

Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi*

Jacques Dupuis SJ

In meinem Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* legte ich eine trinitarische und pneumatische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus vor.¹ Es erschien mir, dass ein solches Modell, während es klar den konstitutiven Heilswert Jesu Christi für die ganze Menschheit bewahrt, hilfreich sein würde, um den Heilswegen, die von anderen religiösen Traditionen ihren Anhängern angeboten werden, eine Heilsbedeutung zuzuerkennen. Dieses Modell kann über das hinaus weiterführen, was Gerald O'Collins in *Saving Revelation for all Peoples* und in *Universal Redeemer* schrieb.²

Die Lösung, die ich anbot, um das offensichtliche Dilemma zwischen den beiden Thesen zu lösen, besteht darin, drei komplementäre und konvergente Wege zu vereinen, auf denen in dem einen göttlichen Plan für die Menschheit das Heil Menschen in ihren konkreten Lebensumständen erreicht. Diese drei sind: (1) die bleibende Aktualität und universale Wirksamkeit des Ereignisses Jesu Christi trotz der geschichtlichen Partikularität des Ereignisses; (2) die universale operative Präsenz des Wortes Gottes, dessen Handeln nicht begrenzt ist durch die menschliche Existenz, die es angenommen hat im Mysterium der Inkarnation; und (3) das in gleicher Weise universale Handeln des Geistes Gottes, der durch sein Ausgegossenwerden durch den auferstandenen und verherrlichten Herrn weder begrenzt noch erschöpft wird.³

Ohne zu wiederholen, was in meinem Buch gesagt ist, scheint es nützlich zu sein, weiterführende Erklärungen zu liefern und möglichen Schwierigkeiten zu begegnen. Ich werde hier den pneumatologischen Aspekt nicht berühren, sondern werde mich beschränken auf das Problem, wie das Handeln des Wortes Gottes und die Wirkkräftigkeit des Christusereignisses auf eine angemessene Weise verbunden werden können.

Fragen mögen aufkommen, die entweder direkt mit der Beziehung zwischen dem Wort Gottes und dem Menschen Jesus zu tun haben oder mit der Beziehung zwischen dem vor-österlichen Jesus und dem österlichen Christus. Diese Fragen sind zwar nicht neu, erscheinen aber im Kontext der Theologie der Reli-

* Dupuis, Jacques, *Universality of the word and particularity of Jesus Christ*, in: Kendall, Daniel/Davis, Steven T. (Hg.), *The convergence of theology*. FS Gerald O'Collins SJ, foreword by George Carey, New York 2001, 320-342. Übersetzung aus dem Englischen von Christian Hackbarth-Johnson.

1 Dupuis, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 1997.

2 O'Collins, Gerald, *Retrieving Fundamental Theology*, Mahwah 1993, 79-86; ders., *Christology. A biblical, historical, and systematic study of Jesus*, Oxford 1995, 296-305.

3 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 203-390.

gionen noch zugespitzter; sie nehmen neue Dimensionen an und werden bohrender. Wer ist der Erlöser? Jesus Christus oder das Wort Gottes? Wie kann das Ereignis Jesu Christi, insofern es historisch begrenzt und partikular ist, eine Wirkkräftigkeit haben, die über die von Zeit und Raum auferlegten Grenzen hinausgeht? Sollen wir die Heilsbedeutung des historischen Ereignisses herunterspielen zugunsten des universalen Handelns des Wortes Gottes, das solche Begrenzungen nicht kennt? Man würde dann schließen, dass es in der Tat das Wort Gottes ist, das Heil schafft, während die Bedeutung des Jesus-Christus-Ereignisses darin bestünde, für das Heilshandeln des Wortes Zeugnis zu geben. Oder man hält eine Heilseffektivität des auferstandenen Jesus für die Christen, die in ihm das Sakrament ihres Heils erkannt haben, aufrecht, begrenzt sie aber auf die, die an ihn glauben. Man würde dann zu der Schlussfolgerung kommen, dass Christen sehr wohl durch Jesus Christus gerettet werden, die Mitglieder anderer religiöser Traditionen aber das Heil durch das universale Handeln des Wortes Gottes erreichen. Aber würde diese Behauptung nicht zwei parallele Heilsökonomien postulieren und dabei die organische Einheit des Heilsplans Gottes für die Menschheit zerstören?

In meinem jüngsten Buch habe ich einen Überblick über gegenwärtige Positionen in der Debatte um die Theologie der Religionen gegeben und mich dabei unter anderem auf ein Paradigma bezogen, das sich, wie es scheint, in den letzten Jahren entwickelt hat, welches ich „Logozentrismus“ genannt habe. Dieses Paradigma neigt dazu, das Handeln des Wortes Gottes vom Jesus-Christus-Ereignis auf zwei unterschiedliche Weisen zu trennen: entweder wird das Handeln des Wortes Gottes betrachtet, als würde es eine Heilsökonomie repräsentieren, die von derjenigen, die in Jesus Christus stattfindet, verschieden ist und zu ihr parallel wäre; oder es wird, während die Heilsökonomie eine bleibt, das heilwirkende Handeln nicht mehr dem Wort als menschlich inkarniertem und handelndem zugewiesen, sondern dem Wort als solchem, unabhängig von seiner menschlichen Existenz, welche Bedeutung dieser auch immer in der Heilsordnung weiterhin zugeschrieben wird.⁴

Gegen solche Tendenzen, das universale Handeln des Wortes übermäßig von der Heilseffektivität des Jesus-Christus-Ereignisses zu trennen, muss aufgezeigt werden, dass zum einen die beiden Aspekte verschieden sind, unbenommen der persönlichen Identität des historischen Jesus mit dem Wort oder dem Sohn Gottes; und zum anderen, dass sie dennoch in dem einen göttlichen Plan für die Menschheit auf eine Weise vereint bleiben, dass sie niemals getrennt und als zwei unterschiedliche Heilsökonomien repräsentierend gesehen werden können.

Im ersten Teil dieses Aufsatzes werde ich durch einige konkrete jüngere Beispiele zeigen, dass anscheinend eine gewisse Gefahr zu bestehen scheint, eine übermäßige Trennung zwischen dem erlösenden Wort Gottes und Jesus Christus

zu errichten. Der zweite Teil wird erklären, dass das Handeln des Wortes – obwohl niemals getrennt – dennoch unterschieden bleibt von dem des Menschen Jesus Christus, selbst in seiner auferstandenen und verherrlichten Gestalt. Es ist also zu zeigen, wie das Handeln des Wortes Gottes und die Wirkkräftigkeit des Christusereignisses als zwei untrennbare Aspekte in der einen von Gott für die Menschheit gewollten Heilsökonomie vereint sind. Dies wird uns zu sehen erlauben, dass das Jesus-Christus-Ereignis wahrhaftig „konstitutiv“ ist für das universale Heil, und gleichzeitig die anderen Wege, in denen das Wort wirkt, im selben göttlichen Plan für ihre Anhänger eine heilswirkende Rolle in der Heilsordnung ausüben.

Das Wort Gottes und Jesus Christus lassen sich nicht trennen

Es erscheint hier sinnvoll, zunächst von einem Abschnitt in der Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) über die dem christlichen Glauben entsprechende Untrennbarkeit zwischen dem Wort Gottes und Jesus Christus auszugehen. An der persönlichen Identität Jesu Christi mit dem Wort Gottes müsse beharrlich festgehalten werden, ebenso wie an der zwischen Jesus und dem Christus. Diese persönliche Identität mit dem Sohn Gottes verleihe der menschlichen Existenz Jesu eine besondere Einzigartigkeit und stattet sie mit einer universalen Heilsbedeutung aus. Der Text muss in seiner Gesamtheit zitiert werden.

„Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen [...] (1 Tim 2,5-7; vgl. Hebr 4,14-16). Die Menschen können demnach mit Gott nicht in Verbindung kommen, wenn es nicht durch Jesus Christus unter Mitwirkung des Geistes geschieht. Durch seine einzigartige und universale Mittlertätigkeit, weit entfernt davon, Hindernis auf dem Weg zu Gott zu sein, ist der von Gott selbst bestimmte Weg [...] Andere Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlerschaft teilhaben, werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben doch nur Bedeutung und Wert *allein* in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangig und notwendiger Zusatz betrachtet werden (Nr. 5).

