

„Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20)

Für die Rückkehr zur biblischen Sicht der Transzendenz Gottes

Paul Weiß, Innsbruck

In dem Buch „Bekenntnis statt Dogma“¹ stellt H.-J. Schulz eine Differenz der konziliaren zur biblischen Christologie fest:

„Nun zeigt jedoch die Traditionsanalyse der ‘trinitarischen’ Glaubensartikulationen im Neuen Testament, daß die ‘Sohn-Gottes’-Titulatur *erwählungstheologisch-messianologisch* zu verstehen ist und das ausgeprägte Bewußtsein Jesu, in einzigartiger Weise ‘Sohn’ des himmlischen ‘Vaters’ zu sein, weit vom Begriff der Homouosie entfernt ist.“²

Das gilt nach Schulz auch vom Johannesevangelium, auf das sich die Konzilien besonders berufen, das sie aber teilweise mißdeuten. In einer Miscelle³ stellte ich einige Rückfragen, die in verschiedenen Punkten auf dezidiertere Stellungnahmen abzielten und die zentrale Bedeutung des unrichtigen Logos-Sarx-Schemas für die Übertragung der Gottesprädikationen des Logos auf den „Sohn“ und auf „Jesus Christus“ und damit für die scheinbare Legitimation der konziliaren Christologie aufzuzeigen versuchten. In seiner in vielem zustimmenden Antwort⁴ äußerte H.-J. Schulz Bedenken gegenüber diesen weitergehenden Überlegungen. Da ich an anderer Stelle⁵ schon auf seine Argumente eingegangen bin, möchte ich hier (1.) den Zusammenhang der konzilia-

- 1 Schulz, Hans-Joachim, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (QD 163), Freiburg 1996.
- 2 Ebd. 343.
- 3 Weiß, Paul, *Christologie* in der Spannung zwischen biblischem Kerygma und konziliarer Lehre. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch, in: ZKTh 120 (1998) 75-84.
- 4 Schulz, Hans-Joachim, *Ökumenische Relecture der konziliaren Christologie*. Eine Antwort an Paul Weiß, in: ZKTh 120 (1998) 184-197. Eine Anregung von mir aufgreifend, fordert Schulz: „Die metaphysisch-physische Konzeption der Einung von Gottheit und Menschheit in Christus ... ist abzulösen durch eine konsequent schöpfungstheologisch-anthropologische Konzeption“ (ebd. 193; vgl. P. Weiß, *Christologie* [s. Anm. 3] 81 Anm. 12).
- 5 Vgl. Weiß, Paul, *Einmütig*. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche, Thaur 1998, 226f, Anm. 105; zum geistesgeschichtlichen Hintergrund des Logos-Sarx-Schemas ebd. 228, Anm. 108; 220f eine wort- und sachgetreue Übersetzung des Johannesprologs, die – im Gegensatz zu H.-J. Schulz, *Relecture* (s. Anm. 4) 190 – „monogenès“ konsequent mit „einzigartig“ übersetzt und auf den Logos bezieht (wie Philo von Alexandrien; vgl. Schulz ebd. Anm. 20), also nicht als „einziggeliebten Sohn“ interpretiert.

ren Christologie (und Trinitätslehre) mit der Vergöttlichungslehre des hellenistisch geprägten Christentums sowie (2.) die innere Problematik der damit verbundenen Abkehr von der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes darstellen und aufzeigen, (3.) welche schwerwiegenden Folgen dieser Vorgang für den Glauben und die Kirche sowie (4.) für das Gespräch des Christentums mit anderen Religionen hat. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, zum biblischen Verständnis der Transzendenz Gottes zurückzukehren.

1. Die hellenistische Vergöttlichungslehre als der tiefere Hintergrund der konziliaren Christologie (und Trinitätslehre)

Die Idee der Vergöttlichung war eine wichtige Ursache für die Entwicklung der konziliaren Christologie: „‘Vergöttlichung’ wird im 4. Jahrhundert so selbstverständlich als das Ziel des Heilswerkes Christi gesehen, daß sie zu einem der Hauptargumente gegen die Arianer werden konnte.“⁶ K.-H. Ohlig hat die hellenistischen Wurzeln dieser Umformung des Christentums aufgezeigt:

„Dem hellenistischen Daseinsverständnis lag – strukturell – die Überzeugung zugrunde, daß Gott, Mensch, Welt im letzten Eines sind, die faktische Mannigfaltigkeit und auch die (oft dualistisch erlebten) Entzweiungen, an denen der Mensch leidet, einen unglückseligen und somit zu überwindenden Aggregatzustand des Einen darstellen. ... Die Heilshoffnung richtete sich also darauf, daß dieser Unheilzustand aufgehoben wird, der Mensch die endlichen Bedingungen, oft: die Verknüpfung an die Materie, hinter sich läßt und sich mit dem Göttlichen verbindet. *Der naturalen Wendung der menschlichen Unheilserfahrung entsprach eine ebensolche Sicht der Erlösung im Sinne wenigstens tendenziell monistischer Vergöttlichung.* ... Nur wenn hellenistisch denkende Menschen im Christentum ihre Heilshoffnung artikuliert und erfüllt sahen, konnte eine Missionierung dieser Kultur gelingen. Das Christentum hat diese Herausforderung angenommen: Von den späteren Schriften des Neuen Testaments über die ‘Apostolischen Väter’ und Apologeten führt ein – nicht geradliniger, aber konsequenter – Weg hin zur *alexandrinischen Theologie, in der die Vergöttlichungssehnsucht ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat.*“⁷

- 6 Schönborn, Christoph, Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der *Vergöttlichung* des Menschen, in: FZPhTh 34 (1987) 3–47; hier 24. Vgl. ebd. 25: „Vergöttlichung ist also das Ziel des Planes Gottes, ist auch das Ziel der menschlichen Sehnsucht: darin war man sich in der Alten Kirche einig. Diese Selbstverständlichkeit erklärt u.E. die weite Verbreitung des Arguments der Vergöttlichung in der Beweisführung für die Gottheit Christi: Nur wer Gott ist, kann vergöttlichen.“
- 7 Ohlig, Karl-Heinz, *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 153f. Ebd. 155 zeigt Ohlig auf, wie diese Hellenisierung des Christentums durch jüdische und judenchristliche Elemente „meist gebrochen“ blieb: „Gott ist nicht nur immanentes Prinzip, sondern auch der personale Vater und Geschichtsherr (z.B. 1 Klem); er gewinnt somit eine den Monismus brechende ‘Gegensätzlichkeit’. Die Vergöttlichung wird nicht nur ‘natural’ verstanden, sondern hat auch geschichtlich-ethische Implikationen (oft sogar recht zentral): göttlich werden heißt

Diese „Hellenisierung“ der christlichen Erlösungshoffnung führte auch zu einer „Hellenisierung“ der Christologie:

„Wenn Jesus für die neue Kultur ‘der Christus’ werden sollte, setzte dies voraus, daß er für die Vermittlung des von ihr erwarteten Heils eine unverzichtbare Funktion wahrnehmen konnte. Deswegen ist es *kulturgeschichtlich zwangsläufig* gewesen, ihn als den (nicht geschichtlichen, sondern ‘naturalen’) *Vermittler zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Gott und Mensch* zu verstehen. Damit der Mensch durch Jesus ‘Gott’ werden kann, muß zuvor schon der Mensch Jesus Gott *sein*. Diese Christologie hat in der alten Kirche ihren klassischen Ausdruck gefunden, einmal *funktional*, in der schon im Neuen Testament angelegten, bei *Ignatius* in philosophischen Antithesen verschärften, bei *Irenäus* dann ausdrücklich formulierten *Theorie des Tausches* ... Dieser *Topos des Tausches* durchzieht von jetzt an wie ein roter Faden die altkirchliche Theologie ... Am reinsten wurde er in der alexandrinischen Theologie aufgegriffen; *Athanasius* z.B. formuliert ganz scharf: ‘... Er ist also nicht, da er Mensch war, später Gott geworden, sondern da er Gott war, später *Mensch geworden, um vielmehr uns zu Göttern zu machen.*’ ... *Zum anderen* hatte diese funktionale Christologie (oder christologische Heilsfunktion) dem hellenistischen Denken entsprechend ontische Voraussetzungen. Die *Bedingung ihrer Möglichkeit* war die seinshafte Zugehörigkeit des einen Herrn Jesus Christus zu beiden Dimensionen, die er zuallererst in sich selbst vermitteln mußte. ... Die Gott-Mensch-Christologie wurde in der Folgezeit zum beherrschenden theologischen *Topos*, jedes Abweichen von dieser Norm wurde nach heftigen Kämpfen schließlich von der hellenistischen Majorität verteilt.“⁸

