handelt sich also um einen Theozentrismus, der nicht länger an der Normativität des Ereignisses Jesus Christus als universales Heilsmysterium festhält.

Es scheint allerdings unmöglich, so weit zu gehen, ohne zugleich die Identität des Christentums selbst zu gefährden, die über Jahrhunderte stets die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi – untrennbar Mensch und Gott – als letzte und normative Offenbarung des Angesichts Gottes für sich in Anspruch genommen hat. Man hat bereits vom christlichen Glauben Abschied genommen, wenn Christus nur noch ein Mittler unter vielen ist. Also muss es darum gehen, die Normativität der Christologie zu wahren. Warum sollte im Übrigen allein ein radikaler Theozentrismus den Anforderungen des interreligiösen Dialogs genügen? Vielmehr gilt es, den notwendigerweise dialogischen Charakter des Christentums anhand der Mitte der christlichen Botschaft selbst, d. h. der Manifestation Gottes in der historischen Partikularität Jesu von Nazareth, aufzuzeigen.

Eine der grundlegenden Anforderungen des Dialogs zwischen dem Christentum und den anderen Religionen ist es, zu lernen, die Universalität des Rechts Christi als fleischgewordenes Wort nicht mit der Universalität des Christentums als historischer Religion zu verwechseln. Man muss nämlich vermeiden, aus dem Christentum eine absolute Religion zu machen, die alles enthalte, was es in den anderen Religionen und Kulturen an Gutem gibt. Dies hieße aber, zum Liberalismus einer anderen Zeit zu gelangen und die Universalität des Mysteriums Christi als Heilsmysterium zu opfern. Jenseits von Exklusivismus und Pluralismus können wir also weder einem gewissen Inklusivismus noch dem, was man allgemein als „Theologie der Erfüllung“ bezeichnet, entkommen – allerdings unter der Voraussetzung, sie im Lichte unserer gegenwärtigen Erfahrung des religiösen Pluralismus richtig zu deuten. Dies müssen wir nun weiter vertiefen.

Der Heilswert der nichtchristlichen Religionen

Ich versuche in einigen Sätzen zusammenzufassen, was man m. E. in Fortführung des II. Vatikanums und der weiteren Dokumente berechtigterweise sagen kann:

1. Die Erfüllung in Jesus Christus betrifft nicht nur die subjektive Disposition der Angehörigen der anderen Religionen, sondern die intrinsischen Werte der in ihrer historischen Positivität zu betrachtenden religiösen Traditionen.

Der entscheidende Text ist hier *Nostra aetate* 2: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält

und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“

Es scheint also richtig zu sein, dass das Konzil „die Samen des Wortes“ nicht nur in den Herzen der Menschen sucht, denen das Evangelium noch zu verkünden ist, sondern in den religiösen Traditionen selbst. Dies ist sogar die Lehre von *Lumen gentium*, die sich auf den „Samen des Guten [bezieht], der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet“ (17). Dieselbe Lehre finden wir in der Enzyklika *Redemptoris missio*, die explizit von den „Saatkörnern und Strahlen [spricht], die sich in den Personen und in den religiösen Traditionen der Menschheit finden“ (56).

Um sich den Heilswert der nichtchristlichen Religionen bewusst zu machen, muss man sich zugleich einer anthropologischen wie theologischen Grundlage vergewissern. Wie Karl Rahner betont hat, kann der religiöse Mensch – ebenso wie der Mensch im Allgemeinen die Komplexität seiner Existenz nur durch Bezugnahme auf ein ganzes Geflecht sozialer Institutionen realisieren kann – kein religiöses Leben führen, wenn er von den symbolischen, rituellen und institutionellen Objektivationen einer Religion vollkommen abgeschnitten ist. Man kann also die Nichtchristen nicht von den religiösen Traditionen, denen sie angehören, isolieren. Folglich können die Religionen trotz ihrer Unvollkommenheiten existenzielle Möglichkeiten schaffen, die die Öffnung zum Heilsmysterium fördern. Ein solches positives Urteil über die nichtchristlichen Religionen ist theologisch aber nur möglich, wenn man diese als Objektivationen des universalen Heilswillens Gottes ansieht. Entsprechend der großartigen Sicht der Kirchenväter kann man die universale Präsenz des Logos, d. h. das Wort, das kommt, um jeden Menschen dieser Welt zu erleuchten, als das universale Prinzip der Offenbarung Gottes und des Heils in allen religiösen Traditionen der Menschheit verorten. Vorausgesetzt, dass man gleich hinzufügt, dass es sich dabei um die universale Präsenz des in Jesus von Nazareth fleischgewordenen Wortes und die Gegenwart des Geistes des auferstandenen Christus handelt. Es ist dieses heilbringende Mysterium Gottes, das entsprechend dem geheimnisvollen Plan Gottes in den großen Weltreligionen gegenwärtig und wirksam ist.

2. Die Weltreligionen sind Vermittlungen, die sich von dem in Jesus Christus vollzogenen Heilsmysterium ableiten.

Das Konzil gibt darauf Acht, die nichtchristlichen Religionen nicht als „ordentliche Heilswege“ anzusehen. Kein christlicher Theozentrismus ohne normative Christologie. Christus ist der Weg, der uns zum verzeihenden Gott führt, es ist jedoch ein universaler Weg. Ohne die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi zu gefährden, ist es dennoch gerechtfertigt zu behaupten, dass die anderen Religionen eine Mittlerrolle zum Heil ausüben können, insofern sie Trägerinnen der verborgenen Gegenwart des Mysteriums Christi sind.³ Man kommt also zu folgender allgemeinen Schlussfolgerung: Wenn viele Männer und Frauen durch Jesus Christus gerettet werden, dann nicht trotz Angehörigkeit einer bestimmten religiösen Tradition, sondern mit ihr und durch sie.

Gewiss scheint das Wort „Vermittlung“ zu stark, insofern es im strengen Sinne nur der Mittlerschaft Christi selbst oder der Kirche zukommt. Jedoch können wir zumindest von abgeleiteten Vermittlungen in dem Sinne sprechen, als dass die religiösen Traditionen wie Quasi-„Sakramente“ der Gegenwart des in Jesus Christus vollendeten Heilsmysteriums sind. Sie sind zugleich Zeichen der Gabe Gottes und dienen der existenziellen Vorbereitung zum Empfang dieser Gabe. Die Kirche ist „das universale Sakrament des Heils“. Selbst wenn die Menschen außerhalb der Kirche gerettet werden können, bleiben sie auf geheimnisvolle Weise auf die Kirche, die der Leib Christi ist, hingebunden. Jedoch kann man aus der irdischen Kirche nicht die exklusive Mittlerin des in Jesus Christus vollzogenen Heils machen. Gott ist nicht auf kirchliche Vermittlungen festgelegt, sei es die Vermittlung des Wortes, der Sakramente oder der Ämter. Die Gnade wird allen Menschen auf den allein Gott bekannten Wegen geschenkt. Die irdische Kirche hat nicht das Monopol auf die Zeichen des Reiches. Die Differenz zwischen der Kirche und dem Reich Gottes muss gewahrt bleiben. Das eigentlich Neue am Evangelium war gerade, den Anspruch auf Exklusivität Israels infrage zu stellen, um die Fülle des Gottesreiches in die Geschichte eintreten zu lassen. Wie sollte das Evangelium nicht die gleiche kritische Funktion gegenüber dem Monopol der Kirche auf Exklusivismus und Absolutismus ausüben?

Die Enzyklika *Redemptoris missio* fordert uns auf, nicht das besondere Wirken des Geistes, der im Leib Christi – der Kirche – wirksam ist, von seinem universalen Wirken im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen, zu unterscheiden (siehe Nr. 29). Es gibt eine Geschichte des Geistes Gottes, der untrennbar mit dem Geist des auferstandenen Christus verbunden ist und der die Grenzen Israels und der Geschichte der Kirche übersteigt. Aber wenn wir von den nichtchristlichen Religionen als vom Heil „abgeleiteten Vermittlungen“ sprechen, laufen wir dann nicht Gefahr, uns mit einer abstrakten und viel zu optimistischen Sicht auf die Religionen der Welt zu begnügen?

Man muss sich in der Tat die tiefgreifende Ambiguität des Religiösen in Erinnerung rufen. Trotz ihrer positiven Aspekte stand die religiöse Geschichte der Menschheit oft unter dem Zeichen des Fanatismus, der Gewalt und selbst der moralischen Verirrung. Wenn man daher der These von den „heilbringenden Werten“ der nichtchristlichen Religionen zustimmt, dann kann es sich nur um authentische Werte handeln, welche „Samen“ für eine inchoative Begegnung mit dem heilbringenden Mysterium Christi sein können. Sie können der Sphäre des Wissens angehören: Manche religiöse Traditionen beinhalten heilige Schriften, Offenbarungen und Prophetien, die auf den Weg der Entdeckung des wahren Gottes führen können. Oder der Sphäre des Kultes: Manche Riten und Initiationen, manche asketischen Übungen der Seele und des Körpers können ein erster Ansatz für die Wahrheit der religiösen Beziehung zu Gott sein, die ihre Fülle in der Religion Jesu findet. Oder der Sphäre des ethischen Anspruchs: Die verschiedenen Religionen kennen als Wert die Selbstvergessenheit, die Gerechtigkeit und das Mitgefühl, die Geschwisterlichkeit und die Gastfreundschaft, welche die Werte des Reiches Gottes vorwegnehmen können. Was die spirituellen Reichtümer, die sich

in den verschiedenen Religionen der Welt verstreut finden, angeht, kann man als allgemeine Regel festhalten, dass jede religiöse Form, die die Dezentrierung des Menschen um eines Größeren willen als er selbst fördert, eine geheimnisvolle Verbindung mit dem Ostergeheimnis des Herrn hat. Der authentisch religiöse Mensch kann dem Absoluten nicht begegnen, ohne einen gewissen Tod seiner selbst und eine radikale Verfügbarkeit für den Anderen zu durchleben.

Das Christentum als dialogische Religion

Unter dem Vorwand des Dialogs und des Respekts für andere Religionen in ihrer je eigenen Unterschiedlichkeit können wir also nicht einfach die Universalität der Mittlerschaft Christi aufgeben. Dieser Gedanke leitet mich in diesen meinen Überlegungen. Die erste Forderung des Dialogs ist die Treue zu sich selbst. Ich nehme also an, mich in den Grenzen des Inklusivismus, oder noch besser, der Theorie der Erfüllung zu verorten. Weit davon entfernt, den Dialog zu behindern, ist es wohl eher die Vertiefung der christlichen Identität, die uns helfen muss, den nichtimperialistischen Charakter des Christentums aufzuzeigen. Ich denke vor allem, dass es dringlich ist, die Idee einer Erfüllung der anderen Religionen durch das Christentum in einem nichttotalitären Sinne neu zu deuten. Dies würde ich gerne abschließend vorschlagen.

Verschiedene Theologen haben heute ein stärkeres Bewusstsein dafür, dass die Israel-Frage ein entscheidendes Feld für eine christliche Theologie der Religionen ist. Das „ursprüngliche Schisma“, das die Trennung zwischen der Urkirche und Israel bewirkte, ist Indiz für den anfänglichen Dialog, der sich in den Geburtsakt des Christentums eingeschrieben hat. Im Anschluss an das II. Vatikanum stimmen die meisten katholischen Theologen darin überein zu beteuern, dass Israel stets – trotz der göttlichen „Verwerfung“ – von Gott auserwählt und Träger seiner Verheißungen bleibt. Mit anderen Worten, Israel stellt ein *Unabdingbares* dar, das sich nicht in die geschichtliche Kirche eingliedern lässt. Man wird bis zum Ende der Zeit von einem Verhältnis „von Angesicht zu Angesicht“ zwischen Israel und der Kirche sprechen. Daher müssen wir, entgegen einem gewissen katholischen Absolutismus, der in der Theologie der Gegenreformation dominierte, bereit sein anzuerkennen, was Hans Urs von Balthasar die „Nichtkatholizität“ der Kirche in ihrer historischen Dimension nennt.

Ausgehend vom Unabdingbaren Israels können wir nun aber das Unabdingbare der großen Weltreligionen zu denken versuchen. Es ist nämlich möglich, eine Analogie zwischen dem Verhältnis, das das Urchristentum mit dem Judentum pflegte, und dem Verhältnis, das das gegenwärtige Christentum mit den Weltreligionen unterhält, wahrzunehmen. Man muss gleichzeitig und ohne Widerspruch festhalten, dass die Verheißungen des Gottesvolks ihre Erfüllung im Volk des Neuen Bundes finden, ebenso wie strikt zu sagen ist, dass die Kirche Israel nicht ersetzt. Das hilft uns darüber nachzudenken, was eine nichttotalitäre Erfüllung sein kann.

Selbst wenn wir nicht einfach das Verhältnis zwischen den beiden Testamenten mit dem Verhältnis zwischen Judentum und Christentum identifizieren können, das subtile Verhältnis zwischen dem Ersten und dem Zweiten Testament führt uns in ein besseres Verständnis des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum ein. Jesus wollte nicht die alte Religion durch eine neue ersetzen. Er hat das Erbe, das das exklusive Vorrecht des auserwählten Volkes war, auf die Gesamtheit der heidnischen Völker ausgeweitet. Ist es vermessen, das Verhältnis der Urkirche zum Judentum als Beispiel für das gegenwärtige Verhältnis des Evangeliums zu den anderen Religionen und Kulturen anzusehen? So wie die Kirche Israel weder eingliedert noch ersetzt, müssen wir anerkennen, dass das Christentum die authentischen Reichtümer der anderen religiösen Traditionen weder eingliedert noch ersetzt. Daher scheint mir, dass wir theologisch berechtigt sind, von einem faktischen religiösen Pluralismus zu einem prinzipiellen religiösen Pluralismus überzugehen.⁴

Der tiefere Sinn der traditionellen Lehre von den „Samen des Wortes“ ist, dass die historische Offenbarung, deren Erfüllung Christus ist, keine Offenbarung ausschließt, die seit Anbeginn Teil der religiösen Geschichte der Menschheit ist. Wenn die religiöse Geschichte Israels eine *praeparatio evangelica* für ihre christliche Erfüllung war, dann gilt dies auch – selbst wenn es sich um eine fernliegende Analogie handelt – für die anderen religiösen Geschichten der Menschheit. Trotz ihrer Unvollkommenheiten und sogar ihrer Perversionen können wir weiterhin von ihnen als „evangelische Vorbereitungen“ sprechen, die in Jesus Christus münden. Aber unter der Bedingung, den „Heilswert“ der Religionen nicht als eine minderwertige und vorübergehende Stufe zu verstehen, die vollständig verschwände, sobald sie ihre ganze Erfüllung im Christentum findet.

Jede religiöse Form bewahrt etwas Unabdingbares in dem Maße selbst, in dem sie vom Geist Gottes hervorgerufen werden konnte. Man sollte die Dialektik von Verheißung und Erfüllung entsprechend dem neu deuten, was Balthasar stets „das Gesetz der Aufhebung der Gegensätze“⁵ (*la loi d'implication*) nennt. Aufgrund der differenzierten Offenbarung Gottes (das in Jesus Christus offenbarte Wort schließt nicht weitere, formell andersartige „Worte“ aus) sind die großen religiösen Traditionen „aktuell impliziert“ im Wort Gottes selbst und gehören zur Ökonomie seines geheimnisvollen Plans. Die Kirche ist das Sakrament des Heils, das Gott allen Männern und Frauen schenkt. Per definitionem bezeugt sie jedoch ein Heil, das sich in einer Geschichte vermittelt, die über die Grenzen des historischen Christentums hinausreicht. Die Geschichte des Menschen mit ihren Kulturen und Religionen ist bereits selbst *Erzählung von Gott*, d. h. Sakrament der Gegenwart Gottes in der Welt.

Übersetzung aus dem Französischen: Dr. Dennis Halft OP, Berlin – Jerusalem⁶

01 Zu diesem Thema verweise ich gerne auf mein Buch: *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse (Cogitatio fidei* Bd. 247), Paris 2006.

02 *Spiritus* 126 (1992), 9.

03 Der Autor zitiert in Klammern aus *Ad gentes* 3 nach offenbar eigener Übersetzung ins Französische, um seine Argumentation zu stützen. Dabei wird die Aussage des Dekrets mindestens verkürzt. Der Beginn von *Ad gentes* 3 lautet: „Dieser umfassende Plan Gottes für das Heil des Menschengeschlechtes wird nicht allein auf eine gleichsam in der Innerlichkeit des Menschen verborgene Weise verwirklicht, ebenso nicht bloß durch Bemühungen, auch religiöser Art, mit denen die Menschen Gott auf

vielfältige Weise suchen [...]. Diese Bemühungen bedürfen nämlich der Erleuchtung und Heilung, wenn sie auch aufgrund des gnädigen Ratschlusses des vorsorgenden Gottes zuweilen als Hinführung zum wahren Gott oder als Bereitung für das Evangelium gelten können“ (Anm. der Schriftleitung).

04 Wir wissen, dass diese Unterscheidung zwischen faktischem und prinzipiellem Pluralismus durch das römische Dokument *Dominus Jesus* (August 2000) verworfen worden ist. Der prinzipielle Pluralismus gebe die Wahrheit auf und führe zum Relativismus. Tatsächlich scheint diese Unterscheidung zahlreichen Theologen wie Edward Schillebeeckx und Jacques Dupuis

legitim. Es handele sich um eine fruchtbare theologische Hypothese, die unsere Vorstellung der Heilsgeschichte erweitert. Ich verweise dazu auf meine Studie: *L'Avenir du dialogue interreligieux après Dominus Jesus*, in: Sedos (Forum des instituts de vie consacrée) 34,5 (2002), 131–137.

05 H.U. von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen Literatur* [Zürich 1930], Einsiedeln 1998, 158 (Anm. der Schriftleitung).

06 Originalbeitrag: C. Geffré, *Jésus-Christ unique sauveur du monde*, in: ders., *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Paris 2012, 67–76. Ich danke Max I. Cappabianca OP für die Durchsicht der Übersetzung.