Es widerspricht dem christlichen Glauben, wenn man eine, wie auch immer geartete, Trennung [separationem] zwischen dem Wort und Jesus Christus einführt. Johannes sagt klar, dass das Wort, das am Anfang bei Gott war, dasselbe ist wie jenes, das Fleisch geworden ist (vgl. Joh 1,2.14). Jesus ist das fleischgewordene Wort, eine einzige und unteilbare Person. Man kann auch nicht Jesus von Christus trennen [separare] oder von einem »Jesus der Geschichte« sprechen, der vom »Christus des Glaubens« verschieden wäre. Die Kirche kennt und bekennt Jesus als »den Christus, den Sohn des lebendigen Gottes« (Mt 16,16): Christus ist kein anderer als Jesus von Nazareth, und dieser ist das für das Heil aller menschgewordene Wort Gottes [...] Gerade diese Einzigartigkeit Christi ist es, die ihm eine absolute und universale Bedeutung verleiht, durch die er, obwohl selbst Teil der Geschichte, Mitte und Ziel der Geschichte selbst ist [...]

Wenn es also möglich und nützlich ist, die verschiedenen Aspekte des Geheimnisses Christi ins Auge zu fassen, so darf man dennoch seine Einheit nie außer acht lassen. Während wir darangehen, die von Gott jedem Volk zugeteilten Gaben aller Art, insbe-

sondere die geistigen, zu entdecken und zu bewerten, können wir solche Jesus Christus, der im Zentrum des göttlichen Heilsplanes steht, nicht absprechen [seiungere]“ (Nr. 6).⁵

Der Schlüsselbegriff hier ist die „Ungetrenntheit“ zwischen dem Wort Gottes und Jesus Christus auf der einen und zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens auf der anderen Seite. Die persönliche Identität zwischen beiden muss immer bewahrt werden, weil die göttliche Person des Wortes das menschliche Wesen Jesu durch das Mysterium der „hypostatischen Union“ angenommen hat. Daraus folgt, dass die Heilswirksamkeit des Wortes und die Heilsbedeutung des historischen Ereignisses Jesu Christi nicht so getrennt werden kann, als dass man das Heilswirken ausschließlich dem Wort zuschreiben könnte, unabhängig jeglichen Einflusses durch oder auf die Menschheit Jesu.

Die Enzyklika bezieht sich nicht auf einen konkreten Einzelfall, wo eine Tendenz zur Etablierung einer falschen Trennung zwischen einer Heilswirksamkeit des Wortes und derjenigen Jesu Christi zu finden wäre; und ich habe nicht die Absicht, Überlegungen anzustellen, wer hier gemeint sein könnte. Es mag aber nützlich sein, über konkrete Wege zu reflektieren, auf denen eine falsche „Trennung“ zwischen dem Wort und Jesus vorgebracht werden könnte. Das wird uns in die Lage bringen, die bleibende Einheit-in-Unterschiedenheit, die zwischen dem Handeln des Wortes und dem historischen Ereignis Jesu Christi innerhalb des einen, vielfältigen Heilsplans für die ganze Menschheit besteht, deutlicher aufzuzeigen. Dies wiederum wird uns erlauben, Schlussfolgerungen zu ziehen im Blick auf die Pluralität der Wege, durch die Gottes Heilshandeln die Menschen in den verschiedenen religiösen Traditionen erreicht.

Carlo Molari hat Recht, wie ich meine, wenn er „die Transzendenz des Wortes Gottes in Bezug auf seinen historischen Ausdruck herausstellt, das heißt, ein »Surplus«, einen Mehrwert des Wortes in Bezug auf Christus anerkennt“.⁶ Doch in der weiteren Ausführung scheint er die Bedeutung des historischen Ereignisses Jesu Christi zu reduzieren, indem er den „transhistorischen“ oder „metahistorischen“ Zustand der verherrlichten Menschheit Jesu nicht berücksichtigt. Dies muss etwas ausführlicher belegt werden.

Molari bemerkt, dass das „Surplus“, der Mehrwert des Wortes in der Kenosis oder Selbstentäußerung (vgl. Phil 2,7) impliziert sei, in welcher die unvermeidliche Rückseite der Inkarnation bestehe. Dieses „Surplus“, dieser Mehrwert sei auch im Dogma der hypostatischen Union impliziert, wie sie in der Definition von Chalcedon zum Ausdruck gebracht ist. Molari schreibt:

5 Leicht veränderte Übersetzung zu der der Libreria Vaticana. Vgl. den englischen Text in AAS 83 (1991), 254-255. [Johannes Paul II., Redemptoris Missio. Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (VAS 100), Bonn 1990, 1168f. Vgl. http://www.vatican.va/edocs/DEU0129/_INDEX.HTM.]

6 Molari, Carlo, Assolutezza e universalità del cristianesimo come problema teologico, in: Credere oggi 9 (1989-6) 17-35, hier 27.

„Die Kenosis ist die historische Rückseite des göttlichen »Surplus«, des Mehrwertes in Beziehung zur Menschheit Jesu. Den definitiven und normativen Charakter Christi zu bekräftigen, heißt in dieser Perspektive nicht, dass alles, was im göttlichen Wort enthalten ist, schon vollständig den Menschen durch das Christusereignis bekannt gemacht worden ist; es heißt daran festzuhalten, dass das Wort, das in Jesus widerhallte, das eine und ewige Wort ist, das dennoch seine Transzendenz behält, insofern die Einheit *ohne Vermischung und ohne Veränderlichkeit* ist, wie es das Konzil von Chalcedon definiert hat.“⁷

Während er – zurecht – die heilwirkende Transzendenz des Wortes in Bezug zum geschichtlichen Tun Jesu Christi bewahren will, scheint Molari die Heilsbedeutung des geschichtlichen Ereignisses und besonders die universale Heilskraft der verherrlichten Menschheit Christi zu verringern. Ein anderer italienischer Dogmatiker interpretiert seine Gedanken wie folgt:

„Das Wort beginnt zu handeln in der Schöpfung und ist in allen Ereignissen am Werk, durch die Gott die Menschen dahin führt, seinem Mysterium zu begegnen. Das offenbarende und heilwirkende Wort Gottes ist daher eines, aber es gibt viele historische Mittel des Heils. Jesus ist einer von ihnen, und Christen empfangen das Wort von ihm her. Er ist aber nur das »menschliche Sakrament Gottes«. Denn die Zentralität Jesu Christi ist ersetzt durch die des Wortes, das sich in Jesus offenbart [...] Letztlich ist die Person Jesu nicht das Prinzip des universalen Heils; Jesus ist nur der, der auf radikale Weise die universalen Werte gelebt hat, die das ewige Wort Gottes widerspiegeln.“⁸

Dieses Urteil ist vielleicht unangemessen streng. Molari liegt nicht falsch – wie ich im zweiten Teil meines Aufsatzes argumentieren werde –, wenn er darauf insistiert, dass, unbenommen der Einheit von beiden, eine Unterscheidung zwischen dem Wort und seinem Ausdruck in Jesus bewahrt werden muss. Er betont diesen Punkt in einem anderen Beitrag, offensichtlich ohne eine Trennung zu implizieren:

„Jesus war das Paradigma des heilsgeschichtlichen Gesetzes, aber er hat die möglichen Ausdrucksformen des ewigen Wortes nicht erschöpft [...] Die Meinungen, welche eine Trennung vertreten (wie sie von *Redemptoris missio* Nr. 6 ausgeschlossen wird) sind von christlicher Sicht aus sicherlich unangemessen. Aber es bleibt in gleicher Weise wahr, dass nach der Lehre des Glaubens das Wort ein viel weiteres Handlungsfeld hat als jenes, das in Jesus verwirklicht ist. Deshalb beschreibt der Prolog des Johannesevangeliums, bevor er von der Inkarnation spricht, die verschiedenen Wege der Gegenwart des schaffenden und erleuchtenden Wortes Gottes in der menschlichen Geschichte. In diesem Sinne wurden sehr früh in der Christenheit die Samen des Wortes in den verschiedenen Kulturen als anwesend angesehen.“⁹

Molari nahm das Argument kürzlich wieder auf in der „Einleitung“, die er für die italienische Ausgabe zweier kontroverser Bände über das Problem der Ein-

7 Ebd. 27.

8 Canobbio, Giacomo, *Gesù Cristo nella recente teologia delle religioni*, in: *Cristianesimo e religioni in dialogo* Brescia 1994, 86-88.

