

Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus*

Jacques Dupuis SJ

Es ist zu einem Gemeinplatz geworden, in einem Überblick über die Hauptpositionen in der gegenwärtigen Debatte um die Theologie der Religionen drei grundlegende Paradigmen zu unterscheiden, nämlich Ekklesiozentrismus, Christozentrismus und Theozentrismus; oder, was dasselbe bedeutet, Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Dennoch muss man die verschiedenen Modelle, die diese allgemeinen – und teilweise irreführenden – Bezeichnungen beinhalten, erläutern. In einem 1991 in englischer Sprache veröffentlichten Band habe ich aufgezeigt, dass ein so genannter „christozentrischer Inklusivismus“ nicht sehr eindeutig ist, insofern er etwa trotz der großen Unterschiede sowohl die „Erfüllungstheorie“ von J. Daniélou und H. de Lubac wie auch das „anonyme Christentum“ von K. Rahner und anderen in sich fasst.¹

Darüber hinaus reicht die eben erwähnte dreifache Kategorisierung nicht mehr aus, um der Debatte in ihren jüngeren Entwicklungen gerecht zu werden. In meiner Untersuchung *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*² habe ich nach einem Durchgang durch die verschiedenen Paradigmenwechsel – vom Ekklesiozentrismus zum Christozentrismus und danach vom Christozentrismus zum Theozentrismus – über die anderen Modelle reflektiert, die im gesamten Spektrum der Meinungen entstanden sind.³ Die neue Version des Theozentrismus' John Hicks hat die Form einer „Wirklichkeitszentriertheit“ angenommen, während Paul F. Knitter seine Form eines Theozentrismus durch einen gewissen „Soteriozentrismus“ ersetzt hat.⁴ Weiters habe ich auf zwei, wie es scheint, neue Modelle hingewiesen, die, wenn sie auch nicht immer ausdrücklich als solche formuliert sind, nicht ohne Bedeutung sind, nämlich Logozentrismus und Pneumatozentrismus.⁵

Es ist wohl bekannt, dass die Debatte zwischen Christozentrismus und Theozentrismus deshalb aufkam, weil die Protagonisten der letzteren Position die

* Dupuis, Jacques, *Trinitarian Christology as a Model for a Theology of Religious Pluralism*, in: Merrigan, Terrence/Haers, Jacques (Hg.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 152), Leuven 2000, 83-97. Aus dem Englischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson.

1 Vgl. Ders., *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Maryknoll 1991, 126-130.

2 Ders., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 1997.

3 Vgl. ebd. 180-201.

4 Vgl. ebd. 193-195.

5 Vgl. ebd. 195-198.

Ansicht vertraten, dass der traditionelle christliche Christozentrismus in der gegenwärtigen Situation des religiösen Pluralismus unhaltbar geworden sei. Unter anderem wurde argumentiert, dass die traditionelle Position eine positive Bewertung anderer religiöser Traditionen und eine offene Haltung im interreligiösen Dialog unmöglich machen würde. Ich habe in dem ersten der oben erwähnten Bände aufzuzeigen versucht, dass die verschiedenen Argumente, die für diese These ins Feld geführt werden, nicht in allem überzeugend sind. Christlicher Theozentrismus kann nur christozentrisch sein. Ein „inklusive Pluralismus“ würde dann als die korrekte Position erscheinen.⁶ Dieser impliziert, dass Jesus Christus der universale Erlöser und das Christusereignis der Höhepunkt in Gottes Selbstmanifestation in der Geschichte sind und bleiben. Dennoch garantiert die universal wirkende Gegenwart des Christusmysteriums die positive Bedeutung anderer religiöser Traditionen als Kanäle des göttlichen Heilsmysteriums innerhalb des einen, komplexen und vielfältigen Plans Gottes für die Menschheit.

I. Der gegenwärtige Stand der Frage

Die Positionen, die ich oben als Logozentrismus und Pneumatozentrismus beschrieben habe, neigen dazu, die Zentralität Jesu Christi auf eine Weise zu qualifizieren, die neue Probleme schafft. Dies muss erklärt werden. Man bezieht sich – zurecht – auf die universal wirksame Gegenwart in Welt und Geschichte, im einen Fall des Wortes Gottes und im anderen des Geistes Gottes. Diese Modelle tendieren dazu, den Logos und das Pneuma, „das Wort und den Atem“ Gottes⁷, die der Hl. Irenäus als die „zwei Hände Gottes“⁸ betrachtete, die gemeinsam sein Werk tun, vom Christusereignis zu trennen und sie als autonome und unabhängige Agenten anzusehen, die das Geschichtliche und das Partikuläre transzendieren und deren besonderes Handeln alternative Ökonomien des göttlichen Heils konstituiert.

Was das Wort Gottes (den *Logos*) betrifft, so wird – zurecht – bemerkt, dass die geoffenbarte Botschaft selbst für sein universales Handeln in der gesamten Weltgeschichte Zeugnis gibt; ebenso die nachbiblische Tradition der frühen Apologeten. Doch wird die Schlussfolgerung gezogen, dass es in jedem Ereignis und unter allen Umständen das Wort Gottes ist, das erlöst, und eben nicht das fleischgewordene Wort Gottes, d.h. Jesus Christus.⁹ Aloysius Pieris schreibt:

6 Vgl. J. Dupuis, *Jesus Christ* 113-247.

7 Congar, Yves, *La parole et le souffle*, Paris 1984 ; engl. Übersetzung: *The Word and the Spirit*, London 1986.

8 Lugdunensis, Irenaeus, *Contre les hérésies* IV,7,4, ed. A. Rousseau (SC 100), Paris 1965, 462-465.

9 Eine solche Tendenz findet sich bei Pieris, Aloysius, *An Asian Paradigm. Interreligious Dialogue and Theology of Religions*, in: *The Month* 26 (1993) 129-134. Vgl. auch ders.,

„Es ist das Wort selbst, das offenbart, erlöst und transformiert.“¹⁰ „Christus“ sei ein Titel; ein Titel erlöse nicht. Jesus sei „der, in dem Christen das Wort erkennen als von menschlichen Sinnen gesehen, gehört und berührt“.¹¹ Die „Einzigartigkeit“ Jesu bestehe in der Tatsache, dass er Gottes Bund mit den Armen besiegele. Eine solche „Einzigartigkeit“ sei zugänglich für die Mitglieder anderer religiöser Traditionen, während die „ontologische Einheit“ des inkarnierten Wortes dies nicht sei. Jesus sei derjenige, in dem das erlösende Wort von Christen erkannt werde.

