

Λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος

Zu einer religionstheologisch relevanten Unterscheidung im Werk Jacques Dupuis'

von Gerhard Gäde

Jacques Dupuis SJ versuchte in seinem religionstheologischen Hauptwerk die patristische Unterscheidung von λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος für die Theologie der Religionen fruchtbar zu machen, um christlicherseits die religiöse Pluralität als Ausdruck des einen Heilsplans Gottes für die Menschheit anerkennen zu können, ohne dabei in einen platten religionstheologischen Pluralismus zu fallen. Die römische Glaubenskongregation lehnte jedoch für die Geschichte nach der Inkarnation die Eignung der genannten Unterscheidung ab. Sie sah darin die Einheit der Heilsökonomie in Frage gestellt und eine zu große Nähe zur pluralistischen Religionstheologie gegeben. Der vorliegende Artikel möchte zeigen, dass Dupuis' Ansatz sehr wohl in die richtige Richtung weist, dessen Verhaftetsein im Inklusivismus jedoch eine überzeugende Begründung nicht zuließ. Erst in einem *interioristischen* Verständnis zeigt sich die theologische Berechtigung und Begründetheit dieses Ansatzes, ohne dass dabei der christliche Wahrheitsanspruch eine Minderung erfährt.

Das Problem

Eine christliche Theologie der Religionen steht und fällt mit einer angemessenen Beantwortung der christologischen Frage. Welche Rolle spielt Jesus Christus für das universale Heil? Lassen sich die nichtchristlichen Religionen bzw. deren Gründer aus christlicher Sicht als heilvermittelnde Instanzen unabhängig von Jesus Christus verstehen?

Jacques Dupuis SJ hat in seinem 1997 erschienenen und viel diskutierten Werk *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*¹ die These vertreten, die religiöse Pluralität sei Ausdruck auch des Heilswillens Gottes für alle Menschen. Diese religiöse Vielfalt bestehe also nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* und als Prinzip.² Dabei sah sich Dupuis mit dem Problem konfrontiert, einerseits die pluralistische Option vermeiden zu wol-

¹ Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll (NY) 1997. Das Werk erschien zeitgleich in italienischer (*Verso una teologia del pluralismo religioso*, Brescia) und französischer (*Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris) Sprache und hat mehrere Auflagen gehabt. Sehr viel später erschien eine deutsche Übersetzung: *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, Innsbruck 2010. Im vorliegenden Aufsatz wird aus der deutschsprachigen Ausgabe zitiert. Zum außerordentlich großen Echo auf das Werk siehe die umfangreiche *Bibliography of Materials on Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, in: Daniel Kendall; Gerald O'Collins (Hg.), *In Many and Diverse Ways*. In Honor of Jacques Dupuis, Maryknoll (NY) 2003, 270–281.

² Vgl. Dupuis, *Unterwegs* (wie Anm. 1), 288 f.

len, um die Christusbotschaft nicht zu relativieren und andererseits den religionstheologischen Inklusivismus für unzureichend zu erachten, um die Wahrheit der nichtchristlichen Religionen anerkennen zu können. „Eine Theologie des religiösen Pluralismus hat ihren Platz jenseits des inklusivistischen und ‚pluralistischen‘ Paradigmas.“³ Tatsächlich lässt sich Dupuis’ Position wohl als ein sehr weit gefasster Inklusivismus verstehen, gewissermaßen ein pluralistischer Inklusivismus oder ein inklusivistischer Pluralismus⁴, der – ohne das christologische Dogma zu relativieren – auch die nichtchristlichen Religionen als Ausdruck des Heilsplans Gottes anerkennen möchte.

Um einerseits die christliche Botschaft nicht zu relativieren, den anderen Religionen aber eine den Heilswillen Gottes ausdrückende Legitimität und theologische Wahrheit zuzuerkennen, bedient Dupuis sich der patristischen Unterscheidung von λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος. Während Jesus das in der Geschichte inkarnierte Wort Gottes ist, sei der Begriff des Logos jedoch auch im Sinne des Neuen Testaments weiter und universaler zu fassen. Die anderen Religionen seien als Ausdruck der Wirksamkeit des ewigen nichtinkarnierten göttlichen Logos auch nach seiner Inkarnation zu verstehen. Deshalb sei das Bekenntnis zu Jesus Christus von Anfang an nicht gleichbedeutend mit einer „exklusivistische[n] Verwerfung anderer Religionen.“⁵ Hier führt Dupuis die genannte christologische Unterscheidung ein:

„Denn die neutestamentliche Bekräftigung der Einzigartigkeit des Menschen Christus als ‚der Weg‘ (Joh 14,6), der ‚eine Mittler‘ (1 Tim 2,5), der ‚eine Name‘ (Apg 4,12), in dem Menschen Heil finden können, hebt nicht den Glauben an den Logos *asarkos* auf, von dem der Johannesprolog spricht.“⁶

Die genannte patristische Unterscheidung zwischen λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος ermöglichte es den Vätern, das Wirken des Wortes Gottes bereits vor (AT) und jenseits (in der Philosophie) der geschichtlichen Inkarnation zu erfassen und zu würdigen.⁷ Tatsächlich sahen Justin und Klemens von Alexandrien in der griechischen Philosophie Samenkörner des Wortes Gottes (λόγοι σπερματικοί) gegeben, damit aber die Wirksamkeit des (noch nicht inkarnierten) Logos Gottes selbst.

Doch hier stellen sich verschiedene Fragen: In welchem Verhältnis stehen λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος zueinander? Und wie verhält sich die vom Neuen Testament beanspruchte Universalität des inkarnierten Logos zur Universalität des λόγος ἄσαρκος? Hat diese patristische Unterscheidung überhaupt eine religionstheologische Relevanz? Begründet sie vielleicht tatsächlich eine religionstheologische Verhältnisbestimmung „jenseits“ von Pluralismus und Inklusivismus? Diese Seiten möchten diesen Fragen

³ Ebd., 290.

⁴ Erhellend hierzu: *Terrence Merrigan*, Jacques Dupuis and the Redefinition of Inclusivism, in: Kendall; Collins (Hg.), *In Many and Diverse Ways* (wie Anm. 1), 60–71.

⁵ *Dupuis*, *Unterwegs* (wie Anm. 1), 400.

⁶ Ebd., 400 f.

⁷ Nach *Alois Grillmeier*, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 1: Von der apostolischen Zeit zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg ³1990, 234, geht diese Unterscheidung auf *Hippolyt* zurück, der damit zwei heilsgeschichtliche Stadien der einen Ökonomie unterscheidet: „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ἄσαρκος ὢν, ἐνεδύσατο τὴν ἀγίαν σάρκα ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου“ (De Christo et Antichristo, 4).

nachgehen und aufzeigen, dass die genannte Unterscheidung tatsächlich religionstheologisch relevant ist, diese Relevanz aber bei Dupuis nur unzureichend begründet und von der Glaubenskongregation als problematisch erachtet wird.

Die genannte Unterscheidung von *λόγος ἄσαρκος* und *λόγος ἔνσαρκος* spielte nämlich – allerdings als Trennung verstanden – eine wichtige Rolle in dem Verfahren gegen Jacques Dupuis sowie in der Notifikation der Glaubenskongregation vom 24. Januar 2001 zu dessen schon genanntem Buch.⁸ Ausdrücklich heißt es in der Notifikation:

„Im Gegensatz zum katholischen Glauben steht deshalb die Behauptung, man könnte das Wort und Jesus oder das Heilswirken des Wortes und das Heilswirken Jesu trennen, oder die Theorie eines Heilswirkens des Wortes als solchen in seiner Gottheit, unabhängig von der Menschheit des fleischgewordenen Wortes vertreten“ (n. I/2).

Auch in der im Jahr zuvor erschienenen Erklärung *Dominus Iesus* nimmt die Kongregation für die Glaubenslehre eine eher ablehnende Haltung gegenüber dem religionstheologischen Gebrauch dieser Unterscheidung ein, die sie jedoch wieder als „Trennung“ versteht:

„Im Gegensatz zum katholischen Glauben steht auch die Trennung zwischen dem Heilswirken des Logos als solchem und dem Heilswirken des Wortes, das Fleisch geworden ist. Mit der Inkarnation werden alle Heilstaten des Wortes Gottes immer in Einheit mit seiner menschlichen Natur vollbracht, die es zum Heil aller Menschen angenommen hat. Das einzige Subjekt, das in beiden Naturen – der göttlichen und der menschlichen – handelt, ist die einzige Person des Wortes.“⁹

Das Dokument fährt fort:

„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.“¹⁰

Mit dieser Feststellung will *Dominus Iesus* offenbar Theologen widersprechen, die sich im Umfeld der pluralistischen Religionstheologie angesiedelt haben. Das Dokument

⁸ Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis „Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso“, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_ge.html. Der Text der Notifikation findet sich auch im Anhang der deutschsprachigen Ausgabe des zitierten Buches von Dupuis (wie Anm. 1), 589–593. Dazu: Alexander Löffler, *Theologie im Grenzbereich von Inkklusivismus und Pluralismus. Zu Jacques Dupuis' christlicher Theologie des religiösen Pluralismus*, in: ZKTh 126 (2004) 415–442.