Dennis Halft

Zwischen Inkarnation, Christozentrik und Alterität

Claude Geffrés religionstheologischer Ansatz

Am 9. Februar 2017, kurz nach Vollendung seines 91. Lebensjahres, verstarb in Paris Claude Geffrés.¹ Der französische Dominikaner, der sich Zeit seines Lebens mit zeitgenössischen gesellschaftlichen Fragen in theologisch-systematischer Perspektive auseinandersetzte, zählt zu den profiliertesten Theologen der postkonziliaren Ära.² Bekannt wurde Geffrés vor allem durch sein Projekt einer „hermeneutischen Theologie“, das für eine stets neue Vermittlung der christlichen Botschaft zu den Gegenwartserfahrungen der Menschen plädiert.³ Im Zuge der hermeneutischen ‚Wende‘ in der Theologie befasste sich Geffrés ab den 1980er Jahren intensiv mit religionstheologischen Fragen. Seine standortgebundene „christliche Theologie des religiösen Pluralismus“ unternimmt den Versuch, die Spannung zwischen dem christlichen Anspruch auf die (Heils-)Universalität Jesu Christi und der Vielfalt anderer Religionen, gerade in ihrer Differenz zur christlichen Botschaft, theologisch zu deuten.⁴ Nach wie vor stellt dieses Spannungsverhältnis eine wesentliche Herausforderung für eine Religionstheologie in christlicher Perspektive dar, die andere Glaubensüberzeugungen wertzuschätzen sucht, ohne die Geltungsansprüche des Christentums aufzugeben oder zu relativieren.⁵

Nach einem kurzen biografischen Überblick soll Geffrés religionstheologischer Ansatz anhand der Schlüsselkategorien Inkarnation, Christozentrik und Alterität vorgestellt und kritisch diskutiert werden.

Jenseits des eigenen Horizonts

Geffrés Interesse an anderen Religionen und Kulturen zeigte sich bereits in seiner Jugend.⁶ Geboren 1926 im westfranzösischen Niort, war er als junger Mann vom islamischen Kulturraum und einer gewissen ‚Mystik der Wüste‘, wie sie Charles de Foucauld (1858–1916) verkörperte, fasziniert. Nach einer kurzen Zeit im Priesterse-

minar, während der er sich mit dem späteren Kulturphilosophen, Soziologen und Jesuiten Michel de Certeau (1925–86) anfreundete⁷, trat Geffré mit 22 Jahren in den Dominikanerorden ein. Die Präsenz der Predigerbrüder im Maghreb, in Ägypten und im Irak und Geffrés Wunsch, einmal in die Mission zu gehen (der sich allerdings nicht realisieren sollte), waren für seine Ordenswahl maßgeblich. Nach Abschluss seiner philosophisch-theologischen Studien an der ordenseigenen Hochschule Le Saulchoir nahe Paris ging Geffré nach Rom, wo er 1957 am Angelicum promoviert wurde. Anschließend war er in Le Saulchoir tätig, zunächst als Professor für Dogmatik, dann als Rektor der Hochschule. 1968 wechselte Geffré ans Institut Catholique de Paris, an dem er knapp drei Jahrzehnte Fundamentaltheologie, theologische Hermeneutik und Theologie der Religionen dozierte.

Seine weltkirchliche Perspektive schärfte Geffré als Gastprofessor an verschiedenen theologischen Fakultäten, u. a. in Kamerun, Kanada, im Kongo und in den USA, sowie als langjähriges Mitglied des Direktionskomitees der internationalen Zeitschrift für Theologie *Concilium*. Nach seiner Pensionierung leitete er von 1996 bis 1999 die École biblique seines Ordens in Jerusalem. In diese Zeit fällt auch Geffrés erster Konflikt mit der Kongregation für das Katholische Bildungswesen bzw. der Kongregation für die Glaubenslehre, die über ein halbes Jahr seine Ernennung zum Direktor der École biblique durch den Ordensmeister der Dominikaner, Timothy Radcliffe, unbestätigt ließ. Geffré sah sich Vorwürfen ausgesetzt, dass „[sein] Entwurf einer Theologie als Hermeneutik zu einem ‚offenen Relativismus‘ führe“ und dass „[sein] Entwurf der christlichen Offenbarung insofern Fragen aufwerfe, als dass man den Koran als Wort Gottes verstehen könnte“, wie er 1998 in einem Interview erläuterte.⁸ Aus ähnlichen Gründen scheinen die vatikanischen Behörden interveniert zu haben, als die Theologische Fakultät im kongolesischen Kinshasa dem Dominikaner 2007 die theologische Ehrenpromotion für sein Lebenswerk antrug.⁹ Nichtsdestotrotz sind Geffrés Veröffentlichungen, anders als im Falle des belgischen Jesuiten Jacques Dupuis (1923–2004), zu keinem Zeitpunkt durch das Lehramt notifiziert worden.

Inkarnationstheologisch grundiert

Was bedeutet die historisch gegebene Pluralität der Religionen für eine christliche Theologie? Geffrés Überlegungen nehmen ihren Ausgangspunkt in Gottes Menschwerdung, dem „Paradoxon der Inkarnation“, das er als die „Vereinigung des absolut Universalen mit dem absolut Konkreten“¹⁰ qualifiziert. Als einer der theologischen „Erben“ (M. Quisinsky) seines Ordensbruders Marie-Dominique Chenu (1895–1990) hatte sich Geffré von dessen Geschichts- und Inkarnationstheologie wesentlich inspirieren lassen.¹¹ Chenu weist Gottes Heilszusage in Jesus Christus als im wirklichen Sinne universell auf, indem er den

Dr. phil. Dennis Halft OP, Dipl.-Theol.

(dennis.halft@dominikaner.de), geb. 1981 in Bonn, Postdoctoral Research Fellow an der Ben-Gurion University of the Negev, Beer Sheva, Wiss. Mitarbeiter am Institut M.-Dominique Chenu Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Towards a New Perception of Islam: The Influence of Marie-Dominique Chenu's Theology of Incarnation on Christian-Muslim Relations, in: M. Attridge/D. Dias/M. Eaton/N. Olkovich (Hrsg.), *The Promise of Renewal: Dominicans and Vatican II*, Adelaide 2017, 225–239.

Eintritt Gottes in die Geschichte des Menschen als paradigmatisches Ereignis deutet.¹² Gottes Gegenwart inkarniert sich, in Fortsetzung seiner Menschwerdung in Jesus von Nazareth, in den konkreten Gegebenheiten dieser Welt, einschließlich theologisch wirkmächtiger ‚Orte‘ außerhalb des Christentums.¹³ Gottes Präsenz in den Lebensverhältnissen der Menschen verpflichtet zu einem steten Dialog zwischen Kirche und ‚Welt‘. Damit beschrieb Chenu bereits in den 1930er Jahren eine gegenwartsoffene Theologie, wie sie drei Jahrzehnte später das II. Vatikanum lehramtlich festschreiben sollte. Für Geffré „gehört Chenu [...] zu den großen Vertretern dieser [auf der Menschwerdung basierenden] Theologie, nach der das Gottesreich auf den Wegen der Geschichte anbricht, und nicht allein innerhalb der Kirche oder im Bewusstsein der Gläubigen.“¹⁴

Geffré greift Chenus hermeneutisches Prinzip der fortgesetzten Inkarnation auf und wendet es auf den religiösen Pluralismus an.¹⁵ Dazu erweitert er das christliche Verständnis der Heilsgeschichte, indem er diese mit der Menschheitsgeschichte identifiziert: „Wenn man den interreligiösen Dialog theologisch zu rechtfertigen sucht, kommt man stets auf das Mysterium der Inkarnation zurück. [...] Seit das Wort in Jesus von Nazaret Fleisch angenommen hat, hat nämlich das Mysterium Christi, der durch Tod und Auferstehung gegangen ist, eine universale Reichweite für die ganze menschliche Geschichte. [...] Die Universalgeschichte ist zugleich die Geschichte der Suche des Menschen nach dem Absoluten, das wir Gott nennen, und die Suche Gottes nach dem Menschen.“¹⁶ In der Inkarnation des Gotteswortes sieht Geffré den dialogischen, relationalen Charakter des Christentums begründet. Die Vielfalt der Religionen sei kein Zufall der Geschichte, sondern immanente Quelle der Gotteserkenntnis, um die universale Bedeutung des fleischgewordenen Wortes Gottes und des umfassenden göttlichen Heilswillens für diese Welt (vgl. 1 Tim 2,4) zu erschließen, so Geffré.¹⁷ In der Adaption dieser theologischen ‚Denkform‘, die sich aus der Dialektik zwischen christlicher Grunderfahrung und zeitgenössischen (Pluralitäts-)Erfahrungen speist, erweist sich Geffré als Vertreter einer starken Inkarnationstheologie, wie sie in der dominikanischen Ordenstradition gepflegt wird.¹⁸

Christozentrisch ausgerichtet

Im Gegensatz zu Vertreter*innen der sog. ‚pluralistischen Option‘ (z. B. John Hick), die in mehreren Religionen gleichwertige Heilswege zu dem *einen* Gott sehen und damit dogmatische Abstriche an der ausschließlichen Heilsvermittlung durch Jesus Christus (vgl. Apg 4,12) machen, sucht Geffré, die Normativität der Christologie durch eine weltoffene Christozentrik zu wahren.¹⁹ Zugleich zielt sein „inklusive Pluralismus“²⁰ darauf, in Übereinstimmung mit dem II. Vatikanum, die anderen Religionen und ihre „positive[n] Werte, ob es nun Lehren, Riten oder moralische Handlungen sind“²¹ (vgl. *Nostra aetate* 2; *Ad gentes* 9), zu würdigen. Dazu differenziert Geffré zwischen der theologischen Bedeutung des Christusgeschehens und der historischen Entfaltung des Christentums.²² In Abgrenzung zur histo-

risch verfassten Kirche führt der Dominikanertheologe die Kategorie der „Christianität“ (*la christianité*) ein, welche er als „ein bestimmtes Mit-Christus-Sein im umfassenderen Sinne“²³ qualifiziert. Ebenso wie alle Menschen durch den Einbruch des Christusgeschehens Anteil an der „Christianität“ haben und damit auf Gott bezogen sind, seien auch die großen religiösen Traditionen von dieser durchdrungen und „Quasi-„Sakramente“ der Gegenwart des in Jesus Christus vollendeten Heilsmysteriums.“²⁴ Damit zeigt Geffré eine Pluralität von Heilsmöglichkeiten innerhalb einer einzigen Heilsgeschichte auf, die in der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth gestiftet ist und sich mit dem auferstandenen Christus auf die gesamte Menschheit hin öffnet.

Wie andere zum ‚Inklusivismus‘ neigende religionstheologische Positionen, die vor allem von katholischen Theolog*innen im Umfeld des II. Vatikanums entwickelt wurden, läuft auch Geffrés Ansatz indes Gefahr, andere Glaubensüberzeugungen in ihrer Eigenperspektive nicht ausreichend ernst zu nehmen, sondern für soteriologische Einzigkeits- und Universalitätsansprüche des Christentums zu vereinnahmen.²⁵ Geffrés Annahme, dass die Ziele der verschiedenen religiösen Traditionen mit dem christlichen Heilsverständnis („Heil und Erlösung des Menschen“²⁶) zusammenfallen, erweist sich als ebenso unhaltbar wie sein Außerachtlassen anderer Formen des Religiösen als der „großen Religionen“ der Weltgeschichte. Zwar billigt der Dominikanertheologe den anderen Religionen eine „Mittlerrolle zum Heil“ zu, doch eben nur in deduktiver Form, insofern diese „Trägerinnen der verborgenen Gegenwart des Mysteriums Christi sind.“²⁷ Geffré gründet seine religionstheologische Position auf christologische Kriterien²⁸, die keine Plausibilität außerhalb der christlichen Glaubensreflexion beanspruchen können. Sein Entwurf einer „Theologie des religiösen Pluralismus“ ist weitestgehend theoriegeleitet, ohne Erfahrungen aus der konkreten interreligiösen Begegnung zu berücksichtigen.

Herausforderung Alterität

Zweifelsohne stellt die immer pluraler werdende Gesellschaft der (Post-)Moderne mit ihren ungleichzeitigen Entwicklungen, die sich zwischen Säkularisierung, Individualisierung und zunehmender Religionspluralität verorten, eine signifikante Herausforderung auch für die theologische Forschung dar. In einer globalisierten Welt, die immer stärker von Flucht und Migration bestimmt wird, ist die Begegnung mit dem religiös-kulturell ‚Anderen‘ längst zum Alltag geworden. Geffrés religionstheologische Überlegungen unterstreichen einen grundlegenden Perspektivenwechsel in der Theologie, die auch dem Andersgläubigen Wertschätzung entgegenbringen will. Geffré formuliert es so: „Der ‚Andere‘ muss als jemand respektiert werden, der vielleicht schon auf den Anruf Gottes geantwortet hat und zum Reich Gottes gehört. Es handelt sich um den Respekt vor demselben Heilsmysterium in Jesus Christus, auch wenn dieses Mysterium ihn auf verschiedenen Wegen erreicht. Alle sind gemeinsam dazu aufgerufen, das sich geschichtlich reali-

sierende Reich Gottes aufzubauen.“²⁹ Aus diesen Zeilen spricht der Wunsch des Dominikaners, einen gemeinsamen Horizont der Religionen theologisch zu begründen. Kritisch lässt sich jedoch rückfragen, ob die Heilsuniversalität Christi als innerchristlicher Maßstab tatsächlich eine geeignete Grundlage für eine „interreligiöse/dialogische Theologie“³⁰ bildet, die die Andersartigkeit des ‚Anderen‘ in seiner irreduziblen Differenz authentisch anerkennen will.

Geffré betont immer wieder, dass er keine konsensorientierte, objektivierbare Religionstheologie zu entwickeln sucht, sondern eine inkarnatorisch-christozentrisch ausgewiesene Position vertritt, die die Spannungen zwischen den Geltungs- und Wahrheitsansprüchen der Religionen nicht nivelliert. Diese Spannungen wahrzunehmen und zu benennen, gehört zu einer dialogischen Haltung, die auf ein wirkliches Verstehen der Alterität des ‚Anderen‘ gerichtet ist. Mit dem Begriff des Distinktionsgewinns, wie ihn der französische Soziologe Pierre Bourdieu (1930–2002) entwickelt hat, lassen sich Differenzen zwischen den Religionen insofern positiv beurteilen, als dass aus einer Wechselbeziehung zwischen verschiedenen Polen weiterführende Erkenntnisse gewonnen werden können.³¹ Eine solche Hermeneutik der Differenz lädt dazu ein, die Verschiedenheit der religiösen Traditionen nicht defizitär, sondern als Chance für ein besseres wechselseitiges Verstehen zu begreifen. In diesem Sinne kann eine differenzsensible Haltung im interreligiösen Dialog wie in der Religionstheologie als Zeichen kritischer Wertschätzung gegenüber der Dialogpartnerin gedeutet werden.

01 Für theologische Nachrufe auf C. Geffré siehe A. Cortesi, In memoria di un teologo e testimone del vangelo: Claude Geffré, in: *La parola cresceva*, 10.2.2017, www.alessandrocortesi2012.wordpress.com/2017/02/10/in-memoria-di-un-teologo-e-testimone-del-vangelo-claude-geffre [Aufruf: 5.3.2018]; B. Demers, In memoriam. Claude Geffré, o. p. 23 janvier 1926–9 février 2017, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 101 (2017), 3–8.

02 Zu C. Geffrés Bibliografie vgl. ders., *Bibliographie de Claude Geffré (1955–2012)*, in: C. Geffré, *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Paris 2012, 307–342.

03 Vgl. K. Kishimbe, *La théologie herméneutique de Claude Geffré*, Regensburg 2016; dazu auch die Besprechung von B. Goebel in: *Theologische Revue* 113 (2017), Sp. 308–311.

04 Neben C. Geffrés unten angegebenen Veröffentlichungen siehe

vor allem C. Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse (Cogitatio fidei Bd. 247)*, Paris 2006; ders., *Le christianisme, a. a. O.*

05 Vgl. zu dieser Problematik M. Luber/R. Beck/S. Neubert (Hrsg.), *Christus und die Religionen. Standortbestimmung der Missionstheologie (Weltkirche und Mission Bd. 5)*, Regensburg 2015; A. Middelbeck-Varwick, *Cum Aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Münster 2017; B. Stubenrauch, *Pluralismus statt Katholizität? Gott, das Christentum und die Religionen*, Regensburg 2017.

06 Zu C. Geffrés Biografie vgl. J.-P. Jossua/N.-J. Séd (Hrsg.), *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré (Mélanges offerts à Claude Geffré)*, Paris 1992, 301–302; C. Geffré, *La foi au risque de l'interprétation, Entretien*, in: *Lumière & Vie*, Nr. 280, Oktober-Dezember 2008, 5–21 (Nachdruck

in: ders., *Le christianisme, a. a. O.*, 293–306).

07 Nach dem Tod Michel de Certeaus veranstaltete C. Geffré eine Fachtagung, die sich dem Werk seines Freundes widmete. Eine Auswahl der Beiträge erschien in: ders. (Hrsg.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne (Cogitatio fidei Bd. 165)*, Paris 1991.

08 Alle Zitate in diesem Satz ders., *Profession théologique. Quelle pensée chrétienne pour le XXIe siècle? Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Paris 1999, 25.

09 Vgl. H. Tincq, *Un théologien de la libération et un expert du dialogue des religions sanctionnés par le Vatican*, in: *Le Monde*, 9.5.2007, www.lemonde.fr/europe/article/2007/05/08/un-theologien-de-la-liberation-et-un-expert-du-dialogue-des-religions-sanctionnes-par-le-vatican_907206_3214.html [Aufruf: 5.3.2018]; dazu auch U. Engel, *Theologia ancilla veritatis est. Im Volk Gottes unterwegs*

auf dem Weg in die Wahrheit, in: Wort und Antwort 48 (2007), 156–161, hier 157.

10 C. Geffré, Chancen und Risiken des interreligiösen Dialogs, in: Wort und Antwort 44 (2003), 160–173, hier 167. Siehe auch ders., The Christological Paradox as a Hermeneutic Key to Interreligious Dialogue, in: J.C. Cavadini/L. Holt (Hrsg.), Who Do You Say That I Am? Confessing the Mystery of Christ, Notre Dame, IN 2004, 155–172, hier 163.

11 Vgl. M. Quisinsky, Philosophie et théologie. Quelques intuitions du père Chenu revisitées par ses héritiers, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 92 (2008), 571–589.

12 Vgl. Ch. Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“ (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 42), 2 Teilbde., Berlin 2010; U. Engel, Theologische Mystik im Konflikt. Marie-Dominique Chenu und die Grundintuitionen seiner Theologie, in: ders., Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie, Ostfildern 2010, 145–165.