9 Molari, Carlo, *Riconoscere il Dio di tutti i popoli*, in: *La svolta planetaria di Dio*, hg. v. C. Cantoni, Rom 1992, 283-307, hier 301.

zigartigkeit des Christentums und das der pluralistischen Theologie der Religionen schrieb.¹⁰ Er besteht darin darauf – wieder zurecht –, dass das historische Ereignis Jesu Christi partikulär ist in Raum und Zeit und daher historisch begrenzt. Daraus deduziert er aber, mit weniger Plausibilität, dass das Ereignis deshalb nicht eine Wirksamkeit haben könne, die die zeitlichen und räumlichen Grenzen transzendiert. Er erkennt nicht an, dass das Menschsein Jesu aufgrund der tatsächlichen Transformation, die es durch seine Auferstehung und Verherrlichung durchlaufen hat, „transhistorisch“ oder „metahistorisch“ geworden ist und so eine Wirksamkeit ausüben kann, die über die normalen Grenzen von Zeit und Raum hinausgeht. Dieses Versehen erlaubt es Molari zu argumentieren, dass das Jesus-Christus-Ereignis niemals über seine historischen Bedingungen hinausreiche, während die Wirksamkeit des Wortes keine Grenzen kenne. – Deshalb fragt Molari:

„Wenn gesagt ist: »In keinem anderen ist Heil« [...] besteht das Problem darin zu entscheiden, worauf sich der Name bezieht, der angerufen wird, und in dem die heilwirkende Kraft wohnt. Bezieht er sich auf den symbolischen Namen (Jesus) oder auf den unaussprechbaren Namen Gottes, der sich in Jesus selbst offenbart, und daher auf die unausdrückbare Kraft des ewigen Wortes, das in Jesus widerhallt?“¹¹

Er antwortet, dass es immer, in welcher göttlichen Manifestation auch immer, das Wort Gottes sei, das Offenbarung und Heil trägt. Der Fall Jesu sei keine Ausnahme. Die Titel „der Eingeborene“ und „der Sohn“ können auf ihn angewendet werden, insofern er „als Messias konstituiert ist aufgrund seiner Treue gegenüber dem Willen des Vaters und der Offenbarung, die Gott in ihm verwirklicht hat“.¹²

Gegen die „Inklusivisten“, die er beschuldigt, Christus und das Wort fälschlich gleichzusetzen, bekräftigt Molari, dass „das Heilshandeln in der Geschichte nach der christlichen Tradition dem ewigen Wort und dem Geist Gottes zugeschrieben wird in Hinblick auf den Glauben, der in Bezug auf den toten und auferstandenen Jesus bekannt wird. Wenn wir Jesus als Herrn *anerkennen*, verkünden wir ein Handeln des ewigen Wortes, das sich in Jesus offenbart hat, und des Heiligen Geistes, den er den Seinen weitergibt, aber stets ausschließlich als verherrlichtes Geschöpf Gottes.“¹³

Was ich hier vermisste, ist eine Bekräftigung der einzigartigen Gottessohnschaft, welche Jesus Christus auch in seinem Menschsein eigen war und von ihm gelebt wurde, und daran anschließend die Bekräftigung eines einzigartigen und

10 Vgl. Hick, John/Knitter, Paul F. (Hg.), *L'unicità cristiana*. Un mito?, Assisi 1994, mit Einleitung von C. Molari, 11-48; und D'Costa, Gavin (Hg.), *La teologia pluralista delle religioni*. Un mito? L'unicità cristiana riesaminata, Assisi 1994, mit Einleitung von C. Molari, 11-37.

11 Molari, Carlo, Introduzione, in: *L'unicità cristiana* 35-36.

12 Ebd. 44.

13 Molari, Carlo, Introduzione, in: *La teologia pluralista delle religioni* 27.

universalen Heilswertes seines menschlichen Lebens und des Pascha-Mysteriums seines Todes und seiner Auferstehung. Kurz gesagt, während Molari zurecht eine vielfältige Offenbarung und Manifestation Gottes durch das Wort bekräftigt, ignoriert er die einzigartige Bedeutung, die dem Christusereignis dadurch zukommt, dass das Wort Gottes selbst sich im Menschsein Jesu Christi inkarniert hat.

Ein anderer Fall, den ich untersuchen möchte, ist der von Aloysius Pieris. Es lässt sich die Frage stellen, ob Pieris in seinen Beiträgen der letzten Jahre eine ungebührliche Trennung zwischen dem heilgebenden Wort Gottes und Jesus, dem Christus, postuliert. Nach ihm ist es das Wort Gottes, das rettet, in welchem Ereignis und unter welchen Umständen es auch immer sei, und eben nicht das fleischgewordene Wort, also Jesus Christus.¹⁴ Er schreibt: „Derjenige, der offenbart, der rettet und verwandelt, ist das Wort selbst.“¹⁵ „Christus“ sei ein Titel; ein Titel rette nicht. Jesus sei [nur] „derjenige, in dem Christen das Wort erkennen, wie es durch menschliche Sinne gesehen, gehört und berührt werden kann.“¹⁶ Die Singularität des Menschen Jesus besteht darin, dass „Jesus der Gegensatz zwischen Mammon und Yahwe ist [...] der Verteidigungspakt zwischen den Unterdrückten und Yahwe.“¹⁷ Er offenbare und verkörpere den Gegensatz, der zwischen Gott und den Armen, die durch die Reichen unterdrückt seien, existiere. Jesus besiegle so den Bund Gottes mit den Armen. Eine solche „Singularität“ sei zugänglich für die Mitglieder anderer religiöser Traditionen, während die „ontologische Einheit“ des inkarnierten Wortes es nicht sei. In jedwedem Ereignis sei es das Wort, das rettet; Jesus Christus sei der, in dem das Wort von den Christen erkannt wird. So schreibt Pieris:

„Der Glaube, dass Jesus von Nazareth die fleischgewordene historische Manifestation dieses Wort-Vermittlungs-Pfades ist, macht christliche Theologie zu einer Christologie. Eine solche Bezeichnung ist aber nicht eine vom Wort geforderte Bedingung für das Heil, das als universales auch unter denen wirksam ist, die es nicht mit diesem Namen kennen. Es ist der Wort-Vermittlungs-Pfad, der rettet, nicht der Name, den man ihm gibt. Bezeichnungen, die zur Theologie gehören, können nicht universal sein.“

In einer gut dokumentierten und vorsichtigen Beurteilung des Gesamtwerks von A. Pieris schreibt Philip Gibbs folgendes:

14 Ich beziehe mich im Folgenden auf: Pieris, Aloysius, *An Asian Paradigm. Interreligious Dialogue and Theology of Religions*, in: *The Month* 26 (1993) 129-134; ders., *Universality of Christianity*, in: *Vidyajyoti* 57 (1993) 591-595; ders., *The Problem of Universality and Inculturation with Regard to Patterns of Theological Thinking*, in: *Concilium* Nr. 5 (1994) 70-79; ders., *Inculturation in Asia. A Theological Reflection on an Experience*, in: *Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. (Hg.), Jahrbuch für interkulturelle Kommunikation*, Frankfurt 1994, 59-71.

