

Leseprobe:

Alexander
Löffler
Religionstheologie
auf dem
Prüfstand

Jacques Dupuis
im Dialog
mit dem Zen-Meister
Thich Nhat Hanh
und dem
Dalai Lama

echter

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	9
Einleitung	11

1. KAPITEL

Jacques Dupuis' Projekt einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus

1.1	Einführung	17
1.1.1	Dupuis' Plädoyer für einen grundlegenden Perspektivenwechsel in der christlichen Theologie der Religionen	18
1.1.2	Römische Bedenken: <i>Dominus Iesus</i> und die <i>Notifikation</i>	19
1.2	Darstellung von Dupuis' Religionstheologie	23
1.2.1	Der dreieine Gott: Ursprung und Ziel einer Vielzahl konvergierender Heilswege	24
1.2.2	Das partikulare Christusereignis, das universale Wirken des göttlichen Wortes und das ungebundene Handeln des Heiligen Geistes	28
1.2.3	Jesus Christus: die qualitative Fülle göttlicher Offenbarung	34
1.2.4	Komplementäre Offenbarungen und Heilswerte	37
1.2.5	Die teilhabende Mittlertätigkeit nichtchristlicher Traditionen	40
1.2.6	Die Heilsmittlerschaft der Kirche angesichts der teilhabenden Mittlertätigkeit nichtchristlicher Traditionen	44
1.2.7	Die Kirche als Sakrament (und im Dienst) des Reiches Gottes	48
1.3	Kritische Analyse	51
1.3.1	Rückfragen, die Dupuis' theologisch-inhaltliche Ausführungen betreffen	53
1.3.1.1	Pluralistisches Offenbarungs- und Wahrheitsverständnis?	53
1.3.1.2	Ist das Heilmysterium Christi Sakrament einer breiteren Ökonomie?	59

1.3.1.3	Sind Nichtchristen noch auf die Kirche hingeordnet?	65
1.3.1.4	Erschöpft sich der kirchliche Sendungsauftrag im interreligiösen Dialog?	70
1.3.1.5	Ergebnis	73
1.3.2	Rückfragen, die Dupuis' Modell und hermeneutische Methode betreffen	76
1.3.2.1	Modelltheoretisches Grundproblem: Dupuis' pluralistischer Inklusivismus ist logisch inkonsistent	76
1.3.2.2	Methodologisches Grundproblem: Übermäßige Vereinnahmung von Nichtchristen durch eine Überbetonung ungeprüfter Gemeinsamkeiten	80
1.4	Fazit und Ausblick	90

2. KAPITEL

Interreligiöse Bewährungsprobe: Dupuis im Dialog mit Thich Nhat Hanh und dem Dalai Lama

2.1	Einführung	93
2.2	Thich Nhat Hanh: Buddha und Jesus sind Brüder	96
2.2.1	Hinführung und biografische Eckdaten	96
2.2.2	Thich Nhat Hanh, der Pluralist: Buddhismus und Christentum sind gleichberechtigte und gleichwirksame Wege	102
2.2.2.1	Irrelevanz von Differenzen in Lehre und Praxis	102
2.2.2.2	Religiöse Doppelzugehörigkeit als empfohlene Praxis	110
2.2.2.3	Ist Thich Nhat Hanh tatsächlich ein Pluralist?	113
2.2.3	Thich Nhat Hanh, der Inklusivist: Christen sind anonyme Buddhisten	116
2.2.3.1	Gott Vater und Nirvana	117
2.2.3.2	Heiliger Geist und die Energie der Achtsamkeit	122
2.2.3.3	Lebendiger Christus, lebendiger Buddha	125
2.2.3.4	Die Feier der Eucharistie und Essen in Achtsamkeit	135
2.2.4	Ergebnis und kritische Würdigung	140
2.2.4.1	Harmonisierung durch massive Reinterpretation	141
2.2.4.2	Harmonisierung durch Ignorierung christlicher Glaubenswahrheiten	145

