

Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen

Von Heinrich Döring

Die Zeit eines (zumindest vermeintlich) ungebrochenen Gefälles vom Christentum zu den nichtchristlichen Religionen hin und damit auch des Gefälles von der europäischen und nordamerikanischen Kultur zu anderen Kulturen hin ist endgültig vorbei. Mit der kulturellen ist auch die gesamte religiöse Welt im Umbruch begriffen. Kulturen und Religionen berühren sich und durchdringen einander. In diesem Kontext nun wird es mehr als zu anderen Zeiten als anmaßend empfunden, daß die christliche Kirche nach wie vor mit dem Anspruch auftritt, die wahre und absolute Religion zu sein. Die sich ihrer Eigenständigkeit und Würde bewußter werdenden Religionen machen keinen Hehl daraus, wie zerstörerisch sich gerade Christentum und Kirche in der Missionierung ausgewirkt haben. Aber es sind auch die Christen selbst, die die Frage umtreibt, wie sich denn die Kirche mit ihrem umfassenden Anspruch zu den Religionen der Welt und ihrem Ort in der Heilsgeschichte verhalten soll. Das ist eine äußerst heikle Frage, begegnet die Kirche doch religionsphänomenologisch gesehen als Gestalt einer Religion unter vielen Religionen. Wer ihr ein besonderes Profil zubilligt, muß es, wenn er ehrlich ist, den anderen Religionen in ihrer Art auch zubilligen. Dieser Sicht der Dinge tragen die Religionsgesetzgebungen moderner Verfassungsstaaten heute durchaus Rechnung. Für das Selbstverständnis der Kirche und ihrer Theologie stellt sich damit freilich ein schwieriges Problem. Auch wenn die Kirche heute nicht unbedingt mit einer globalen Hinwendung aller Menschen zum Christentum rechnet, begegnet sie der Welt trotz allem mit der festen Überzeugung, *das* vermittelnde Zeichen der Liebe Gottes für alle Menschen zu sein. Keineswegs kann in dieser Lage allein der Gedanke der Inkulturation der Kirche in die verschiedenen Kulturräume hinein eine ausreichende Antwort der Theologie sein. Es finden sich deshalb bereits Antworten, die von der Auffassung abgegangen sind, daß die Kirche allein der von Gott selbst eröffnete Weg zum Heil der Welt sei. Damit zeichnet sich erkennbar ein Bruch mit der bislang üblichen Religionstheologie ab. Neue Positionen können innerhalb der Theologie durchaus zu Zerreißproben bisher nicht gekannten Ausmaßes führen.

Die neuen Konzeptionen¹ drängen angesichts der Herausforderungen darauf, daß die Religionen einschließlich des Christentums ihre Absolutheitsforderungen aufgeben mögen. D. h. selbst christliche Theologen wissen sich heute dem Gedanken verpflichtet, alle Religionen stünden grundsätzlich gleichberechtigt nebeneinander, jede von ihnen sei ein eigengeprägter Weg und Wert und dürfe sich deshalb keineswegs ihres besonderen Profils berauben. Nicht Ausschließlichkeit und Selbstgenügsamkeit sind das Gebot der Stunde, sondern Offenheit und Pluralismus:

¹ Z. B. P. Knitter, Ein Gott — Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München 1988; W. C. Smith, Towards a World Theology. 1981; J. Hick, God Has Many Names. Philadelphia 1980 u. a.

»Statt zu versuchen unsere Erfahrungen als absolut zu verteidigen, könnten wir den Grundsatz der Berechtigung der anderen Gotteserfahrung, der Komplementarität, der gegenseitigen Bereicherung und Erfüllung, eines wirklich religiösen Pluralismus ernst nehmen. Jede echte religiöse Erfahrung ist nur ein Schritt auf dem Wege zu dem unausschöpfbaren Geheimnis Gottes. Als Christ würde ich sagen, daß dieser Gott der Gott ist, der in Christus auf mich zukam, obwohl ich auch weiß, daß er sich in jedem Menschen offenbaren kann, wie er will . . . Wenn Gott will, kann er sich aus Steinen Kinder erwecken.«²

Angesichts dieser neuen Situation gilt es also zu sondieren. Das soll hier dadurch geschehen, daß einmal der Entwicklung des problematischen Verhältnisses zwischen Kirche und Religionen durch die Kirchengeschichte hindurch ein wenig nachgegangen wird (1), und zum anderen gefragt wird, wie man mit dieser Problemlage in einer heute theologisch legitimierbaren Weise umgehen soll (2).