Mit der – unbiblischen – Übertragung der Gottesprädikationen des Logos auf den „Sohn“ und auf „Jesus Christus“ (im Interesse der Vergöttlichung) ist aber die Frage verbunden, wie die menschliche Natur dieses Gott-Menschen der Vergöttlichung durch den Logos fähig sein soll. K. Rahner hat versucht, auf die transzendente Frage nach den Voraussetzungen einer „*visio Dei immediata*“ des Menschen Jesus Christus eine Antwort zu geben und sie mit den Tatbeständen eines Lernens (Lk 2,52) und eines Nichtwissens (Mk 13,32) Jesu sowie mit seiner Todesangst und Gottverlassenheit in Einklang zu bringen:

„Die *Unio hypostatica* besagt die Selbstmitteilung des absoluten Seins Gottes, so wie es im Logos subsistiert, an die menschliche Natur Christi als die von ihm hypostatisch

auch, sich in der Jesus-Nachfolge bewähren. Auch die Erkenntnis Gottes kann geschichtlich-dynamische Züge erhalten, indem sie sich in Liebe und Gehorsam ereignet. *Vor allem aber ist Gott nicht nur das passive Objekt der Erkenntnisbewegung, wie in den philosophischen Schulen des Hellenismus, sondern er selber wird tätig und erschließt sich dem Verstehen*; so gibt es für *Irenäus* keine Gotteserkenntnis ohne zuvorige Aktivität Gottes.“

8 Ohlig ebd. 155–157. Allerdings entspricht es nicht den Tatsachen, wenn Ohlig ebd. 158 schreibt: „Alle diese christologisch-soteriologischen Raster sind schon im Neuen Testament vorgebildet.“ Hier wird vermutlich die Soteriologie und Christologie des Neuen Testaments bereits im Licht der konziliaren Christologie interpretiert (vgl. unten Anm. 12). Und m. E. unterschätzt Ohlig die Wirksamkeit des Logos-Sarx-Schemas in der hellenistischen Christologie (vgl. P. Weiß, Christologie [s. Anm. 3] 79–82).

getragene. Sie ist die denkbar höchste – *ontologisch* höchste – Aktualisation einer geschöpflichen Wirklichkeit, die überhaupt möglich ist, die höchste Seinsweise, die es außerhalb Gottes überhaupt gibt, mit der höchstens noch die göttliche Selbstmitteilung durch die ungeschaffene Gnade in Rechtfertigung und Glorie vergleichbar ist ... Gibt es also in dieser menschlichen Wirklichkeit ein Selbstbewußtsein, dann ist diese ontologische Selbstmitteilung Gottes auch, ja erst recht und in erster Linie, ein Moment des Beisichseins der menschlichen Subjektivität Christi.“⁹

Das eigentlich Problematische an dieser Konzeption Rahners ist die Grundvoraussetzung, daß ein geschaffener Geist eine Selbstmitteilung des unendlichen Gottes – in der hypostatischen Union oder in der damit vergleichbaren Begnadigung – empfangen kann.¹⁰ Eine rein passiv verstandene „*potentia oboedientialis*“ genügt dafür nicht, weil ohne eine aktive Potenz der Übernahme dieser gnadenhaften Vergöttlichung diese ein Fremdkörper, eine „aufgepfropfte“ Wirklichkeit bliebe (wie ein Edelreis einem Wildling, der durch eine solche „Veredelung“ nicht wahrhaft verändert wird). Rahner geht von der idealistischen Voraussetzung aus, daß auch ein endlicher Geist auf das Unendliche

9 Rahner, Karl, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, in: ders., Schriften zur Theologie 5, Zürich 1968, 222–245; hier 234f. Die geschichtliche Entwicklung des Wissens Christi erklärt Rahner als gegenständliche Thematisierung der „grundbefindlichen Gottunmittelbarkeit“ des Sohnesbewußtseins Jesu: „Denn diese Entwicklung bezieht sich nicht auf die Begründung der gottunmittelbaren Grundbefindlichkeit, sondern auf die gegenständliche, in menschlichen Begriffen geschehende Thematisierung und Objektivierung dieser Grundbefindlichkeit, und diese Grundbefindlichkeit ist kein ausgemünztes, plural satzhaftes Wissen und keine *gegenständliche* Schau“ (ebd. 240). Und Jesu Erfahrung, trotz dieser Gottunmittelbarkeit von Gott verlassen zu sein, will Rahner erklären, indem er es ablehnt, jede Gottschau als beseligende zu verstehen, und die Gottunmittelbarkeit Jesu in diesem Fall „als Unmittelbarkeit zu der richtenden und verzehrenden Heiligkeit des unbegreiflichen Gottes“ deutet (ebd. 231). – Doch abgesehen davon, daß dieses „Richten“ und „Verzehren“ der Heiligkeit Gottes gerade nicht für den gerechten Jesus gelten kann, läßt sich eine Schau des Wesens – nicht nur des Wirkens – Gottes nicht in verschiedene Aspekte zerlegen und müßte seine Barmherzigkeit und Liebe erfahren lassen, also doch beseligend. Und durch die Unterscheidung zwischen „Grundbefindlichkeit“ und (gegenständlicher) „Thematisierung“ vermeidet Rahner zwar die Widersprüche, die nach der konziliaren Christologie durch das Lernen oder Nichtwissen Jesu aufgeworfen werden (vgl. etwa im Katechismus der katholischen Kirche Nr. 472 gegenüber 473f und 478); es bleibt aber unklar, warum ein gottunmittelbares und damit unendliches Erkennen überhaupt auf ein geschichtlich vermitteltes gegenständliches Wissen angewiesen ist.

10 Vergöttlichung bedeutet natürlich nicht eine „Hineinverwandlung“ des Geschöpfes in Gott, durch die es zu einer realen Wesensidentität beider käme, aber sehr wohl eine Angleichung an Gott im Wesen, ein Unendlich-Werden des Endlichen. Vgl. Staniloae, Dumitru, Orthodoxe Dogmatik (Ökumenische Theologie 12), Zürich/Gütersloh 1985, 152: „Ohne uns mit Gott zu identifizieren, werden wir uns zur höchstmöglichen Stufe seiner Beziehung zu uns erheben, die die Unendlichkeit darstellt, indem wir den menschlichen Pol dieser Beziehung überschreiten, der in der Begrenzung besteht.“

vorgreifen kann, weil er jede Grenze zu übersteigen vermag, so daß nicht nur Jesus, sondern jeder Mensch Gottes und damit einer Vergöttlichung fähig ist. Dem liegt eine unhaltbare idealistische Gleichsetzung von Denk- und Seinsordnung zugrunde.¹¹ Sobald man nach dem Prinzip „agere sequitur esse“ bei einem begrenzten Seienden eine begrenzte Kapazität annimmt, ist eine solche Vergöttlichung unmöglich. Daher ist auch die auf der hellenistischen Vergöttlichungslehre beruhende hellenisierte Soteriologie und Christologie fehlerhaft.

Aus der hellenistischen, also der konziliaren Christologie ergibt sich dann die klassische Trinitätslehre, allerdings zunächst als „binitarische“ Gotteslehre, wie K.-H. Ohlig schreibt:

„Wenn es überhaupt einen neutestamentlichen Anhaltspunkt für die spätere Entwicklung [der Trinitätslehre. P.W.] gibt, dann ist er im *Einbruch hellenistisch-christlicher Christologie* zu sehen. ... Dieser christologische Raster macht die Annahme einer zweiten, von 'Gott schlechthin' zu unterscheidenden göttlichen 'Hypostase' notwendig. Anders: *Diese Christologie mußte binitarische Vorstellungen zur Folge haben.*“¹²

Aus diesem binitarischen Entwurf mußte sich die Trinitätslehre entwickeln, sobald auch der Heilige Geist im selben Sinn wie Jesus Christus als eigene göttli-

- 11 Vgl. meine Kritik an dieser Position Rahners: Weiß, Paul, *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. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens*, Thaur 1996, 252–232; sowie ders., *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz 1989, 120–131 und 235–246.
- 12 Ohlig, Karl-Heinz, *Ein Gott in drei Personen. Die griechische Komplizierung des jüdischen Monotheismus*, in: Laufen, Rudolf (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn 1997, 199–226; hier 210; allerdings nimmt Ohlig m.E. zu Unrecht an, es gäbe im Neuen Testament „wenige Texte, die eine hellenistische Christologie bezeugen“ (ebd. 211), und nennt den Philipperhymnus und den Johannesprolog. Zu einer anderen Auslegung des ersteren vgl. unten Anm. 21 und Kuschel, Karl-Josef, *Exegese und Dogmatik – Harmonie oder Konflikt? Die Frage nach einer Präexistenzchristologie bei Paulus als Testfall*, in: R. Laufen (Hg.), *Sohn (s. o.)* 143–161; hier 148f (allerdings weist Kuschel nicht auf das genauere Verständnis von Phil 2,6b hin: „Er wollte es aber nicht als einen Raub an sich reißen, Gott gleich zu sein“ und schließt vorschnell aus der Präexistenz der Weisheit bei Gott, daß der Philipperhymnus eine Präexistenz Christi annehme). Zum Johannesprolog vgl. P. Weiß, *Christologie (s. Anm. 3) 77–79* und oben Anm. 5. – Die Bibel nimmt die Präexistenz einer realen (nicht nur ideellen) Wirklichkeit in Gott an, die Voraussetzung seiner Offenbarung durch Jesus Christus ist: die göttliche Weisheit, der göttliche Logos, der Geist Gottes. Obwohl von diesen hypostasierend gesprochen wird, sind damit keine eigenen realen Hypostasen – keine weiteren göttlichen Wesen – gemeint und besagt das keine Präexistenz des seit Ewigkeit erwählten Messias Jesus Christus (vgl. K.-H. Ohlig, *Ein Gott [s. o.] 199 Anm. 1*).