⁹ *Congregatio pro Doctrina Fidei*, *Declaratio Dominus Iesus* de Iesu Christi atque Ecclesiae unitate et universalitate salvifica. 6. August 2000, Nr. 10: „Fidei quoque catholicae contradicit disiunctio inter actionem salvificam Verbi qua talis et actionem salvificam Verbi quod caro factum est. Per incarnationem enim opera salvifica omnia, quae Verbum Dei perficit, efficiuntur semper in unitate cum humana natura, quam ad universorum hominum salutem assumpsit. Subiectum unicum operans in duabus naturis, humana et divina, persona est unica Verbi.“

¹⁰ Ebd.: „Componi ergo nequit cum Ecclesiae doctrina theoria illa quae Verbo qua tali actuositatem salvificam tribuit, quae exerceatur ‚praeter‘ et ‚ultra‘ Iesu Christi humanitatem, etiam post incarnationem.“

nennt zwar keine Namen, doch es bezieht sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf die „gegenwärtige[...] theologische[...] Diskussion“ und vermutet in der genannten „Trennung“ eine Rechtfertigung des religionstheologischen Pluralismus:

„Um einerseits die Universalität des christlichen Heils und andererseits die Tatsache des religiösen Pluralismus zu rechtfertigen, wird darüber hinaus unterschieden zwischen einer Heilsordnung des ewigen Wortes, die auch außerhalb der Kirche und ohne Beziehung zu ihr gelte, und einer Heilsordnung des Fleischgewordenen Wortes. Die erstgenannte Heilsordnung sei universaler als die zweite, die sich auf Christen allein beschränke, auch wenn Gott in ihr in reicherm Maß gegenwärtig sei.“¹¹

In der Tat bedient Dupuis sich in seinem Werk dieser Unterscheidung, um auch in anderen religiösen Traditionen den Logos Gottes am Werk zu sehen und sie somit als Heilswege anerkennen zu können. Jedoch beharrt er darauf, dass es sich nicht um eine „Trennung“, sondern um eine Unterscheidung handelt:

„Doch wie untrennbar das göttliche Wort und die menschliche Existenz Jesu auch sein mögen, sie bleiben dennoch unterschieden. Während also das menschliche Handeln des Logos *ensarkos* das universale Sakrament des Heilshandelns Gottes ist, erschöpft es doch nicht das Heilshandeln des Logos. Es bleibt ein eigenes Handeln des Logos *asarkos* – freilich nicht, um sicher zu gehen, in dem Sinn, dass es eine eigene Heilsökonomie konstituiert, parallel zu der, die im Fleisch Christi verwirklicht ist, aber als Ausdruck der überfließenden Gnade Gottes und seiner absoluten Freiheit.“¹²

Dupuis sieht hier im fleischgewordenen Wort Gottes das universale *Sakrament* des Heilshandelns Gottes, welches aber das Heilshandeln Gottes selbst nicht erschöpfend darstellen könne, weil die Gnade Gottes das Sakrament übersteigt. Damit sieht er völlig richtig, dass ein Sakrament die Gnade zwar anzeigt und vermittelt, jedoch nicht auf sich begrenzt. Das Heilshandeln Gottes überschreitet selbstverständlich das Sakrament. Damit will er sagen, dass der Mensch Jesus als ursakramentale Vermittlung des Heilswillens Gottes diesen nur in menschlicher, mithin endlicher und relativer Weise offenbaren konnte.

Im Jahre 2001 hat Dupuis in einer weiteren umfangreichen Veröffentlichung seine Position noch einmal sehr ausführlich dargelegt und präzisiert,¹³ wohl als Reaktion auf die von der Glaubenskongregation erhobenen Vorwürfe. Hier beruft er sich nicht nur auf die schon genannten Kirchenväter, sondern auch auf das ἁτρέπτος des christologischen Dogmas von Chalcedon, mit dem eine monophysitische Auffassung ausgeschlossen wer-

¹¹ Ebd., Nr. 9: „Praeterea, ut salva maneant, ex altera parte, universalitas salutis christianae, ex altera vero factum pluralismi religiosi, duplex proponitur oeconomia, nempe Verbi aeterni oeconomia, quae valeat quoque extra Ecclesiam neque ullam cum ipsa relationem habeat, atque oeconomia Verbi incarnati. Prior vim haberet universalitatis potiore quam altera, quae ad solos christianos restringeretur, quamvis in ipsa Dei praesentia plenior esset.“

¹² Dupuis, Unterwegs (wie Anm. 1), 414.

¹³ Vgl. Jacques Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Brescia 2001, 264–306. Dieses Buch erschien mit Druckerlaubnis der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Eine englische Übersetzung folgte 2002: *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue*, Maryknoll (NY).

den sollte.¹⁴ Nicht nur das Menschsein Jesu bleibt danach durch die Aufnahme in den Logos Gottes ontologisch unverändert und mit sich selbst identisch, sondern ebenso die göttliche Natur. Der ewige Logos Gottes als solcher bleibt deshalb auch nach der Inkarnation unverändert er selbst und somit universal wirksam auch in den zahlreichen Religionen der Menschheit.

Die Glaubenskongregation ist mit den genannten Dokumenten hingegen der Auffassung, dass Dupuis (und andere Theologen) diese Unterscheidung im Interesse eines religionstheologischen Pluralismus gewissermaßen missbrauchen und dadurch letztendlich die Einheit der Heilsökonomie in Frage stellen. Das spezifische, einmalige und bereits universale Heilswirken Jesu werde also von einem allgemeinen und noch universaleren Heilswirken des Logos getrennt.¹⁵ Damit aber – so lässt sich folgern – würde einer pluralistischen Religionstheologie das Wort geredet und willkürlichen Annahmen Tür und Tor geöffnet. Denn nun könnten in der Tat beliebige religiöse Aussagen und Erscheinungsweisen als Manifestationen des (nicht-inkarnierten) Wortes Gottes angesehen und anerkannt werden. Das geschichtliche Heilswirken Jesu wäre nur eine unter mehreren Weisen des Heilswirkens des Wortes. Damit aber wäre die christliche Christologie tatsächlich in einer unerträglichen Weise relativiert und auch das Bekenntnis zum neutestamentlichen Zeugnis von der einzigen und universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi deutlich in Frage gestellt. Die Inkarnation und damit das geschichtliche und endliche Menschsein Jesu würden zu einer bloß kontingenten und momentanen Manifestation des göttlichen Logos. Jesu irdische Existenz wäre somit ihrer vom Neuen Testament bezeugten einzigartigen soteriologischen Bedeutung beraubt. In den Augen der Glaubenskongregation ist die genannte Unterscheidung offenbar ungeeignet, um mit ihrer Hilfe das theologische Verhältnis des christlichen Glaubens zu den nichtchristlichen Religionen zu bestimmen und deren Wahrheit anzuerkennen.

Die auf Hippolyt zurückgehende begriffliche Unterscheidung zwischen *λόγος ἄσαρκος* und *λόγος ἔνσαρκος* kann tatsächlich, wo sie als *Trennung* verstanden wird, zu einem fatalen Missverständnis führen, die Einheit der Heilsökonomie bedrohen und sogar die Existenz zweier verschiedener göttlicher *λόγοι* insinuiieren.