1. Traditionelle Modelle

Wie selten zuvor in der Geschichte der Kirche spitzt sich also die Problemlage zu. Die Kirche mag sich noch so sehr als Werk des trinitarischen Gottes verstehen und von daher ihren universalen Anspruch, zu dem auch gehört, daß sie ihn zu vertreten hat, begründen, sie mag sich insofern von den Religionen der Welt abgrenzen — sie grenzt auch an sie an. Der ungeheueren Anspruch, der erhoben wird, wird auch nicht dadurch wesentlich abgemildert, daß die Kirche deutlicher denn je zu erkennen gibt, ihr Anspruch sei nur ein mitgeteilter, über den sie folglich nicht selbstherrlich verfügen könne, daß sie letztendlich gar nicht umhin könne, auf besondere Weise den alle Grenzen sprengenden Anspruch Jesu Christi vor der Welt, auch der Welt der Religionen, zu vertreten, jenen Anspruch, der eben darin besteht, »das allumfassende Sakrament des Heils«³ zu sein. Auch wenn die Kirche diesen ihren Anspruch in Armut zu vertreten hat, er ist unübersehbar da und begegnet in unterschiedlichsten Formulierungen. Die bekanntesten und zugleich problembeladensten sind: 1. die Katholizität der Kirche, 2. die »wahre« Religion, 3. die Absolutheit des Christentums, 4. »außerhalb der Kirche kein Heil«.

1.1 Die Katholizität der Kirche

Gemäß dem Glaubensbekenntnis zählt die Katholizität zu den *notae* der Kirche. Genau genommen handelt es sich hier nicht um eine empirisch nachprüfbare, sondern zu glaubende Dimension der Kirche. Auch wenn diese Katholizität ursprünglich Christus selbst, dem Haupt der Kirche, zu eigen ist, partizipiert die Kirche durch den Heiligen Geist an ihr. Weil Jesus Christus der »katholische Mensch« schlechthin ist, kann ihre Katholizität nur eine mitgeteilte sein, freilich weil vom Herrn her mitgeteilt, eine »Juden und Heiden« offenstehende, im Grunde eine Qualifikation, die durch Glaube und Taufe geschenkt wird.

² I. Puthiadam, Christlicher Glaube und christliches Leben in einer Welt religiöser Pluralität, in: Concilium 16 (1980) 367–378, hier: 377.

³ LG 48; AG 1.

Ihre äußere Struktur, sichtbar vor allem durch das Ökumenische Konzil und das Papstamt, will diese weltweite Ausrichtung deutlich und erfahrbar werden lassen.

Eine Kirche jedoch, die mit dem Anspruch der Katholizität auftritt, muß auch daran zu erkennen sein, daß sie um größere Weite und Fülle bemüht ist. Letzteres sei vor allem betont im Blick auf die Religionen und Kulturen der Welt. Insofern besagt Katholizität in erster Linie eine unerhörte Lernbereitschaft. Der Anspruch der Kirche auf Katholizität, der ja letztendlich von ihrem Gegründetsein in Gott herzuleiten ist, ist in der Auseinandersetzung mit den Religionen deshalb besonders geeignet, weil es sich um eine genuin theologische Kategorie handelt und nicht allzu schnell mit so etwas wie einer »christentümlichen Gesellschaft« verwechselt werden kann und darf. Die Katholizität der Kirche als geglaubte (aber durchaus erfahrbare) ist eine eschatologische Gabe, also bei aller Gegebenheit auch eine noch ausstehende und immer neu zu gewinnende. Angesichts der Begegnung und des Dialogs mit den Religionen der Welt wäre folglich hervorzuheben, daß der Begriff des »Katholischen« bislang noch nicht gekannte Ausmaße und Konturen gewinnen müßte.⁴

