

JÖRG DISSE

Jesus Christus und die Religionen. Zur Religionstheologie von Jacques Dupuis SJ

Wie Christen ihr Verhältnis zu den vielen anderen Religionen in der Welt denken sollen, ist eine der brennendsten Fragen, die die gegenwärtige christliche Theologie bewegt. Sie ist Thema der sogenannten *Religionstheologie*. Aufgrund der fortschreitenden Entwicklung der Verkehrs- und Kommunikationsmittel in den letzten zwei Jahrhunderten stehen die anderen Religionen heute direkt an unserer Türschwelle, und wir werden uns der historischen Relativität der verschiedenen Religionen und damit auch unserer eigenen zunehmend bewusst. Wir können daher theologisch nicht mehr so tun, als gingen die anderen religiösen Traditionen uns nichts an, als seien sie gegenüber dem christlichen Glauben etwas vernachlässigbar Vorläufiges oder rein menschliche Versuche der Annäherung an Gott. Vielmehr müssen wir im Kontext der fortschreitenden Vernetzung der gesamten Menschheit die anderen Religionen nicht nur besser verstehen lernen, sondern auch lernen, uns ihnen gegenüber als Christen neu zu positionieren, und zwar voraussichtlich auf eine Weise zu positionieren, die auch zum Überdenken von Aspekten der eigenen christlichen Identität führen wird. Wir werden insbesondere erkennen müssen, dass die nichtchristlichen Religionen eine weitaus positivere Rolle in der von Gott gewollten Heilsgeschichte spielen, als die christliche Tradition sich das bisher vorgestellt hatte.

Es haben sich in der Religionstheologie seit den 80er Jahren drei Grundtypen von Antwort auf die Frage nach dem Stellenwert der anderen Religionen für die christliche Religion herauskristallisiert. Sie werden durch die Begriffe Exklusivismus, Pluralismus und Inklusivismus bezeichnet, die insbesondere auf den Theologen Gavin D'Costa zurückgehen.¹ Der *Exklusivismus* geht davon aus, dass der christliche Glaube das einzige Heilsangebot Gottes ist, und lehnt die Idee einer

¹ G. D' COSTA, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of other Religions*, New York 1986. Vgl. A. RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London 1983.

heilsvermittelnden Funktion anderer religiöser Traditionen strikt ab, schließt aber in seiner gemäßigten Fassung die individuelle Heilsmöglichkeit von Nichtchristen (bzw. Nichtkatholiken, Nichtprotestanten usw., je nach Standpunkt) nicht aus. Auch für den *Inklusivismus* ist der christliche Glaube das einzige vollkommene Heilsangebot Gottes, im Gegensatz zum Exklusivismus gesteht der Inklusivismus aber auch anderen Religionen Offenbarungscharakter und heilsvermittelnde Wirkung zu. Der religionstheologische *Pluralismus* schließlich behauptet, dass entweder alle Religionen (radikaler Pluralismus) oder zumindest mehrere oder viele Religionen (gemäßigter Pluralismus) als prinzipiell gleichrangig anzusehen sind, dass also alle oder mehrere Religionen gleichen Offenbarungscharakter haben bzw. gleich heilsvermittelnd sind.²

Die Leitfrage des vorliegenden Bandes „Sind Religionen austauschbar?“ ist dabei im Grunde genommen die Frage, ob der Pluralismus, dessen prominentester Vertreter der Theologe John Hick ist,³ Recht hat. Um es gleich vorwegzunehmen: Ich denke nicht, dass dies der Fall ist. Sicherlich führt kein Weg zurück zu einer exklusivistischen Position, wie er für die katholische Kirche in ihren lehramtlichen Positionen bis zum II. Vatikanischen Konzil kennzeichnend war. Es führt m.E. aber auch kein Weg an der für den Pluralismus inakzeptablen Position vorbei, dass aus christlicher Sicht mit Jesus Christus die Fülle der Offenbarung und des Heils gegeben ist. Allerdings muss, und daran erinnern uns die Pluralisten zu Recht, zugleich der Positivität der Pluralität der Religionen angemessen Rechnung getragen werden. Ein in meinen Augen bemerkenswerter Ansatz, der all diese Forderungen einlöst, ist die Religionstheologie von Jacques Dupuis SJ. Sie stellt gewissermaßen den Versuch dar, die Öffnung auf die anderen Religionen hin, wie sie vor allem in der Enzyklika *Redemptoris missio* von Papst Johannes Paul II. zum Ausdruck kommt, theologisch weiterzudenken. Dabei nimmt Dupuis eine Art Zwischenposition zwischen Inklusivismus und Pluralismus ein und nennt sich dementsprechend gern einen „inklusive Pluralisten“. Sein Ansatz neigt jedoch insofern dezidiert der inklusivistischen Seite zu, als auch er daran festhält, dass sich in Jesus Christus Gott auf eine jede andere Religion überbietende Weise offenbart hat.

Vor etwa einem Jahrzehnt erregte Dupuis viel Aufsehen, weil das Lehramt auf ihn aufmerksam geworden war und die Erklärung *Domi-*

² Vgl. ausführlich P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997. Zu den drei Grundtypen s. a. unten 198ff.

³ Vgl. vor allem J. HICK, *God and the Universe of Faiths*, Oxford 1973 (dt.: *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt a. M. 2001).

nus Jesus vom Jahre 2000 nicht nur den Pluralismus ablehnend ins Visier nahm, sondern auch gegen Aspekte der Religionstheologie von Jacques Dupuis gerichtet war.⁴ Zudem wurde über *Dominus Jesus* hinaus von der Glaubenskongregation eine „Notifikation“ herausgegeben, die in recht scharfem Ton in verschiedenen Punkten gegen Dupuis Stellung nimmt.⁵ Ungeachtet dessen, dass es für die theologische Auseinandersetzung nicht förderlich ist, wenn sie, kaum richtig entfacht, vom Lehramt schon wieder in enge und in diesem Fall sicher zu enge Grenzen gewiesen wird, so dass die Theologie keine Chance bekommt, im offenen und freien Disput die jeweils möglichen Positionen erst einmal richtig auszuloten,⁶ traf diese Notifikation Dupuis nicht zuletzt wegen des darin herrschenden Tonfalls hart. Er hatte sich den Aufruf von Papst Johannes Paul II. bei einer Ansprache 1979 an der Gregoriana zu Herzen genommen: „Haben Sie den Mut, in aller Besonnenheit neue Wege zu gehen“.⁷ Die Reaktion der Glaubenskongregation auf seine neuen Wege war bestürzend für ihn. Wie wir wissen, akzeptierte Dupuis die ihm vorgelegte Notifikation schließlich und verpflichtete sich mit seiner Unterschrift, den Ausführungen der Glaubenskongregation zuzustimmen und sich in seinem künftigen theologischen Wirken und in seinen Veröffentlichungen an die in der Notifikation enthaltenen lehrmäßigen Punkte zu halten. Dennoch denke ich, dass die Auseinandersetzung mit seiner Religionstheologie damit nicht beendet ist. Weil die Materie systematisch-theologisch noch nicht einmal ansatzweise bewältigt ist, sollte man es vielmehr zumindest im Sinn eines Gedankenexperiments wagen, Dupuis' Ansatz in seinem Grundanliegen noch einmal aufzugreifen und in wichtigen Einzelpunkten zu vertiefen.

⁴ Erklärung *Dominus Jesus*: Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche [fortan = DJ]: Kongregation für die Glaubenslehre, 6. Aug. 2000, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), Bonn 2000.

⁵ Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso“ [fortan = Notif.]: Kongregation für die Glaubenslehre, Rom 24. Jan. 2001; abrufbar unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_ge.html; auch in: Salzburger Theologische Zeitschrift 10 (2006) 155-159. Siehe auch ebd., 160-166, den „Kommentar zur Notifikation in Bezug auf das Buch von J. Dupuis ‚Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso‘“.

⁶ Vgl. die Kritik von Kardinal Franz König: Zur Verteidigung von Pater Dupuis, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 10 (2006) 167-170.

⁷ Vgl. J. DUPUIS, „Die Wahrheit wird euch frei machen“: Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 10 (2006) 12-64, hier 14.

Ich konzentriere mich im Folgenden auf die für Dupuis' Ansatz⁸ und für die christliche Religionstheologie überhaupt entscheidende Frage nach der Bedeutung Jesu Christi für das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen. Ulrich Winkler nennt die Christologie treffend die „Nagelprobe jeder Religionstheologie“⁹, und insbesondere in Fragen zur Christologie ist es zu Spannungen mit dem Lehramt gekommen. Mit drei zentralen Aspekten von Dupuis' religionstheologischer Christologie werde ich mich auseinandersetzen: 1) das Verhältnis von Christusereignis und universaler Heilsgeschichte, 2) die Frage, ob und wie das Wort Gottes in den nichtchristlichen Religionen wirksam ist, 3) die Frage nach den Konsequenzen der Endlichkeit der Menschheit Jesu für das Verhältnis zu den anderen Religionen. Ich gestalte mein Gedankenexperiment dabei so, dass ich Dupuis' religionstheologische Christologie in allen drei genannten Aspekten prinzipiell für zustimmungsfähig halte, sie aber an ihren neuralgischen Punkten zugleich durch ein paar begriffliche Unterscheidungen und argumentative Ergänzungen zu präzisieren versuche.

1. HEILSGESCHICHTLICHER UNIVERSALISMUS UND CHRISTUSEREIGNIS

Da Dupuis' Ansatz stark geschichtstheologisch geprägt ist, wende ich mich zunächst der Frage nach dem Verhältnis von Christusereignis und dem Status nichtchristlicher Religionen in der Heilsgeschichte

⁸ Jacques Dupuis hat seine Religionstheologie in verschiedenen Veröffentlichungen, allem voran aber in zwei Monographien dargestellt, auf die ich mich vor allem beziehen werde. Es handelt sich um die Werke „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism“, Maryknoll 1997 (fortan = TRP, gleichzeitig erschienen auch in it. und frz. Ausgabe) und „Cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro“, Brescia 2001 bzw. auf Englisch „Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue“, Maryknoll 2002 (fortan = CR mit Seitenangaben nach der englischen Ausgabe). Ich beziehe mich weiter auf verschiedene Aufsätze von Dupuis. Es ist nebenbei bemerkt nach wie vor bedauerlich und etwas beschämend für die deutschsprachige Theologie, dass diese in viele Sprachen übersetzten Hauptwerke Dupuis' immer noch nicht auf Deutsch vorliegen. Dankenswerterweise aber hat Ulrich Winkler eine Reihe von wichtigen Aufsätzen von Jacques Dupuis in deutscher Übersetzung in einem Band der „Salzburger Theologische Zeitschrift“ herausgegeben: U. WINKLER (Hg.), Ein Testament katholischer Religionstheologie: Jacques Dupuis: Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren 1999-2004. Aus dem Engl. u. Franz. übersetzt von C. Hackbarth-Johnson: Salzburger Theologische Zeitschrift 10 (2006).

⁹ U. WINKLER, Jacques Dupuis' Vermächtnis einer katholischen Religionstheologie – Editorial, in: Ders. (Hg.), Ein Testament katholischer Religionstheologie, 1-8, hier 6.

zu. Welche Rolle spielen die anderen Religionen in Gottes Heilsplan, das heißt, welche Rolle kommt diesen Religionen mit Blick auf das Heil der Menschen zu? Haben sie eine von Gott gewollte Heilsbedeutung? Sind es Heilswege neben dem christlichen Heilsweg, die von Gott als solche eingesetzt wurden, bzw. ist die Pluralität der Religionen von Gott gewollt, und zwar nicht nur als etwas Vorübergehendes, sondern als prinzipiell legitime Pluralität? Wir müssen mit Franz Königs Worten neu „versuchen zu begreifen, was die Pläne Gottes für die unterschiedlichen Religionen sind“¹⁰.

1.1 Daniélous „Theorie der Vollendung“

Grundsätzlich grenzt sich Dupuis vom ebenfalls stark heilsgeschichtlich orientierten Ansatz des französischen Theologen Jean Daniélou ab, der einen gemäßigten Exklusivismus bzw. in Sachen Religionen eine von Dupuis so genannte „Theorie der Vollendung“ vertritt, wie sie in etwa auch bei Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar vorliegt.¹¹ Daniélous Exklusivismus gründet in der Überzeugung, dass die Heilsgeschichte sich auf die jüdisch-christliche Tradition beschränkt. Sie beginnt mit der Offenbarung Gottes an Israel durch Abraham und Mose, geht weiter durch die Geschichte des jüdischen Volkes hindurch und gipfelt in Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Religionen und religiöse Erfahrung außerhalb dieser Tradition aber können nur als eine aus dem Offenbarungsgeschehen herausfallende Vorgeschichte des Heils angesehen werden. Dabei ordnet Daniélou dieser Unterscheidung zwei Bünde zu, die Gott mit den Menschen eingegangen ist: einen kosmischen Bund, der dem Bund mit Noah in Gen 9 entspricht,¹² und einen historischen Bund, das ist der heilsgeschichtliche Bund von Abraham bis hin zum Neuen Bund in Jesus Christus.

Auch die Menschen, die unter dem kosmischen Bund gelebt haben, waren Gott angenehm. Als Beispiel verweist Daniélou auf den in Hebr 11 angeführten Glauben der Urväter, die noch vor dem historischen Bund gelebt haben. Es kann also durchaus viele einzelne Individuen geben, die zu diesem Bund gehört und die Heil erlangt haben. Das ändert jedoch nichts daran, dass die Religionen, die unter dem Zeichen dieses Bundes stehen, für Daniélou keinerlei Element einer

¹⁰ KÖNIG, Zur Verteidigung, 170.

¹¹ „Fulfillment theory“, vgl. etwa TRP 133-143.

¹² J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, 24.

übernatürlichen Offenbarung enthalten und auch in keinerlei Weise das Heil vermitteln. Während der jüdisch-christlichen Offenbarung der übernatürliche Glaube entspricht, sind die anderen Religionen nichts als ein Ausdruck der natürlichen Vernunft des Menschen.¹³ Die natürlichen Religionen nehmen zwar immer wieder Aspekte der jüdisch-christlichen Offenbarung vorweg, finden aber in der jüdisch-christlichen Offenbarung in dem Sinn ihre Vollendung, dass es sich um den geschichtlich überholten Versuch eines rein menschlichen Sichausstreckens nach Gott handelt.¹⁴ Der christliche Glaube hingegen versteht sich so, dass nicht der Mensch sich zu Gott erhebt, sondern dass Gott sich dem Menschen zuwendet, den Menschen mit einer göttlichen Kraft ausstattet, die ihn übersteigt. Das Christentum ist nicht eine Bewegung des Menschen auf Gott hin, sondern die durch die Inkarnation Jesu Christi gesetzte Bewegung Gottes zu dem Menschen.¹⁵

1.2 Heilsgeschichte = Weltgeschichte

Auch für Dupuis bildet das Christusergebnis das unabdingbare Zentrum der Heilsgeschichte. Man kann, und das bezeugt seine grundsätzlich inklusivistische Einstellung, die neutestamentlichen Einzigkeitszuschreibungen des Christusergebnisses nicht einfach relativieren: Jesus ist *der* Weg (Joh 14,6), der „einzig Mittler“ (1 Tim 2,5), der einzige „Name“ (Apg 4,12).¹⁶ Geschichtstheologisch gesehen ist Christus damit für Dupuis notwendig und in Anlehnung an *Gaudium et spes* die Mitte und das Ziel der Geschichte.¹⁷ Er ist die Mitte, denn er nimmt das Ziel, die Wirklichkeit des Reiches Gottes, im Sinn der hypostatischen Union auf eine Weise vorweg, wie es in keiner anderen Religion geschehen ist. Hypostatische Union bedeutet, dass sich in Jesus Christus und nur in ihm Gott in seiner ganzen Fülle offenbart hat. Die Of-

¹³ Daniélou nennt zwar auch den kosmischen Bund gelegentlich einen übernatürlichen Bund, aber Gott teilt sich den Menschen in diesem Bund nicht in seiner übernatürlichen Wirklichkeit selbst mit, sondern ist darin nur durch die Natur hindurch für die menschliche Vernunft erschließbar. Vgl. A. SPARKS, *The Fulfilment Theology of Jean Daniélou*, Karl Rahner and Jacques Dupuis, in: *New Blackfriars* 89 (2008) 633-656.