che Hypostase verstanden wurde.¹³ Aber „dennoch bleibt diese Trinitätskonzeption unbefriedigend; der Monotheismus ist nur unzureichend gewahrt, die Gefahr eines latenten Tritheismus ist gegeben“¹⁴. Daher stellt Ohlig abschließend folgende – wohl rhetorisch gemeinte – Fragen:

„Macht die Treue zum ‘Gott der Väter’, zum ‘Vater Jesu’ und der frühen jüdischen Christen – oder auch zur mehrhundertjährigen Tradition der syrischen Kirche – in Zukunft Korrekturen notwendig? Wird eine größere Einfachheit des Gottesdenkens und die theologische Selbstbeschränkung auf das unverzichtbare Minimum nicht auch erzwungen durch die wachsenden Schwierigkeiten, die die Vermittlung des Glaubens an Gott heute und in Zukunft ohnehin bereitet?“¹⁵

2. Der innere Widerspruch der mit der Vergöttlichungslehre verbundenen Abkehr von der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes

„‘Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein’, ruft Nietzsche aus. Das Seinwollen wie Gott bzw. – als Variante – der Wunsch, das eigene Selbst als göttlich ansehen zu dürfen, entspringt tiefstem Sehnen des menschlichen Herzens. Dieses Sehnen wird nun im christlichen Glauben keineswegs zurückgewiesen, sondern in die rechte Perspektive gerückt: Der Mensch darf und soll werden wie Gott, aber nicht aufgrund eigenmächtigen Zugriffs, zu dem die ‘Schlange’ in Gen 3 ermutigt, sondern durch Entgegennahme des unüberbietbar höchsten Geschenks, das Gott dem geistbegabten Geschöpf macht: Söhne und Töchter Gottes zu werden, ... Anteil zu erhalten am göttlichen Wesen (2 Petr 1,4).“¹⁶

Diese Sätze G. Greshakes führen uns mitten hinein in die tiefste Problematik christlicher Theologie, insofern diese von der hellenistischen Vergöttlichungslehre geprägt ist: Steht es dem Menschen wirklich zu, wie Gott sein zu wollen, wenn zwar nicht aus eigenem, so doch durch die Gnade Gottes? Ist es nicht die Pervertierung der Religion, wenn Menschen durch sie wie Gott sein wollen oder „– als Variante –“ sogar wünschen, „das eigene Selbst als göttlich ansehen zu dürfen“? Ist die Transzendenz Gottes für den Menschen eine wesenhafte und bleibende oder ist sie aufhebbar und vorläufig (so daß sie am Ende nur darin bestünde, daß Gott zuerst da war)? Kann ein begrenztes Geschöpf

13 Vgl. zu dieser „verbalen Problemlösung“ K.-H. Ohlig, *Ein Gott* (s. Anm. 12) 219–222.

14 Ebd. 221.

15 Ebd. 226. Neben der Aufhebung des Monotheismus bei Jürgen Moltmann (vgl. ebd. 202) gibt es eine solche neuerdings auch bei Greshake, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, wonach in Gott als Träger der geistigen Vollzüge „drei Selbstbewußtseine (drei ‘Ich’), drei Zentren des Erkennens, drei Freiheiten“ sind (122). Vgl. dazu und zu einem Versuch einer konsequent relationalen Neuinterpretation der Trinitätslehre P. Weß, *Einmütig* (s. Anm. 5) 284f.

16 G. Greshake, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 15) 536.

eine unendliche Kapazität haben und damit eine Vergöttlichung – auch nur als Geschenk – entgegennehmen? Kann ein von Gott abhängiges Wesen göttlich werden und sein? Ist die „Aseitas“ Gottes mitteilbar? Ist die Transzendenz Gottes durch die Inkarnation aufgehoben, gilt sie für den Menschen Jesus Christus und die von Gott diesem gleichgestalteten Menschen nicht mehr?

Nach dem Alten Testament hat Gott den Menschen nicht als sein Ebenbild oder Gleichbild geschaffen, sondern als sein Abbild.¹⁷ Und Gott verbietet den Menschen nach biblischem Verständnis nicht nur, selbst vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu nehmen und dadurch wie Gott zu werden (vgl. Gen 3,5), sondern überhaupt davon zu essen, weil sie sonst sterben müssen (Gen 2,17). Nach Ex 33,20 kann kein Mensch Gott auch nur sehen und am Leben bleiben (vgl. Ex 19,21; Ri 13,22; Jes 6,5), also noch viel weniger ihm gleich werden. Nach dem Neuen Testament wohnt Gott in unzugänglichem Licht, und niemand vermag ihn jemals zu sehen (1 Tim 6,16).¹⁸ Wenn es heißt, daß wir an der göttlichen Natur Anteil erhalten sollen (2 Petr 1,4), läßt sich das durchaus so verstehen, daß wir Gott zu einem Teil entsprechen, ohne aber seine Göttlichkeit zu erreichen. Grundsätzlich läßt sich sagen: „‘Vergöttlichung’ ist kein biblischer Begriff.“¹⁹

Wenn es dem biblischen Verständnis von Religion widerspricht, daß Menschen wie Gott werden können, dann ist es geradezu die Verkehrung dieser Religion, wenn „Gläubige“ mittels ihrer Beziehung zu Gott göttlich werden wollen.²⁰ Sie mißbrauchen die Religion gleichsam, um Gott gleich zu werden, und bringen sie dadurch in Verruf. Die Transzendenz Gottes – das Fundament jeder Religion – wird vergessen oder gelehnet. Jesus hat dieser Versuchung widerstanden.²¹ Gottes Transzendenz betrifft das Grundverhältnis zwischen

17 Vgl. Groß, Walter, Art. Gottebenbildlichkeit, in: LThK³ 4, 871–873; hier 871. Und Groß, Walter, Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes, in: Koltermann, Rainer (Hg.), Universum, Mensch, Gott, Graz 1997, 156–164; hier 163: „Gen 1,26.27 spricht nicht von Gottebenbildlichkeit, sondern von Gottesbildlichkeit.“

18 Zu den scheinbar entgegenstehenden Aussagen über eine Schau Gottes „von Angesicht zu Angesicht“ vgl. P. Weiß, Gemeindekirche (s. Anm. 11) 331–333. Gemeint ist damit eine Schau der *Erscheinung* der Herrlichkeit Gottes.

19 C. Schönborn, Vergöttlichung (s. Anm. 6) 30. Zu den biblischen Grundlagen vgl. auch P. Weiß, Gemeindekirche (s. Anm. 11) 321–364.

