

LEO SCHEFFCZYK · MÜNCHEN

Zur Absolutheit des Christentums

Die Formel von der »Absolutheit des Christentums« ist nicht auf dem Boden christlicher Theologie gewachsen. Daher kommt es, daß sie auf den ersten Blick hin christlichem Glaubensdenken nicht ganz angemessen und sogar sperrig erscheint¹; denn trotz der dem Christen eigenen Überzeugung von der Vollkommenheit, dem Vollendeten und Endgültigen der Religion Jesu Christi verbindet er mit ihr die Momente der Unvollkommenheit ihrer äußeren Gestalt, des inneren Wachsens und Werdens wie der endzeitlichen Vollendung. Alle diese Merkmale finden keine rechte Entsprechung in dem abstrakten Begriff vom Absoluten des Christentums, der noch mit keinem bestimmten Träger verbunden ist.

Er bezeichnet zunächst ein geistiges Sein oder eine Idee, die aber nicht wie die platonische Idee statisch in einer jenseitigen Welt existiert, sondern in vielen konkreten Ausformungen, in bestimmten Traditionen und in kirchlichen Bildungen verwirklicht ist. Ihre Vielzahl gibt sofort Anlaß zu der Frage, ob auf diese Weise die Fülle der Idee in einer Einzelgestalt zum Ausdruck gebracht werden kann und ob nicht schon die Vielzahl der »Christentümer« den Absolutheitsanspruch ernstlich tangiert.

Trotz mancher Einwände gewann der Begriff seit seinem Emporkommen eine starke Resonanz in der Theologie (vor allem der protestantischen), so daß er aus der Diskussion nicht zu entfernen ist. Er bietet dem religionsphilosophischen und theologischen Denken manche Inhalte, die unentbehrlich erscheinen.

1. Der neuzeitliche Ursprung

Das Entstehen der Formel erklärt sich zunächst auf dem Hintergrund der Aufklärung, deren »erbärmliche Allgemeinheit« und »leere Nüchternheit«

LEO SCHEFFCZYK, 1920 in Beuthen/Oberschlesien geboren, Studium der Theologie und Philosophie in Breslau, Freising und München, Promotion 1950, Habilitation 1957, lehrte Dogmatische Theologie in Königstein/Taunus, Tübingen und München.

nach D. Fr. Schleiermacher († 1834) ihr »würdiges Produkt« in der natürlichen Religion ausprägte², welche als vornehmlich moralische Wahrheit in allen Religionen den gemeinsamen Grund bildete. Hier wurde das Christentum zu einer Phase des Weges zur Humanität erklärt, der keinerlei Anspruch auf eine Sonderstellung unter den Religionen zukommen konnte. Obgleich die Romantik in ihrem Streben nach dem Universalen und nach lebendiger Ganzheit die Erkenntnis der Originalität des Christentums förderte, gelangte sie aufgrund ihrer eigentümlichen Religionsauffassung doch nicht zur Anerkennung einer absoluten Geltung des Christentums.

Für Schleiermacher war zwar das Christentum als »Religion aller Religionen« über »sie alle erhaben und historischer und demütiger in seiner Herrlichkeit als sie«³, aber deshalb doch *nicht die wahre* Religion, sondern nur die am meisten entwickelte, weil in ihr der Bezug zu dem frommen Gemütszustand des Menschen am vollkommensten ausgeprägt war.⁴ Damit war zugleich festgestellt, daß die Option für die relativ vollkommene Religion des Christentums eine Angelegenheit des Glaubens und der subjektiven Überzeugung war, die vor dem Denken nicht ausgewiesen werden konnte.

Dagegen gelang dem von romantischen Motiven nicht unbeeinflussten genialsten Vertreter des Deutschen Idealismus, G. Fr. W. Hegel († 1831), das der Theologie seit der Aufklärung verlorengegangene Terrain in einer philosophischen Gedankenbewegung wiederzugewinnen, zu deren Ergebnis auch der Beweis des Christentums als der »vollendeten Religion«⁵ oder als der »absoluten Religion«⁶ gehörte. Hegel gewinnt diesen Gedanken in einer Deduktion der Selbstentfaltung des absoluten Geistes. In der Religionsgeschichte, auf die Hegel trotz seines aprioristischen Ansatzes immer den Blick gerichtet hält, geht es um das Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Geistes im Medium des endlichen Geistes. So heißt es dann: Religion ist Wissen des göttlichen Geistes durch Vermittlung des endlichen Geistes. Das wahre Wesen der Religion ist zugleich ein Sich-Wissen des Menschen in Gott und ein Sich-Wissen Gottes im Menschen.⁷ Eine solche lebendige Durchdringung von Göttlichem und Menschlichem wurde erst im Christentum erreicht, nicht aber in den anderen Religionen, die noch »auf dem Standpunkt des endlichen Geistes stehen«.⁸

