

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Antony Flew, *God and Philosophy*, London 1966, 124-139.

<sup>11</sup> Im letzten Teil der Königsidyllen, *Der Tod König Arthurs*.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

## Zu *"Dominus Iesus"*:

# Komplementarität ist vertretbar

Paul J. Griffiths

Gleich bei ihrem Erscheinen am 5. September 2000 löste die Erklärung *Dominus Iesus* (DI) Proteststürme aus und stürzte die Kirche in eine kurze, aber heftige Image-Krise. Inzwischen haben sich die Gemüter gottlob wieder beruhigt, und so ist jetzt vielleicht der richtige Zeitpunkt für einen ausgewogeneren und sachdienlicheren theologischen Kommentar zu diesem Dokument gekommen.<sup>1</sup>

Ich möchte mit der Feststellung beginnen, dass DI im Rahmen des kirchlichen Lehramtes einen Text von beträchtlichem Gewicht darstellt: Der gläubige Katholik sollte der darin vorgelegten Lehre wenn schon nicht vollständige Zustimmung, so doch wenigstens *obsequium religiosum* leisten. Von katholischen Theologen verlangt das Dokument zumindest eine theologische Antwort und überdies eine Haltung des respektvollen Gehorsams, und ich hoffe, dass in den folgenden Bemerkungen von beidem etwas zu finden ist. Ich glaube und hoffe außerdem, dass die theologische Antwort gerade durch diese Haltung, die ihr zugrunde liegt und aus der heraus sie entstanden ist, an Qualität gewinnt.

DI ist zum größten Teil ein durchaus traditionelles Dokument. Es sagt nichts wesentlich Neues aus und beinhaltet nichts, das nicht schon in anderen von der Kurie oder von beratenden Kommissionen erarbeiteten Dokumenten der letzten Jahre nachzulesen wäre.<sup>2</sup> Daher sind auch die übertrieben heftigen Reaktionen auf DI nicht ganz nachvollziehbar: Niemand, der sich ernsthaft für die jüngere Geschichte des kirchlichen Lehramtes und seiner Einstellung zur Vielfalt der Religionen interessiert, kann von den zentralen Aussagen von DI überrascht worden sein. Doch obwohl die Erklärung im Großen und Ganzen nur wenig Neues enthält, weist sie eine Veränderung auf, die bisher nur geringe oder gar keine Beachtung gefunden hat. Ich meine die Tatsache, dass in Nr. 1, wo es um die *capita fundamentalia* des Glaubens geht, das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel ohne die *filioque*-Formel zitiert wird - allem Anschein nach eine stillschweigende und zutiefst ökumenische Geste der römischen Kurie an die Adresse der

Orthodoxie. Für ein kirchliches Dokument ist dies ausgesprochen ungewöhnlich, und das um so mehr, als niemand ein Wort darüber verliert.

Ansonsten jedoch enthält das Dokument - und das ist auch so beabsichtigt - nur wenig Neues. Vielmehr dient es dem Zweck, den rechten Glauben von gewissen als fragwürdig empfundenen Strömungen der zeitgenössischen Theologie abzugrenzen, und zwar vor allem von der Tendenz, die Ähnlichkeit zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen überzubewerten und alle Religionen als zueinander komplementär zu betrachten. Diese Tendenz geht in den meisten Fällen mit einer Aufspaltung der göttlichen Heilsökonomie einher, das heißt also mit der Auffassung, dass Gott nicht nur durch den fleischgewordenen Logos, sondern auch auf andere Weise in der Welt wirken könne. In engem Zusammenhang damit steht die ebenfalls von DI angesprochene Tendenz, die Natur und die Bedeutung des interreligiösen Dialogs falsch einzuschätzen. Ich möchte mich in meinen Anmerkungen hier jedoch auf den erstgenannten Punkt beschränken.