1.2 *Vera religio*

Wer den Begriff *religio* im Zusammenhang mit der Kirche gebraucht, sollte wissen, daß dieser in der Heiligen Schrift selbst nicht vorkommende, vorwiegend im römischen Kulturraum beheimatete, Begriff von den Theologen der Frühzeit her einen eher apologetischen Zug besitzt. Mittels dieses Begriffs wurde die Kirche bewußt in den Kontext damaliger Religionen gebracht, zugleich aber von ihnen abgehoben. Unter den vorfindlichen Religionen war das Christentum die *vera religio*. Bereits bei Tertullian ist von der *vera religio* in dem Sinne die Rede, daß die »*religio Christiana*« die »*vera religio veri Dei*« darstellt.⁵ Es standen sich somit im Verständnis der frühen Kirche die *vera religio* und die *falsae religiones* einander gegenüber (so bei Arnobius, Laktanz, Augustinus usw.). Ganz anders dagegen im Mittelalter, in dem die Kirche einfachhin mit der Religion identisch war, was sich von daher erklärt, daß im Zusammenhang des gewaltigen Imperium Christianum die Unterscheidung des Christentums von anderen Religionen nicht mehr durch die Beifügung »*vera*« ausgedrückt werden mußte. Für die nichtchristlichen Religionen verfügte man zu dieser Zeit über andere Termini wie *cultus*, *superstitio*, *ritus*, *ceremoniae* und dergleichen. Die unmittelbare Identifizierung von Christentum und Religion schlechthin ist nicht zuletzt damit zu erklären, daß *religio* und *natura humana* einander so eng zugeordnet waren, daß der Terminus *religio falsa* als eine *contradictio in terminis* erschienen wäre. Erst im Spätmittelalter tauchte die Frage nach der »*vera religio*« wieder auf, zumal im Werk »*De pace fidei*« des Nikolaus von Kues, welches sich erneut mit der Vielheit der Religionen auseinandersetzte.

⁴ Lit.: W. Beinert, Um das dritte Kirchenattribut, Essen 1964; H. U. von Balthasar, Anspruch auf Katholizität, in: *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 61–116; ders., Absolutheit des Christentums und Katholizität der Kirche, in: *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986, 330–353; H. Schlier, Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen, in: ders., *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 297–320.

⁵ *Apologeticum* 24,2.

Der Begriff selbst begegnet sodann in dem ausdrücklich fundamentaltheologisch geprägten Traktat »De christiana religione« des Marsilio von Ficino (1433–1499). Zumal der zweite Teil dieses Werkes versucht nachzuweisen, daß das Christentum die *vera religio* sei. In der Folgezeit richteten sich alle ähnlichen Traktate danach aus. Stets wurde die Kirche dargetan als *vera religio*, da allein sie in der Lage sei, sich durch das Ergangensein einer göttlichen Offenbarung zu legitimieren.

In diesem Jahrhundert sind es vornehmlich evangelische Theologen gewesen, die sich mit dem Begriff der *vera religio* befaßt haben. Für Adolf von Harnack beispielsweise ist das Christentum ausdrücklich nicht *eine* Religion neben anderen, sondern *die* Religion schlechthin⁶. Im Rahmen seiner dialektischen Methode trifft vor allem die harte Kritik Karl Barths die Religionen, denn sie sind in seinen Augen ein Unternehmen des Menschen, der sich auf eigene Faust auf den Weg zu Gott macht, ohne freilich jemals auf ihn zu treffen, sondern immer nur auf das »Spiegelbild« des Menschen, also auf einen selbstgemachten Gott.⁷ Religionen sind für Barth demnach nicht nur keine Brücke, sondern vielmehr »der kräftigste Ausdruck des Widerspruchs des Menschen zu Gott«⁸. Als Sünde und »Unglaube« stehen sie im härtesten Gegensatz zum Glauben.⁹ Von ihren »Gipfeln geht aus der Geruch des Todes zum Tode«.¹⁰ Barth begegnet der Religion mit Ironie und Sarkasmus. Seine Bilder und Vergleiche überschlagen sich förmlich. In der Religion sieht er den Menschen die ihm gesetzte »Todeslinie« passieren. In seiner religiösen Anstrengung wird der Mensch zum »Sünder im anschaulichsten Sinn des Wortes«¹¹. Religion ist nicht Musik und Harmonie, sondern infolge ihrer zerstörerischen Macht Unglück und hartes Los für den Menschen. Wenn sie auch Ausdruck der Beziehung zu Gott sein kann, so ist sie dennoch zuerst der Ausdruck des Todes und des Aufstandes gegen Gott. Demgegenüber ist die »christliche Religion« auch für Barth die »wahre« — freilich nur insofern, als sie durch Gottes unverfügbare Gnade gerechtfertigte Religion ist. Die Entwürfe anderer Vertreter dialektischer Theologie argumentieren ähnlich; so z. B. E. Brunner, R. Bultmann und als später Vertreter Hendrik Kraemer.