Doch unterscheiden bedeutet nicht trennen! In Wirklichkeit nämlich handelt es sich um ein und denselben Logos Gottes, der einmal als in unserer Geschichte inkarnierter betrachtet und einmal *unter Absehung seiner Menschwerdung* bedacht wird. Denn zur Bibel der Christen gehört auch das Alte Testament. Dieses ist die christliche Lesart und Interpretation der Heiligen Schrift Israels. Diese behauptet, Gott habe zu Israel gesprochen, und sie beansprucht von sich als solche, Gottes Wort mitzuteilen. Doch von einem inkarnierten Wort Gottes weiß sie nichts. Wie aber ist sie als Wort, als Sprechen Gottes zu verstehen? Ist dieser Anspruch überhaupt sinnvoll verstehbar? Lässt er sich vor der kritischen Vernunft verantworten? Und mit welchem Kriterium lässt er sich von anderen reli-

¹⁴ Vgl. ebd., 275 f. Dupuis spricht hier von einem „monofisismo inverso“: „In questo caso, mentre la natura umana di Gesù diventa unita al Verbo divino, verrebbero meno gli attributi divini e l'azione divina della persona del Verbo [...] Contro tale monofisismo inverso, è da affermare chiaramente l'integrità permanente della natura divina e dell'azione del Verbo e la loro continuata 'distinzione'.“

¹⁵ Auf diese Problematik macht auch *Löffler*, *Grenzbereich* (wie Anm. 8), 424 f. aufmerksam.

gionsgeschichtlichen Wort-Gottes-Ansprüchen unterscheiden? Offenbar stand die patristische Unterscheidung von vornherein gerade im Dienste einer christlichen Hermeneutik der Schrift Israels als Wort Gottes.¹⁶

Eine Trennung von λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος wäre in der Tat fatal. Eine solche Trennung ist aber nur möglich, wenn man ein Sprechen Gottes für von vornherein selbstverständlich hält und wenn man davon ausgeht, Gottes Wort könne beliebige Inhalte haben. In diesem Fall wäre das inkarnierte Wort nur ein Sonderfall des Sprechens Gottes zu seinen Geschöpfen. In Wirklichkeit ist aber bereits der Begriff „Wort Gottes“ selbst in hohem Maße problematisch. Dupuis aber stellt sich dieser Problematik nicht. Denn eine Botschaft, die von sich behauptet, „Wort Gottes“ zu sein, begegnet immer als menschliches Wort. Wie aber kann ein menschliches, also geschöpfliches Wort, als „Wort Gottes“ verstanden werden, ohne dass damit ein *sacrificium intellectus* verbunden wäre?¹⁷

Zwar wird Dupuis nicht müde zu betonen, es handle sich in seinem Werk nicht um eine Trennung, sondern um eine Unterscheidung; doch dies bleibt zunächst nur eine verbale Behauptung, die sachlich nicht eingelöst wird. Denn Dupuis gibt nicht an, worin Trennung und Unterscheidung sich noch einmal unterscheiden. „Trennung“ würde ja bedeuten, dass das eine ohne das andere ist. Unterscheidung aber bedeutet in diesem Fall, dass das eine zwar nicht das andere ist, aber es nicht ohne das andere ist, eben „unvermischt“ und „ungetrennt“. Konkret bedeutet dies, dass der λόγος ἄσαρκος zwar nicht gleichbedeutend mit dem λόγος ἔνσαρκος ist, wohl aber ein und derselbe Logos unter Absehung seiner Inkarnation. Formal ähnlich wie in der Erkenntnistheorie Kants das Ding an sich kein anderes als das der Erscheinung ist, aber unter Absehung seines Erscheinungscharakters bedacht wird.

Zudem fehlt, wie gesagt, bei Dupuis eine wirkliche Problematisierung des Offenbarungsbegriffs, wodurch es für ihn schwer wird, den λόγος ἔνσαρκος als Bedingung der Möglichkeit einer Rede vom λόγος ἄσαρκος zu verstehen. Dadurch kann der Eindruck entstehen, dass das Wort Gottes beliebige Inhalte haben kann. Doch Inhalt von Wort Gottes kann nur Gott selber sein als der sich selbst Mitteilende. Deshalb muss jeder religiöse Offenbarungsanspruch daraufhin geprüft werden, ob er diesem Kriterium entspricht. Diese fehlende Problematisierung macht es Dupuis schwer, wenn nicht gar unmöglich, seine Behauptung, es handle sich um eine Unterscheidung und nicht um eine Trennung, tatsächlich einzulösen.

Dennoch kann die genannte Unterscheidung, wenn sie streng als Unterscheidung und keinesfalls als Trennung eingeführt wird, religionstheologisch durchaus hilfreich sein, um christlicherseits auch die Offenbarungsansprüche anderer Religionen und zuallererst des Judentums würdigen und anerkennen zu können. Genau dies tut die Kirche schon immer in Bezug auf die Schrift Israels, die sie nicht als solche, aber als „Altes Testament“, d. h.

¹⁶ Dazu Grillmeier, *Jesus der Christus* 1 (wie Anm. 7), 234 f.

¹⁷ Man kann ja nur staunen, mit welcher Leichtfertigkeit der Begriff „Wort Gottes“ oder „Offenbarung“ noch 200 Jahre nach der Aufklärung verwendet wird. Dazu Hans-Joachim Höhn, *Der fremde Gott. Glauben in post-säkularer Kultur*, Würzburg 2008, 137, Anm. 146: „Es ist erstaunlich, dass in der zeitgenössischen Fundamentalthologie kein Bewusstsein hinsichtlich dieser Problematik des Offenbarungsbegriffs erkennbar ist.“

auf der Basis ihres Glaubens an den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ als Wort Gottes anerkennt und als solches universal verkündet. Nach Dupuis besteht das „Problem“ zutreffend darin, „wie das Handeln des Wortes Gottes und die Wirkkräftigkeit des Christuserignisses auf eine angemessene Weise verbunden werden können.“¹⁸ Tatsächlich hängt hier ein sachgemäßes und die Einheit der Heilsökonomie wahrendes Verständnis davon ab, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ und $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ als Begriffe für das Sprechen Gottes in eine unterscheidende Beziehung zueinander zu setzen. Allein so kann deutlich werden, dass es sich um ein und denselben Logos Gottes handelt sowie im Grunde um ein und dieselbe Heilsordnung.

Sowohl der religionstheologische Pluralismus als auch Dupuis und nicht zuletzt die römische Glaubenskongregation scheinen – bei aller Unterschiedlichkeit der Standpunkte – von einem ähnlichen (defizitären) religiösen Vorverständnis auszugehen, Wort Gottes sei ein im Grunde selbstverständlicher und unproblematischer Sachverhalt. Während aber Pluralisten mit einer Vielzahl von Offenbarungsakten mit durchaus unterschiedlichen Inhalten rechnen, möchte das lehramtliche Dokument nichtchristlichen Offenbarungsansprüchen jeglichen Wahrheitswert absprechen, insofern es darin eine relativierende Bedrohung für den christlichen Wahrheitsanspruch auszumachen meint. Damit aber bleibt man erneut in der religionstheologischen Sackgasse aus Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus stecken. Dieses Problem ist wohl nur *interioristisch* zu lösen.¹⁹

Dupuis verrät ein gradualistisches Offenbarungsverständnis, indem er von einer „fortschreitenden, differenzierten Offenbarung“²⁰ spricht, die in der Inkarnation kulminiere. Er bleibt bei der christlichen Überzeugung, „dass Gott zwar sein entscheidendes Wort in Jesus Christus gesprochen hat und sich auch durch die Propheten des Alten Testaments mitgeteilt hat“ und betont zugleich „dass er (scil. Gott) aber trotzdem auch anfängliche Worte an die Menschen durch die Propheten der Völker gesprochen hat – ein Wort, dessen Spuren in den heiligen Schriften der religiösen Traditionen der Welt gefunden werden können.“²¹

Auf diesen Seiten soll deshalb – im Sinne Dupuis’ – deutlich werden, dass sich die genannte Unterscheidung von $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ und $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ durchaus fruchtbar machen lässt für eine interioristische religionstheologische Verhältnisbestimmung, bei der ohne Relativierung des eigenen Wahrheitsanspruchs auch der nichtchristlicher Religionen anerkannt werden kann. Es geht dabei um die Vermittlung der historisch einmaligen In-

¹⁸ Jacques Dupuis, Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi, in: SaThZ 10 (2006) 81–100, hier 81.

¹⁹ Hierzu Gerhard Gäde, Interiorismus. Ein Vorschlag für einen Ausweg aus der religionstheologischen Sackgasse, in: ThG 46 (2003) 14–27; ders., Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, Paderborn 2010, 134–181.

²⁰ Dupuis, Unterwegs (wie Anm. 1), 347.