DI begründet die Ablehnung der Komplementarität vor allem mit einem ontologischen Argument: Komplementarität würde implizit (und vielleicht auch explizit) ausschließen, dass der sich offenbarende Gott in Jesus ganz und vollständig gegenwärtig ist. Das aber macht eine Rechtgläubigkeit im christologischen Sinne unmöglich. Dem ist nichts entgegenzusetzen: DI erklärt meines Erachtens vollkommen zu Recht, dass der christliche Glaube, der seinem Wesen nach trinitarisch ist, als grundlegendes strukturelles Prinzip voraussetzt, dass die Gegenwart Gottes in Jesus vollständig und daher auch einzigartig und unvergleichlich ist. Will man die Grenzen des christlichen Glaubens und Denkens nicht verlassen, ist also eine Komplementarität auf ontologischer Ebene unmöglich. Die Gegenwart Gottes kann nicht vervollständigt werden, weil sie in Jesus *per definitionem* vollständig ist.

Von Zeit zu Zeit scheint das Dokument mit seiner Ablehnung der Komplementarität jedoch von der Ebene der Ontologie auf die der Epistemologie zu geraten. So heißt es dort: „Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig, unvollkommen und komplementär zu jener in den anderen Religionen.“ (Nr. 6) Das ist wieder reine Dogmatik, die Darlegung eines grundlegenden Glaubenssatzes. Dann aber wird es problematisch: „Der tiefste Grund dieser Meinung liegt in der Behauptung, dass die Wahrheit über Gott in seiner Globalität und Vollständigkeit von keiner geschichtlichen Religion, also auch nicht vom Christentum und nicht einmal von Jesus Christus, erfasst und kundgetan werden könne.“ (Nr. 6) Die Übersetzung „in seiner Globalität und Vollständigkeit“ ist an dieser Stelle ein wenig barbarisch und gibt das Lateinische „in sua universalitate et plenitudine“ meines Erachtens nicht besonders gut wieder. Das Wort *plenitudo*, Fülle, meint nicht ganz dasselbe wie Vollständigkeit, ja, im Grunde meint es sogar etwas von der Vollständigkeit deutlich Unterschiedenes, denn es bezeichnet einen Horizont, der für das Denken und die Sprache unerreichbar ist; mit dem Begriff der Vollständigkeit ist dagegen die Vorstellung verbunden, dass die Sprache und das

Denken diesen Horizont durchaus erreicht und auch schon erschöpfend beschrieben haben. Fülle ist offen, Vollständigkeit ist geschlossen. Hinter dieser Ungenauigkeit in der Übersetzung verbirgt sich eine Ungenauigkeit in der Konzeption. Die (unverzichtbare) Aussage, dass *die Offenbarung Gottes in Christus vollständig ist*, ist mit der Aussage, dass *die der Kirche ausdrücklich bekannte und von ihr gelehrt Wahrheit über Gott vollständig ist*, weder identisch noch in ihr enthalten. Ebenso ist die (unverzichtbare und wahre) Aussage, dass die vollständige Offenbarung Gottes in Christus Gegenstand der kirchlichen Lehre ist, nicht identisch mit der Aussage, dass die Lehre der Kirche die vollständige Offenbarung enthält (was zumindest eine etwas übereifrige Vorwegnahme des *Eschaton* wäre).

Kardinal Ratzinger kennt sich in all diesen Dingen vermutlich sehr viel besser aus als ich, und dort, wo es um die Vollständigkeit oder Nicht-Vollständigkeit der expliziten Lehre der Kirche geht, sagt er genau dasselbe. So ist am Ende des hier besprochenen Paragraphen von DI zu lesen, dass „der Heilige Geist ... die Apostel und durch sie die Kirche aller Zeiten diese ‚ganze Wahrheit‘ (Joh 16,13) lehrt“ (Nr. 6). Man beachte das Präsens. Dieser Gegenwartsbezug ist ein wesentlicher Punkt: Der Heilige Geist lehrt die Kirche noch immer, das heißt, er hat sie noch nicht alles gelehrt, und - dies sollte hinzugefügt werden - die Kirche hat auch das, was der Heilige Geist sie bereits gelehrt hat, noch nicht völlig verstanden.

Warum ist das wichtig? Es ist wichtig, weil dadurch die folgende Sichtweise möglich wird: Vielleicht muss die Kirche etwas von dem, was in den Überlieferungen anderer Traditionen enthalten ist, lernen und verstehen, um die ihr anvertraute endgültige Offenbarung besser zu begreifen. Wenn diese Sichtweise erlaubt ist - und ich möchte sie hier in aller Demut, im Modus des *Potentialis* und im Geist des *obsequium religiosum* als eine theologische Möglichkeit vorschlagen, die sich im Einklang mit der in DI vorgelegten Lehre befindet -, dann kann eine bestimmte Art der Komplementarität bejaht werden, eine Komplementarität ohne die verheerenden Folgen, die in DI exakt benannt und zurückgewiesen werden.