2.2.4.3	Buddhisten und Christen scheinen nicht vom selben Ziel zu sprechen	150
2.2.4.4	Der christliche Weg scheint nicht zum buddhistischen Ziel zu führen	153
2.3	Dalai Lama: Religionen sind Mittel zum höchsten Glück	156
2.3.1	Hinführung und biografische Eckdaten	156
2.3.2	Der Dalai Lama als „geschickter“ Pluralist	162
2.3.2.1	Primat der Praxis und pragmatischer Umgang mit religiösen Lehren	163
2.3.2.2	Religiöse Traditionen und Lehren als „geschickte Mittel“	167
2.3.2.3	Vorsicht: Keine Vermischung von Buddhistischem mit Christlichem!	170
2.3.3	Der Dalai Lama als Inklusivist: Die Superiorität des tibetischen Buddhismus	175
2.3.3.1	Unterschiedliche Wege führen zu unterschiedlichen Zielen	175
2.3.3.2	Die Überlegenheit des Prasangika-Madhyamaka	178
2.3.3.3	Die Realisierung der Buddhaschaft erfordert die kombinierte Praxis von Mitgefühl und Weisheit (Leere)	181
2.3.3.4	Theistischer Glaube ist für die Erlangung der Buddhaschaft nicht nur hinderlich, sondern falsch	185
2.3.3.5	Verzicht auf Mission impliziert noch keinen Verzicht auf Superiorität	189
2.4	Fazit	193

3. KAPITEL

Auf dem Weg zu einer tragfähigeren Alternative: Joseph DiNoias differenzhermeneutische Konzeption der Religionstheologie

3.1	Einführung	201
3.2	Religionen sind Weg-Ziel-Ganzheiten	203
3.2.1	Das soteriozentrische Prinzip und seine problematischen Konsequenzen in klassisch inklusivistischen und pluralistischen Religionstheologien	203
3.2.2	Die intrinsische Verbindung von Lebensziel und Lebensform am Beispiel des Christentums	207

3.2.3	Die intrinsische Verbindung von Lebensziel und Lebensform am Beispiel des Mahayana-Buddhismus tibetischer Prägung	213
3.3	DiNoias differenzhermeneutischer Ansatz	220
3.3.1	Die Unterscheidung von Heil und Lebensziel	222
3.3.2	Andere Religionen sind durch das Christentum nur als Wege zum christlichen Heil überholt und zur Erfüllung gebracht	225
3.3.3	Die Erforschung der gottgewollten Rolle nichtchristlicher religiöser Traditionen und die Möglichkeit interreligiösen Lernens	228
3.4	DiNoias Doppelstrategie als Alternative zu Dupuis	231
3.4.1	Die Akzeptanz einer Vielzahl von religiösen Selbstbeschreibungen durch die Annahme einer allgemeinen gegenwärtigen Teilhabe am Heil	235
3.4.2	Die Erforschung der potentiellen Heilsbedeutung nichtchristlicher Traditionen durch den Vergleich der Ziele und kultivierten Dispositionen	239
3.5	Diskussion zweier Einwände	249
3.5.1	Perry Schmidt-Leukels Vorwurf der Leugnung interreligiöser Parallelen	249
3.5.2	Mark Heims Hypothese von einer Vielzahl real existierender Endziele	252
3.6	Schluss	262
	Abkürzungen	266
	Bibliografie	267
	Namensregister	297