15 A. Pieris, *Inculturation in Asia* 60.

16 Ebd.

17 A. Pieris, *The Problem of Universality* 72.

„Wenn, wie Pieris behauptet, das Heil durch das Wort bewirkt wird, bezieht er sich dabei auf das inkarnierte Wort? Es gibt mehrere Möglichkeiten. Das Heil könnte durch das universale Wort bewirkt sein, das nicht inkarniert ist. Oder es könnte auf verschiedene Arten inkarniert sein, was die Möglichkeit offen lässt, der Heilswirklichkeit einen anderen Namen zu geben als Christus. Oder das Wort könnte in anderen religiösen Traditionen gegenwärtig sein, aber hingeordnet auf die uneingeschränkte Offenbarung, die in Jesus Christus statt findet. Das derzeitige römische Lehramt folgt der letzteren Option. Pieris teilt die letztere Option in seinem frühen Werk, aber scheint in jüngerer Zeit eine oder beide der ersten Optionen zu bevorzugen.“¹⁸

Die Position von Pieris lässt etliche Fragen aufkommen. Zunächst: Was heißt es, wenn man sagt, dass „Christus“ nur ein Titel ist, und dass ein Titel nicht rettet? Wenn wir zurückgehen zum frühen Kerygma, wird deutlich sichtbar, dass der Titel „Christus“ dem Jesus der Geschichte von der apostolischen Kirche im Blick auf seine Auferstehung durch die Hand Gottes, seines Vaters, gegeben wurde. Er ist zum Christus geworden, indem er von den Toten auferweckt wurde, wie die Rede des Petrus an Pfingsten gemäß der Apostelgeschichte deutlich macht: „Mit Gewissheit erkenne also das ganze Haus Israel: Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (Apg 2,36). Herrsein und Heilskraft werden also Jesus selbst in seinem auferstandenen Zustand aufgrund der wirklichen Transformation, durch die seine menschliche Existenz gegangen ist, indem sie von Gott auferweckt wurde, zugeordnet; sie werden nicht ausschließlich dem Wort Gottes unabhängig von Jesu menschlicher Existenz zugeschrieben. Wenn Pieris behauptet, dass nur das Wort Gottes an sich rettet, übersieht er da nicht die Heilsbedeutung des historischen Jesus-Christus-Ereignisses? Trennt er nicht damit das Wort Gottes, das in sich selbst heilswirksam sei, von dem historischen Jesus, in dem Christen dieses rettende Wort erkennen und ihm begegnen, ohne dass dieses Ereignis aber in sich selbst universal heilswirksam wäre? Wird man damit, dass man nur dem Wort als solchem Heilshandeln zubilligt, dem Zeugnis des Neuen Testaments voll gerecht? Und muss eine Bekräftigung des universalen Heilshandelns des Wortes Gottes als solchem eine gewisse universale Heilsbedeutung des historischen Ereignisses Jesus Christus notwendigerweise herunterspielen? Dieses logozentrische Modell versäumt es, die Heilskraft beider, des Wortes als solchem und des in Jesus Christus Mensch gewordenen Wortes, zu verbinden. Das Modell scheint eine Dichotomie zwischen Logozentrismus und Christozentrismus zu postulieren, die als einander ausschließende Paradigmen konstruiert werden. Im Gegensatz dazu muss aufgezeigt werden, wie – fern davon einander auszuschließen – das Heilshandeln des Wortes als solchem und des in Jesus Mensch gewordenen Wortes verbunden werden können und müssen, wenn wir einer Pluralität der Wege Rechnung tragen

18 Gibbs, Philip, *The Word in the World. Divine Revelation in the Theology of Jean-Marc Ela, Aloysius Pieris and Gustavo Gutiérrez*, Rom 1996, 219f.

wollen, die von Gott für das menschliche Heil bestimmt worden sind. Dies aufzuzeigen ist die Aufgabe des zweiten Teils dieses Aufsatzes.

Das Wort Gottes und Jesus Christus: Unterschied und Einheit

Wie die Überschriften der beiden Teile dieser Arbeit zeigen, hängt alles an der Art der Beziehung, die man zwischen dem Wort Gottes als solchem und in sich selbst und demselben Wort in seiner menschlichen Existenz in Jesus Christus anerkennt: Sind beide so voneinander zu trennen, dass Heilshandeln nur dem Wort als solchem zukommt, auch wenn dies durch Jesus Christus erkannt wird? Oder sind sie im Gegenteil so in ihrer beider Verschiedenheit verbunden, dass beiden innerhalb des umfassenden göttlichen Plans für die Menschheit, in dem beide je aufeinander bezogen sind, universales Heilshandeln zugeschrieben werden muss? Es muss deutlich gemacht werden, dass zwischen der universal wirksamen Gegenwart des Wortes Gottes und der einzigartigen Heilsbedeutung des geschichtlichen Ereignisses Jesu Christi kein Widerspruch noch Gegensatz besteht, sondern Aufeinanderbezogenheit und Komplementarität. Beide Aspekte sind im Heilsplan Gottes zusammengefügt und aufeinander abgestimmt. Wir werden argumentieren, dass das Handeln des Wortes als solches über die Grenzen von Zeit und Raum hinausreicht und seine Heilskraft nicht reduziert werden kann, indem man es einfach mit dem geschichtlichen Ereignis Jesu Christi identifiziert. Aber es ist in gleicher Weise wahr, dass das personale Eindringen des Wortes Gottes in die Geschichte der Menschheit durch das Mysterium der Inkarnation dem geschichtlichen Ereignis Jesu Christi in der Entfaltung der Heilsgeschichte einem einzigartigen Wert und eine einzigartige Bedeutung zukommen lässt, was es „konstitutiv“ macht für das universale Heil der Menschen.

Das universale Handeln des Wortes

Ich schrieb in meinem Buch:

„Die Bekräftigung der Einzigartigkeit des Christus als Mensch im Neuen Testament als »der Weg« (Joh 14,6), der »einzige Mittler« (1 Tim 2,5), der »eine Name« (Apg 4,12), in dem die Menschen Heil finden, entwertet nicht den Glauben an den *Logos asarkos*, von dem der Johannesprolog spricht, durch den alle Menschen gerettet werden und in dem alle Wege zusammenlaufen. Der, der »das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, indem er in diese Welt kommt« (Joh 1,9) war, ist derselbe, der »Fleisch geworden« ist in Jesus Christus, »als die Zeit erfüllt war« (Gal 4,4).“¹⁹

Um jede mögliche Zweideutigkeit zu vermeiden, möchte ich sofort hinzufügen, dass, wenn ich von einem universalen Handeln des *Logos asarkos* spreche, der über den auferstandenen Zustand der Menschheit Jesu hinaus besteht, sich dies nicht auf einen „nicht-inkarnierten“ *Logos*, einen anderen als den, der in Jesus Christus menschlich geworden ist, bezieht. Es wird betont, dass das Handeln des *Logos als solchem* nach der Inkarnation, selbst nach der Auferstehung und Verherrlichung Jesu, nicht eingeschränkt oder begrenzt ist durch die Menschheit Jesu. Die Inkarnation des Wortes, sobald sie sich einmal in der Geschichte ereignet hat, bleibt in Ewigkeit; aber das Handeln des *Logos als solchem* ist nicht begrenzt auf diese bleibende Menschheit, selbst in seinem verherrlichten Stand der Auferstehung. Der Prolog des Johannesevangeliums kann so interpretiert werden, dass er dem universalen Heilshandeln, nicht nur des *Logos* vor der Inkarnation (*Logos asarkos*), Rechnung trägt, sondern auch des *Logos als solchem*, nach Inkarnation und Auferstehung. Um dies zu zeigen, ist es nötig, sich der Exegese des Prologs zuzuwenden, besonders von Joh 1,9.

Nach Xavier Léon-Dufour hat der Johannesprolog bis V. 14 (trotz des eingefügten Satzes V. 6-9) das Handeln des *Logos als solchem* von Anfang an, durch die Menschheitsgeschichte hindurch, im Blick und nicht Jesus Christus²⁰, wie es einige Exegeten für den gesamten Prolog oder zumindest von V. 6 an behaupten.²¹ Für Léon-Dufour war der *Logos* von Anbeginn der Schöpfung an wirksam als Prinzip des Lebens und als Licht, wobei er eine persönliche Beziehung herstellt zwischen Gott und den Menschen: „[I]ndem er in die Welt kommt“, wie es die Weisheit Gottes in Jesus Sirach 24 tat, ist er die Quelle des Lichtes für alle Menschen, und er gab denjenigen, die ihn aufnahmen, die „Macht, Kinder Gottes zu werden“ (V. 9 und 12). Léon-Dufour schreibt über die Synergie, die sich zwischen Gott und den Menschen ereignet, wenn sie das Wort aufnehmen: „Dieses erleuchtende Handeln, insofern es willkommen geheißen wird, erzeugt göttliche Sohnschaft. Dies trifft auch zu, bevor der *Logos* ein menschliches Antlitz annimmt, das heißt, unabhängig von jedem expliziten Bekenntnis zu Jesus Christus.“ Er fügt hinzu:

„Vom »Kommen« des *Logos* wurde schon in 1,10f gesprochen: er »war in der Welt« und »er kam in sein Eigentum«. Wenn es wahr ist, dass der *Logos* sich selbst mitteilt, so hat diese Mitteilung nicht mit der Inkarnation begonnen, sondern mit der Schöpfung, und sie ging weiter durch die ganze Offenbarungsgeschichte hindurch. Gleichwohl markiert die Inkarnation des *Logos* einen radikalen Wechsel in der Art der Kommunikation.“

