

Zwischen Relativismus und Absolutheitsanspruch

Für eine verbesserte Sicht des ökumenischen und des interreligiösen Dialogs

Zu den Anliegen und den Aussagen der Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ ist schon viel Wichtiges und Kritisches gesagt worden¹. In den folgenden Überlegungen soll der tiefere Hintergrund der durch dieses römische Dokument aufgeworfenen Probleme aufgezeigt und eine Weiterführung versucht werden.

Ein Versäumnis des Konzils

In der Diskussion um das Wesen der Tradition im kirchlichen Lebensvollzug auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wies Kardinal Albert Gregory Meyer von Chicago in einer Rede am 30. September 1964 darauf hin, daß die Tradition in der Kirche nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch betrachtet werden muß; für diese unerläßliche Traditionskritik stehe als Maßstab die Heilige Schrift zur Verfügung, auf die daher die Tradition immer wieder zurückzubeziehen und an der sie zu messen sei. Joseph Ratzinger, damals Konzilstheologe, bejaht in seinem Kommentar zum Artikel 8 der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanums dieses Anliegen und bedauert, daß das Konzil ihm nicht entsprochen hat:

„Nicht alles, was in der Kirche existiert, muß deshalb auch schon legitime Tradition sein, bzw. nicht jede Tradition, die sich in der Kirche bildet, ist wirklich Vollzug und Gegenwärtighaltung des Christusgeheimnisses, sondern neben der legitimen gibt es auch die entstellende Tradition. ... Man wird ... es bedauern müssen, daß auf die Anregung des amerikanischen Kardinals nicht positiv eingegangen wurde. Schon Trient hatte sich nicht dazu durchringen können, die Traditionskritik ... positiv auszusagen. ... Das Vaticanum II hat in diesem Punkt bedauerlicherweise keinen Fortschritt gebracht, sondern das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen. Es hat sich damit einer wichtigen Chance des ökumenischen Gesprächs begeben; in der Tat wäre die Herausarbeitung einer positiven Möglichkeit und Notwendigkeit innerkirchlicher Traditionskritik ökumenisch fruchtbarer gewesen als der durchaus fiktiv zu nennende Streit um die quantitative Vollständigkeit der Schrift.“²

Im Kommentar zum Artikel 9 geht Ratzinger im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition auf die Kritik protestantischer Theologen ein, denen es bei dem Prinzip „Sola scriptura“ weniger um die materia-

le Herkunft der einzelnen Glaubensaussagen ging als um das Problem der richterlichen Funktion der Schrift gegenüber der Kirche:

„Diesen Kritiken wird man ... zugestehen müssen, daß die ausdrückliche Nennung der Möglichkeit entstellender Tradition und die Herausstellung der Schrift als eines *auch* traditionskritischen Elements im Inneren der Kirche praktisch fehlen und daß damit eine nach dem Ausweis der Kirchengeschichte höchst wichtige Seite des Traditionsproblems, vielleicht der eigentliche Ansatzpunkt der Frage nach der *ecclesia semper reformanda*, übergangen worden ist. Gerade ein Konzil, das sich bewußt als Reformkonzil verstand und damit implizit Möglichkeit und Wirklichkeit entstellender Tradition einräumte, hätte hier ein wesentliches Stück theologischer Grundlegung seiner selbst und seines eigenen Wollens reflex vollziehen können. Daß das versäumt worden ist, wird man nur als eine bedauerliche Lücke bezeichnen können.“³

Bevor wir den Auswirkungen dieser „Lücke“ des Konzils auf die römische Sicht des ökumenischen und interreligiösen Dialogs nachgehen, müssen wir uns mit der Reaktion Ratzingers auf das von ihm so deutlich gesehene Versäumnis auseinandersetzen. Sie besteht letztlich darin, daß er das kirchliche Lehramt bzw. dessen Erklärungen nicht als Teil der stets weitergehenden, aber immer kritisch hinterfragbaren Tradition sieht, sondern dieser gegenüberstellt und anstatt einer Absolutsetzung der Schrift im Sinn altprotestantischer Orthodoxie eine solche – katholische – des Lehramts vornimmt. Dessen Anspruch hält er für wirklich berechtigt, nicht aber jenen der Schriftexegese unter der Führung des Heiligen Geistes, in der nach der neueren evangelischen Theologie die Norm des Glaubens zu finden ist:

„Es gibt keinen Rekurs an die Historie gegen das Kerygma, und (so müssen wir hinzufügen) das Kerygma gibt es nicht anders denn als kirchliches Kerygma. Die historische Forschung hat die reformatorische Idee von der Eindeutigkeit der Schrift selbst aufgehoben, bzw. diese Eindeutigkeit kann immer nur relativen Charakter haben, nämlich innerhalb des Raumes des Kerygmas. ... Im übrigen gibt es eine Lösung ohne Wagnis und Vertrauen nicht. Wenn Cullmann mahnt, auf die Exegeten bzw. ihre Führung durch den Heiligen Geist zu vertrauen, so ist zu sagen, daß das Erschrecken vor den unheimlichen Möglichkeiten des Lehramtes auch nur durch ein Vertrauen auf den seine Kirche führenden Geist, durch dieses aber wirklich gebannt werden kann.“⁴

Ohne eine nähere Begründung, warum das Erschrecken vor dem „unheimlichen“ Anspruch des kirchlichen Lehramts – im Unterschied zu den Vorbehalten gegenüber der Schriftexegese – durch das „Vertrauen auf den seine Kirche führenden Geist ... wirklich gebannt werden kann“, wird damit den Entscheidungen des Lehramts eine absolute Geltung zugesprochen, als ob dieses über die Schwierigkeiten der Schriftauslegung und über die Gefahr, selbst an entstellender Tradition beteiligt zu sein, erhaben wäre. Diese Problematik wird auch nicht beseitigt durch die Aussage im Artikel 10 der Konstitution, daß das kirchliche Lehramt nicht über dem Wort Gottes steht, sondern ihm dient, „indem es nur lehrt, was überliefert ist“ (DH 4214). Man kann nämlich durchaus der Überzeugung sein, einer Sache oder einer Person zu dienen, indem man zu ihrem – unter Umständen

eben nur vermeintlichen – Besten über sie verfügt. Nach Ratzinger „ist hier der Begriff Wort Gottes nicht ausdrücklich auf die Schrift begrenzt, so daß er die Tradition mit umfassen kann.“⁵ Und auch er betont ausdrücklich, daß die dienende Funktion des Lehramts gegenüber den Quellen „nicht im Sinne einer Schutzhaft (wozu manchmal das Tun des Lehramts in der Geschichte doch tendiert haben dürfte)“ ausgeübt werden sollte⁶. Dahinter steht aber noch die tiefere Frage, ob eine – in der Sicht des Glaubens – von Gott stammende Botschaft in jener Form, in der sie von Menschen empfangen, in lebendiger Überlieferung weitergegeben sowie in heiligen Schriften und kirchlicher Lehre festgehalten wurde und wird, einfach mit dem Wort Gottes selbst gleichgesetzt werden kann.