¹⁴ DANIELOU, *Essai sur le mystère*, 116.

¹⁵ Ebd., 113.

¹⁶ TRP 437.

¹⁷ *Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes* [fortan = GS], Nr. 10.

fenbarung in Jesus Christus versteht Dupuis mit *Dei Verbum* als uneinholbar und unüberbietbar.¹⁸ Jesus ist also entgegen John Hick nicht nur ein Religionsstifter unter anderen, der vielleicht inspirierter war als andere, aber höchstens graduell.¹⁹ Dupuis unterscheidet klar zwischen Jesus Christus, in dem allein Gott wahrhaft Mensch geworden ist, und anderen Religionsstiftern, die aus christlicher Sicht sehr wohl als von Gott erleuchtet und inspiriert angesehen werden können, die aber keine Inkarnationen im dogmatischen Sinn sein können.²⁰

Im Gegensatz zu Daniélous "fulfillment theory" geht Dupuis allerdings zugleich vom geschichtstheologischen Prinzip aus, wonach die Heilsgeschichte mit der Weltgeschichte insgesamt identisch bzw. mit ihr koextensiv ist.²¹ Sie beschränkt sich also nicht auf den jüdisch-christlichen Bereich, Gott hat sich nicht nur in der jüdisch-christlichen Geschichte den Menschen offenbart: Die gesamte Weltgeschichte ist von Anfang an und die ganze Zeit über die Geschichte Gottes mit den Menschen gewesen.²² Wie für die Verfechter eines religionstheologischen Pluralismus ist es auch für Dupuis die Aussage von 1 Tim 2,4, wonach Gott das Heil aller Menschen will, die uns theologisch zu dieser Auffassung nötigt. Gottes allgemeiner Heilswille kann nicht als eine Art bloßer Wunsch Gottes gedeutet werden – wie auch die Enzyklika *Redemptoris missio* hervorhebt²³ –, sondern er muss so verstanden werden, dass Gott sich allen Menschen zu allen Zeiten mitgeteilt, also offenbart hat, und dass er ihnen damit zu allen Zeiten das Heil tatsächlich angeboten hat. Hat er sich aber schon immer und überall den

¹⁸ Vgl. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* [fortan = DV], Nr. 4.

¹⁹ J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London 1993, 109.

²⁰ Vgl. J. DUPUIS, *Le pluralisme religieux dans le plan divin du salut*, in: *Revue théologique de Louvain* 29 (1998) 484-505, hier 498.

²¹ TRP 217.

²² Schon Karl Rahner hat – auf dem Hintergrund seines Verständnisses einer transzendentalen zusätzlich zu einer kategorialen Offenbarung – die Idee einer mit der Weltgeschichte koextensiven allgemeinen Heilsgeschichte formuliert („Weltgeschichte und Heilsgeschichte“, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln 1964, 115-135, insbesondere 121-125; vgl. TRP 217, 331-332) und zu verstehen gegeben, „dass vom christlichen Verständnis des allgemeinen Heilswillens Gottes und des Wesens der übernatürlichen Gnade her ein viel positiveres Verständnis auch der ausdrücklichen reflex und sozial verfassten allgemeinen Religionsgeschichte möglich wäre“ (ebd., 125).

²³ Enzyklika *Redemptoris Missio*: Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages [fortan = RM], hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990, Nr. 9.

Menschen mitgeteilt, dann kann man nicht zwischen einer natürlichen Geschichte der Menschheit im Allgemeinen und einer übernatürlichen einzig der Juden und Christen unterscheiden, sondern – das ist der Grundsatz von Dupuis' Religionstheologie – man muss davon ausgehen, dass die gesamte Menschheitsgeschichte immer schon übernatürlichen Charakter hat.²⁴

Dupuis präzisiert seinen heilsgeschichtlichen Ansatz wie Daniélou mit Blick auf den Bundesbegriff.²⁵ In der Heiligen Schrift ist das Verhältnis Gottes zu den Menschen durch verschiedene Bünde geprägt. Neben dem Bund aber, den Gott mit Mose schließt, und dem Neuen Bund, der von Jer 31,31-34 prophezeit wird und im Neuen Testament im Christusereignis Wirklichkeit wird, ist in der Bibel zumindest von noch einem anderen Bund die Rede: dem bereits von Daniélou erwähnten Bund mit Noah (Gen 17,1-14).²⁶ Es handelt sich um einen Bund mit der gesamten Menschheit, ja sogar mit allen Lebewesen, „mit allen Wesen aus Fleisch auf der Erde“, wie es in Gen 9,16 heißt. Ein Bund im biblischen Sinn aber ist immer etwas, das der freien Initiative Gottes entspringt: Gott teilt sich von sich aus den Menschen mit, indem er ein persönliches Verhältnis mit ihnen eingeht. Jeder Bund ist somit Ausdruck einer Offenbarung von Seiten Gottes. Auch der Bund mit Noah ist im Gegensatz zu Daniélou eine authentische Zuwendung Gottes zu den Menschen, die auf Gottes Gnade beruht.²⁷ Alle heidnischen Völker leben in einem Bund mit Gott, bzw. der Bund mit Noah zeigt, dass Gott der Gott aller Völker ist.²⁸ Und es ist davon auszugehen, dass eine große Zahl der Menschen, die unter diesem Bund leben, dem wahren Gott in einer authentischen Gotteser-

²⁴ TRP 217.

²⁵ TRP 323-227.

²⁶ TRP 224. Man kann sogar noch von einem vierten Bund reden, dem Bund mit der ganzen Menschheit durch die Schöpfung Adams. Obwohl die Schöpfungserzählung selbst die Schöpfung Adams nicht als einen Bund bezeichnet, zeugt sie doch von einem engen personalen Verhältnis des Schöpfers zu Adam. Zudem ist in Sir 17,2 die Rede von einem ewigen Bund, den Gott mit Adam und Eva geschlossen hat, sowie in Jer 33,20-26 und Ps 89 von einem kosmischen Bund, der mit der Schöpfung selbst gesetzt ist. Auch Irenäus z. B. unterscheidet in der Schrift vier verschiedene Arten von Bund: „Und deshalb wurden der Menschheit vier umfassende Bünde gegeben. Einer vor der Sintflut zur Zeit Adams; ein zweiter nach der Sintflut zur Zeit des Noah; der dritte aber, die Gesetzgebung, unter Mose; der vierte schließlich, der den Menschen erneuert und alles in sich zusammenfasst [...]“ (Adversus Haereses III 11,8 [FC 8/3: 115; Übersetzung N. Brox]; TRP 225f.).

²⁷ TRP 225.

²⁸ Ebd.

fahrung begegnet sind bzw. – das lässt sich nicht voneinander trennen – das Heil erlangt haben.²⁹

1.3 Pluralität der Heilswege

Form nimmt diese allgemeine Heilsgeschichte aber insbesondere in den verschiedenen Religionen an, das heißt, die verschiedenen religiösen Traditionen sind, weil sich Gott in ihnen tatsächlich offenbart hat bzw. weil Gott sich auch in den anderen Religionen von sich aus den Menschen zugewandt hat, von Gott gewollte Heilswege,³⁰ bzw. Gott vermittelt auch durch sie hindurch das Heil.³¹ Dabei erlangen die Menschen in diesen Religionen nicht trotz sondern wegen ihrer Religion das Heil.³² Das heißt, es gibt eine gottgewollte Pluralität von Heilswegen, die in ihrer Pluralität auch nach Christus berechtigt ist und damit nicht als ein vorläufiger Zustand der Menschheit angesehen werden kann. Von daher sind die nichtchristlichen Religionen als fester positiver Bestandteil des einen göttlichen Heilsplans für die Menschheit anzusehen.³³

Die Notifikation von 2001 reagiert auf diesen Ansatz etwas rundumschlagartig mit der Aussage: „Die katholische Theologie bietet [...] keinerlei Anhaltspunkt dafür, diese Religionen als solche als Heilswege zu betrachten.“³⁴ Diese Aussage erstaunt insofern, als die Internationale Theologische Kommission „Christentum und Weltreligionen“ 1997 zu der vorsichtigen Aussage gelangt war, es könne nicht ausgeschlossen werden, „dass sie (die anderen Religionen; J.D.) als solche

²⁹ Vgl. TRP 217-218, 236. Die Simultaneität von Offenbarung und Heilswirksamkeit betrachtet Dupuis als biblisch begründet. Vgl. DERS., Die Wahrheit wird euch frei machen, 34.

³⁰ TRP 305, 332.

³¹ TRP 328-333.

³² TRP 305.

³³ TRP 310. Schillebeeckx hat das Verständnis von Heilsgeschichte über die Geschichte der Religionen hinaus auf die gesamte Profangeschichte ausgeweitet, ja Heilsgeschichte als etwas bezeichnet, was sich „zuallererst in der weltlichen Wirklichkeit der Geschichte“ abspielt (E. SCHILLEBEECKX, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg i.Br. 1990, 34f.). Für Dupuis' religionstheologischen Ansatz spielt diese noch umfassendere Perspektive keine Rolle. Y. LABBÉ, La théologie des religions entre création et révélation: Jacques Dupuis et Christoph Theobald, in: Nouvelle Revue de Théologie 125 (2004) 106-129, hier 122, bemängelt dies. Doch würde es m.E. keine Schwierigkeiten bereiten, es so zu verstehen, dass Gott für den Areligiösen das Heil durch die objektiven Werte hindurch vermittelt, die er zu wirklichen versucht.

³⁴ Notif. 8.

eine gewisse Heilsfunktion ausüben“³⁵. Dass auch die anderen Religionen von Gott gewollte Heilswege sind, wird mit dem Ausdruck religiöser Pluralismus „*de jure*“ statt „*de facto*“ belegt. „*De jure*“ heißt: Die Pluralität der Religionen bildet eine legitime, weil von Gott gewollte Pluralität. Der Ausdruck „Pluralismus *de jure*“ ist dabei vielleicht nicht besonders glücklich gewählt – Dupuis spricht oft von einem „prinzipiellen“ religiösen Pluralismus und meint damit dasselbe.³⁶ Auch die Bezeichnungen „Pluralismus *de jure*“ oder „prinzipieller Pluralismus“ werden von *Dominus Jesus* ausdrücklich beanstandet.³⁷

Es sprechen allerdings zumindest zwei Gründe für einen prinzipiellen Pluralismus. Der erste Grund ist die Analogie, die nach Dupuis zwischen dem Verhältnis Christentum-andere Religionen und Kirche-Israel besteht. Johannes Paul II., der sich, wie bekannt, für die Neuorientierung des katholischen Verständnisses, was das Verhältnis von Kirche und Israel angeht, sehr eingesetzt hat, hatte zu verschiedenen Anlässen unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass er den Bund mit Mose durch den Neuen Bund in Jesus als nicht aufgehoben ansieht.³⁸ Der Alte Bund hört mit dem Neuen nicht auf, sondern gemäß Röm 11,29 sind die Gnade und die Berufung unwiderruflich. Damit bleibt, so Dupuis, die Dualität von Kirche und Israel bis ans Ende der Zeiten bestehen – bzw. bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben, wie es in Röm 11,25 heißt. Und damit ist der Bund mit Mose auch heute noch als Heilsweg anzusehen. Analog dazu aber hat Gott auch andere Religionen neben dem Christentum als eigenständig weiterexistierend und auch heilsvermittelnd gewollt.³⁹ Begründet wird diese Analogie zum Verhältnis Kirche-Israel damit, dass alle Bünde, die Gott mit den Menschen eingeht, als ewige Bünde anzusehen sind: So wenig der Bund mit Mose durch den Neuen Bund aufgeho-

³⁵ Das Christentum und die Religionen: Internationale Theologenkommission, 30. Sept. 1996, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 136), Bonn 1997, § 86.

³⁶ CR 254.

³⁷ DJ 4. Allerdings trifft diese Kritik Dupuis wohl nicht wirklich, denn in dieser Erklärung wird der Pluralismus *de jure* mit einer „relativistischen Theorie“ gleichgesetzt, was Dupuis' Ansatz ja offensichtlich nicht ist.

³⁸ Vgl. TRP 228. Dupuis knüpft auch an Geffré an. Vgl. C. GEFFRÉ, La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux, in: J. Doré/C. Theobald (Hg.), *Penser la foi: recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris 1993, 351-369, hier 359-364.

³⁹ TRP 228-233. Vgl. dieselbe Analogie in K. RAHNER, Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Zürich² 1964, 136-158, hier 147-154.

ben ist, so wenig ist auch der Bund mit Noah aufgehoben; so wenig Gott seinen Bund mit Mose bereut, so wenig bereut er den mit Noah.⁴⁰

Der zweite Grund für einen prinzipiellen Pluralismus, der etwas längerer Ausführungen bedarf, ist eine Konsequenz aus der Annahme des universalen Heilswillens Gottes, wie er in 1 Tim 2,4 zum Ausdruck kommt. Schon Karl Rahner hatte darauf hingewiesen, dass der Heilswille Gottes sich auch vor der jüdisch-christlichen Offenbarung sinnvoll nur in den zu dieser Zeit existierenden Religionen gezeigt haben kann. Man muss zunächst den ungeheuren Zeitraum bedenken, der paläoanthropologisch gesehen zwischen den ersten Menschen und der mit der alttestamentlichen Zeit beginnenden Offenbarung liegt: nach neusten Erkenntnissen ca. 100.000 bis 200.000 Jahre. Sollen wir davon ausgehen, dass es in dieser ganzen Zeit keinerlei objektiv erkennbaren Heilsweg gab? Rahner ist der Auffassung, „[...] dass in einer Theologie der Heilsgeschichte, die den universalen Heilswillen Gottes ernst nimmt und dabei an den ungeheuren zeitlichen Abstand zwischen ‚Adam‘ und der alttestamentlichen Offenbarung von Moses denkt, die ganze Zwischenzeit zwischen beiden Punkten [...] nicht von göttlicher Offenbarung leer gedacht werden kann. Diese aber wäre nicht einfach schlechthin getrennt von aller Geschichte der konkreten Religionen. Denn denkt man sich diese alle einmal einfach weg, dann lässt sich überhaupt nicht mehr sagen, wo denn Gott mit seiner Heils- und Offenbarungsgeschichte in der Welt noch zu finden ist.“⁴¹ Dies gilt jedoch sinnvollerweise nicht nur für die Menschen vor der Menschwerdung, sondern auch für alle Menschen nach Jesus Christus, die in keinem Kontakt mit der jüdisch-christlichen Heilsvermittlung standen und stehen.

Wie soll man sich eine für die Menschen fassbare Konkretisierung von Gottes Heilsangebot außerhalb der jüdisch-christlichen Offenbarung vorstellen, ohne an die Objektivierungen der unterschiedlichen Religionen zu denken? Rahner äußert sich zur Notwendigkeit einer Konkretisierung mit folgenden Worten: „Bei der Einheit der Dimensionen des menschlichen Daseins und bei der Berufenheit des ganzen

⁴⁰ TRP 233. Vgl. DUPUIS, *Le pluralisme religieux*, 491. LABBÉ, *La théologie des religions*, 122, kritisiert die Gleichstellung des Bundes mit Noah mit dem mit Mose, was deren Ewigkeit betrifft, weil dadurch die Einzigartigkeit der Verbindung von Kirche und Israel in Frage gestellt würde. Diese Einzigartigkeit aber sollte m. E. gerade nicht an der Unaufhebbarkeit dieser Bünde festgemacht werden. Und wie soll man biblisch belegen, dass nur der Bund mit Mose und der Neue Bund ewig sind?