Der Wechsel besteht in der Tatsache, dass

„[Offenbarung] künftig durch die Sprache und die Existenz eines Menschen unter Menschen geschieht: dieses Phänomen der Konzentration in einem Menschen ermöglicht es,

20 Vgl. Léon-Dufour, Xavier, *Lecture de l'Evangile selon Jean 1*, Paris 1988, 62-144.

21 Vgl. z.B. Brown, Raymond E., *The Gospel according to John 1-2* (The Anchor Bible 29-29A), Garden City 1966/1970.

dass die Offenbarung Gottes auf intelligible Weise direkt formuliert werden kann und dass alle Menschen Zugang zu einer definitiven Kommunikation mit Gott haben.“

Léon-Dufour beharrt aber weiterhin darauf, dass trotz der Neuheit, die durch die Inkarnation eingeführt wurde,

„diese neue Stufe die vorhergehende nicht ablöst. Der Logos drückt sich weiterhin dank der Schöpfung, deren Urheber er ist, und dank des Zeugnisses vom Licht: viele können ihn aufnehmen und Kinder Gottes werden. Doch ist Offenbarung künftig auch und am meisten konzentriert in ihm, der mit diesem Namen bezeichnet wird: Jesus Christus (1,17).“²²

Diese Ansicht wird von einigen anderen jüngeren Exegeten geteilt. Nach J. Dupont gebraucht Johannes den Begriff *Lógos* bewusst, um das universale Handeln dessen zu bezeichnen, der „am Anfang mit Gott war“. Er schreibt:

„Durch den Gebrauch des Begriffes [*Logos*] wollte der Apostel nicht sagen, was Christus in sich selbst ist, sondern zeigen, dass sein Handeln gegenüber der Welt nicht mit seinem irdischen Leben angefangen hat: dieses Handeln ist an der Quelle der Welt, am Ursprung aller Dinge. Johannes identifiziert Christus mit dem Wort Gottes *ad extra*, mit dem kreativen Wort, das Gott zur Welt spricht. Er tut es nicht, um zu sagen, wer die Person Jesus ist, sondern damit wir sehen, wie weit sich sein Handeln gegenüber dem Universum erstreckt.“²³

Dass das universale Handeln des Wortes in der Welt auch heute noch anhält, wird noch stärker herausgearbeitet von D. Mollat. Folgendes schreibt er zum V.9 des Prologs:

„Daher wird in diesem Vers explizit diese Ankunft des Wortes in die Welt deutlich gemacht, die in den Versen 4 und 5 implizit bestätigt wurde. Dieses wahre Licht soll »jeden Menschen erleuchten«. Das Präsens »illuminat« (es leuchtet) bedeutet, dass dies dessen eigene (Auf-)Gabe und beständige Tätigkeit ist. Jene Tätigkeit ist im Sinn jener übernatürlichen Erleuchtung zu verstehen, die in Vers 4 bekundet ist, freilich der heilbringenden Erleuchtung, durch die der Mensch gelehrt werden soll, befreit wird, verwandelt wird, geheiligt werden soll und auch gerichtet wird. Auf jeden Menschen soll sich die erleuchtende Kraft [virtus] dieses wahren Lichtes erstrecken. Es gibt keinen Menschen, der nicht von ihr berührt wird oder zu dem sie nicht gelangt. Daher wird eine persönliche Beziehung jedes Menschen zu dem Wort bestätigt.“²⁴

Man versteht dann, wie Yves Raguin in einer jüngeren Veröffentlichung Rechenschaft ablegen konnte für die Möglichkeit des Heils für all jene Menschen, die das Wort nicht als inkarniertes gekannt haben, entweder vor oder nach der Inkarnation, indem er auf das Wissen verweist, das sie vom nicht-inkarnierten Wort hatten, das heißt, vom Wort als solchem. Ihr Wissen vom Wort als solchem bekräftigt er unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Joh 1,9. Er schreibt:

22 X. Léon-Dufour, Lecture 109.112.124.

23 Dupont, Jacques, Essais sur la christologie de Saint Jean. Le Christ, parole, lumière et vie. La gloire du Christ (Éditions de Abbaye de Saint-André), Bruges 1951, 48.

24 Mollat, D[onatus], Introductio in Exegesis Scriptorum Sancti Joannis, Rom 1961, 21-24 [Übersetzung aus dem Lateinischen von Christina Maria Kreinecker].

„Diejenigen, die den Vater nicht durch das inkarnierte Wort kennen, können ihn erkennen durch sein nicht-inkarniertes Wort. Darum können alle Menschen das Wort Gottes erkennen, auch ohne es in seiner Inkarnation zu kennen [...] Wir lesen im Prolog des Johannesevangeliums, dass das Wort das Leben aller Dinge ist und dass dieses Leben zum Licht der Menschen wird. Nun kann jeder Mensch in sich diese Erfahrung des Lebens, das zum Licht wird, machen, und so, durch die Vereinigung mit dem Wort, in das innere Geheimnis des Vaters eintreten. Auf diese Weise kann der größte Teil der Menschheit in Beziehung mit Gott treten, der Quelle allen Lebens und aller Liebe, durch die Vermittlung des Wortes, ohne Jesus begegnet zu sein und ohne ihn gekannt zu haben.“²⁵

Ein anderer jüngerer Autor schreibt in derselben Richtung, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Léon-Dufours Lesart von Joh 1,9: „Indem man den *Logos* nicht geradewegs mit Jesus-dem-Christus identifiziert, ist es leicht, ein breites offenbares Handeln des *Logos* durch die Heilsgeschichte hindurch wahrzunehmen, nicht bloß vor, sondern auch nach der Inkarnation.“²⁶

Es würde dann zulässig erscheinen, von einem Handeln des Wortes Gottes nicht nur vor, sondern auch nach der Inkarnation zu sprechen, die über das Heilshandeln der Menschheit Jesu, selbst in seinem auferstandenen und verherrlichten Zustand, hinausreicht, vorausgesetzt, dass ein solches fortgesetztes Handeln nicht abgetrennt wird von dem Ereignis, in dem die unübertreffliche „Konzentration“ der erlösenden Selbstoffenbarung Gottes in Übereinstimmung mit dem einen göttlichen Plan für das universale Heil der Menschen geschieht. Wir müssen deshalb aufzeigen, wie dieses anhaltende, erleuchtende und lebenspendende Handeln des Wortes als solchem „korreliert“ mit der „Konzentration“ göttlichen Heils in dem Wort, wie es in Jesus Christus inkarniert ist, und mit der bleibenden Wirksamkeit des geschichtlichen Ereignisses durch seinen auferstandenen Zustand. Die Inkarnation bezeichnet, wie ich schrieb, „die unübertroffene – und unübertreffliche – Tiefe der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen, die höchste Weise der Immanenz seines Mit-ihnen-Seins“, tatsächlich den „Schlüssel zur Interpretation“ des gesamten Prozesses des sich Einlassens Gottes mit den Menschen durch die gesamte Geschichte hindurch.²⁷

Was so weit auf biblischer Grundlage bekräftigt wurde, kann – wenn auch für manche paradox – bestätigt werden im Rückgriff auf das christologische Dogma, wie es in der chalcedonensischen Definition formuliert wurde. Wie wir oben gesehen haben, bemerkt Johannes Paul II. in *Redemptoris missio*: „Es widerspricht dem christlichen Glauben, wenn man eine wie auch immer geartete Trennung zwischen dem Wort und Jesus Christus einführt [...] Jesus ist das fleischgewordene Wort, eine einzige und unteilbare Person“ (Nr. 6). Dies ist der Glaube, wie er im klassischen christologischen Dogma ausgedrückt ist, aber er

25 Raguin, Yves, *Un message de salut pour tous*, Paris [1996], 31.

26 Senécal, Bernard, *Jésus le Christ à la rencontre de Gautama le Bouddha. Identité chrétienne et Bouddhisme*, Paris 1998, 213.