Da freilich der globale Religionsbegriff der dialektischen Theologie der Wirklichkeit der Religionen nicht gerecht werden konnte, gingen andere Vertreter der evangelischen Theologie daran, die Sackgassen dieser Betrachtungsweise zu meiden und Religion nicht pauschal als »Götzendienst« zu verstehen. Doch deuteten sie das Christentum auch weiterhin als »wahre Religion« im Kontext übernommener Modelle wie »Gesetz und Evangelium«, »Rechtfertigung und Heiligung«, »Verborgtheit und Offenbarkeit«.¹² Vor allem G. Ebeling hat es verstanden, das Christentum als die »wahre« Religion unter die vielen Religionen einzuordnen, indem er im Glauben *das* Kriterium der Religionen sah. Die aus-

⁶ Vgl. Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Gießen 1910.

⁷ K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. I. 2: Die Lehre vom Wort Gottes, Zollikon-Zürich 1945, 329; 345.

⁸ K. Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf, München 1927, Bd. I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 301f.

⁹ Kirchliche Dogmatik I, 2, 357.

¹⁰ K. Barth, Der Römerbrief, 9. Abdruck d. 2. Aufl. in neuer Bearbeitung, Zollikon-Zürich 1954, 259.

¹¹ Ebd. 25f. 112f. 145. 152. 190 usw.

¹² Vgl. P. Tillich, Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, Stuttgart 1964; C.-H. Ratschow, Die Religionen und das Christentum, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 9 (1967) 88–128.

schlaggebende These lautet demnach: »Der Glaube ist das Kriterium der Religionen ... Religion ist die Bedingung des Glaubens«¹³.

Die vorkonziliare katholische Theologie hat demgegenüber in ihrer wohl kontinuierlichen, aber unauffälligen Weise, die Frage der Religion zu behandeln, keine besonders glanzvollen Entwürfe zur Religionstheologie vorgelegt. Die einschlägigen Aussagen finden sich in aller Regel in Texten zur Missionstheologie und in den Gnadentraktaten vor.¹⁴ Von der sehr pessimistischen, heilspartikularistischen Sicht der Religionen, wie sie im »Jansenismus« üblich war, einmal abgesehen, zeichnete sich die katholische Theologie gegenüber der protestantischen insgesamt durch eine hoffnungsvollere und universalistische Sicht der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen aus, wobei allerdings die Kulturen und Religionen als mögliche Heilswege unberücksichtigt blieben. Das änderte sich erst mit dem II. Vatikanischen Konzil und seiner Erklärung *Nostra aetate*, in der das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen ausdrücklich thematisiert wurde. Das II. Vatikanische Konzil scheute sich nicht, im Dekret über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* den Begriff »wahre Religion« für die Kirche zu gebrauchen. Mag auch die Perspektive nicht zu allen Zeiten dieselbe gewesen sein, eines hat sich darin durchgehalten: die Betonung des Absolutheitscharakters des Christlichen. D. h. es blieb darin der apologetische Charakter dieser Ausdrucksweise erhalten. Wer von der »vera religio« sprach, wußte sich der Wahrheitsfrage verpflichtet. Möglicherweise ist gerade sie im Zeitalter der Abstinenz hinsichtlich der Wahrheitsfrage von besonderer Wichtigkeit.

1.3 Die Absolutheit des Christentums

Es gibt eine alltagssprachliche und unreflektierte Verwendung dieses Axioms, mit der ganz allgemein die Einzigartigkeit, Unüberholbarkeit und Unableitbarkeit des Christentums bezeichnet wird. Das ist im übrigen ein Sprachgebrauch, den die Kirche und das Christentum mit vielen anderen Religionen hinsichtlich analoger Ansprüche teilt. Daneben gibt es eine Verwendung dieses Axioms, die damit eine Kennzeichnung des Christentums im wissenschaftlich-reflektierten Sinn beansprucht, die jedoch nur in ihrem philosophischen Kontext richtig verstanden werden kann. Auch hier liegt der Ton durchaus auf der Einzigartigkeit, der Unüberholbarkeit und Unableitbarkeit, letztere jedoch sind nicht denkbar ohne das dazugehörige System, von dem her sie erschlossen werden müssen. Die philosophischen Systeme, die besonders in die evangelische Theologie hineingespielt haben, lassen zudem deutlich werden, daß es sich bei der Formel von der Absolutheit des Christentums nicht um eine sehr alte Formel handelt. Sie ist weder in der Heiligen Schrift noch in der theologischen Tradition bis zum 18. Jahrhundert anzutreffen. Ihr Entstehen verdankt sie der Philosophie und der Theologie der Aufklärungszeit, vornehmlich dem Denkanstoß Lessings, wonach die Religionen der Welt durchweg als gleichrangige Phäno-

¹³ G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I, Tübingen 1979, 111–139, hier: 138.