20 Vgl. die Widersprüchlichkeit in der „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung“ vom 22. März 1986, Nr. 37, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70, Bonn o. J., 20f: „In diesem Willen, wie Gott zu sein und alles seinem eigenen Belieben zu unterstellen, verbirgt sich eine Verkehrung der Idee Gottes selbst. ... Der Mensch ist dazu berufen, wie Gott zu sein, das ist wahr.“

21 Vgl. Mt 4,10 und Lk 4,8 sowie Phil 2,6b, wonach Jesus es nicht als einen Raub an sich reißen wollte, Gott gleich zu sein (obwohl für ihn als den neuen Adam „in Gestalt Gottes“ die Versuchung dazu noch größer war). Vgl. dazu Weiß, Paul, Der Christushymnus im Brief an die Philipper (2,6–11). Zur Problematik seiner Übersetzung und

Schöpfer und Geschöpf und ist daher nicht aufhebbar: Auch Gott kann nicht nochmals Gott oder ein des Gott-Seins fähiges Wesen schaffen. Weil jedes Empfangen an die Grenzen des Empfangenden gebunden ist,²² kann ein Geschöpf nicht vergöttlicht werden. Y. Congar sah dies deutlich: „Es gibt keine Teilhabe an der Aseität, am *Ipsum esse*, an dem, was Gott zu Gott macht.“²³ Das gilt auch für den Menschen Jesus Christus: Auch er hatte einen geschöpflichen und damit begrenzten geistigen Horizont, hatte Angst und wurde in allem versucht, wie wir versucht werden (Hebr 4,15). L. Feuerbach sah besser als manche Theologen, daß eine „Gottwerdung“ des Menschen dessen Göttlichkeit voraussetzt und damit das alleinige Gott-Sein Gottes aufhebt:

„Allein der menschengewordene Gott ist nur die Erscheinung des *gottgewordenen* Menschen; denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht notwendig die *Erhebung des Menschen zu Gott* vorher. Der Mensch war schon *in* Gott, war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch wurde, d.h. *sich als Mensch zeigte*. Wie hätte sonst Gott Mensch werden können? ... Gott, sagt die Religion, vermenschlichte sich, um den Menschen zu vergöttern.“²⁴

Wenn der Mensch Gottes Partner sein kann, reduziert sich die seinsmäßige Transzendenz Gottes auf die Transzendenz einer anderen Person und ihrer Freiheit, die vom anderen Menschen auch gilt, und löst sich in eine „immanente Transzendenz“ auf.²⁵ Diese beruht darauf, daß kein Mensch sich selbst oder einen anderen begreifen kann, weil eben kein Horizont sich selbst als einen Gegenstand zu fassen vermag. Sie besagt bloß ein Überschreiten von allem, was *im* Horizont ist, aber keine Transzendenz *über* den Horizont hinaus. Gottes Geheimnis hingegen besteht nicht nur in dieser Unbegreifbarkeit, sondern in einer Unzugänglichkeit, weil Gott den begrenzten Horizont des

ihren Konsequenzen, in: Ritt, Hubert (Hg.), Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Lesejahr C. Heft 3, Stuttgart 1989, 102–110; abgedruckt in: P. Weiß, Und behaltet (s. Anm. 11) 261–270.

- 22 Thomas von Aquin, *Commentum in IV. librum Sententiarum* 48, 1, 3, arg. 4: „Omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis, et non per modum recepti.“ Vgl. ders., *Summa contra Gentiles* 2, 74, 8/1.
- 23 Congar, Yves, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 336. Daher kritisiert Congar auch die Behauptung K. Rahners, daß sich in der sogenannten ökonomischen Trinität die immanente Trinität ganz enthüllt (ebd. 337). Allerdings ist Congar dann inkonsequent, insofern er ohne weitere Erklärung schreibt, daß „in der eschatologischen Vollendung eine volle Selbstmitteilung Gottes erfolgen wird“ (ebd. 336). Auch dort bleiben Geschöpfe Geschöpfe.
- 24 Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, in: Feuerbach, Ludwig, *Sämtliche Werke* 6, hg. von Bolin, Wilhelm/Jodl, Friedrich, Stuttgart/Bad Cannstatt ²1960, 61f.
- 25 Zur „immanenten Transzendenz“ vgl. Eicher, Peter, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 345.

menschlichen Geistes übersteigt, weshalb nur „anzielend“ von ihm gesprochen werden kann.²⁶

3. Die negativen Auswirkungen der Abkehr von der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes auf den Glauben und die Kirche

„In den Kirchen wird viel von Gott geredet. Gott ist dort gebräuchliche Vokabel. Aber seit über einem Jahrhundert ist die Kritik an der Religion nicht verstummt. Opium des Volkes hat sie Karl Marx genannt. ... Grundsätzlicher hat schon Feuerbach gesagt, daß in dem religiösen Sprechen von Gott der Mensch nur sich selbst suche. Nicht Gott schuf den Menschen, sondern der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde. Und die Religion zeigt sich als höchste Form des Egoismus, in welchem die nur allzuleicht und zu oft benutzte Vokabel 'Gott' im Grunde nur das meint, daß der Mensch sich selbst will und sucht und sich um sich sorgt. 'Gott ist tot! Und wir haben ihn getötet!' Am Ende vielleicht sogar durch die Religion.“²⁷

Diese Worte B. Caspers hatten wohl prophetischen Charakter. Die heutige „Gotteskrise“ hat nämlich nicht nur außerkirchliche Gründe, sondern ist wesentlich durch die Abkehr von der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes verursacht. Sie besteht weitgehend in dem Zusammenbruch eines diese Transzendenz mißachtenden „religiösen“²⁸ Glaubensverständnisses, das sich Gott nach den Bedürfnissen und den daraus resultierenden Sehnsüchten des Menschen zurechtlegt, bis hin zu dem Wunsch, wie Gott zu sein. Gott wird dann zum Lückenbüßer menschlicher Ohnmacht. Es handelt sich um einen „reli-

26 Zur Möglichkeit einer Gotteserkenntnis trotz dieses begrenzten Horizonts vgl. P. Weiß, Gemeindekirche (s. Anm. 11).

27 Casper, Bernhard, Zur Tod-Gottes-Theologie, in: Exeler, Adolf/Walter, Eugen (Hg.), Wort zur Antwort. Schallplattenreihe zur theologischen Erwachsenenbildung (Textheft), Freiburg 1961, 4.

28 Im Unterschied zu K. Barth wird hier kein prinzipieller Gegensatz zwischen Glaube und Religion angenommen, sondern unterschieden zwischen der Religion im biblischen Sinn, welche die Transzendenz Gottes anerkennt, und „Religion“ oder Pseudoreligion, welche in verschiedenster Form auf Gott ausgreift, ihn vereinnahmt oder ihn mit geschöpflicher Wirklichkeit identifiziert. Vgl. Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon/Zürich 1948, 330: „Greift der Mensch von sich aus nach der Wahrheit, so greift er von vornherein daneben. Er tut dann nicht das, was er tun müßte, wenn die Wahrheit zu ihm kommt. Er glaubt dann nämlich nicht. Würde er glauben, so würde er hören; in der Religion redet er aber. Würde er glauben, so würde er sich etwas schenken lassen; in der Religion aber nimmt er sich etwas. ... Weil sie dieses Greifen ist, darum ist Religion Widerspruch gegen die Offenbarung, der konzentrierte Ausdruck des menschlichen Unglaubens.“ Zur Möglichkeit einer „gläubigen“ Religion“ im biblischen Sinn, welche die Transzendenz Gottes beachtet und auf einem „Gotteserweis“ beruht, vgl. P. Weiß, Gemeindekirche (s. Anm. 11).

giös“ verbrämten „Gotteskomplex“²⁹, der Religion in ihr Gegenteil pervertiert. Dieser steckt schon in der Vorstellung einer gnadenhaften Vergöttlichung, auch wenn diese als ein dem Menschen von sich aus nicht erreichbares Geschenk interpretiert wird und so die Transzendenz Gottes scheinbar gewahrt bleibt. Aber der Wunsch, Gott gleich zu sein, ist im Prinzip derselbe, unabhängig davon, ob man dies von Gott erhofft oder aus eigenem Erreichen will; übrigens wäre es sehr unvernünftig, etwas mit Gewalt an sich reißen zu wollen (und dadurch zu verlieren), was man ohnehin geschenkt erhalten soll. So will die „traditionelle“ christliche Theologie, die eine Vergöttlichung als streng übernatürlich ansieht, zwar der Absicht nach an der Transzendenz Gottes festhalten, hat sie aber der Sache nach bereits verlassen. Die „progressive“ Theologie hat nur die weiteren Folgerungen aus der Vergöttlichungslehre gezogen, indem sie aufzeigte, daß eine Vergöttlichung – soll sie nicht ein „aufgepfropfter“ Fremdkörper bleiben – eine göttliche Kapazität des Empfängers voraussetzt.³⁰

Daraus ergibt sich aber in letzter – wenn auch ungewollter – Konsequenz eine Aufhebung der bleibenden Transzendenz Gottes und – vielfach unter Be-

29 Vgl. Richter, Horst Eberhard, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Reinbek bei Hamburg ³1979. Allerdings zeigt gerade die von Richter beschriebene neuzeitliche „Flucht aus narzißtischer Ohnmacht in die narzißtische Omnipotenz“ (ebd. 23), daß es sich in beiden Fällen um Narzißismus handelt, also um ichbezogene Allmachtswünsche, die in der „religiösen“ Phase wegen der Erfahrung der eigenen Ohnmacht auf Gott projiziert werden. Das trifft auch dort zu, wo zwischen dem „*göttlichen Menschen*“ und dem Menschen, der „erst vergöttlicht wird durch ein ungeschuldetes Gnadengeschenk Gottes“ unterschieden wird (so C. Schönborn, *Vergöttlichung* [s. Anm. 6] 11). „Sehnsucht nach Unsterblichkeit, nach vollendetem Glück, nach unzerstörbarem Leben ist nicht identisch mit narzißtischem Allmachtswahn“, wie Schönborn mit Recht sagt (ebd. 16), sie ist aber ebensowenig identisch mit Sehnsucht nach Vergöttlichung. Denn jene Sehnsüchte können schon erfüllt werden in einer von Gott geschenkten und im Glauben angenommenen Vollendung des menschlichen Daseins in ihm, in der Gott nochmals der in seinem eigentlichen Wesen unerreichbar Größere bleibt. Sie bedeutet keine Aufhebung der seinsmäßigen Kontingenz, wohl aber „Befreiung von Tod und Sünde“ (im Gegensatz zu J. Pohier; vgl. ebd. 17), weil Tod und Sünde sich nicht notwendig aus der Geschöpflichkeit ergeben (vgl. Gen 2), wenn der Mensch mit Gott verbunden ist (was nur in freier Annahme möglich ist). Hingegen besagt eine „konstitutive Offenheit auf Teilhabe am Leben Gottes selbst“ (ebd. 28) als Potenz für eine „Vergöttlichung als wirkliches Gott-Werden aus Gnade“ (ebd. 29) eine „Krypto-Göttlichkeit“. Diesen Begriff will Schönborn vermeiden (ebd. 28), um die Transzendenz Gottes zu wahren. Diese ist aber mit der Vergöttlichungslehre unvereinbar.