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung ist die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die von der Theologischen Fakultät der Katholieke Universiteit Leuven im Sommersemester 2009 unter dem Titel „Jacques Dupuis’ Religionstheologie auf dem Prüfstand – Eine Untersuchung zur theologischen Hermeneutik buddhistisch-christlicher Verständigung“ angenommen wurde. Von Herzen möchte ich an dieser Stelle allen danken, die dazu beigetragen haben, dass dieses Buch entstehen konnte. An erster Stelle danke ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Terrence Merrigan für die unkomplizierte Art und Weise der Betreuung, für die vielen anregenden Gespräche, die für mich stets mehr waren als nur rein akademischer Gedankenaustausch, sowie für die große Freiheit, die mir bei der Ausgestaltung des Themas und der Abfassung der Arbeit gewährt wurde. Prof. Dr. Lieven Boeve, Prof. Dr. Jacques Scheuer SJ und Prof. Dr. Roman Siebenrock danke ich für die Erstellung der Zweitgutachten. Für die Gewährung eines großzügigen Doktoratsstipendiums im Rahmen des Forschungsprojektes *Orthodoxy – Process and Product* an der Theologischen Fakultät der Katholieke Universiteit Leuven bin ich neben meinem Doktorvater und Prof. Dr. Lieven Boeve auch Prof. Dr. Mathijs Lamberigts zu bleibendem Dank verpflichtet. Besonderen Dank schulde ich auch meinen Mitbrüdern P. Peter Leutenstorfer SJ und Prof. Dr. Werner Löser SJ, die sich die Mühe machten, die gesamte Arbeit Korrektur zu lesen. Beide haben mir damit einen größeren Dienst erwiesen als ihnen wahrscheinlich bewusst ist. Dankend erwähnen muss ich dabei außerdem P. Clemens Blattert SJ, Prof. Dr. Dieter Böhler SJ, P. Dr. Franz-Josef Steinmetz SJ, Marie Melle und meinen Bruder Ralf, die mir kurz vor der Drucklegung der Arbeit nochmals mit Rat und Tat zur Seite standen. Aufrichtig gedankt sei an dieser Stelle allen Mitbrüdern, die mich während der Zeit meiner Promotion in den Jesuitenkommunitäten von Leuven (Lessius) und Frankfurt (Sankt Georgen) geduldig ertragen und mitgetragen haben. Schließlich gilt mein Dank Prof. Dr. Dr. Matthias Lutz-Bachmann und Prof. Dr. Michael Sievernich SJ für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe *Religion in der Moderne*, Herrn Heribert Handwerk für die gute Zusammenarbeit mit dem Echter Verlag sowie der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften für ihren großzügigen Druckkostenzuschuss.

Widmen möchte ich diese Arbeit dem Andenken an meinen Innsbrucker Lehrer und Mitbruder Prof. Dr. Lothar Lies SJ (1940-2008), der mich zum Doktoratsstudium ermutigt hat, dessen Abschluss aber leider nicht mehr miterleben durfte.

Weston, Massachusetts, im November 2009

Alexander Löffler SJ

EINLEITUNG

Wie ist aus christlicher Sicht mit der bestehenden Vielfalt an religiösen Traditionen theologisch adäquat umzugehen? Das ist eine der großen Fragen, die die gegenwärtige Theologie beschäftigt. Kann man die nichtchristlichen religiösen Traditionen und Wege berechtigterweise als *Heilswege* verstehen oder nicht? Faktum ist, dass sich die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum ersten Mal in ihrer Geschichte nicht mehr nur über die Heilsmöglichkeit Einzelner außerhalb ihrer Gemeinschaft, sondern auch positiv über die nichtchristlichen Religionen *als solche* geäußert hat und ihnen gegenüber ihren Respekt und ihre Wertschätzung zum Ausdruck brachte. Am deutlichsten geschah dies im Dekret *Nostra Aetate*, der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, wo es in Nr. 2 heißt: „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.“ Aus diesem Grund fordert die Kirche ihre Söhne und Töchter¹ auch auf, „dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“²

Im Missionsdekret *Ad Gentes* ist noch deutlicher davon die Rede, dass sich – „durch eine Art von verborgener Gegenwart Gottes“ – auch „Wahrheit und Gnade schon bei den Heiden“ findet, und zwar nicht nur „in Herz und Sinn der Menschen“, sondern „auch in den jeweiligen Riten und Kulturen der Völker“ (AG 9). In *Lumen Gentium* wird schließlich, ausdrücklicher als je zuvor in der Geschichte der Kirche, die Bedeutung dieser verborgenen Gegenwart Gottes sowie der Präsenz von Wahrheit und Gnade auch außerhalb der Kirche für das konkrete Heil der Nichtchristen – und damit auch für das der Anhängerinnen und Anhänger nichtchristlicher religiöser Traditionen – ins Wort gefasst, wenn dort in Nr. 16 zu lesen ist: „Wer nämlich das

¹ Ich werde mich in meinen Ausführungen um einen geschlechterneutralen Sprachgebrauch bemühen. Wenn dann doch hin und wieder nur die weibliche oder männliche Form Verwendung findet, dann dient dies ausschließlich der Erhöhung des Leseflusses. Selbstverständlich ist in diesen Fällen das jeweils andere Geschlecht implizit immer mitgemeint.

² Hier und im Folgenden sind die lehramtlichen Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils zitiert nach K. Rahner & H. Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg – Basel – Wien, ²⁷1998.

Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“

Wenn es nun Gutes, Wahres und Heiliges sowie ein aktives Wirken der göttlichen Gnade nicht nur in den Herzen der Anhängerinnen und Anhänger anderer Traditionen, sondern auch in ihren Traditionen als *solchen* gibt, könnten dann diese Wege nicht auch als „Heilswege“ verstanden und bezeichnet werden, das heißt, als außerchristliche Vermittlungsinstanzen des von Christus erwirkten Heils gegenüber ihren Anhängerinnen und Anhängern aufgefasst werden? Auffallend ist, dass sich das Konzil an keiner Stelle explizit zur Frage nach der konkreten soteriologischen Relevanz oder Heilsvermittlungskompetenz dieser Traditionen als solchen und damit zur Möglichkeit einer theologischen Anerkennung dieser Wege als Heilswege äußert. Obwohl das Konzil die Erlangung des übernatürlichen Heils mit großem Optimismus prinzipiell allen Menschen einräumt,³ ließ es, wie Karl Rahner feststellt, „die eigentlich theologische Qualität der nichtchristlichen Religionen unbestimmt“.⁴ Seither gab und gibt es deshalb unter (katholischen) Theologen verstärkte Anstrengungen, die nichtchristlichen religiösen Traditionen auch theologisch als Heilswege ausweisen und anerkennen zu wollen, weil man meint, nur somit dem ‚Geist des Konzils‘ und der auf ihm geäußerten Wertschätzung gegenüber den anderen Religionen in Gänze Rechnung tragen zu können.⁵ Zu diesen Theologen gehört auch der katholische Dogmatiker und Jesuit Jacques Dupuis (1923-2004).

Dupuis, der über 35 Jahre in Indien lebte und zuletzt in Rom an der Gregoriana lehrte, hat 1997 mit der Veröffentlichung seines Buches *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*⁶ einen religionstheologischen Entwurf vorgelegt, in dem er zu zeigen versucht, wie aus christlicher Sicht die bestehenden religiösen

³ Vgl. *Gaudium et Spes* 22: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“

⁴ K. Rahner, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, in ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 13, Einsiedeln, 1978, 343.

⁵ So hat beispielsweise Heinz Schlette schon 1964 dafür plädiert, „den Weg der Religionen als den *ordentlichen* und den Weg der Kirche als den *außerordentlichen Heilsweg*“ zu verstehen (H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“* (Quaestiones Disputatae, Bd. 22), Freiburg – Basel – Wien, 1964, 85, Hervorhebungen des Originals).

⁶ J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, 1997.

Wege theologisch als gottgewollte Heilswege legitimiert werden könnten, ohne dass dabei zentrale christliche Glaubenswahrheiten, wie etwa die universale Bedeutung und Heilsmittlerschaft Jesu Christi, preisgegeben werden müssten. Dupuis' Buch hat schon kurz nach seinem Erscheinen ein enormes internationales Echo ausgelöst. Ein Echo allerdings, das geteilt war, da sein Buch die Fachwelt in zwei Lager spaltete. Während die einen *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* als einen Meilenstein der Theologiegeschichte feierten, sahen andere in ihm einen Angriff auf die Grundpfeiler des christlichen Glaubens oder gar des Christentums schlechthin. Selbst die Glaubenskongregation sah sich gezwungen, aktiv zu werden und Dupuis' Buch einem ordentlichen Lehrprüfungsverfahren zu unterziehen, das dann allerdings ohne nennenswerte Konsequenzen für Buch und Autor verlief.

Wie schon viele vor ihm, so meint auch Dupuis, die Anhängerinnen und Anhänger anderer religiöser Traditionen und Wege nur dann wirklich wertschätzen und respektieren zu können, wenn es gelingt, deren Traditionen theologisch als Heilswege auszuweisen. Doch ist eine derartige Annahme tatsächlich plausibel? Ist der Wertschätzung von Anhängerinnen und Anhängern anderer religiöser Traditionen tatsächlich Rechnung getragen, wenn man ihnen aus christlicher Sicht zugestehen kann, dass ihre Traditionen „Heilswege“ sind? Könnte dies nicht auch als eine illegitime Vereinnahmung aufgefasst werden? Wollen die anderen Religionen tatsächlich Heilswege, das heißt, Wege zum christlichen Heil sein? Wird bei einem solchen Vorgehen nicht fälschlicherweise unterstellt oder zumindest ungeprüft vorausgesetzt, dass „Heil“ genau das ist, was alle religiösen Traditionen ihren Anhängerinnen und Anhängern irgendwie in Aussicht stellen oder was von den Gläubigen aller Traditionen irgendwie gesucht wird bzw. gesucht werden sollte? Wäre es nicht denkbar, dass unterschiedliche Religionen ganz unterschiedliche Heilsziele verfolgen – und sie diese auch ganz bewusst verfolgen wollen? Grace Jantzen hat darauf hingewiesen, dass „Heil“ ein „schlüpfriger Begriff“ ist, und im selben Zusammenhang vor der ungeprüften Annahme gewarnt, dass alle Religionen über ein Heilskonzept verfügen, oder dass all diejenigen, die über eines verfügen, darunter auch dasselbe verstehen oder denselben Weg anbieten, um das in Aussicht gestellte „Heil“ erreichen zu können.⁷