Auf durchaus ähnliche Weise ersetzt Carlo Molari die Zentralität Jesu Christi mit der des Wortes Gottes, das sich in Jesus offenbare. In Jesus, „dem Menschen, der das Sakrament Gottes ist“, hätten Christen Zugang zum offenbarenden und erlösenden Wort. Die Person Jesu sei nicht wirklich das Prinzip universalen Heils, sondern derjenige, der die universalen Werte, welche das Wort Gottes widerspiegle, auf die radikalste Weise gelebt habe.¹²

Ähnliche Bemerkungen sind an der Tagesordnung, wenn die universale Ökonomie des Geistes Gottes tendenziell als losgelöst vom historischen Christus-Ereignis angesehen wird. Es wird dann vorgeschlagen, dass, um die Sackgasse zu vermeiden, die sich aus einer engen christologischen Perspektive ergebe, eine neue Theologie der Religionen nötig sei, die auf einem „pneumatischen“ Modell aufbaue. Paul F. Knitter schreibt in dieser Richtung: „Eine pneumatische Theologie der Religionen könnte die christliche Debatte von ihren beschränkenden Kategorien des »Inklusivismus oder Exklusivismus« oder Pluralismus befreien.“¹³ Und noch deutlicher:

Universality in Christianity, in: *Vidyajyoti* 57 (1993) 591-595; ders., The Problem of Universality and Inculturation with Regard to Patterns of Theological Thinking, in: *Concilium* 1994/6, 70-79; ders., Inculturation in Asia. A Theological Perspective on an Experience, in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologen*, Frankfurt 1994, 59-71.

10 A. Pieris, Inculturation in Asia 60.

11 Ebd.

12 Vgl. Molari, Carlo, Assolutezza e universalità del Cristianesimo come problema teologico, in: *Credere oggi* (1986-6) 17-35. Vgl. auch ders., Introduzione zu J. Hick & P.F. Knitter (Hg.), *L'unicità cristiana. Un mito?*, Assisi 1994, 11-48; ders., Introduzione zu G. D'Costa (Hg.), *La teologia pluralista delle religioni. Un mito?*, Assisi 1994, 11-37. Vgl. hierzu C. Canobbio, Gesù Cristo nella recente teologia delle religioni, in: *Cristianesimo e religione in dialogo* (Quaderni teologici del Seminario di Brescia 4), Brescia 1994, 86-88.

13 Knitter, Paul F., A New Pentecost, in: *Current Dialogue* 19 (1991) 32-41; vgl. auch Khodr, Georges, An Orthodox Perspective on Interreligious Dialogue, in: *Current Dialogue* 19 (1991) 27-31.

„Die Herrschaft Gottes, wie sie durch den Atem des Geistes Gestalt annehmen kann, könnte als »allumfassendes Phänomen der Gnade« angesehen werden; sprich, als eine Ökonomie der Gnade, die in der Tat eine andere ist als die, die durch das in Jesus inkarnierte Wort bekannt gemacht worden ist.“¹⁴

Anders als die Ökonomie des Christusereignisses, die unvermeidlich begrenzt ist durch ihre geschichtliche Partikularität, würde die Ökonomie des Geistes keine Begrenzung durch Raum und Zeit kennen. Frei von allen Zwängen „weht der Geist, wo er will“ (vgl. Joh 3,8). Der Geist Gottes sei universal gegenwärtig durch die gesamte Menschheitsgeschichte hindurch und bleibe wirksam außerhalb der Grenzen der christlichen Herde auch heute. Er sei es, der in Menschen, die anderen religiösen Traditionen angehören, den Gehorsam des erlösenden Glaubens und in den Traditionen selbst ein Wort „inspiriert“ habe, das zu deren Anhängern von Gott gesprochen werde. Liebe es sich nicht in der Tat denken, dass Christen des Heils teilhaftig würden durch die Ökonomie des in Jesus Christus inkarnierten Sohnes Gottes und andere durch das unmittelbare, autonome Handeln des Geistes Gottes dasselbe erlangten? Die „hypostatische Unabhängigkeit“ oder die personale Unterscheidung der „beiden Hände“ Gottes erlaube die Annahme zweier unterschiedlicher Kanäle, durch die Gottes erlösende Gegenwart in zwei unterschiedlichen Ökonomien die Menschen zu erreichen sucht. Kurz, der Heilige Geist als Gottes notwendiges „Eingangstor“ in das Leben von Menschen und Völkern, sein unmittelbares Handeln – unabhängig vom punktuellen Ereignis Jesu Christi –, öffne den Weg für ein anderes Modell einer christlichen Theologie der Religionen, das nicht länger christozentrisch, sondern pneumatozentrisch ist.