Eine inhaltliche Begründung dieses Höchstanspruchs der christlichen Religion sieht Hegel auch in der Entsprechung der Dialektik des absoluten Geistes zur christlichen Lehre von der Dreifaltigkeit (die für ihn freilich kein Geheimnis mehr ist) gegeben: Indem Gott sich im Sohne zum Gegenstand seiner selbst macht, zugleich aber den Unterschied aufhebt und sich im Sohne liebt, wird Gott als der absolute Geist als dreieiniger gefaßt.⁹ Wenn danach der Sohn als Welt verstanden wird, in die sich Gott entäußert und sich im subjektiven Selbstbewußtsein der Gemeinde als Geist reali-

siert, ist jede partikularistische und objektivistische Deutung der Religion abgetan und der absolute Geist zum Innersten der Geschichte und des Menschen geworden: die absolute Religion.

So konstruktivistisch diese Deduktion auch wirkte (und von den Links-Hegelianern als zeitbedingter Überbau des gesellschaftlichen Bewußtseins interpretiert werden konnte), so übte sie doch nicht geringen Einfluß auf die protestantische Theologie aus, auch wenn man sie ihres spekulativen Gewandes entkleidete und das Entwicklungsschema enger mit der wirklichen Geschichte verband. Für A. Ritschl († 1889) waren im Christentum die sittlich-geistigen Tendenzen der Religionen vollkommen zum Abschluß und in der Person des Stifters zur leuchtenden Darstellung gebracht, so daß man »um die Schätzung Christi als des Trägers der endgültigen Offenbarung Gottes nicht herumkommen«¹⁰ könne, ein Urteil, das freilich auch wieder nur im Rahmen des christlichen Glaubens Geltung beanspruchen konnte. Auf ähnlichem geschichtlichem Wege kam der liberale Theologe A. v. Harnack († 1930) zu der Überzeugung, »daß das Christentum in seiner reinen Gestalt nicht eine Religion neben anderen ist, sondern *die* Religion« ..., »weil Jesus Christus nicht *ein* Meister neben anderen ist, sondern *der* Meister, und weil sein Evangelium der eingeborenen, in der Geschichte enthüllten Anlage der Menschheit entspricht«.¹¹ Damit war aber im Grunde nur wieder der Stand einer natürlichen Religiosität erreicht.

Aber auch die andere Linie der Begründung des Anspruches durch rationale Spekulation fand ihre Fortsetzung, nicht zuletzt durch P. Tillich († 1965), der in Christus den Konvergenzpunkt aller Religionen sah, weil in ihm das neue Sein »jenseits der Spaltung zwischen essentiellern und existentiellern Sein« zur Manifestation gelangt sei¹², das die Entfremdung jeglichen Menschseins überwindet, woraus der Autor allerdings nur die Universalität des christlichen Anspruchs ableitete.

Aber allen diesen Versuchen zur Begründung des Höchstanspruches der christlichen Religion, sowohl den spekulativen wie den geschichtlich begründeten, entzog E. Troeltsch († 1923) gleichsam den Boden, indem er mit dem Seziermesser radikaler Geschichtlichkeit von der historischen Erscheinung des Christentums jegliche absolute Wertung abschnitt. Soweit anfangs eine »Höchstgeltung« noch zugegeben wurde, wich sie schließlich der Begrenzung »auf uns«, d. h. auf die europäischen Christen.¹³ Das Absolute liegt im Jenseits der Geschichte und ist nur der Ahnung und dem Glauben zugänglich.

Eine Absage erteilte all diesen Bemühungen auch K. Barth in seiner dialektischen Theologie, in welcher die christliche Offenbarung als Verurteilung aller Religion aufgefaßt wurde und der religiöse Alleinanspruch des Christentums jenseits der Unterscheidung relativ-*absolut* behauptet wurde.¹⁴

So führt die von Hegel angestoßene Diskussion, an der sich die katholische Theologie wegen ihrer konkreteren Verbindung mit der Realität der Kirche weniger intensiv beteiligte als die evangelische¹⁵, zwar zur Anerkennung des Absolutheitsanspruches des Christentums, der aber nicht eindeutig festgehalten werden konnte und sich dem Zugriff des historischen Relativismus nicht entziehen konnte. Aber auch die rationale Ausweisbarkeit des Anspruchs blieb in seiner rein glaubensmäßigen oder kerygmatischen Zentrierung ungelöst.