27 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 320-321.

repräsentiert nur einen Aspekt dieses Glaubens. Das christologische Dogma besteht aus zwei komplementären Aspekten, die zusammengefügt und zusammengehalten werden müssen. Während die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, in Jesus Christus vereint sind – in den Worten von Chalcedon – „unteilbar und ungetrennt“, sind sie aber auch „unvermischt und unveränderlich“.²⁸ D.h., dass die Naturen, während sie „hypostatisch vereint“ sind, dennoch „unterschieden“ bleiben. Es ist genau diese bleibende Unterscheidung, die durch die monophysitische Häresie angefochten wurde, indem sie die wirkliche menschliche Natur Christi in die göttliche absorbierte. Die Gefahr des Monophysitismus besteht auch heute noch, und es gibt sie in zwei unterschiedlichen Formen. Die allgemein bekannte Form vertritt eine gewisse Absorption der menschlichen Natur in die göttliche, verbunden oft mit einem losen Transfer der göttlichen Attribute auf Jesus als Mensch, auf Basis einer falschen Interpretation der *communicatio idiomatum*. Weniger Aufmerksamkeit erhält eine andere Form – die man „umgekehrten Monophysitismus“ nennen könnte –, die eine gewisse Absorption der göttlichen Natur in die menschliche vertritt, wobei die göttliche Natur auf das Maß der menschlichen reduziert wird. In diesem Fall gehen, während die menschliche Natur Jesu mit dem göttlichen Wort vereint ist, die göttlichen Attribute der Person des Wortes verloren, oder sie werden zumindest auf die eine oder andere Art eingeengt auf die Dimensionen der menschlichen. Ich spiele an auf die „kenotischen Theorien“, die im letzten Jahrhundert eine Blüte erlebten und uns auch heute noch auf seltsame Weise anzufechten scheinen. Das chalcedonensische Dogma sagt uns dagegen deutlich, dass die göttliche Natur ebenso unterschieden und integer in der Vereinigung der beiden bleibt, wie es die menschliche tut, und dass man daher nicht von einer Verringerung der Göttlichkeit reden kann, durch die sie auf die Dimensionen des Menschlichen reduziert würde, ebenso wenig wie von einer Absorption der Menschlichkeit durch die Gottheit. Die Sprache, die von Chalcedon benutzt wurde, um die Einheit in Unterschiedenheit der zwei Naturen auszudrücken, wurde aufgegriffen vom III. Konzil von Konstantinopel auf der Ebene des Willens und der „Tätigkeit“.²⁹ Auch diese bleiben, während sie nicht getrennt werden, dennoch verschieden voneinander. Dies heißt, dass, während das menschliche Handeln Jesu wirklich das Tun des Wortes ist, das göttliche Tun des Wortes dennoch verschieden bleibt von seinem menschlichen Tun.

28 Denzinger, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. v. Peter Hünermann, Freiburg/Basel/Rom/Wien 371991, Nr. 302. [DH]

29 DH 553.

Ich will hier erinnern an den berühmten Text des Hl. Leo des Großen in seinem *Tomus ad Flavianum*, der in Teilen wieder aufgenommen wurde durch das III. Konzil von Konstantinopel, in dem Leo schreibt:

„Wie nämlich Gott sich durch sein Erbarmen nicht verändert, so wird der Mensch durch die Würde nicht aufgezehrt. Denn jede der beiden Gestalten wirkt in Gemeinschaft mit der anderen, was ihr eigen ist: Dabei wirkt das Wort nämlich was des Wortes ist, das Fleisch aber vollbringt, was des Fleisches ist [...] Und wie das Wort nicht die Gleichheit mit der Herrlichkeit des Vaters verläßt, so verläßt auch das Fleisch nicht die Natur unseres Geschlechts.“

Wozu das III. Konzil von Konstantinopel die folgenden Erklärungen hinzufügt:

„Denn keineswegs werden wir zugeben, dass es eine natürliche Tätigkeit Gottes und des Geschöpfes gibt, damit wir weder das Geschaffene in das göttliche Wesen emporheben noch das Auserlesene der göttlichen Natur auf den Platz herabziehen, der dem Geschaffenen gebührt.“³⁰

Dass in der Menschwerdung „das Wort nicht die Herrlichkeit verliert, die die seine ist in Gleichheit mit dem Vater“, muss bedeuten, dass er weiterhin, in der Einheit mit dem Vater, die Handlungen ausführt, die aufgrund seiner göttlichen Natur zu ihm gehören: das Schöpfungsmittlertum (vgl. Joh 1,3), das universale erleuchtende Handeln in Bezug auf die Menschen (vgl. Joh 1,9), sogar die Übermittlung der Kraft an sie, Gottes Kinder zu werden (vgl. Joh 1,12), wovon der Johannesprolog spricht. In diesem Sinne habe ich geschrieben: „Das Christusereignis, wie inklusiv es auch immer gegenwärtig ist, erschöpft nicht die Kraft des Wortes Gottes, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist.“³¹

Es scheint daher aus dem chalcedonensischen Dogma zu folgen, dass das göttliche Tun des Wortes von seinem Wesen her nicht reduziert werden kann auf die Art und Weise, wie das Wort sich durch sein menschliches Tun in Jesus ausdrückt. Das göttliche Tun des Wortes ist nicht „eingegrenzt“, „erschöpft“ oder „reduziert“ auf seinen Ausdruck durch die menschliche Natur. Das klassische christologische Dogma scheint also die fortdauernde Existenz eines Handelns des Wortes Gottes als solchem, jenseits jeder Konditionierung durch die menschliche Natur des Wortes als inkarniertem, selbst in seinem verherrlichten Zustand, zu bestätigen. Das Heilshandeln des auferstandenen Christus erschöpft nicht die „erleuchtende“ und „lebenspendende“ Macht des Wortes Gottes, von der der Johannesprolog spricht.

Wie neu und unerwartet dies für manche klingen mag, es besagt nicht mehr, als dass das Wort Gottes in seiner Menschwerdung dennoch Gott bleibt; ja, dass Gott Gott bleibt, trotz seiner Menschwerdung. Und wenn das Wort Gott bleibt, handelt es auch weiterhin als Gott, jenseits und über seinem menschlichen Tun. Das menschliche Handeln des auferstandenen Christus „erschöpft“ nicht

30 DH 294.557.

31 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 319.

die heilgebende göttliche Macht des Wortes. Man muss von einem „Surplus“, einem Mehrwert des Wortes als solchem in Bezug auf das Wort als inkarniertem reden – in eben dem Sinne, dass die göttliche Natur die menschliche Natur transzendiert, hypostatisch vereint mit der göttlichen Person. Die Person ist eine – das göttliche Wort – in der bleibenden Unterscheidung der Naturen und der Handlungen; aber das Tun beider Naturen bleibt verschieden, trotz der Einheit der Person. Das Tun des Wortes als solchem „übersteigt“ das des inkarnierten Wortes in seiner verherrlichten Menschheit. Dies lässt, wie unten noch deutlicher gezeigt wird, eine positive Sicht anderer religiöser Traditionen als Vermittler eines göttlichen Tuns des Wortes Gottes und als Kanäle göttlicher Gnade zu.

Das Jesus-Christus-Ereignis: universal und partikular

Die persönliche Identität Jesu Christi mit dem Wort Gottes muss deutlich bekräftigt werden. Jesus Christus ist keine andere Person als das geschichtlich menschgewordene Wort Gottes. Keine Trennung darf eingeführt werden, die dieser persönlichen Identität widersprechen würde. Dies gehört zur essentiellen Bedeutung der „hypostatischen Einheit“. Diese Einheit existiert und bleibt bestehen durch die beiden verschiedenen Zustände der menschlichen Existenz Jesu, den kenotischen und den verherrlichten, hindurch. In beiden Situationen ist dieselbe Menschheit des inkarnierten Wortes Gottes beteiligt. Die Menschheit Jesu beginnt zu existieren in der Zeit mit dem Mysterium der Inkarnation und ist den Bedingungen von Zeit und Raum unterworfen, aber in ihrem verherrlichten und auferstandenen Zustand bleibt sie über den Tod hinaus bestehen, wo sie „transhistorisch“ oder „metahistorisch“ geworden ist, und als solche hat sie die normale Bedingtheit durch Zeit und Raum überwunden. Diese reale Transformation des menschlichen Seins Jesu durch die Auferweckung überträgt auf seine menschliche Existenz, und vor allem auf das Osterereignis seines Todes und seiner Auferweckung, einen universalen Heilswert. Dadurch ist das Christusereignis – als konstitutiv für das menschliche Heil – durch Zeit und Raum hindurch inklusiv gegenwärtig und bleibend wirksam.