²¹ Ebd., 351. Hier stellt sich die Frage, was Dupuis unter „anfänglichen Worten“ Gottes versteht. Wenn Offenbarung Gottes Selbstmitteilung ist, dann kann Gottes Wort nur mit Gott identisch sein (vgl. Joh 1,1). Wort Gottes ist also immer eine unüberbietbare Wirklichkeit. Wenn mit den „anfänglichen Worten“ etwas davon Verschiedenes gemeint ist, dann handelt es sich um etwas bloß Geschaffenes und also nicht um Gottes Wort. An diesem gradualistischen Offenbarungsverständnis zeigt sich deutlich, dass Dupuis letztlich dem Inklusivismus verhaftet bleibt. Ein interioristisches Verständnis hätte es ihm ermöglicht, aufgrund der unüberbietbaren Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus nicht nur in den Schriften des Alten Testaments, sondern auch in den heiligen Büchern anderer Religionen nicht nur „anfängliche“ Worte Gottes, sondern die reale Präsenz des Logos Gottes selbst zu erkennen.

karnation des Logos mit dem universalen Heilswillen Gottes, wie er sich aus christlicher Sicht auch in anderen religiösen Traditionen zeigt. Es ist offenbar der als Mensch begegnende Gott, der die Möglichkeit eröffnet, den Heilswillen Gottes auch in nichtchristlichen Religionen am Werk zu sehen.

Die Untrennbarkeit des Wortes Gottes von Jesus Christus

Bereits die zweigeteilte christliche Bibel ist als Zeugnis des Wortes Gottes auch ein Zeugnis für die Untrennbarkeit des göttlichen λόγος und des λέγειν Gottes vom Christusereignis und damit von der Inkarnation. Eine Schlüsselstellung für die rechte Verhältnisbestimmung des λόγος ἔνσαρκος zum λόγος ἄσαρκος dürfte Hebr 1,1–2 zukommen:

„Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen im Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat.“

Man könnte diesen Text offenbarungspositivistisch missverstehen. Danach hätte Gott in mehreren Offenbarungsakten möglicherweise verschiedene Offenbarungsinhalte mitgeteilt, bevor er dann im Sohn gesprochen hat. Dann wäre das Sprechen im Sohn nur ein Sonderfall des Sprechens Gottes. Es wäre dann allenfalls eine Steigerung gegenüber den vorausgehenden Sprechakten Gottes, ja, es wäre deren Überbietung. Tatsächlich wird die Stelle auch nicht selten so eingeschätzt. Auch Dupuis versteht sie so.²² Aber wird sie damit wirklich richtig verstanden? Dieses Verständnis setzt voraus, dass man bereits selbstverständlich um ein Sprechen Gottes weiß bzw. dass man weiß, dass und wie Gott spricht. Dazu wird man vermutlich sagen: Natürlich wusste man das schon vorher; die Bibel Israels ist doch ein vielgestaltiges Zeugnis vom Sprechen Gottes! Doch der Anspruch der Schrift Israels, Gottes Wort zu bezeugen und zu überliefern, ist zunächst einmal eine bloße Behauptung. Wie aber macht sie den Begriff „Wort Gottes“ universal verständlich? Widerspricht er nicht dem vorausgesetzten Gottesverständnis, wonach Gott doch unbegreiflich ist? Wie aber lässt sich dann von einem Sprechen Gottes reden? Wird damit nicht etwas vorausgesetzt, was noch völlig problematisch ist, nämlich das Sprechen Gottes? Denn wir wissen ja tatsächlich gar nicht erst, *dass* und noch weniger, *wie* Gott spricht, um dann zu sagen, dieses Sprechen habe sich inkarniert. Wir werden vielmehr konfrontiert mit religiösen Botschaften, also mit menschlichen Worten, die von sich *behaupten*, Wort Gottes zu überliefern. Dies gilt für uns in erster Linie von den biblischen Texten; es gilt aber auch von anderen, nicht-biblischen religiösen Botschaften. Der Koran erhebt nicht weniger als die Bibel den Anspruch, Gottes geoffenbartes Wort mitzuteilen. Mit Hilfe welchen Kriteriums entscheide ich mich für die eine gegen die andere Botschaft? Zudem kann allein der *Anspruch* auf einen Offenbarungscharakter noch nicht die Glaubwürdigkeit dieses Anspruchs einlösen. Reicht es etwa aus, eine religiöse Botschaft als Gottes Wort zu deklarieren, um für sie Glauben einfordern zu können?

²² Vgl. ebd., 349–355.

Ein offenbarungspositivistisches Verstehen der Eingangsverse des Hebr kann in der Tat den Anforderungen einer heutigen Religionstheologie nicht genügen.²³ Die Frage, die sich stellt, ist nämlich diese: Wie macht sich eine sich als Wort Gottes ausgebende Botschaft überhaupt als Wort Gottes verständlich? Wie lässt sie sich damit von einer bloßen Behauptung unterscheiden? Deshalb gilt: „Erst der Zielpunkt Christus gibt den mannigfachen Redeweisen der Vorzeit Richtungssinn und endgültige Verbindlichkeit.“²⁴

Mit dem vielmaligen Sprechen Gottes in Hebr 1,1 ist offensichtlich der λόγος ἄσαρκος gemeint, mit dem Sprechen im Sohn aber der λόγος ἔνσαρκος. Die Frage, die Dupuis selbst sich stellt, lautet: „Wie verhält sich das Sprechen Gottes zu den Völkern zu dem Wort, das er ‚in dieser Endzeit zu uns gesprochen [hat] durch den Sohn‘ (Hebr 1,2)?“²⁵ Hier aber zeigt sich das unproblematische Offenbarungsverständnis Dupuis'. Wenn er das inkarnierte Wort als das „entscheidende“ Wort Gottes von anderen Weisen desselben Wortes abhebt, dann scheinen diese in seinem Verständnis nicht wirklich entscheidend zu sein, sondern im Vergleich zum inkarnierten Wort defizitär. Sind sie dann aber „Wort Gottes“? Präziser wäre hingegen zu fragen: Wie macht sich das von religiösen Botschaften beanspruchte Sprechen des λόγος ἄσαρκος überhaupt als Sprechen Gottes verständlich? War das von Israel behauptete vielmalige und vielgestaltige Sprechen Gottes in seiner Geschichte tatsächlich als Sprechen Gottes universal verstehbar? War die Rede von ihm mehr als eine bloße Behauptung? Wenn das zuträfe, dann wäre der λόγος ἔνσαρκος tatsächlich nur noch eine weitere, zusätzliche und vielleicht höhere Weise des Sprechens Gottes. Dann aber hätte es keine besondere Rolle, vielleicht gar eine Schlüsselrolle für das Verstehen des geschichtlich vorgängigen Sprechens Gottes ohne Inkarnation. Ich vertrete deshalb die These: *Der λόγος ἄσαρκος macht sich als Sprechen Gottes erst durch den λόγος ἔνσαρκος verständlich.* Der λόγος ἄσαρκος ist zwar Voraussetzung des λόγος ἔνσαρκος, aber erst im λόγος ἔνσαρκος gibt sich der Logos Gottes zu erkennen. Dieser hat an jenem sein Kriterium. Erst durch das Sprechen Gottes im Sohn wird auch sein Sprechen in der Schrift Israels (und womöglich auch in heiligen Schriften anderer Religionen) universal verständlich und vor der Vernunft verantwortbar. M. a. W.: Die Behauptung eines λόγος ἄσαρκος bleibt ohne λόγος ἔνσαρκος unverständlich und ein letztlich ungelöstes Problem.

Ohne Zweifel erkennt der Autor des Hebr die Schrift Israels als Zeugnis des Sprechens Gottes an. Doch wie ist dieses Sprechen Gottes fundamentaltheologisch einzuschätzen? „Der Verfasser bekennt sich zusammen mit dem gesamten Urchristentum zu dem Offenbarungsanspruch der heiligen Schriften des Judentums seiner Zeit. Aber anders als die Mehrheit des jüdischen Volkes bekennt er sich zugleich zu der neuen, alles frühere Sprechen Gottes in ein neues Licht stellenden Offenbarung im Christusgeschehen.“²⁶ Was be-

²³ Dies gilt auch für die sog. Komparative Theologie. Sie versucht zwar, Religionen und deren einzelne inhaltliche Elemente „mikrologisch“ zu verstehen und mit den Aussagen der eigenen Religion zu vergleichen, bleibt aber gegenüber den jeweiligen Offenbarungsansprüchen unkritisch und verrät damit ein fundamentaltheologisches Defizit.

²⁴ Knut Backhaus, *Der Hebräerbrief*. Übersetzt und erklärt von Knut Backhaus, Regensburg 2009, 82.

²⁵ Dupuis, *Unterwegs* (wie Anm. 1), 331.