2. *Das alte Wahre*

Die Geschichte weist aber auch aus, daß, abgesehen von dem Begriff des »Absoluten«, die Sache selbst dem ursprünglichen christlichen Denken vertraut und mit dem christlichen Offenbarungsglauben wesentlich verbunden war. Die Überzeugung von einer Einzigartigkeit und Exklusivität der Offenbarungsreligion, verbunden mit dem Anspruch der Universalität, ist bereits in den Zeugnissen des Alten Testaments greifbar. Auch wenn der israelitische Monotheismus einer gewissen Entwicklung unterworfen war (vom Nationalgott Jahwe zu seiner Alleinverehrung bis hin zum exklusiven Monotheismus bei Deutero-Jesaja: Jes 43,12; 45,21 f.¹⁶), so gewinnt doch die Einzigkeit Jahwes im Bundesbuch die schlechthin beherrschende Stellung: »Ich bin Jahwe, dein Gott, ... du sollst neben mir keine anderen Götter haben« (Ex 20,2 f.; Dtn 5,7). Obwohl Nationalgott, nimmt Jahwe doch zugleich universale Züge an, insofern er der Schöpfer der Welt ist (Gen 1,1–2,4 a; Ps 19; Ps 104) und die Geschichte führt, in die auch die Völker hineingehören. Schon im Auszug aus Ägypten und in der Landnahme zeigt sich Jahwe als Herr der Völker (Ex 6,1; Jes 1). So konnten von ihm auch die Könige der Völker als seine Knechte und als Heilswerkzeuge herangezogen werden (Jer 25,9; Jes 45,1).

Die Herrschaft über die Völker beweist sich vor allem in den Endzeitaussagen über die letzte Bestimmung der Völker. Die »Zionstradition«, in der von der Völkerversammlung und der Völkerwallfahrt nach dem Zion die Rede ist (Jes 2,2–4; Mich 4,1 ff.), läßt das Weltkönigtum Jahwes erkennen, ebenso wie das eschatologische Mahl aller Völker (Jes 25,6–8) die Anerkennung Jahwes durch die Völker beweist, aber auch ihre Einbeziehung in das von Jahwe kommende Heil demonstriert.

Die Exklusivität und Universalität Jahwes erweist sich aber auch an seinem auserwählten Volk. Der Erwählungsgedanke begründet zwar eine gewisse Exklusivität, die Israel aus allen Völkern heraushebt, aber diese Erwählung ist zugleich verbunden mit einer Bestimmung für die Völker, sie ist eine »election for service«.¹⁷ Der Bezug Israels zu den Völkern findet im

Abrahamssegens eine deutlichen Ausdruck, insofern in Abraham und in ihm »alle Geschlechter Segen erlangen sollen« (Gn 12,13) und seine Nachkommen zum Zeichen universalen Heiles eingesetzt werden.¹⁸ In einer noch reiferen Durchführung dieses Gedankens hat Israel seine Stellung im Zentrum der Welt, um das sich die Völker wie in einem konzentrischen Kreis zusammenschließen.¹⁹

Freilich ist das Universalitätsmoment stark zukunftsorientiert und noch nicht völlig durchgebildet, insofern Israel auch noch keine förmliche Missionierung kennt. So fehlt dem sich hier vorbereitenden Höchstanspruch auch das Moment des Vollkommenen und Vollendeten, auf das hin Israel immer noch in der Haltung der Erwartung ausgerichtet war.

Das Moment der Endgültigkeit tritt erst im Neuen Testament hervor und haftet hier am Christusergebnis. Einen Hinweis auf die universale Geltung des Erscheinens Jesu Christi und auf die Totalität seines Anspruchs bietet schon der von Lukas überlieferte Stammbaum Jesu Christi; der von Joseph über Abraham zu Adam führt, diesen aber direkt als Abkömmling Gottes ausgibt (Lk 3,23–38). Das Erscheinen Jesu ist damit nicht nur als Fortführung der israelitischen Heilsgeschichte (über Abraham) ausgewiesen, sondern auch (mit der Zurückführung auf Adam) als Vollendung der universalen Menschheitsgeschichte interpretiert, insofern Gott in Jesus die Menschheitsgeschichte zum Ziel führt und zugleich richtet. Schon zuvor ist Jesus als der vom Vater herausgehobene »geliebte Sohn« und als der Geistbegabte in die Stellung des universalen Heilands der ganzen Menschheit gerückt (Lk 3,21–22).

Das Zentrum seiner Botschaft in der Reich-Gottes-Predigt läßt trotz der Konzentration auf Israel erkennen (vgl. Mt 10,5 f.), daß es sich um ein universales Heilsangebot handelt; denn »viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen« (Mt 8,11).

In dem großen Gerichtsgemälde, das Jesus in der großen apokalyptischen Rede (Mt 25,31–46) enthüllt, haben »alle Völker« (Mt 25,32) ihre Stellung, aber auch diejenigen, die dem Menschensohn in ihrem Leben nicht begegnet sind (Mt 29,39). Darum müssen sich die Jünger mit der Botschaft Christi auch an alle Völker wenden und alle Menschen zu seinen Jüngern machen (Mt 28,19); denn das aus Jesu Tod erfließende Heil soll »den vielen« (Mt 26,28) Erlösung bringen.