13 Mitte der 1930er Jahre hatte M.-D. Chenu u. a. die Vielfalt der menschlichen Kulturen, den christlichen Orient und den Islam als „theologische Praxisorte“ (lieux théologiques en acte) zur Gotteserkenntnis identifiziert. Vgl. M.-D. Chenu, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie (Collection Chenu Bd. 2), Berlin 2003, 134 (Original: Kain-lez-Tournai, Le Saulchoir 1937).

14 C. Geffré, Profession théologien, a.a.O., 121.

15 Vgl. ders., Le réalisme de l'incarnation dans la théologie du père M.-D. Chenu, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 69 (1985), 389–399; dazu auch A. Cortesi, Mistica, politica dialogo interreligioso nella teologia di Claude Geffré, in: Etica & Politica 8 (2006), 89–115; ders., De l'herméneutique théologique à la théologie interreligieuse dans l'œuvre de Claude Geffré, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 91 (2007), 285–311. Zwischenzeitlich übte C. Geffré teils heftige Kritik an M.-D. Chenu „metaphorischem“ Inkarnationsbegriff. Vgl. C. Geffré, Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps chez le Père Chenu, in: M.-D. Chenu. Moyen-Âge et modernité (Les Cahiers du Centre d'études du Saulchoir Bd. 5), Paris 1997, 131–153.

16 Ders., Unterwegs zu einer „interreligiösen Theologie“, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 91 (2007), 16–28, hier 21–22.

17 Vgl. ders., Chancen, a.a.O., 165.

18 Vgl. dazu etwa U. Engel, „Predicatore del verbo fatto carne“. Zur Theologie der Inkarnation im Dominikanerorden, in: ders., Gott der Menschen, a.a.O., 89–98.

19 Vgl. C. Geffré, Jesus Christus, der alleinige Retter der Welt, in: Wort und Antwort 59 (2018), 54–61, hier 56, 59.

20 Ders., Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie, in: F. Bousquet/H.-J. Gagey/G. Médevielle/J.-L. Souletie (Hrsg.), La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph

Doré, Paris 2002, 211–224, hier 213, 217; ders., From the Theology of Religious Pluralism to an Interreligious Theology, in: D. Kendall/G. O'Collins (Hrsg.), In Many and Diverse Ways: In Honor of Jacques Dupuis, Maryknoll, NY 2003, 45–59, hier 48, 53; ders., The Christological Paradox, a.a.O., 163; ders., Unterwegs, a.a.O., 23.

21 Ebd., 21.

22 Vgl. ders., Profession théologien, a.a.O., 148.

23 Ebd.

24 Ders., Jesus Christus, a.a.O., 58.

25 Damit sieht sich C. Geffré strukturell einem ähnlichen Vorwurf ausgesetzt wie Karl Rahner und dessen „innerkatholisches“ Konzept einer „anonymen Christlichkeit“. Siehe Karl Rahner, Die anonymen Christen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln 1965, 545–554, hier 546–547. Zur weiteren Debatte siehe ders., Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“, in: ebd., Bd. 10, Einsiedeln 1972, 531–546.

26 C. Geffré, Unterwegs, a.a.O., 27.

27 Alle Zitate in diesem Satz ders., Jesus Christus, a.a.O., 57.

28 So jüngst auch die Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben *Placuit Deo*, 22.2.2018.

29 C. Geffré, Chancen und Risiken, a.a.O., 170.

30 Vgl. ders., Le pluralisme, a.a.O., 220; ders., From the Theology, a.a.O., 54; ders., Unterwegs, a.a.O., 24.

31 Vgl. P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M. 1982, 388–389 (Original: Paris 1979).

Alessandro Cortesi

Das Christentum als Religion des Evangeliums

Claude Geffré und die Theologie der Religionen

Der folgende Beitrag von A. Cortesi kann aufgrund seines Umfangs nur gekürzt abgedruckt werden. Eine vollständige Fassung, die auch die Position von P. C. Phan darstellt und diskutiert, findet sich auf der Website unserer Zeitschrift: www.wort-und-antwort.de (Anm. der Schreiftleitung).

Auf dem theologischen Weg Claude Geffrés spielt das Nachdenken über die Theologie der Religionen eine besondere Rolle. Die Wegstrecke, die er in dieser Frage gegangen ist, muss im Zusammenhang seiner gesamten denkerischen Entwicklung betrachtet werden.

In diesem Beitrag sollen die Überlegungen Claude Geffrés mit denen von Jacques Dupuis (und Peter C. Phan) verglichen werden, zwei besonders wichtige Stimmen in der Debatte um die Theologie der Religionen. Diesen drei Theologen ist gemeinsam, dass sie einen Glaubensansatz vertreten, der sich vom historisch-kulturellen Kontext als *locus theologicus* in Frage stellen lässt. Ihre Forschungen sind geleitet von der Überzeugung, dass das Wort Gottes sich auch in der menschlichen Geschichte ausspricht und zu einem vertieften Verständnis des Evangeliums in verschiedenen Zeiten und Orten anregt. Nach einer synthetischen Darstellung der wichtigsten Eckpunkte des Denkens von Jacques Dupuis (und Peter C. Phan) werde ich versuchen, einige Besonderheiten der Theologie von Claude Geffré herauszuarbeiten, die man mit dem Begriff der Wiederentdeckung des Christentums als „Religion des Evangeliums“ im Kontext des Pluralismus zusammenfassen könnte.

Jacques Dupuis

In der Biografie des Theologen und Jesuiten Jacques Dupuis (1923–2004) zeigen sich einige für das Verstehen seines theologischen Ansatzes wichtige Elemente. Er stammte aus Belgien und trat in die Gesellschaft Jesu ein. Von 1948 an lehrte er in

Indien. 1984 wird er nach Rom an die Universität Gregoriana zurückbeordert, wo er bis zu seinem Lebensende bleiben wird. Seine Theologie ist geprägt von den jahrzehntelangen Erfahrungen im asiatischen Kontext und der Anwendung einer induktiven Forschungsmethode.¹ Er stellt die Frage nach Jesus als dem Erlöser unter dem Blickwinkel der Tatsache, dass das Christentum auch nach Jahrhunderten der Mission große Teile der Menschheit noch nicht erreicht hat.

Zwar verordnet Dupuis sich selbst im Rahmen der missionarischen Erfahrung, doch ist sein Forschungsansatz tief in der Tradition verwurzelt, wie die Sorgfalt beweist, die er gemeinsam mit P. Neuner der Herausgabe der lehramtlichen Dokumente der Kirche gewidmet hat.² Als profunder Kenner der Formulierungsprozesse des kirchlichen Dogmas war er Mitarbeiter des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und leistete einen wichtigen Beitrag bei der Erstellung des Dokuments „Dialog und Verkündigung“ (1991). Dennoch wurden ab 1992 Verdächtigungen gegen ihn laut, die 1998 schließlich zu seiner Suspendierung von der Lehrtätigkeit führte. Im Jahr 2000 – wenige Tage vor der Publikation der Erklärung *Dominus Iesus* – wurde von ihm verlangt, eine „Notifikation“ zu seinem Hauptwerk „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso“ (Brescia 1997)³ zu unterzeichnen, was nach einigen Änderungen und diversen Geschehnissen dann einige Zeit später auch geschah.⁴

Im religiösen Pluralismus des asiatischen Kontextes nimmt Dupuis einen Ruf Gottes wahr: Diese Erfahrungen sind Ausgangspunkt für sein theologisches Fragen. Seine Haltung gegenüber den anderen Religionen ist im Gefolge des im II. Vatikanum gereiften Ansatzes positiv. Das ist sein Ausgangspunkt. Seine Reflexion beginnt beim Blick auf die Trinität und auf die *eine* Heilsökonomie des Vaters mit dem Sohn und dem Geist. Er identifiziert die Eigentümlichkeit einer Ökonomie des Wortes, die nicht getrennt, aber unterschieden ist vom Eigenhandeln des Vaters, das dazu anleitet zu erkennen, dass – in Treue zu *Nostra aetate* 2 – das Wort das Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet. Die Erlösung als Gabe entspringt einzig dem Vater als Quelle, und in der Ökonomie des Wortes und in der des Geistes liegt ein von Gott ausgehendes Wirken, das in den Kulturen und Religionen der Welt wirkt. In dieser Hinsicht kritisiert Dupuis die Vorstellung, dass Christus „Quelle der Mittlerschaft“ sei.

Ausgehend von diesem trinitarischen Ansatz und mit Blick auf die Ökonomie im voneinander unterschiedenen Wirken des Wortes und des Geistes gelangt er zu Formulierungen, die das II. Vatikanum in gewisser Weise angedeutet hatte, ohne es ausdrücklich zu sagen: Die Religionen sind Heilswege für ihre Anhänger kraft einer Heilsökonomie, die das Werk des Wortes und des Geistes im Innern von ihr ist. Nicht getrennt oder alternativ zur Ökonomie des inkarnierten Wortes, aber in unterschiedener Weise. Das schon vor der Inkarnation präsente Heilswirken des Wortes kann auch nach der Inkarnation und der Auferstehung fortwirken: Dupuis betont hier eine Unterscheidung, die nicht trennend ist.⁵ Diese These findet ihre Begründung im Glaubenssatz der Tradition: Die *Communio* der Naturen in Christus

Alessandro Cortesi
OP, Laurea in lettere,
Dottore in Teologia (acortesi2013@gmail.com), geb. 1960 in Padova (Italien),
 Docente presso ISSR S. Caterina da Siena Firenze. Anschrift: Piazza San Domenico 1, I-51100 Pistoia.
 Veröffentlichung u. a.:
 (Hrsg. mit G. Ibba) *Gesù e le prime comunità cristiane. Tra storia e teologia*, Firenze 2017.

verwirklicht sich auf eine Weise, in der jede ihre Eigenschaften beibehält (vgl. Chalcedon und das II. Konzil von Konstantinopel).

Dialog des Lebens

Für Dupuis handelt der Geist also, indem er die Völker in und durch ihre eigenen religiösen Traditionen zu Gott selber führt. Er führt auf diese Weise den Gedanken einer asymmetrischen Komplementarität der Weltreligionen und des Christentums⁶ ein, und dennoch stellt er sich explizit gegen die Thesen der sogenannten Pluralisten.⁷ Sein Vorschlag ist auf einer grundsätzlich inklusivistischen Linie angesiedelt, auch wenn er gegen einen Christomonismus ist, und unterstreicht, dass die Offenbarung in Christus gleichwohl unvollkommen, unvollständig und limitiert bleibt, da sie eine historische Offenbarung ist, die hingeordnet ist auf eine eschatologische Fülle.⁸ Der belgische Theologe offenbart seine Präferenz für eine Redeweise, in der Christus als konstitutiver und universaler Erlöser angenommen wird. Er distanziert sich von Ausdrucksweisen wie „einziger und absoluter“ Erlöser, um nicht die Heilsbedeutung von religiösen Gestalten für die Anhänger anderer Religionen auszuschließen.

Grundlegend ist in seinem Denken auch die Unterscheidung zwischen Reich Gottes und Kirche (im Gefolge von *Lumen gentium* 13): Das Reich Gottes ist weiter gefasst als die Kirche, und die Kirche ist auf das Reich Gottes hingeordnet. Aus diesem Gedanken folgt eine Vertiefung des Gedankens der Mission, die nicht verwechselt werden darf mit kultureller Kolonisierung und die nicht auf eine numerische Vermehrung der Mitglieder zielen kann. Die Missionsbewegung muss als Teilhabe an der Mission der Trinität verstanden werden, und sie wird in verschiedenen Momenten verwirklicht, die einander nicht ausschließen: Es handelt sich nämlich um verschiedene Aspekte einer einzigen Bewegung des Lebens, die sich zusammensetzt aus Zeugnis, Dienst, Gebet, Kontemplation, Dialog des Lebens, Verkündigung und Katechese. Dupuis gibt als Weg der Mission in erster Linie die Bereitschaft an, Achtung und Wertschätzung für andere Religionen zu hegen, und die klare Orientierung auf den Dialog. In anderen religiösen Traditionen erkennt er wahre, wenngleich partielle Offenbarungen des göttlichen Geistes, der in Jesus Christus voll offenbart worden ist.⁹

Der Theologe William R. Burrows, ein Freund und Bewunderer Jacques Dupuis', hat diesen als „revisionistischen Konservativen“ bezeichnet: konservativ, weil zu tiefst in der Tradition verwurzelt. Revisionistisch, weil darum bemüht, eine Relektüre der Tradition im Kontext des Pluralismus zu leisten. Trotz der Präzision der theologischen Analyse und des aufrichtigen Bemühens um Treue zur Tradition ist Dupuis und seine Theologie zum Ziel der Kritik und der Anklagen seitens der Glaubenskongregation geworden, die ihm in seinen letzten Lebensjahren großes Leid verursacht haben.

Claude Geffré

Seit den Jahren nach dem Konzil hatte Claude Geffré über eine neue Weise des Theologietreibens nachgedacht. Ein „neues Zeitalter“ der Theologie wurde in der Praxis einer Theologie erkannt, die eine Verbindung herstellte zwischen dem Hören auf das Wort Gottes und der menschlichen Erfahrung, in Treue zur pastoralen Orientierung des II. Vatikanums.¹⁰ Glauben und Verstehen sind nicht zwei aufeinanderfolgende Schritte, sondern die Glaubenserfahrung und ihr Verständnis sind miteinander verbunden. Geffré geht von einer Hermeneutik des Wortes Gottes aus, die er erarbeitet im parallelen Fragen nach der menschlichen Existenz.¹¹ Mit diesem hermeneutischen Übergang beabsichtigt er, eine autoritäre Sprache zu überwinden, und dieser Weg führt ihn zur Auseinandersetzung mit der Frage nach der Wahrheit. „Die Theologie ist ein nie abgeschlossener Weg hin auf eine vollere Wahrheit“.¹² Die Originalität der christlichen Wahrheit drückt sich in ihrem Zeugnischarakter und in der Öffnung auf Zukunft aus. Er kritisiert so eine Theologie, die sich als reine „Verlängerung“ des Lehramts oder als Thematisierung von Lebenserfahrungen einer partikularen Gemeinschaft versteht. Beide Wege sind offenbar beschränkt und ideologisch.

„La théologie des religions non-chrétiennes vingt ans après Vatican II“ ist der Titel eines Aufsatzes, der den Beginn einer Reflexion über die Beziehung zwischen Christentum und anderen Religionen markiert. Seit Beginn der 1980er Jahre nimmt er diese Problematik als eine zentrale Frage in der hermeneutischen Reflexion des christlichen Glaubens wahr und bemüht sich seitdem um eine Vertiefung der Theologie der Religionen.¹³ Die Erfahrungen in Jerusalem als Direktor der *École biblique et archéologique française* – eine Zeit, die er selber als „Exil von der Heimat“ bezeichnet hat – fordert ihn heraus, über das Zueinander der abrahamitischen Religionen zu reflektieren.¹⁴ In dieser Zeit problematisiert er die Frage nach dem Pluralismus der Religionen und beginnt eine Relektüre der mit Blick auf die entsprechenden Passagen des konziliaren Dekrets *Nostra aetate* entwickelten theologischen Grundlagen.¹⁵

Er unterstreicht die Singularität des Christentums, die in der biblischen Haltung der Annahme des Fremden in seiner Differenz gründet und entwickelt eine Analyse der komplexen Beziehungen zwischen geschichtlichem Christentum und den Kulturen. Die Mitte des christlichen Glaubens ist das Bekenntnis zu Jesus Christus als Erlöser der Welt. Geffré ist sich gleichwohl der Last jener imperialistischen Attitüde bewusst, die in der Geschichte des Christentums präsent war. Die Herausforderungen der Gegenwart bringen ihn dazu, diesen Ansatz, der eine ganze theologische Tradition durchzieht, zu überwinden. Die Tatsache des religiösen Pluralismus nimmt er als ein „Zeichen der Zeit“ wahr, als einen authentischen Ruf, um die christliche Theologie und die in den Texten des II. Vatikanums zugrunde liegende Idee der Erfüllung zu überdenken.¹⁶

Paradox der Inkarnation

Geffré teilt mit Dupuis (und Phan) die Sensibilität für den Kontext und dieselbe dialogische Haltung. Gleichwohl ist der Ausgangspunkt seiner Überlegungen nicht die Trinität. Für ihn ist das Mysterium der Inkarnation Mittelpunkt seines Denkens. In jenem „Paradox der Inkarnation“ erkennt er den Schlüssel, um die Herausforderung des Pluralismus der Religionen theologisch anzugehen. Das Mysterium der Inkarnation konstituiert die fundamentale Dimension des Christentums als Religion der Inkarnation, der finalen Offenbarung und des Dialogs.¹⁷ Er ist überzeugt, „(...) um einen christlichen Imperialismus zu vermeiden, der jede Art von Dialog verhindern würde, versuche ich, alle Konsequenzen des *Paradoxes der Inkarnation* zu Ende zu denken, das heißt die Manifestation des Absoluten in einer und durch eine historische Partikularität; und das lädt uns ein, das Christentum nicht als einen Heilsweg absolut zu setzen, der alle anderen ausschließt.“¹⁸

In der Zeit des Pluralismus erkennt Geffré den Dialog als grundlegenden Weg, um sich selber und die anderen religiösen Traditionen zu verstehen. Er versteht Dialog nicht als eine Strategie, hinter der eine apologetische Mentalität steckt. Der Dialog ist vielmehr ein Datum, das er im Herzen des christlichen Glaubens wahrnimmt, im Mysterium der Inkarnation selbst. Das Christentum muss vom Überlegenheitsanspruch Abschied nehmen und sich in Treue zum Evangelium auf eine relationale Haltung hin öffnen. Eben genau diese relationale Struktur ist das Herz der christlichen Erfahrung im Verhältnis zur Wahrheit.¹⁹ Ausgehend von dieser Grundintention vertieft er den dialogischen Charakter des christlichen Glaubens. Das ist die Aufgabe einer Theologie, die im Kontext der Gegenwart von Bedeutung sein will.²⁰ In den Dialog zu treten, besonders in den interreligiösen Dialog, wird zu einer grundlegenden Aufgabe einer Theologie, die in der Ökonomie des inkarnierten Wortes Gottes verwurzelt ist. Die Gabe des Heils, das sich im Mysterium der Inkarnation verwirklicht, kann als Sakrament einer größeren Ökonomie verstanden werden, die mit der religiösen Geschichte der Menschheit zusammenfällt.