Zweierlei Maß für die Schrift und die Aussagen des Lehramts

Im Konzil wurden also dem Lehramt und damit seinen Weisungen eine Eindeutigkeit und Autorität zuerkannt, die jener einer wörtlich von Gott inspirierten Schrift entsprechen würden. Die Vorstellung einer Verbalinspiration der Bibel wurde jedoch im Zweiten Vatikanum nach schwierigen Auseinandersetzungen aufgegeben. Im „ersten Schema“ (Entwurf) der Konstitution über die Offenbarung des Konzils war noch eine absolute Irrtumslosigkeit der Schrift vertreten und diese durch eine Parallelsetzung der Inspiration mit der Fleischwerdung des göttlichen Wortes begründet worden. Alois Grillmeier kritisiert dies in seinem Konzilskommentar als eine Art „monophysitischer Inerranzlehre“, in der „die ‚Menschlichkeit‘ des Gotteswortes in der Schrift ... nicht tief genug angesetzt“ ist und so „vom Göttlichen absorbiert zu werden“ droht⁷. In einem Exkurs zum Artikel 11 des endgültigen Textes der Konstitution greift Grillmeier diesen Gedanken nochmals auf:

„Das Konzil geht von der tiefer erkannten Eigenart der Heiligen Schrift aus, die wohl ein untrennbares Ineinander von göttlicher und menschlicher Tätigkeit darstellt und dabei doch der göttlichen und menschlichen Wirksamkeit je eigenen Spielraum läßt. Die Entwicklung des Textes hat uns gezeigt, daß der ‚Monophysitismus‘ im Verständnis von Inspiration und Inerranz aufzugeben ist, wie er in der These von der Verbalinspiration, aber auch in der Fassung der Inerranz in der Form von 1962 (und der Bibelenzykliken) vertreten ist.“⁸

Das Konzil hat dann auch in vorsichtiger – indirekter – Weise anerkannt, daß in der Schrift Irrtümer enthalten sein können, indem es von den Büchern der Schrift bekennt, „daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DH 4216). Demnach kann es – wie Grillmeier es formuliert – in jenen „Teilen der Schrift, die gegenüber diesen unmittelbaren Heilswahrheiten nur Hilfsfunktion ausüben, ... ein Zurückbleiben hinter der Wahrheit geben.“⁹

Es geht aber bei der Kritik an der Behauptung einer Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift nicht nur um die Ablehnung eines eventuell darin enthaltenen Monophysitismus, also einer realen Identifizierung oder Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen, sondern noch grundlegender darum, daß der begrenzte Mensch prinzipiell nicht in der Lage ist, eine göttliche und daher in sich absolut wahre Offenbarung in göttlich absoluter Weise zu empfangen. Im letzten Satz des Artikels 7 der Offenbarungskonstitution wird sogar eine entsprechende Relativierung der Überlieferung und der Schrift angedeutet, ohne aber daraus Folgerungen zu ziehen, wie Ratzinger bemerkt:

„Alle Erkenntnis in der Zeit der Kirche bleibt Erkennen im Spiegel und so Stückwerk ... Dies ist die einzige Stelle in unserem Kapitel, in dem man ganz leise auch ein traditionskritisches Element anklingen hören kann, denn wo nur spiegelbildlich geschaut und gelesen wird, da ist auch mit Verzerrungen und Verschiebungen zu rechnen; jedenfalls wird hier ein Stück *theologia negativa* vernehmbar ..., ohne daß diese Linie weiter ausgezogen würde.“¹⁰

Nicht erst die moderne Hermeneutik, sondern bereits Thomas von Aquin hat klar erkannt: „Was empfangen wird, wird auf die Weise des Empfangenden empfangen.“¹¹ Ein begrenztes und geschichtlichen Bedingungen unterworfenen geistiges Wesen kann daher auch eine von Gott kommende Botschaft nur auf eine begrenzte und damit für Fehler anfällige Weise verstehen. Dabei ist keineswegs nur an die Gefahr einer Verdunkelung der in Gott grundgelegten Wahrheit durch die Sünde zu denken. Es geht auch nicht bloß um eine eventuelle nachträgliche „Entstellung“ der Offenbarung bzw. ihrer Weitergabe durch menschliches Versagen oder menschliche Schuld, sondern schon das Aufnehmen der Botschaft hat seine Grenzen und kann auf Grund unrichtiger Verstehensvoraussetzungen oder durch Kommunikationsfehler mangelhaft sein. Die dabei möglichen, die Sicht „verstellenden“ Mißverständnisse wiederholen und vermehren sich, wenn diese Botschaft von Menschen weitergegeben und von anderen auf ihre Art aufgenommen wird, etwa beim Übergang in eine andere Kultur.

Auch Ratzinger weiß um die hermeneutische Grundsituation, daß „die Erklärung als Prozeß des Verstehens vom Verstandenen selbst nicht reinlich trennbar ist“¹², zieht aber daraus – wie oben aufgezeigt – keine Konsequenzen für das Wirken des Lehramts, sondern nur in bezug auf die Schrift, indem er die reformatorische Vorstellung von deren Eindeutigkeit für aufgehoben erklärt und dieser nur einen relativen Charakter zuspricht. Jene Sicherheit, welche die Exegeten nicht bieten können, soll jedoch das Lehramt garantieren. Sein Kommentar steht ganz im Einklang mit der Lehre des Zweiten Vatikanums.