Weil mir solche Bedenken nicht ganz unberechtigt zu sein scheinen, möchte ich in dieser Untersuchung der Frage nachgehen, ob bzw. inwiefern Dupuis' religionstheologischer Ansatz tatsächlich einen adäquaten Umgang mit der bestehenden Vielfalt an religiösen Traditionen darstellt, das heißt, ob bzw. inwiefern seine Art und Weise der christlich-theologischen Beurteilung nichtchristlicher Traditionen sowohl dem eigenen (christlichen) wie dem Selbstverständnis der Anhängerinnen

⁷ G. M. Jantzen, *Human Diversity and Salvation in Christ*, in *Religious Studies* 20 (1984), 579f. (meine Übersetzung). Generell sind im Folgenden alle deutschsprachigen Zitate, die auf fremdsprachige Titel verweisen, meine Übersetzungen.

und Anhänger anderer Traditionen gerecht zu werden vermag – und falls nicht, wie eine solche Einschätzung dann adäquaterweise zu erfolgen hätte. Im Hintergrund steht dabei die Überzeugung, dass jegliche – christliche wie nichtchristliche – interreligiöse Urteilsbildung nur dann von praktischem Wert, also für die interreligiöse Verständigung von Nutzen ist, wenn sie der konkret bestehenden Realität tatsächlich zu entsprechen vermag, das heißt, dem religiösen Selbstverständnis der beteiligten Partnerinnen und Partner so gut wie möglich gerecht werden kann.

Die Klärung der Frage, ob bzw. inwiefern Dupuis' religionstheologischer Ansatz einen adäquaten Umgang mit der bestehenden Pluralität an Religionen darstellt, wird in zwei großen Schritten erfolgen. Beiden ist jeweils ein eigenes Kapitel gewidmet. Im ersten Kapitel soll Dupuis' christliche Theologie des religiösen Pluralismus zunächst einmal in ihren Grundzügen vorgestellt und dann einer kritischen Analyse unterzogen werden. Bei dieser rein innerchristlichen Untersuchung wird vor allem zu analysieren sein, wie Dupuis die nichtchristlichen Wege theologisch als gottgewollte Heilswege zu rechtfertigen versucht und ob ihm diese Rechtfertigung zufriedenstellend gelingt.

Im zweiten Kapitel soll dann der Versuch einer interreligiösen Überprüfung oder Erprobung der konkreten Wirklichkeitsnähe und Praxisrelevanz von Dupuis' Ansatz vorgenommen werden. Weil Dupuis seinen religionstheologischen Ansatz nicht selbst in der konkreten Auseinandersetzung mit einer anderen religiösen Tradition entwickelt, soll diese Auseinandersetzung in einem gewissen Sinne nachgeholt und dazu der Dialog mit einer anderen Religion – dem Buddhismus – eröffnet werden.⁸ In der Begegnung mit dem Buddhismus wird also zu prüfen sein, ob bzw. inwiefern Dupuis' Religionstheologie dem Selbstverständnis einer anderen Religion zu entsprechen vermag und damit einen adäquaten Umgang mit ihr und ihren Anhängern ermöglicht. Dieser Dialog versteht sich dabei nicht als eine kritisch-apologetische Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, sondern primär als ein