In dieser Hinsicht betont Geffré, dass sich, gemäß dem christlichen Glauben, in der historischen Besonderheit Jesu von Nazareth die Manifestation der Absolutheit Gottes vollzieht. Die Gestalt Christi, und damit auch der Glaube an ihn, kann angesichts anderer möglicher Manifestationen Gottes in der Geschichte nicht in exklusivistischer Weise verstanden werden. Die Feststellung von Kol 2,9, dass in Christus die Fülle der Gottheit wohnt, führt zu der Feststellung, dass in Christus die Manifestation von Gott selbst wahrgenommen werden kann. Zugleich verweist gerade jene Identifikation des Sich-Manifestierens Gottes mit dem historischen Jesus auf ein unzugängliches Mysterium, das sich jeder historischen Beschränkung entzieht. Geffré beharrt auf diesem paradoxen Charakter des Mysteriums der Inkarnation, Vereinigung des Universalen mit dem Konkreten und Limitierten.²¹ Ausgehend von der Inkarnation nimmt er die Notwendigkeit einer Ent-Absolutisierung des Christentums als historische Religion wahr und fordert ihre konstitutive Offenheit auf Alterität. So unterscheidet er aufmerksam

zwischen der Universalität Christi und der Universalität der christlichen Religion und warnt davor, diese beiden Ebenen zu verwechseln.²² Kraft dieser Intuition bleibt in Bezug auf Christus die Glaubenserfahrung offen für die Begegnung mit dem Anderen. Der Dialog ist der Weg, auf dem Mission sich verwirklicht und auf dem die Treue zum Evangelium im Kontext des Pluralismus gelebt wird.²³

Relationale Wahrheit

Im Unterschied zu Dupuis (und Phan) findet sich bei Geffré keine vertiefte und spezifische Aufmerksamkeit für das Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte. Die Achse seines theologischen Denkens ist fundamental christologisch und sensibel für den Wechsellauf der Geschichte. Diesbezüglich fehlen aber in seinem Werk nicht deutliche Hinweise darauf: „Die im Neuen Testament enthaltene Offenbarung erschöpft nicht die Fülle des Reichtums des Mysteriums Christi. Man kann zurecht sagen, dass die christliche Wahrheit andere religiöse Wahrheiten weder exkludiert, noch inkludiert. Sie ist singular und steht in Beziehung zu den Teilen der Wahrheit, deren Trägerinnen die anderen Religionen sind. All das will sagen, dass die Samenkörner der Wahrheit und der Güte, die in den anderen religiösen Traditionen ausgesät sind, Ausdruck des Geistes Christi sein können, der in der Geschichte und in den Herzen der Menschen stets am Werk ist.“²⁴ Das Thema der Wahrheit bleibt eine Konstante seines theologischen Interesses. Geffré entwickelt einen Blick auf die Wahrheit, der ihren relationalen Aspekt und ihre eschatologische Bedeutung wahrnimmt: „Die Theologie der Zukunft muss zeigen können, dass die Wahrheit, die sie bezeugt, diejenigen Wahrheiten weder exkludiert, noch inkludiert, für die die anderen Religionen Trägerinnen sein können (...). In einer Zeit des religiösen Pluralismus ist es die historische Berufung der christlichen Theologie, den eschatologischen Sinn ihres Sprechens als Sprache der Wahrheit zu unterstreichen.“²⁵ Trotz der Divergenzen, die nur schwer zu überwinden sind, sollten diejenigen, die sich auf den Weg des Dialogs begeben, eine höhere Wahrheit anerkennen, die über den partiellen Charakter jeder partikularen Wahrheit hinausgeht. Geffré spricht vom Dialog als Ort gemeinsamen Feierns einer höheren Wahrheit im Dialog.²⁶

Sensibel für das Leben der Gemeinden, die an den Rändern und Peripherien leben, und ausgehend von ihren Erfahrungen interpretiert Geffré den Sinn der Mission neu als Dialog in der Entdeckung der relationalen Wahrheit.²⁷ In dieser Beziehung nimmt in seinem Denken die Figur des Fremden eine besondere Bedeutung ein, die zu einer neuen Weise des Umgangs mit der Frage nach Identität führt. Sich mit der Diversität im Dialog auseinanderzusetzen führt zur Entdeckung der theologischen Bedeutung der Begegnung mit dem Anderen und zur Entdeckung der Gegenwart des Fremden als theologischer Ort. In der Begegnung vollzieht sich ein Weg der Offenbarung Gottes selber und der Entdeckung der eigenen Identität: „Aufgrund der Gott eigenen Pädagogik in der Heilsgeschichte gibt es eine prophetische Funktion des Fremden, die die eigene Identität besser verstehen lässt.“²⁸

Der französische Dominikanertheologe entwickelt eine von einem hermeneutischen Ansatz geprägte Reflexion; darin teilt er die Grundhaltung von Jacques Dupuis (und Peter C. Phan). Er ist sicherlich sensibler für den Dialog mit den großen abrahamitischen Religionen, auch wegen der ihm wichtigen Frage der Hermeneutik der Texte, die mit einer existenziellen Hermeneutik verbunden werden muss.²⁹ Er widmet sich außerdem der Problematik der Wahrheit, einer zentralen Frage in der westlichen Moderne, die sich auf neue Weise im Pluralismus stellt. Hier stellt er in origineller Weise die relationale Valenz der Wahrheit heraus, die im Dialog empfangen wird und die auf die Wahrheit des Anderen verweist. Seine Herangehensweise bleibt mehr in der Theologie der Inkarnation verwurzelt, die er als Paradox vertieft.³⁰ Von hier gelangt er zur Forderung, das Christentum als geschichtliche Religion zu „ent-absolutieren“. In diesem Sinne entwickelt er keine Trinitätstheologie wie Dupuis (und schenkt einer vom asiatischen Kontext geprägten Pneumatologie nicht dieselbe Aufmerksamkeit wie Phan). Er bietet die Elemente an, um die prinzipielle Notwendigkeit eines religiösen Pluralismus in der göttlichen Vorsehung postulieren zu können.³¹ Seine Überlegungen münden in die Idee eines Christentums, das als Religion des Evangeliums einen wesentlich dialogischen Charakter hat. Seine grundlegenden Bezugspunkte sind die Inkarnation und das Kreuz in dem Bemühen, ein authentisches Humanum zu suchen. Er greift auf diese Weise die Formulierung von Marcel Gauchet auf, der von einer „Religion des Herausgehens aus der Religion“ spricht, und sieht im Christentum in Bezug auf den religiösen Pluralismus auch die Idee einer anderen Art zu glauben (*religieux autrement*) verwirklicht.

Man kann sagen, dass Geffré die Stoßrichtung und die Öffnung der Theologien von Dupuis (und Phan) zutiefst teilt, mit anderen Akzentuierungen und mit einer besonderen Aufmerksamkeit für das Paradox der Inkarnation und der relationalen Dimension der Wahrheit, die er im Dialog als Begegnung mit Gott und als Verstehen des Evangeliums erkennt. Seine Vorstellungen sind von derselben Haltung des Hörens auf das Wort Gottes geleitet, das in der geschichtlichen Erfahrung der Menschen gegenwärtig wird. Die derzeitige Situation des religiösen Pluralismus ist eine Herausforderung für die Theologie und den christlichen Glauben, um das Wesen der Wahrheit und das Miteinander (*être en partage*) zu entdecken. Aufgabe des Gläubigen ist es, die Botschaft zu leben, dass das Heil Gottes in Jesus Christus gekommen ist, in Respekt vor den geheimnisvollen Wegen Gottes im Herzen eines jeden Menschen.

Übersetzung aus dem Italienischen: Max I. Cappabianca OP, Berlin

01 Für eine zusammenfassende Darstellung vgl. J. Dupuis, *Introduzione alla cristologia* (Introduzione alle Discipline Teologiche Bd. 6), Mailand 1993.

02 J. Neuner/J. Dupuis, *La fede cristiana nei documenti dottrinali*

della chiesa cattolica (L'abside Bd. 50), Cinisello B. 2002.

03 J. Dupuis, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, hrsg. von U. Winkler. Aus dem Englischen von S. Rettenbacher unter Mitarbeit

von Ch. Hackbarth-Johnson und W. Schöggel (Salzburger Theologische Studien Bd. 38), Innsbruck 2010.

04 Vgl. G. O'Collins, *A Look Back on Dupuis' Skirmish with the Vatican*, in: *The National Catholic Re-*

porter, 22.2.2014, www.ncronline.org/news/people/look-back-du-puis-skirmish-vatican [Aufruf: 5.3.2018]; W.R. Burrows, L'uomo, il messaggio, la polemica, in: J. Dupuis, Perché non sono un eretico. Teologia del pluralismo religioso: le accuse, la mia difesa. Traduzione dall'inglese di M. Mansuelli (Le nuove caravelle Bd. 13), Bologna 2014 (Original: Eugene, OR 2012), 27–61.

05 J. Dupuis, Perché non sono un eretico, a.a.O., 130.

06 Ebd., 148.

07 Ebd., 90.

08 Ebd., 136–137.

09 Ebd., 138.

10 C. Geffré, Un nouvel âge de la théologie (Cogitatio fidei Bd. 68), Paris 1972. Vgl. ders., La théologie au sortir de la modernité, in: R. Ducret/D. Hervieu-Léger/P. Ladrière (Hrsg.), Christianisme et modernité. Centre Thomas More, Paris 1990, 189–209.

11 Vgl. C. Geffré/J.-P. Jossua, Für eine theologische Interpretation der Moderne, in: Concilium 28 (1992), 451–453, sowie das gesamte Heft 6 „Die Moderne auf dem Prüfstand“, das Geffré mitbetreut hat.

12 C. Geffré, Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie, Paris 2001, 83.

13 Ders., La théologie des religions non-chrétiennes vingt ans après Vatican II, in: Islamochristiana 11 (1985), 115–133.

14 Ders., Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle? Entretiens avec Gwendoline Jarczyk, Paris 1999, 11–12.

15 Vgl. ders., La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, in: Angelicum 74 (1997), 171–192. Vgl. auch ders., Il paradosso dell'incarnazione di fronte al pluralismo delle religioni, in: A. Cortesi (Hrsg.), Teologia dell'incarnazione oggi. Dio dell'umanità, umanità di Dio (Le frontiere dell'anima Bd. 11), Florenz 2007, 77–92.

16 „Deswegen ist die theologische Strömung innerhalb des Katholi-

zismus am vielversprechendsten, die eine Theologie der Erfüllung zu überwinden sucht zugunsten der überwinden sucht zugunsten einer Theologie des religiösen Pluralismus, die nicht zögert, von einem inklusiven Pluralismus im Sinne einer Anerkennung der eigenen Werte der anderen Religionen zu sprechen, ohne die Einzigartigkeit des Mysteriums Christi zu kompromittieren, das heißt seinen konstitutiven Christozentrismus“ (C. Geffré, Verso una nuova teologia delle religioni, in: R. Gibellini, Prospettive teologiche per il XXI secolo [Biblioteca di teologia contemporanea Bd. 123], Brescia 2003, 353–372, hier 359).

17 Mit dem Ausdruck „Religion der endgültigen Offenbarung“ soll die Vorstellung ausgedrückt werden, dass das einzige Absolute das Kommen des Reiches ist. Es ist eine Aufnahme der Thesen Paul Tillichs mit der Absicht, den interreligiösen Ökumenismus zu vertiefen.

18 C. Geffré, La foi au risque de l'interprétation, Entretien, in: Lumière & Vie, Nr. 280, Oktober-Dezember 2008, 5–21, hier 19 (Nachdruck in ders., Le christianisme comme religion de l'Évangile, Paris 2012, 293–306, hier 305). Vgl. ders., De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse (Cogitatio fidei Bd. 247), Paris 2006, 124–126.

19 Ders., De Babel, a.a.O., 111.

20 „Genau das ist die Aufgabe einer Theologie, die hermeneutische Orientierung bietet, ausgehend von einer neuen geschichtlichen Erfahrung der Kirche, um unser Verständnis des Heilsplans Gottes neu zu interpretieren“ (ders., Verso una nuova teologia, 359).

21 Ders., De Babel, a.a.O., 118–121.

22 Vgl. E. Riparelli, L'incarnazione dilatata. Claude Geffré e il cristianesimo mondiale, in: Studia Patavina 63 (2016), 133–148.

23 C. Geffré, Mission et inculturation, in Spiritus 109 (1987), 411–413. Vgl. ders., De Babel, a.a.O., 266–278.

24 Ders., Verso una nuova teologia, a.a.O., 367.

25 Ebd., 370.

26 Ders., Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine, in: G.R. Evans/M. Gorgues (Hrsg.), Communion et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium Bd. 121), Leuven 1995, 309–321. Geffré schlägt als Aufgabe der Theologie vor, auf der Basis einer „raison communicationelle“ das klassische Thema der Zusammenfassung in Christus (vgl. Eph 1,10) neu zu interpretieren, indem man aufzeigt, wie Christus die religiösen Gestalten der Menschheit vollendet, und zugleich die gänzliche Unableitbarkeit zu respektieren, die jeder religiösen Tradition inhärent ist (ebd., 320).

27 Ders., La rencontre du christianisme et des cultures. Fondements théologiques de l'inculturation, in: Revue d'éthique et de théologie morale. Le supplément 192 (1995), 69–91.

28 Ders., Verso una nuova teologia, a.a.O., 367.

29 Ders., De Babel, a.a.O., 203–229; zum muslimisch-christlichen Dialog vgl. ebd., 167–186.

30 Ebd., 107–130.

31 Ders., La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, in: J. Doré/Ch. Theobald (Hrsg.), Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt, Paris 1993, 351–369.

Ignace Berten

Die Christologie Claude Geffrés

Zur Bedeutung der nichtchristlichen Religionen

Claude Geffré hat sich viel mit der Frage nach dem Sinn und den Bedingungen des interreligiösen Dialogs befasst. Sein letztes Werk, „Das Christentum als Religion des Evangeliums“¹, ist eine Sammlung von Artikeln und Vorträgen, die anlässlich dieser Veröffentlichung überarbeitet worden sind. Der erste Teil, „Der christliche Unterschied“, setzt sich zugleich mit dem theologischen Status der nichtchristlichen Religionen und mit dem Spezifikum des christlichen Glaubens in seinem Verhältnis zu diesen Religionen auseinander.² Von der offiziellen Lehre der Kirche, wie sie durch die „Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ festgelegt worden ist – veröffentlicht im Jahr 2000 durch Kardinal Ratzinger, dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation mit päpstlicher Zustimmung Johannes Pauls II. –, distanziert er sich darin deutlich.³ Ich werde im Folgenden in vier Schritten vorgehen: In aller Kürze, was sagt *Dominus Iesus*? Der christologische Ansatz Geffrés, weiterführende Überlegungen, kurze Schlussfolgerung.

Was sagt *Dominus Iesus*?

Die Erklärung *Dominus Iesus* ist bedeutsam im Hinblick auf die Furcht vor dem Relativismus, den Ratzinger und sodann Benedikt XVI. vielfach angeprangert hat.⁴ Man kann sagen, dass das Hauptanliegen dieses Papstes die Frage nach der Wahrheit war, einer Wahrheit, die sich klar in Formulierungen dogmatischen Typs ausdrücken kann und muss.

Dominus Iesus ist ein lehramtlicher Text, der eindeutig Normativität beansprucht.⁵ Er bemängelt Irrtümer, die durch Theologen verbreitet werden, die sich über den interreligiösen Dialog äußern, und will diese beheben. Die Erklärung verdeutlicht die theologischen Konsequenzen, die sich ergeben, wenn man das Glaubensbe-

kenntnis, das auf dem „Mysterium der Menschwerdung des Sohnes als Heilsereignis für die ganze Menschheit“ (Nr. 1) beruht, ernst nimmt. Es geht darum, „die Lehre des katholischen Glaubens zu dieser Thematik erneut dar[zul]egen“ (Nr. 3). Die wichtigsten Aussagen sind:

- „Die immerwährende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen.“ Dies würde u. a. „die universale Heilsmittlerschaft der Kirche“ in Frage stellen (Nr. 4).
- „Um dieser relativistischen Mentalität, die sich immer mehr ausbreitet, Abhilfe zu schaffen, muss vor allem der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi bekräftigt werden“ (Nr. 5). Man kann folglich nicht annehmen, dass es irgendeine ergänzende oder verschiedene Offenbarung Gottes in anderen Religionen gebe.
- „Das einzige Subjekt, das in beiden Naturen – der göttlichen und der menschlichen – handelt, ist die einzige Person des Wortes“ (Nr. 10). Daraus ergibt sich, dass Jesus in seinem Menschsein alles offenbart, was von Gott gesagt und erkannt werden kann, und dass keine parallele Offenbarungsfunktion des Heiligen Geistes denkbar ist (vgl. Nr. 12).
- „Es ist deshalb als Wahrheit des katholischen Glaubens *fest zu glauben*, dass der universale Heilswille des einen und dreifaltigen Gottes ein für allemal im Mysterium der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes angeboten und Wirklichkeit geworden ist. [...] Im Gegensatz zum christlichen und katholischen Glauben stehen jedoch Lösungsvorschläge, die ein Heilswirken Gottes außerhalb der einzigen Mittlerschaft Christi annehmen“ (Nr. 14).
- Die Heilsmittlerschaft Christi wird ausschließlich durch die Kirche ausgeübt, präziser durch die römisch-katholische Kirche.⁶
- „[D]eswegen ‚muss man diese beiden Wahrheiten zusammen gegenwärtig haben, die tatsächlich gegebene Möglichkeit des Heiles in Christus für alle Menschen und die Notwendigkeit der Kirche für dieses Heil‘“ (Nr. 20). Gewisse Gebete und gewisse Riten der anderen Religionen „können die Annahme des Evangeliums vorbereiten“ (Nr. 21), aber diese Religionen vermitteln ihren Anhängern kein Verhältnis zum heilbringenden Gott.