Dabei werden die Universalität und Geltung des Heilsangebotes auch schon mit der Person des Heilsbringers in Verbindung gebracht, welcher sich als Sohn des Vaters, als der endgültige und vollendende Offenbarungsträger erweist. An diesem Aufweis ist vor allem dem Johannesevangelium gelegen, in dem Jesus sich exklusiv als der »Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) zu erkennen gibt.

Seine volle Explikation erfährt dieser Anspruch in der paulinischen Theologie²⁰, die nicht nur von der Universalität der Erlösung kündigt (insofern durch Christus »alle als Gerechte hingestellt« werden: Röm 5,19), sondern auch von der Universalität des Erlösers selbst, der das »Ebenbild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15) darstellt, in dem »Gott mit seiner ganzen Fülle ... wohnen« wollte (Kol 1,19), um in ihm »alles zu vereinen, was im Himmel und auf Erden ist« (Eph 1,10). Wo Christus aber als das *pleroma* Gottes bezeichnet wird (Kol 2,9f.), entsteht bereits eine gedankliche Brücke zur Kirche, die als sein Leib »von ihm erfüllt« wird (Eph 1,23).

Dieses Kennzeichen des Eschatologischen, d.h. des Endgültigen und Vollendeten an Person und Werk Christi blieb nicht nur Gemeingut der biblischen Ursprungszeit des Christentums, es teilte sich genau so auch der nachbiblischen Gemeinde mit. Die Botschaft Christi, die aus dem Menschen eine »neue Schöpfung« in Christus (vgl. 2 Kor 5,20) machte, prägte den Christen ein eschatologisches Selbstbewußtsein auf, so daß von ihnen gesagt werden konnte: »Die Weise der Griechen und Juden ist alt. Ihr aber seid ... ein drittes Geschlecht.«²¹ In diesem endgültigen Geschlecht erfüllten sich sowohl die Verheißungen Israels als auch die Hoffnungen der Völker. Denn für Paulus ist die Berufung Israels nur zurückgestellt, »bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben« (Röm 11,25), deren Missionierung das Anliegen einer universalen Welt- und Völkerkirche wird, wie sie sich prototypisch im Pfingstereignis zeigt, wo die eine Botschaft in vielen Sprachen zu vielen Völkern kommt und so eine allumfassende Einheit im gleichen Geiste stiftet (Apg 2,1-13).

Dieses Selbstbewußtsein unterschied das junge Christentum sichtlich von der zur Indifferenz und zum Eklektizismus neigenden Religiosität des antiken Menschen. C. Schneider bezeichnet es bereits als »radikalen Absolutheitsanspruch«, dem er allerdings im Vergleich zur »Toleranz« der Antike »Intoleranz« vorwirft.²²

Es ist verständlich, daß sich in der Zeit der Kirche der endzeitlich bestimmte Anspruch der Exklusivität und Universalität konkret mit der Kirche selbst verband und an ihr haftete. Nun wurde die »Katholizität« der Kirche das Äquivalent für ihre exklusive und universale Stellung in der Heilsgeschichte, insofern sie die Repräsentation der Fülle und Vollkommenheit Christi darstellte. Für Augustinus liegt das Vollendete der *Catholica* darin, daß sie universal verwirklicht, innerlich unversehrt und über den ganzen Erdkreis ausgebreitet ist.²³ Thomas v. Aquin bringt die Universalität und Katholizität der Kirche mit ihrer Fähigkeit zusammen, die ganze Schöpfung auch mit ihren natürlichen Gütern in ihre Fülle einzubringen.²⁴

So zeigt der Blick auf die Traditionsgeschichte, daß das Anliegen, das mit dem Begriff der »Absolutheit« getroffen werden sollte, auch in der Ver-

gangenheit in mehr geschichtlichen bzw. heilsgeschichtlichen Kategorien aufgenommen und zum Ausdruck gebracht war. Aber auch die heilsgeschichtliche Fassung bewahrte den hoch angesetzten Anspruch nicht vor Kritik und Ablehnung, die nicht nur von seiten der Gegner des Christentums kamen.

3. Neuzeitliche Infragestellungen

Beim Aufkommen der Absolutheitsdiskussion war der hochtheoretische Einwand, der aus der radikal historistischen Weltanschauung E. Troeltschs kam, der gewichtigste und beherrschende. Seinem Verfechter ist immerhin zugute zu halten, das ihm an einer relativen Höchstgeltung des Christentums gelegen war. In ähnlicher Form tritt das Argument auch heute noch hervor und bildet den Grund für eine breite relativistische Unterströmung, die aber in der äußeren Szene nicht gänzlich beherrschend wirkt.

Als vorherrschend erscheinen hier Argumente einer mehr praktischen Vernunft, die ihre Kraft aus dem zeitangepaßten Pluralismus, aus dem daraus abgeleiteten Toleranzpostulat und aus der Aversion gegen den Dogmatismus holen, der mit dem Absolutheitsanspruch verbunden erscheint. Alle diese Gegenpositionen sind zudem vielfach mit dem neuerwachten Interesse an den Religionen verbunden und mit einer religiösen Ökumenik, in welcher der Absolutheitsanspruch des Christentums als unzeitgemäß empfunden werden muß.