Daraus ergibt sich die beinahe paradoxe Situation, daß das Konzil eine Bibelkritik zugelassen, aber eine Kritik an der sonstigen Tradition und insbesondere am Lehramt als Interpreten von Schrift und Tradition nicht einmal ernsthaft in Erwägung gezogen hat. Auch Ratzinger bedauert zwar das Fehlen der

Traditionskritik im Zweiten Vatikanum, schließt aber dennoch eine Kritik am Lehramt aus, dessen Aussagen er offensichtlich nicht als weitergeführte und kritisierbare Tradition versteht, sondern dieser gegenüberstellt. An anderer Stelle fordert jedoch auch er, daß „das Verhältnis zwischen kirchlicher Auslegung (Dogma) und Schrift nicht einseitig in dem Sinn mißverstanden werden“ darf, „als ob allein die Auslegung das Klare und die Schrift als das Ausgelegte das in sich ganz Unklare wäre ... Vielmehr nimmt ja auch das Dogma (die objektivierte Tradition) an der Vergegenwärtigungsbedürftigkeit der Schrift teil und bedarf so seinerseits der Auslegung.“¹³

Kritik an der Tradition dürfte daher Kritik an der kirchenamtlichen Lehre nicht ausschließen. Das Konzil hält letztere nicht für nötig, sondern mißt mit zweierlei Maß: Während es bei den menschlichen Verfassern der Schrift und damit in dieser selbst mögliche Fehlerquellen in vorsichtiger Weise anerkennt, rechnet es mit solchen bei den Trägern des Lehramts und in deren Aussagen nicht. Nach Artikel 9 der Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung gibt „die Heilige Überlieferung ... das Wort Gottes, das von Christus, dem Herrn, und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter“ (DH 4212). Hier ist von der Möglichkeit einer mangelhaften oder entstellenden Tradition auf Grund menschlicher Begrenztheit und geschichtlich bedingter Irrtümer im Aufnehmen und Weitergeben der Offenbarung einschließlich der amtlichen Lehre der Kirche keine Rede. Karl Rahner hat nach dem Konzil in dieser Frage eine andere Ansicht vertreten:

„Auch dogmatisch schlechthin verbindliche Wahrheiten können unter faktisch Mitgedachtem, unter Vorstellungsmodellen und wie selbstverständlich mittradierten Verstehensweisen ausgesagt und tradiert werden, die bei einer solchen Aussage ungeschieden und wie selbstverständlich mitüberliefert werden und sich später dann durchaus als nichtverbindlich oder sogar als falsch herausstellen. Man kann und muß zwar mit Recht sagen ..., daß die Geschichte des eigentlichen Dogmas einbahnig und nach rückwärts nicht mehr in dem Sinn revidierbar ist, daß ein definierter Satz später wieder als schlechthin irrig erklärt werden könnte ... Das alles aber schließt nicht aus, daß auch bei eigentlichen Dogmen in ihrer Überlieferung und Aussage Vorstellungen, Interpretamente usw. ungeschieden amalgamiert sind, die nicht zum verbindlichen Inhalt des betreffenden Glaubenssatzes gehören ... Das muß heute für die künftige Dogmengeschichte deutlich gesehen und bei der Interpretation der Lehre des Ersten Vatikanums nüchtern einkalkuliert werden, daß nämlich ein Dogma immer in dem ‚Sinn‘ weiter festgehalten werden müsse, den es bei seiner früheren Verkündigung gehabt hat. Es gibt solche Amalgame; sie sind bei der Geschichtlichkeit der Wahrheit gar nicht vermeidbar.“¹⁴

Nach Rahner können also auch bei Dogmen nicht nur eine bessere, zeitgemäße Formulierung (ohne inhaltliche Korrektur) sowie eine weitere Erhellung oder Vervollständigung erforderlich sein, sondern auch echte Verbesserungen: „Dogmengeschichte kann auch in Zukunft unter erheblicher Revision früherer kirchenlehramtlicher (authentischer) Erklärungen verlaufen.“¹⁵ Das gilt laut Rahner sogar für das Dogma des Ersten Vatikanums vom stets gleichbleibenden Sinn der kirch-

lichen Lehrsätze (DH 3043). Das Zweite Vatikanum übersieht, daß mit den Grenzen der menschlichen Zweitursachen als möglichen Fehlerquellen im Empfangen und Weitergeben der Offenbarung nicht nur in der Schrift, sondern mindestens ebenso in der kirchlichen Lehre gerechnet werden muß. Das stellt Hans-Joachim Schulz in seinem Buch „Bekenntnis statt Dogma“ fest:

„Der Schlüssel zur Vereinbarkeit des ‚Wort-Gottes‘-Charakters der ganzen Schrift mit der Feststellung verfasserschaftlicher Mängel liegt eben in der Tatsache, daß Gott in der Schrift ‚in‘ menschlichen Schriftstellern und ‚durch‘ sie (Art. 11: DH 4215) und also ‚nach Menschenart‘ (Art. 12: DH 4217) gesprochen hat. Und eben dies ist der Grund, daß ‚Irrtumslosigkeit‘ und ‚Unfehlbarkeit‘ zwar von seiten Gottes die Offenbarung kennzeichnen, daß aber *der Partizipationsmodus des menschlichen Dialogpartners* bei der Niederschrift des Wortes Gottes, und erst recht bei der Auslegung der Schrift in der nachapostolischen Kirche, die Qualifikation ‚irrtumslos‘ und ‚unfehlbar‘ nicht zuläßt.“¹⁶

Deutlich zeigt Schulz die im Konzil entstandene Diskrepanz in der Beurteilung von Schrift und lehramtlicher Tradition auf. Weil nämlich „die Unfehlbarkeit, mit der Gott durch die Schrift seine Heilsabsicht erreicht, ... keine Rückschlüsse auf die Inerranz menschlicher Wissensmitteilung von seiten des Hagiographen in a priori umgrenzbaren inhaltlichen Bereichen der Schrift zuläßt, sollte es für den Katholiken als Hybris gelten, solches für den aprioristisch umgrenzten Bereich der ‚Glaubens- und Sittenlehre‘ (im Sinne dogmatischer und moraltheologischer Doktrin) bei einer Ex-Cathedra-Entscheidung des kirchlichen Lehramtes anzunehmen.“¹⁷ Was K. Rahner „amalgamierte Irrtümer“ in der Lehre der Kirche nannte, bezeichnet H.-J. Schulz als „Beimischungen von Irrtümern“, die auch „in konziliaren Lehrartikulationen bei der Interpretation von Schrift und Überlieferung unbestreitbar sind.“¹⁸

Auf die damit aufbrechende Frage, wie für solche notwendige Verbesserungen Kriterien zu finden sind, wenn weder die Schrift noch die Lehre der Kirche als absolute Norm gelten können, und welche – unersetzbare – Rolle ein kirchliches Lehramt in einem solchen Prozeß einnehmen soll, werden wir im letzten Abschnitt noch zurückkommen. Zuvor aber wollen wir der Frage nachgehen, zu welchen Konsequenzen für den ökumenischen und interreligiösen Dialog die Tatsache führte und führen mußte, daß das Konzil das Problem der Traditionskritik einfach übergangen und an der Irrtumslosigkeit der Entscheidungen des Lehramts – nicht mehr an jener der Schrift – festgehalten hat.