Der christologische Ansatz Geffrés

Im Innersten des interreligiösen Dialogs ist Claude Geffré bestrebt, die Verbindung der Religionen zu Gott zu verstehen und in Worte zu fassen. Mit der Glaubensstradition und *Dominus Iesus* geht er davon aus, dass diese Verbindung für den Christen von der zweifachen Überzeugung aus gedacht werden muss, dass Jesus wahrhaftig der Sohn Got-

Drs. theol. Ignace

Berten OP, Magister in Sacra theologia (i.berthen@dominicains.be), geb. 1940 in Bruxelles (Belgien).
 Anschrift: Avenue de la Renaissance 40, B-1000 Bruxelles.
 Veröffentlichung u. a.:
 Les divorcés remariés peuvent-ils communier? Enjeux ecclésiaux des débats autour du Synode sur la famille et d'*Amoris laetitia*, Namur 2017.

tes und folglich zugleich menschlicher und göttlicher Natur sowie der einzige Retter ist.

In seinem Vorwort erklärt Geffré eingängig seine Absicht: „Wenn es möglich ist, das Christentum als Religion *des Ausstiegs aus der Religion* zu bestimmen, bleibt es nicht aus, angesichts des religiösen und kulturellen Pluralismus unserer Zeit *eine andere Art zu glauben (religieux autrement)* vorzuschlagen. Wir bekennen Jesus Christus weiterhin als den einzigen Retter der Welt. Aber weit entfernt von jeder imperialistischen Versuchung können wir die Universalität des Mysteriums Christi nicht mit der Universalität des Christentums als geschichtliche Religion verwechseln“ (9). Und er fügt hinzu: „Als Religion des Evangeliums scheint mir das Christentum verschieden von einem religiösen System unter anderen zu sein, und es kann mit den positiven Elementen einer anderen religiösen Kultur eine Synthese eingehen, ohne dass es seine eigene Identität verliert. [...] Und wenn es wahr ist, dass die Heilsgeschichte der universellen Weltgeschichte koextensiv ist, muss man anerkennen, dass die biblische Offenbarung kein exklusives Monopol auf das Wort Gottes hat. Andere religiöse Traditionen können Trägerinnen weiterer Offenbarungserfahrungen und heiliger Schriften sein“ (10).

Geffrés Denkweg wird von mehreren Überzeugungen geleitet:

- Er greift die Formulierung Marcel Gauchets auf: Das Christentum ist die Religion des Ausstiegs aus der Religion, weil es, indem es sich außerhalb der Grenzen des Judentums in die pagane Welt ausweitet und in der griechischen Kultur inkulturiert und sodann in dieser Umgebung zum Glauben einer Minderheit wird, die integrative Funktion der Religion für die Gesellschaft grundsätzlich beendet. Jenseits des Christentums bedeutet die Moderne ein Produkt der christlichen Kultur, „das Ende der Religion als Geburtshelferin von Gesellschaften“ (23); sie befreit das Christentum von dieser Aufgabe, indem sie ihm erlaubt, wahrhaftig das zu sein, was es ist: die Religion des Evangeliums.
- Welche Stellung hat die Wahrheit im Kontext eines unüberschreitbaren Religionspluralismus⁸? „Man ist in die Falle der Ideologie einer obligatorischen *Wahrheit*⁹ geraten, unter dem Vorwand, dass es sich um eine heilsnotwendige Wahrheit handle“ (38). Für den Glauben ist die Wahrheit eine, aber man trifft sie nur teilweise und durch die Vermittlung verschiedener Interpretationen. Die religiöse Wahrheit ist von der Ordnung der „*Wahrheits-Offenlegung*, die auf eine noch verschlossene Fülle zurückverweist“ (40).
- Wir leben in einer „Kultur der Unsicherheit“ (51), welche tatsächlich einen flächendeckenden Relativismus nach sich ziehen kann, für den alles gleichgültig ist. Diese Kultur wird von Benedikt XVI. als „Diktatur des Relativismus“ angeprangert. Für den Christen ist nicht alles gleichgültig. Aber wie soll man die „christliche Grunderfahrung des Heils, das in Christus geschehen ist“ (53), ausdrücken? Worin besteht die „christliche Singularität als Religion des Evangeliums“ (63)? Es gibt keine wahre Begegnung mit dem Anderen, wenn man auf seine eigene Identität verzichtet und folglich auf diese Besonderheit. Es geht darum, weder die Universalität des Heils noch die Universalität der Mittlerschaft Christi zu gefährden.

- Zwei extreme Positionen sind zu meiden: der Exklusivismus („Außerhalb der Kirche kein Heil“), von dem sich das II. Vatikanum deutlich distanziert hat, und, aus einem offenen Blickwinkel heraus, eine Form des Inklusivismus, die annimmt, dass alles, was in den anderen Religionen wahr und gut ist, implizit christlich sei. – Stellt dies keine Weise einer imperialistischen Vereinnahmung dar? Im Gegenzug muss man klar für den Pluralismus eintreten. Aber wie soll man diesen Pluralismus begreifen, die Religionen in ihrer irreduziblen Verschiedenheit verstehen? „Wie ist die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen zu denken“ (70)? Indem man ein Zweifaches bekräftigt: „Die Erfüllung in Jesus Christus betrifft nicht nur die subjektiven Verfasstheiten der Mitglieder der anderen Religionen, sondern die inneren Werte der religiösen Traditionen selbst unter Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Wirklichkeit“ (70). Und: „Die Weltreligionen sind Vermittlungen, die aus dem in Jesus Christus erwirkten Heilsmysterium hervorgehen. [...] Christus ist der Weg, der uns zum gnädigen Gott führt, aber dies ist ein allumfassender Weg. Doch es ist legitim zu behaupten, dass die anderen Religionen eine Vermittlungsfunktion ausüben, insofern sie Trägerinnen einer verborgenen Gegenwart des Christusgeheimnisses sind, ohne dabei die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi zu gefährden“ (71f.).¹⁰
- In der Begegnung mit anderen Religionen kann man sich nicht damit begnügen, einen faktischen Pluralismus anzuerkennen, man muss einen prinzipiellen oder rechtmäßigen Pluralismus annehmen. Die großen Weltreligionen sind gewissermaßen nicht aufeinander zurückzuführen. „Ist es verwegen, das Verhältnis der Urkirche zum Judentum exemplarisch für den aktuellen Bezug des Evangeliums zu den anderen Religionen und Kulturen anzunehmen? Auf dieselbe Weise, in der die Kirche Israel nicht einschließt und es nicht ersetzt, muss man anerkennend akzeptieren, dass das Christentum die authentischen Reichtümer der anderen religiösen Traditionen nicht einschließt oder ersetzt. Darum scheint es mir theologisch begründet, von einem faktischen religiösen Pluralismus zu einem prinzipiellen religiösen Pluralismus überzugehen. [...] Jede religiöse Gestalt behält etwas Irreduzibles in demselben Maße, in dem sie von Gottes Geist hervorgebracht werden konnte!“ (75).
- „Der religiöse Pluralismus ist nicht nur das Resultat der schuldhaften Verblendung der Menschen, und er repräsentiert keine provisorische geschichtliche Phase, die dank des missionarischen Erfolgs der Kirche allmählich übertroffen wird. Er kann Ausdruck des ureigenen göttlichen Willens sein, der die Verschiedenheit der Kulturen und Religionen braucht, um die Reichtümer der Fülle der Wahrheit, die mit seinem unerforschlichen Geheimnis einhergeht, besser kundzutun. [...] Es gab und es gibt in den Religionen, die diese Bezeichnung mit Recht tragen, authentische religiöse Erfahrungen, die sich aufgrund der geschichtlichen Partikularität des Christentums selbst in seinem Inneren nicht gezeigt haben oder nicht in die Praxis umgesetzt worden sind“ (90f.).
- „Zu begreifen, dass der universale Anspruch Christi als fleischgewordenes Wort nicht mit der Universalität des Christentums als geschichtliche Religion

zu verwechseln ist, stellt eine der grundlegenden Herausforderungen des Dialogs zwischen dem Christentum und den anderen Religionen dar“ (70). Und nicht nur das, wir müssen der Kontingenz des Christentums als geschichtliche Religion Rechnung tragen, aber wir müssen auch „die geschichtliche Kontingenz der Menschheit Jesu ernst nehmen. Anders gesagt, wir können das geschichtliche Element der Menschheit Jesu nicht mit seinem christlichen und göttlichen Element identifizieren“ (91).

Das Denken Claude Geffrés kennzeichnet eine offensichtliche Diskrepanz zu bestimmten einschlägigen Aussagen von *Dominus Iesus*: Der Pluralismus der Religionen stellt nicht nur eine Sachlage dar, sondern ein von Gott gewolltes Gut; er ist Ausdruck der Fülle der Wahrheit seines Geheimnisses, das jede umfassende Inbesitznahme übersteigt. Dieser Pluralismus ist demnach eine Dimension des Prinzips der Offenbarung. Wenn die Kirche wirklich von Jesus kommt, muss man zwischen dem geschichtlichen Christentum, d. h. der wirklichen Kirche, und dem Evangelium unterscheiden und eine gewisse Distanz wahren. Die Kirche ist nicht in demselben Sinn die einzige Vermittlung des Heils wie Christus. Für die konkreten Personen, die inmitten nichtchristlicher Religionen von religiösem Glauben erfüllt sind, sind die durch diese Religionen gebotenen Wege (Gebete, Riten, etc.) konkrete Vermittlungen ihrer Gotteserfahrung und folglich ihres Heils.

Weiterführende Überlegungen

Während ich mit den von Geffré gezeichneten theologischen Perspektiven grundlegend einverstanden bin, beabsichtige ich an dieser Stelle, seine Reflexion weiterzuführen und eine theologische Argumentation zu entwickeln, die sich auf seine Sichtweise stützt. Insbesondere möchte ich dabei die theologische Tragweite der unterschiedlichen Themen, auf die er sich bezieht, verdeutlichen: die Universalität des in Jesus erfüllten Heiles oder die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi; die Menschwerdung, die göttliche Realität der einzigen Person Jesu als Sohn Gottes und seine kontingente menschliche Wirklichkeit; die Rolle des Geistes und die tatsächliche Gegenwart von Offenbarungselementen in den Religionen, die sich nicht im Christentum finden¹¹; die Unterscheidung zwischen der Heilsfunktion Jesu Christi und der Heilsfunktion der Kirche.

Nach *Dominus Iesus* sind die Universalität und die Einzigkeit Jesu als Heilmittler an das Bekenntnis gebunden, dass in ihm die Fülle der Offenbarung ist und dass es außer ihm keine Wahrheit über Gott gibt. „Gott will, dass alle durch die Erkenntnis der Wahrheit das Heil erlangen“ (Nr. 22).¹² Die Sorge von *Dominus Iesus* gilt der Wahrheit, der Wahrheit der Offenbarung, der Wahrheit Gottes, und folglich der Einzigkeit des christlichen Glaubens gegen den Relativismus.¹³ Geffré distanziert sich von dieser totalitären Konzeption der Wahrheit, er ist jedoch darum bemüht, einen Weg zu zeichnen, der er es erlaubt, zugleich „die Einzigkeit der Mittlerschaft Christi, der untrennbar Mensch und Gott ist, als letztgültige und normative Of-

fenbarung von Gottes Angesicht“ (69) zu bejahen und das, was Gott von sich selbst in den nichtchristlichen Religionen offenbart.

Jesus ist der Offenbarer des Vaters. Und diese grundlegende Offenbarung ist dem christlichen Glauben eigen. Aber muss man die Einzigkeit des Heils Jesu von der Offenbarung ausgehend denken? Das Neue Testament bietet uns einen Weg, der meiner Meinung nach theologisch zutreffender ist. Der Römerbrief (6,10), der Hebräerbrief (dreimal in 9,26–28) und der erste Petrusbrief (3,18) gebrauchen den Begriff „hephapax“ oder „hapax“, der „ein einziges Mal“ oder „ein für alle Mal“ bedeutet. In den drei Texten wird dieser jeweils in Verbindung mit dem Kreuz und nicht mit der Offenbarung verwendet. – Sollte man daher nicht sagen, dass das Ereignis des Kreuzes als Handlung Gottes einzig und endgültig für das Heil aller Menschen ist? Weil Jesus, der Sohn Gottes, sich am Kreuz zum Opfer der Gewalt und des menschlichen Übels macht, um das Leben zu eröffnen, so dass das Böse nicht mehr die unwiderrufliche Verurteilung der Menschheit darstellt? Johannes spricht davon, dass es keine größere Liebe gibt, als sein Leben für die hinzugeben, die man liebt. Menschlich ist es Gott am Kreuz, der sein Leben ein für alle Mal gibt (der Hebräerbrief betont, dass man nur einmal stirbt) und für die ganze Menschheit. Es ist daher das Handeln Gottes am Kreuz, das einzig und endgültig ist, ein Handeln, welches die Auferstehung erschließt.

Diese Verlagerung erlaubt uns, die Frage der Offenbarung nochmals zu eröffnen. Ja, in Jesus gibt es etwas Einmaliges im Hinblick auf die Offenbarung: Gott hat menschliche Gestalt angenommen; dieser Gott hat auf ganz besondere Weise das Angesicht des Vaters; dieser Gott ist in sich der Reichtum der Verschiedenheit und der Verbindung als Vater, Sohn und Geist. Dies ist einzigartig und unterscheidet sich von allen anderen Religionen. Aber daraus können wir nicht schließen, dass alles, was wir von Gott entdecken können, in dieser besonderen Offenbarung ausgesagt wird.

Das zweite Thema, welches gründlich erforscht sein will, ist die Inkarnation. Anders gesagt: die wahre Menschheit Jesu, dieses Menschen, den wir als den Sohn Gottes bekennen. Es geht darum, diese besondere Menschheit radikal ernst zu nehmen, diese bestimmte Weise Mensch zu sein, mit allem, was dies an Kontingenz impliziert. Weil kontingent und darum begrenzt, kann diese menschliche Gestalt, die Jesus darstellt, nicht der gesamte Ausdruck der Göttlichkeit sein, die jede Repräsentation übersteigt. Das Thema der Kenose¹⁴ sagt uns, dass der Sohn in Jesus alle Attribute seiner Göttlichkeit abgelegt hat: Das göttliche Wesen geht über jede menschliche Repräsentation hinaus, und sei es die Jesu.

Das dritte Thema, welches Geffré meiner Meinung nach zu wenig erläutert, ist das Handeln des Geistes. Im Alten Testament ist der Geist ein besonderer Akteur (er erfüllt und inspiriert die Könige, die Propheten, aber auch die Heiden wie Bileam, etc.); in den Evangelien ruht er auf Maria und Jesus, und bei Johannes ist er den Jüngern verheißten. Von größtem Interesse ist die Apostelgeschichte: Der Geist ruft den Glauben bei den Heiden hervor, er inspiriert neue Praktiken, andere als diejenigen, die Jesus entwickelt hat. In diesem Sinn ist er Offenbarer, und sein Handeln unterscheidet sich vom Handeln Christi. Dies regt uns dazu an zu denken, dass der

Geist auch in den Religionen am Werk ist und dass er Offenbarer Gottes auf die ihm eigene Weise ist.

Schließlich: Wenn Jesus durch seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung der einzige Heilmittler ist, muss man auch sekundäre Mittlerschaften anerkennen, d. h. konkrete und institutionelle Vermittlungen, die einen wahren Bezug zu Gott eröffnen, einen Bezug, der von Gnade getragen wird: die Kirche (oder besser noch die Kirchen) als menschliche Institutionen und die Sakramente, aber auch die Schriften und Riten der Religionen.

Kurze Schlussfolgerung

Geffrés gründliche und beachtliche Forschung auf dem Gebiet der Christologie und der Ekklesiologie stellt ein hermeneutisches Bemühen einer Relektüre des Glaubens dar, die von der konkreten Erfahrung der gegenwärtigen Pluralität der Religionen ausgeht. Es handelt sich um einen Weg, zugleich dem eigenen Charakter des Glaubens an Jesus Christus und der religiösen Erfahrung der anderen Gläubigen Bedeutung zuzumessen. Dieses Bemühen einer Relektüre ist nicht vollendet, sondern verlangt fortgesetzt zu werden.

Diese Arbeit könnte auch von Theologinnen und Theologen anderer Religionen als Einladung angenommen werden, sich intern im Kontext der Begegnung und des interreligiösen Dialogs um eine Relektüre und Hermeneutik ihrer eigenen Tradition und der übermittelten Lehren zu bemühen.

Übersetzung aus dem Französischen: Pascale Géraldine Schön, Limburg a. d. Lahn

01 C. Geffré, *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Paris 2012.

02 Verschiedene Themen sind ausführlicher entfaltet in ders., *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse (Cogitatio fidei Bd. 247)*, Paris 2010.

03 Zahlreiche Theologen haben diese Erklärung sowohl für ihre Aussagen über nichtchristliche Religionen als auch dafür kritisiert, dass sie den Titel „Kirche“ den Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, verweigert, indem sie von diesen als „kirchliche Gemeinschaften“ spricht. Geffré hat sich damals selbst kritisch geäußert und nimmt in zwei Anmerkungen Bezug auf seine Einwände. Vgl. ders., *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, a. a. O., 75, Anm. 1, 126, Anm. 2.

04 Es handelt sich um eines der Hauptthemen seiner Predigt, die er als der Papstwahl vorstehender Kardinal zu Beginn des Konklaves gehalten hat, das ihn schließlich zum Papst wählte.

05 Die Formulierung „muss fest geglaubt werden“ wird neunmal in diesem Dokument verwendet (oder ähnliche Redeweisen wie „ist fest zu glauben“ und „muss festgehalten werden“).

06 *Dominus Iesus* interpretiert den Ausdruck des II. Vatikanums, nach dem die von Jesus gegründete Kirche „wirklich [ist] (substitut in) in der katholischen Kirche“ (*Lumen gentium* 8), in einem restriktiven Sinn: „voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht“ (*Dominus Iesus* 16).

07 Zitat Johannes Paul II., *Redemptoris missio* 9.

08 Ich würde einen Pluralismus der Überzeugungen hinzufügen. Die

Sichtweise nicht-religiöser Weltanschauungen ist im Gesamt dieser Texte Geffrés wenig präsent.

09 Vgl. die aus *Dominus Iesus* in Anm. 5 zitierten Formulierungen.

10 Siehe zu dieser Thematik auch C. Geffré, *Jesus Christus, der alleinige Retter der Welt*, in: *Wort und Antwort* 59 (2018), 54–61 (Anm. der Schriftleitung).

11 Eine ausführliche Darlegung zu den folgenden Gedanken findet sich in meinem Buch: I. Berten, *Croire en un Dieu trinitaire*, Namur 2008.