²⁶ Harald Hegermann, *An die Hebräer* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 16), Berlin 1988, 28.

deutet es, dass das Sprechen Gottes zu den Vätern durch das Christusgeschehen in ein neues Licht gestellt wird? Ist es richtig, es wie folgt zu charakterisieren: „Ein neues, definitives Sprechen Gottes hat sich ereignet, das alles frühere überholt und ihm den Platz eines vorläufigen, auf verschiedene Weise vorbereitenden Sprechens zuweist.“²⁷? Heißt das, dass es ein vorläufiges, defizitäres Wort Gottes gibt? Wenn die Bibel Zeugnis des einen Wortes Gottes und damit das Alte Testament im Verständnis des Neuen auch Christuszeugnis ist (vgl. Lk 4,18–22; 24,27.44–46; Joh 5,39; 8,58), scheint es fraglich zu sein, ob das Verhältnis der beiden „Sprechweisen“ Gottes nach einem quantifizierenden Muster von „mehr“ und „weniger“ oder einem qualitativen von „entscheidend“ und „anfänglich“ sachgemäß erfasst ist. Angemessen und auch biblisch verankert wären wohl eher die Unterscheidungen von „verborgen“ und „offenbar“, sowie von „noch unverständlich“ und „definitiv verständlich“.

Auch der Prolog des Johannesevangeliums unterscheidet der Sache nach zwischen λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος. Auch hierauf beruft sich Dupuis, setzt aber voraus, dass nicht nur Joh 1,1–2, sondern die Verse 1–13 vom λόγος ἄσαρκος sprechen.²⁸ Bereits in den ersten programmatischen Versen ist vom Wort die Rede, das im Anfang bei Gott war und mit ihm identisch ist (vgl. Joh 1,1 f.). Es ist dieses Wort Gottes, das dann in der Geschichte „Fleisch geworden“ ist (Joh 1,14). Man kann deshalb sagen, dass Jesus das Wort Gottes ist; doch lässt sich der Satz – wie Dupuis meint – nicht einfach umkehren. Man wird also nicht sagen können, dass das Wort Gottes nur Jesus ist. Denn Jesus ist tatsächlich ein begrenzter Mensch der Geschichte. Und doch hat Gott in Jesus genau das mitgeteilt, was er zu sagen hat: sich selbst. Doch die Fleischwerdung des Wortes Gottes meint nicht die Addition zweier Wirklichkeiten, einer göttlichen und einer geschöpflichen, die dann unter einen gemeinsamen Begriff fielen, sondern meint das Aufgenommensein des Menschen Jesus in die *Person* des göttlichen Logos. Die Anhypostasielehre trägt diesem Sachverhalt Rechnung: Der göttliche Logos ist die umfassende und auch Jesus übersteigende personale (hypostatische) Wirklichkeit auch des Menschen Jesus. Das Gottsein des Wortes Gottes wird durch seine Menschwerdung nicht gemindert oder verändert. Es bleibt, was es ist. Und sein „Fleisch“ sprach nicht mehr die Sprache des Fleisches, die die Sprache der Angst und der Begierde ist, sondern die Sprache der „Gnade und der Wahrheit“, also die Sprache Gottes, die die Sprache der Liebe ist. Es handelt sich demnach um ein einzigartiges und alles menschliche Begreifen übersteigendes Verhältnis. Damit aber transzendiert der Logos als göttliche Wirklichkeit die geschöpfliche und endliche, geschichtlich begrenzte Wirklichkeit des Menschseins Jesu. In Jesus wohnt die Fülle Gottes (vgl. Kol 1,19), und zugleich übersteigt diese sein Menschsein unendlich. Das Menschsein Jesu begrenzt das *Pleroma* Gottes nicht, sondern offenbart es als die Erfüllung aller Menschen (vgl. Kol 1,20). Sakramententheologisch ausgedrückt: Jesus ist das Ur-Sakrament der Gnade Gottes. Seine Menschlichkeit offenbart den Heilswillen

²⁷ Ebd.

²⁸ Die Exegeten scheinen diesbezüglich uneins zu sein. Dupuis, *Il cristianesimo* (wie Anm. 13), 272–274, beruft sich für seine Annahme auf Xavier Léon-Dufour und andere. Anders dagegen Johannes Beutler, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg 2013, 80 f., für den „der Text von V. 4 an vom Kommen Christi als des göttlichen Wortes unter die Menschen spricht“ (81), also bereits vom inkarnierten Logos.

Gottes, und Jesus lebte das göttliche Sohnsein unter den Bedingungen von Raum, Zeit und Geschichte als wahrer Mensch. Doch ein Sakrament begrenzt die Gnade nicht auf sich selbst. Diese aber bliebe ohne das Sakrament verborgen und entzogen. So ist in Jesus der eigentlich problematische Begriff „Wort Gottes“ verständlich geworden: Gott selbst begegnet als Mensch. Dieser *ist* Gottes Wort: λόγος ἔνσαρκος. Aber der Logos Gottes transzendiert den Menschen Jesus. Erst in der Inkarnation bekommt der Begriff „Wort Gottes“ aber einen definitiv verstehbaren Sinn. Er bliebe ohne das fleischgewordene Wort enigmatisch (vgl. 2 Kor 3,14–17). Dabei muss bedacht werden, dass schon deshalb von einer ontologischen Veränderung des Logos nicht die Rede sein kann, weil das *Verbum incarnatum* offenbart, dass der Logos von Ewigkeit her das *Verbum incarnandum* ist. Welche andere Bedeutung sollte sonst Joh 8,58 haben?

Die christologische Unterscheidung von λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος entspricht offenbar der Unterscheidung von „immanenter“ und „heilsökonomischer“ Trinität. So wie erstere nur durch die letztere gewusst werden kann, so macht auch die Rede vom λόγος ἄσαρκος definitiv nur Sinn nach der Begegnung mit dem λόγος ἔνσαρκος. Dabei handelt es sich aber immer um denselben Logos und somit um ein und dieselbe göttliche Hypostase. Sein Inhalt, also das Gesagte, Mitgeteilte kann nicht etwas von Gott Verschiedenes sein. Unsere Unterscheidung ist deshalb die christologische Anwendung des trinitätstheologischen Axioms Karl Rahners, wonach die heilsökonomische Trinität die immanente ist und umgekehrt.²⁹ Entsprechend kann man sagen: Der λόγος ἔνσαρκος ist der λόγος ἄσαρκος und umgekehrt.³⁰ Es ist *derselbe* Logos, auch wenn beide Bezeichnungen nicht einfachhin *dasselbe* meinen.

Der λόγος ἔνσαρκος als epistemische Basis des λόγος ἄσαρκος

Tatsächlich lässt sich ohne die Inkarnation des Logos auch der Begriff „Wort Gottes“ und damit der des λόγος ἄσαρκος nicht sinnvoll bilden und verstehen. Er bleibt enigmatisch und könnte prinzipiell für jede beliebige Botschaft reklamiert werden. Denn Wort gibt es für uns nur als menschliches und also geschöpfliches Wort. Wie aber soll ein menschliches Wort sich als *Gottes* Wort für den vernunftbegabten Menschen verständlich machen? Zwar berufen sich alle Offenbarungsreligionen auf ein Wort Gottes; doch dies bleibt zunächst nur eine Behauptung, die vor dem Forum der kritischen Vernunft solange nicht bestehen kann, als es sich nicht selber verständlich macht und von einem kontradiktorischen Widerspruch unterscheidet. Denn der Begriff „Wort Gottes“ impliziert eine reale Relation Gottes auf das Geschöpf. Da eine Relation ontologisch immer konstituiert wird durch ihren Terminus, liefe die Behauptung eines Wortes Gottes darauf hinaus, die

²⁹ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg ⁶1976, 141 f.