In einer Logos- oder Pneumaperspektive liegt viel Wahrheit für eine Theologie der Religionen. Es bleibt aber die Tatsache, dass das Neue Testament die universale Gegenwart des Logos als das „Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Joh 1,9), auch vor der Inkarnation in Jesus Christus (Joh 1,1-4) bezeugt, und dennoch Sohn Gottes oder dem in Jesus Christus Mensch gewordenen Wort Gottes das universale Heil der Menschheit (Joh 1,14) zuschreibt. Logozentrismus und Christozentrismus sind ebenso wenig auseinander dividierbar wie Christozentrismus und Theozentrismus. Statt einander zu widersprechen, sind sie vielmehr auf einzigartige Weise einander zugeordnet und bedingen sich gegenseitig. Noch einmal: der Heilige Geist ist gewiss das „Eingangstor“, wo und wann immer sich Gott Menschen offenbart und mitteilt. Dennoch scheint es, dass ein auf den Heiligen Geist zentriertes Modell des Heils vom christologischen Modell nicht getrennt werden kann. Man muss eindeutig das universale Handeln des Heiligen Geistes innerhalb der menschlichen Geschichte vor und nach dem historischen Ereignis Jesus Christus bejahen. Aber

14 Knitter, Paul F., *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll 1996, 113.

der christliche Glaube bekräftigt, dass das Handeln des Geistes und das Handeln Jesu Christi zwar verschieden, aber dennoch komplementär und untrennbar sind. Pneumatozentrismus und Christozentrismus können nicht als zwei verschiedene, parallel verlaufende Heilsökonomien konstruiert werden. Sie konstituieren zwei untrennbare Aspekte oder komplementäre Elemente innerhalb einer einzigartigen Ökonomie des Heils.

Mein Ziel in diesem Artikel ist es zu zeigen, wie diese komplementären Elemente in ein und derselben Ökonomie des Heils zusammenspielen; wie in Gottes Plan für die Menschheit die universale Bedeutung des punktuellen, historischen – und dabei partikularen – Ereignisses Jesus Christus mit der universal wirkenden Gegenwart des Wortes Gottes und seines Geistes harmoniert. Ich möchte aufzeigen, dass die universale, konstitutive und erlösende Funktion Jesu Christi in einer kreativen Spannung gehalten werden kann zu dem erlösenden Wert anderer Wege, wie sie sich in den unterschiedlichen religiösen Traditionen den Menschen eröffnen, und zu der Bedeutung ihrer jeweiligen Heilsgestalten, die für ihre Mitglieder als Kanäle des Heils fungieren.

II. Trinitarische Christologie als hermeneutischer Schlüssel

Eine trinitarische und pneumatische Christologie dient als ein brauchbarer hermeneutischer Schlüssel, um aufzuzeigen, dass das Christusereignis seinen Ort und seine universale Bedeutung richtiger Weise im Gesamt der Geschichte Gottes mit der Menschheit, welche durch sein Wort und seinen Geist bestimmt ist, findet. In *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* habe ich versucht, einen solchen hermeneutischen Schlüssel zu entwerfen, der ein integrales Modell bietet, um uns „einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus“ anzunähern.¹⁵ Eine solche Christologie wird die interpersonale Beziehung zwischen Jesus und Gott, den er Vater nennt, einerseits und zum Geist, den er senden wird, andererseits deutlich herausarbeiten. Diese Beziehungen sind dem Mysterium der Person Jesu und seinem Werk intrinsisch. Christologie sollte immer von diesen intra-trinitarischen Beziehungen durchdrungen sein. Diese Bedingung gilt gleichwohl umso mehr im Kontext einer Theologie des religiösen Pluralismus. In der Tat könnte gedacht werden, dass die verfehlte Entwicklung des Christozentrismus in ein verschlossenes und restriktives Paradigma, welches mit dem Theozentrismus unvereinbar ist, auf ein Versäumnis zurückzuführen ist, wonach in der Vergangenheit nicht genügend Aufmerksamkeit auf die interpersonale Dimension der Christologie gelegt wurde.

Worin bestehen nun die Implikationen einer trinitarischen Christologie für eine Theologie des religiösen Pluralismus? In Bezug auf Gott darf Jesus Christus

niemals als ein Ersatz für den Vater angesehen werden. Die einzigartige Nähe, die zwischen Gott und Jesus aufgrund der Inkarnation existiert, darf niemals vergessen werden. Doch gilt dasselbe von der unüberbrückbaren Distanz, die zwischen dem Vater und Jesus in seiner menschlichen Existenz bestehen bleibt: Gott, und Gott allein, ist das absolute Mysterium und steht als solches an der Quelle, im Herz und in der Mitte der gesamten Wirklichkeit. Wenn es auch wahr ist, dass der Mensch Jesus auf einzigartige Weise der Sohn Gottes ist, so ist es in gleicher Weise wahr, dass Gott über Jesus hinausgeht. Wenn von Jesus Christus gesagt wird, dass er in der Mitte des christlichen Mysteriums steht, darf das nicht in einem absoluten Sinn verstanden werden, sondern in der Ordnung der Ökonomie des in Freiheit gestalteten Umgangs Gottes mit der Menschheit in der Geschichte.

Der pneumatische Aspekt des Mysteriums Jesu Christi muss noch mehr betont werden als die auf Gott ausgerichtete Orientierung seiner Person und seines Werks. Eine trinitarische Christologie wird deutlich die Bezogenheit Jesu zum Geist zum Ausdruck bringen müssen. Es bedarf einer Geist-Christologie, die den Einfluss des Geistes während des gesamten Lebens Jesu aufzeigt, von seiner Empfängnis durch die Macht des Geistes bis zu seiner Auferstehung in die Hände Gottes durch die Macht desselben Geistes. Eine solche Christologie würde überdies über die Auferstehung hinausgehen, um die Beziehung zwischen dem Handeln des erhöhten Herrn und der Ökonomie des Heiligen Geistes zu illustrieren.¹⁶ Wenn eine „integrale Christologie“ eine Geist-Komponente in allen Situationen erfordert, trifft dasselbe Erfordernis zu, wenn es darum geht, eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus zu entwickeln. In einer solchen Theologie wird die universale Gegenwart und das universale Handeln des Geistes in der menschlichen Geschichte und in der Welt nicht nur bekräftigt werden müssen; sie werden auch als Leitfäden und Leitprinzipien dienen müssen.