12 Vgl. 1 Tim 2,4 (Anm. der Schriftleitung).

13 Das Wort „Offenbarung“ findet sich an 28 Stellen, „Wahrheit“ an 22.

14 Κένωσις, d. h. die Selbsterniedrigung Gottes im Christus Jesus, als Verzicht auf die ursprüngliche Gottesgestalt (Anm. der Schriftleitung).

Klaus von Stosch

Claude Geffrés „Theologie des religiösen Pluralismus“

Eine Würdigung aus der Perspektive Komparativer Theologie

Das Projekt Komparativer Theologie stellt eine theologische Neuentwicklung dar, mit der sich Claude Geffré nicht mehr explizit auseinandergesetzt hat. Dennoch gibt es eine Reihe von offensichtlichen Berührungspunkten und gemeinsamen Anliegen zwischen seiner „Theologie des religiösen Pluralismus“ und der Komparativen Theologie. Ich möchte das im Folgenden verdeutlichen, indem ich in einem ersten Schritt anhand von drei Stichworten Gemeinsamkeiten seiner Überlegungen mit der Komparativen Theologie herausstelle.¹ Danach will ich, in einem zweiten Schritt, eine Spannung reflektieren, bei der sich aus komparativ theologischer Sicht Nachfragen an Claude Geffré ergeben. Diese Nachfragen beziehen sich auf Themenkomplexe, die zugleich wiederum wichtige Konvergenzen zwischen seinem Werk und den hermeneutischen Grundlagen Komparativer Theologie enthalten, so dass es hier um eine solidarische Kritik aus einer großen Nähe und Sympathie heraus gehen soll. Um jenseits dieser Kritik das gemeinsame Grundanliegen im Blick zu behalten, wird mein Beitrag mit einem knappen Schlussplädoyer enden, das noch einmal das dialogische Grundanliegen Geffrés aus komparativer Sicht zu würdigen versucht.

Gemeinsame Anliegen

Genauso wie die Komparative Theologie möchte auch Geffré eine agonale Verhältnisbestimmung der Religionen überwinden. Statt andere Religionen als Marktteilnehmerinnen zu sehen, die es zu verdrängen gilt, will Geffré helfen, sie als potenzielle Bündnispartnerinnen in den Blick zu bekommen, um den großen Herausforderungen der Menschheit zu begegnen. Geffré plädiert deshalb für einen „Dialog

Dr. theol. habil. Klaus von Stosch (klaus.von.stosch@upb.de), geb. 1971 in Köln, Professor für Systematische Theologie und Vorsitzender des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn. Anschrift: Warburger Straße 100, D-33098 Paderborn. Veröffentlichung u. a.: Trinität, Paderborn 2017.

mit allen Menschen guten Willens, um das Reich Gottes zu offenbaren und voranzutreiben.“² Kriterium des Dialogs sind dabei die christlichen Grundwerte, die er mit dem II. Vatikanum auch außerhalb des Christentums verwirklicht sieht. Ziel des Dialogs ist für ihn also, „sich gegenseitig anzuspornen in der Suche nach Frieden, in der Verteidigung des Lebens und der Menschenrechte, im Kampf gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeit.“³ Fragwürdig finde ich in dem Kontext allerdings seine positive Rezeption des Projekts Weltethos von Hans Küng. Ich bin nicht so sicher, dass man den Problemen der Globalisierung mit einer globalen Ethik begegnen kann.⁴ Vielmehr scheint es mir auch und gerade in einer globalisierten Welt ebenso unausweichlich wie hilfreich zu sein, ausgefeilte und gerne auch bleibend verschiedene Ethiken der Religionen und säkularen Auffassungen zu stärken. Diese unterschiedlichen Ethiken wären dann zwar zu ermutigen, Bündnisse zur gemeinsamen Verwirklichung des Reiches Gottes einzugehen. Hierfür scheint mir aber kein globaler Minimalkonsens erforderlich zu sein, und man wird damit rechnen dürfen, dass die jeweiligen Bündnispartnerinnen von Projekt zu Projekt wechseln werden. Aber gerade so wäre wohl eine Globalisierung zu begleiten, die, wie Geffré es ausdrückt, „der doppelten Gefahr der Uniformität und des Rückzugs auf partikuläre Identitäten entgeht.“⁵

Schaut man, wie Geffré die Kirche als Modell für eine solche Form von Globalisierung beschreibt, scheint mir hier kein Dissens zu bestehen, sondern nur eine unterschiedliche Wahrnehmung des Projekts Weltethos. Wichtig scheint mir jedenfalls der grundlegende Perspektivenwechsel, den Geffrés Theologie im Blick auf Menschen anderer Religionen vollzieht und den ich aus meiner eigenen komparativen Sicht nur unterstreichen kann: „Der andere muss als jemand respektiert werden, der vielleicht schon auf den Anruf Gottes geantwortet hat und zum Reich Gottes gehört.“⁶ Ohne *a priori* zu entscheiden, wie ich mich als Christ zu Menschen außerhalb des Christentums stelle, wird damit eine Haltung sichtbar, die im Fremden keine Bedrohung, sondern eine mögliche Bereicherung sieht und ihm entsprechend nicht mit einer Hermeneutik des Misstrauens, sondern mit dem hermeneutischen gewendeten *principium caritatis* begegnet.⁷

Eine solche Haltung hat natürlich Folgen für das Missionsverständnis und sie verlangt nach einer theologischen Begründung. Geffrés zentrale Begründung ist einfach seine wichtige Differenzierung zwischen Jesus Christus und dem Christentum – und damit bin ich bei der zweiten Gemeinsamkeit Geffrés mit der Komparativen Theologie. Auch wenn er völlig zu Recht darauf beharrt, dass in Jesus Christus die Mitte der Geschichte und die absolute Wahrheit ist, gibt er zu, dass diese Wahrheit von der Kirche bzw. vom Christentum und sogar der Heiligen Schrift nur begrenzt erfasst wird. „Die Offenbarung, von der das Neue Testament Zeugnis ablegt, schöpft also die Fülle des Reichtums des Mysteriums Christi nicht aus.“⁸ Gibt man diese streng genommen schon rein epistemologisch zwingende Unterscheidung zwischen absoluter Wahrheit und bedingter Erkenntnis einmal zu, ist der Weg frei, um auch außerhalb des Christentums Hilfestellungen zu suchen, um einem tieferen Verstehen Jesu Christi auf die Spur zu kommen. Gerade die Kreuzestheologie kann uns dazu ermutigen, eigene Schwächen und Mängel

einzugestehen und lernbereit auf andere zuzugehen⁹ – nicht, weil die Wahrheit Jesu Christi ergänzungsbedürftig ist, wohl aber mein Verstehen dieser Wahrheit. Geffré sieht in der Unterscheidung zwischen der Universalität Jesu Christi und „der Universalität des Christentums als historischer Religion“ sogar die entscheidende Grundlage für einen glaubwürdigen und zukunftsfähigen Dialog der Religionen.¹⁰ Denn nur unter dieser Voraussetzung kann gedacht werden, dass wir aufrichtig durch den Dialog voneinander lernen wollen.

Was bedeutet diese neue Haltung im Blick auf andere Religionen nun für den Missionsgedanken? Geffré fordert uns dazu auf, die Mission ohne Herrschaftshaltung zu vollziehen, weil wir ja immer neu auch in der Mission von den Menschen außerhalb des Christentums lernen können – schon wegen der bereits erwähnten Begrenzungen unseres Verständnisses Jesu Christi. Vor allem – und hier berührt sich sein Anliegen wieder mit dem vieler Komparativer Theologie Treibenden – fordert er dazu auf, Mission als Arbeit am Reich Gottes zu sehen und damit als Aufbau einer „Gegenkultur“ im Hinblick auf eine gewisse Entmenschlichung des Menschen“ und damit auch als „Kampf für Gerechtigkeit“¹¹. Natürlich ist auch Geffré klar, dass dieser Kampf für uns Christen die Bestimmtheit durch Gottes Selbstzusage in Jesus Christus braucht. Durch ihn, mit ihm und in ihm können wir Zeugnis ablegen „von der bevorzugten Liebe Gottes für die neuen Armen, die Rechtlosen, die Flüchtlinge, die durch Krankheit oder Alter Ausgeschlossenen.“¹² Gerade die Christozentrik ermutigt uns zugleich dazu, eben diese bevorzugte Liebe auch bei denen zu praktizieren, die sie scheinbar aus anderen Quellen schöpfen. Statt darauf zu beharren, dass jede Wahrheit ausdrücklich von allen als christliche Wahrheit erkannt wird, plädiert Geffré dafür, auch Werte anzuerkennen, bei denen der Christusbezug noch nicht ausdrücklich geworden ist. Ich würde an dieser Stelle zwar nicht so gerne von „christischen Werten“ (*de valeurs christiques*) sprechen – so wie ich mir auch die Rede vom anonymen Christentum nicht zu Eigen mache. Aber mir scheint es einleuchtend zu sein, dass wir in der Mission freudig Bündnisse mit denen eingehen sollten, die am Reich Gottes arbeiten und sie in ihren Motiven dafür stärken sollten – unabhängig davon, ob sie diese Motive bereits auf Jesus Christus zurückführen oder nicht. Allerdings wird man an dieser Stelle aufpassen müssen, sich nicht in die Probleme des religionstheologischen Inklusivismus zu verstricken. An dieser Stelle dürfte eine erste Spannung zwischen Geffrés Ansatz und der Komparativen Theologie verlaufen.

Kritik

Wie alle inklusivistischen Positionen scheint mir auch Geffrés Theologie eine Spannung aufzuweisen, die aus der Perspektive der Komparativen Theologie immer wieder kritisiert wird.¹³ Einerseits frage ich mich, ob seine doch sehr allgemein vorgetragene Würdigung nichtchristlicher Religionen den Bogen des religionstheologisch Verantwortbaren überdehnt. Andererseits habe ich Zweifel, ob

ihm auf seinem Denkweg wirklich eine Anerkennung von interreligiöser Verschiedenheit gelingt.

Bei dem ersten Punkt ist Geffré erst einmal zugutezuhalten, dass er sehr bewusst und sensibel für die Diskussionslage nach dem II. Vatikanum ist. Wird andernorts oft vollmundig die Heilsrelevanz nichtchristlicher Religionen behauptet, bemüht sich Geffré immer wieder um sehr vorsichtige Formulierungen und betont deutlich die Heilsuniversalität Jesu Christi. Seine Behutsamkeit zeigt sich rein stilistisch schon daran, dass er Fragen stellt und von Möglichkeiten spricht, wo andere ihre Position beschreiben würden. So fragt er lediglich, ob die Segnung der Vielfalt der Sprachen und Kulturen nicht auch eine göttliche Zulassung der Vielfalt religiöser Formen impliziere¹⁴ und ob es nicht einen prinzipiellen Pluralismus im geheimnisvollen Heilsplan Gottes geben könne¹⁵. Auch wenn Geffré hier Fragen „von großer Fruchtbarkeit“ sieht, die uns helfen können, „unsere Sicht von der Heilsgeschichte zu erweitern“¹⁶, hält er die religionstheologische Balance und beantwortet die Fragen nicht. Ähnlich wie die Komparative Theologie ist er also auf der Suche nach einer Würdigung der positiven Werte in nichtchristlichen Religionen, „ob es nun Lehren, Riten oder moralische Haltungen sind“¹⁷, ohne bereits apriorisch gewonnene Ergebnisse präsentieren zu wollen. Zugleich freut er sich nicht naiv über religiöse Vielfalt, sondern ist sich der „tiefgreifende[n] Ambiguität des Religiösen“ bewusst.¹⁸ Religionen sind für ihn „stammelnde Versuche auf der Suche nach dem wahren Gott“¹⁹ – voller moralischer und epistemologischer Depravationen. Die Notwendigkeit ihrer Reinigung durch Jesus Christus bleibt in seiner Konzeption also gewahrt und damit auch die Heilsuniversalität Jesu Christi. Dennoch geht er über die Lehre des II. Vatikanums hinaus, wenn er in Anknüpfung an Rahner „die Religionen als Manifestationen des allgemeinen Heilswillens Gottes betrachtet.“²⁰ Das scheint mir mehr zu sein, als sich komparativ theologisch begründen lässt, und ich bin auch nicht sicher, was mit solchen allgemeinen Behauptungen eigentlich gewonnen ist.

Denn die Schattenseite dieser freundlichen Würdigung besteht darin, dass man anderen Religionen unterstellen muss, unbewusst an dem zu arbeiten, worum es auch dem Christentum geht. Besonders anstößig finde ich in diesem Kontext folgende Formulierung Geffrés: „Das Heil als Befreiung des Menschen ist das gemeinsame Ziel aller Weltreligionen.“²¹ Der Satz versucht zwar dadurch eine Vereinnahmung anderer Religionen zu vermeiden, dass der erkennbar vor allem christliche Begriff des Heils durch den neutraleren Begriff der Befreiung expliziert wird. Aber angesichts der Tatsache, dass sich gerade in den östlichen Religionen viele immer wieder ausdrücklich dagegen wehren, das Heil zu wollen²², ist diese Verallgemeinerung doch einigermaßen verstörend. Vor allem wirft sie die Frage auf, ob es in Geffrés theologischer Architektur wirklich möglich ist, die genuine Andersheit anderer Religionen wertzuschätzen.

Geffré kann andere Religionen eben nur insofern anerkennen, als „sie Trägerinnen der verborgenen Gegenwart des Mysteriums Christi sind.“²³ Ihre Traditionen erscheinen ihm „wie Quasi-„ Sakramente“ der Gegenwart des in Jesus Christus vollendeten Heilsmysteriums“²⁴. An dieser Stelle muss man Geffré angesichts seiner

Unterscheidung von Jesus Christus und Christentum zugutehalten, dass das Mysterium Christi auch von der Kirche nur anfanghaft erkannt wird, so dass seine Konzeption echte Lernbewegungen vom anderen her ermöglicht. Allerdings entwickelt er keine religionsexterne Kriteriologie, die verständlich machen könnte, wie man Jesus Christus außerhalb des eigenen Verständnisses von Jesus Christus erkennen könnte. Das heißt, das Kriterium seiner Theologie scheint mir zu sehr das eigene (von ihm ja selbst als vorläufig erkannte) Verstehen Jesu Christi zu sein, ohne dass er erklären könnte, wie ich in dem eigenen Christusverständnis noch nicht angelegte Lerngewinne erzielen könnte. Von daher dürfte es schwierig sein, bei der Anwendung von Geffrés Theologie zu einer genuinen Würdigung von nicht-christlichen Positionen in ihrer jeweiligen Andersartigkeit zu kommen.

Schließlich bin ich nicht sicher, wie sehr Geffré die geschichtliche Besonderheit der Erwählung Israels würdigt. Wenn er schreibt, dass die religiöse Geschichte Israels eine *praeparatio evangelica* für ihre christliche Erfüllung war – so wie auch „die anderen religiösen Geschichten der Menschheit“²⁵, so vermisste ich hier die Anerkennung der Besonderheit der Rolle Israels für die Kirche. So wichtig und erhellend es ist, dass für Geffré die bleibende Verwiesenheit der Kirche auf Israel gegeben ist, so wird meine doppelte Anfrage auch auf der Ebene seiner Israeltheologie virulent. Einerseits: Kann er wirklich die Andersheit Israels in seinem Erfüllungsdenken zureichend würdigen? Und andererseits: Wird die geschichtliche Singularität der Erwählung Israels und damit seiner einmaligen Rolle für unser Heil genügend Rechnung getragen, wenn auch andere religiöse Geschichten mit der Funktion Israels zusammengebracht werden?

Unterwegs zu einer dialogischen Theologie

Damit die genannten Spannungen nicht den Blick auf die wichtigen Gemeinsamkeiten zwischen Geffrés Theologie des religiösen Pluralismus und der Komparativen Theologie trüben, will ich zum Abschluss dieser kleinen Würdigung noch einmal auf die Vision zu sprechen kommen, die Komparative Theologie Treibende und Geffré vereint. Beide wollen der christlichen Einzigartigkeit treu sein und zugleich Respekt vor der Originalität jeder Religion entwickeln.²⁶ Beide erkennen, dass es dazu gerade die Fähigkeit braucht, auch Unterschiede positiv wahrzunehmen bzw., in Geffrés Formulierung, „die Ähnlichkeit im Unterschied auszumachen“²⁷. Zugleich sieht Geffré im interreligiösen Dialog „eine historische Chance für die Zukunft der Kirche“ und zwar nicht nur, um andere Menschen besser zu verstehen und so eine „lebensfreundlichere menschliche Gesellschaft aufzubauen“, sondern auch um „zu einem besseren Verständnis des Christentums“ zu kommen.²⁸ Damit wird ein entscheidendes gemeinsames Anliegen deutlich: Theologie soll sich nicht nur mit anderen Religionen auseinandersetzen, um dem Weltfrieden und der Verständigung der Menschen untereinander zu dienen. Zwar wird dieses Anliegen nicht ausgeschlossen, aber mindestens ebenso wichtig ist das Ziel einer „Reinterpretation der großen Wahrheiten des Glaubens unter Bezug auf die Strahlen der

Wahrheit [...], von denen die anderen religiösen Traditionen zeugen.“²⁹ Es geht also um eine Weiterentwicklung christlicher Theologie in all ihren Facetten und Disziplinen unter Einbeziehung nichtchristlicher Religionen als Erkenntnisquellen. Hoffen wir, dass sich im Gefolge Claude Geffrés viele Theologinnen und Theologen finden, die diesen Weg in dialogischer und religionsübergreifender Weise beschreiten – unabhängig davon, mit welchem Label er am Ende versehen wird.

01 Wenn ich hier von Komparativer Theologie spreche, meine ich immer meine eigene Deutung dieses neuen und in sich heterogenen Forschungsfeldes, die im Wesentlichen mit den Deutungen von Catherine Cornille, Francis X. Clooney und James L. Fredericks übereinstimmt. Vgl. zur Übersicht K. v. Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 6), Paderborn 2012.

Wenn ich vom Werk Claude Geffrés spreche, muss ich einschränkend hinzufügen, dass ich lediglich folgende Aufsätze gelesen habe und also nicht beurteilen kann, ob sich in seinen weiteren Schriften noch andere Spuren finden als die hier ausgewerteten: C. Geffré, *Chancen und Risiken des interreligiösen Dialogs*, in: *Wort und Antwort* 44 (2003), 160–173; ders., *Unterwegs zu einer „interreligiösen Theologie“*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswis-*

senschaft 91 (2007), 16–28; ders., *Jesus Christus, der alleinige Retter der Welt*, in: *Wort und Antwort* 59 (2018), 54–61.