¹⁴ Besonders erwähnenswert sind: F. König (Hg.), Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte, 3 Bde., Freiburg-Basel-Wien 1956; W. Schmidt, Ursprung und Werden der Religion, 1930; ders., Ursprung der Gottesidee, 4 Bde., 1912–1933; Th. Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen, Freiburg-Basel-Wien 1957.

mene der vernunftgemäßen natürlichen Religion zu verstehen sind, und das Christentum sich dadurch zu einer neuen entschiedenen Antwort herausgefordert sah. Vornehmlich Hegel versuchte von seinem philosophischen System her eine Lösung aufzuzeigen und im Rahmen seiner Philosophie das Christentum als absolute Religion darzutun. Dieser Begriff stammt also im wesentlichen von ihm und wurde im Kontext seines Denkens immer wieder neu erörtert. Für Hegel erscheint das Christentum deshalb als absolute Religion, weil es eine Zuordnung zum absoluten Geist, die sich im Durchgang durch die Geschichte der Religionen so herausgestellt hatte, besitzt. Die Formel von der »Absolutheit des Christentums« ist mithin notwendigerweise mit dem System der Hegelschen Philosophie verknüpft, bleibt an sein System und seine Logik gebunden, so sehr sogar, daß sie die christliche Theologie nicht einfachhin übernehmen kann.

Im übrigen blieb auch der Gegenschlag nicht aus: Hatte Hegel die Absolutheit des Christentums im Kontext seines philosophischen Systems zu belegen versucht, ging ein Jahrhundert später Ernst Troeltsch daran, das Gegenteil zu erweisen, und zwar wiederum im Kontext der wissenschaftlichen Reflexion. Da für ihn Welt und Geschichte nur Relatives kennen, ist auch das Christentum nur in diese allgemeinen Kategorien einzuordnen. Mag auch eine gewisse Überlegenheit des Christentums noch auszumachen sein, nach Troeltsch ist im Rahmen wissenschaftlicher Rede die Behauptung der Absolutheit des Christentums jedenfalls nicht haltbar. Möglich wäre eine solche Formel allenfalls in der unvermittelbaren Innerlichkeit des religiösen Gemüts. Das ist das Resultat von Troeltsch's Schrift »Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte« aus dem Jahre 1902.¹⁵

Damit zeigt sich: Für Hegel und die, die ihm folgen, ist die Formel von der Absolutheit des Christentums philosophisch nachweisbar, für Troeltsch hingegen ist sie wissenschaftlich inakzeptabel. Daraus folgt auch, daß der Theologe diese Formel nur mit Vorsicht verwenden sollte, um sich nicht die vielen Probleme, die von der neueren Geistesgeschichte damit verbunden wurden, aufzuladen. Wer sich ihrer dennoch bedient, sollte freilich schon von vornherein wissen, daß er sich mit ihrer Anwendung mehr Probleme schafft als löst: Was z. B. besagt schon Absolutheit im Kontext der Geschichte, der doch für das Christentum so wichtig ist? Und weiter: Ist mit dem Christentum die Kirche gemeint oder nicht doch eher die vom Christlichen her inspirierte Kultur?¹⁶

1.4 »*Extra ecclesiam nulla salus*«

Von den ersten Jahrhunderten an ist die christliche Kirche mit dem Anspruch aufgetreten, daß außerhalb der Kirche kein Heil zu erlangen sei. Im Blick auf die Religionen der Welt handelt es sich hier um einen äußerst gefährlichen Satz, der schon deshalb einer problembewußten Auslegung bedarf, weil er nur so vor falschen Deutungen bewahrt werden kann.

¹⁵ Vgl. die Neuausgabe: E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, München-Hamburg 1969.

¹⁶ Vgl. W. Kasper (Hg.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1977; dann insbesondere: K. Lehmann, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, 1:–38; H. U. Baltasar, *Die Absolutheit des Christentums und Katholizität der Kirche*, 131–156.