⁴¹ K. RAHNER, *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd.12, Zürich 1975, 370-383, hier 373-374.

Menschen zum Heil, bei der inneren Dynamik der Gnade, sich in allen Dimensionen der Menschheit heilend und heiligend und vergöttlichend auszuwirken, ist überdies zu erwarten, dass immer und überall, wenn auch in verschiedener Stärke und mit verschiedenem Erfolg, diese vergöttlichte Grundbefindlichkeit des Menschen (hier spezifisch im Sinn Rahners das übernatürliche Existential; J.D.) sich zu thematisieren sucht [...], sich zu objektivieren sucht in ausdrücklichen religiösen Aussagen, in Kult, in religiösen Vergesellschaftungen [...]“⁴².

Diese Andeutungen Rahners greift Dupuis auf: Die universal gegenwärtige Heilsgeschichte muss konkret verkörpert sein in der Menschheitsgeschichte, und dies geschieht durch die verschiedenen Religionen hindurch.⁴³ Dupuis betont, dass es keinen Sinn macht, von einer Heilswirksamkeit in Andersgläubigen auf der Ebene ihres rein subjektiven religiösen Lebens auszugehen, also im Sinn rein individueller Gnadengaben, während die Religion dieser Menschen mit ihren objektivierenden Vorstellungen und Riten keinerlei heilswirksame Bedeutung haben soll. Die menschliche Existenz ist grundsätzlich historisch geprägt, das heißt, der Mensch existiert nie als eine isolierte Monade,⁴⁴ sondern in einer menschlichen Gesellschaft und Kultur, die ihn mit ihren objektiven Inhalten in allem bestimmt, was er tut, empfindet und denkt, das heißt auch in seinem inneren religiösen Leben. Subjektives religiöses Leben und objektive Religion können nicht voneinander getrennt werden, sie greifen stets ineinander.⁴⁵ Wenn Menschen anderer Religionen von Gott das Heil angeboten bekommen, geschieht dies zwangsläufig durch die Vermittlung dieser Religionen hindurch, also durch deren Vorstellungen und Praktiken.⁴⁶ Das heißt: es ist davon auszugehen, dass die anderen Religionen in ihren objektiven Inhalten zur „Sichtbarkeit“ der Heilswirksamkeit Christi beitragen.⁴⁷ Die ernsthaft religiöse Praxis ihrer Anhänger ist die Wirklichkeit, „die deren Begegnung mit Gott in Jesus Christus zum Ausdruck bringt, unterstützt, trägt und enthält“⁴⁸.

⁴² Ebd., 124.

⁴³ CR 100.

⁴⁴ TRP 31; vgl. CR 186f.

⁴⁵ TRP 318.

⁴⁶ CR 187.

⁴⁷ TRP 317. Wie anders soll die auf *Lumen gentium* aufbauende Rede der Enzyklika *Redemptoris missio* von den „anderen Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlertätigkeit teilhaben“ (RM 5; vgl. DJ 14) zu verstehen sein? Auf diese Stelle weist auch Dupuis verschiedentlich hin (vgl. TRP 307 oder CR 168).

⁴⁸ J. DUPUIS, Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 10 (2006) 65-80, hier 76.

So gesehen macht es aber auch keinen Sinn, es abzulehnen, die religiösen Traditionen Andersgläubiger als Wege und Mittel des Heils anzusehen.⁴⁹ Und wenn zugleich im Sinn der Parallele von Israel und den anderen Religionen diese religiösen Traditionen geschichtstheologisch gesehen nicht dazu bestimmt sind, dem Christentum vor dem Ende der Zeiten zu weichen, muss von einer prinzipiellen Pluralität der Heilswege in den verschiedenen Religionen ausgegangen werden. Die Konzilstexte *Ad gentes* und *Nostra aetate* sprechen von Elementen der „Wahrheit und Gnade“ in den anderen Religionen,⁵⁰ von „Strahlen jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet“⁵¹ bzw. von „Samen des Wortes“⁵². Auch wenn, wie Dupuis hervorhebt, in den Konzilstexten selbst nicht deutlich gemacht wird, und es auch nicht die Intention war, deutlich zu machen, wie die Anwesenheit dieser Elemente in den anderen Religionen genau zu verstehen ist,⁵³ legen die beiden genannten Gründe das Verständnis dieser Passagen als Selbstmitteilung Gottes auch in den anderen Religionen und damit die Annahme, dass auch diese anderen Religionen von Gott gewollte Heilswege sind, doch sehr nahe. Wie ein Kommentator Dupuis' bemerkt, reicht das Verständnis der in den anderen Religionen enthaltenen Werte im Sinn der „fulfillment theory“, das heißt als rein propädeutisch auf die Offenbarung hin, nicht mehr aus.⁵⁴

2. JESUS CHRISTUS, DER LOGOS UND DIE RELIGIONEN

2.1 Eine trinitarische Religionstheologie

Den Kern von Dupuis' religionstheologischer Christologie berührt man erst, wenn man sie von seinem trinitätstheologischen Offenbarungsverständnis her betrachtet. Dupuis geht davon aus – er beruft sich dabei gern auf Gregor von Nazianz⁵⁵ –, dass, wo immer Gott sich selbst offenbart, er sich notwendig trinitarisch offenbart. Jeder göttliche Bund mit der Menschheit – und wie wir wissen, befindet sich die

⁴⁹ CR 188.

⁵⁰ Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, Nr. 9.

⁵¹ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* [fortan = NA], Nr. 2.

⁵² NA 11, 15.

⁵³ TRP 165-170.

⁵⁴ T. MERRIGAN, Jacques Dupuis and the Redefinition of Inclusivism, in: D. Kendall/G. O' Collins (Hg.), *In Many and Diverse Ways: In Honor of Jacques Dupuis*, Maryknoll 2003, 60-71, hier 67.

⁵⁵ TRP 227.

gesamte Menschheit über den Bund mit Noah in einem Bund mit Gott – bedeutet notwendig die aktive Gegenwart Gottes, das heißt seines Wortes und seines Geistes.⁵⁶ Jedes Mal, wenn Gott sich offenbart, offenbart er sich durch das Wort und den Geist hindurch.⁵⁷ Mit anderen Worten: Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität im Vollzug ihrer Selbstmitteilung.⁵⁸ Die Selbstmitteilung der immanenten Trinität kann nur trinitarisch geschehen. Dupuis nennt dies die Bedingung der Möglichkeit aller Selbstoffenbarung Gottes.⁵⁹ Damit aber offenbart sich Gott auch außerhalb des jüdisch-christlichen Raumes notwendig durch das Wort und den Heiligen Geist hindurch. Dupuis beruft sich auf die Enzyklika *Dominum et vivificantem* von 1986, wonach auch die Gnade, die außerhalb der Kirche wirksam ist, immer sowohl einen christologischen als auch einen pneumatologischen Charakter hat.⁶⁰ Das Wort Gottes, also der Logos in Form der zweiten Person der Trinität, und der Heilige Geist sind jederzeit und überall das Medium der Selbstoffenbarung Gottes, sie sind in jeder Phase der Heils- bzw. Weltgeschichte der Menschheit anwesend.⁶¹

Seit dem II. Vatikanischen Konzil wird, wie Dupuis hervorhebt, vom Lehramt immer wieder unterstrichen, dass der Heilige Geist auch außerhalb des jüdisch-christlichen Raumes wirksam und gegenwärtig ist, dass dessen Wirken in diesem Sinn universal ist. Dupuis bezieht sich insbesondere auf folgende Aussage der Enzyklika *Redemptoris missio*: „Der Geist zeigt sich in besonderer Weise in der Kirche und in ihren Mitgliedern, jedoch ist sein Handeln allumfassend, ohne Begrenzung durch Raum und Zeit [...]. 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“⁶². Entscheidend für Dupuis aber ist, dass dies seiner Auffassung nach auch für den Logos gilt. Trinitätstheologisch konsequent sind für ihn die Elemente von „Wahrheit und Gnade“⁶³ aufgrund der

⁵⁶ Ebd.: „This amounts to saying that every divine covenant with humankind necessarily involves the active presence of God, of his Word, and of his Spirit.“

⁵⁷ TRP 242.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ TRP 242.

⁶⁰ Enzyklika *Dominum et Vivificantem*: Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 71), Bonn 1986, Nr. 53; vgl. TRP 221, CR 181.

⁶¹ TRP 221. Zur trinitätstheologischen Perspektive von Dupuis' Ansatz vgl. neuerdings auch A. NORONHA, *Trinity and the Plurality of Religions. Jacques Dupuis' Trinitarian Approach to Religious Pluralism*, Dissertation Freiburg i.Br. 2008.

⁶² RM 28.

⁶³ NA 2.

vereinten Wirksamkeit sowohl des Heiligen Geistes als auch des Wortes Gottes in den anderen Kulturen und Religionen anwesend.⁶⁴

Damit aber geht Dupuis von einer universalen Gegenwart des Wortes Gottes auch vor dem Christusereignis aus. Biblisch rechtfertigt er dies vor allem mit Bezug auf den Prolog des Johannesevangeliums. In Joh 1,9 heißt es: „Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt“. Wenn aber das Licht, der Logos, ohne Einschränkung jeden Menschen erleuchtet, so ist dies nach Dupuis – er folgt hier der Exegese etwa von Léon-Dufour⁶⁵ oder Schnackenburg⁶⁶ – über alle Zeiten hinweg gemeint, und damit auch unabhängig von der Menschwerdung des Logos. Vor allem stützt Dupuis sich auf Justin, Clemens von Alexandrien und Irenäus von Lyon. Irenäus zitiert an einer Stelle Mt 11,27/Lk 10,22: „Niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren wird.“ Diesen Vers aber legt Irenäus wie folgt aus: „Die Aussage ‚offenbaren wird‘ ist nämlich nicht nur von der Zukunft gemacht, als ob der Logos erst dann damit begonnen hätte, den Vater zu offenbaren, als er von Maria geboren war, sondern hat ihre Bedeutung für die ganze Zeit insgesamt. Denn seit Beginn steht der Sohn seinem Geschöpf bei und offenbart allen den Vater, denen er will und wann er will und wie der Vater will“⁶⁷. Seit Beginn der Schöpfung offenbart der Sohn allen den Vater, denen der Vater sich offenbaren will!

2.2 Eine Heilsordnung – zwei Wirkweisen

Das Wort und der Geist sind also nach Dupuis auch außerhalb der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte überall gegenwärtig und wirksam. Doch wie gestaltet sich dann das Verhältnis zwischen der Offenbarung in Jesus Christus und der außerbiblischen Offenbarung? Christus ist für Dupuis, wie gesagt, die Mitte und das Ziel der Geschichte, und zwar die einmalige Mitte, in der allein sich Gott in seiner ganzen Fülle offenbart hat. Jesus Christus erfüllt die Offenbarung und schließt sie ab, wie es in *Dei Verbum* heißt.⁶⁸ Die Offenbarung in Jesus Christus ist in diesem Sinn auch für Dupuis unüberbietbar. Die Offenbarungen in

⁶⁴ CR 190.

⁶⁵ CR 142-143.

⁶⁶ TRP 319-320.

⁶⁷ IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses: Gegen die Häresien* IV 6,7 (FC 8/4: 55; Übersetzung N. Brox).

⁶⁸ DV 4.

den anderen Religionen aber verhalten sich zu derjenigen in Jesus Christus wie der Logos in seiner Fülle zu den in diesen Religionen enthaltenen *logoi spermatikoi*, ein Ausdruck der frühen Kirchenväter, insbesondere von Justin, den schon *Nostra aetate* aufgreift und im Anschluss daran auch Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Redemptoris missio*. In der Enzyklika heißt es: „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.“⁶⁹ In den anderen Kulturen, Riten und Religionen sind Samen des Wortes vorhanden.

Dupuis geht davon aus, dass es sich um nichts anderes handeln kann als um die Samen des Wortes Gottes selbst. Auch wenn die stoische Vorstellung von einem rein weltimmanenten Logos das Logosverständnis der frühen Kirchenväter sicher mitbestimmt hat, kann Dupuis aufweisen, dass bei den Kirchenvätern mit den *logoi spermatikoi* Manifestationen des Wortes Gottes selbst gemeint sind.⁷⁰ Es handelt sich um differenzierte Partizipationen der Menschen an dem einen göttlichen Logos.⁷¹ Wie aber sollen diese göttlichen Samen in den anderen Religionen vorhanden sein, wenn nicht Gott sich trinitarisch auch in ihnen offenbart hat, das heißt durch den Heiligen Geist hindurch, wie *Redemptoris missio* deutlich zu verstehen gibt, aber mit Dupuis auch durch den Logos, durch das Wort Gottes hindurch. Der Logos ist nicht nur der Schöpfer und Erhalter des Universums, sondern alle Manifestationen Gottes in der Welt finden durch ihn statt. Diese Manifestationen sind nicht auf die christliche Heilsökonomie beschränkt, sondern es gibt sie auch unabhängig von der Menschwerdung des Logos, es gibt – in Anknüpfung an Irenäus von Lyon – auch in den anderen Religionen eine Vielzahl von Logophanien. Es ist somit das Wort Gottes selbst, das seine eigenen Samen in die religiösen Traditionen „hineinsät“⁷².

Die Rede von den *Samen* des Wortes führt mit sich, dass der Logos im Gegensatz zu seiner Anwesenheit in Christus in den anderen religiösen Traditionen nur partiell und auf implizite, versteckte Weise anwesend ist. Er ist gegenwärtig in Form von noch unvollständigen Zeichen.⁷³ Damit sind die religiösen Praktiken, die Riten, die Vorstellungen und auch die Heiligen Schriften der nichtchristlichen Religionen, in denen sich diese Samen zeigen, für Dupuis nicht als gleichwertig mit den christlichen anzusehen. Sie erweisen sich sogar in verschiedener Hin-

⁶⁹ RM 28.

⁷⁰ CR 149, 154-156.

⁷¹ TRP 243.

⁷² TRP 320: “[...] sown in them by the Word” (vgl. CR 160).

⁷³ TRP 319.

sicht für den Christen als sehr mangelhaft. Dennoch ist ihnen eine gewisse Vermittlung von Gnade und damit auch von Heil zuzusprechen.⁷⁴ In den konkreten Vorstellungen und Praktiken dieser Religionen, mit wie viel aus christlicher Sicht Falschem sie auch vermenget sein mögen, ist die erlösende Macht des Logos am Werk.⁷⁵

Dupuis ist vorgeworfen worden, er würde mit seiner Auffassung einer Heilswirkung des Logos in den anderen Religionen, die nicht durch die Menschheit Jesu Christi vermittelt geschieht, *trennen* zwischen einer Heilsordnung des ewigen Wortes bzw. Logos, die auch außerhalb der Kirche gilt, und einer an die Kirche gebundenen Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes. Insbesondere die Erklärung *Dominus Jesus* sieht dies als nicht hinnehmbar an⁷⁶ und betont wie die Notifikation,⁷⁷ es gebe nur eine einzige von Gott gewollte Heilsordnung.⁷⁸ Schon in *Redemptoris missio* heißt es in der Tat: „Es widerspricht dem christlichen Glauben, wenn man eine wie auch immer geartete Trennung zwischen dem Wort und Jesus Christus einführt“⁷⁹. Allerdings hat Dupuis eine solche Trennung niemals behauptet,⁸⁰ sondern stets darauf hingewiesen, er gehe von einem einzigen Heilsplan Gottes aus und wolle keinesfalls eine Trennung zwischen einer Wirkung des ewigen Logos unabhängig von Jesus Christus, also einer Wirkung des *logos asarkos*, und einer Wirkung des menschgewordenen Logos durch Jesus Christus, des *logos ensarkos*, einführen.⁸¹ Es sei „eine Sache, von verschiedenen zum Christusereignis parallelen Heilsökonomien auszugehen, und etwas anderes, ohne Trennung zwischen zwei

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ TRP 320. Die praktische Konsequenz hieraus ist gemäß einer Stelle aus dem von Dupuis gern herangezogenen Dokument „Dialog und Verkündigung“ vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog von 1991, an dem er selber mitgearbeitet hat: „Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch ihres Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, dass sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen“ (Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102], Bonn 1991, Nr. 29).