02 C. Geffré, *Chancen*, a.a.O., 170.

03 Ebd., 162.

04 Gegen ders., *Chancen*, a.a.O., 162.

05 Ebd., 164.

06 Ebd., 170.

07 Vgl. als Anwendung dieses Prinzips im Blick auf den Islam K. v. Stosch, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2016.

08 C. Geffré, *Chancen*, a.a.O., 167.

09 Vgl. ebd., 168.

10 Ders., *Jesus Christus*, a.a.O., 56.

11 Ders., *Chancen*, a.a.O., 172.

12 Ebd., 173.

13 Geffré bevorzugt selbst die Bezeichnung seines Ansatzes als „Theologie der Erfüllung“ (Ders., *Jesus Christus*, a.a.O., 55f. u. 59f.), was mir für die hier vorgelegte Kritik aber irrelevant zu sein scheint.

14 Vgl. ders., *Chancen*, a.a.O., 165.

15 Vgl. ders., *Unterwegs*, a.a.O., 19.

16 Ebd.

17 Ebd., 21.

18 Ders., *Jesus Christus*, a.a.O., 58.

19 Ders., *Unterwegs*, a.a.O., 22.

20 Ebd.

21 Ebd., 27.

22 Hier liegt meines Erachtens die bleibende Berechtigung eines unentschiedenen bzw. offenen Exklusivismus. Vgl. J. DiNoia, *The Diversity of Religions: A Christian Perspective*, Washington 1992, 47, 66.

23 C. Geffré, *Jesus Christus*, a.a.O., 57.

24 Ebd., 58.

25 Ebd., 60.

26 Vgl. ders., *Unterwegs*, a.a.O., 25.

27 Ebd.

28 Alle Zitate in diesem Satz ders., *Chancen*, a.a.O., 160.

29 Ders., *Unterwegs*, a.a.O., 26.

Chrys McVey OP

(1933–2009)

Thomas Chrysostom McVey OP war ein dominikanischer Priester aus der Provinz des hl. Josef in den Vereinigten Staaten von Amerika. Er wirkte vier Jahrzehnte lang in Pakistan, war in Rom Sozios des Ordensmeisters für das Apostolische Leben und starb dann unerwartet am 29. Juni 2009 während einer Fahrt in der U-Bahn von Washington D.C.

Chrys schrieb viele Essays und Kurzaufsätze und hielt eine Reihe von Vorträgen. Er war davon überzeugt, dass der interreligiöse Dialog wirklich die Mission der Kirche sei. Er glaubte fest daran, dass wir als Personen immer in irgendeiner Art von Dialog mit dem einen oder „anderen“ stehen. Chrys lebte diesen Dialog mit dem Anderen in seiner ganzen Identität. Er lebte und atmete die evangelische Mission der Gemeinschaft, die Christus Jesus uns hinterließ, um seine eigene Mission als Fleisch gewordenes Wort Gottes unter uns zu vollenden. Vielleicht können wir die „Anderen“ als in einer gemeinsamen menschlichen Pilgerfahrt in das Heilige hinein verwurzelt verstehen. Wir könnten sogar unsere eigene katholische Identität neu verstehen als eine, die viel weiter greift, als wir dachten. Vielleicht können wir uns dann als Träger des Wortes sehen, die es dorthin tragen, wo der Geist uns bereits vorausgegangen ist.

Wenn ich mich selbst als einen Christen sehe, als einen Jünger Jesu, könnte ich leicht dahin kommen zu denken, dass es meine Aufgabe ist, „Gott zu den Menschen zu bringen“. Aber in den Worten Jesu steckt auch die Mahnung, dass, wohin ich auch gehe und wem immer

ich begegne, Gott immer schon vor mir da war. Wenn ich Menschen begegne, wenn ich ihnen zuhöre, mit ihnen spreche und in einen Austausch komme, bemerke ich dann auch, dass Gott in ihrem Leben bereits anwesend ist und wirkt?

„Missionar“ in Pakistan

Chrys zitierte oft Max Warren, der schrieb: „Unsere erste Aufgabe, wenn wir anderen Menschen, einer anderen Kultur oder Religion begegnen, ist es, unsere Schuhe auszuziehen, denn der Ort, den wir betreten, ist heiliger Boden. Sonst könnte es passieren, dass wir auf den Träumen der Menschen herumtreten. Oder, was noch schlimmer wäre, wir könnten vergessen, dass Gott vor unserer Ankunft bereits da war.“¹ Wenn Sie wissen wollen, wie christliche Mission aussehen sollte, besonders in Asien, lesen Sie seine Vorträge und Reden in „Dialog als Mission. Im Andenken an Chrys McVey“². Chrys verbrachte 41 Jahre als „Missionar“ in Pakistan. Er gab zu, dass er dadurch in gewissem Maße sogar ein Fremder in seiner Heimat geworden war, denn ein langer Aufenthalt in einer anderen Kultur hinterlässt immer seine Spuren.

„Es war während dieser letzten Zeit des Ausnahmezustands³, dass meine Prioritäten sich zu ändern begannen und ich dazu kam, Christen und die christliche Gemeinschaft im Kontext des ‚Lebens unter Muslimen‘ zu sehen. In den Vereinigten Staaten werde ich manchmal gefragt, wie viele ich denn bekehrt hätte. Meine Antwort ist dann normalerweise: ‚Einen – mich selbst. Und damit bin ich noch nicht fertig.‘ Mein Verständnis von Dialog und Begegnung ist gewachsen, und ich kann mehrere Momente in diesem Bekehrungsprozess ausmachen.“⁴

Bekanntermaßen ist Pakistan eine islamische Republik, in der Minderheiten Schwierigkei-

ten haben zu existieren. Von Zeit zu Zeit bricht Gewalt aus. Ich erinnere mich an ein Treffen mit Bischof Joseph Coutts von Faisalabad, das kurz nach dem Tode von Bischof John Joseph, dem Präsidenten der Kommission *Justitia et Pax* der pakistanischen Bischofskonferenz, stattfand. Bischof Coutts erzählte mir, wie hoch die Anspannungen für Bischof Joseph waren, als er gegen das Blasphemiegesetz kämpfte. Dieser Kampf war so heftig, dass er schließlich einen Nervenzusammenbruch erlitt und Suizid beging. Er erschoss sich im Mai 1998. Das war für die christliche Gemeinschaft in Pakistan ein enormer Schock. Chrys wusste all das, aber er fuhr dennoch mit dem Versuch fort, Brücken mit den Muslimen zu bauen, denn er war überzeugt davon, dass dies der einzige Weg sei, Gewalt zu überwinden und mehr Frieden im Land zu schaffen. Und er tat dies als Dominikaner, indem er die theologischen Grundlagen eines solchen Engagements reflektierte. Sie können seine Gedanken hierzu in einem wunderbaren Text unter dem Titel „Gottesbegegnung außerhalb des Lagers“ finden. In einer Meditation über Exodus 33,7 („Wenn einer den HERRN aufsuchen wollte, ging er zum Offenbarungszelt vor das Lager hinaus.“) betonte Chrys, dass „das Wesen der Kirche darin liegt, die Inkarnation auszuweiten und in anderen Religionen und Kulturen zu Hause zu sein.“ Daher, sagte er, sei es „die Hauptaufgabe der Kirche, dasjenige zu schaffen, was Levinas eine ‚Kultur der Andersheit‘ nannte, eine Beziehungskultur.“ Noch einmal zitiere ich Chrys: „Außerhalb des Lagers, bei all den Galiläern, die uns dort umgeben, ist der Ort, an dem wir entdecken, was Mission ist: in Mission zu stehen heißt, vor dem Lager zu stehen. Und dabei mit Anderen zu entdecken, worum es Gott eigentlich geht.“⁴⁵

Nicht ohne Selbstbekehrung

Bei einer Gedenkfeier für Chrys McVey am 6. Juli 2009 am Dominikanischen Institut für orientalische Studien (IDEO) in Kairo erzählte Jean Jacques Pérennès, der damalige Direktor, dass Chrys einmal von einem Besucher von einer holländischen Agentur gefragt wurde, wie lange er denn in Pakistan bleiben wolle. Ohne weiter nachzudenken antwortete er: „Bis ich müde werde zu sterben.“ Man muss nicht nur einen, sondern viele Tode sterben, wieder und wieder, um wirklich bekehrt zu werden. In einer Rezension für die zweite Auflage des Buches „Dialogue as Mission“ schrieb der Theologe Peter C. Phan: „Wenn der Bekehrer nicht selbst bekehrt wird, gibt es auch keine Bekehrung derer, denen er die Frohe Botschaft verkünden will. McVeys Leben und Arbeit, die in diesem Buch dargestellt werden, sind ein kraftvolles Gegengift zu der hasserfüllten Islamophobie, die heutzutage in der ganzen Welt verbreitet wird.“⁴⁶

In einer Zeit, in der die Spannungen zwischen der christlichen und der muslimischen Welt immer weiter zunehmen und viele Christen in Versuchung geraten, sich selbst und ihre Herzen dem Islam gegenüber zu verschließen, kann uns Chrys eine heilsame Erinnerung daran sein, dass die Heilige Schrift uns immer wieder ermahnt, einander zu lieben, den Fremden willkommen zu heißen, großzügig und offen zu sein. Eine seiner Lieblingsgeschichten, die Chrys immer wieder erzählte, ist die eines weisen Mannes, der einem jungen Schüler, der ihn um eine Weisheit bat, antwortete: „Gib mir deine Gewissheiten, und ich gebe dir Verwirrung.“⁴⁷ Es ist unmöglich, einige von Chrys' Gedanken zu lesen, ohne sich der Zwangsläufigkeit dieser gesunden Verwirrung stellen zu müssen. Man liest nicht einfach die Gedanken von Chrys McVey und geht dann weiter seinem Tagesgeschäft nach. Die Herausforderungen dieses engagier-

ten Dominikaners zu verstehen heißt, selbst verändert zu werden.

Chrys fand gemeinsame Nenner mit seinen muslimischen Freunden aufgrund einer Verpflichtung zum Dialog, die immer wieder in seinen Schriften aufscheint. Dialog heißt ebenso sehr zuhören wie reden, und Chrys verstand sich auf das Zuhören. Er verschloss sich keiner Frage, und ihm entging kein Standpunkt. Wie er selbst uns daran erinnert, dass das „Verstehen desjenigen, das anders ist als wir selbst, unser eigenes Sein erweitert.“⁴⁸ Chrys schrieb ausgiebig, und seine hauptsächlichen Themen waren Dialog, Mission, Offenheit zum Anderen hin, das Abenteuer des Glaubens und die Notwendigkeit des Mitleids. Seine Theologie und sein Denken über Pakistan, in dem er so lange lebte, über Kultur und Politik dieses komplexen und wachsenden Landes, entwickelten sich nach und nach, wie auch er sich geistlich und schriftstellerisch weiterentwickelte. In einem Artikel „Anfreundung. Das Herz der Mission“ schrieb Chrys: „Ein Labor mit kontrollierten Experimenten zeitigt Ergebnisse, denen man trauen kann. Das Leben ist jedoch viel chaotischer und unkontrollierbarer. Jedwede Versuche, ihm eine Ordnung aufzuzwingen, führen nur in totalitäre Gewalt und die Auslöschung individueller Unterschiede durch ethnische Säuberung. Das biblische Heilmittel, diesen Kreislauf der Gewalt und Rache zu brechen, ist kompromisslos und eindeutig: Liebt eure Feinde (Mt 5, 44) und gewährt jederzeit Gastfreundschaft (Röm 12, 13).“⁴⁹

Als Chrys 2008 seine Amtszeit in Rom beendet hatte, sagte ich mir, dass er nun das zurückgelassen hat, was seine größte Herzensangelegenheit war: die Verbindungen zur Mission. In all seinen Schriften und Vorträgen findet sich als roter Faden eine tiefe Leidenschaft für die Mission als dominikanischer Predigerbruder und innerhalb der dominikanischen Familie. Die Familie war immer eine tragende

und stützende Freude für ihn, ob es sich nun um seine natürliche Familie handelte, seine dominikanische Familie oder die erweiterte Familie der Menschheit, die er in Jahren hingebungsvoller pastoraler Arbeit für sich entdeckt hatte. Ich denke, dass man mit Fug und Recht sagen kann, dass Chrys die Mission, die Predigt des Wortes Gottes in der Welt, nicht als eine Errungenschaft von Individuen ansah, sondern als Frucht einer Gemeinschaft von Menschen unterschiedlichster Kulturen, die Zeugen der Tiefe des Mysteriums Gottes geworden sind.

Ein Leben „außerhalb des Lagers“

McVey kam 1961 nach Pakistan, am Vorabend der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, und er blieb seinen Aufgaben bis 2002, gegen Ende des Pontifikats Johannes Pauls II., treu – ein Zeitraum, der eine ganze Ära der Kirche umfasst. Wenn man aber heute seine Vorträge und Schriften liest, die schließlich zu einer anderen Zeit und in einem tief muslimischen Land geschrieben wurden, wird klar, dass sie immer noch ins Herz der gegenwärtigen Debatten um den interreligiösen Dialog treffen. Sie drücken ein Bewusstsein der Notwendigkeit aus, unsere Komfortzonen zu verlassen, die Fähigkeit, Vielfalt als kreative Gelegenheit zu begreifen, Unterschiedlichkeit als Offenheit zur Versöhnung und als wahres „Herz der Mission“ anzusehen.

In „Außerhalb des Lagers“ fasst Chrys noch einmal zusammen, was Mission bedeutet: „Außerhalb des Lagers zu leben bedeutet, auf Mission zu sein. Außerhalb des Lagers zu leben bedeutet, in der privilegierten Position zu sein, gemeinsam mit anderen erfahren zu dürfen, worum es Gott eigentlich geht und was es bedeutet, Kirche zu sein. Aber dieses Wissen hat einen Preis. Das Bild, nach draußen zu gehen, außerhalb des Zeltens oder La-

gers, um Gott zu begegnen, findet sich nicht nur am Anfang der Bibel, sondern auch gegen Ende, im Hebräerbrief, wo es eine noch tiefere Bedeutung erhält: ‚Deshalb hat auch Jesus, um durch sein eigenes Blut das Volk zu heiligen, außerhalb des Tores gelitten. Lasst uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach tragen!‘ (Hebr 13,12–13). Viele Christen in vielen Kirchen leiden außerhalb des Lagers. Viele andere wie die trappistischen Mätyrer und der Dominikanerbischof Claverie aus Algerien entscheiden sich dafür, bei ihnen zu bleiben, außerhalb des Lagers zu leiden, ‚seine Schmach zu tragen‘. Wir alle sind durch ihr Blut geheiligt.“¹⁰

Chrys McVey war ein leuchtendes Beispiel einer zum anderen hin ausgestreckten Hand. Vielleicht verstehen wir nun dominikanische Spiritualität als etwas, das im Fremden bereits wächst und nur noch nicht benannt wor-

den ist. Chrys war wirklich ein großer Mann, mit einem großen Lächeln und einem herzlichen Lachen. Er war „einfach“, im besten Sinne des Wortes. Seine Gabe zur Verständigung und sein klarer, geordneter und disziplinierter Geist scheinen in seinen Schriften hervor. Der Dominikaner Brian Pierce sagte von ihm: „Er liebte die Welt auf die beste und tiefste Weise.“

Übersetzung aus dem Englischen:

Dr. Benedikt H. Grube OP, Wien

Prakash A. Lohale OP, M.A. Sociology, M.A. English Literature, S.T.L. (prakashop@gmail.com), geb. 1957 in Ranjangaon (Indien), Director of the Office of Ecumenical and Interfaith Affairs, Erzbistum Toronto. Anschrift: Aquinas House, 372 Huron Street, Toronto ON, Kanada M5S 2G4. Veröffentlichung u. a.: (Hrsg. mit K. Toomey) *Dialogue as Mission: Remembering Chrys McVey*, Chicago 2014.

01 Einleitung zu: J.V. Taylor, *The Primal Vision: Christian Presence amid African Religion*, Philadelphia 1963, 10, zit. in St.B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, NY 1996, 49.

02 P. Lohale/K. Toomey (Hrsg.), *Dialogue as Mission: Remembering Chrys McVey* OP, Chicago 2014.

03 Der Ausnahmezustand wurde 1977 von General Mohammed Zia-ul-Haq verhängt, einem pakistanischen Viersternegeneral, der von 1978 bis zu seinem Tod 1988 als

sechster Präsident Pakistans amtierte. Der Ausnahmezustand wurde erst 1985 wieder außer Kraft gesetzt.

04 P. Lohale/K. Toomey (Hrsg.), *Dialogue as Mission*, a.a.O., 42.

05 Ebd., 67.

06 Besprechung von P. Phan, 18.2.2016, www.amazon.com/gp/customer-reviews/R1YPRN-5M46EMDS/ref=cm_cr_dp_d_rvw_ttl?ie=UTF8&ASIN=1623110289 [Auf-ruf: 2.2.2018]

07 Ch. McVey, *The Land of Unlikeness: The Risk and Promise of*

Muslim-Christian Dialogue, in: *New Blackfriars* 89 (2008), 369–384, hier 379.

08 Aus einem Vortrag mit dem Titel „Dominikanische Werte. Lebendig im Wirklichen und Möglichen“, gehalten auf einer Versammlung der Dominikanerinnen von Ohio im Januar 2009. Dies war Chrys' letzter öffentlicher Vortrag.

09 P. Lohale/K. Toomey (Hrsg.), *Dialogue as Mission*, a.a.O., 107.

10 Ebd., 49.

Bücher

Klaus von Stosch, **Herausforderung Islam**. Christliche Annäherungen, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2016, 208 S., € 24,90.

In den letzten Jahren wurde und gegenwärtig wird viel über den Islam diskutiert. Dabei wird nicht selten der Blick auf sein Verhältnis zur Gewalt verengt. K. von Stosch (Paderborn) legt mit seinem Buch „Herausforderung Islam“ einen Beitrag zur aktuellen Diskussion um das christliche-islamische Verhältnis vor. Dabei unternimmt er den Versuch, „den Islam möglichst überzeugend zu präsentieren“ (9), wohl wissend, dass selbst „diese wohlwollende Darstellung des Islams immer eine christliche Wahrnehmung“ (9) bleibt.