Die Konsequenzen für den Dialog

Das Versäumnis des Konzils, das Ratzinger bedauert hat, ist jetzt in der Problematik der von ihm als Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation herausgegebenen Erklärung „Dominus Iesus“ voll wirksam geworden. Denn unter

Berufung auf die Einzigkeit und Universalität der Heilsmittlerschaft Jesu Christi wird durchaus im Sinn der diesbezüglichen Äußerungen des Konzils von der Verwirklichung der Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche gesagt, daß diese (und nur sie) die ganze Fülle der Gnade und Wahrheit anvertraut erhielt und in ihrer Integrität bewahrt (Nr. 16 f.). Hier wird also nicht damit gerechnet, daß es trotz des Lehramts in der katholischen Kirche und ihrer Lehre eine entstellende Tradition geben könnte. Maßgeblich ist dabei, was das Zweite Vatikanum im Artikel 8 der Kirchenkonstitution von der einzigen Kirche Christi sagt:

„Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird, auch wenn sich außerhalb ihres Gefüges mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (DH 4119).

Im Entwurf des Textes hatte es noch geheißen: „Diese Kirche ... ist die katholische Kirche.“ Das „ist“ in diesem Satz wurde durch „ist verwirklicht in“ ersetzt, „damit der Ausdruck besser im Einklang steht mit der Aussage über die kirchlichen Elemente, die es anderswo gibt“ (so lautet die Begründung der zuständigen Kommission in den Konzilsakten¹⁹). Das Konzil wollte also sagen, daß auch außerhalb der katholischen Kirche einzelne Elemente der Kirche Christi vorhanden sind. Damit wurde in der Lehre von der Kirche der Exklusivismus verlassen, der die anderen christlichen Gemeinschaften nur negativ beurteilte und ihnen jede Heilswirksamkeit absprach. Es sollte jedoch nicht gesagt werden, daß es außerhalb der katholischen Kirche vollständige und gleichwertige Verwirklichungen von Kirche gäbe. Sogar in jenen Kirchen, welche in katholischer Sicht die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie bewahrt haben und deshalb „Kirchen“ – nicht nur „kirchliche Gemeinschaften“ – genannt werden, wie die orthodoxen, fehlt laut dem konziliaren Dekret über den Ökumenismus die volle Einheit und damit die Fülle des Kirche-Seins:

„Dennoch erfreuen sich die von uns getrennten Brüder, sei es als einzelne oder als deren Gemeinschaften und Kirchen, nicht jener Einheit, die Jesus Christus all denen schenken wollte, die er zu *einem* Leibe und zur Neuheit des Lebens wiedergeboren und lebendig gemacht hat, (jener Einheit,) die die Heiligen Schriften und die verehrungswürdige Tradition der Kirche bekennen. Denn nur durch die katholische Kirche Christi, die die allgemeine Hilfe zum Heil ist, kann man die ganze Fülle der Heilmittel erlangen“ (DH 4190).

Daher formuliert Kardinal Ratzinger durchaus im Sinn des Konzils, wenn es in der Erklärung „Dominus Iesus“ (Nr. 16) heißt, „daß die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht“. Auch wenn anschließend (Nr. 17) gesagt wird: „Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden

bleiben, sind echte Teilkirchen“, sind damit nach der in der Anmerkung 59 angegebenen Stelle des Ökumenismusdekrets (Artikel 14 u. 15) nicht „echte Partikularkirchen“ der katholischen Kirche gemeint (wie es die unierten Kirchen des Orients sind), sondern die orthodoxen Ortskirchen, von denen dort gesagt wird, daß sie *untereinander* Schwesterkirchen sind. Nach der in derselben Anmerkung angegebenen Stelle des Schreibens der Glaubenskongregation „*Communio in notio*“ (von 1992; Nr. 17) ist der Zustand dieser Teilkirchen „verwundet“, weil sie nicht in der durch den Papst vertretenen Gemeinschaft mit der Universalkirche stehen.

Mit „*Dominus Iesus*“ ist Rom also keineswegs hinter das Konzil zurückgegangen und hat dieses auch nicht verfälscht, sondern es hat die negative Kehrseite der positiver formulierten, aber inhaltlich dieselben Grenzen vertretenden Aussagen des Konzils hervorgehoben und wollte dadurch die neuere ökumenische Entwicklung auf den Stand des Konzils zurückführen; ebenso das Gespräch mit den anderen Religionen, die ebenfalls Elemente enthalten, „die von Gott kommen“, wie es in Nr. 21 heißt (vgl. Nr. 2 u. 8). Das ist insofern verständlich, als einige Theologen im ökumenischen und im interreligiösen Dialog inzwischen einen nivellierenden Pluralismus vertreten, der alle christlichen bzw. die großen religiösen Traditionen für gleichwertig erklärt oder die Wahrheitsfrage überhaupt für unlösbar hält und damit auf einen Relativismus hinausläuft²⁰. Kardinal Ratzinger charakterisiert dessen Konsequenzen so:

„Dialog im relativistischen Verständnis bedeutet, die eigene Position bzw. den eigenen Glauben auf eine Stufe mit den Überzeugungen der anderen zu setzen, ihm prinzipiell nicht mehr Wahrheit zuzugestehen als der Position der anderen. Nur wenn ich grundsätzlich voraussetze, der andere könne ebenso oder mehr recht haben als ich, komme überhaupt wirklicher Dialog zustande.“²¹

Ein Dialog auf der Basis eines solchen Relativismus kann zwar zu einem besseren gegenseitigen Verständnis, aber nicht zu einer Annäherung oder Einigung in sachlichen Fragen führen. Denn er schließt sogar die Annahme aus, der andere könne „mehr recht haben als ich“, weil es keine Kriterien dafür gäbe und der andere gar nicht dieser Meinung sein dürfte. Allerdings kann man aus der Ablehnung dieses Relativismus nicht folgern, daß die einzige Alternative dazu ein kirchlicher Absolutheitsanspruch wäre, der den eigenen Erkenntnishorizont für unendlich hält und nicht mit geschichtlich bedingten „amalgamierten“ (Rahner) oder „beigemischten“ (Schulz) Irrtümern rechnet. Mit einem solchen Entweder-Oder, das nur die beiden Extreme kennt, versucht Ratzinger in der Erklärung „*Dominus Iesus*“ den Charakter der Kirche als „absolute“ Heilswahrheit leichter annehmbar zu machen und sogar „einen Schatten des Zweifels und der Unsicherheit“ von ihr fernzuhalten (Nr. 4). Wenn die Kirche mit einem derartigen Absolutheitsanspruch einen Dialog mit anderen führt, kann dieser nur den Sinn haben, einander besser zu verstehen sowie im Bereich der übereinstimmenden Elemente aneinander teilzuha-

ben und zusammenzuwirken (jedoch in der Hoffnung, die anderen einmal von der eigenen absoluten Wahrheit zu überzeugen).