⁷⁶ DJ 9.

⁷⁷ Notif. 2.

⁷⁸ DJ 11.

⁷⁹ RM 6.

⁸⁰ Er vermerkt vielmehr ausdrücklich: „Ich gebrauche niemals den Ausdruck ‚Trennung‘ und habe ihn zu keiner Zeit gebraucht“ (Die Wahrheit wird euch frei machen, 39).

⁸¹ CR 139f.

verschiedenen, komplementären Aspekten einer einzigen Heilsökonomie zu unterscheiden“⁸². Für Dupuis bilden die Wirksamkeit des Wortes Gottes in den anderen Religionen unabhängig von Jesus Christus und die Wirksamkeit des Wortes Gottes durch Jesus Christus untrennbare und komplementäre Aspekte des einen göttlichen Heilsplans bzw. der einen Heilswirksamkeit des Wortes Gottes.⁸³ Schon aufgrund der hypostatischen Union könne man den Logos und Jesus Christus nicht voneinander trennen,⁸⁴ und die Aufnahme von Jesu Menschheit in die göttliche Person des Wortes Gottes setze die personale Identität zwischen dem Wort Gottes und Jesus Christus voraus.⁸⁵

Trotz dieser Untrennbarkeit gibt es ein Heilwirken des Wortes, das nicht durch die Menschheit Jesu vermittelt ist. Es gibt eine Heilswirksamkeit des Wortes Gottes als solchen, verschieden von dem Wort, das durch die Menschheit des auferstandenen und verherrlichten Jesus hindurch wirkt.⁸⁶ Sie stehen beide in einer „kreativen Spannung“ zueinander,⁸⁷ wobei das Verhältnis zwischen der Wirksamkeit des *logos asarkos* und des *logos ensarkos* genauer so zu verstehen ist: Das Christusereignis gibt Zeugnis von der umfassenden Heilswirksamkeit des Wortes,⁸⁸ bzw. die Heilswirkung des menschengewordenen Wortes ist das Sakrament einer umfassenderen Wirksamkeit des Wortes, die alle Religionen der Menschheitsgeschichte umfasst.⁸⁹ Dupuis spricht einerseits „dem in Jesus Christus Mensch gewordenen Sohn Gottes das universale Heil der Menschheit“ zu, hält aber zugleich an einer uni-

⁸² CR 182: “[...] one thing to affirm different economies of salvation parallel to that of the Christ event, and another to distinguish without separation different complementary aspects of a single economy of salvation [...]”

⁸³ CR 161.

⁸⁴ CR 158.

⁸⁵ CR 140.

⁸⁶ CR 139. Ich werde es aufgrund der thematischen Ausrichtung meines Aufsatzes auf Dupuis’ religionstheologische Christologie hier nicht eigens entfalten, aber dasselbe gilt natürlich auch für den Heiligen Geist: Dessen Wirken reduziert sich nicht auf seine Ausgießung in die Welt durch den auferstandenen und erhöhten Christus, sondern er wirkt auch ohne Vermittlung durch Christus überall in der Schöpfung (vgl. CR 138, 178ff. u. a.).

⁸⁷ DUPUIS, Eine trinitarische Christologie, 69.

⁸⁸ CR 138.

⁸⁹ CR 145. Dupuis zitiert wörtlich C. GEFFRÉ, *La singularité du christianisme*, 365f.: „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, das mit der religiösen Geschichte der Menschheit korreliert“ (vgl. J. DUPUIS, *Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 10 [2006] 81-100, hier 98).

versalen Wirksamkeit des Wortes Gottes unabhängig von Christus fest, wovon die Wirksamkeit in Jesus Christus das Sakrament ist.⁹⁰ Dies gilt nicht nur für die Zeit vor dem Christusereignis, sondern auch für danach: „[...] das Heilswirken Gottes durch den nichtinkarnierten Logos (*logos asarkos*) [...] geht auch nach der Inkarnation des Logos noch weiter (Joh 1,14) [...]“⁹¹, bzw. von einer universalen Wirksamkeit des nichtinkarnierten Logos als unterschieden von der Heilswirksamkeit durch seine Menschheit hindurch können wir „nicht nur vor der Inkarnation des Wortes, sondern auch nach der Inkarnation und Auferstehung Jesu Christi“ sprechen⁹². Als eine Wirksamkeit nach Christi

⁹⁰ DUPUIS, Eine trinitarische Christologie, 68. Sowohl die Wirksamkeit des *logos asarkos* als auch die des *logos ensarkos* sind also als universal anzusehen. Der *logos ensarkos* ist trotz seiner geschichtlichen Partikularität universal, also nicht raum- und zeitgebunden tätig, die Wirksamkeit Gottes aber ist zugleich nicht begrenzt durch die menschliche Existenz Jesu Christi. Das heißt, so könnte man es ausdrücken, der *logos* überhaupt, gleich ob *asarkos* oder *ensarkos*, ist universalständig und überall wirksam (vgl. DUPUIS, Die Universalität des Wortes, 81). Ich verstehe hier nicht ganz den Einwand von Alexander Löffler (Theologie im Grenzbereich von Inklusivismus und Pluralismus: Zu Jacques Dupuis' christlicher Theologie des religiösen Pluralismus, in: Zeitschrift für katholische Theologie 126 [2004] 415-442, hier 424): „[...] so bleibt dennoch fraglich, wie von einem universalen [sic!] Heilshandeln des auferstandenen Christus, an dem Dupuis zweifellos festhält, nochmals eine umfassendere, das heißt universalere [?] Ökonomie des göttlichen Wortes als solchen sinnvollerweise unterschieden werden kann.“ Es kommt ganz darauf an, was man unter universal bzw. universaler Wirksamkeit versteht. Universal wirksam kann etwas sein, das überall wirksam sein *kann* und dann ohne Begrenzung zu den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten auch wirksam ist, ohne notwendig überall zugleich wirksam zu sein oder schon wirksam gewesen zu sein, oder etwas kann in dem Sinn universal wirksam sein, dass es tatsächlich ausnahmslos überall und jederzeit wirksam ist. Dupuis verwendet das Wort „universal“ mit Bezug auf die universale Heilswirksamkeit Gottes durch Jesus Christus m. E. eher im ersten Sinn, etwa wenn er formuliert, durch den verherrlichten Stand werde „das geschichtliche Heilsereignis für alle Zeiten und Orte“ gegenwärtig und wirksam (DUPUIS, Die Universalität des Wortes, 96). Dupuis' Sprache ist gewiss auch hier wieder ungenau. Nirgends legt er sein Verständnis universaler Wirksamkeit klar fest. So kann an anderer Stelle davon die Rede sein, die verherrlichte Menschheit Jesu sei „inklusiv gegenwärtig und wirksam“ in allen Zeiten und an allen Orten (ebd., 98). Ich gehe davon aus, dass man im Sinn Dupuis' im Grunde sagen müsste, dass der eine Logos, ob *asarkos* oder *ensarkos*, überall und ausnahmslos wirksam ist, sowohl der *logos asarkos* als auch der *logos ensarkos* aber überall wirksam sein kann und an den verschiedensten Zeiten und Orten auch tatsächlich wirksam ist. Finalursächlich verstanden kann die verherrlichte Menschheit Jesu – alle Wirkweisen des Wortes Gottes zusammengenommen – auch als „inklusiv gegenwärtig und wirksam“ bezeichnet werden.

⁹¹ TRP 298.

⁹² CR 143.

Inkarnation und Auferstehung wäre nach Dupuis' Auffassung die Offenbarung Gottes im Islam anzusehen.⁹³

2.3 Teleologische Begründung

Die Erklärung *Dominus Jesus* und die Notifikation richten sich jedoch über den Vorwurf einer Trennung von *logos ensarkos* und *logos asarkos* hinaus gegen jegliche Unterscheidung zwischen einer Heilswirksamkeit durch den *logos asarkos* und einer durch den *logos ensarkos*. In der Erklärung *Dominus Jesus* etwa heißt es: „Mit der Inkarnation werden alle Heilstaten des Wortes Gottes immer in der Einheit mit seiner menschlichen Natur vollbracht [...]. Nicht vereinbar mit der Lehre der Kirche ist deshalb die Theorie, die dem Logos als solchem in seiner Gottheit ein Heilswirken zuschreibt, das er – auch nach der Inkarnation – ‚über‘ oder ‚jenseits‘ seiner Menschheit ausübe“⁹⁴. Noch genauer: Es ist der Erklärung nach immer nur der heilshafte Einfluss des menschgewordenen Sohnes, der im Leben der Menschen Wirklichkeit wird, „ob sie (diese Menschen; J.D.) der Menschwerdung des Wortes vorausgegangen sind oder nach seinem Kommen in der Geschichte leben“⁹⁵. Im Hintergrund dieser Aussage steht natürlich die Grundannahme christlicher Erlösungslehre, dass es Christi Leiden, sein Tod und seine Auferstehung sind, die allein den Menschen von Sünde und Tod zum Ewigen Leben befreit haben. Christus hat die Gnade am Kreuz erworben. Aufgrund der „Verdienste seines Leidens“, wie in der Soteriologie traditionell formuliert wurde, hat Gott die Menschheit in Jesus Christus, und nur in Jesus Christus, mit sich versöhnt. Jesus ist die einzig mögliche Ursache der Gnade und des Heils für die Menschen. Er allein kommuniziert sie. Es sieht so aus, als gelte dies nach *Gaudium et spes* auch für Menschen, die das Heil erlangen, ohne zum Glauben an Jesus Christus gekommen zu sein. Auch sie erlangen das Heil so, dass sie, wie dort formuliert wird, auf eine Gott bekannte Weise mit dem österlichen Geheimnis, also mit dem Ereignis von Tod und Auferstehung Jesu verbunden sind.⁹⁶ Ob diese Aussage allerdings

⁹³ Die Idee einer Wirkung des Wortes, die auch nach Christi Menschwerdung und Auferstehung nicht durch das Christuseignis hindurch geschieht, vertritt auch der Exeget Léon-Dufour in seiner Auslegung des Johannesevangeliums. Siehe X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Saint Jean*, Bd. 1, Paris 1988, 124. Vgl. CR 142f.

⁹⁴ DJ 10

⁹⁵ DJ 12.

⁹⁶ GS 22.

nicht auch anders verstanden werden kann, darauf werde ich noch zurückkommen.⁹⁷

Als einzige Möglichkeit, den Sachverhalt theologisch korrekt zu formulieren, scheint damit die Annahme zu bleiben, Gott wirke das Heil in den anderen Religionen notwendig durch Jesu verherrlichtes Menschsein, das aufgrund der Auferstehung transhistorisch und überzeitlich geworden bzw. untrennbar mit dem Logos vereinigt worden ist. Nur Christi reale geistige Präsenz kann heilswirksam sein. Genau diese Auffassung hinterfragt Dupuis mit der Bemerkung: „Dass das historische, in dem österlichen Geheimnis von Tod und Auferstehung gipfelnde Christuseignis universale Heilsbedeutung hat, bedarf keiner weiteren Erklärung. Was noch zu erklären ist, ist, wie seine Heilsmacht die Anhänger anderer religiöser Traditionen erreicht. Findet dies allein durch eine unsichtbare Wirkung der verherrlichten Menschheit statt, die durch seine Auferstehung/Verherrlichung ‚transhistorisch‘ geworden und von den Beschränkungen von Raum und Zeit befreit ist? Oder erreicht Gottes Heilswirksamkeit in Jesus Christus die Glieder anderer religiöser Traditionen durch eine gewisse ‚Vermittlung‘ ihrer eigenen Traditionen?“⁹⁸

Mit Bezug auf die klassische Soteriologie stellt sich vor allem die Frage, wie wir uns die Heilswirksamkeit vorstellen sollen, die der Logos schon vor der Menschwerdung vollbracht hat. Wie kann Christus zeitlich rückwirkend heilswirksam sein, wenn man zugleich vermeiden will, das göttliche Wort als ein von Ewigkeit her inkarniertes Wort zu denken?⁹⁹ Von Buddha kann man aus christlicher Sicht sinnvoll sa-

⁹⁷ Und auch in der Enzyklika *Redemptoris missio* bezeichnet Johannes Paul II. die Gnade, die Nichtchristen zuteilwird, als eine Gnade, die von Christus kommt (RM 10).

⁹⁸ CR 186: “That the historic event of Jesus Christ, culminating in the paschal mystery of the death-and-resurrection, has universal saving significance has no need of further explanation. What still must be explained is how his saving power reaches the adherents of other religious traditions. Does this take place solely through an invisible action of the glorified humanity which through his resurrection/glorification has become ‘transhistoric’, removed from the constraints of space and time? Or does God’s saving action in Jesus Christ reach the members of the other religious traditions through a certain ‘mediation’ of their own traditions?”

⁹⁹ Treffend ist die Bemerkung von Gerald O’Collins bezüglich des eben beschriebenen Ansatzes: “However he (Jacques Dupuis; J.D.) continues to distinguish between the Word of God *in se* and the Word of God precisely as incarnated. We must make such terminological distinctions. Otherwise we will finish up joining some critics in such a strange statement as ‘the Word of God as such is the Word incarnate’. Those who fail ‘to watch their language’ and use such an expression seem to attribute an eternal, real (and not just an intentional) existence to the human being created and assumed by the Word of God at a certain point in the history of the world, as well as appearing to cast doubt upon the loving freedom of the Word of God in becoming

gen, dass er als eine von Jesus unterschiedene Manifestation des Wortes Gottes zu verstehen ist. Dupuis bezeichnet den Logos als die Quelle der Erleuchtung Buddhas.¹⁰⁰ Inwiefern ist es jedoch sinnvoll zu sagen, es sei der menschengewordene Logos, der den doch einige Jahrhunderte vor Christus lebenden Buddha erleuchtet habe? Dupuis bemerkt dazu: „[...] es scheint unmöglich, sich vorzustellen, wie die Menschheit bei der Verleihung von Gnaden instrumental wirksam gewesen sein könnte.“¹⁰¹ Es stellt sich aber auch die Frage, wie es mit der Heilswirksamkeit Gottes zur Zeit der Menschwerdung selbst und danach bestellt ist. Müssen wir es nicht so verstehen, dass auch während der Logos Mensch geworden ist, er sich nicht vollständig in Jesus zurückgezogen hat, sondern zugleich überall sonst im Kosmos als ewiger Logos noch gegenwärtig blieb, und auch nach der Menschwerdung noch überall und insbesondere in anderen Religionen unabhängig vom Christusergebnis bzw. nicht durch den auferstandenen und erhöhten Christus hindurch gegenwärtig ist?¹⁰²

Dupuis begründet sein Alternativmodell wie folgt: Durch die mit der Auferstehung vollzogene Aufnahme der Menschheit Jesu in Gott ist Christus zwar „metahistorisch“ oder „transhistorisch“ geworden, und der menschengewordene Logos ist aus diesem Grund überall anwesend,¹⁰³ dennoch ist das Wort auch weiterhin unabhängig vom auferstandenen Christus wirksam, denn auch wenn Jesus in seiner Menschheit mit in die Trinität hineingenommen wird, ändert dies nichts an der Beschaffenheit des Wortes Gottes. Das Wort Gottes bleibt, was es im Mysterium der Trinität immer war,¹⁰⁴ vor, während und nach der Inkarnation. Zu keiner Zeit wird das ewige Wort Gottes von der Menschheit Jesu absorbiert.¹⁰⁵ Es wird weder so absorbiert, dass es während der Inkarnation keine Wirksamkeit des Wortes Gottes neben der Inkarnation mehr gibt, noch so, dass nach der Inkarnation das Wort Gottes nur noch durch den auferstandenen und verherrlichten Christus hindurch wirken könnte. Die Unvermischtheit von Gott und Mensch ist gewissermaßen selbst mit der Auferstehung nicht aufgehoben.¹⁰⁶ Sonst

incarnate for our salvation” (DERS., Jacques Dupuis’ Contributions To Interreligious Dialogue, in: *Theological Studies* 64 [2003] 388-397, hier 392).