Wir haben bereits herausgestellt, dass Christologie und Pneumatologie nicht in zwei unterschiedliche und getrennte Ökonomien des Umgangs Gottes mit den Menschen zerlegt werden können. Dennoch dienen die „hypostatische Unterscheidung“ zwischen dem Wort und dem Geist wie auch der spezifische Einfluss beider im trinitarischen Rhythmus aller individuellen wie kollektiven göttlich-menschlichen Beziehungen als hermeneutischer Schlüssel für die tatsächliche Ausdifferenzierung und Pluralität, die in der konkreten Verwirklichung göttlich-menschlicher Beziehungen in verschiedenen Situationen und Umständen gelten. Während es wahr ist, dass „der Geist der Geist Christi ist, und wo der Geist Christi ist, da ist Christus“¹⁷, so gilt dies auch umgekehrt: es gibt keine

16 Vgl. Dupuis, Jaques, *Who Do You Say I Am? Introduction to Christology*, Maryknoll 1994, 169.

17 Cobb, John B., *The Christian Reason for Being Progressive*, in: *Theology Today* 51 (1995) 548-562, hier 560.

Christologie ohne Pneumatologie; man darf nicht zulassen, dass sie zu einem Christomonismus wird. Eine ausgewogene theologische Darstellung der Beziehungen zwischen Christologie und Pneumatologie muss verschiedene Elemente in sich vereinigen: zum einen dürfen die Rollen des Sohnes und des Geistes nicht durcheinander gebracht werden, sondern müssen unterschieden bleiben, genauso wie auch ihre hypostatischen Identitäten verschieden sind; zum anderen besteht zwischen ihnen eine „Ordnungsbeziehung“, die sich, ohne eine Unterordnung des einen unter den anderen zu implizieren, in die göttliche Ökonomie der Ordnung ewiger Beziehungen hypostatischen Hervorgehens aus dem intrinsischen Mysterium der Gottheit übersetzt.

So gibt es, während die Funktionen des Sohnes und des Geistes deutlich unterschieden gehalten werden müssen, keine Dichotomie zwischen den beiden. Es besteht eine vollkommene Komplementarität in der einen göttlichen Heilsökonomie: nur der Sohn wurde Mensch, aber die Frucht seiner erlösenden Inkarnation ist das Ausgießen des Geistes, wie es an Pfingsten symbolisiert ist. Das Christusereignis steht in der Mitte der geschichtlichen Entfaltung der göttlichen Ökonomie, aber das punktuelle Ereignis Jesu Christi wird fortgesetzt und wird wirksam durch Zeit und Raum hindurch im Werk des Geistes.

Daraus folgt, dass eine Theologie der Religionen, die auf der Grundlage der trinitarischen Ökonomie ausgearbeitet wird, den zentralen Charakter des punktuellen Ereignisses Jesu Christi und das universale Handeln und den dynamischen Einfluss des Geistes Gottes miteinander vereinen und in einer konstruktiven Spannung halten muss. So wird es möglich sein, der Selbstmanifestation und der Selbstgabe Gottes in den menschlichen Kulturen und religiösen Traditionen außerhalb des Einflussbereichs der christlichen Botschaft Rechnung zu tragen. Doch dies geschieht, ohne Christologie und Pneumatologie in zwei getrennte Ökonomien göttlich-menschlicher Beziehungen, eine für die Christen und eine andere für die Angehörigen anderer Religionen, zu zerteilen.

III. Die geschichtliche Partikularität des Jesus-Christus-Ereignisses und die universale Ökonomie des Wortes und des Geistes

Ich habe in einem anderen Beitrag vorgeschlagen, dass man die konstitutive Einzigartigkeit Jesu Christi als universaler Erlöser auf seine persönliche Identität als der Sohn Gottes gründen muss.¹⁸ Keine andere Überlegung scheint eine angemessene theologische Begründung für diese Einzigartigkeit zu geben. Die Werte des „Evangeliums“, die Jesus wahrte, die Königsherrschaft Gottes, die er verkündet, das menschliche Projekt oder „Programm“, das er vorbringt, seine Option für die Armen und Marginalisierten, sein Anprangern von Ungerechtig-

18 Vgl. J. Dupuis, *Jesus Christ* 192-197.

keit, seine Botschaft universaler Liebe: all dies trägt bei zur Bedeutung und Besonderheit der Persönlichkeit Jesu; doch nichts davon wäre entscheidend, um ihn „konstitutiv einzigartig“ für das menschliche Heil zu machen oder anzuerkennen.¹⁹

Eine Geist-Christologie, nach der der Geist Gottes auf herausragende Weise und vom ersten Moment seiner Existenz an in der menschlichen Person Jesu gegenwärtig ist, kann auch nicht als eine angemessene Begründung für seine konstitutive Universalität als Erlöser der Menschheit dienen.²⁰ Nach einer solchen Christologie wäre Jesus einfach ein Mensch, der in herausragender Weise mit dem Geist Gottes erfüllt ist; er wäre nicht ein göttliches Subjekt, das ein Handelnder in der menschlichen Geschichte geworden ist durch die menschliche Existenz, die er für sich angenommen hat. Ich habe bereits die m.E. dringliche Notwendigkeit betont, eine Geist-Christologie zu entwickeln, welche die universale Gegenwart und das universale Handeln des Geistes Gottes in der menschlichen Existenz Jesu, des menschengewordenen Sohnes Gottes, voll zur Geltung bringt, ebenso wie das durch Pfingsten symbolisierte Ausgießen desselben Geistes durch den erhöhten Christus. Keine Geist-Christologie kann aber die Logos-Christologie oder die Christologie des „einzigen Sohnes“ (Joh 1,18) Gottes, der „Fleisch geworden ist und unter uns wohnte“ (Joh 1,14), ersetzen, noch kann sie ohne diese bestehen. Wäre dies der Fall, würde Jesus Christus reduziert auf einen Menschen unter anderen, in dem und durch den Gott gegenwärtig ist und handelt; er wäre nicht der Sohn Gottes, in dem Gott offenbart und mitgeteilt wäre. Noch könnte er der konstitutive und universale Erlöser der Menschheit sein. Eine pneumatische Christologie muss, um vollständig zu sein, zeigen, dass Christozentrismus und Pneumatologie zusammengehören in derselben Ökonomie des Heils.