In den sieben Hauptabschnitten bearbeitet der Autor die unterschiedlichsten Fragen. Er beginnt zunächst mit zwei zentralen Punkten, dem Koran und dem Propheten Mohammed. Weitere Kapitel beschäftigen sich mit dem Zeugnis für den einen Gott, islamischen Vollzügen sowie der Frage nach dem Menschen als Statthalter Gottes. Notwendigerweise bearbeitet von Stosch auch die Frage nach Modernisierung und Gewalt in monotheistischen Religionen. Abschließend bearbeitet er die Frage nach dem bleibenden Sinn der wechselseitigen Verwiesenheit von Islam und Christentum. Auffallend und zugleich besonders bemerkenswert ist dabei die Vorgehensweise in den jeweiligen Kapiteln. Seinem eigenen Ansatz entsprechend stellt von Stosch die für das jeweilige Thema überzeugendste islamische Theorie an den Anfang seiner Überlegungen. Dabei macht er explizit deutlich, ob es sich um eine Randposition, einen neueren Forschungs- und Interpretationsansatz oder eine klassische Mehrheitsmeinung innerhalb der islamischen Theologie handelt. Dem Leser wird also direkt vor Augen geführt, wie stark die jeweilige Position im inner-islamischen Dialog ist. Anschließend versucht er, den Mehrwert der von ihm heraus-

gearbeiteten Positionen für die christliche Theologie deutlich zu machen.

Nachvollziehbarerweise können die vom Autor ange-rissenen Fragen zum christlich-islamischen Dialog in seinem Beitrag nicht erfüllend diskutiert werden. Dies ist aber auch nicht der Anspruch des Werkes. Schon im Untertitel „christliche Annäherungen“ wird deutlich, dass es einen Überblick über die gegenwärtigen Diskussionen innerhalb der islamischen Theologie und deren Verhältnis zur christlichen Theologie gehen soll. So formuliert von Stosch als Anregung: „Unausgeschöpfte Möglichkeiten der Begegnung miteinander und mit Gott warten darauf, erkundet zu werden. Vielleicht kann dieses Buch ja eine erste Einladung sein, sich dazu herausfordern zu lassen“ (178). Anfang dieses Jahres wurde der Autor für seine Publikation mit dem wichtigsten Buchpreis der Islamischen Republik Iran ausgezeichnet. Wer sich auf eine christlich-islamische Begegnung einlassen will, sollte „Herausforderung Islam“ zu Hand nehmen, um sich einen ersten Überblick zu verschaffen.

Christoph Brandt OP, Mainz

Aaron Langenfeld, **Das Schweigen brechen**. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 22), Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2016, 427 S., € 56,-.

In religiös bewegten Zeiten überstellt A. Langenfeld (Paderborn) den Glauben an Heil und Erlösung in Christus der Komparation mit islamischen Theologien. Er legt einen kritischen Zugang: der interreligiöse Dialog sei tendenziell durch Wahrheitsansprüche unterlaufen, die je zu einer Entfaltung ihrer Identität ohne Rückbindung an Alteritäten neigen. So geben sie ihre rationalen, emanzipatorischen und friedlichen Potentiale preis. Um der eigenen Konsistenz willen sei dieser Zug aber fundamental und Langenfeld versucht, diesen in einem Dreischritt zu entwickeln: *philosophisch* (autonom-vernünftig), *christlich-theologisch* und zuletzt *interreligiös*. – Langenfeld strengt eine rationale Apologie und Öffnung

soteriologischen Denkens an. Seine Option ist die in Freiheit ansetzende Theologie Thomas Pröppers, wodurch sich diese Arbeit einerseits ihrem breiten Rezeptionsprozess einfügt, aber andererseits zu einem deutlich kleineren Kreis gehört, die sich eine produktive Entwicklung derselben trauen. Erwartungsgemäß ist der Kontakt von Philosophie und Theologie sehr eng, dessen Schema Langenfeld kompetent zerlegen und wieder fügen kann. Die breiten Problemfeldskizzen zur Exposition der Stärken seiner Option führt er gekonnt und überzeugend aus. Generell sind diese Abschnitte gut ausgearbeitet und bieten einen effektiven Zugang ins Thema und dessen anhängende Diskurse (s. *Apparat*).

Anlass zur Kritik gibt der angewandte Dialog. Dessen Basis ist die philosophische Kritik, von der aus die Komparation als „positive Provokation“ zur Rechenschaftspflicht betrieben wird. Ein Supremat der christlichen Position wird in dieser Konfrontation zuvor „[völlig ausgeschlossen“ – und doch wird genau das zuvor erarbeitete Schema als Kriteriologie des Dialogs angesetzt (vgl. 322, 326, 329, 340–345, 364f.; 385). Eine paritätische Betrachtung sei nur möglich, „wenn das analysierte islamische Heilsverständnis nicht im Widerspruch zum christlichen Begriff von Erlösung und Heil steht“ (317–319 u. Anm. 1). Der Dialog bietet so eine gebrochene Optik auf die Individualität islamischer Theologien, die zu kurz behandelt werden, um deren theologische Rationalisierungsmodelle ausreichend abzubilden, damit sie Resilienz entfalten. – Die Stärke der ersten Schritte, eine konsistente *ratio fidei*, wird hier Schicksal des inklusiven Anliegens. Vielleicht hätte ein alternatives Drehmoment der Dialogsituation gerechter werden können?

Rainer Gottschalg, Köln – Salzburg

Anja Middelbeck-Varwick, **Cum Aestimatione**. Konturen einer christlichen Islamtheologie, Aschendorff Verlag Münster 2017, 387 S., € 56,-.

„Mit Wertschätzung“ gegenüber dem Islam konzipiert A. Middelbeck-Varwick (Flensburg) in ihrer vorlie-

genden Habilitationsschrift eine christliche Islamtheologie, die eine konfrontative Grundhaltung durch eine dialogische ersetzen möchte. Diese Bereitschaft und Fähigkeit zum Dialog zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie nicht mehr allein nach universalen Heils-, Wahrheits- und Geltungsansprüchen fragt, sondern, bedingt durch veränderte Verständigungsinteressen, ein wechselseitiges Verstehen befördern möchte (50). Nur über eine solche Hermeneutik des wechselseitigen Verstehens kann zu einer positiven Haltung der Differenz gefunden werden, die es erlaubt, auch Differenzen in zentralen Glaubensfragen, so beispielsweise die „Jesulogie des Koran“ (149f.) oder die christliche Beurteilung Mohammads, zu behandeln (210). Somit kann gerade die Anerkennung der Differenz als Zeichen der Hochachtung gegenüber dem Dialogpartner gedeutet werden (46).

Ihren Ausgang und ihr Fundament findet diese dialogische Haltung im Neuaufbruch des II. Vatikanums, insbesondere in der „Magna Charta der christlich-muslimischen Beziehungen“, der Erklärung *Nostra aetate* (28). Interessant in Bezug auf eine christliche Islamtheologie ist hier die Erkenntnis, dass das Konzil neben sehr wertschätzenden Aussagen über den Islam die beiden größten „offenbarungstheologischen Klippen“ umschiffte: so finden sich weder Aussagen zur Offenbarungsschrift noch zum Propheten Mohammed. Middelbeck-Varwick deutet dieses Schweigen als bewusst inkludierte Leerstelle, die einerseits Raum für weitere Verständigung lässt, andererseits aber, insbesondere beim heutigen Stand der christlich-muslimischen Beziehungen, pointiertere theologische Positionen erfordert (21f.).

Vor diesem Hintergrund sind die konsequente Betonung des mutualen Inklusivismus bzw. der erkenntnistheoretischen Prämisse, dass Verstehen stets bedeutet, das zu Verstehende in ein eigenes Vorverständnis zu integrieren (53), und der eigene Glaube durch die Begegnung mit der anderen Religion verändert wird (45), interessante systematische Aspekte des Bandes, da sie einen möglichen Weg für eine derartige weitere Verständigung und Pointierung aufzeigen. Konkrete Ansatzmöglichkeiten ei-

ner solchen weitergehenden Verständigung sieht die Autorin beispielsweise in der christlichen und muslimischen Anthropologie und Ethik. In beiden Religionen wird der Mensch als auf Gott hingeordnet verstanden, weswegen wahres Menschsein-Können anthropologisch in der Anerkennung dieser Verwiesenheit auf Gott begründet ist (229f.). Die ethische Konsequenz hieraus ist sowohl im Islam wie im Christentum eine Lebensgestaltung, die sich weniger in der Beurteilung konkreter Einzelhandlungen erschöpft, sondern vielmehr darin, den Menschen auf die Gemeinschaft mit Gott auszurichten (358). Neben weiteren systematischen Anregungen bietet „Cum Aestimatione“ außerdem detaillierte Studien zu theologischen Einzelfragen und zeigt in der Kombination beider lohnenswerte Felder für die Weiterarbeit an einer christlichen Islamtheologie auf.

Bernhard Kohl OP, Toronto

Bertram Stubenrauch, **Pluralismus statt Katholizität?** Gott, das Christentum und die Religionen, Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2017, 186 S., € 29,95.

„Pluralismus statt Katholizität?“ bietet eine Sammlung von Aufsätzen, die B. Stubenrauch (München) über einen längeren Zeitraum in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hat. Sie eröffnen damit auch einen Blick auf die Entwicklung der Diskussion über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen in den vergangenen 20 Jahren. Die verbindende Linie der Aufsätze liegt in der Frage nach der Selbstvergewisserung des Christentums angesichts der Vielzahl der Religionen. Wie kann die Überzeugung von der einmaligen und unüberbietbaren Menschwerdung des göttlichen Wortes in Jesus Christus in ein Gespräch mit anderen Religionen gebracht werden, ohne diesen Anspruch zu relativieren? Die Texte geben einen Überblick über verschiedene Ansätze und Problemfelder, die in den letzten Jahren in die Diskussion eingebracht wurden. Die Position des Autors geht von der „Idee einer kenotisch orientierten Gottesbeschreibung“ (7) aus und versucht, durch sie ihre Thesen zu begründen. Die umfangreichen Lite-

raturangaben helfen, in eine tiefere Beschäftigung einzutreten. Das hier anzuzeigende Buch unterstreicht die Notwendigkeit einer theologischen Positionierung, die am Anfang des interreligiösen Dialogs stehen sollte. Erst auf dieser Grundlage scheint ein Dialog fruchtbar zu werden.

Richard Nennstiel OP, Hamburg

Marko P. Đurić, **Biblijom i Kur'anom do Jednoga Boga Stvoritelja**, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina“ Sarajevo 2016, 282 S.

Das letzte Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in Europa war u. a. vom Krieg in Bosnien und Herzegowina überschattet. Obgleich ihn seriöse Beobachter bzw. Historiker keinesfalls als einen Religionskrieg bezeichnen würden, spielten die Religionsgemeinschaften eine wichtige Rolle. Dies liegt nicht nur an dem Umstand, dass in Bosnien und Herzegowina die Glaubens- bzw. Kirchenzugehörigkeit der drei konstitutiven Völker (Bosniaken, Kroaten und Serben) deckungsgleich mit ihrer jeweiligen nationalen Identität war. In dem Land war vor dem Krieg nahezu *unisono* zu vernehmen, dass seine Besonderheit nicht nur auf seiner kulturellen, sondern auch konfessionellen Vielfalt beruht(e!). Die als Modell einer guten Beziehung zwischen Islam und Christentum (nicht nur für Europa) angeführte friedliche Koexistenz kam mit der geballten Brutalität des mehrjährigen Krieges zum Erlöschen. Es entsteht der Eindruck, als seien sonst nirgendwo in Europa Christen und Muslime einander zur gleichen Zeit so nah und doch so fern, wie es in diesem Land auch heute noch der Fall ist.

Der Krieg ist vorbei. Der Frieden ist nach wie vor recht brüchig. Das Vertrauen ist verloren und die Wunden des Krieges noch immer sichtbar. Mithin ist jeder dialogische Impuls, der frei von Pathos daherkommt (Überbetonen der Gemeinsamkeiten oder Verharmlosen der bestehenden Zerwürfnisse) sehr willkommen. In diesem Licht ist auch das hier anzuzeigende Buch (dt.: „Mit Bibel und Koran zum Einen Gott, den Schöpfer“) zu sehen. Es ist ein Versuch, alle

drei abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – an ihre geistigen Identitäten zu erinnern, die unweigerlich die Verpflichtung nach sich ziehen, die gemeinsame Verantwortung für die Beziehungen in der Gesellschaft zu übernehmen, in der sie leben.

In verständlicher Sprache erinnert *M. P. Đurić* an die Grundlagen zur Intensivierung der interreligiösen Verständigung und schließt mit dem Fazit, es möge alles in gegenseitigen Respekt münden. Der Autor beschönigt nichts und hält auch mit seiner Kritik an allen drei Religionen nicht zurück. Diese richtet sich vornehmlich gegen die Serbisch-Orthodoxe Kirche und ihre politische Rolle (nicht nur!) während des Bosnien-Krieges. Gewiss bietet das Buch kein systematisches Konzept eines interreligiösen Dialoges, es ist vielmehr eine vehemente Kritik jeglichen Ausschlusses und ein Aufruf zu einem authentischen Christentum, Islam und Judentum. Das größte Hindernis sind nicht unangenehme Erfahrungen mit den Anderen und Andersartigen, sondern vielmehr das Nicht-Kennen der Anderen, so der Autor. Über andere sprechen und mit anderen sprechen ist für ihn nicht einerlei, im Gegenteil. Vieles erzählt der Autor aus eigener Erfahrung. Dadurch bekommt sein dialogisches Plädoyer einen zeugnishaften Charakter für einen zeitgemäßen ökumenischen und interreligiösen Dialog – nicht nur in Südeuropa.

Franco Prcela OP, Mainz

Maria Antonietta / Françoise Caussé, **Le Corbusier – Ronchamp**. Die Kapelle Notre-Dame du Haut. Aus dem Italienischen und Französischen von Franziska Dörr, Verlag Schnell & Steiner Regensburg 2014, 229 S., 123 Farb-, 43 s/w-Abb., € 69,-.

Anzuzeigen ist ein monumentaler und zugleich äußerst informativer Bildband über die Wallfahrtskirche Notre-Dame du Haut (Unsere Liebe Frau von der Höhe) im ostfranzösischen Ronchamp. Nach dem Zweiten Weltkrieg standen Kirchenbau und sakrale Kunst nicht nur in Frankreich vor neuen Herausforderungen. Dem zu jener Zeit schon und bis heute

höchst renommierten sowie gleichermaßen höchst umstrittenen Architekten Le Corbusier (1887-1965), der 1950 mit dem Neubau der Kirche von Ronchamp beauftragt worden war, ging es darum, einen Raum zu schaffen, der nicht weniger sein sollte als eine „Antwort auf die Sehnsucht, die man manchmal spürt, aus sich herauszugehen und nach einem Kontakt mit dem Unbekannten zu suchen“ (11). Auftraggeberin des Baus war die Diözese Besançon, für dessen Erzbischof Maurice-Louis Dubourg (1878-1954) und seine Mitstreiter der Geist der Zeitschrift „L'Art sacré“ prägend war. Diese von Marie-Alain Couturier OP (1897-1954) und Pie-Raymond Régamey OP (1900-1996) verantwortete Zeitschrift prägte die damaligen Debatten um das Verhältnis von Kunst und Kirche nachhaltig. Beide Dominikaner betrachteten qualitativ anspruchsvolle künstlerische Arbeiten – und zwar nicht bloß von kirchlich gebundenen Künstlern geschaffene(!) – als „sichere Zeichen des wahren Zustandes einer bestimmten Moralität oder Spiritualität“ (18). (Nur am Rande sei bemerkt, dass in diesem Zitat *avant la lettre* etwas von der konziliaren Theologie der „Zeichen der Zeit“, wie sie Marie-Dominique Chenu OP entworfen hat, aufscheint.) Die beiden Autorinnen *A. Crippa* (Architektin; Professorin für Architekturgeschichte an der Hochschule Politecnico in Mailand; Spezialistin für Städtebau- und modernen Kirchenbau) und *F. Caussé* (Professorin an der Universität Bordeaux; Expertin für zeitgenössische sakrale Kunst und die Zeitschrift „Art sacré“) bieten in ihren Beiträgen spannende Einblicke in Genese und Hintergründe des Projektes Ronchamp. Mit ihrer Quellen- und Bilddokumentation rekonstruieren sie detailliert das Werden der Kapelle als das Resultat eines außerordentlichen Dialogs zwischen Rationalismus und dem „Heiligen“, zwischen einer tendenziell agnostischen Kunstszene und ästhetisch informierten Kirchenvertretern, zwischen architektonischer Formgebung (Le Courbusier definierte das Innere der Kirche als „hohle Vollplastik“; 9) und liturgischer Bestimmung. Ein faszinierendes Buch, das unbedingt in die Bibliotheken aller Theologischen und Architektur-Fakultäten gehört!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTFLEITUNG:

Christoph T. Brandt,

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Bernhard Kohl,

Gregor Naumann, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Theresa Hütter

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Kessler Druck + Medien GmbH & Co. KG,

Bobingen

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 32,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-

bescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-

lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-

exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung

Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald

Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Plädoyer für eine Kultur der Muße-Zeit



Thomas Eggenesperger / Ulrich Engel /
Thomas Dienberg

Zeit ohne Ewigkeit

Lebensgefühl und Last des
gehetzten Menschen

124 Seiten

Hardcover, 14 x 22 cm

€ 22,- [D] / € 22,70 [A]

ISBN 978-3-7867-3093-4

Zeit-Management, Work Life-Balance und Freizeit sind brandaktuelle Themen, die gegen Stress, Burnout und digitale Omnipräsenz angeführt werden. Personalchefs, Gewerkschafter, aber auch Kirchenvertreter müssen allgemeine Erfordernisse und individuelle Bedürfnisse befriedigen: Nur zufriedene Mitarbeiter erbringen die erhoffte Leistung, nur überzeugte Arbeitgeber sind offen für alternative Beschäftigungsmodelle, die Work Life-Balance, Familienauszeiten und Sabbaticals zulassen. Für die Kirchen und die Gesellschaft wird dies existenziell: Sie leben davon, dass Gläubige Zeit und Muße finden, sich sozial und kirchlich zu engagieren. Hier setzt das Buch an: In Theologie und Spiritualität gibt es eine lange Tradition der Auseinandersetzung mit Freizeit und Muße. Das Buch hebt diese Schätze und macht sie für das Leben heutiger Menschen fruchtbar.