

»Absolutheit des Christentums«

Zur Tagung der »Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker
und Fundamentaltheologen«

Von Leo S c h e f f c z y k , München

Die in einem Zwei-Jahres-Turnus tagende »Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen« hielt ihr jüngstes Treffen unter der Leitung von W. Kasper, Tübingen, in der Zeit vom 2. bis 5. Januar 1977 im Bildungshaus St. Virgil in Salzburg ab. Unter Beteiligung von etwa 130 Fachvertretern, zu denen auch zahlreiche Gäste aus nichtdeutschsprachigen Ländern gehörten, wurde die für das theologische Selbstverständnis wie für die zeitgeschichtliche Relevanz des Christentums einschlägige Frage nach dem Absolutheitscharakter der christlichen Religion bearbeitet, ein Thema, das durch die Hegelsche Begriffsprägung in seiner Anspruchshaftigkeit wie in seiner Mehrdeutigkeit manche theologische Problematik aufgibt. Einen Aufriß dieser Problematik bot K. Lehmann, Freiburg, in dem zur Grundlegung bestimmten Referat »Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem«, in welchem er das Entstehen der Frage in der (schließlich nur bei einer natürlichen Religion landenden) Aufklärung und ihre Weiterentwicklung bis zu E. Troeltsch im 20. Jahrhundert verfolgte. In diesem Entwicklungsgang wurde der spekulativen Leistung Hegels und seinem Beweis für das Christentum als der absoluten Erscheinungsweise des absoluten Geistes (und damit als des Telos jener Bewegung, auf deren Höhe der Begriff der Religion aus der Exponiertheit der in der Geschichte durchlaufenen Einzelbestimmungen zu sich selbst zurückkommt und seine Totalität gewinnt) die denkerische Anerkennung nicht versagt, aber auch die Zweideutigkeit dieses idealistischen Höhenfluges aufgedeckt. Was an Hegel von den einen als Rettung des christlichen Glaubens für die Moderne, von den anderen nur als »verkappte Katechismuskatechismuswahrheit« (so Schopenhauer) bezeichnet wurde, erwies sich vor allem vor dem Forum des kritischen Historismus als idealistische Apologetik,

die der Systematiker des Historismus, E. Troeltsch, ihres Absolutheitsanspruches entkleidete. Mit dem Grundsatz, daß die Historie nicht der Ort für absolute Erscheinungen und Persönlichkeiten sein könne, mußte Troeltsch den christlichen Anspruch als supranaturalistisch ablehnen und destruieren, ohne durch die Konzession einer Absolutheit für das »naive Denken« und der Anerkennung des Christentums in seiner »relativen Höchstgeltung« der tatsächlichen Skepsis zu entgehen. Die als Endergebnis dieser Problemgeschichte aufgestellten Thesen zur Überwindung der Aporien erwiesen sich vor allem in der Empfehlung der Kategorie des Eschatologischen (als Ersatz für den Absolutheitsbegriff) und in der Forderung nach einem Begriff des Historischen, der die Einmaligkeit der Faktizität mit der Beziehung zur Gegenwart und Zukunft verbindet, für das weitere Gespräch als richtungweisend. Freilich wurde die ebenfalls als Äquivalent angebotene Kategorie der »Geschichtsmächtigkeit« auf ihre Gültigkeit hin auch kritisch befragt.

Die Kategorie des Eschatologischen bot aber jene Basis, auf der sich das neuzeitliche philosophisch-theologische Denken mit der Aussagerichtung der biblischen Zeugnisse treffen konnte. Die auf den Tagungen der Arbeitsgemeinschaft (auf Grund eines eindeutigen Methodenbewußtseins) schon selbstverständliche Heranziehung der Exegese (die auf der Gegenseite freilich kaum eine Entsprechung hat) erfolgte in den instruktiven Beiträgen von E. Zenger, Münster, und G. Lohfink, Tübingen, die vom Alten wie vom Neuen Testament aus jeweils zum Thema »Exklusivität und Universalismus« Stellung nahmen. Daß die Exegeten dabei auf Beschränkungen innerhalb des reich differenzierten biblischen Problemfeldes angewiesen waren, wurde als genauso berechtigt anerkannt wie die faktische Auswahl selbst, die E. Zenger mit dem Paradigma der jahwistischen Abrahamtradition (vor allem Gn 12, 1–4a) traf. Aus dem breiten Spektrum dieser sich entfaltenden Tradition tritt zunächst (trotz einer gewissen Variabilität der Interpretationen) im Horizont des Jahwismus die Gestalt Abrahams als Kryptogramm wie als protologische Figur universaler Segensvermittlung hervor, für die Israel eine konkrete aber nicht exklusive Verwirklichungsform darstellt. Die Wirkungsgeschichte der Auffassung vom universalen Abrahamssegens zeigt in den Etappen der Ein-