⁸ Ich bin mir der Tatsache bewusst, dass die Verwendung des Ausdrucks „Religion“ in Bezug auf den Buddhismus nicht unumstritten ist. Dennoch werde ich in meinen Ausführungen den Buddhismus als eine „Religion“ oder „religiöse Tradition“ bezeichnen, und zwar aus einem doppelten Grund. Zum einen haben sich die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht davor gescheut, den Buddhismus – trotz seiner a-theistischen oder nicht-theistischen Wirklichkeitsauffassung – in *Nostra Aetate* 2 als eine Religion zu verstehen. Zum anderen sehen selbst Buddhisten, wie etwa der Dalai Lama, in der Verwendung dieses Begriffs für den Buddhismus kein Problem, wenn man dabei freilich akzeptiert, dass dieser Begriff nicht notwendigerweise eine theistische Wirklichkeitsauffassung, also den Glauben an einen personalen Schöpfergott, implizieren muss. So ist beim Dalai Lama zu lesen: „[I]f we adhere to the definitions given by certain dictionaries, which state that religion necessarily implies belief in a Creator God, then, indeed, we may say that Buddhism is not a religion. (...) But if we define a religion, in this case Buddhism, as a spiritual practice of prayer and meditation seeking a result in the afterlife, what we call nirvana, for example, then in that case we can say that Buddhism is indeed a religion. It is a religion, a philosophy, and a science at the same time“ (Dalai Lama, *Beyond Dogma. The Challenge of the Modern World*, Calcutta – Bombay – New Delhi, 1996, 100).

aufmerksames Hinhören und unverstelltes Wahrnehmen dessen, was Buddhisten über sich selbst zu sagen haben, was sie über das Christentum denken und wie sie aus ihrer Sicht das Verhältnis von Buddhismus und Christentum sehen.

Da ein solcher Dialog im Rahmen dieser Arbeit nur exemplarischen Charakter haben kann, werden auch nur zwei Vertreter des Buddhismus ausführlicher zur Sprache kommen, nämlich der vietnamesische Zen-Meister Thich Nhat Hanh (sprich: Tick Nat Han) und Tenzin Gyatso, der 14. Dalai Lama von Tibet. Für die Wahl dieser beiden Dialogpartner gibt es mehrere Gründe:

(1) Zunächst einmal kommt Dupuis in seinen Ausführungen immer wieder selbst auf den Buddhismus zu sprechen. Da seine Bezugnahmen auf den Buddhismus aber meist nur sehr allgemeinen Charakter haben und zudem nicht selten durch die Brille eines anderen Christen, nämlich durch die Werke von Aloysius Pieris SJ gelesen sind, kann es durchaus gewinnbringend sein, hier einmal Buddhisten selbst zu Wort kommen zu lassen.

(2) Dass bei dieser interreligiösen Vergewisserung *zwei* Vertreter des Buddhismus zur Sprache kommen, versucht – zumindest ein Stück weit – der Tatsache Rechnung zu tragen, dass es *den* Buddhismus nicht gibt, sondern der Buddhismus eine bunte Vielzahl an Traditionen und Schulrichtungen kennt, die mitunter ganz unterschiedliche Auffassungen in Lehre und Praxis vertreten. So steht hier Thich Nhat Hanh als Vertreter für den Zen-Buddhismus und der Dalai Lama als Repräsentant des tibetischen Buddhismus. Wenn im Folgenden dennoch immer wieder von *dem* Buddhismus und *den* Buddhistinnen und Buddhisten die Rede ist, dann beziehen sich solche Aussagen immer auf das, was den unterschiedlichen buddhistischen Schultraditionen mehr oder weniger gemeinsam ist (wie etwa die Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten, vom Nicht-Selbst, vom Karma und Samsara⁹, etc.).

(3) Dass die Wahl konkret auf Thich Nhat Hanh und den Dalai Lama fiel, hat seinen Grund darin, dass diesen beiden buddhistischen Mönchen – im Unterschied zu vielen anderen Buddhistinnen und Buddhisten – der interreligiöse Dialog und die interreligiöse Verständigung sehr am Herzen liegen.¹⁰ Zudem sind beide im Westen, gerade auch unter Christen, sehr populär und werden aufgrund ihrer großen Offenheit und Toleranz gegenüber anderen Religionen nicht selten sogar als die beiden großen Vorbilder eines gelingenden interreligiösen Miteinanders betrachtet. Wenn also ein konstruktiver Dialog zwischen Buddhisten und Christen möglich sein soll, dann mit Thich Nhat Hanh und dem Dalai Lama als Gesprächspartnern auf buddhis-

⁹ Samsara meint den leidvollen Kreislauf des ständigen Wiedergeborenwerdens. Generell werden im Folgenden die diakritischen Zeichen bei Sanskrit-Begriffen nicht angezeigt. Eine Ausnahme bilden Begriffe in wörtlich übernommenen Zitaten.