Die Universalität „Jesu als der Christus“ darf aber nicht die Partikularität des Jesus von Nazareth ausblenden. Es ist wahr, dass Jesu menschliche Existenz nach der Transformation durch seine Auferstehung und Verherrlichung über Zeit und Raum hinausreicht und „transhistorisch“ geworden ist; aber es ist der historische Jesus, der dies geworden ist. Die Universalität des Christus, der „zur

19 Die Schwäche von Hans Küngs Christsein (München 1974), liegt in dem Versuch, Jesu Einzigartigkeit auf diese Werte zu gründen, während er versäumt, unzweideutig seine ontologische Sohnschaft zu bekräftigen. Vgl. die Diskussion in J. Dupuis, *Jesus Christ* 193-196.

20 Vgl. Haight, Roger, *The Case of Spirit-Christology*, in *Theological Studies* 53 (1992) 257-287, ist der Meinung, dass nur eine solche Christologie Raum lassen kann für den Heilswert anderer Wege, wie sie durch die religiösen Traditionen vorgestellt werden. Siehe die Antwort von Wright, John H., *Roger Haight's Spirit Christology*, in: *Theological Studies* 53 (1992) 729-735, der auf der Grundlage von R. Haight's eigenen methodologischen Kriterien aufzeigt, dass dessen reduktionistische Christologie inakzeptabel ist.

Vollendung gelangt“ und zum „Urheber des ewigen Heils geworden“ ist (Hebr 5,9), hebt nicht die Partikularität Jesu auf, der „in allem seinen Brüdern und Schwestern gleich“ gemacht wurde (Hebr 2,17). Ein universaler Christus, der vom partikularen Jesus abgetrennt würde, würde nicht mehr der Christus der christlichen Offenbarung sein.²¹ Die Betonung der historischen Partikularität Jesu ist in der Tat nicht inkompatibel mit einer offenen Theologie der Religionen. Noch ist sie indifferent in einem Kontext interreligiösen Dialogs.²²

Die historische Partikularität Jesu legt dem Christusereignis nicht aufzuhebende Begrenzungen auf. Dies ist notwendigerweise Teil der von Gott gewollten Inkarnationsökonomie. Während die menschliche Existenz des Menschen Jesus wahrhaftig die des Sohnes Gottes ist, teilt sie notwendigerweise mit allen Menschen die Begrenzungen einer geschichtlichen menschlichen Existenz. Daraus folgt, dass das menschliche Bewusstsein Jesu als Sohn von seiner Natur her nicht das Mysterium Gottes erschöpfen konnte und dass daher seine Offenbarung Gottes unvollständig geblieben ist. In gleicher Weise folgt daraus, dass das Christusereignis an sich Gottes Heilskraft nicht erschöpft noch erschöpfen kann. Gott bleibt jenseits des Menschen Jesus als die höchste Quelle von Offenbarung und Heil. Die Gottesoffenbarung Jesu ist eine menschliche Übertragung des Mysteriums Gottes; sein Heilshandeln ist der Kanal, das wirksame Zeichen oder Sakrament des Heilswillens Gottes. Unbenommen der persönlichen Identität Jesu als des Sohnes Gottes in seiner menschlichen Existenz, bleibt doch eine Distanz zwischen Gott (dem Vater), der höchsten Quelle, und dem, der Gottes menschliche Ikone ist. Jesus ist kein Ersatz für Gott.²³

Wenn dies wahr ist, dann lässt sich auch sehen, dass zwar das Christusereignis das universale Sakrament des Willens Gottes für die Erlösung der Menschheit ist, es aber nicht der einzig mögliche Ausdruck dieses Willens sein muss. Gottes Heilsmacht ist nicht exklusiv gebunden durch das universale Zeichen, das Gott für sein Heilshandeln bestimmt hat. In den Begriffen einer trinitarischen Christologie heißt das, dass das Heilshandeln Gottes durch den nicht-inkarnierten Logos (*Logos asarkos*), von dem der Prolog des Johannesevangeliums spricht (Joh 1,9), auch nach der Inkarnation weiter besteht (Joh 1,14). Das Mysterium der Inkarnation ist einzigartig; der Sohn Gottes nimmt ausschließlich die individuelle menschliche Existenz Jesu an. Aber während allein er derart als „Bild Gottes“ konstituiert ist, mögen andere Heilsfiguren, die durch das Wort

21 Vgl. die Diskussion über die personale Identität zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens im Kontext einer Theologie der Religionen, in: J. Dupuis, *Jesus Christ* 178-190.

22 Vgl. Reid, Jennings B., *Jesus: God's Emptiness, God's Fullness. The Christology of St. Paul*, Mahwah 1990; ebenso Perkinson, James W., *Soteriological Humility. The Christological Significance of the Humanity of Jesus in the Encounter of Religions*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 31 (1994) 1-26.

23 Vgl. Duquoc, Christian, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Genf 1984.

„erleuchtet“ werden, in Übereinstimmung mit dem umfassenden Plan Gottes für die Menschheit für ihre Anhänger Wegweiser zum Heil werden.

Zugegeben, im Mysterium Jesu als des Christus kann das Wort nicht vom Fleisch getrennt werden, das es angenommen hat. Aber so wenig das göttliche Wort und die menschliche Existenz Jesu auch zu trennen sein mögen, bleiben sie doch verschieden. Denn während das menschliche Handeln des *Logos ensarkos* das universale Sakrament des Heilshandelns Gottes ist, erschöpft es doch nicht das Handeln des Logos. Ein davon verschiedenes Handeln des *Logos asarkos* besteht – freilich nicht, um eine verschiedene Heilsökonomie zu konstituieren, die zu derjenigen, die im Fleisch Jesu verwirklicht wurde, parallel wäre, sondern als Ausdruck der überfließenden Gnade und der absoluten Freiheit Gottes.

Die Partikularität des Jesus-Christus-Ereignisses in Bezug auf die Universalität des Heilsplans Gottes eröffnet neue Wege für eine Theologie des religiösen Pluralismus, die Raum geben würde für unterschiedliche „Wege“ zum Heil.