30 Vgl. P. Weß, *Gemeindekirche* (s. Anm. 11) 235–274 und 433f: „Die Transzendenzvergessenheit als gemeinsamer Mangel der traditionellen und der modernen Theologie“; und ebd. 418–440 zum notwendigen „Wechsel vom Paradigma eines erkenntnistheoretischen Intellektualismus zum Paradigma der Annahme einer Begrenztheit des menschlichen geistigen Horizonts“.

rufung auf die konziliare Christologie (wobei der Gott-Mensch Jesus Christus als das Urbild der Gott-Menschlichkeit aller gesehen wird) – die Annahme einer Göttlichkeit in jedem Menschen.³¹ Dann gibt es auch keine Kriterien, „religiöse“ Absolutsetzung (Vergötzung) menschlicher Werte von Religion als Gottesverehrung zu unterscheiden.³² So wurde die Theologie selbst zu einer Ursache der „Gottesfinsternis“, des scheinbaren „Todes Gottes“. Denn wenn die Transzendenz Gottes auf diese Weise in Vergessenheit gerät, dann kommt der wahre Gott aus dem Blick. Er wird mit dem Geheimnis des Menschen gleichgesetzt und folglich mißachtet.³³ Aus dem Glauben an den größeren Gott wird folgerichtig der Glaube an die Größe des Menschen und an seine „göttliche“ Zukunft. Der Religionskritiker L. Feuerbach durchschaut das besser als viele Theologen: „Nicht ich, die Religion betet den Menschen an, obgleich sie oder vielmehr die Theologie es leugnet; nicht meine Wenigkeit nur, die Religion selbst sagt: Gott ist Mensch, der Mensch Gott.“³⁴ Der unvermeidliche Zusammenbruch dieser „religiösen“ Absicherung und Überformung des Glaubens bringt diesen notwendig in eine Krise.

- 31 Vgl. Boff, Leonardo, Das neue Antlitz Gottes, in: Publik-Forum 14 (1985) Nr. 25 / 13. Dezember 1985, 18–20; hier 19: „Die höchste Berufung des Menschen verwirklicht sich dort, wo der Mensch den Menschen unendlich übertrifft; dort, wo er Gott wird: in Jesus Christus. Die Vergöttlichung ist der Sinn des Menschseins.“
- 32 Vgl. Boros, Ladislaus, Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung, Freiburg 1972, 104f: „Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht ... Was das auch sein mag: eine Liebe, eine Freundschaft, ein Dienst, eine Entdeckung, eine Arbeit, eine Partei, ein Lebenswerk, ein Garten.“
- 33 Das gilt auch dann noch, wenn man Gott „das übermenschliche Geheimnis des Menschen selbst“ nennt (so Rahner, Karl, Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt, in: ders., Schriften zur Theologie 10, Zürich 1972, 547–567; hier 567). Rahner kritisiert zwar den „radikalen Horizontalismus, also jene Lehre und Lebensinterpretation, die ... ‘Gott’ nur als Chiffre anerkennt ... für den Menschen selbst“ (ebd. 548), aber nicht den Horizontalismus überhaupt, der auch vorliegt, wenn ein „vergöttlichendes“ Verhältnis Gottes zum Menschen angenommen wird (ebd. 553). Dieselbe Gefahr sehe ich auch in dem Versuch von K. Müller, „Gott als ‘Innengrund’ unvertretbaren menschlichen Selbstvollzugs“ aufzuweisen: Müller, Klaus, Wieviel *Vernunft* braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: Müller, Klaus (Hg.), *Fundamentaltheologie* – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, Regensburg 1998, 77–100, hier 99. In der „Unhintergebarkeit“ und „Unverfügbarkeit“ (ebd.) des Selbstbewußtseins besteht dessen immanente Transzendenz, die noch nicht die Transzendenz Gottes ist. Gott als der „Außengrund“ des menschlichen Daseins kommt erst in den Blick, wenn das Selbstbewußtsein relativiert wird durch andere und anderes, auf die es angewiesen ist und mit denen es in vorgegebenen Beziehungen steht.
- 34 Feuerbach, Ludwig, Vorrede zur zweiten Auflage vom „Wesen des Christentums“, in: L. Feuerbach, Sämtliche Werke 7 (s. Anm. 24), 275–294, hier 283.

Eine vermeintliche Rechtfertigung finden diese Vergöttlichungstendenzen und -phantasien, die es in allen Religionen gibt, durch die Erfahrung einer scheinbaren Unendlichkeit in den Ganzheitserlebnissen des eigenen Daseins. Wenn ein begrenztes Seiendes sich wenigstens augenblickhaft als völlig glücklich oder selig erfährt, erlebt es sich als „unendlich“ glücklich, weil ihm nichts fehlt (seine Kapazität ist in diesem Moment erfüllt). Dieses Erleben transzendiert alle gegenständlichen Erfahrungen, ist unfaßbar und unbegreiflich (kann auch nicht festgehalten werden). Dennoch darf diese „immanente Transzendenz“ über alles Gegenständliche mit der Transzendenz des seinsmäßig überlegenen Absoluten nicht gleichgesetzt werden. Die scheinbare Unendlichkeit einer erfüllten Endlichkeit ist nicht die Unendlichkeit Gottes. Jede mystische Theologie ist in Gefahr, diese beiden Ebenen nicht auseinanderzuhalten, sondern das unbegreifliche Geheimnis des eigenen Daseins mit dem wesentlich größeren Geheimnis Gottes zu verwechseln.³⁵ So wichtig solche ekstatische Erfahrungen sind, um das kontingente Dasein als Geschenk Gottes deuten und damit zum Glauben gelangen zu können, dürfen sie nicht für unmittelbare Gotteserfahrungen gehalten werden. Hinter einer solchen Deutung steht möglicherweise der Wunsch, mittels der Religion wie Gott sein, also die Daseinsangst nicht gläubig aushalten, sondern durch die Beziehung zu Gott selbst bewältigen zu wollen. Wer eine solche Gottfähigkeit des Menschen vertritt, wird sich schwerlich von Gnosis und Esoterik abgrenzen können. So könnte es eine Folge der hellenistischen Vergöttlichungsidee und des von ihr geprägten „Alexandrinismus“ sein, daß sogar in der Kirche das Christentum auf eine Ebene mit der ägyptischen Mythologie gestellt wird.³⁶ Man sieht daran, wie gefährdet eine Inkulturation des Glaubens in einen anderen geistesgeschichtlichen Raum ist.