Unter dem Horizont eines weltanschaulichen Pluralismus ist das Entstehen einer entgegengesetzten Position zu verstehen. Hier gilt die Analyse K.-O. Apels: »Viele werden allein schon durch die verbalen Konnotationen provoziert, die sich mit den ontologischen Sollens- und Normbegriffen oder mit der Rede von universalen Geltungsansprüchen verknüpfen«. ²⁵ Aber dem damit verbundenen Argument gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums kann man die schlichte Tatsache entgegenhalten, daß heute faktisch jede Weltreligion einen ähnlichen Universalitätsanspruch erhebt ²⁶ und ihn auch durch missionarische Aktivitäten realisiert. ²⁷ Daran wird deutlich, daß das Pluralismusargument offenbar das in jeder Religion und in jedem Menschen angelegte Wahrheitsethos nicht zum Schweigen bringen kann.

Damit ist im Ansatz auch schon das Toleranzpostulat bzw. der Vorwurf der Intoleranz getroffen, der sich gegen den Anspruch des Christentums wendet. ²⁸ Selbst wenn dem Christentum aus der Geschichte eine Anzahl von diesbezüglichen Verfehlungen entgegengehalten werden kann, erbringen sie keinen grundsätzlichen Widerspruch zum Wesensgehalt des Absolutheitsgedankens; denn dieser Gedanke ist (seit Hegel) zuinnerst ver-

knüpft mit der christlichen Religion als höchster Durchbildung der Idee personaler Freiheit. Wo der Ursprung der Religiosität in einem Anruf des personalen Gottes an die menschliche Person als »Partner« einer Heilsgeschichte begründet gesehen wird und wo die Kirche dieses Rufgeschehen in der Verkündigung weitergibt, ist die Freiheit sogar als das notwendige Korrelat eines Absolutheitsanspruches mitgesetzt; denn die Mißachtung der Freiheit des Andersdenkenden würde einen gravierenden Mangel an innerer Vollkommenheit der Religiosität offenbaren und den Absolutheitsanspruch als vordergründig entlarven.

Freilich darf religiöse Toleranz als Gewährung von Freiheit an die menschliche Person nicht mit Indifferentismus und Synkretismus in der Wahrheitsfrage verwechselt werden, die für die christliche Religion und Kirche zugleich eine Heilsfrage ist. Die innere Vollkommenheit der Religion würde bis hin zur möglichen Selbstpreisgabe gemindert, wenn Toleranz auch als Unentschiedenheit zwischen wahr und falsch oder zwischen gut und böse verstanden würde. Streng genommen, könnte bei Indifferenz in der Wahrheitsfrage die Haltung der Toleranz gar nicht aufkommen; denn sie hat das Anderssein und das Feststehen in der erkannten Wahrheit zur Voraussetzung, um zu der subjektive Wahrheit des anderen ein positives Verhältnis einzugehen. Wenn es keinerlei feste Überzeugung gäbe und alles im Gleich-gültigen verschwämme, wäre eine Tugend religiöser Duldung (die freilich konkret mehr als bloße Duldung sein muß) weder nötig noch auch möglich.

Das Intoleranz-Argument, das heute an die Adresse des Christentums gerichtet wird, erfährt eine Zuspitzung in dem Vorwurf des Dogmatismus, dem sich die katholische Religiosität und Kirche in besonderer Weise ausgesetzt sieht. Beim Fehlen einer klaren Definition des Sachverhaltes läßt sich nur die pejorative, gegen verbindliche inhaltliche Aussagen des religiösen Glaubens gerichtete Tendenz dieses Begriffes ausmachen, dem als Einzелеlemente beigegeben sind: das sachhafte (nicht personale) Verständnis der Wahrheit, die rein doktrinaire Fassung des religiösen Gedankens, die Autoritätsgebundenheit in der Lehre, letztlich die Verabsolutierung von Einzelsätzen unter Preisgabe der lebendigen, auch die Praxis bestimmenden Erfahrung der Wahrheit. U. Mann läßt den Dogmatismus mit dem Einströmen der griechischen Philosophie in die Kirche beginnen und hält ihn für die verfehlt Grundhaltung, »wonach auf jede theologische Frage nur noch mit einem eindeutigen Ja oder Nein zu antworten«²⁹ sei. Hier schlage die legitime Exklusivität des Christlichen in »exklusive Intoleranz« um, die dem Anspruch auf Vollkommenheit der christlichen Religion widerspreche und besonders auch den Dialog mit den anderen Religionen blockiere.

Ohne auf diesen Vorwurf ausführlich eingehen zu können, darf in ihm eine verzerrte Auffassung vom Dogma als gegeben angenommen werden.