Ähnliche Beobachtungen sind nötig, wo es sich um die bleibende universale und aktive Gegenwart des Geistes handelt. Die trinitarische Christologie zeigt, dass die Partikularität des Christusereignisses Raum lässt für das Handeln des *Logos asarkos*; ebenso hilft uns eine Geist-Christologie zu verstehen, dass der Geist Gottes vor und nach dem Ereignis universal gegenwärtig und aktiv ist. Das Christusereignis ist ebenso sehr das Ziel der Wirksamkeit des Geistes in der Welt, wie es dessen Ursprung ist; zwischen beiden existiert eine „gegenseitig bedingende Beziehung“, weshalb der Geist durch die gesamte Heilsgeschichte hindurch zurecht „der Geist Christi“ genannt werden kann.²⁴

Aber ebenso wenig wie das Handeln des Logos von der Partikularität des Inkarnationsereignisses eingeschränkt werden kann, kann der universale Einfluss des Geistes begrenzt werden auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch die verherrlichte Menschheit des auferstandenen Christus. Der Geist Christi ist, unabhängig von der Inkarnation des Logos, der, der aus dem Vater „hervorgeht“ durch seinen Logos. Bevor er der Geist Christi wurde, ist er daher der Geist des Vaters und des Sohnes, und als solcher kann seine universale Gegenwart in der menschlichen Geschichte nicht durch seine Gegenwart und sein Handeln durch das Sakrament der Menschheit Jesu eingeschränkt werden. In Gottes Heilsökonomie ist und bleibt das Christusereignis zugleich der geschichtliche Kulminationspunkt und das universale Sakrament; aber der handelnde Gott ist „drei“, die alle personal verschieden sind und auch in ihrem Handeln unterschieden bleiben.

24 Vgl. Wong, Joseph H., Anonymous Christianity. Karl Rahner's Pneumato-Christocentrism and the East-West-Dialogue, in: Theological Studies 55 (1994) 609-637; Rahner, Karl, Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in: ders., Schriften zur Theologie 12, Zürich 1975, 370-383, hier 375 f.

Gott rettet mit „zwei Händen“. Daraus folgt, dass, ebenso wie Heilsfiguren in anderen religiösen Traditionen durch das Wort Gottes „erleuchtet“ werden können, sie auch, „inspiriert“ und angeregt durch den Geist Gottes und in Übereinstimmung mit dem Plan Gottes für die Menschheit, für ihre Anhänger zu Wegweisern zum Heil werden können.

IV. Konvergierende Wege in der einen göttlichen Ökonomie des Heils

Eine trinitarische Christologie ist so in der Lage aufzuzeigen, dass Gottes Heilshandeln, das immer im Rahmen eines einheitlichen Planes operiert, eines ist und zugleich vielgestaltig. Es ist niemals vom Christusereignis losgelöst, in dem es seine höchste historische Dichte findet. Doch wird das Handeln des Wortes Gottes nicht eingeschränkt durch sein geschichtliches Menschwerden in Jesus Christus; noch ist das Werk des Geistes in der Geschichte begrenzt auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch den auferstandenen und erhöhten Christus. Die Vermittlung der Heilsgnade gegenüber der Menschheit nimmt verschiedene Dimensionen an, die verbunden und integriert werden müssen. Drei Elemente müssen dabei berücksichtigt werden: (1) die inklusive Gegenwart des Mysteriums Jesu Christi in der Geschichte; (2) die universale Macht des Logos; (3) das universale Handeln des Geistes.

1. Die inklusive Gegenwart des Mysteriums Christi

Dass das historische Ereignis Jesu Christi, das im österlichen Mysterium seines Todes und seiner Auferstehung kulminiert, universale Bedeutung hat, muss kaum ausgeführt werden, wenn man einmal anerkannt hat, dass Gott in seinem inkarnierten Sohn „ein für alle Mal“ den Bund eines unaufhebbaren Bandes der Einheit mit dem Menschengeschlecht geschlossen hat. Das Jesus-Christus-Ereignis ist das tiefste und unübertreffliche Sich-Einlassen Gottes mit der Menschheit innerhalb der Geschichte. Außerdem ist darüber Rechenschaft abzulegen, wie dessen heilschaffende Kraft die Anhänger anderer religiöser Traditionen erreicht. Sind diese Traditionen Kanäle der heilschaffenden Kraft Christi, und wenn ja, in welchem Sinne? Geben sie der Kraft Christi Sichtbarkeit und einen sozialen Charakter, wenn sie auf deren Mitglieder übergeht? Sind sie Zeichen seines heilschaffenden Tuns?

Um zu sehen, dass sie es sind, ist es von höchster Bedeutung, Nachdruck zu legen auf den weltlichen und sozialen Charakter der menschlichen Person. Die menschliche Person ist als inkarnierter Geist ein „Werdender“, der sich in Zeit und Raum ausdrückt, in der Geschichte der Welt. Sie ist also wesentlich ein soziales Wesen, die sie selbst wird dank ihrer interpersonellen Beziehungen mit

anderen Menschen. Wenn das wahr ist, muss daraus folgen, dass die religiösen Traditionen in ihren Institutionen und sozialen Praktiken Spuren der Begegnung mit der göttlichen Gnade enthalten, die in der authentischen Erfahrung Gottes, wie sie von ihren Gründern und Führern, ihren Weisen und Propheten gemacht wurde, impliziert sind. Die religiösen Traditionen enthalten „Momente übernatürlicher, gnadenhafter Art“²⁵. Man kann nicht eine Dichotomie setzen zwischen dem subjektiven religiösen Leben der Menschen und der Religion, zu der sie sich bekennen, zwischen ihrer persönlichen religiösen Erfahrung und dem geschichtlich-sozialen Phänomen (bzw. der religiösen Tradition, die aus heiligen Büchern und gottesdienstlichen Praktiken besteht), dem sie angehören.