Versuch einer Weiterführung

Das Konzil hat einen großen Schritt in Richtung Ökumene und interreligiöser Verständigung getan und den Standpunkt eines katholischen Exklusivismus aufgegeben, indem es Elemente der Heiligung und der Wahrheit auch in anderen christlichen Gemeinschaften und Religionen anerkannte. Es vertrat aber einen reinen Inklusivismus, wonach alle diese Elemente auch in der katholischen Kirche vorhanden und nur in dieser vollständig verwirklicht und bewahrt sind²². Es rechnete also – wie jetzt die Erklärung „Dominus Iesus“ – weder mit der Notwendigkeit von Verbesserungen der katholischen Lehre noch mit der Möglichkeit, daß in anderen christlichen Konfessionen oder sogar in anderen Religionen einzelne (Teil-) Elemente wahrer – und der universalen Sendung Christi entsprechender – Religiosität vorhanden sein könnten, die in der katholischen Tradition nicht richtig gesehen oder im Lauf der Geschichte der Kirche entstellt wurden.

Hier könnte die eingangs erwähnte Kritik Ratzingers am Konzil einer Weiterführung den Weg weisen: Wenn die Kirche ihre menschlichen Grenzen und ihre Sündhaftigkeit ernst nimmt, kann sie zwar im Glauben davon ausgehen, daß es in Gott eine absolute Wahrheit gibt, muß sich aber bewußt bleiben, daß sie selbst immer nur eine Annäherung an diese Wahrheit zu erreichen vermag, also nur eine relative Wahrheit hat. Sie kann durchaus aus guten Gründen, die sich freilich in der Auseinandersetzung mit anderen Ansichten bewähren müssen (vgl. 1 Petr 3, 15), der Überzeugung sein, daß ihre Sicht der (absoluten) Wahrheit am nächsten kommt, also die relativ beste ist. „Relativ“ bedeutet hier nicht „relativistisch“ (nur subjektiv wahr, objektiv gleich gültig und damit gleichgültig), sondern ist als „nicht-absolut“ und als „verhältnismäßig“, somit als „im ganzen gesehen (alles in allem) im Vergleich zu anderen besser oder von allen am besten (aber verbesserbar)“, zu verstehen. Denn auch die Überzeugung, daß die eigene Überzeugung die beste ist, und zwar nicht nur für mich, sondern überhaupt, beinhaltet nicht den Anspruch, die absolute Wahrheit zu haben. Eine solche Lösung führt über die beiden Extreme Relativismus einerseits oder Absolutheitsanspruch der Kirche andererseits hinaus. Sie läßt Verbesserungen der eigenen Tradition zu.

Die Erklärung „Dominus Iesus“ liefert selbst ein Beispiel für eine solche Relativierung, indem im Text des Glaubensbekenntnisses am Beginn (Nr. 1) ohne weiteren Kommentar bei den Worten über den Hervorgang des Heiligen Geistes das „und dem Sohn“ („Filioque“) weggelassen wird, dessen Annahme auf dem Konzil von Florenz (1439-1445) als notwendiges Element des katholischen Glaubens verlangt wurde (DH 1300-1302). Damit korrigiert die katholische Kirche

ihre eigene lehramtliche Tradition, ähnlich wie das auch in anderen Fragen bereits geschehen ist. So hat die Kirche auf demselben Konzil noch zu glauben verlangt, daß alle Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker „in das ewige Feuer wandern werden“ (DH 1351), während nach der Lehre des Zweiten Vatikanums nicht nur die Christgläubigen, sondern „alle Menschen guten Willens“ der Auferstehung entgegengehen (DH 4322).

Auf der Basis einer solchen Unterscheidung zwischen absoluter und relativ bester Wahrheit ist auch denkbar, daß einzelne (Teil-)Elemente der Wahrheit und Heiligkeit, die dem, was Gott durch Jesus Christus offenbaren wollte, entsprechen, außerhalb der katholischen Kirche und auch außerhalb des Christentums besser gesehen und gelebt werden als in der Lehre und der Praxis der katholischen Kirche. Dann hätte ein Dialog auch den Sinn, voneinander zu lernen und könnte zu einer *gegenseitigen* Annäherung führen. Das könnte sogar für jene Merkmale gelten, die in „Dominus Iesus“ als besonders wichtig für die volle Verwirklichung der wahren Kirche bezeichnet werden: apostolische Sukzession und gültige Eucharistie (Nr. 17). So wird etwa auf katholischer Seite die apostolische Sukzession, die als Voraussetzung der gültigen Eucharistie angesehen wird, immer noch undifferenziert als Nachfolge im Apostelamt verstanden, obwohl dieses Amt einmalig ist, wie Harald Wagner feststellt:

„Das kirchengründende Handeln Gottes zum Heil des Menschen hat seinen Höhepunkt in Jesu Kreuzestod und seiner vom Heiligen Geist gewirkten Auferstehung. Da dieser sich so manifestierende Heilswille Gottes allen Menschen zukommen soll, ist das aus der persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen resultierende Zeugnis der Apostel von konstitutiver und normativer Bedeutung für die Kirche. ... Diese fundamentale Bedeutung der Apostel für die Kirche kommt nur ihnen zu, die damit angesprochene Funktion ist unwiederholbar.“²³