1.4.1 Der Anspruch und die Versuche seiner Milderung

Sehr schroffe Worte gegenüber den Religionen gab es bereits in der jungen Kirche. Wenn auch in dem Schriftwort: »Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden; wer nicht glaubt, wird verdammt werden« (Mk 16, 16), nicht ausdrücklich von der Kirche die Rede ist, so ist doch verständlich, daß angesichts dieses und ähnlicher Worte in der Kirche die Überzeugung wuchs, sie sei die notwendige Arche des Heils. Bei Origenes, dessen Gesamttheologie allerdings eine eher inklusive Deutung nahelegt, findet sich bereits der Satz:

»Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semet ipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur; si quis foras exierit, mortis suae ipse fit reus.«¹⁷

Weitaus schärfer, rigoristischer und zugleich exklusiver fällt daneben die Aussage des Cyprian im Zusammenhang der Begründung der Ungültigkeit der Ketzertaufe aus:

»Jeder, der sich von der Kirche trennt und sich mit einer Ehebrecherin (= dem Schisma) verbindet, schließt sich aus von den Verheißungen der Kirche, und wer die Kirche verläßt, wird nicht zu den Belohnungen Christi gelangen. Ein Fremder ist er, ein Unheiliger, ein Feind. Der kann Gott nicht zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat. Wenn irgendeiner zu entrinnen vermochte, daß außerhalb der Kirche Noachs war, dann mag auch einer entkommen, der draußen, außerhalb der Kirche ist.«¹⁸

Wenn auch der Bischof von Rom damals diese Überzeugung nicht hat teilen können, Augustinus (von ihm stammt der Satz: »Außerhalb der katholischen Kirche kann jemand alles haben, nur nicht das Heil«¹⁹) und Hieronymus haben sie aufgenommen und ihr exklusives Verständnis verschärft, was sich in der Konsequenz bei dem Augustinus-Schüler Fulgentius von Ruspe (468–533) in rigoristischer Weise so anhört:

»Aufs gewisseste halt fest und zweifle in keiner Weise: nicht nur alle Heiden, sondern auch alle Juden, alle Häretiker und Schismatiker, die außerhalb der gegenwärtigen katholischen Kirche sterben, werden ins ewige Feuer gehen, ›welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist‹.«²⁰

Die mittelalterliche Kirche blieb diesem exklusiven Grundsatz treu. Häufig wurde die Heilsnotwendigkeit deutlich unterstrichen, nicht zuletzt auf dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1442), welches die Versöhnung zwischen der Ost- und Westkirche mit dem Satz begründete:

»Niemand, der außerhalb der katholischen Kirche lebt, -- also nicht bloß Heiden, sondern auch Juden, Häretiker und Schismatiker (solche also, die sich durch falsche Lehre oder Abspaltung von der Kirche getrennt haben) -- kann des ewigen Lebens teilhaftig werden; sie werden in das ewige Feuer kommen, das dem Teufel und seinen

¹⁷ In: Jesu Nave III/2 = SC 71.

¹⁸ Cyprian, Ep. (73) ad Iudaicum 21 (PL 3, 1169): Salus extra ecclesiam non est.

¹⁹ CSEL 53, 174, 31.

²⁰ Fulgentius, De fide, ad Petrum 38, 79 (PL 65, 704).

Engeln bereitet ist (Mt 25, 41), wenn sie sich nicht eben dieser Kirche vor dem Ende ihres Lebens eingliedern lassen.«²¹

Es stellt sich die Frage: War nicht die Kirche somit gehalten, die Zahl der zur »*massa damnata*« zählenden Menschen, nicht zuletzt in den nach und nach entdeckten Weltreligionen, für erheblich größer zu halten als die der Geretteten? Wenn Augustinus in der Tat so noch hat denken können, hielt Thomas von Aquin dagegen die Bekehrung der Menschen im wesentlichen für vollendet und vermochte von daher diese Frage nicht mehr als ein akutes Problem zu empfinden. Stellte es sich dennoch, war die Antwort ein größerer Bekehrungselan.

Nun ist allerdings auch dem Verdacht entgegenzuwirken, die Kirche und die christliche Theologie seien im Grunde allzu leichtfertig über das ewige Verlorensein der nicht zur Kirche Gehörenden hinweggegangen. Dieser Verdacht läßt sich zumindest dahingehend entkräften, daß man zu allen Zeiten nach Modellen eines größeren Ausgreifens suchte. Die bekannte Formel »*ecclesia ab Abel*« stellt beispielsweise solch einen Versuch dar, trotz des relativ späten empirischen Auftretens der Kirche ihren Ursprung in den Schöpferwillen Gottes zurückzuverlegen. Aus nämlichem Grund war bereits für den »Hirten des Hermas« (um 150) die Kirche eine Greisin, »weil sie als erste erschaffen wurde vor allem übrigen: nur ihretwillen wurde die Welt gemacht«²². Man argumentierte hier mit der »geistlichen Kirche«, die bereits »vor der Sonne und dem Mond geschaffen worden ist«²³. Ähnlich äußerte sich Klemens von Alexandrien: »Wie der Wille Gottes ein Akt ist und sich Welt nennt, so ist seine Absicht die Rettung der Menschen, und diese nennt sich Kirche«²⁴. Die Väter lassen also keinerlei Zweifel daran, daß die ganze Erde bereits im Schoße der Kirche geborgen (Ambrosius), ja die gesamte Welt (als mit Gott ausgesöhnte) die Kirche ist (Augustinus).