³⁰ Vgl. Karl Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: Schriften zur Theologie 4, Einsiedeln ⁵1967, 103–133, hier 123: „Das, was Jesus als Mensch ist und tut, *ist* das den Logos selbst offenbarende Dasein des Logos als unseres Heiles bei uns. Dann aber kann wirklich ohne Abschwächung gesagt werden: Hier *ist* der Logos bei Gott und der Logos bei uns, der immanente und der ökonomische Logos streng derselbe.“

Welt für den konstitutiven Terminus einer realen Relation Gottes auf sie halten zu müssen. Damit aber scheint jeder Offenbarungsanspruch zunächst auf einen Selbstwiderspruch hinauszulaufen bzw. ein Widerspruchsproblem darzustellen, das noch unbeantwortet ist. Denn die Annahme einer realen Relation Gottes auf die Welt stünde in eklatantem Widerspruch zur vorausgesetzten Absolutheit Gottes. Wer unproblematisch ein Wort Gottes für möglich hält, hat Gott bereits mit einem verlängerten Stück Welt verwechselt und nicht als „Den, ohne Den nichts ist“, ernst genommen. Gott würde dann mit der Welt in einem beide umfassenden Horizont verortet. Aber wenn die Welt geschaffen ist, dann kann „Der, ohne Den nichts ist“, nicht Teil eines größeren Ganzen sein und mit der Welt zusammengedacht werden. Gott selbst kommt weder in der Welt noch in unserem weitesten Denkhorizont vor; er ist „quiddam maius quam cogitari possit“ (Anselm). Wir erkennen von ihm immer nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist, welches selbst aber nicht das konstitutive Worauf einer Relation Gottes auf es sein kann.³¹

Wegen dieser – oft vergessenen oder verdrängten – Grundproblematik des Offenbarungsbegriffs haben Offenbarungsreligionen auf drei Fragen zu antworten, um sich gegenüber den Einwänden der Vernunft zu rechtfertigen. Diese Fragen könnte man sachgemäß so formulieren:

1. Wie ist ein Wort Gottes und damit eine reale Beziehung Gottes zur Welt angesichts der vorausgesetzten Absolutheit Gottes ohne Widerspruch denkbar?
2. Wie gibt sich eine solche Beziehung Gottes zur Welt als Wort Gottes zu erkennen?
3. Wie ist es überhaupt möglich, zum Glauben an dieses Wort als Wort Gottes zu kommen?

(ad 1) Auf die erste Frage antwortet die christliche Botschaft mit ihrem trinitarischen Gottesverständnis. Tatsächlich ist die Behauptung einer realen Relation Gottes auf die Welt zunächst selbstwidersprüchlich, weil sie damit die Absolutheit und Unbegreiflichkeit Gottes bestreitet. Doch verkündet der christliche Glaube keine trivial verstandene Relation Gottes auf die Welt, sondern das Hineingenommensein der Welt in eine Relation Gottes auf Gott, nämlich des Vaters zum Sohn. Diese Relation wird also nicht durch die Welt konstituiert, sondern durch den Sohn. Der Christ weiß sich im Glauben hineingenommen in das Gottesverhältnis Jesu und bekommt so Anteil an der innertrinitarischen Liebe des Vaters zum Sohn, ohne selbst deren Maß zu sein.

(ad 3) Die dritte Frage beantwortet die christliche Verkündigung, indem sie auf den Heiligen Geist verweist. Die christliche Wahrheit ist nicht mit der natürlichen Vernunft einsehbar, sondern allein im Erfülltsein vom Heiligen Geist (vgl. 1 Kor 12,3), der die Wahrheit offenbar macht. Nur im Heiligen Geist vermag der Mensch das Wort Gottes *als* Wort Gottes zu verstehen. Er muss also bereits in verborgener Weise mit der ungeschaffenen Gnade beschenkt sein, um ein möglicher Hörer des Wortes zu sein.

³¹ Hierzu ausführlich *Peter Knauer*, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Norderstedt 2015, 62–71.

(ad 2) Auf diesen Seiten aber geht es schwerpunktmäßig um die zweite Frage: Wie können wir Kenntnis von einer solchen uns zugewandten Liebe Gottes zur Welt bekommen? Wie tritt die uns zugewandte Liebe Gottes aus ihrer Verborgenheit? Wie kommt sie ans Licht?

Es geht also um die epistemische Basis des Glaubens. Woher nimmt der Christ die Gewissheit, von Gott geliebt zu sein? Aus der Welt kann er sie nicht haben; denn Gottes Liebe ist an der Welt nirgendwo abzulesen. Eher spricht in der Welt alles dagegen. Auch ist uns der Glaube daran nicht angeboren. Und auch die Heilsbotschaften der Religionen, die vom Bund Gottes, von seiner Liebe und Barmherzigkeit, von Erlösung sprechen, scheinen sich von einer Illusion nicht endgültig unterscheiden zu lassen. Es lässt sich nur soviel sagen: Wenn diese Heilsbotschaften wahr sind, dann müssen sie Gottes Wort sein. Solange sie aber diesen Charakter nur *behaupten*, ihn jedoch gegenüber dem Einwand der Vernunft nicht verständlich machen, können sie mit guten Gründen als bloße selbstwidersprüchliche Vermutungen abgelehnt werden.

Das Heil muss dem Menschen eigens mitgeteilt und zu seiner Existenz dazugesagt werden. Es muss sich also um ein mitmenschliches Wort handeln, das als Wort Gottes verstehbar ist, welches uns offenbar macht, dass die Welt aufgenommen ist in eine Relation Gottes auf Gott, des Vaters zum Sohn und also in das Geheimnis Gottes selbst. Damit ist der berechtigte Einwand beantwortet, dass die Welt nicht als konstitutives Worauf einer Relation Gottes auf sie betrachtet werden kann. Die christliche Botschaft beruft sich dabei für dieses Wort auf die Person und die Verkündigung Jesu und damit auf die Sendung des Sohnes in unser Fleisch. Gott begegnet als Mensch in der Geschichte und gibt sich für den Glauben als Gottes Sohn zu erkennen. Erst so wird der Begriff „Wort Gottes“ überhaupt verständlich und von einer bloßen und dazu zumindest scheinbar selbstwidersprüchlichen Behauptung unterscheidbar. Denn wenn die christliche Botschaft, die uns Gemeinschaft mit Gott verkündigt, wahr ist, dann muss der Mensch, der geschichtlich am Ursprung dieser Botschaft steht, Gott sein. Anders lässt sich der Begriff „Wort Gottes“ nicht verantworten; denn ein Geschöpf kann aus sich nicht Gemeinschaft mit Gott begründen und Kunde von Gott bringen (vgl. Joh 1,18).

Ohne die Inkarnation des Logos in unserer Geschichte bleibt deshalb der Begriff „Wort Gottes“ problematisch und noch nicht endgültig sinnvoll verstehbar.³² Erst im Hinblick auf Jesus Christus als geschichtlich bezeugendes Wort Gottes lässt sich der Begriff „Wort Gottes“ im Glauben definitiv verstehen. Ohne das Geschehen der Inkarnation bleibt die Rede von einem „fleischlosen“ Wort Gottes hingegen unverständlich und letztlich willkürlich. Willkürlich deshalb, weil dann Beliebigen als Wort Gottes ausgegeben werden könnte. Dies gilt bereits für die Auslegung der Schrift Israels als Kunde von Gottes Wort. Solange sie nicht als Christuszeugnis verstanden wird, bleibt ihr Wort-Gottes-Charakter schleierhaft und von einem inneren Widerspruch noch nicht unterscheidbar (vgl.

³² Dies ist wohl letztlich auch die Antwort auf die Frage Anselms von Canterbury „Cur Deus homo?“. Die *ratio incarnationis* besteht im Grunde darin, den Begriff „Wort Gottes“ zu erläutern und verständlich zu machen und vor der Vernunft zu verantworten. Dazu *Gerhard Gäde*, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989.

2 Kor 3,14–17). Jesus Christus als geschichtlich belegendes Wort Gottes „im Fleisch“ ist deshalb die hermeneutische Mitte der ganzen Schrift. Wie Ingolf Dalferth schreibt, ist diese Mitte außerhalb der Schrift.³³

Umgekehrt aber erkennt der an Jesus Christus Glaubende das Wort Gottes auch im Alten Testament. Es ist kein anderer Logos als der in Jesus als geschichtlichem Menschen belegendende, der gleichwohl in dieser Verbundenheit mit dem Menschen er selbst bleibt.³⁴ Die Unterscheidung von λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος läuft deshalb nicht auf deren Trennung hinaus, sondern sogar auf deren personale Identifizierung: „Bevor Abraham war, bin ich“ (Joh 8,58). Im Heiligen Geist erkennt die Kirche in Jesus den Christus (vgl. 1 Kor 12,3) und in demselben Geist vernimmt sie denselben Logos Gottes auch aus der Schrift Israels. Andernfalls könnte sie in ihrer Liturgie das Alte Testament nicht als Wort Gottes verkündigen. Jesus Christus ist als fleischgewordenes Wort Gottes deshalb das Kriterium auch für die christliche Auslegung der Schrift Israels als Wort Gottes.