¹⁰ So schreibt etwa Michael von Brück über den Dalai Lama: „Im interreligiösen Dialog ist er die gewichtigste Stimme auf buddhistischer Seite“ (M. v. Brück, *Einleitung*, in Dalai Lama, *Die Weisheit des Herzens*, München, ³1991, 18).

tischer Seite.¹¹ Umgekehrt bedeutet dies dann aber auch: wenn Buddhisten wie sie zur Vorsicht vor zu vorschneller Gleichmacherei mahnen oder auf bestehende Differenzen oder gar Inkompatibilitäten zwischen beiden Traditionen hinweisen, dann sind solche Äußerungen wirklich ernst zu nehmen, weil Thich Nhat Hanh und dem Dalai Lama ein maximales Wohlwollen gegenüber Christinnen und Christen bzw. dem Christentum im Allgemeinen unterstellt werden darf.

In der Tat wird die Untersuchung der buddhistischen Selbstverständnisse von Thich Nhat Hanh und dem Dalai Lama sowie ihrer Sicht des Christentums und des Verhältnisses von Buddhismus und Christentum zeigen, dass zwischen beiden Religionen grundlegendere Differenzen bestehen als dies in Dupuis' Religionstheologie Berücksichtigung findet. Dupuis hat bei der interreligiösen Verhältnisbestimmung zu sehr die Gemeinsamkeiten und zu wenig die Differenzen im Blick. Seine christlich-theologische Hermeneutik der Religionen läuft damit Gefahr, der konkret bestehenden plural-religiösen Wirklichkeit nicht adäquat entsprechen zu können und damit für die konkrete interreligiöse Verständigung zwischen den Traditionen von keinem großen Nutzen zu sein, da sich die nichtchristlichen Gesprächspartner von ihm in ihrem Anders- und Eigensein nicht ausreichend ernst genommen fühlen. Will die *theoretische* christlich-theologische Beurteilung nichtchristlicher religiöser Traditionen für die konkrete *praktische* Verständigung und Begegnung der Religionen tatsächlich von Bedeutung sein, dann muss die interreligiöse Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und den anderen religiösen Traditionen viel behutsamer und differenzierter erfolgen, als dies bei Dupuis (und vielen anderen Theologen) tatsächlich geschieht.

Im dritten Kapitel soll daher der Versuch unternommen werden, unter Zuhilfenahme des religionstheologischen Ansatzes von Joseph DiNoia OP, Grundzüge einer praxisrelevanteren christlichen Theologie der Religionen bzw. christlich-theologischen Hermeneutik der interreligiösen Urteilsbildung zu skizzieren, die im Unterschied zu Jacques Dupuis die Andersheit und damit das Selbstverständnis der Anhängerinnen und Anhänger nichtchristlicher religiöser Traditionen viel ernster nimmt und so für die konkrete Verständigung unter den Religionen von größerem Nutzen sein dürfte.

¹¹ Wollte man etwa mit dem srilankesischen Buddhisten und Reformers Anagarika Dharmapala (1864-1933) einen konstruktiven Dialog führen, dann dürfte sich dies um einiges schwieriger gestalten, weil er – aufgrund seiner schlechten Erfahrungen mit der damaligen europäisch-christlichen Kolonialherrschaft auf Sri Lanka – dem Christentum gegenüber (nicht ganz zu Unrecht) eher skeptisch eingestellt ist: „The semitic religions have neither psychology nor a scientific background. Judaism was an exclusive religion intended only for the Hebrews. It is a materialistic monotheism with Jehovah as the architect of a limited world. Christianity is a political camouflage. Its three aspects are politics, trade, and imperial expansion. Its weapons are the Bible, barrels of whiskey, and bullets“ (A. Dharmapala, *Return to Righteousness*, Colombo, 1965, 439; zitiert in P. J. Griffiths (Hg.), *Christianity through Non-Christian Eyes*, Maryknoll, 1990, 139).