Die einzigartige Bedeutung des Ereignisses Jesu Christi als „konstitutiv“ für das universale Heil, wovon die christliche Tradition spricht, muss klar auf ihre wahre theologische Begründung gestützt werden. Ich habe in einem anderen Beitrag die Meinung vertreten, dass sie, in der letzten Analyse, auf seiner persönlichen Identität als Sohn Gottes beruht. Ich schrieb:

„Keine andere Überlegung scheint eine angemessene theologische Begründung zu liefern. Die »evangelischen« Werte, die Jesus hochhält, das Reich Gottes, das er verkündet, das menschliche Projekt oder »Programm«, das er vorbringt, seine Option für die Armen und Marginalisierten, sein Anprangern von Ungerechtigkeit, seine Botschaft der universalen Liebe: sie alle tragen ohne Zweifel zum Unterscheidenden und zur Besonderheit

der Persönlichkeit Jesu bei; nichts davon ist aber ausschlaggebend dafür, ihn »konstitutiv einzigartig« zu machen und ihn als solchen anzuerkennen.³²

Durch das Mysterium der Inkarnation hat sich das Wort Gottes ein für alle mal persönlich in die menschliche Wirklichkeit und in die Geschichte der Welt eingefügt. In ihm hat Gott ein Band der Einheit aufgerichtet, das nie gebrochen werden kann. Wie die Konstitution *Gaudium et spes* betont: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ (Art. 22). Die Inkarnation stellt die tiefste und immanenteste Art eines persönlichen Einlassens Gottes mit der Menschheit in der Geschichte dar. Das gesamte Christusergeignis, von der Fleischwerdung bis zur Auferweckung und Verherrlichung, besiegelt auf Dauer einen entscheidenden Bund, den Gott mit der Menschheit aufgerichtet hat. Das Ereignis bleibt durch die Geschichte hindurch das Sakrament dieses Bundes. In diesem Sinne nimmt das Jesus-Christus-Ereignis einen einzigartigen, unersetzlichen Platz in der Heilsgeschichte ein. Es ist wahrhaft „konstitutiv“ für das die gesamte Menschheit betreffende Heilsmysterium.

Es bleibt jedoch wahr, dass das geschichtliche Jesus-Christus-Ereignis notwendigerweise partikular und begrenzt ist durch die Grenzen, die ihm Zeit und Raum auferlegen. Die menschliche Geschichte Jesu ist einem bestimmten Punkt in Zeit und Raum zugehörig. Das Mysterium der Auferweckung selbst ist ein Ereignis, das an einem bestimmten Punkt in die Geschichte eingeschrieben ist, auch wenn es das menschliche Sein Jesu in einen metahistorischen Zustand überführt. Und während es wahr ist, dass in und durch den verherrlichten Stand des Auferstandenen das geschichtliche Heilsergeignis für alle Zeiten und Orte gegenwärtig wird und wirksam bleibt, ist es in gleicher Weise wahr, wie oben erklärt wurde, dass das Ereignis die offenbarende und heilspendende Kraft des Wortes Gottes nicht erschöpft – und nicht erschöpfen kann. Zwischen dem menschlichen Wesen Jesu und der Person des Wortes Gottes kann keine Trennung aufgerichtet werden, sie können aber auch nicht identifiziert werden, denn die beiden Naturen bleiben verschieden in eben ihrer personalen Einheit.

In diesem Sinn ist es legitim zu fragen, ob die Redeweise einiger früher Kirchenväter überhaupt gerechtfertigt war, wenn sie bekräftigten, dass in der Inkarnation „das Wort in seiner Gesamtheit“ (*totum Verbi*) offenbart wurde. Justin der Märtyrer – um ein Beispiel zu geben – schrieb, dass, während außen die Inkarnation des Wortes „in Teilen“ (*kata merous*) übermittelt wurde, in Jesus „das Wort in seiner Gesamtheit für uns manifestiert wurde“ (2. Apol. 8.1). Er fügte hinzu: „Es ist eine Sache, einen Samen (*sperma*) zu besitzen und eine der eigenen Fassungskraft entsprechende Gleichheit, eine andere aber, die Wirklichkeit selbst zu besitzen, an der teilzuhaben und deren Nachahmung das Ergebnis der

Gnade ist, die von ihm kommt“ (2. Apol. 13.6).³³ Ich habe argumentiert, dass der *Logos*, dessen Samen (*spermata tou logou*) nach Justin und Irenäus außerhalb des Christentums gefunden werden, kein anderer ist als der *Logos* des Johannesprologs.³⁴ Er ist es, der von Gott universal den Menschen mitgeteilt wird, auch wenn die Selbstoffenbarung im menschlichen Fleisch Jesu eine ihr eigene Dichte hat. Gegen die oft geäußerte Meinung, nach der der *Logos* der frühen Väter sich lediglich auf die „menschliche Vernunft“ beziehen würde, die in jedem Menschen von Natur aus da sei, wurde pointiert bemerkt:

„Die Unterscheidung [zwischen den beiden Wegen der Offenbarung des Wortes außerhalb und in der Inkarnation] kann nicht derjenigen der späteren Theologie zwischen der natürlichen Ordnung und dem Übernatürlichen angeglichen oder mit ihr identifiziert werden; sie bezeichnet nur einen Unterschied an Klarheit, an Gewissheit, an Fülle.“³⁵

Es ist dasselbe Wort Gottes, das offenbart und manifestiert wird, ob in Jesus Christus oder außerhalb von ihm.

Ohne Zweifel wurde in Jesus Christus das Wort auf die tiefste menschliche Weise, die jemals vorstellbar ist, und daher in der der menschlichen Natur angemessensten Weise, manifestiert. Aber paradoxerweise beinhaltet dieser menschlichste Weg in sich selbst und durch sein eigenes Wesen ihm inhärente Begrenzungen und Unvollkommenheiten. Das Wort Gottes geht über alles hinaus, was das menschliche Wesen Jesu, das es selbst angenommen hat, zu manifestieren und zu offenbaren in der Lage ist. Jesus Christus ist daher in seiner Menschheit das universale Sakrament des Heilsmysteriums, das von Gott der ganzen Menschheit durch sein Wort (und seinen Geist) dargebracht wird. Aber der Gott, der durch ihn Heil schafft, bleibt jenseits des menschlichen Wesens Jesu, selbst in dessen verherrlichtem Stand und trotz seiner personalen Identität mit dem Wort. Der auferstandene und verherrlichte Jesus Christus ersetzt nicht den Vater, noch nimmt seine verherrlichte menschliche Existenz den Platz des Wortes an sich ein, das niemals vollständig durch eine geschichtliche Manifestation offenbart wird.

Wir gelangen so zu einer Bejahung der Verschiedenheit und Vielfalt göttlicher Manifestationen des Wortes Gottes durch die menschliche Geschichte hindurch. Nicht alle von diesen Manifestationen ereignen sich in derselben Tiefe oder haben denselben Wert oder dieselbe Bedeutung. Aber alle von ihnen sind „Logophanien“ in dem Sinne, dass sie Selbstoffenbarungen Gottes durch das Wort sind. In diesem Sinne konnten die frühen Kirchenväter die Theophanien des Ersten Testaments als Manifestationen Gottes durch sein Wort sehen, d.h. als „Logophanien“. Für Irenäus bestand die gesamte Heilsökonomie aus ver-

33 Ebd. 58f.

34 Ebd. 53-83.

35 Gof, Giampiero, La dottrina dei »semi del Verbo« origine e sviluppi, in: Credere oggi 9 (1989-6) 54.

schiedenen göttlichen Manifestationen durch das Wort; doch es blieb wahr, dass die Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus – wofür er in seinen früheren Einlassungen in die menschliche Geschichte „übte“ – „etwas vollkommen Neues“ beinhaltet (*omnem novitatem attulit seipsum offerens*) (Adv. Haer. 4.34.1)³⁶, denn es bezeichnete des Wortes Gottes persönliches Kommen ins Fleisch.