Das Ins-Wort-Bringen einer geheimnishaften Wahrheit, deren Erkenntnis nie abgeschlossen und vollendet ist, kann nicht mit geistiger Enge und mit Zwang verwechselt werden. Es ist, als Bekenntnis und Befestigung der erkannten Wahrheit gedacht, die Voraussetzung für jeden ehrlichen Dialog.

Faßt man diese Einwürfe an ihrem tiefsten Punkt, so stößt man auf die Fundamentalkritik E. Troeltschs von der radikalen Endlichkeit und Relativität geschichtlicher Wirklichkeit, in die ein Absolutes an Wahrheit und Sein nicht eingehen kann. Hier darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß Troeltsch in einem dauernden Konflikt zwischen Relativismus und Absolutheit stand und diesen nicht zu lösen vermochte. Am Ende aber näherte er sich doch einer transzendenzoffenen Auffassung von der Geschichte, die an ihren »Rändern in einen mystischen Hintergrund des Allebens zurückgeht«³⁰, so daß sie als von einem außergeschichtlichen Absoluten getragen und bestimmt sein müßte. Den Beweis, daß das Ewige sich in die Endlichkeit der Zeit nicht einlassen könne, hat er nicht erbracht. Ein solcher Beweis ist auch nicht zu erbringen, weil so das Endliche metaphysisch verabsolutiert werden müßte.

4. *Das bleibend Christliche*

Die modernen Einwände gegen den christlichen Anspruch sind nicht so geartet, daß sie ihn widerlegen könnten. Sie verlangen freilich eine Antwort, die aber nicht polemisch und rein defensiv erfolgen darf, allein in Abwehr und Widerlegung der ähnlich gehaltenen Ansprüche der anderen Religionen. Hier ist die am Beispiel der frühchristlichen Apologeten abgelesene Wertung der Religionen durch das Zweite Vatikanische Konzil zu beachten, nach dem in ihnen »nicht selten ein Strahl jener Wahrheit« zu erkennen ist, »die alle Menschen erleuchtet«, so daß die Kirche nichts »von alledem ablehnt, was in diesen Religionen wahr und heilig ist«³¹ (ohne daß diese damit im ganzen als wahr und heilig erklärt würden). Darum wird die Antwort auch nicht im Stil selbstsicherer Überlegenheit und in der Pose des sieghaften Streiters vorgetragen werden dürfen (vgl. 1 Petr 3,15 f.). Sie kann, zumal heute in der Situation der Krise der christlichen Verkündigung, nicht allein als Rechenschaftsablage gegenüber den anderen Religionen vorgebracht werden, sondern muß auch aus Gründen der Selbstvergewisserung des Glaubens geleistet werden. Die hier bekundete Prärogative des Christentums (konkret der Kirche) wird eher die christliche Verantwortung gegenüber dem Geschenk der Gnade anrufen als das Überlegenheitsgefühl gegenüber dem Nichtchristen zur Schau stellen.

Dabei wird faktisch auf den Begriff der »Absolutheit« nicht ganz zu verzichten sein. Aber er wird mehr im Sinne einer Brückenfunktion einzusetzen.

zen sein, die zu dem eigentlich Gemeinten hinführt: zur Endgültigkeit der christlichen Offenbarung im Sinne der innerlich vollkommenen Heilswahrheit, ihrer mit dem Erscheinen Christi ausschließlichen Geltung und ihrer Universalität für Zeit und Raum. Dies zeigt, daß es sich schon um einen außerordentlichen Anspruch handelt, von dem die Christen wissen, daß sie ihn als »Schatz in zerbrechlichen Gefäßen tragen« (vgl. 2 Kor 4,7), ein Grund mehr zu seiner gemessenen und unpräntiösen Ausmünzung im Gespräch mit den Religionen.

Mit dem Hinweis auf die Universalität dieses Anspruches nach dem Christuserignis, das in einem einmaligen Raum-Zeitpunkt »in der Fülle der Zeit« (Gal 4,4) geschah, ist grundsätzlich auch schon die Verbindung mit der heute als umfassendes Paradigma geltenden Kategorie der Geschichtlichkeit geschlossen. Das »Absolute in Geschichtlichkeit« mag zwar einem extrem geschichtlichen Denken (das, wie oben angedeutet, nicht durchzuhalten ist) widersprüchlich erscheinen, aber es ist genauso wirklich in der Welt wie bleibende Wahrheit oder zeitlose Geltung des sittlich Guten.

Diese Verbindung besagt in bezug auf den christlichen Anspruch, daß das Absolute sich einen Ausdruck im Medium der geschichtlichen Verfassung des Menschen schaffen kann: Es geht in der Weise des Überragens mit der Geschichte des Menschen mit, es entfaltet eine Dynamik auf die Offenbarung seiner eschatologischen Vollgestalt in der Welt hin, und es erfährt ein subjektives Wachstum in der Erkenntnis und Erfahrung des Menschen. So findet es seinen Ausdruck in der Weise des »In« und »Über« der Geschichte. Es erweist innerhalb der Geschichte seine geschichtsüberragende Macht.