Eine Theologie, die die Transzendenz Gottes vergißt, verliert nicht nur den wahren Gott aus dem Blick, sondern verstellt auch den Zugang zu ihm. Sie setzt selbstgefertigte Gottesbilder an seine Stelle, legt sich Gott nach menschlichen Maßstäben zurecht, und erschwert dadurch den Glauben. So führen etwa idealistische Vorstellungen von Gottes Allmacht (daß er alles vermag, was wir

35 Vgl. Mieth, Dietmar (Hg.), Meister Eckhart, Einheit im Sein und Wirken (Texte christlicher Mystiker. Serie Piper 523), München 1986, 125f: „Wo kein Geschöpf mehr ist, da beginnt Gott zu sein. Gott will also nicht mehr von dir, als daß du dich deiner geschöpflichen Seinsweise nach verläßt und Gott Gott in dir sein läßt.“

36 Vgl. Drewermann, Eugen, Tiefenpsychologie und Exegese 1: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage, Legende, Olten 1984, 309: „Die Götter und die Geister selbst aber werden nicht im Schoße der Gemeinschaft empfangen und geboren, - sie leben als mächtige Gestalten in der Tiefe der menschlichen Psyche selbst und empfangen von der jeweiligen Kultur nur die Bühne und das Drehbuch ihres Auftritts. Sie mögen dann heißen, wie sie wollen: Adonis, Osiris oder Christus, Diana, Maria oder Coatlicue, Indra, Marduk oder Herakles - in allen Formen und Gestaltungen bleibt gleichwohl ihr unverwechselbarer Kern erhalten.“

uns denken können) zu unlösbaren Widersprüchen im Glauben an einen liebenden Gott.³⁷ Oder: Allzu menschliche Vorstellungen von Gott als einem vergeltenden Richter, der dann auch den Tod seines unschuldigen Sohnes als Sühnopfer verlangt, erschweren den Zugang zum Glauben an einen barmherzigen Gott. Aber auch eine Christologie, die übersieht, daß die Transzendenz Gottes auch für Jesus Christus gilt und dessen menschliche Natur gegenüber Gott eine relative Eigenständigkeit hat, erschwert den Glauben. Denn einem solchen Jesus Christus, der selbst nicht geglaubt hat und gar nicht wirklich versucht werden konnte, weil er ohnehin Gott war, können wir Menschen nicht nachfolgen, er kann nicht der Anführer und Vollender unseres Glaubens sein (vgl. Hebr 12,2).³⁸

Schließlich wird eine Kirche, die sich göttliche Vollkommenheiten anmaßt, selbst zu einem Ärgernis für den Glauben: Nach dem 2. Artikel der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es der wahren Kirche eigen, „zugleich menschlich und göttlich zu sein“.³⁹ Unter Berufung auf dieses (angebliche) göttliche – und damit stärkere – Element in ihr kann sie sich dann selbst triumphalistisch überhöhen und weitgehend gegenüber der Kritik immunisieren. Das gilt auch von einer pneumatologischen Ekklesiologie, wie M. Kehl schreibt:

„Damit ist die große Gefahr gegeben, daß der Hl. Geist mit dem ‘innersten’ Wesen der Kirche identifiziert wird. Dies wiederum leistet einem ‘ekkesiologischen Monophysitismus’ Vorschub, der das eigenständig Menschliche der Kirche (sofern es nicht sündig ist) fast ganz in dem Göttlichen in ihr aufgehen läßt und es damit quasi ‘vergöttlicht’. In letzter Konsequenz führt auch dies wiederum zu einer falschen, jede menschliche Beurteilung und Kritik ausschließenden Divinisierung und Mystifizierung

- 37 Vgl. Büchner, Georg, Dantons Tod. Stuttgart 1981, 48: „Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus.“ Angesichts dieser Problematik genügt es nicht, auf eine „Erlösungsgewißheit“ zu rekurrieren, wie es G. Neuhaus versucht (Neuhaus, Gerd, Zwischen Protestatheismus und Erlösungsgewißheit. Auf dem Weg zu einer christologischen Theodizee, in: K. Müller (Hg.), Fundamentaltheologie [s. Anm. 33] 101–118).
- 38 Dies steht im Gegensatz zu Werbick, Jürgen, Trinitätslehre, in: Schneider, Theodor (Hg.), Handbuch der Dogmatik 2, Düsseldorf 1992, 481–576, 535: „Sieht man mit Rahner und der augustinischen Tradition das heilsgeschichtliche Gegenüber Jesu zu seinem Vater nur in seiner menschlichen Natur begründet, so müßte ein Gegenüber zwischen dem Menschen Jesus und der Trinität als solcher und damit in Jesus Christus selbst angenommen werden, der ja als Mensch mit dem ewigen Sohn des Vaters hypostatisch geeint ist – ein kaum noch nachvollziehbarer, für die Christologie fataler Gedanke.“ – Für die Christologie und Soteriologie wäre es fatal, wenn es ein solches Gegenüber nicht gäbe; ebenso für die Trinitätslehre, weil eine Verlegung dieses Gegenübers in Gott hinein zu einem Ditheismus bzw. Tritheismus führt (vgl. Anm. 15).
- 39 DH 4002. Vgl. den Art. 8 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, wo die „aus menschlichem und göttlichem Element“ zusammengewachsene Kirche auch „mit dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes verglichen“ wird (DH 4118).

der hierarchischen Struktur der Kirche, der eben (als der fundamentalen Struktur des sichtbaren, 'körperschaftlich' verfaßten 'Leibes Christi') auf bevorzugte Weise der Hl. Geist als dessen 'Seele' zu-geeignet sein soll.⁴⁰

Während die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in vorsichtiger Weise die Möglichkeit von Irrtümern in der Schrift eingeräumt hat,⁴¹ hat sie dieselben Konsequenzen aus der Menschlichkeit der Kirche für das Lehramt noch nicht gezogen. Dazu schreibt H.-J. Schulz:

„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.“⁴²

Es gibt also auch in der Kirche trotz des göttlichen Beistands nur eine Annäherung an die Wahrheit, teilweise auf schmerzlichen Umwegen über zeitbedingte Irrtümer und Fehler. Sie wird um so besser gelingen, je mehr sich daran beteiligen. Daher braucht es gerade in der Kirche Wege gemeinsamer Entscheidungsfindung auch in Glaubensfragen, die dafür nötigen Strukturen und das entsprechende Amtsverständnis.⁴³ Erst auf diese Weise wird die Kirche fähig, wirkliche Fehlentwicklungen auch in ihrer Lehre und „beigemischte Irrtümer“ sogar in den Dogmen einzugestehen. Dadurch kann sie im gemeinsamen Ringen um die Wahrheit wieder einmütig werden und ihre Glaubwürdigkeit zurückgewinnen. Denn wenn niemand – auch kein Lehramt und keine hierarchischen Amtsträger – die Stelle Gottes einnehmen oder gar vergöttlicht werden

40 Kehl, Medard, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 81f. Leider vertritt Kehl ebd. 133 unter Berufung auf die „chalcedonensische Formel in der Ekklesiologie“ und auf ein davon geprägtes Sakramentenverständnis doch eine „Form der Einheit von 'menschlichem und göttlichem Element' in der Kirche“.

41 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, Art. 11. Dazu schreibt Grillmeier, Alois, Kommentar zum III. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK² E 2, 528–557, hier 549: „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.“

42 H.-J. Schulz, Bekenntnis (s. Anm. 1) 46f. Vgl. ebd. 265f und 407f. Ebd. 47 Anm. 21 weist Schulz darauf hin, daß auf dem Konzil sogar (vergeblich) versucht wurde, aus der Unfehlbarkeit des Papstes die absolute Irrtumslosigkeit der Schrift abzuleiten.

43 Vgl. P. Weiß, Einmütig (s. Anm. 5).

kann,⁴⁴ muß die Kirche die Geschichtlichkeit auch ihrer Lehre anerkennen und mit der Notwendigkeit echter Verbesserungen rechnen. Das gilt ebenso von den Papstdogmen des I. Vatikanums wie von der konziliaren Christologie (wobei diese Lehren nochmals in einem inneren Zusammenhang stehen, weil beide von der Möglichkeit einer Vergöttlichung ausgehen). Dann wird die Kirche keinen grenzenlosen Gehorsam gegenüber ihren Lehren fordern, sondern beachten, was sie selbst im II. Vatikanum formuliert hat: „... und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.“⁴⁵

4. Die Abkehr von der biblischen Sicht der Transzendenz Gottes als Hindernis für den interreligiösen Dialog

Nicht nur für die innerchristliche Ökumene, sondern auch für den interreligiösen Dialog ist die Überwindung des „Alexandrinismus“ und seiner Folgen in der konziliaren Christologie und Trinitätstheologie von größter Bedeutung. Dies gilt nicht bloß für das Gespräch mit den monotheistischen Religionen des Judentums und des Islams, die durch die unvermeidlich mißverstandenen Formulierungen von der Gottheit Jesu Christi und von drei Personen in Gott - und durch deren Darstellung auf Bildern und auf den „Dreifaltigkeitssäulen“ (im Unterschied zum sogenannten „Gnadenstuhl“) - besonders irritiert werden und annehmen müssen, für die Christen gebe es zwei oder drei Götter.⁴⁶ Darüber hinaus ist die Rückkehr zu einer „bescheideneren“ Rede von Gott die Voraussetzung für den Dialog mit allen Religionen. Worum es hier vor allem geht, läßt sich gut an dem Vortrag aufzeigen, den Kardinal Ratzinger im Mai 1996 vor den Präsidenten der Glaubenskommissionen der Bischofskonferenzen Lateinamerikas in Guadalajara (Mexiko) gehalten hat. Hier setzt er sich kritisch mit der Pluralistischen Theologie der Religionen auseinander, besonders mit der Christologie J. Hicks:

- 44 Vgl. dagegen Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1589, wo es mit den Worten von Gregor von Nazianz vom Priester heißt: „Er ... *wird vergöttlicht und soll vergöttlichen* [Hervorhebung im Original. P.W.]“ Vgl. dazu C. Schönborn, Vergöttlichung (s. Anm. 6) 40 und – auch zu entsprechenden Aussagen bei Ps.-Dionysios u. a. – ebd. 40f, Anm. 129.
- 45 Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“, Art. 1, in: LThK² E 2, 715.
- 46 Im Islam hat die Lehre von der Dreifaltigkeit und von der Gottesmutterchaft Mariens dazu geführt, daß gemäß dem Koran die Trinität als Triade von Gott-Vater, Gott-Mutter und Gott-Sohn (miß)verstanden wird. Vgl. Lellek, Oliver, Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam, in: R. Laufen (Hg.), Sohn (s. Anm. 12) 259–275; hier 264.