¹⁰⁰ TRP 328.

¹⁰¹ DUPUIS, Die Wahrheit wird euch frei machen, 40.

¹⁰² TRP 298.

¹⁰³ CR 158.

¹⁰⁴ CR 145: “In short it means that the Word remains that which he is in the mystery of the Trinity [...]”

¹⁰⁵ Ebd.: “The Word remains God: his divine eternity is not absorbed by his temporality as a man.”

¹⁰⁶ CR 159.

besteht die Gefahr eines „umgekehrten Monophysitismus“¹⁰⁷, einer Vereinnahmung der göttlichen Natur durch die menschliche. Die Aufnahme der Menschheit Jesu in das Wort Gottes kommt also nicht einer Einschränkung von dessen ewiger Wirksamkeit gleich.¹⁰⁸ Das göttliche Tun, wie es an anderer Stelle heißt, „ist nicht ‚eingegrenzt‘, ‚erschöpft‘ oder ‚reduziert‘ auf seinen Ausdruck durch die menschliche Natur“¹⁰⁹. In Jesus Christus gelangt dessen Wirksamkeit allerdings zu ihrer höchsten historischen Dichte.¹¹⁰ Auch das menschengewordene Wort Gottes ist durchaus an allen Orten und zu allen Zeiten als menschengewordenes Wort wirksam,¹¹¹ aber diese Wirksamkeit ist dennoch nur ein Teil der Wirksamkeit des Wortes Gottes. Dabei ist die Wirksamkeit des *logos asarkos* als ein Ausdruck von Gottes überschwänglicher Gnade und absoluter Freiheit zu verstehen.¹¹²

So bedenkenswert dieses Argument auch sein mag, hätte sich Dupuis zur traditionellen Formulierung dennoch nicht so querstellen müssen, wie er es tatsächlich getan hat. Ich denke, es gibt so etwas wie eine Vermittlung zwischen beiden Positionen im Sinn einer teleologischen Begründung von Dupuis' Ansatz, die eigentlich bei Dupuis selbst schon angelegt ist und die er nur deutlicher hätte herausarbeiten müssen. Dupuis hat in seinen Schriften wiederholt darauf hingewiesen, dass die Wirkung des ewigen Logos stets auf das Christusereignis als dessen *Ziel* hingeordnet ist – und zwar deutlicher noch in „Christianity and the Religions“ als in „Toward a Christian Theology of Religious Pluralism“. Dabei erwähnt Dupuis ausdrücklich das Verständnis von Inkarnation und Kreuz als Finalursache der göttlichen Geistmitteilung, wie Karl Rahner es in seinem Aufsatz „Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen“ entfaltet hat.¹¹³ Rahner setzt sich mit der Frage auseinander, inwiefern der Heilige Geist grundsätzlich als Geist Christi bezeichnet werden kann. Er geht einerseits davon aus, dass das Heil und damit der rechtfertigende Geist auch im nichtchristlichen religiösen Menschen gegenwärtig und wirksam ist,¹¹⁴ er hält aber andererseits daran fest, dass dieser rechtfertigende Geist

¹⁰⁷ CR 144.

¹⁰⁸ CR 145.

¹⁰⁹ DUPUIS, Die Universalität des Wortes, 94.

¹¹⁰ „Historical density“, CR 160.

¹¹¹ Nochmals TRP 316.

¹¹² TRP 299: “[...] the expression of God's superabundant graciousness and absolute freedom”. Vgl. Eine trinitarische Christologie, 74.

¹¹³ RAHNER, Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, 370-383. Auch zitiert in CR 178.

¹¹⁴ Ebd., 375.

überall und zu allen Zeiten „wegen der Verdienste Christi“ gegeben wurde und von daher notwendig als der Geist Jesu Christi anzusehen ist.¹¹⁵ Damit stellt sich jedoch die Frage nach dem „Zusammenhang zwischen der überall und zu allen Zeiten gegebenen Geistesgnade einerseits und dem raumzeitlich punktförmigen, geschichtlichen Ereignis des Kreuzes“¹¹⁶. Da man aber schlecht sagen kann, dass das Kreuz die Ursache für Gottes Heilswillen ist, weil Gottes Heilswille notwendig dem Kreuz als dessen Ursache vorausgeht, das heißt weil Jesus Christus notwendig von vornherein durch den Heilswillen Gottes zum Erlöser bestimmt gedacht werden muss,¹¹⁷ muss es einen Heilswillen Gottes notwendig auch schon vor Inkarnation und Kreuz geben. Den Ausweg aus dieser „Verlegenheit“ aber sieht Rahner darin, das Christusergebnis als Finalursache von Gottes Heilswillen bzw. Gottes Geistmitteilung zu verstehen. Weil das Christusergebnis in der Heilsgeschichte die Finalursache der Geistmitteilung ist, also alle Geistmitteilung auf das Christusergebnis in dem Sinn hingeordnet ist, dass es auf das Christusergebnis zielt, muss man, wenn man das aristotelisch-scholastische Finalursachenverständnis heranzieht, davon ausgehen, dass der Geist auch vor dem Christusergebnis schon von Christus „informiert“ ist, und von daher der vor Christus mitgeteilte Geist auch vor dem Christusergebnis schon Geist Christi genannt werden kann.¹¹⁸

Wie ist dieser Gedankengang genauer zu verstehen? Nach Aristoteles sind alle Abläufe in der Wirklichkeit zielgerichtet. Die Entfaltung des Samenkornes etwa ist ausgerichtet auf das Ziel des voll ausgewachsenen Baumes. Die Grundidee der aristotelischen Finalursache ist dabei, dass die Zielidee die Bewegung auf dieses Ziel hin bewirkt. Also es ist die Idee des ausgewachsenen Baumes, die den Samen auf diese Idee hin antreibt.¹¹⁹ Für Bäume mag dies aus heutiger biologischer Sicht eine mit Schwierigkeiten belastete Auffassung sein. Sie gilt aber nach Aristoteles' Auffassung auch für das menschliche Handeln. Wenn ich die Absicht habe – das klassische aristotelische Beispiel –, mit dem Ziel der Gesundheit spazieren zu gehen, dann bewegt mich dieses Ziel, nämlich die Idee der Gesundheit, zum Spaziergehen. Finalursächlichkeit zeichnet sich also dadurch aus, dass die Bewegung auf das Ziel hin in gewisser Weise vom Ziel selbst bewirkt ist. Damit ist in der Bewegung des Sichrichtens auf das Ziel bzw. des Verwirklichens des Zieles

¹¹⁵ Ebd., 376.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd., 377.

¹¹⁸ Ebd., 378.

¹¹⁹ Vgl. in Zusammenfassung J. DISSE, Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel, Darmstadt 32007, 88-92.

das Ziel selbst schon wirksam und damit anwesend. Genau dieses Verhältnis von Ziel und Wirksamkeit aber lässt sich auch auf die Geistmitteilung vor der Menschwerdung übertragen, indem man sie als auf die Menschwerdung hinzielend denkt. Das Ziel, die Ausgießung des Geistes durch den auferstandenen und erhöhten Christus, ist in der Bewegung auf das Ziel hin schon wirksam, bzw. die Zielgerichtetheit ist mit Rahners Worten schon von Christus „informiert“. Das heißt, der Heilige Geist ist auch vor dem Christusereignis der Geist Christi, weil er aufgrund seiner Zielgerichtetheit schon das Ziel in sich enthält.

Diesen finalursächlichen Zusammenhang kann man nun auf die Wirksamkeit des Logos übertragen. Zunächst gilt er für Rahner auch auf der Ebene der Selbstmitteilung Gottes überhaupt: „Insofern eine geschichtliche Bewegung auch in ihrem Anlauf schon von ihrem Ende lebt, weil ihre Dynamik in ihrem eigentlichen Wesen das Ziel will, dieses als erstrebtes in sich trägt und in ihm sich in ihrem eigenen Wesen erst eigentlich enthüllt, ist es durchaus berechtigt, ja notwendig, die ganze Bewegung der Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit, auch wo sie zeitlich vor diesem Ereignis ihres Unwiderruflichwerdens im Heilbringer geschieht, als von diesem Ereignis, also als vom Heilsbringer getragen zu denken.“¹²⁰ Weiter hat Rahner die Idee einer Übertragung auf den Logos selbst angeregt: „Die alte Logos-Spekulation, die dem Logos eine vom unsichtbaren Vater verschiedene ‚vorchristlich-christusartige‘ Tätigkeit und Geschichte in der Schöpfung zuschrieb, wäre wohl wert, noch einmal [...] neu durchdacht zu werden [...]. In Christus ist der Logos nicht nur (statisch) Mensch geworden, er hat eine menschliche Geschichte angenommen. Diese aber ist nach vor- und rückwärts ein Teil einer ganzen Welt- und Menschheitsgeschichte, und zwar ihre Fülle und ihr Ende. Wird aber die Einheit der Geschichte und ihre Zentriertheit auf Christus ernst genommen, dann bedeutet dies eben, dass Christus immer schon als prospektive Entelechie in der ganzen Geschichte steckte.“¹²¹

Auf die Wirksamkeit des Logos aber lässt sich dieser Ansatz durch folgenden Gedankengang übertragen: Weil auch der *logos asarkos*, der nicht durch das Christusereignis hindurch wirkende Logos, in seiner Wirkung stets auf den *logos ensarkos*, also auf den menschengewordenen Logos als dessen Ziel hingeeordnet ist, kann man sagen, dass in gewis-

¹²⁰ K. RAHNER, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln ²1964, 183-221, hier 203. Dieser Aufsatz von Rahner wird von Dupuis mit Erwähnung der Finalursächlichkeit des Christusereignisses in TRP 221 zitiert.

¹²¹ K. RAHNER, Probleme der Christologie heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln ³1958, 169-222, hier 187f.

ser Weise immer und überall der *logos ensarkos*, der menschengewordene Logos wirksam ist. Mit Bezug auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes vor dem Christuserignis, äußert Dupuis sich recht klar im Sinn von Rahner, dass die Gabe des Geistes im Hinblick auf das Christuserignis stattfindet,¹²² dass der Heilige Geist in diesem Sinn zugleich der Geist Christi sei.¹²³ Die Heilsfunktion des Heiligen Geistes bestehe darin – hier kommt der finalursächliche Zusammenhang am besten zum Ausdruck –, die Personen auf Christus hin zu „zentrieren“¹²⁴. Was die Wirksamkeit des Wortes Gottes betrifft, formuliert Dupuis ähnlich wie mit Bezug auf den Heiligen Geist und dazu noch ganz in der Ausdrucksweise Rahners: Da die Inkarnation des Logos von Ewigkeit her die Absicht Gottes ist, „informiert“ dieses Ziel die gesamte Geschichte der Beziehung zwischen Gott und der Menschheit.¹²⁵ Die Hingeordnetheit aller Wirksamkeit des nicht menschengewordenen Logos auf den menschengewordenen Logos unterstreicht Dupuis mit folgender Aussage: „[...] die antizipierte Wirksamkeit des Wortes Gottes ist bezogen auf das Ereignis Jesu Christi, in dem Gottes Vorhaben mit der Menschheit seinen Höhepunkt erreicht. Das noch nicht inkarnierte Wort und das inkarnierte Wort sind eine unteilbare Wirklichkeit. Jesus Christus, das inkarnierte Wort, bleibt im Zentrum von Gottes Heilsplan und dessen Entfaltung in der Geschichte. Logozentrismus und Christozentrismus stehen nicht im Gegensatz zueinander; sie verweisen aufeinander in einer einzigen Ökonomie.“¹²⁶ In diesem Sinn ist es, so Dupuis, auch zu verstehen, dass die Menschen gemäß Eph 2,10 in Jesus Christus geschaffen sind.¹²⁷

Der finalursächliche Gedanke ist also im Grunde genommen bei Dupuis vorhanden. Er formuliert ihn jedoch nicht positiv aus, und von daher bleibt stets eine gewisse Zweideutigkeit bezüglich der Frage, wie er die Wirksamkeit des *logos asarkos* in ihrem Verhältnis zur Wirk-

¹²² CR 181.

¹²³ TRP 197; DUPUIS, Eine trinitarische Christologie, 70, 74.

¹²⁴ TRP 197.

¹²⁵ TRP 223.

¹²⁶ TRP 196: “[...] the anticipated action of the Word of God is related to the event of Jesus Christ in which God’s plan for humankind comes to a climax. The Word-to-be-incarnate and the Word-incarnate are one indivisible reality. Jesus Christ, the incarnate Word, remains at the centre of God’s plan of salvation and of its unfolding in history. Logocentrism and Christocentrism are not opposed to each other; they call to each other in a unique dispensation.” Vgl. CR 157. Vgl. auch folgende Aussage aus: Die Wahrheit wird euch frei machen, 40: „Eine rückläufige Wirksamkeit der Verdienste Jesu ist vorstellbar; jede Gnade von ihm wäre verliehen worden mit Blick und in Beziehung auf das Christuserignis.“

¹²⁷ TRP 223.

samkeit des *logos ensarkos* genau versteht. So lehnt Dupuis einerseits die Auffassung, durch sein verherrlichtes Menschsein wirke Christus das Heil unsichtbar auch in den anderen Religionen, betont ab,¹²⁸ obwohl das Verständnis eines finalursächlichen Verhältnisses von ewigem Logos und menschengewordenem Logos eine solche Redeweise genauso wenig ausschließt, wie das Verständnis des Verhältnisses von Heiligem Geist und Geist Christi es ausschließt, dass man den Heiligen Geist, soweit er auch nicht unmittelbar durch Jesus Christus wirkt, dennoch Geist Christi nennt. Andererseits heißt es an anderer Stelle wieder, jede authentische Gotteserfahrung außerhalb des Christentums sei aus christlicher Sicht gesehen eine Begegnung Gottes mit den Menschen in Jesus Christus (!). Die Menschen nichtchristlicher Religionen brächten diese Gotteserfahrung zwar mit Hilfe der Symbole und Praktiken ihrer eigenen religiösen Tradition zum Ausdruck und damit oft auf verzerrte Weise, das Mysterium Christi sei aber auch in ihnen anwesend.¹²⁹ Oder Dupuis schreibt: „Das Christus-Mysterium ist daher gegenwärtig, wo immer Gott in das Leben von Menschen in einer Erfahrung realer göttlicher Präsenz eintritt [...]. Alle machen die Erfahrung des Christus-Mysteriums, aber Christen allein sind in der Lage es beim Namen zu nennen.“¹³⁰ Wie aber soll das Mysterium Christi in den anderen Religionen bzw. den Menschen anderer Religionen anwesend sein, wenn nicht aufgrund der Finalursächlichkeit des menschengewordenen Logos? Diese gedankliche Verknüpfung mit dem Finalursachenverständnis wird in Dupuis' Texten höchstens angedeutet, wie etwa in der folgenden, allerdings nur auf eine Auslegung Rahners bezogenen Stelle: „Für Rahner ist die konkrete Menschheit ‚auf der Suche‘ nach dem Mysterium Christi; deshalb ist es möglich, dem Mysterium sogar, bevor es im historischen Ereignis ‚kategorisch‘ oder ‚thematisch‘ erkannt wird, zu begegnen“¹³¹.

Dabei würde das finalursächliche Verständnis der Wirksamkeit des Wortes Gottes zugleich Dupuis' Redeweise rechtfertigen, wonach der Logos tatsächlich auch anders als durch den auferstandenen Christus hindurch wirkt. Und es steht dem nicht entgegen, dass er auf diese Weise nicht allein vor dem Christusereignis wirkt. Dupuis hingegen

¹²⁸ CR 186.