Aber dies gilt nicht nur für das christliche Verstehen der Schrift Israels als Wort Gottes, sondern auch für das Verstehen der ganzen Menschheitsgeschichte als Heilsgeschichte. Aus christlicher Sicht ist diese mit jener „koextensiv“.³⁵ Innerhalb der Menschheitsgeschichte spielt die Religionsgeschichte eine herausragende Rolle. Denn in ihr wird die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und seiner Geschichte zum Thema. Die Menschheitsgeschichte und mit ihr jedes einzelne Menschenleben vermögen ihre Vollendung innergeschichtlich nicht zu finden. Religionen verheißeln deshalb eine Vollendung in einer transgeschichtlichen Wirklichkeit, die wir in unserer biblischen Tradition „Gott“ nennen. Doch die Wahrheit solcher Heilsverheißungen ist an der Welt nicht verifizierbar. Wenn sie wahr sind, lassen sie sich nur als Gottes Verheißungen und damit als Wort Gottes verstehen. Denn sie teilen etwas mit, das, wenn es wahr ist, *nur* Gott uns sagen kann. Und nur in diesem Sinn – und in keinem anderen – vermittelt die Heilige Schrift das Wort Gottes als dessen Selbsterschließung. Es ist also Jesus Christus als λόγος ἔνσαρκος, der das Wort Gottes auch in den Verheißungen der Religionen erschließt. „Denn so viele Verheißungen Gottes sind: in Ihm ist das Ja“ (2 Kor 1,20).

Diese Sicht bewahrt davor, den Begriff „Wort Gottes“ mit beliebigen Inhalten zu füllen: Informationen, Instruktionen, Geboten und Verboten. Denn wenn Gottes Wort dem Menschen Heil verheißt, dann muss es bereits mit diesem Heil, also mit Gott, identisch sein. Denn nichts, was nicht Gott selber ist, also nichts Geschaffenes kann das Heil und die Vollendung des Menschen sein. Wort Gottes kann folglich nur etwas mitteilen, was *nur* Gott sagen kann. Alles andere können Menschen auch selbst in Erfahrung bringen. Das, was *nur* Gott sagen kann, ist Gott selbst, mithin seine *Selbst*mitteilung. In Jesus

³³ Vgl. Ingolf U. Dalferth, Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung, in: Christof Landmesser; Hans-Joachim Eckstein; Hermann Lichtenberger (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (BZNW 86), Berlin 1997, 173–198.

³⁴ Dazu noch einmal Rahner, Bemerkungen (wie Anm. 30), 126: „Es ist die Selbstmitteilung, in der das Mitgeteilte das Souveräne, Nicht-Umfassbare bleibt, das auch als Empfangenes in seiner un verfügbaren, unumgreifbaren Ursprungslosigkeit verbleibt.“

³⁵ Vgl. Rahner, Grundkurs (wie Anm. 29), 147–157.

Christus hat sich Gottes Heilsgegenwart geschichtlich ausbuchstabiert. Seine Botschaft nahm andere Menschen auf in sein eigenes Gottesverhältnis und schenkte ihnen damit Gemeinschaft mit Gott.

Dies bedeutet keine christologische Engführung und damit Ausgrenzung anderer religiöser Traditionen, die eine Inkarnation des Logos nicht kennen. Im Gegenteil, es bedeutet, auch in den unterschiedlichen und andersartigen Symbolisierungen anderer Religionen denselben Logos Gottes in anderer Gegebenheitsweise erkennen zu können, der dem erlösungs- und vollendungsbedürftigen Menschen Heil verheißt. Auch in ihnen hat Gott sich zugesagt (vgl. Hebr 1,1). Doch in Jesus Christus ist diese unbedingte Zusage Gottes endgültig und universal verstehbar geworden und damit definitiv von einer bloßen Illusion unterscheidbar. Damit wird auch deutlich, dass die Anerkennung des Wortes Gottes in der Schrift und in anderen Religionen keineswegs „unabhängig von der Menschheit des fleischgewordenen Wortes“ geschieht, wie *Dominus Iesus* unterstellt. Es ist vielmehr der Glaube an das fleischgewordene Wort, der Gottes Logos auch außerhalb des Christentums in einer anderen Gegebenheitsweise zu erkennen vermag.³⁶

Aus christlicher Sicht bleibt der erhöhte Christus wahrhaft Mensch in seiner Vollendung. Der Logos Gottes hat seine menschliche Natur und irdische Biographie mit der Himmelfahrt keineswegs abgelegt. Seine Präsenz und Wirksamkeit in Wortverkündigung und Sakrament bleibt die des mit seiner Menschheit verbundenen Logos. So lässt sich *post Christum* nur in einer uneigentlichen Weise vom *λόγος ἄσαρκος* sprechen, nämlich unter Absehung seiner Inkarnation und damit gewissermaßen *remoto Christo*. Aus unserer Sicht ist deshalb der in anderen religiösen Symbolisierungen wirkende Logos selbstverständlich der erhöhte Christus. Doch für die Anhänger anderer Religionen bleibt dieser Sachverhalt der Inkarnation verborgen; für sie ist er *ἄσαρκος*, auch wenn ihnen die Problematik des Wort-Gottes-Begriffs nicht bewusst ist. Dies zu entbergen wäre folglich Aufgabe des interreligiösen Dialogs sowie der Missionstätigkeit der Kirche. Diese hat gegenüber der ganzen Menschheit zu bezeugen, dass dieser vermeintlich „fleischlose“ Logos in Jesus Christus als Mensch begegnet ist (vgl. *Nostra aetate* 2,2). Daraus lässt sich nicht ableiten, dass es zwei getrennte Heilsordnungen des Logos gibt und dass dieser sein Heilswirken „– auch nach der Inkarnation – ‚über‘ oder ‚jenseits‘ seiner Menschheit ausübe.“ Es ist vielmehr derselbe geschichtlich inkarnierte göttliche Logos, der in Verbindung mit seiner Menschheit das Heil wirkt. Denn tatsächlich hören die Anhänger anderer Religionen deren Heilsverheißungen als menschliches Wort. Wie aber lässt sich ein menschliches Wort als Gottes Wort verstehen, wenn Gott nicht als Mensch begegnet? Die christliche Botschaft antwortet darauf mit dem Hinweis auf die Inkarnation. Sie klärt damit die Schleierhaftigkeit und Problematik des Wort-Gottes-Begriffs. Sie erklärt damit aber nicht, dass der Inhalt nichtchristlicher Heilsverheißungen unwahr sei, sondern lässt sie definitiv als Wort Gottes verstehen und bestätigt damit deren Anspruch. „Dem

³⁶ Durch die Inkarnation wird weder die menschliche noch die göttliche Natur monophysitisch „verändert“. Das *ἀτρέπτος* des Chalcedonense wird gewahrt. Meine Überlegungen laufen also nicht darauf hinaus, dass der Logos in seiner Gottheit durch die Menschheit Christi verändert werde. Denn das *Verbum incarnatum* ist von Ewigkeit her das *Verbum incarnandum*. *Dominus Iesus* aber insinuiert, der Logos Gottes als solcher sei durch die Inkarnation verändert worden und übe danach keine Heilsrolle mehr aus. Die Inkarnation bedeutet hingegen die Offenbarkeit, dass das Gegenteil der Fall ist.

Menschsein Jesu entspricht der Wortcharakter der christlichen Botschaft; dem Gottsein Jesu entspricht, daß die Wahrheit der christlichen Botschaft göttlich ist, und zwar im Sinn der göttlichen Selbstmitteilung in dieser Botschaft.³⁷ Diesen menschlichen Wortcharakter weisen neben der Schrift Israels auch die Heilsverheißungen anderer Religionen auf. Doch um sie definitiv als Wort Gottes zu verstehen, muss man die Inkarnation des Logos voraussetzen. Damit ist Christus aus christlicher Sicht als „Anführer und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2) auch anderer Religionen zu qualifizieren.