schränkung auf Israel (Gn 26, 24), des Ausschlusses Israels (in der Unheilsprophetie: Hos 1, 9; Am 9, 7) und der Negierung seiner Vorzugsstellung bis hin zur Einbeziehung der alten Feinde Ägypten und Assur in den Segen, der nicht mehr Israel allein gilt (Jes 19, 24f.), einen so wechselvollen Verlauf, daß die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus nicht auf eine schlüssige Formel zu bringen ist, sondern höchstens auf einen theologischen Fluchtpunkt hinweist. Demgegenüber vermochte das neutestamentliche Referat trotz einer zunächst in den ältesten Formeln nur indirekt faßbaren Universalität das Vorhandensein von erkennbaren Vermittlungsversuchen aufzuzeigen, die etwa in der Areopagrede einen herausragenden Punkt erreichen, an dem vor allem die Offenheit der heidnischen Religiosität für den nicht gekannten und doch schon verehrten Gott sichtbar wird. Auch wenn Paulus bezüglich der Heiden keine solche geschichtstheologische Konzeption entfaltete wie in Röm 9–11 für Israel, so wird doch der Unterschied zwischen beiden durch das Evangelium von der Gnade und von der Barmherzigkeit Gottes relativiert. Auch in der Botschaft Jesu erscheint die Bindung des Heils an Israel von Anfang an aufgesprengt. Der unversale Heilswille erfährt in der Existenz einer exklusiven Gemeinde eine gleichsam »sakramentale« Ausformung. In der Gerichtsrede (Mt 25, 31–46) findet sich dem gegenüber ein »handlungstheologisches Modell«, nach dem die Erfüllung des Willens in der Hinwendung zum (mit Christus identifizierten) Nächsten entscheidend wird. Der auch hier faktisch vorhandene Zusammenhang mit Christus ließ jedoch weitere Fragen nach der inneren Bedeutung von Kerygma und Christusglauben innerhalb dieses Modells offen.

Die Ausweitung der Problematik auf das konkrete Feld der Begegnung mit den Weltreligionen leistete der evangelische Missions- und Religionswissenschaftler H. Bürkle, München, in sehr umsichtigen Ausführungen zur Frage des »Christlichen Anspruches angesichts der Weltreligionen heute«. Der dialektischen Entgegensetzung zwischen Christentum und den Religionen bei K. Barth stellte Bürkle die These von der beziehungsvollen Begegnung und der Bejahung der Religionen gegenüber, an denen sich die Vollgestalt der Christenheit zu wahrer Katholizität herausbilden müsse, und zwar in einem geschichtsgetreuen

Verhalten, das sich nicht im Beharren auf eigenen menschlichen Traditionen erschöpft. Dabei wurden weder die sich neu bietenden Anknüpfungspunkte durch die starke Zukunftsorientierung dieser Religionen außer acht gelassen, noch auch die ebenso auftauchenden Widerstände angesichts ihres sich universal und missionarisch ausprägenden Selbstverständnisses (Hinduismus!) ausgeklammert. Die christliche Antwort auf dieses Widerständige wurde nicht in dem Konzept einer mystischen oder transzendentalen Einheitserfahrung aller Religionen gesucht, sondern im Fortschreiten auf das Erkenntnisziel eines totus Christus, der nach wie vor einen legitimen Anspruch des Christentums an die Religionen begründen könne.

Damit war die Thematik auf das concretissimum des christlichen »Absolutheitsanspruches« gelenkt, das W. Breuning, Bonn, in seinem Beitrag über »Jesus Christus als universales Sakrament des Heils« auslegte. Noch einmal bei dem Relativitätsargument des Historismus ansetzend und seine Vordergründigkeit an modernen Entwürfen einer »eschatologischen Christologie« kritisierend, entwickelte der Referent den »universalen Horizont einer eschatologisch-österlichen Christologie«, in dem ein Einzelgeschehen durchaus absolute Bedeutung empfangen könne, freilich unter einer Sinnvorgabe für das noch nicht abgeschlossene Ganze, die gerade an den menschlichen Kontingenzerfahrungen anknüpfen könne. Die Idee eines absoluten Heilbringers, in dem die Absolutheit des göttlichen Angebotes mit der Absolutheit der Annahme zusammentreffen, kann so in Christus als verwirklicht angenommen werden, und zwar in einer der weitergehenden Geschichte angepaßten sakramentalen Daseinsweise.

In der von Hegel angestoßenen Problematik wurde die kirchliche Dimension der Frage häufig übersehen. Dabei gewinnt der Absolutheitsanspruch erst seine eigentliche Konkretion, aber auch seine Zuspitzung, wenn man ihn mit der Kirche Christi in Verbindung bringt. Diesen letzten Schritt ins Systematische tat H. Urs von Balthasar, Basel, mit dem abschließenden Referat über die »Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche«. Erst in der Konkretheit des Leibes Christi, der Kirche, gewinnt die idealistische Totalität die Positivität der Endlichkeit, d. h. auch ihre strukturierte Gestalt in der Einheit und Apostolizität. Aber dem Anspruch dieser Katholi-

zität steht die Urproblematik der Trennung zwischen Israel und der Kirche gegenüber. In einem sehr eigenständigen Ansatz wurde nun verdeutlicht, daß aus der Existenz dieses »Urschismas«, an dem sich nach einem nicht unbegründeten Theologumenon alle andern Schismen entzündeten, nicht nur die entscheidende Bedrohung der *Catholica* erwächst, sondern daß sich an ihm auch ihre eigentliche Bewährung erweisen muß. Daraus resultiert ein Verständnis von Katholizität als vorgegebener Indikativ, dem ein immer aufgebender Imperativ der vollkommenen Verwirklichung beigegeben ist. Die Synthese zwischen diesem Indikativ und Imperativ (oder zwischen dem formalen Element des Petrinischen und dem materialen Moment der in Maria verkörperten Heiligkeit) geschieht in der Liebe (dem johanneischen Prinzip) als der einheitsstiftenden Kraft der sichtbaren Katholizität. Es war nicht zuletzt die Originalität und synthetische Kraft dieses Beitrags, die den Arbeiten dieser Tagung, welche in kleinen Kreisen intensiviert wurden, eine glückliche Abrundung verlieh. Auch wenn naturgemäß nicht alle Fragen dieses unausschöpfbaren Themas gelöst werden konnten, so wurde doch ein gemeinsamer Konvergenzpunkt sichtbar, auf den hin die Behauptung der »Absolutheit« und des christlichen Universalismus auch heute noch denkerisch verantwortet werden kann.