¹²⁹ TRP 319.

¹³⁰ J. DUPUIS, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. Maryknoll 1991, 92: „Christ is the mystery of God turning toward men and women in self-manifestation and self-revelation [...]. All have the experience of the Christic mystery, but Christians alone are in a position to give it its name.“

¹³¹ TRP 148: „For Rahner, concrete humanity is ‚in search‘ of the mystery even before it is recognized ‚categorically‘ or ‚thematically‘ in the historical event.“

formuliert den Zusammenhang zwischen beiden Wirkweisen zu unspezifisch, indem er sich immer wieder mit Beteuerungen ihrer Untrennbarkeit begnügt, etwa in dem Sinn, dass die Wirksamkeit des *logos asarkos* niemals vom Christuseignis „abstrahiere“¹³²; die anderen Heilswege mit dem Christuseignis in einer „wesentlichen Bezogenheit“ stünden¹³³; andere Mittlerschaften wesentlich auf die Mittlerschaft Jesu Christi „bezogen“ seien und auf sie „hingeordnet“ blieben¹³⁴; der *logos asarkos* immer „in Korrelation“ zum *logos ensarkos* handle¹³⁵; zwischen ihnen ein „Aufeinanderbezogensein und Komplementarität“ bestehe¹³⁶. Solche Aussagen lassen die Frage, wie die Bezogenheit von *logos asarkos* und *logos ensarkos* näher zu qualifizieren ist, in der Schwebe. Entscheidend für die Auffassung, dass der *logos asarkos* vor, während und nach der Inkarnation anders als durch Christus hindurch wirkt, ist m.E. im Sinn des von Rahner her Dargelegten, dass man davon ausgehen muss, dass es keine Wirksamkeit des Wortes Gottes gibt, die nicht zielursächlich hingeordnet ist auf dessen Wirksamkeit als menschgewordenes Wort. Es ist der eine Logos, der sowohl durch den menschgewordenen und auferstandenen Christus als auch anders als durch ihn hindurch wirkt. Alles Wirken des Wortes Gottes jedoch, das nicht durch Christus geschieht, zielt auf Christus.

Mit diesem finalursächlichen Verständnis lassen sich m.E. auch die kirchlichen Verlautbarungen grundsätzlich in Übereinstimmung bringen. Wenn in der Enzyklika *Redemptoris missio* davon die Rede ist, dass auch die Gnade, die Nichtchristen zuteilwerde, eine Gnade sei, die von Christus kommt,¹³⁷ dann kann das so verstanden werden, dass sie im Sinn der finalursächlichen Ausrichtung aller Gnadenmitteilung auf das Christuseignis von Christus kommt. In ein finalursächliches Verständnis des Verhältnisses von *logos asarkos* und *logos ensarkos* aber lässt sich z. B. auch die Aussage, wonach der Geist „die Samen des Wortes“ aussät, die in den Riten und Kulturen da sind, und [...] sie für ihr Heranreifen in Christus bereit macht“¹³⁸, integrieren: Die Wirksamkeit des Geistes – und mit ihm des Wortes – ordnet diese Riten und Kulturen auf Christus als ihr Ziel hin und lässt dieses Ziel in ihnen zugleich schon wirksam werden. Auch wenn *Gaudium et spes* formuliert, dass die Menschen, die das Heil erlangen, ohne zum Glauben an

¹³² CR 160.

¹³³ DUPUIS, Die Wahrheit wird euch frei machen, 30.

¹³⁴ Ebd., 48.

¹³⁵ Ebd., 42.

¹³⁶ DUPUIS, Die Universalität des Wortes, 89.

¹³⁷ RM 10.

¹³⁸ RM 28.

Jesus Christus gekommen zu sein, auf eine Gott bekannte Weise mit dem österlichen Geheimnis verbunden sind,¹³⁹ kann diese Aussage als eine Verbundenheit aufgrund der finalursächlich verstandenen Anwesenheit des österlichen Geheimnisses in aller göttlichen Heilsmittlung ausgelegt werden. Wenn in *Dominus Jesus* davon die Rede ist, dass mit der Inkarnation alle Heilstaten des Wortes Gottes in der Einheit mit seiner menschlichen Natur vollbracht werden,¹⁴⁰ kann man das so verstehen, dass gewiss die verherrlichte Menschheit Jesu zu einem untrennbaren Bestandteil des Wortes Gottes geworden ist, und damit auch das Wort Gottes, das nicht durch Jesu Menschheit hindurch wirkt, in untrennbarer Einheit mit ihr wirkt.¹⁴¹

Ganz gleich, auf welche Weise das Wort Gottes wirksam ist, *asarkos* oder *ensarkos*, heilswirksam ist immer das eine Wort Gottes, welches die Menschheit Jesu ein für allemal in sich aufgenommen hat. So gesehen aber kann man mit Dupuis sagen, es sei primär das Wort, das erlöst.¹⁴² Die Erlösung durch Jesus Christus, in der die Selbstmitteilung Gottes in unüberbietbarer Konzentration gegeben ist, ist allerdings zugleich als Höhepunkt dieser Erlösungswirksamkeit anzusehen,¹⁴³ und das Wort Gottes ist, auch wo es nicht durch Jesus Christus hindurch wirkt, so innerlich mit der Menschheit Jesu verbunden, dass nach Dupuis entgegen logozentristischen Ansätzen wie demjenigen von A. Pieris uneingeschränkt von einer Heilswirksamkeit Christi und nicht allein des Wortes die Rede sein muss.¹⁴⁴

3. JESU BEWUSSTSEIN UND DIE KOMPLEMENTARITÄT

3.1 „Relative“ Offenbarung

Mit seiner Auffassung von der Wirksamkeit des göttlichen Logos will Dupuis nicht nur eine Theologie der gottgewollten Pluralität von Heilswegen rechtfertigen, die zugleich am Grundsatz der unüberbietbaren

¹³⁹ GS 22.

¹⁴⁰ DJ 10.

¹⁴¹ “[...] in ‘union’ with it” (CR 139).

¹⁴² CR 138.

¹⁴³ Dupuis spricht im Originaltext von einer “[...] insuperable ‘concentration’ of the self-revelation of God” (CR 144) im Christuserlebnis.

¹⁴⁴ DUPUIS, Die Universalität des Wortes, 88: „Herrssein 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.“

Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus festhält. Er geht noch einen Schritt weiter, indem er sich weigert, die in den anderen Religionen erfolgenden Offenbarungen einfach zu Momenten herabzusetzen, die ohnehin schon in der vollkommenen Offenbarung Gottes in Jesus Christus gegeben sind. Aufgrund der Begrenztheit von Jesu Bewusstsein sieht er auch die christliche Religion trotz der sich in ihm ereignenden Offenbarung Gottes selbst als nicht im Besitz der ganzen Wahrheit an und stuft die Offenbarung in Jesus Christus als „relativ“ ein, ja christliche Religion erweist sich für Dupuis, wie dann im nächsten Abschnitt thematisiert wird, als durch die anderen religiösen Traditionen ergänzungsfähig.

Wenden wir uns zunächst dem Verhältnis von Christologie und Offenbarungsverständnis zu. Jesus ist für Dupuis die Fülle der Offenbarung aufgrund der Tatsache, dass er Gottes Sohn ist bzw. dass er tatsächlich Gott ist. Und er ist einzig darin, weil dies aus christlicher Sicht von keinem anderen Religionsstifter, von keinem anderen Menschen überhaupt behauptet werden kann. Dupuis spricht von einer qualitativen Fülle, weil Gott ganz und gar, ohne Abstriche, im Menschen Jesus gegenwärtig war. Das Christusereignis als Ganzes ist in diesem Sinn die Fülle der Offenbarung.¹⁴⁵ Damit ist jedoch nicht gesagt, dass durch den Menschen Jesus, durch die Apostel, das Neue Testament usw. Gott in seiner ganzen Fülle zum Ausdruck gekommen ist. Denn obwohl Gott in ihm totaliter anwesend war, hatte er nur ein menschliches Bewusstsein dieser Anwesenheit Gottes bzw. der Tatsache, Sohn Gottes zu sein.¹⁴⁶ Er lebte das persönliche Verhältnis zu seinem Vater aus seinem menschlichen Bewusstsein heraus. Obwohl nun diese menschliche Erfahrung im Fall von Jesus einmalig und unübertrefflich ist, ist die Offenbarung in Jesus Christus damit nicht, wie Dupuis es nennt, absolut.¹⁴⁷ Es handelt sich vielmehr in dem Sinn um eine „relative“ Offenbarung, dass Jesu Bewusstsein, weil menschlich, begrenzt, ein endliches Bewusstsein war, und kein endliches Bewusstsein die Unendlichkeit des göttlichen Geheimnisses erschöpfend zum Ausdruck bringen kann.¹⁴⁸ Das heißt, obwohl Jesus tatsächlich einzigartiger Sohn Gottes war, besteht dennoch eine „Distanz“ zwischen Jesus als Mensch und Jesus dem Sohn Gottes.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Vgl. insbesondere TRP 248-250; CR 173-178.

¹⁴⁶ TRP 249.

¹⁴⁷ Ebd.; CR 130.

¹⁴⁸ Ebd. Dupuis verweist ausdrücklich insbesondere auf Schillebeeckx' Jesusverständnis. Vgl. CR 177f.

¹⁴⁹ TRP 298; CR 177.

Die Grundlage für diese Auffassung bildet das Verständnis der Einheit von Gottes Wort und Mensch in Jesus, wie Dupuis es in seiner Einführung in die Christologie von 1994 "Who Do You Say I Am?" dargelegt hat.¹⁵⁰ Am Grundsatz der hypostatischen Union festhaltend, geht er davon aus, dass das Aktzentrum in Jesus Christus das Wort Gottes ist, so dass die menschlichen Handlungen Jesu wahrhaft die des Wortes Gottes sind.¹⁵¹ Jesus ist sich aber zugleich als Mensch, das heißt aus einem menschlichen Bewusstsein heraus, der Anwesenheit des Logos in sich bzw. seiner Göttlichkeit bewusst.¹⁵² Mit anderen Worten: Er macht eine menschliche Erfahrung seiner Gottsohnschaft bzw. seines Verhältnisses zum Vater. Dieses menschliche Bewusstsein aber unterliegt den Gesetzen der menschlichen Psyche wie jedes andere menschliche Bewusstsein auch.¹⁵³ Jesus weiß also vom Wort Gottes in sich bzw. von seiner Beziehung zum Vater nur auf menschliche und damit aber auch nur endliche und begrenzte Weise.

Dies bedeutet zunächst, dass Jesus kein Allwissen zugeschrieben werden kann – etwa aufgrund einer ständigen *visio beatifica*. Die Menschwerdung des Wortes Gottes kommt vielmehr einer Kenosis im Sinn eines willentlichen Aufsichnehmens menschlicher Unvollkommenheit gleich, wie die Evangelien in Form von Jesu Nichtwissen um den Zeitpunkt des endzeitlichen Gerichts (Mk 13,32), seiner Versuchung, Äußerungen von Schmerzempfinden oder Angst deutlich machen.¹⁵⁴ All dies sind Aspekte, die der Vorstellung einer ständigen *visio beatifica* widersprechen. Dieses Aufsichnehmen von menschlicher Unvollkommenheit gilt für Dupuis nicht in jeder Hinsicht: Jesus zeichnet sich gegenüber anderen Menschen zugleich dadurch aus, dass er ohne Sünde war, dass er ein Wissen von seiner Identität mit dem Sohn Gottes hatte, dass er über eine besondere Erkenntnis über den Vater verfügte oder dass er über das für seine Sendung und die Bedeutung seines Todes am Kreuz nötige Wissen verfügte.¹⁵⁵ Dennoch ist es grundsätzlich ein begrenztes, endliches Bewusstsein, aufgrund dessen er von seiner eigenen Logoshaftigkeit weiß.

Aus dieser Begrenztheit aber folgt vor allem, dass Jesus die Erfahrung der Anwesenheit des Logos in sich bzw. die Erfahrung seiner besonderen Beziehung zum Vater so macht, dass er sie mit den Mitteln menschlicher Erkenntnis- und Sprachfähigkeit nie erschöpfend fas-

¹⁵⁰ J. DUPUIS, *Who Do You Say I Am?: Introduction to Christology*, Maryknoll 1994.

¹⁵¹ Ebd., 117.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd., 123.

¹⁵⁴ Ebd., 120, 130.

¹⁵⁵ Ebd., 121.

sen und anderen kommunizieren kann. Kein menschliches Bewusstsein, weder das von Jesus, obwohl er wahrhaft einziger Sohn Gottes war, noch das der Glaubenszeugen aus der apostolischen Tradition, obwohl diese die Offenbarung mit Hilfe des Heiligen Geistes authentisch und normativ für die zukünftigen Generationen ausgelegt haben, noch das Neue Testament¹⁵⁶ kann die Unendlichkeit des göttlichen Mysteriums umfassend zum Ausdruck bringen. Man kann auch nicht sagen, dass, weil das Aktzentrum Gott ist, die menschlichen Worte Jesu deshalb das Ganze des göttlichen Mysteriums enthalten können.¹⁵⁷ Selbst wenn menschliche Worte direkt von Gott selbst geäußert würden, könnten sie die Wirklichkeit Gottes nicht erschöpfend zum Ausdruck bringen.¹⁵⁸ In diesem Sinn ist die Offenbarung relativ, was aber, so betont Dupuis, nicht heißt, dass sie deshalb nicht gültig und für den Christen verbindlich ist.¹⁵⁹

Auch dieses Verständnis von Offenbarung wurde von *Dominus Jesus* und der Notifikation moniert. Die Notifikation formuliert wieder recht schroff: „Es ist fest zu glauben, dass Jesus Christus der Mittler, die Vollendung und die Fülle der Offenbarung ist. Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig und unvollkommen.“¹⁶⁰ Dupuis will ja gerade aufzeigen, dass das Eine das Andere nicht ausschließt, dass also aus der Tatsache, dass Jesus Christus die Vollendung und Fülle der Offenbarung ist, nicht notwendig folgt, dass die Offenbarung Jesu Christi nicht begrenzt sein kann. Das Wort „deshalb“ im Text der Notifikation erscheint von Dupuis' Ansatz her gesehen wie eine übereilte Schlussfolgerung.

Auf die Frage, wie genau diese Einheit von Fülle und Begrenztheit der Offenbarung in Jesus Christus zu verstehen ist, gibt Dupuis allerdings wieder einmal keine befriedigende Antwort. Man kann jedoch, wie ich es im Folgenden tun werde, durch eine nähere Bestimmung des Offenbarungsbegriffs ein Modell entwickeln, das Dupuis' Intuition einholt. Ausgehend vom Verständnis des Offenbarungsgeschehens als Selbstmitteilung Gottes, wie es der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* zugrundeliegt,¹⁶¹ liegt es nahe, Offenbarung in einem doppelten Sinn zu verstehen. Selbstmitteilung Gottes bedeutet diesem Text nach einerseits, dass Gott sich in seinem eigenen Sein den Menschen

¹⁵⁶ TRP 249; CR 129.

¹⁵⁷ CR 131.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ TRP 286.

¹⁶⁰ Notif. 3.

¹⁶¹ DV 2.

mitteilt, so dass die Menschen „teilhaftig werden seiner göttlichen Natur“¹⁶². Soll diese Mitteilung der göttlichen Natur wirklich als ein Sich-offenbaren im Sinn eines Sichzuerkennengebens Gottes verstanden werden, dann muss es sich um eine für den Menschen erfahrbare Wirklichkeit handeln. Gott teilt sich den Menschen als unmittelbar erfahrbar in seinem göttlichen Sein mit. Nur so kann die erwähnte Teilhabe als Offenbarung verstanden werden. Andererseits steht Selbstmitteilung Gottes für die Vermittlung des göttlichen durch das geschöpfliche Sein. Sie ereignet sich „in Worten und Taten“¹⁶³ bzw. mit Bezug auf Jesus Christus durch dessen Worte und Taten, dessen Zeichen und Wunder, dessen Tod und Auferstehung hindurch.¹⁶⁴ Ganz allgemein gibt Gott den Menschen „jederzeit in den geschaffenen Dingen von sich Zeugnis“¹⁶⁵.