Dieselbe „Unwiederholbarkeit“ trifft auch auf die besondere Felsenfunktion des Petrus am Beginn der Christenheit zu. Die Kirche wird nicht auf jeder Generation von Bischöfen bzw. auf jedem Papst von neuem errichtet. Es kann sich also bei den Bischöfen nur um ein Amt der Rückbindung an den Ursprung und damit an Jesus Christus bzw. beim Papst um ein weiterhin nötiges Leitungsamt im Bischofsgremium und in der Kirche handeln, die mit der Stellung der Apostel bzw. des Petrus in gewisser Weise vergleichbar, ihnen aber nicht gleich sind. Und diese Ämter werden nicht direkt von den Amtsinhabern an ihre Nachfolger, sondern von der Kirche durch die Herabrufung des Heiligen Geistes bei der Bischofsweihe bzw. durch die Papstwahl an die neuen Amtsträger vergeben. Die Inhaber dieser kirchlichen Ämter sind Zeichen und Werkzeug dafür, daß die Kirche „im Angesicht Christi“, wie „in persona Christi“ (2 Kor 2, 10) im biblischen Sinn richtig zu verstehen (und zu übersetzen) ist, sowie in der nötigen inneren Einmütigkeit lebt und handelt²⁴.

Was das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen betrifft, ist

zwar in der Erklärung „Dominus Iesus“ (Nr. 2) von einer „Beziehung ... der wechselseitigen Bereicherung“ die Rede, aber dies kann auf der Basis des hier vertretenen Inklusivismus nur als gegenseitige Bestärkung und Zusammenarbeit in den übereinstimmenden Elementen gemeint sein. Darüber hinausgehend ist jedoch denkbar, daß die Kirche (und die Christenheit) durch eine „Fremdprophetie“ von anderen Religionen – und von Atheisten – auf Fehlentwicklungen aufmerksam gemacht wird und diese dann korrigiert. So könnte ein Hinhören auf das Judentum und den Islam zu einem Überdenken und zu Verbesserungen der Sprechweise in der Christologie und der Trinitätslehre anregen²⁵. Nicht ohne Grund hat die Lehre von drei göttlichen Personen und von der Gottesmuttertschaft Mariens dazu geführt, daß im Koran und im Islam die „göttliche Dreieinigkeit“, von der die Christen sprechen, als Triade von Gott-Vater, Gott-Mutter und Gott-Sohn verstanden wird²⁶. In kritischer Distanzierung von einer neueren katholischen Trinitätsspekulation²⁷ stellt Herbert Vorgrimler folgende Fragen:

„Ist es belanglos, wenn die Einheit und Einzigkeit Gottes ... in eine Personengemeinschaft aufgelöst wird? ... Ist es gleichgültig, wenn auf diese Art die Glaubensgemeinschaft von Juden, Christen und Muslimen zerstört wird? ... Wer schützt die Adressatinnen und Adressaten der christlichen Missionspredigt vor dem Verdacht, Christen seien Polytheisten?“²⁸

Vom Buddhismus (und vom Atheismus, insbesondere im Hinblick auf die von ihm gestellte Theodizee-Frage²⁹) könnte die Kirche und in ihr die katholische Theologie lernen, viel bescheidener und vorsichtiger von Gott zu reden, also die „negative Theologie“ nicht nur auf die Unbegreifbarkeit Gottes zu reduzieren (der Mensch kann auch sich selbst nicht begreifen, als Gegenstand erfassen), sondern als eine wirkliche Unzugänglichkeit Gottes in seinem eigentlichen Wesen anzuerkennen (vgl. 1 Tim 6, 16). Das wirft natürlich um so mehr die Frage auf, wie überhaupt von Gott gesprochen werden kann und wo dann die Kriterien für das Erkennen und richtige Verstehen einer von Gott kommenden Offenbarung zu finden sind³⁰.

Die fundamentaltheologische Relevanz der Praxis

„Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche“ (Joh 7, 17). Diese Bibelstelle kann helfen, auf die eben gestellte Frage eine Antwort zu finden. Sie besagt zunächst, daß Jesus keinen blinden Glauben an seine Botschaft von Gott verlangt hat. Er hat demnach nicht den fideistisch-fundamentalistischen Zirkelschluß begangen, der leider in der kirchlichen Argumentation, meist in versteckter Weise, öfters vorkommt und sinngemäß etwa so lautet: „Die Kirche spricht im Namen Gottes oder mit göttlicher Autorität. – Daher ist alles (absolut) wahr, was sie als von Gott geoffenbart lehrt. – Deshalb stimmt auch, daß sie im Namen

Gottes sprechen kann, und ist alles so zu glauben, wie sie es sagt.“ Auf diese Weise kann man auch versuchen, die absolute Wahrheit der kirchlichen Lehre mit Bibel- und Konzilszitaten zu begründen und dann zu fordern, daran „fest zu glauben“, wie dies auch in der Erklärung „Dominus Iesus“ immer wieder geschieht. Jesus hat das gemäß dem Evangelium nicht getan, sondern den Menschen, die ihm zuhörten, ein eigenes Urteil über die Wahrheit seiner Botschaft zugestanden, zugetraut und zugemutet.

Ferner gibt dieser Bibeltext einen wichtigen Hinweis, wo und wie die Wahrheit der Rede Jesu von Gott und dessen Botschaft erkennbar ist: im Sich-Einlassen auf die entsprechende Praxis. Dabei werden Erfahrungen möglich, welche eine Rede von Gott – ihn anzielend, nicht erreichend – legitimieren. Hier liegt das biblische Wahrheitsverständnis zugrunde, wonach „wahr“ in erster Linie das ist, was sich bewahrheitet und damit bewährt (erst in zweiter Linie das, was auf Begriffe gebracht und in Urteile gefaßt ist). Gott kann weder wie ein Gegenstand bewiesen noch als immer schon mitgewußtes Woraufhin unseres geistigen Horizonts aufgewiesen³¹ werden, sondern er *erweist sich* durch sein Wirken an den Menschen, die bereit sind, seinen Willen zu tun.