Daß die Völker aus dem Blick Gottes nicht herausfallen, verdeutlicht bereits das 5. Buch Mose. Danach ist es also Gott selbst, der den Völkern ihre Götter zur Verehrung zuweist:

»Denn der Herr, dein Gott, hat sie allen anderen Völkern unter dem ganzen Himmel zur Verehrung zugewiesen. Euch aber hat der Herr genommen und euch aus dem Eisenschmelzofen, aus Ägypten herausgeführt, damit ihr sein Eigentumsvolk würdet, wie ihr es am heutigen Tag seid.«²⁵

Auch Jesus sind die Heiden nicht einfachhin gleichgültig. In seinen Augen haben die Bewohner von Ninive durchaus Buße getan (Lk 11, 32), werden Sodom und Gomorra am Tag des Gerichts besser daran sein als andere (Mt 10, 15), finden Tyros und Sidon zu einer Bekehrung (Mt 11, 2). Und mag auch Paulus die Zeit vor der Verkündigung des Evangeliums als die »Zeit der Unwissenheit« eingeschätzt haben, so ist sie für ihn zugleich die Zeit der Langmut und der Geduld Gottes, in der die Menschen zur Umkehr hinfinden können²⁶. Als bedeutsam für das Heilsgeschehen, namentlich für die, die während ihrer

²¹ DS 1351.

²² Hermas II. Vision, 4. Kap. (PG II, 899f).

²³ Der »2. Clemensbrief«, 14, 1.

²⁴ Klemens von Alexandrien, *Paidagogos* 1, 6 (PG 8, 282).

²⁵ Vgl. den gesamten Text Dtn 4, 15–20; vgl. auch Dtn 32, 8.

²⁶ Vgl. Röm 2, 4; 3, 26; siehe auch Apg 14, 16; 17, 30; 2 Petr 3, 9.

irdischen Existenz Jesus nicht wirklich haben begegnen können, galt die in der Zwischenzeit von Kreuzestod und Auferstehung gewährte Begegnungsmöglichkeit mit Jesus.²⁷ Mag in solchen biblischen und patristischen Versuchen, mit der Problematik zurande zu kommen, noch viel Mythisches enthalten sein, das Mittelalter konnte mit Thomas von Aquin bereits eindeutig erklären:

»Wenn ein Mensch im sittlichen Sinne zum Gebrauch seiner Vernunft gelangt . . . , ist das erste, worauf sein Denken sich richten muß, die Grundentscheidung seines Lebens. Und wenn er sich auf das wahre Ziel hin ausrichtet, erlangt er durch die Gnade den Nachlaß der Erbschuld.«²⁸

Unter den traditionellen Versuchen, die Heilsnotwendigkeit der Kirche mit einer Heilmöglichkeit der Nichtchristen zu verbinden, sind besonders drei Modelle (oder besser: Theologoumena) hervorzuheben: 1. die *Votum*-Lehre, 2. die Lehre vom *limbus parvulorum*, 3. die »Endentscheidungshypothese«.

1. Bei der sogenannten *Votum-Lehre* ging es um außerordentliche Heilswege für Nichtgetaufte. Katechumenen, denen nicht die Bluttaufe zuteil geworden ist, sollten im Verlangen nach der Taufe ihr Heil erreichen können. Was zunächst nur als Ausnahme gedacht war, wurde vom Trienter Konzil 1547 dahingehend generalisiert, daß nun grundsätzlich durch das Verlangen (= *votum*) nach den Sakramenten die Gnade der Rechtfertigung erlangt werden kann.²⁹ Die Frage ist nur, was besagt hier das *votum*? Muß es ausdrücklich und formal auf das christliche Heil bezogen sein oder reicht ein einschlußweises und virtuelles Verlangen aus? Ist denn das Heil zu erlangen ohne Glaube im eigentlichen Sinne (Hebr 11,6)? Und ist dieser nicht ausdrücklich und unabdingbar auf die Offenbarung bezogen? Leicht dürfte es nicht sein, dieses Modell auf die nichtchristlichen Religionen und ihre Angehörigen auszudehnen.