Diese beiden nicht voneinander trennbaren Aspekte des christlich verstandenen Offenbarungsgeschehens müssen noch etwas genauer in den Blick genommen werden. Offenbarung ist einerseits die Tatsache, dass Gott im Menschen als etwas anwesend ist, was für ihn nur innerlich erfahrbar ist, da die göttliche Natur selbst sich der äußeren Wahrnehmung grundsätzlich entzieht. Innerlich erfahrbar ist sie im Sinn einer durch geschöpfliche Objektivierungen bzw. Materialisierungen hervorgerufenen, diese Objektivierungen aber übersteigenden Gotteserfahrung. Mit anderen Worten: Gott teilt sich dem Geschöpf auf der Grundlage einer inneren Erfahrung mit, für die es auf der Ebene geschöpflicher Ausdrucksmittel (Worte, Taten, Ereignisse) keinen adäquaten, keinen dieser inneren Erfahrung gemäßen Ausdruck gibt. Dupuis selbst spricht diese Seite des Offenbarungsverständnisses mit Erwähnung von Dulles und Rahner kurz an im Sinn einer Offenbarung noch vor der Annahme einer besonderen göttlichen Botschaft.¹⁶⁶ In diesem Sinn aber macht auch Jesus in seiner hypostatischen Einheit mit Gott die Erfahrung der Anwesenheit von Gottes Fülle, wobei Jesu Gotteserfahrung darin einzigartig ist, dass sie die innere Erfahrung der Anwesenheit Gottes in seiner ganzen Fülle ist. Offenbarung ist jedoch zugleich – zweiter Offenbarungsaspekt – Ausdruck der in Jesus Christus vorhandenen Fülle Gottes in Form von Geschehnissen, Taten und Worten, das heißt in Form von endlichen, voneinander abgrenzbaren Bestimmtheiten, die auf das Geoffenbarte – die Wirklichkeit Gottes als solche – verweisen bzw. die das Geoffenbarte durch eine ge-

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ DV 4.

¹⁶⁵ DV 3.

¹⁶⁶ TRP 239.

schöpffliche Objektivierung hindurch zu erkennen geben. Nur über solche Objektivierungen bzw. Materialisierungen kann der Mensch die Wirklichkeit Gottes benennen, sich ihrer erinnern und sie kulturell tradieren.

Die mit Bezug auf Dupuis' Ansatz entscheidende Frage ist nun, wie sich die geschöpfflichen Objektivierungen wie Worte und Werke Jesu zum Sein Gottes verhalten, von dem Jesus erfüllt ist. Gewiss werden in Joh 14,9, worauf sich die Erklärung *Dominus Jesus* in Anlehnung an *Dei Verbum* beruft,¹⁶⁷ Jesus die Worte zugeschrieben: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“ Damit kann jedoch weder gemeint sein, dass das bloße Jesus-mit-den-Augen-Anblicken Gott in seinem Sein offenbart, noch, dass die Worte und Taten – denn die sind es ja zunächst, die „gesehen“ werden – die direkte und vollständige Übersetzung der Wirklichkeit Gottes in geschöpfflichen Ausdrucksformen sind.¹⁶⁸ Das Johannesevangelium kennt für das Verhältnis von Worten und Werken und der „Herrlichkeit Gottes“, deren Ausdruck sie sind, den Begriff des Zeichens (*seméion*). Ein Zeichen im Sinn des Evangelisten ist ein Geschehen, das im Rahmen des Geschöpfflichen einen Sinnzusammenhang bildet, aber zugleich über sich hinausweist auf eine zweite, geistige Wirklichkeit, nämlich die Herrlichkeit Gottes, die in dem Geschehenen im übertragenen Sinn „sichtbar“ wird. Mit dem Verb „sehen“ kann zwar im Johannesevangelium auch die rein sinnliche Wahrnehmung gemeint sein, der spezifisch theologische Sinn des johanneischen Sehens aber ist ein Erkennen der Herrlichkeit Gottes an den menschlichen Vollzügen Jesu als eine wie auch immer geartete geistige Wahrnehmung. Als Zeichen lässt Jesus, wie Rengstorff es ausdrückt, seine Werke „zum Spiegel seines Wesens werden“¹⁶⁹.

Wie aber ist das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem zu verstehen? Dieses Verhältnis kann nicht anders gedeutet werden, als dass

¹⁶⁷ DJ 5; vgl. DV 4.

¹⁶⁸ Zum Begriff des Sehens im Johannesevangelium vgl. die ausführliche Studie von C. HERGENRÖDER, *Wir schauten seine Herrlichkeit: das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen*, Würzburg 1996. Vgl. auch J. DISSE, *Glaube und Glaubenserkenntnis. Eine Studie aus bibeltheologischer und systematischer Sicht*, Frankfurt a.M. 2006, 104-111.

¹⁶⁹ K. H. RENGSTORFF, σημεῖον [etc.], in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7 (1964) 199-268, hier 249. Ein Zeichen wird im Johannesevangelium selbst das Geschehen der Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit von Kana genannt (Joh 2, 1-12), die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten von Kafarnaum (Joh 4, 43-54), die Brotvermehrung am See von Tiberias (Joh 6, 1-15), die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9, 1-12) oder die Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 17-44). Im weitesten Sinn aber müssten auch die Worte Jesu als Zeichen verstanden werden.

die wahrnehmbaren Worte und Taten Jesu auf indirekte Weise auf die nicht mehr mit den Sinnen wahrnehmbare Wirklichkeit bzw. Herrlichkeit Gottes verweisen¹⁷⁰ und zugleich ein partieller Ausdruck dieser Wirklichkeit sind, und nicht eine Eins-zu-eins-Übersetzung in geschöpfliche Bestimmtheiten dessen, was Gottes Herrlichkeit bzw. das für den Menschen letztlich – auch nach dem Christusereignis – nicht fassbare Geheimnis Gottes ist. Zwar heißt es im Johannesevangelium: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“, in 1 Tim 6,16 ist aber, worauf Dupuis hinweist, zugleich davon die Rede, dass Gott – und das ist aus einer Perspektive nach dem Christusereignis geschrieben – derjenige ist, „den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag“¹⁷¹.

Mit Hilfe dieser Bestimmung von Offenbarung als innere Erfahrung des Seins Gottes einerseits und Offenbarung als geschöpfliche Objektivierung andererseits kann auf die Einwände von *Dominus Jesus* und der Notifikation differenziert eingegangen werden. Wer den Sohn sieht, sieht den Vater? Gewiss, aber die Worte und Taten, das heißt der Aspekt der geschöpflichen Objektivierbarkeit, sind nicht der vollkommene Ausdruck dessen, was der Vater seinem sich aller Begrifflichkeit entziehenden Wesen nach ist, nämlich eine Wirklichkeit, die lediglich indirekt durch die Zeichen hindurch aufleuchtet. Der Mensch Jesus offenbart die Fülle Gottes? Sicher tut er es im Sinn des ersten Offenbarungsaspektes, also im Sinn einer inneren Erfahrung von Gott in seiner ganzen Fülle. Er offenbart die Fülle jedoch nicht so, dass die Menschheit Jesu, die von ihr geäußerten Worte und die von ihr vollzogenen Taten, der erschöpfende geschöpflich-objektivierende Ausdruck der Fülle Gottes wären. Gott ist in seiner ganzen Fülle in Jesus Christus offenbar, und doch ist diese Offenbarung, wie es bei Dupuis heißt, insofern von „relativer“ Natur, als die Worte und Taten die Übersetzung der Wirklichkeit Gottes in die beschränkten Formen des Geschöpflichen sind. Dass Jesus Christus die Fülle der Offenbarung ist, weil Gott in Jesus Christus seinem ganzen Sein nach anwesend ist, widerspricht daher nicht der Auffassung, dass die Offenbarung mit Blick auf ihre geschöpfliche Objektivierung in Worten, Taten oder auch Geschehnissen begrenzt bleibt. Obwohl Gott nur in Jesus Christus totaliter anwesend war und die Offenbarung in Jesus Christus von daher

¹⁷⁰ Zur Indirektheit der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 266f.

¹⁷¹ CR 131. Zur Begrenztheit des Zeichens gegenüber dem Bezeichneten vgl. H. KESSLER, *Pluralistische Religionstheologie und Christologie: Thesen und Fragen*, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 1996, 158-173, hier 169f.

unüberboten und unüberbietbar ist, ist sie dennoch begrenzt.¹⁷² Das gilt auch für die apostolische Tradition und das Neue Testament. Gewiss sind sie normativ für den Glauben der Kirche, aber damit ist nicht gesagt, dass sie „die Fülle des Wortes Gottes an die Menschen“ darstellen,¹⁷³ also dass ihre objektiven Inhalte diese Fülle auch vollkommen für den Menschen erkennbar machen. Ist, wenn man Dupuis' Ansatz dieses doppelgleisige Offenbarungsmodell zugrunde legt, sein Verständnis der Relativität der Offenbarung in Jesus Christus bzw. der in ihr gegebenen Einheit von Fülle und Begrenztheit nicht vielleicht doch zustimmungsfähig, auch wenn der Begriff „relativ“ wohl nicht ganz glücklich gewählt ist?¹⁷⁴

3.2 Komplementarität der Religionen

Die Begrenztheit der christlichen Offenbarung aber versteht Dupuis weiter auch dahingehend, dass andere Religionen Aspekte des Geheimnisses Gottes enthalten können, welche die christliche Religion so nicht zum Ausdruck bringt. Mit anderen Worten: Andere Religionen können das Geheimnis Gottes aus einer Perspektive betrachten, die Aspekte zum Vorschein bringt, wie sie die christliche Tradition nicht zu erkennen gibt, so dass Christen von den Erleuchteten, Propheten und Weisen anderer Religionen Offenbarungserkenntnis hinzugewinnen können.¹⁷⁵ Dupuis drückt diesen Sachverhalt so aus, dass die Offenbarungen in den verschiedenen anderen Religionen und die christliche Offenbarung in einem Verhältnis der Komplementarität zueinander stehen.¹⁷⁶ Ich greife zwei seiner Beispiele für eine solche Komplementarität heraus. Erstens sei im Koran der Sinn für die Erhabenheit und die Transzendenz Gottes größer als im Christentum, im

¹⁷² Ebd. Vom Theologen Carlo Molinari, von dessen Logozentrismus er sich zugleich distanziert, zitiert Dupuis zustimmend eine Aussage, die das Verhältnis beider Offenbarungsaspekte m. E. recht gut zum Ausdruck bringt: „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 [...]“ (DUPUIS, Die Universalität des Wortes, 85; vgl. C. MOLINARI, Riconoscere il Dio di tutti i popoli, in: C. Cantoni [Hg.], La svolta planetaria di Dio, Rom 1992, 283-307, hier 301).

¹⁷³ TRP 249.

¹⁷⁴ Wie Dupuis selbst zugibt, hätte er besser getan, die Offenbarung lediglich als „begrenzt“ und „endlich“ zu bezeichnen. Vgl. DERS., Die Wahrheit wird euch frei machen, 36.

¹⁷⁵ Vgl. CR 135.

¹⁷⁶ Vgl. TRP 250-253, 326-329; CR 132-137.

Hinduismus hingegen der Sinn für die unmittelbare Gegenwart Gottes in der Welt und im Herzen der Menschen.¹⁷⁷ Zweitens führt Dupuis die Komplementarität zwischen der Erfahrung eines unpersönlich Absoluten in manchen Formen des Hinduismus und im Buddhismus sowie der Gotteserfahrung als personale Begegnung etwa im Christentum an.¹⁷⁸

Doch wie ist diese Komplementarität näher zu verstehen? In seinem religionstheologischen Hauptwerk "Toward a Christian Theology of Religious Pluralism" äußert Dupuis sich bezüglich der genauen Beschaffenheit dieser Komplementarität nur recht vage, spricht aber schon dort von einer gegenseitigen bzw. reziproken Komplementarität, die einen Austausch und ein Teilen der Heilswerte der jeweiligen Religionen anregen soll¹⁷⁹ und die zu einer gegenseitigen Bereicherung und Verwandlung der religiösen Traditionen führen kann.¹⁸⁰ In "Christianity and the Religions" präzisiert Dupuis, die Komplementarität sei nicht so zu verstehen, dass die Offenbarung in den anderen Religionen einseitig in der christlichen ihre Erfüllung finde, dass die „Wahrheit und Gnade“ in den anderen Religionen also ohne weiteres als ein Moment des ohnehin schon in der christlichen Tradition zum Ausdruck Gebrachten anzusehen sei. Reziprozität bedeute vielmehr, dass die verschiedenen religiösen Traditionen sich gegenseitig bereichern können, insofern es in den anderen Religionen wahre und authentische Aspekte des göttlichen Geheimnisses gibt, die sie besser hervorheben (more deeply accented), als die christliche Tradition es tut.¹⁸¹

In "Christianity and the Religions" qualifiziert Dupuis die Komplementarität allerdings zugleich als asymmetrisch. Diese Asymmetrie beschreibt er wie folgt: „[...] aus einer solchen reziproken Komplementarität folgt nicht die Idee eines Fehlens von etwas in der christlichen Offenbarung, dem durch irgendeine andere Offenbarung abgeholfen würde, oder die Auffassung, dass die Offenbarung einen ergänzenden Charakter hätte [...]. Das würde der Idee ihrer Fülle und Transzendenz widersprechen“¹⁸². Der Begriff „asymmetrisch“ soll deutlich machen: Die Tatsache, dass andere Religionen offenbarungsmäßig als komplementär zur christlichen anzusehen sind, bedeutet nicht, dass die christliche Offenbarung durch etwas ergänzt werden könnte, was

¹⁷⁷ CR 135.

¹⁷⁸ TRP 420-422; vgl. CR 135.

¹⁷⁹ TRP 326; vgl. CR 135f.

¹⁸⁰ TRP 389; CR 257; Die Wahrheit wird euch frei machen, 59.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² CR 136.

nicht schon in ihr enthalten ist. Die Elemente von „Wahrheit und Gnade“ in den anderen Religionen sind zwar als „autonome Gaben Gottes“ anzusehen,¹⁸³ das Christusereignis aber bestätigt zugleich alles, was Gott außerhalb dieses Ereignisses für die Menschen getan hat.¹⁸⁴ Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus bedarf keiner wahren Vervollständigung (true completion) durch andere Traditionen.¹⁸⁵

Reziprozität und Asymmetrie widersprechen sich damit nicht, wie es zunächst den Anschein hat, sondern es ist gemeint, dass die anderen Religionen zur christlichen in dem Sinn komplementär sein können, dass sie Aspekte des göttlichen Mysteriums, die auch in der christlichen Tradition zum Ausdruck kommen, stärker, besser oder eindeutiger hervorheben. Reziprozität besagt, dass nicht alles Wahre, was in einer anderen Religion zum Ausdruck kommt, in der christlichen Tradition auf mindestens ebenbürtige Weise zum Ausdruck kommen muss; Asymmetrie aber gibt zu verstehen, dass die Wahrheit in den anderen Religionen dennoch zumindest ansatzweise als in der unüberbietbaren christlichen Offenbarung angesprochen anzusehen ist.