Mit diesem Tun des Willens Gottes ist im obigen Bibeltext die von Jesus in Gang gesetzte Praxis gemeint, also eine auf Gott vertrauende (oder ihm einen Vorschuß an Vertrauen gebende), prinzipiell universale Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, die in konkreten Jünger-Gemeinden realisiert wird. In dieser Praxis können Menschen zu einer vorrationalen, dem gegenständlichen Erkennen zugrundeliegenden Vollzugsgewißheit des direkten Bewußtseins gelangen, in der sie unmittelbar das als kontingent, als schlechthin abhängig erfahrene mitmenschliche Dasein als Geschenk, als verdankte Existenz erleben und dann dementsprechend deuten und bezeugen können (ohne dieses Dasein selbst, geschweige denn Gott als dessen transzendenten Grund, rational erfaßt zu haben). Daher hat die christliche Praxis eine fundamentaltheologische Relevanz, kommt die Orthopraxis des Glaubensaktes (der „fides qua“) vor der Orthodoxie des Glaubensinhalts (der „fides quae“), wobei aber die beiden nicht voneinander getrennt werden können und das Wort „Orthopraxis“ selbst sagt, daß es sich nicht um eine beliebige, sondern um jene Praxis handelt, die in dieser Vollzugsgewißheit, dem (Ur-)Gewissen, als die dem Willen Gottes entsprechende erkannt wird. Offenbarung geschieht demnach nicht durch bloßes Mitteilen von Sätzen oder Lehren, sondern durch Ermöglichung von Erfahrungen und Anbieten der sachgemäßen Deutungen.

Der entscheidende Maßstab für die Richtigkeit und Wahrheit dieses Erkennens ist also das persönliche Gewissen, womit primär nicht die konkreten, für Irrtum anfälligen und durch mögliches schuldhaftes „Niederhalten der Wahrheit“ (vgl. Röm 1, 18) gefährdeten Gewissensurteile gemeint sind, sondern das vorgegenständliche Ur-Gewissen. Aber in beiden Bereichen kann das Gewissen weder der Heiligen Schrift noch dem Lehramt unterstellt werden, weil es auch deren Aus-

sagen nochmals als wahr erkennen soll. Das ist schon deshalb wichtig, weil nicht alle angeblichen Propheten bzw. heiligen Schriften wirklich Boten bzw. Botschaften Gottes sind. Da aber eine Glaubensgemeinschaft eine gemeinsame geistige Basis für ihr Leben und Wirken braucht, ist eine Übereinstimmung unter den Gläubigen nötig, primär auf der Ebene des Ur-Gewissens und sekundär auf der Ebene der Gewissensurteile: die Einmütigkeit, die nicht Einheitlichkeit bedeutet, sondern auch eine von allen mitgetragene Vielfalt bejahen kann. Diese Einmütigkeit kann nicht durch eine Autorität von außen hergestellt, sondern muß in einem mühsamen Prozeß einer gemeinsamen „Unterscheidung der Geister“ gefunden werden. Daher darf ein leitendes Lehramt nicht das Ergebnis vorherbestimmen wollen, muß jedoch in diesem Vorgang Zeichen und Werkzeug der Einmütigkeit sein. Um die Aufgabe dieses Vermittelns erfüllen zu können, kann das zuständige Amt aber nicht nur eine Stimme unter anderen haben, sondern muß ein Gegengewicht zur Meinung der Mehrheit und der einzelnen darstellen, um sich mit ihnen auf ein Ergebnis zu einigen, das alle mit ihrem Wissen vereinbaren können, auch wenn sie es nicht für das bestmögliche halten³².

Daher gibt es über die Schrift und eine als weitergegebene Lehre verstandene Tradition hinaus noch die Überlieferung im tieferen Sinn: das Weiterwirken der von Jesus in Gang gesetzten Praxis in der Kirche. Wo sich diese ereignet, ist sie die primäre Quelle ständiger gemeinsamer Vergewisserung (im einmütigen Gewissen: vgl. Apg 2, 46; 4, 32) über die christliche Orthopraxie und damit zugleich (und notwendig, um die Einmütigkeit im Glauben zu finden und zu bewahren) über die Orthodoxie als reflektierte Orthopraxie. Hier ist die Antwort auf die am Ende des zweiten Abschnitts offengebliebene Frage zu finden, woraus denn letztlich die Wahrheit des Glaubens – nötigenfalls in verbesserter Form – zu erkennen ist, wenn weder Schrift noch Tradition (im Sinn kirchlicher Lehre) eine absolute Norm sein können, weil beide „Quellen“ kritisch hinterfragbar bleiben. Diese haben nicht bloß in Gott denselben letzten Ursprung, sondern sind auch auf menschlicher Ebene in einem gemeinsamen Grund verwurzelt, eben in der praktischen Vollzugsgewißheit der Gläubigen mit ihrer schöpferischen Kraft, in der Gottes Geist am Werk ist wie auf dem Apostelkonzil (vgl. Apg 15, 28). Auch der im Artikel 12 der Kirchenkonstitution des Konzils unter Berufung auf 1 Joh 2, 20.27 genannte „Glaubenssinn“ der Gläubigen (DH 4130) wird in der Praxis wirksam. Da tauchen die Fragen auf, die eventuell eine Verbesserung bisheriger Positionen nötig machen, können die Zeichen der Zeit im konkreten Glaubensleben in der Welt richtig gedeutet und die nötigen Antworten gefunden werden.

Damit kommt auch zur Geltung, daß im Sinn Jesu das Schwergewicht nicht auf der Wahrheit der Lehre liegt, sondern auf der Wahrheit der Praxis (vgl. Mt 7, 21). Das entscheidende Kriterium für die legitime Verwendung des Begriffs „Kirche“ besteht daher nach dem Neuen Testament in der gelebten Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Was nützten letztlich die ganze Wahrheit über das

Bischofsamt und die Eucharistie sowie deren Gültigkeit, wenn die Liebe zueinander fehlte, die das Kennzeichen der Christen sein soll (vgl. Joh 13, 35), und so die Feier der Eucharistie den Feiernden zum Gericht würde (vgl. 1 Kor 11, 17-34)? Diese gläubige *Communio* gibt es auch außerhalb der katholischen Kirche, und sie kann dort manchmal größer sein als in ihr. Und diese Liebe hilft auch zur besseren Erkenntnis und führt zur Einheit, denn – in sachgemäßer Weiterführung des bekannten Wortes von Antoine de Saint-Exupéry³³ – man sieht nur mit dem guten Herzen gut.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. P. Neuner, Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation, in dieser Zs. 218 (2000) 723-737 u. M. Kehl, Die eine Kirche u. die vielen Kirchen, in dieser Zs. 219 (2001) 3-16.

² J. Ratzinger, Kommentar zum II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK². E 2, 515-528, hier 519 f.

³ Ebd. 524 f.

⁴ Ebd. 525.

⁵ Ebd. 524.

⁶ Ebd. 527.

⁷ A. Grillmeier, Kommentar zum III. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK². E 2, 528-557, hier 530.