Am Beispiel des Korans lässt sich dieses ohne Schwierigkeit zeigen. Insofern der Koran etwas sagt, das – wenn es wahr ist – nur Gott sagen kann, kann er auch christlicherseits als Wort Gottes verstanden und eingeschätzt werden. Tatsächlich verkündet der Koran die Barmherzigkeit Gottes in der Eröffnung fast jeder Sure und ganz feierlich z. B. in Sure 93:

„Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.
Bei dem Morgen und bei der Nacht, wenn sie still ist! Dein Herr hat dir nicht den Abschied gegeben und hasst dich nicht. Wahrlich, das Jenseits ist besser für dich als das Diesseits. Und wahrlich, dein Herr wird dir geben, und du wirst zufrieden sein. Hat er dich nicht als Waise gefunden und dir Unterkunft besorgt, und dich abgeirrt gefunden und rechtgeleitet, und bedürftig gefunden und reich gemacht? So unterdrücke die Waise nicht, und fahre den Bettler nicht an, und erzähle von der Gnade deines Herrn.“

Mögen diese Verse sich auch auf biographische Stationen Muhammads beziehen, so gelten sie den Muslimen als Koranverse doch als Wort Gottes an alle Menschen. Wenn das wahr ist, was diese Verse sagen, dann muss es sich um Gottes Wort handeln; denn Gottes Barmherzigkeit können wir nicht aus unserer Welterfahrung ableiten. Als Christen können wir der koranischen Verkündigung eines barmherzigen Gottes selbstverständlich nur zustimmen. Nicht nur der Muslim kann diese Worte als Wort Gottes vernehmen, sondern auch Christen können sich damit gesagt sein lassen, dass sie eingehüllt sind in Gottes Gnade, nämlich in seine Selbsterschließung.³⁸

Aber mehr noch. Der Christ hört aus der Verkündigung der Barmherzigkeit Gottes noch Tieferes heraus, etwas, das dem Muslim in aller Regel noch verborgen ist. Denn wenn Gott barmherzig ist, dann muss seine Barmherzigkeit mit Gott identisch sein. Wäre sie es nicht, wäre sie also etwas von Gott Verschiedenes, etwas lediglich Geschaffenes, dann könnte sie selbstredend nicht das Heil des Menschen sein. Christen kommen also nicht umhin, in der vom Koran verkündeten göttlichen Barmherzigkeit Christus in koranischer Gegebenheitsweise zu erkennen, und zwar denselben göttlichen Logos, der in unserer Geschichte als Jesus von Nazaret begegnet ist und den Begriff „Wort Gottes“ überhaupt erst verständlich gemacht hat. Christen können also nicht nur aus der Schrift

³⁷ Peter Knauer, Wort-Gottes-Theologie und Christologie, in: Günter Riße (Hg.), Zeit-Geschichte und Begegnungen. Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres, Paderborn 1998, 186–198, hier 195.

³⁸ Zu einer christlichen Koranhermeneutik ausführlich Gerhard Gäde, Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen, Paderborn 2009, 177–200.

Israels, sondern auch aus dem Koran die Stimme Christi, des Wortes Gottes, hören. Der λόγος ἔνσαρκος erweist sich als hermeneutischer Schlüssel des Logos Gottes als solchen.³⁹

Dies entspricht dem *logozentrischen* Charakter der großen Offenbarungsreligionen Judentum, Christentum und Islam. Alle drei zentrieren sich im Wort Gottes: das Judentum ist thorazentrisch, das Christentum christozentrisch und der Islam koranozentrisch. Tatsächlich nimmt im Islam der Koran nicht die theologische Stellung ein, die die Bibel für die Christen hat, sondern die Stellung, die im Christentum Christus zukommt. Die Logozentrik von Judentum und Islam bleibt letztlich unverständlich, schleierhaft (vgl. 2 Kor 3,14–17). Denn wie kann ein menschliches Wort Gottes Wort sein? Erst mit der Berufung auf die Inkarnation des Wortes Gottes wird auch die Logozentrik der anderen Offenbarungsreligionen nicht nur verständlich, sondern auch universal verkündbar. Exemplarisch dafür bringt die Kirche die im Glauben an Christus gelesene und verstandene heilige Schrift Israels zu allen Völkern. Denn in Christus wird ihre Botschaft vom Bund Gottes mit den Menschen nun universal verständlich und verkündbar. Denn ihr Wort-Gottes-Charakter wird durch Christus entborgen.

Alles ist „in Christus“ geschaffen

Die Unterscheidung von λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος in religionstheologischer Absicht bedeutet auch nicht – wie *Dominus Iesus* befürchtet – die Einheit der Heilsökonomie in Frage zu stellen. Denn es handelt sich zwar nicht um dasselbe, wohl aber um Denselben. Denn nach dem Neuen Testament ist die Welt nicht nur geschaffen, sondern bereits „in Christus“ geschaffen (vgl. Kol 1,16; Eph 2,10; Joh 1,3; Hebr 1,2). Diese neutestamentliche Unterscheidung zwischen bloßem Geschaffensein und In-Christus-Geschaffensein dürfte von fundamentaler Bedeutung sein auch für das christliche Verhältnis zu den anderen Religionen. Die Welt ist in verborgener Weise „von Anfang an ‚getauft‘, durch Christus grund- und auf Christus angelegt.“⁴⁰ Aber es ist der geschichtliche Jesus, der diesen verborgenen Sachverhalt als unseren wahren Urstand offenbar macht. Die Welt ist bereits begnadet bevor diese Gnade offenbar wird. Dies stellt nicht nur die Untrennbarkeit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung sicher, sondern auch die von λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος und ermöglicht es so, auch aus den Botschaften anderer Religionen die Stimme Christi zu vernehmen. Diese Christuswirklichkeit, „in“ der und „durch“ die alles geschaffen ist, ist niemand anders als der göttliche Logos, der als λόγος ἔνσαρκος „Kunde gebracht hat“ (Joh 1,18). Als solcher ist er das „Ja zu allem, was Gott (auch in anderen Religionen) verheißen hat“ (2 Kor 1,20) und das „Licht zur Offenbarung für die Heiden“ (Lk 2,32).

³⁹ Man könnte jetzt einwenden, es sei unverschämte und arrogant, den Koran aus christlicher Perspektive tiefer verstehen zu wollen als die Muslime das tun. Aber eine solche Hermeneutik, die das Verstehen auf den Stand begrenzen will, den es bei Muslimen hat, kann uns nicht weiterbringen. Als Christen lesen wir ja auch die Schrift Israels anders als Juden ihre Heilige Schrift lesen, nämlich als ein Christuszeugnis. Im Glauben an Christus erscheinen natürlich die ganze Welt und damit auch die Religionen in einem anderen Licht.

⁴⁰ *Backhaus*, Hebräerbrief (wie Anm. 24), 85.

Diese Einschätzung scheint durchaus der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils zu entsprechen. In der Erklärung *Nostra aetate* lehrt das Konzil, dass die Religionen „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ (2, 2). Unverkennbar wird hier auf Joh 1,9 angespielt.⁴¹ Damit erkennt die Kirche in den Religionen eine Wahrheit an, die von Christus kommt. „Deshalb kann der Kirche in der Form des Dialogs mit allen Menschen guten Willens eine neue Erfahrung der Fülle Christi geschenkt werden.“⁴² Es ist für das Konzil, wie es scheint, bereits die Wahrheit Christi, die aus den Religionen strahlt. Das ist nicht dasselbe wie – inklusivistisch – zu behaupten, sie hätten „nur“ einen Strahl Wahrheit abbekommen; denn Christus ist nicht zerteilt. Der Konzilstext scheint mir deshalb eine Sicht nahe zu legen, für die die Wahrheit Christi bereits in den Religionen verborgen ist und die deshalb selbst unüberbietbar ist.⁴³ Dies ist mehr als das, was Jacques Dupuis zu zeigen sich erhofft hat.

In his theology of religions, Jacques Dupuis SJ attempts to draw on the patristic distinction between λόγος ἄσαρκος and λόγος ἔνσαρκος in order to acknowledge religious plurality as rooted in God's plan of salvation without becoming a religious pluralist. The Congregation for the Doctrine of Faith (CDF), however, rejects this distinction with regard to the time after the incarnation on the grounds that this distinction would threaten the unity of salvation economy and would lead to a pluralist theology of religions. In this paper, I shall argue that Dupuis's approach points are in the right direction. His inclusivism, however, seems to be problematic. Only within the framework of *interiorism*, religious plurality can be properly understood without sacrificing and diminishing the Christian claim of truth.

⁴¹ „... haud raro referunt tamen radium illius Veritatis, quae illuminat omnes homines.“ Auch wenn im Konzilstext ein expliziter Verweis auf die Schriftstelle fehlt, so legt nicht nur die Formulierung, sondern auch die Großschreibung von „veritas“ diesen Rückgriff auf den Johannesprolog nahe.

⁴² Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. Peter Hünemann; Bernd Jochen Hilberath, Band 3, Freiburg 2005, 591–693, hier 657.

⁴³ Ausführlich dazu Gerhard Gäde, „Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet“. Für eine interioristische Lesart der Konzilserklärung *Nostra aetate*, in: Gregorianum 87 (2006) 727–747.