Über diese Charakterisierung von Komplementarität hinaus, die, auch wenn sie die Momente von Reziprozität und Asymmetrie miteinander zu vereinen vermag, doch letztlich recht vage bleibt, geht Dupuis nicht. Er hätte sein Komplementaritätsverständnis allerdings noch ein wenig vertiefen können, wenn er es mit der Idee der Endlichkeit von Jesu Bewusstsein in Verbindung gebracht hätte und damit mit dem in Erweiterung zu dieser Idee von mir dargestellten doppelten Offenbarungsverständnis. Es erscheint mir in der Tat sinnvoll, die von Dupuis angesprochene Asymmetrie auf der Ebene der Offenbarung als Erfahrungswirklichkeit anzusiedeln. Wenn Jesus Gottes Wirklichkeit nichtsinnlich, innerlich erfährt, offenbart sie sich ihm in ihrer ganzen Fülle. Dieser Offenbarung kann nichts ihr Fehlendes mehr hinzugefügt werden. Dupuis' Ausführungen am Ende des Buches „Christianity and the Religions“ könnten darauf hindeuten, dass er diesen Offenbarungsaspekt womöglich im Blick hatte. Er spricht dort die Fülle der Offenbarung wiederholt dem *Christusereignis* (Christ event) als solchem zu. Das *Christusereignis* enthalte die ganze Wahrheit und die Fülle der Gnade, die Anerkennung von Wahrheit und Gnade in anderen religiösen Traditionen aber bedeute nicht, dass sie eine Ergänzung zum *Christusereignis* darstellen könnten.¹⁸⁶

¹⁸³ CR 136, 256.

¹⁸⁴ CR 257.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ CR 256.

Vielmehr sind die anderen Religionen – aus christlicher Sicht – dazu berufen, im Christusereignis ihre Erfüllung zu finden¹⁸⁷ bzw. die „Fülle ihrer Bedeutung“ zu finden.¹⁸⁸ Es stellt sich hier natürlich die Frage, was Dupuis genau unter Christusereignis versteht; wenn man damit aber wesentlich die sich geschichtlich real vollziehende Anwesenheit Gottes in Jesus Christus in seiner Fülle meint, dann kann es im Verhältnis zu diesem Ereignis keine Komplementarität durch Offenbarungen anderer Religionen geben.

Anders jedoch verhält es sich auf der Ebene von Offenbarung als geschöpfliche Objektivierung Gottes. Gerade auf dieser Ebene sind ja Dupuis' Beispiele anzusiedeln, etwa der Aspekt von göttlicher Transzendenz im Islam oder von göttlicher Immanenz im Hinduismus. Und tatsächlich macht erst auf dieser Ebene die Idee einer Reziprozität überhaupt Sinn, denn erst hier kann davon die Rede sein, dass andere religiöse Traditionen Wahrheit und Gnade enthalten, die nicht „mit derselben Kraft und Klarheit in der Offenbarung und Manifestation Gottes in Jesus Christus“ zum Ausdruck kommen.¹⁸⁹ Auf dieser Ebene erst ist es denkbar, dass „die christliche Religion nicht die gesamte Wahrheit oder das Monopol der Gnade“ besitzt,¹⁹⁰ bzw.: „[...] es finden 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“¹⁹¹. Reziprozität wird genauer dadurch möglich, dass das göttliche Geheimnis als solches durch dessen geschöpfliche Objektivierungen nicht totaliter erfasst werden kann. Weil diese Objektivierungen die verschiedenen Aspekte der einen göttlichen Wahrheit mehr oder weniger adäquat zum Ausdruck bringen, kann ihr Verhältnis zueinander als gegenseitige Ergänzung konzipiert werden.

Ich präzisiere also Dupuis' Komplementaritätsgedanken dahingehend, dass die reziproke Komplementarität auf die Begrenztheit der geschöpflichen Objektivierung der göttlichen Wahrheit zurückzuführen ist, während auf der Ebene von Offenbarung als Erfahrungswirk-

¹⁸⁷ CR 257.

¹⁸⁸ Ebd. Der genaue Wortlaut: „He is personally [...] the 'fullness' of revelation and the accomplishment of the mystery of human salvation. Thus, whereas other religious traditions can find, and are destined to find, in the *Christ event* (von mir hervorgehoben; J.D.) their fullness of meaning [...] the reverse is not true: God's self-manifestation and self-giving in Jesus Christ are not in need of a true completion by other traditions [...].“

¹⁸⁹ CR 256.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ DUPUIS, Eine trinitarische Christologie, 79.

lichkeit im Fall von Jesus Christus die „Idee eines Fehlens von etwas in der christlichen Offenbarung“ ausgeschlossen ist bzw. eine irreduzible Asymmetrie besteht. Komplementarität bringt die gegenseitige Bereicherung der geschöpflichen Objektivierungen verschiedener Religionen zum Ausdruck, die aus christlicher Sicht gegebene Anwesenheit Gottes in seiner Fülle in Jesus Christus hingegen ist *per se* nicht ergänzbar.

Dupuis beschränkt die Komplementarität anderer Religionen wie gesehen auf Aspekte, die auch in der christlichen Offenbarung an sich schon enthalten sind, die allerdings in den anderen Religionen besser zum Ausdruck kommen. Komplementär zur christlichen können andere Religionen sein, indem sie Aspekte der göttlichen Wirklichkeit hervorheben, die auch die christliche Tradition kennt, nur nicht in derselben Betonung. Wenn man dies als die einzig mögliche Form von Komplementarität ansieht und sie zugleich, wie ich es getan habe, auf der Ebene von Offenbarung als geschöpfliche Objektivierung ansiedelt, bedeutet dies, dass die Objektivierungen anderer Religionen gegenüber den christlichen Offenbarungsinhalten nichts objektiv Neues zum Ausdruck bringen können. Doch schränkt eine solche Auffassung den Reziprozitätsgedanken womöglich zu sehr ein? Abschließend möchte ich über Dupuis hinaus noch die Frage stellen, ob es nicht Gründe dafür geben könnte, auf der Ebene objektiver Offenbarung von einer Ergänzung der christlichen Religion durch andere religiöse Traditionen zu reden, die nicht in einer stärkeren Akzentuierung von etwas ohnehin schon in der christlichen Tradition Enthaltenem besteht. Gibt es womöglich Lehren und Praktiken in anderen Religionen, die wir grundsätzlich der in Christus geoffenbarten Fülle der Wahrheit zurechnen müssen, weil in Christus dem ersten Offenbarungsaspekt nach Gott als Inbegriff aller Wahrheit anwesend ist, die in christlichen Objektivierungen des göttlichen Geheimnisses aber nicht vorkommen? Mir fällt als Beispiel, das in diesem Zusammenhang zu diskutieren wäre, spontan die Ethik der Ehrfurcht vor allem Lebendigen ein, die im Buddhismus, aber auch im Jainismus und im Hinduismus gelehrt wird, bzw. das Gebot, welches das Töten oder Verletzen von Lebewesen untersagt oder auf ein unumgängliches Minimum beschränkt. Eine solche Ethik der Ehrfurcht schließt das Christentum zwar nicht aus, doch ist sie als Lehre in der christlichen Offenbarung nirgends ausdrücklich formuliert, also nicht Bestandteil einer geschöpflichen Objektivierung. Es ist nicht abwegig, die Frage zu stellen, ob sie nicht dennoch Bestandteil jener Wahrheit bzw. jener vollkommenen Güte ist, deren Fülle Gott dem Menschen in Jesus Christus offenbart hat. So gesehen gäbe es auf der Ebene von Offenbarung

als geschöpfliche Objektivierung durchaus Ergänzungen zur christlichen Offenbarung, Ergänzungen, die allerdings zugleich als in Jesus Christus als Sohn Gottes, also im Christusereignis selbst schon enthalten gedacht werden müssten. Sie kämen nur aufgrund der fragmentarischen Übersetzung der in Christus enthaltenen Fülle Gottes in der christlichen Tradition nicht zum Ausdruck. Was allerdings auf der Ebene der geschöpflichen Objektivierung aus christlicher Sicht *apriori* nicht fehlen kann – und auch das hätte Dupuis deutlicher herausarbeiten können –, ist im Sinn der Notifikation, dass die Offenbarung in Jesus Christus alles bietet, „was für das Heil des Menschen notwendig ist“, und in dieser Hinsicht „keiner Vervollständigung durch andere Religionen“ bedarf.¹⁹²

Meine Überlegungen führen mich zu dem Schluss, dass man Dupuis' religionstheologische Christologie, wenn man sie in ihrer inneren Logik konsequent weiterdenkt, in ihren drei zentralen Anliegen durchaus als berechtigt ansehen kann: dass 1) Jesus Christus zwar den Mittelpunkt der Heilsgeschichte bildet, die Pluralität der Religionen aber dennoch als eine prinzipielle, gottgewollte Pluralität der Offenbarung zu verstehen ist; dass man 2) auf dem Hintergrund eines finalursächlichen Verständnisses der Heilswirksamkeit Gottes davon ausgehen kann, dass in den anderen Religionen der *logos asarkos* wirksam ist; und 3) dass trotz der Fülle der in Jesus Christus ergangenen Offenbarung von einer Begrenztheit der geschöpflichen Objektivierung dieser Offenbarung in der christlichen Tradition ausgegangen werden kann und damit von einer wie auch immer näher zu verstehenden Komplementarität der religiösen Traditionen. Was ich hier vorgetragen habe, ist wie gesagt zunächst nur ein Gedankenexperiment. Ich kann mir jedoch vorstellen, dass die katholische Kirche angesichts der bewusstseinsverändernden Entwicklung, die die Menschheit zurzeit durchmacht, einen zumindest ähnlichen Weg der Öffnung zu den anderen Religionen auch auf amtlicher Seite schon bald gehen könnte. Dazu bedürfte es nicht viel mehr als einer mutigen Weiterführung der mit der Enzyklika *Redemptoris missio* eingeschlagenen Denkrichtung.

¹⁹² Notif. 3. Genauer noch kann man es vielleicht mit Hans Kessler formulieren: „Die Offenbarung in Jesus Christus ist der *wesentlichen Sache nach nicht* (von mir hervorgehoben; J.D.) ergänzungsbedürftig, es ist – wenn man Jesus gefunden hat – nicht nötig, noch einen andern Offenbarer und Heilmittler zu suchen“ (DERS., Der universale Jesus Christus und die Religionen: Jenseits von ‚Dominus Iesus‘ und Pluralistischer Religionstheologie, in: Theologische Quartalschrift 181 [2001] 212-237, hier 233).

Literatur

Publikationen von Jacques Dupuis

- Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue, Maryknoll 2002 (= CR).
- Jesus Christ at the Encounter of World Religions, Maryknoll 1991.
- Le pluralisme religieux dans le plan divin du salut, in: *Revue théologique de Louvain* 29 (1998) 484-505.
- Ein Testament katholischer Religionstheologie. Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren 1999-2004. Hg. v. Ulrich Winkler. Aus dem Engl. u. Franz. übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 10 (2006).
- Toward a Christian Theology of Religion Pluralism, Maryknoll 1997 (= TRP).
- Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 10 (2006) 65-80.
- Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 10 (2006) 81-100.
- „Die Wahrheit wird euch frei machen“: Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 10 (2006) 12-64.
- Who Do You Say I Am?: Introduction to Christology, Maryknoll 1994.

Dokumente

- Das Christentum und die Religionen: Internationale Theologenkommission, 30. Sept. 1996, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 136), Bonn 1997.
- Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*: Zweites Vatikanisches Konzil, 7. Dez. 1965, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompodium*, Freiburg³⁵2008, 607-653.
- Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi: Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, 19. Mai 1991, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991.
- Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*: Zweites Vatikanisches Konzil, 18. Nov. 1965, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompodium*, Freiburg³⁵2008, 367-382.
- Enzyklika *Dominum et Vivificantem*. Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt: Papst Johannes Paul II., 18. Mai 1986, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 71), Bonn 1986.

- Enzyklika *Redemptoris Missio*: Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages: Papst Johannes Paul II., 7. Dez. 1990, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990.
- Erklärung *Dominus Jesus*: Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche: Kongregation für die Glaubenslehre, 6. Aug. 2000, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), Bonn 2000.
- Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*: Zweites Vatikanisches Konzil, 28. Okt. 1965, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg³⁵2008, 355-359.
- Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso“: Kongregation für die Glaubenslehre, 24. Jan. 2001. Abrufbar unter: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_ge.html (Stand Juni 2011); abgedruckt in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 10 (2006) 155-159 (Kommentar: ebd., 160-166).
- Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*: Zweites Vatikanisches Konzil, 7. Dez. 1965, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg³⁵2008, 449-552.

Weitere Quellen und Sekundärliteratur

- D’COSTA, GAVIN, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of other Religions*, New York 1986.
- DANIELOU, JEAN, *Essai sur le mystère de l’histoire*, Paris 1953.
- DISSE, JÖRG, *Glaube und Glaubenserkenntnis. Eine Studie aus bibeltheologischer und systematischer Sicht*, Frankfurt a.M. 2006.
- , *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik. Von Platon bis Hegel*, Darmstadt³2007.
- GEFFRE, CLAUDE, *La singularité du christianisme à l’âge du pluralisme religieux*, in: Joseph Doré/Christoph Theobald (Hg.), *Penser la foi: recherches en théologie aujourd’hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris 1993, 351-369.
- HERGENRÖDER, CLEMENS, *Wir schauen seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen*, Würzburg 1996.
- HICK, JOHN, *God and the Universe of Faiths*, Oxford 1973 (dt.: *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt a.M. 2001).
- , *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, London 1993.
- IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses: Gegen die Häresien. Griechisch, lateinisch, deutsch. Buch 3 und 4. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox (FC 8/3 u. 4)*, Freiburg i.Br. 1995 u. 1997.

- KESSLER, HANS, Pluralistische Religionstheologie und Christologie: Thesen und Fragen, in: Raymund Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg i.Br. 1996, 158-173.
- , Der universale Jesus Christus und die Religionen: Jenseits von ‚Dominus Iesus‘ und Pluralistischer Religionstheologie, in: *Theologische Quartalschrift* 181 (2001) 212-237.
- KÖNIG, FRANZ, Zur Verteidigung von Pater Dupuis, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 10 (2006) 167-170.
- LABBE, YVES, La théologie des religions entre création et révélation: Jacques Dupuis et Christoph Theobald, in: *Nouvelle Revue de Théologie* 125 (2004) 106-129.
- LEON-DUFOUR, XAVIER, *Lecture de l'Évangile selon Saint Jean*, Bd. 1, Paris 1988.
- MERRIGAN, TERRENCE, Jacques Dupuis and the Redefinition of Inclusivism, in: Daniel Kendall/Gerald O' Collins, *In Many and Diverse Ways: In Honor of Jacques Dupuis*, Maryknoll 2003, 60-71.
- MOLINARI, CARLO, Riconoscere il Dio di tutti i popoli, in: Carlo Cantoni (Hg.), *La svolta planetaria di Dio. Dall'esperienza religiosa all'esperienza secolare di Dio*, Rom 1992, 283-307.
- NORONHA, ALBERT, *Trinity and the Plurality of Religions. Jacques Dupuis' Trinitarian Approach to Religious Pluralism*, Dissertation Freiburg i.Br. 2008.
- O'COLLINS, GERALD, Jacques Dupuis' Contributions To Interreligious Dialogue, in: *Theological Studies* 64 (2003) 388-397.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988.
- RAHNER, KARL, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Zürich ²1964, 136-158.
- , Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln ²1964, 183-221.
- , Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Zürich 1975, 370-383.
- , Probleme der Christologie heute, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln ³1958, 169-222.
- , Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln ²1964, 115-135.
- RENGSTORF, KARL HEINRICH, σημειον[etc.], in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7 (1964) 199-268.
- RACE, ALAN, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London 1983.
- SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i.Br. 1990.
- SCHMIDT-LEUKEL, PERRY, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997.
- SPARKS, ADAM, The Fulfilment Theology of Jean Daniélou, Karl Rahner and Jacques Dupuis, in: *New Blackfriars* 89 (2008) 633-665.

WINKLER, ULRICH, Jacques Dupuis' Vermächtnis einer katholischen Religionstheologie – Editorial, in: Ders. (Hg.), Jacques Dupuis: Ein Testament katholischer Religionstheologie. Gesammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren 1999-2004. Salzburger Theologische Zeitschrift 10 (2006) 1-8.