Die christliche Antwort erfährt ihre höchste Bestimmtheit durch den Rückgang auf das Wesen des christlichen Absolutum. Dieses besteht nicht zuerst in einer theoretischen Lehre, auch nicht in einer freischwebenden Idee, sondern in einer Person: im Gottmenschen Jesus Christus. Deshalb ist der Absolutheitsanspruch zutiefst nur aus dem Grunde des Gott-Mensch-Seins Jesu Christi zu erheben, welcher *der Absolute* ist. Es ist bezeichnend, daß die christlichen Begründungen des Absolutheitsanspruches zuletzt nie ohne den Rückgang auf Jesus Christus auskommen. So bekennt Schleiermacher in der »Glaubenslehre«, daß im Christentum alles ausschließlich »auf die durch Jesus v. Nazareth vollbrachte Erlösung« bezogen sei und daß Christus »der vollkommenste Vermittler für alle Zeiten zwischen Gott und jedem einzelnen Teil des menschlichen Geschlechts« sei.³² Für A. Ritschl, den einflußreichen Vertreter einer rationalen biblisch-historischen Theologie, ist Christus die schlechthin unvergleichbare Persönlichkeit, um dessen »Schätzung als des Trägers der endgültigen Offenbarung Gottes [man] nicht herumkommen« kann.³³ Am Ende der liberalen

Theologie betont A. v. Harnack noch einmal, daß Christus »*der Meister*« ist und »Sein Evangelium der eingeborenen, in der Geschichte enthüllten Anlage der Menschheit entspricht«. ³⁴ Damit kann sich die heutige Begründung der Absolutheit des Christentums auf eine ausgezeichnete theologische Tradition berufen.

Trotzdem vermag diese das erstrebte Ziel nicht zu erreichen, weil in ihrer rationalistisch-liberalen Perspektive die Gottheit Christi keinen Platz findet. Beim Ausfall dieser Wahrheit aber kann es nicht zur Anerkennung eines Absoluten in der Geschichte kommen, das sich wesentlich von anderen religionsgeschichtlichen Größen unterscheidet, es sei denn, man läßt den Anspruch nur für den eigenen Kulturbereich oder (fideistisch) für den eigenen Glauben gelten. Dann aber ist ein eigentlicher Absolutheitsanspruch (etwa besonders gegenüber den Religionen) aufgegeben.

Das gilt auch für heutige Versuche, welche die Höchstgeltung des Christentums beibehalten möchten, aber unter Preisgabe der angeblich im Horizont der Moderne nicht mehr zu verstehenden Einheit von Gottheit und Menschheit in der Person des Logos. Wer in Jesus Christus nur »Gottes Stellvertreter« anerkennt ³⁵ oder seine Gottheit als kulturbedingte Projektion des sich nach Erlösung sehnenen Menschen ausgibt ³⁶, kann den Absolutheitsanspruch des Christentums nach dem Glauben der Kirche nicht halten. Aber auch die sublimeren Umdeutungen der Gottheit Christi etwa in der Behauptung einer letztgültigen Offenbarung durch Jesus aufgrund der »herausfordernden Identifikation Jesu mit dem Willen Gottes als seinem Ursprung« ³⁷ oder in der vom Existentialismus bestimmten Wertung der Erscheinung Jesu als des »eschatologischen Ereignisses des Heiligen« ³⁸ (den Anspruch auf ein letztgültiges, von Gott gewirktes Heilsereignis erhebt auch der Islam) erreichen die Ebene des Geheimnisses des Gottmenschen wie eines in die Geschichte eingegangenen Absoluten nicht.

Schließlich ist auch zu bedenken, daß allein im christlichen Geheimnis vom Gottmenschen ein realer und ausweisbarer Unterschied zu den Absolutheitsansprüchen der Religionen gegeben ist, insofern diese die Menschwerdung des Sohnes nicht kennen oder sie direkt ablehnen (die im Buddhismus oder Hinduismus angenommenen Inkarnationen kommen nicht einmal als Analogien in Frage). Allein vom Standpunkt des Gottmenschlichen aus kann der christliche Anspruch sich von dem der Religionen gültig unterscheiden und sich kritisch von ihnen abheben.

Zu diesem kritischen Verfahren gehört aber auch der Aufweis des objektiven Bestehens dieses Unterschiedes und die äußere Ausweisbarkeit des unterscheidend christlichen Anspruchs. Es genügt weder für das Gespräch mit den Religionen noch für die innerchristliche Rechenschaftsablage, das Absolute nur subjektiv im Gemüte, in der inneren menschlichen Erfahrungen, in einem transzendentalen Apriori, in der Verkündigung oder im

gläubigen Selbstverständnis aufscheinen zu lassen, was nur eine Nähe zum Fideismus beweist und den Illusionsverdacht nicht behebt. Der Aufweis (nicht ein Beweis) muß gerade in einer wissenschaftlichen Welt vor dem Forum der theoretischen und historischen Vernunft erbracht werden. Dazu ist die Heranziehung von transzendentalen Möglichkeitsbedingungen für die Aufnahme des Absoluten genauso erforderlich wie die Verwendung objektiver, geschichtlicher Kriterien für das Anwesen eines Absoluten, das sich als Kraft Gottes im Modus zeichenhaften Aufgehens an der Geschichte selbst zur Geltung bringt.