Um zu zeigen wie die verschiedenen religiösen Traditionen ihren Anhängern als Mittler des Heilsmysteriums dienen können, müssen wir mit dem Mysterium Christi selbst beginnen, und im Anschluss daran dann die Gegenwart Christi gegenüber den Menschen betrachten. Gott tritt in Christus in eine persönliche Beziehung mit den Menschen; Gott wird ihnen gegenwärtig. Können die religiösen Traditionen diese Gegenwart Gottes, wie sie in Christus den Menschen gegenwärtig ist, auf irgendeine Weise enthalten und zum Ausdruck bringen? Wird Gott ihnen in der Ausübung ihrer Religion gegenwärtig? Dies muss notwendiger Weise zugestanden werden, wenn es theologisch unrealistisch und inpraktikabel ist, das persönliche religiöse Leben eines Menschen von der religiösen Tradition, in der er oder sie es lebt, zu trennen, wie oben erklärt wurde. In der Tat ist die ernsthafte religiöse Praxis der Anhänger der religiösen Traditionen die Wirklichkeit, die deren Begegnung mit Gott in Jesus Christus zum Ausdruck bringt, unterstützt, trägt und enthält. Das heißt, dass die religiösen Traditionen für sie wirklich Wege und Mittel des Heils sind.²⁶

2. *Das universale Handeln des Logos und des Geistes*

Es muss im Bewusstsein gehalten werden, dass das Christusereignis die Kraft des Wortes Gottes, das in Jesus Fleisch geworden ist, nicht erschöpft, wiewohl es inklusiv gegenwärtig ist. Das Wort war von Anfang an in der Geschichte gegenwärtig und aktiv. Die transzendente, erleuchtende Kraft des göttlichen Logos, die durch die menschliche Geschichte hindurch wirksam ist, ist verantwortlich für das Heil der Menschen, auch vor der Manifestation des Logos im Fleisch. Menschen können durch den Logos „erleuchtet“²⁷ werden, der die eine Quelle

25 Vgl. Rahner, Karl, *Das Christentum und nichtchristliche Religionen*, in: ders., *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln 1961, 136-158, hier 143.

26 Zur weiteren Ausführung der inklusiven Gegenwart des Mysteriums Christi in den anderen religiösen Traditionen siehe J. Dupuis, *Jesus Christ* 121-151; vgl. auch ders. *Toward a Christian Theology* 53-83.

27 Vgl. J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 53-83.

göttlichen Lichtes ist, wie bereits die frühen Apologeten erkannt haben. Doch muss auch hier der weltliche und soziale Charakter des Menschen eingerechnet werden. Nicht nur individuelle Personen – Sokrates, der Buddha u.a. – können Wahrheit vom Logos empfangen; sondern auch menschliche Unternehmungen – griechische Philosophie und Weisheit, wie auch die asiatische Weisheit – waren die Kanäle, durch die das göttliche Licht Menschen erreicht hat. Die religiösen Traditionen der Menschheit enthalten Elemente der „Wahrheit und Gnade“ (*Ad gentes* 9), die der Logos in sie gesät hat, durch die seine erleuchtende und heilspendende Kraft wirksam ist. Mehr noch, der göttliche Logos sät auch heute weiterhin seine Samen unter die Völker und ihre Traditionen: durch die Einwirkung des Logos sind offenbarte Wahrheit und göttliche Gnade in ihnen anwesend.

Ähnliche Beobachtungen sind nötig, wo es sich um den Geist Gottes handelt. Die universale Gegenwart des Geistes ist vom kirchlichen Lehramt²⁸ in jüngerer Zeit zunehmend betont worden – ohne dass aber notwendigerweise die Implikationen einer solchen Gegenwart für die Theologie der Religionen angemessen herausgearbeitet wurden. Der Heilige Geist wird nicht nur als gegenwärtig in Personen, sondern auch in Kulturen und Religionen gesehen. Es sei nur ein Text zitiert:

„Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen. Der Geist steht ebenso am Ursprung edler Ideale und guter Initiativen der Menschheit auf deren Wege [...] Und nochmals: es ist der Geist, der »die Samen des Wortes« aussät, die in den Riten und Kulturen da sind und der sie für ihr Heranreifen in Christus bereit macht.“ (*Redemptoris missio* 28).

Elemente von „Gnade und Wahrheit“ (*Ad gentes* 9) sind also aufgrund des gemeinsamen Wirkens des Wortes Gottes und des Geistes in den menschlichen Kulturen und Religionen durch die Geschichte hindurch anwesend. Dieses gemeinsame Wirken macht die Heilsfiguren der religiösen Traditionen zu Wegweisern zum Heil für ihre Anhänger. Dasselbe zweifache Handeln des Wortes Gottes und des Geistes ist verantwortlich für die Mittlerfunktion der religiösen Traditionen selbst: auf der einen Seite überbringen sie ihren Anhängern Gottes Gnaden- und Heilsangebot; auf der anderen Seite geben sie der positiven Antwort ihrer Mitglieder auf die gnadenvolle Selbstgabe Gottes Ausdruck. Das Wort und der Geist, die „beiden Hände“ Gottes, vereinen sich in ihrem universalen Handeln, indem sie das religiöse Leben des einzelnen Menschen mit Wahrheit und Gnade ausstatten, und den religiösen Traditionen, zu denen sie gehören, „heilwirkende Werte“ einprägen.

28 Vgl. J. Dupuis, *Jesus Christ* 157-165; auch ders., *Toward a Christian Theology* 173-177.

Es ist selbstverständlich wichtig, die Einheit des göttlichen Heilsplans für die Menschheit, die die gesamte menschliche Geschichte umfasst, zu bewahren. Die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus, sein Leben, Sterben und Auferstehen als Mensch, ist der Kulminationspunkt des Prozesses der göttlichen Selbstmitteilung, die Klammer, die den ganzen Prozess zusammenhält, der Schlüssel seines Verständnisses. Der Grund dafür ist, dass die „Vermenschlichung“ des Wortes die unübertroffene – und unübertreffliche – Tiefe der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen ist, die höchste Weise der Immanenz seines Mit-ihnen-Seins.²⁹ Aber man darf der Zentralität der inkarnatorischen Dimension der Heilsökonomie Gottes nicht erlauben, die bleibende universale Präsenz und das Handeln des göttlichen Wortes und des Geistes zu verdunkeln. Die „erleuchtende“ Macht des Logos und das „inspirierende“, belebende Handeln des Geistes werden durch die Partikularität des geschichtlichen Ereignisses nicht begrenzt. Sie transzendieren alle Grenzen von Zeit und Raum. Die trinitarische Christologie ist durch die transzendente heilschaffende Macht des Logos und des Geistes in der Lage, die Mittlerfunktion der religiösen Traditionen in der Heilsordnung darzulegen, und liefert so die Grundlage für eine gebührende Anerkennung des Pluralismus der Handlungsweisen Gottes mit den Menschen.