⁸ Ebd. 549.

⁹ Ebd. 550.

¹⁰ Ratzinger (A. 2) 517. Vgl. zur unaufhebbaren Transzendenz Gottes über alles Geschaffene sowie zur Problematik der Behauptung einer Teilhabe der Kirche an der göttlichen Unfehlbarkeit im Sinn der Erklärung „*Mysterium ecclesiae*“ (von 1973; DH 4530-4541) P. Weiß, Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde u. Kirche (Thaur 1998) 240-250; ders., „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33, 20). Für die Rückkehr zur biblischen Sicht der Transzendenz Gottes, in: SaThZ 3 (1999) 70-89, hier 78-84.

¹¹ Vgl. Thomas von Aquin, Sentenzenkommentar 4, 48, 1, 3, 4.

¹² Ratzinger (A. 2) 521.

¹³ J. Ratzinger, Art. Tradition. III. Systematisch, in: LThK², Bd. 10, 293-299, hier 296.

¹⁴ K. Rahner, Dogmen- u. Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 13 (Zürich 1978) 11-47, hier 19 f.

¹⁵ Ebd. 17.

¹⁶ H.-J. Schulz, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (Freiburg 1996) 46 f. (die Angaben der Artikelnummern im Zitat beziehen sich auf die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung).

¹⁷ Ebd. 407 f.; vgl. ebd. 265 f.

¹⁸ Ebd. 408.

¹⁹ Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Bd. 3, Teil 1, 177.

²⁰ Zu solchen Positionen im innerchristlichen Dialog vgl. Weiß, Einmütig (A. 10) 511-519; zum Pluralismus in der Theologie der Religionen mit seiner immanenten Tendenz zum Relativismus vgl. u. a. die Beiträge in: Christus allein? Der Streit um die Pluralistische Religionstheologie, hg. v. R. Schwager (Freiburg 1996) u. P. Weiß, Sind alle Religionen gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie, in: ZMR 80 (1996) 26-43; abgedruckt in ders., Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis u. Theorie des Glaubens (Thaur 1996) 297-319. Vgl. auch als Replik P. Schmidt-Leukel, Ganz unwahrscheinlich? Eine Antwort an Paul Weiß, in: ZMR 80 (1996) 223-228.

²¹ J. Ratzinger, Zur Lage von Glaube u. Theologie heute, in: IKaZ 25 (1996) 359-372, hier 362.

²² Zu den drei Begriffen „Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus“ vgl. P. Schmidt-Leukel, Zur Klassifikation reli-

gionstheologischer Modelle, in: *Cath (M)* 47 (1993) 163-183; zur Kritik an den Vereinfachungen insbesondere im Inklusivismus-Modell vgl. Weß, *Sind alle Religionen gleich wahr?* (A. 20) 32-36.

²³ H. Wagner, *Art. Apostel. III. Fundamentaltheologisch-ekklesiologisch*, in: *LThK³*, Bd. 1, 854 f., hier 854.

²⁴ Vgl. zu einem entsprechenden Amtsverständnis u. der nötigen sachlichen Unterscheidung von Amtspriestertum u. internem Leitungsamt: Weß, *Einmütig* (A. 10) 421-506.

²⁵ Vgl. P. Weß, *Christologie in der Spannung zwischen biblischem Kerygma u. konziliarer Lehre. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch*, in: *ZKTh* 120 (1998) 75-84 u. ders., „Kein Mensch ...“ (A. 10) 71-75.

²⁶ Vgl. O. Lellek, *Der islamische Jesus u. Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam*, in: *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, hg. v. R. Laufen (Paderborn 1997) 259-275, hier 264.

²⁷ G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg 1997); hier heißt es über das innergöttliche Leben: „Träger dieser Vollzüge sind drei Selbstbewußtseine (drei ‚Ich‘), drei Zentren des Erkennens, drei Freiheiten“ (122).

²⁸ H. Vorgrimler, *Volk Gottes oder Communio?*, in: *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung*, hg. v. H. Keul u. H.-J. Sander (Würzburg 1998) 41-53, hier 51 (zu Greshake ebd. 49). Bei der Ablehnung der Begründung von mehreren gleichrangigen Kirchen „durch die immer mehr in Mode kommende Art, das trinitarische Geheimnis direkt auf die Kirche zu übertragen“, wendet sich auch J. Ratzinger gegen einen „Drei-Götter-Glauben“, in: *FAZ* 22. 9. 2000. Als Versuch einer „monotheistischen Trinitätslehre“ vgl. P. Weß, *Liebe in Gott u. in der Welt. Überlegungen zur Dreifaltigkeitslehre u. ihren sozialen Implikationen*, in: *ZKTh* 107 (1985) 385-398; abgedruckt in ders., *Und behaltet das Gute* (A. 20) 241-259.

²⁹ Vgl. J. B. Metz, *Gott u. Zeit. Theologie u. Metaphysik an den Grenzen der Moderne*, in dieser *Zs.* 218 (2000) 147-159.

³⁰ Vgl. zu dieser Frage u. zum folgenden Versuch einer nach-idealistischen Begründung der Rede von Gott: P. Weß, *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner* (Graz 1970); ders., *Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners*, in: *ZKTh* 102 (1980) 343-348; abgedruckt in ders., *Und behaltet das Gute* (A. 20) 225-232; ders., *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament u. als Konsequenz der Theologie* (Graz 1989) 193-208 u. 321-397; ders., *Einmütig* (A. 10) 137-209.

³¹ Zu diesem „transzendentalen“ Gottesaufweis K. Rahners vgl. u. a. ders., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg 1976) 61-79. Zur philosophischen u. theologischen Kritik dieser Konzeption vgl. die in A. 30 angegebene Literatur.

³² Vgl. Weß, *Einmütig* (A. 10) 98-113 u. 437-450; ders., *Zeichen u. Werkzeug der Einheit. Zu einer kollegialen Gestalt des Papstamtes*, in: *ThG* 43 (2000) 124-134. Vgl. auch die Stellungnahmen zu diesem Beitrag aus orthodoxer u. evangelischer Sicht: G. Larentzakis, *Orthodoxe Aspekte zum Papstamt u. U. H. J. Körtner, Das Papstamt – notwendiges Zeichen u. Werkzeug der Einheit?*, in: *ThG* 43 (2000) 295-302 bzw. 303-309.

³³ A. de Saint-Exupéry, *Der kleine Prinz* (Zürich 1998) 72.