„Die Identifikation einer einzelnen historischen Gestalt: Jesu von Nazareth, mit dem 'Realen' Selbst, dem lebendigen Gott, wird nun als Rückfall in den Mythos abgelehnt; Jesus wird bewußt zu einem der religiösen Genies unter anderen relativiert. ... Es ist klar, daß damit Kirche, Dogma, Sakramente gleichfalls ihre Unbedingtheit verlieren müssen. ... Der Glaube an die Göttlichkeit eines einzelnen ... führe zu Fanatismus und Partikularismus, zur Dissoziation von Glaube und Liebe; gerade dies aber ist zu überwinden.“⁴⁷

Um jedem Mißverständnis vorzubeugen: Natürlich kann man in der Sicht des *Glaubens* sagen, daß Gott sich mit dem Menschen Jesus identifiziert, sich durch ihn mitgeteilt hat; in diesem Sinn also von einer „Identifikation“ - und zwar vorrangig *Gottes* mit einer einzelnen historischen Gestalt, nicht im selben Sinn auch umgekehrt - sprechen. Aber es würde auf einen Monophysitismus hinauslaufen, wenn mit „Identifikation einer einzelnen historischen Gestalt: Jesu von Nazareth, mit ... dem lebendigen Gott“ die „Feststellung der Identität“ (wie „Identifikation“ im Duden erklärt wird) gemeint sein sollte. Damit wäre eine durch Annahme eines Leibes (nach dem Logos-Sarx-Schema) oder durch Wesensverwandlung oder Vermischung entstandene reale Identität des Menschen Jesus mit Gott ausgesagt. Das widerspricht auch der kirchlichen Lehre, die aber durch ihre Sprechweise immer wieder dieses Mißverständnis hervorruft. Dies kann der Leiter der Glaubenskongregation nicht gemeint haben. Die „Göttlichkeit eines einzelnen“ würde außerdem die bleibende Transzendenz Gottes aufheben, auch wenn sie als eine gnadenhafte Vergöttlichung aufgefaßt wird.⁴⁸

Wenn aber eine solche monophysitische Identifikation bei Jesus Christus auszuschließen ist, dann kann die Überzeugung von der „Absolutheit“ des christlichen Glaubens, also von seiner einzigartigen, d.h. einmaligen, unübertrefflichen (nicht bloß: einzigen in seiner Art wie alle anderen Religionen in je ihrer Art auch) Gültigkeit, nicht mit der „Göttlichkeit“ seines historischen Gründers begründet werden. Denn sogar nach der konziliaren Christologie gibt es *keine reale Identität von Gott und Mensch in Christus* und können göttliche Attribute von Jesus nur in einer *communicatio idiomatum* ausgesagt werden, was selbst zum Inhalt des Glaubens gehört (also nicht dessen Rechtfertigung sein kann). Die biblische Christologie kennt keine *communicatio idiomatum* und sieht in Christus den Menschen, durch den Gott sich – auf menschliche

47 Ratzinger, Joseph, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*. In: L'Osservatore Romano 26 (1996) Nr. 47 / 22.11.1996. Dokumentation, 7-10; hier 7 (auch in: IKZ 25 [1996] 359-372; hier 361f).

48 Ratzinger kommt ebd. 10 (bzw. IKZ 25 [1996] 370) zu sehr problematischen „alexandrinischen“ Formulierungen: „Im Menschen lebt unauslöschlich die Sehnsucht nach dem Unendlichen. Keine der versuchten Antworten genügt; nur der Gott, der selbst endlich wurde, um unsere Endlichkeit aufzureißen und in die Weite seiner Unendlichkeit zu führen, entspricht der Frage unseres Seins.“

und damit begrenzte Weise – mitgeteilt hat.⁴⁹ Diese zu *glaubende* Mitteilung Gottes durch den „Menschen Christus Jesus“ (1 Tim 2,5) zur *Begründung* der Wahrheit des christlichen Glaubens zu machen, wäre ein Zirkelschluß, eine *petitio principii*.⁵⁰ Diese Art einer „Rechtfertigung“ des Glaubens entspricht nicht dem Neuen Testament. Jesus hat nach dem Johannesevangelium die Wahrheit seiner Botschaft nicht mit seiner „Göttlichkeit“ begründet, sondern mit den Erfahrungen, die seine Hörer in einer dem Willen Gottes entsprechenden Praxis machen können: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun,

49 Durch die Unterscheidung von biblischer und konziliarer Christologie ist nun auch möglich, Licht in die Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der Pluralistischen Religionstheologie und ihren kirchlichen Kritikern über die Heilsmittlerschaft und -bedeutung Jesu Christi zu bringen. Zu ersteren gehört P. Knitter: „Official Roman Catholic Church teaching has in no way opened itself to the possibility of a *representational christology* that holds up Jesus as a decisive representation or embodiment or revelation of God's saving love - a love that 'pre-dates' Jesus and is 'unbounded' and universally active by the very nature of God and of creation (Ogden 1994,9-10). Rather, the official Magisterium has adhered to a *constitutive christology*, according to which Jesus, especially in his death and resurrection, causes or constitutes the universal availability of God's salvific love. Without Jesus such love would not be active in the world; whatever experience of Divine Presence is realized in the world has to be seen as caused by Jesus and necessarily in need of fulfillment through membership in the church. Because Jesus *constitutes* and not just *represents* God's saving activity, Jesus has to be proclaimed as 'full, definitive, unsurpassable'“ (Knitter, Paul, Jesus and the Other Names, New York 1996, 133. Die Zitate stammen aus Ogden, Schubert, Some Thoughts on a Christian Theology of Interreligious Dialogue, in: Criterion 11 [1994] 5-10). – Die *biblische* Christologie, auch die johanneische, ist *repräsentativ* (Gott ist in dem Menschen Jesus Christus erschienen; vgl. Joh 12,45 und 14,9), die *konziliare* Christologie, in deren Sprechweise Jesus Christus im Widerspruch zu Joh 17,3 „wahrer Gott von wahren Gott“ genannt wird, ist *konstitutiv*, weil in ihr die Gottesprädikationen, die eigentlich dem Logos gelten, auf Grund des Logos-Sarx-Schemas von Jesus Christus ausgesagt werden und daher Jesus Christus als Gott das Heil konstituiert. Die repräsentative Christologie, deren Berechtigung wir hier auf der Basis der Bibel einmal voraussetzen, besagt nicht notwendig eine Relativierung der Offenbarung in Jesus Christus, wie sie von der Pluralistischen Religionstheologie angenommen wird. Auch in einer repräsentativen Christologie muß nicht Christus nur „eine“ (so Knitter), sondern kann *die* „entscheidende Repräsentation oder Verkörperung oder Offenbarung der erlösenden Liebe Gottes“ darstellen.

50 Vgl. die diesbezügliche Kritik an Ratzinger bei K. Müller, Vernunft (s. Anm. 33) 82: „Wenn Vernunft tatsächlich nicht aus eigener Kraft auf die Beine kommt, sondern – wie Ratzinger formuliert – geschichtlicher Hilfe bedarf, um aus ihren geschichtlich bedingten Verblendungen freizukommen: Woran wird dann auf überprüfbare – also begründete – Weise ersichtlich, daß durch die christliche oder gar katholische Option (wie Ratzinger von zweifelsfrei unterstellt) der Vernunft jene Freiheit vermittelt wird, die diese wirklich zu sich selbst kommen läßt? Konstativ gewendet: Der vernunftkritisch motivierte Vorbehalt gegen einen starken Begründungsgedanken im theologischen Diskurs mündet in einen subtilen fideistischen Zirkel.“

wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt, oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche“ (Joh 7,17).