V. Schlussfolgerung

Die thematische Problematik in der Theologie der Religionen hat sich in den letzten Jahren wiederholt verschoben. Seit der Zeit um das II. Vatikanische Konzil ist die Problematik von der radikalen Frage der Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche zu einem positiveren Zugang übergegangen, in dem die Mittlerfunktion der religiösen Traditionen als „Kanäle“ und „Wege“ zum göttlichen Heil anerkannt und bekräftigt werden. Die jüngste Vergangenheit war Zeuge einer weiteren Verschiebung der thematischen Problematik. Die Frage, die jetzt gestellt wird, ist nicht mehr die, ob und in welchem Sinne man von den religiösen Traditionen als Kanälen göttlichen Heils reden kann; die Theologen fragen weiter, ob der religiöse Pluralismus, in dem wir uns heute befinden, eine von Gott gewollte positive Bedeutung im Plan Gottes für die Menschheit hat. Mit anderen Worten: Ist die Pluralität der religiösen Traditionen heute einfach eine Lebens Tatsache, mit der man sich auseinandersetzen muss, oder ein positiver Faktor, der als Gabe Gottes willkommen geheißen werden muss? Oder noch einmal anders: Handelt es sich um einen pragmatischen (*de facto*) oder einen prinzipiellen (*de iure*) Pluralismus?

Ohne sich anzumaßen, den Plan Gottes für die Menschheit zu erklären, ist eine trinitarische Christologie in der Lage, eine Grundlage zu geben für einen

29 Vgl. J. Dupuis, *Jesus Christ* 94-101; ders., *Who Do You Say I Am* 144-150.

Pluralismus *de iure* der religiösen Traditionen. Die Ursprungsquelle der Religionen besteht in einer göttlichen Selbstmanifestation gegenüber Menschen; religiöse Pluralität basiert daher in erster Linie auf dem überfließenden Reichtum und der Vielfalt der Selbstmanifestation Gottes für die Menschheit. Der göttliche Plan für die Menschheit ist einer, aber er hat viele Facetten. Es gehört zur Natur der überfließenden Kommunikation des Dreieinen Gottes mit der Menschheit, die dem Leben intrinsische vielfältige Kommunikation aus dem göttlichen Leben heraus nach außen zu verlängern.

Die konstitutive Einzigartigkeit und Universalität des Jesus-Christus-Ereignisses muss in Übereinstimmung mit der Hauptlinie der christlichen Tradition bewahrt werden. Eine solche Einzigartigkeit darf aber nicht als eine absolute konstruiert werden; was absolut ist, ist der Heilswille Gottes. Jesu Einzigartigkeit ist weder absolut noch relativ, sondern „konstitutiv“ und „relational“. In welchem Sinne kann sie als „relational“ beschrieben werden? Die Antwort ist, in dem Sinn, dass das singular einzigartige Ereignis Jesu Christi in den umfassenden Bereich des persönlichen geschichtlichen Umgangs Gottes mit der Menschheit eingeschrieben und daher bezogen ist auf alle anderen göttlichen Manifestationen für Menschen in der einen Heilsgeschichte.

Auf diese Weise ist es möglich, nicht nur über das exklusivistische Paradigma hinauszugehen, sondern auch über das inklusivistische, ohne aber sich auf ein „pluralistisches“ Paradigma zu verlegen, insofern dieses auf der Negation Jesu Christi als konstitutivem Heiland der Menschheit gründet. Das aus einer trinitarischen Christologie gezeichnete Modell macht es möglich, in anderen Heilsfiguren und -traditionen Wahrheit und Gnade zu entdecken, die in Gottes Offenbarung und Manifestation in Jesus Christus nicht ausdrücklich betont sind. Diese stellen zusätzliche und autonome Wohltaten von Seiten Gottes dar; es findet sich mehr göttliche Wahrheit und Gnade, die in der gesamten Geschichte des Umgangs Gottes mit der Menschheit wirksam waren und sind, als sie in der christlichen Tradition allein zur Verfügung stehen.

Es ist daher legitim, von einer Komplementarität und Konvergenz zwischen dem Christentum und anderen religiösen Traditionen zu sprechen. Der Begriff „Komplementarität“ ist hier nicht unilateral gebraucht, als ob die außerhalb gefundenen Werte dazu bestimmt sind, ihre „Erfüllung“ durch christliche Werte zu finden und lediglich ins Christentum „integriert“ zu werden. Es ist eine Frage wechselseitiger Komplementarität, in der eine dynamische Interaktion zwischen diesen Traditionen und dem Christentum zu gegenseitiger Bereicherung führt. Umgekehrt macht wechselseitige Komplementarität eine reziproke Konvergenz möglich. Es ist die Aufgabe des interreligiösen Dialogs, die in den religiösen Traditionen inhärente potentielle Konvergenz in konkrete Wirklichkeit zu verwandeln.

Wenn man die Perspektive, zu der eine trinitarische Christologie führt, in den Begriffen der Modelle ausdrücken will, die in der Theologie der Religionen

üblich geworden sind, scheint die passendste Bezeichnung die eines „inklusionistischen Pluralismus“ zu sein, der den konstitutiven und universalen Charakter des Christuserignisses in der Ordnung des menschlichen Heils und die Heilsbedeutung der religiösen Traditionen in einer Pluralität *de iure* der religiösen Traditionen mit dem einen vielfältigen Plan Gottes für die Menschheit vereint.