In der Abkunft von der Universalität Jesu Christi muß auch die christliche Begründung des Glaubens an das Absolute den Geist der Universalität atmen, d. h., daß sie die Fähigkeiten der Vernunft genauso beanspruchen wird wie die Übermacht der Gnade. Nur so wird das Christentum seinen Anspruch als Erbe und Auftrag in intellektueller Redlichkeit und ungebrochener Gläubigkeit bewahren können und ihn gegenüber den anderen Religionen ohne triumphalistischen Anflug missionarisch³⁹ bezeugen können.

ANMERKUNGEN

1 So spricht P. Tillich von einem »wenig glücklichen Ausdruck«, den er durch »Universalität« ersetzen möchte: *Mission and World History*, in: G. Anderson (Hrsg.), *The Theology of the Christian Mission*. New York 1962, S. 285 f.

2 D. Fr. Schleiermacher, *Reden über Religion* (hrsg. von R. Otto). Göttingen ³1926, S. 170.

3 Ebd., S. 190, 188.

4 Vgl. G. Rosenkranz, *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*. Bern/München 1967, S. 167 ff.

5 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (hrsg. v. G. Lasson). Leipzig 1925, IV, S. 3.

6 Ebd., I, S. 75.

7 U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*. Darmstadt 1982, S. 20.

8 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, S. 67.

9 Ebd., I, S. 41 f.

10 A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III*. Bonn ²1888, S. 187 f.

11 A. v. Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*. Gießen 1901, S. 16.

12 P. Tillich, *Systematische Theologie III*. Stuttgart 1958, S. 132.

13 E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (hrsg. v. F. v. Hügel). Berlin 1924, S. 78.

14 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik I/2*. Zürich ⁴1948, S. 327.

15 Vgl. aber W. Kasper (Hrsg.), *Absolutheit des Christentums* (Quaest. disp. 79). Freiburg 1977; LThK I, Freiburg ³1993, S. 80–82 (H. Waldenfels).

16 Vgl. B. Lang, Art. »Monotheismus«, in: *Neues Bibel-Lexikon*, Lfrg. 10, S. 834–844.

17 H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments II*, S. 305.

- 18 E. Zenger, Jahwe, Abraham und das Heil der Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils, in: W. Kasper (Hrsg.), *Absolutheit des Christentums*, a. a. O., S. 39–62.
- 19 H. D. Preuß, a. a. O., S. 306.
- 20 Vgl. G. Lohfink, Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament, in: W. Kasper (Hrsg.), *Absolutheit des Christentums*, a. a. O., S. 63–82.
- 21 So im apokryphen *Kerygma Petri*; vgl. E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*. Stuttgart¹ 1947, S. 30.
- 22 C. Schneider, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*. München 1970, S. 589.
- 23 *De Gen. ad litt. imp.*, 1.
- 24 *In Boeth. de Trinitate* I, 1, 3 resp.
- 25 K.-O. Apel, Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse, in: *Grundlagen der politischen Kultur des Westens* (hrsg. von K. H. Kempfer und A. Schwan). Berlin 1987, S. 287.
- 26 Vgl. G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. Heidelberg 1955.
- 27 H. Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen. Darmstadt 1977, S. 133–135; Ders., Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute, in: W. Kasper (Hrsg.), *Absolutheit des Christentums*, a. a. O., S. 96 ff.
- 28 U. Mann, *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt 1970, S. 100–105.
- 29 U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*, a. a. O., S. 80.
- 30 E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, in: Ders., *Ges. Schriften III*. Tübingen 1921, 87.
- 31 *Nostra aetate*, 2.
- 32 D. Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, I. Berlin¹ 1835, S. 190; II, 1836, S. 147.
- 33 Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. Bonn¹ 1888, S. 364 f.
- 34 A. v. Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten*, a. a. O., S. 16.
- 35 So H. Küng, *Christ sein*. München 1974, S. 380.
- 36 K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*. München 1986, S. 306 u. ö.
- 37 Hj. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. Düsseldorf 1991, S. 469.
- 38 P. Hünermann, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*. Münster 1994, S. 26.
- 39 Die hier nicht mehr behandelte Zugehörigkeit der Mission zum exklusiven und universalen Anspruch des Christlichen erörtert ausführlich die Enzyklika *Redemptoris Missio* Johannes Pauls II. vom 7. Dezember 1990, bes. Nr. 31–36.