Dies bedeutet, dass Gottes Heilshandeln, das immer im Rahmen einer einzigartigen Form wirkt, eines ist und gleichzeitig viele Facetten hat. Es löst sich niemals ab vom Christusereignis, in dem es seine höchste geschichtliche Dichte findet. Doch ist das Handeln des Wortes Gottes weder gebunden durch seine historische Menschwerdung in Jesus Christus, noch ist das Handeln des Geistes Gottes in der Geschichte begrenzt auf sein Ausgegossenwerden auf die Welt durch den auferstandenen und verherrlichten Christus. Die Vermittlung der heilsspendenden Gnade Gottes an die Menschheit nimmt verschiedene Dimensionen an, die anerkannt, verbunden und integriert werden müssen. Claude Geffré schreibt pointiert:

„Jesus ist auf einzigartige Weise das Bild des lebendigen Gottes, und wir brauchen nicht auf einen anderen »Mittler« warten. Aber dies führt nicht dahin, den historisch-kontingenten Aspekt Jesu mit dem Christus- oder göttlichen Aspekt zu identifizieren. Das Gesetz der göttlichen Inkarnation durch die Vermittlung der Geschichte selbst führt [uns] zu dem Gedanken, dass Jesus die Geschichte der Manifestationen Gottes nicht beendet ... In Übereinstimmung mit der traditionellen Sicht der Kirchenväter ist es daher möglich, die Ökonomie des inkarnierten Sohnes als das Sakrament einer breiteren Ökonomie zu sehen, nämlich der des ewigen Wortes Gottes, das mit der religiösen Geschichte der Menschheit koinziiert.“³⁷

Das Christusereignis, selbst wenn es durch die verherrlichte Menschheit Jesu inklusiv gegenwärtig und wirksam ist in allen Zeiten und an allen Orten, erschöpft nicht die Macht des Wortes Gottes, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Das Handeln des Wortes übersteigt die Grenzen, die der operativen Gegenwart der Menschheit Jesu auferlegt sind, selbst in seinem verherrlichten Stand, ebenso wie die Person des Wortes die menschliche Natur Jesu Christi überragt, trotz der hypostatischen Union. Dann kann man verstehen, wie Elemente „der Wahrheit und der Gnade“ (*Ad Gentes* 9) in anderen religiösen Traditionen der Welt gefunden werden können und wie diese für ihre Anhänger als „Pfade“ oder „Wege“ zum Heil dienen. Es ist das Wort Gottes, das ausging, seine Samen in die religiösen Traditionen zu säen. Auch dürfen diese Samen nicht verstanden werden, als ob sie nur menschliche Trittsteine darstellen würden, in der Erwartung, dass sich in einer unbestimmten Zukunft eine göttliche Selbstmanifestation ereignen

36 J. Dupuis, *Toward a Christian Theology* 60-66.

37 Geffré, Claude, *La singularité du Christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, in: Doré, Joseph/Theobald, Christoph (Hg.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris 1993, 365-66.

werde. Sie stellen eine tatsächliche göttliche Selbstmanifestation und Selbstgabe dar, wie unvollständig sie auch sein mag.

Die ungebundene „erleuchtende“ Kraft des göttlichen Wortes – „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Joh 1,9) – war universal wirksam vor seiner Manifestation im Fleisch und bleibt wirksam durch die Heilsgeschichte hindurch, auch nach dem Jesus-Christus-Ereignis und über die Grenzen der Christenheit hinaus. Wie es die ersten Apologeten bereits gesehen haben, konnten Einzelne tatsächlich durch das Wort, die eine Quelle des göttlichen Lichts, erleuchtet sein. Es waren nicht nur einzelne Menschen – Sokrates, Buddha und andere –, die vom Wort göttliche Wahrheit erhalten haben; sondern auch menschliche Gebilde und Bemühungen – die griechische „Philosophie“ wie auch die asiatische Weisheit – konnten Kanäle sein, durch die das göttliche Licht Menschen erreichte.³⁸

Die religiösen Traditionen, in denen die Erinnerung an die von Sehern und Propheten verschiedener Völker gemachten Erfahrungen mit der göttlichen Wahrheit aufbewahrt wurde, enthalten Elemente „von Wahrheit und Gnade“ (*Ad gentes* 9), die das Wort in sie gesät hat und durch die seine erleuchtende Kraft wirksam bleibt. Das Wort Gottes sät auch heute noch seine Samen in die Herzen der Menschen und in ihre religiösen Traditionen. Durch sein Handeln sind offenbare Wahrheit und erlösende Gnade in ihnen gegenwärtig.

Es ist wichtig, die Einheit des göttlichen Heilsplans für die Menschheit zu bewahren, welcher die gesamte menschliche Geschichte umfasst. Die Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus, sein menschliches Leben, sein Tod und seine Auferstehung, sind der Kulminationspunkt des geschichtlichen Prozesses der Selbstmitteilung Gottes, das Scharnier, das den gesamten Prozess trägt, sein hermeneutischer Schlüssel. Der Grund dafür ist, dass die „Vermenschlichung“ des Wortes die unübertroffene – und unübertreffliche – Tiefe der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen anzeigt; die höchste Weise seines Mit-ihnen-seins.³⁹

Doch die Zentralität der inkarnatorischen Dimension der Heilsökonomie Gottes darf nicht so weit gehen, die durchgehende Gegenwart und das andauernde Handeln des Wortes Gottes zu überschatten. Die erleuchtende und heilspendende Kraft des Wortes ist nicht eingegrenzt durch die Partikularität des geschichtlichen Ereignisses. Sie transzendiert alle Grenzen von Raum und Zeit. Das geschichtliche Jesus-Christus-Ereignis, das konstitutiv ist für das Heil, und das universale Handeln des Wortes Gottes stellen daher nicht zwei verschiedene und parallele Heilsökonomien dar; sie sind im Gegenteil komplementäre und un-

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

39 Vgl. Dupuis, Jacques, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. Translated from the French by Robert R. Barr, Maryknoll 1991, 99-104; ders., *Who Do You Say I Am?* Introduction to Christology, Maryknoll 1994, 144-150.

trennbare Aspekte in dem einen, aber ausdifferenzierten, göttlichen Plan für die ganze Menschheit.

Schlussfolgerung

Ich wollte darlegen, dass ein trinitarisches Modell der Christologie zu sehen helfen kann, wie die beiden Aussagen verbunden werden können; zum einen, dass das Jesus-Christus-Ereignis konstitutiv für das Heil der ganzen Menschheit ist; und zum anderen, dass die „Wege“, die von anderen religiösen Traditionen angeboten werden, einen authentischen Heilswert für ihre Anhänger haben. Auf gewisse Weise kann man so den Sinn des religiösen Pluralismus, in dem wir leben, innerhalb des Rahmens eines einzigen göttlichen Plans für die Menschheit finden.

Die verschiedenen von den religiösen Traditionen angebotenen Wege, fern davon miteinander zu konkurrieren, stellen, zusammen mit dem Christentum, die Gesamtheit des göttlichen Heilsplans für die Menschheit dar. Aber man muss sich immer vergegenwärtigen, dass es in der Tat nicht die religiösen Traditionen sind, die Menschen erlösen, sondern Gott selbst durch sein Wort und seinen Geist. Die verschiedenen „Wege“ führen zum Heil, weil sie von Gott selbst auf seiner Suche nach den Menschen gebahnt wurden; und wenn auch nicht alle dieselbe Bedeutung haben oder dieselbe Tiefe des göttlichen Einlassens mit den Menschen repräsentieren, konvergieren doch alle in dem einen von Gott in Ewigkeit festgelegten Plan. Die verborgene Manifestation des Wortes Gottes durch die Seher anderer Religionen und durch die Traditionen, die in ihnen ihren Ursprung gefunden haben, ebenso wie das geschichtliche Kommen des Wortes ins Fleisch durch Jesus Christus, das die christliche Gemeinschaft bezeugt, vereinigen sich in dem Gesamtensemble eines einzigen göttlichen Plans.

Die Aufgabe einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus ist es, die Breite und Tiefe des göttlichen Plans für die Menschheit zu entdecken, der in der Geschichte die Unermesslichkeit des göttlichen Mysteriums widerspiegelt. Ohne vorzugeben, jemals den göttlichen Plan, der aus dem göttlichen Leben selbst herausströmt, auszuloten, müssen wir mit Dankbarkeit seine Fülle an Gaben und seine Großzügigkeit – die wir uns vielleicht vorher nicht vorstellen konnten – willkommen heißen, wie sie aus Gottes unendlicher Liebe herausströmt. Wie die Schrift sagt: „Gott ist größer als unsere Herzen“ (1 Joh 3,20).