Auf diesem Hintergrund ergibt sich eine *teilweise* Berechtigung des Anliegens der Pluralistischen Religionstheologie: Das Christentum kann seinen Wahrheitsanspruch nicht einfach mit der Göttlichkeit seines Offenbarungsträgers rechtfertigen und ihn dadurch „immunisieren“, sich so einer sachgerechten Begründung des Glaubens entziehen. Mit demselben Recht könnten sich der Islam oder andere Religionen auf eine Göttlichkeit ihres Offenbarungsträgers berufen (im Islam nimmt dessen Stelle der Koran ein; etwa im Sinn von „Das Wort ist Buch geworden“). Das wäre Fundamentalismus, der die eigene Position als unangreifbar - weil „göttlich“ - ausgibt. Es gäbe keine Möglichkeit, daß das Christentum in bestimmter Hinsicht von anderen Religionen etwas lernen könnte (etwa vom Islam - wieder - das Ernstnehmen der Transzendenz und der Einheit Gottes), weil es sich bei den anderen Religionen bestenfalls um bloß teilweise Offenbarungen Gottes handeln kann, die im Christentum notwendig enthalten sind (Inklusivismus) oder gar nur um völlig irriige oder „teuflische“ religiöse Irrwege (Exklusivismus). Dann ist keine gemeinsame Ebene für einen sinnvollen Dialog mehr vorhanden, der über eine Kenntnisnahme der unvereinbaren Standpunkte oder über den Versuch, die anderen zu bekehren, hinausgeht.⁵¹

Das besagt aber andererseits nicht - hier ist der Pluralistischen Religionstheologie zu widersprechen -, daß von vornherein alle („großen“) Religionen gleichwertig sein müßten, damit ein partnerschaftlicher Dialog zwischen ihnen möglich wird.⁵² Diese Position charakterisiert Ratzinger so:

51 Vgl. Weiß, Paul, Sind alle *Religionen* gleich wahr? Eine Antwort auf die Pluralistische Religionstheologie, in: ZMR 80 (1996) 26-43; abgedruckt in ders., Und behaltet (s. Anm. 11) 297-319.

52 Vgl. P. Weiß, Religionen (s. Anm. 51) 31- 38. Schmidt-Leukel geht in seiner Replik (Schmidt-Leukel, Perry, Ganz unwahrscheinlich? Eine Antwort an Paul Weiß, in: ZMR 80 [1996] 223-228) von der Annahme aus, „daß die göttliche Wirklichkeit in ihrer Unendlichkeit alle notwendig endlichen Erfahrungseindrücke von ihr und alle am Endlichen orientierten Bilder und Metaphern, die zu ihrer Beschreibung herangezogen werden, übersteigt“ (ebd. 227f). Unter dieser Voraussetzung erscheint es ihm „möglich, die divergierenden transzendenzbezogenen Leitvorstellungen der großen religiösen Traditionen als unterschiedliche, aber dennoch potentiell gleichwertige (wenn sie dem Heilsprozeß gleichermaßen dienlich sind) Verkörperungen von verschiedenartigen Erfahrungen mit derselben transzendenten Wirklichkeit zu deuten“ (ebd. 228). Die Grundfrage bleibt m.E. wieder offen: Nach welchen Maßstäben wird eine (wenn auch begrenzte) Wahrheit der einzelnen Religionen, die Authentizität ihrer Transzenderfahrungen und -deutungen, beurteilt und ihre tatsächliche potentielle Gleichwertigkeit (daß sie „dem Heilsprozeß gleichermaßen dienlich sind“) festgestellt? Wenn solche Maßstäbe aufgestellt werden, wird aus der „Metatheorie“ (ebd.) doch eine Über-Religion. Weil aber diese fehlen und nicht einmal der Versuch eines Aufweises der Gleichwertigkeit gemacht wird, besteht mein Einwand weiter: Die Gleich-

„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.“⁵³ Ein solcher totaler Relativismus macht auch das Gespräch überflüssig. Denn er schließt sogar die Annahme aus, der andere könne „mehr recht haben als ich“, weil es keine Kriterien dafür gäbe. Hingegen kann ein Dialog mit der festen Überzeugung beider Seiten von der Wahrheit des eigenen Standpunkts innerhalb des eigenen Horizonts, die sich aber der grundsätzlichen Begrenztheit - Nicht-Göttlichkeit - dieses Horizonts bewußt ist, zu einer Verbesserung im Vollzug und in der Reflexion dieses Horizonts und zur Ausmerzung von „beigemischten Irrtümern“ führen.

Auf der Basis der biblischen Christologie, nach der die Transzendenz Gottes auch für den Menschen Jesus Christus gilt, kann nämlich durchaus angenommen werden, daß andere Religionen in bestimmten Details dem Christentum überlegen sind, ohne daß damit eine grundsätzliche Superiorität desselben aufgehoben sein müßte. Es gibt also zwischen der Position des Inklusivismus, nach dem alle guten Elemente anderer Religionen in der eigenen, als überlegen angesehenen enthalten sein müssen, und dem Pluralismus im Sinn der Gleichwertigkeit aller („großen“) Religionen noch eine Zwischenposition: daß die eigene Religion eine relative Superiorität besitzt, die sie durch die Praxis erweisen muß, aber durchaus von den anderen etwas lernen oder sich von ihnen korrigieren lassen kann und sogar muß. Damit sind ein Dialog, der über das gegenseitige Verständnis der Positionen und Bekehrungsversuche sowie Absprachen über mögliche gemeinsame Aktionen hinausgeht und zu einer Annäherung führt, und ein Wetteifer im Guten zwischen den Religionen nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll und für alle bereichernd.⁵⁴ Wie man dabei einen objektiven (relativen) Vorrang des Christentums aufzeigen könnte, der allerdings an die Kirche einen hohen Anspruch stellt, hat H. Kessler dargelegt:

„Solange aber niemand anderer zu sehen ist, der geschichtlich konkret diese unbedingte Güte Gottes mit seiner totalen Existenz *real* symbolisiert (und nicht nur als Idee vertritt), solange bleibt nach meinem Urteil Jesus der Sache nach das *allein endgültige* und *letz-*maßstäbliche Kriterium für wahrhaft erlösende (und humanisierende) Beziehung zum wahren Gott und für befreit-befreiende Beziehung zum Mitmenschen. Das ist freilich ein Maßstab, der niemanden unterdrückt, vielmehr jeden Menschen, gleich welcher Religion, entschieden aufwertet (stärker als das oft in seiner eigenen Religion geschieht), ein Maßstab, der - wenngleich kritisch, so doch zutiefst - dem Menschsein des Menschen entspricht, der sich anthropologisch plausibel machen läßt

rangigkeit „der großen religiösen Traditionen“ (welche sind das, nach welchen Kriterien?) wird nur als möglich behauptet, aber nicht erwiesen.

53 J. Ratzinger, Zur Lage (s. Anm. 47) 7 (bzw. IKZ 25 [1996] 362).

54 Vgl. P. Weiß, Religionen (s. Anm. 51) 38-43.

und den jeder, der ihn vertritt, auch (und zuallererst) auf sich selber anwenden und anwenden lassen muß.⁵⁵

Jesus ist demnach das geschichtlich wirksam gewordene Ur-Sakrament der Liebe Gottes, weil er diese zwar nicht bewirkt („konstituiert“), aber – soweit dies durch einen Menschen möglich ist – unwiderruflich und in ihrer Tragweite unüberholbar sichtbar macht („repräsentiert“), indem er sie erfahrbar werden läßt und zusagt. Eine Kirche, die das in seiner Nachfolge durch ihre Praxis glaubwürdig bezeugt, kann sich auf den Dialog mit anderen Religionen einlassen, ohne den Fehler zu machen, ihren Wahrheitsanspruch in einem Zirkelschluß mit der Göttlichkeit Christi oder mit einem ihr eigenen göttlichen Element begründen zu wollen.

Somit wäre eine Rückkehr zur biblischen Sicht der Transzendenz Gottes in vielfacher Hinsicht befreiend für den Glauben und die Kirche(n) sowie für das Gespräch mit anderen Religionen. Die Christenheit, der bei der Hellenisierung das judenchristliche Korrektiv weitgehend verlorenging, müßte einen Paradigmenwechsel, also eine Umkehr, vollziehen, damit ihr Leben und ihre Lehre wieder ganz dem Evangelium entsprechen und auch sie bezeugt, was Jesus nach Joh 14,28 von Gott sagt: „Der Vater ist größer als ich.“

55 Kessler, Hans, Pluralistische Religionstheologie und Christologie. Thesen und Fragen, in: Schwager, Raymund (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160), Freiburg 1996, 158-173, hier 164f. Vgl. als Auseinandersetzung mit den im ersten Beitrag dieses Bandes von P. Schmidt-Leukel vertretenen Ansichten J. Hicks: Theß, Burkhard, Erhöht die pluralistische Religionstheologie die Plausibilität des christlichen Glaubens? Einige Anfragen an Perry Schmidt-Leukel, in: ZMR 80 (1996) 287-293.