Fassen wir noch einmal kurz zusammen: Ontologisch lässt sich die Komplementarität nicht aufrechterhalten, epistemologisch ist sie vertretbar. Dies nicht zu sehen bedeutet, Aussagen auf der Ebene des Seins mit Aussagen auf der Ebene des Wissens zu verwechseln. Hat DI diese beiden Ebenen miteinander verwechselt? Ich bin nicht ganz sicher, aber ich vermute es.

Zu Dominus  
Iesus:  
Komplementarität ist  
vertretbar

#### *Der Autor*

Paul J. Griffiths, geb. 1955 in England, 1977 Taufe in der anglikanischen Kirche, seit 1994 US-Bürger, 1996 in die katholische Kirche aufgenommen. Er studierte Theologie, Sanskrit und klassische indische Religion in Oxford sowie Buddhismus an der University of Wisconsin-Madison. Von 1997 bis 2000 war er Professor für Religionsphilosophie an der University of Chicago, seit 2000 ist er Lehrstuhlinhaber für Katholische Studien an der University of Illinois in Chicago. Veröffentlichungen u.a.: *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem* (1986 ff); *Christianity Through Non-Christian Eyes* (1990 ff); *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue* (1991); *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood* (1994 ff); *Religious Reading: The Place of Reading in the Practice of Religion* (1999); *Problems of Religious Diversity* (2001). Anschrift: 5327 S. Drexel Avenue, Chicago IL 60615, USA. E-Mail: pgriffit@uic.edu.

<sup>1</sup> Es gibt bereits zahlreiche Veröffentlichungen zu DI, zum Beispiel: *Dominus Iesus: A Panel Discussion*, in: *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 56 (2001), 97-116; Stephen J. Pope/Charles Hefling (Hg.), *Sic et Non: Encountering Dominus Iesus*, Maryknoll (NY) 2002.

<sup>2</sup> Ich denke etwa an das beratende Dokument der Internationalen Theologenkommission, *Christianity and the World Religions*, das 1997 in englischer Sprache erschienen ist, unter anderem in: *Origins* 27/10, 14. August 1997, 149-166. Die meisten Aussagen von DI sind in diesem Dokument bereits angedeutet.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

## Pluralismus der Überzeugungen und Wahrheitssuche in der Gesellschaft

Einige Bemerkungen im Zusammenhang mit der Erklärung  
*„Dominus Iesus“*

Ignace Berten

Die Begegnung des christlichen Glaubens mit anderen religiösen Traditionen und Kulturen geschieht nicht ohne Infragestellungen und Spannungen. Dafür ist der interreligiöse Dialog in Asien ein Beleg. Diejenigen, die den Dialog wagen, werden in ihren eigenen Überzeugungen berührt. Die als mehr oder weniger selbstverständlich übernommenen Ausdrucksformen des Glaubens werden einer Prüfung unterzogen, sobald sie der Erfahrung und den Überzeugungen des Anderen ausgesetzt werden, zumal jene ihre Wurzeln in Traditionen haben, die oft älter sind als das Christentum. In diesem Aufeinanderprallen erscheint eine Neuinterpretation der Glaubenssprache als unumgängliche Voraussetzung des Ernstnehmens dieser Begegnungserfahrung und des Dialogs. Es handelt sich hier um eine schwierige, anstrengende und notwendig tastende Erfordernis. Die Treue zur Glaubensbotschaft des uns überlieferten Evangeliums bewegt sich auf einem schmalen und anspruchsvollen Grat, der aus einem gleichzeitig freien und kritisch reflektierten Hören besteht: einem Hören sowohl auf die christliche Glaubenstradition (Schrift und Zeugnis der Kirche) als auch auf die spirituelle Erfahrung des Anderen.

Dieses schwierige Problem der Inkulturation betrifft jedoch nicht nur die Begegnung der großen Religionen - das Gespräch mit der Gegenwartskultur in unseren