2. Noch entschieden problematischer ist der Hilfsbegriff des *limbus parvulorum* (*limbus* beinhaltet den »Rand«). Damit war an ein Drittes zwischen Himmel und Hölle gedacht, an eine Art »Vorhölle« bzw. »Vorhimmel« im Sinne einer natürlichen Glückseligkeit für all jene, die nicht getauft oder nicht in der Lage sind, zum Glauben zu gelangen. Das Lehramt der Kirche hat sich dazu nie bekannt, und so blieb der Begriff immer nur eine theologische Theorie. Heute findet sie als eine sehr vage theologische Hypothese kaum noch Anklang, fußt sie doch auf dem Gedanken einer »bloßen Natur« des Menschen, die es als Realzustand nicht gibt. So muß man wohl diesen Gedanken des »ewigen Kindergartens« fallen lassen.

3. Um eine freie Antwort aller Geschöpfe zu ermöglichen, besonders für jene, die zu keiner Zeit die Möglichkeit zu personaler, mündiger Sittlichkeit hatten, spielte im

²⁷ Vgl. A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. ²1978, 76–174; W. Maas, Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi, Einsiedeln 1979.

²⁸ Summa theol. I–II 89,6.

²⁹ DS 1524, 1543, 1604.

19. Jahrhundert vornehmlich die »Endentscheidungshypothese« eine gewisse Rolle. Gemeint ist damit die Möglichkeit zu einer Entscheidung für Gott in dem Augenblick, da die Seele vom Leibe scheidet. Es handelt sich um eine Hypothese, die sich sicherlich nicht anhand eines Schriftbefundes belegen läßt. Wegen mangelnder Überprüfbarkeit bleibt sie eine Hypothese, eine solche allerdings, die anwendbar wäre auf alle sterbenden Menschen; sie hätte Geltung für Kinder, ob getauft oder nicht, für Erwachsene und Mündige. Wenngleich eine Entscheidungssituation *in actu mortis* logisch nicht auszuschließen ist, bliebe doch offen, ob und inwiefern eine derartige Entscheidung eine Glaubensentscheidung wäre. Damit stellt sich die Frage: Ist das Heil auch ohne Glaube möglich? Und selbst, wenn sich dafür eine Art »Sonderveranstaltung« konstruieren ließe, der Deus-ex-machina-Charakter dieser unwahrscheinlichen Hypothese ist unübersehbar.³⁰

Zunehmend sah sich die Kirchenleitung in Rom genötigt, rigoristische Positionen abzuweisen. Um nur einige markante Aussagen zu nennen: Gegenüber der harten Einstellung der Jansenisten wurde eigens betont, daß Jesus Christus seinen Tod nicht nur für Gläubende, sondern für alle Menschen gestorben sei.³¹ Damit ist eine streng exklusive Auffassung bereits im Kern ausgeschlossen. Noch deutlicher wurde dies in der Verurteilung des Paschasius Quesnel im Jahre 1713 mit seiner Formulierung: »extra Ecclesiam nulla conceditur gratia«³². Im Grunde wurde damit kirchenamtlich das Axiom »extra Ecclesiam nulla salus« letztendlich zugunsten einer universalen Heilsmöglichkeit aufgegeben. Wie jedoch beides noch relativ unverbunden nebeneinander bestehen bleiben und miteinander vertreten werden konnte, verdeutlicht eine 1854 ausgesprochene Lehräußerung Pius IX.:

»Im Glauben müssen wir festhalten, daß außerhalb der Apostolischen Römischen Kirche niemand gerettet werden kann; sie ist die einzige Arche des Heils, und jeder, der nicht in sie eintritt, muß in der Flut untergehen. Aber dennoch muß gleicherweise für gewiß gelten, daß diejenigen, die in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion leben, von keiner Schuld dieser Art vor den Augen des Herrn betroffen werden ...«³³

Theologisch durchdachter erscheint dieses Ineinander demgegenüber in der Enzyklika Pius XII. von 1943, worin ausdrücklich von »einer Art unbewußten Verlangens und Wunsches, hingeordnet auf den mystischen Leib des Erlösers«³⁴, bei den Menschen die Rede ist, die nicht zur sichtbaren Gemeinschaft der Kirche zählen. Wenn auch nicht mit einer Mitgliedschaft in der Kirche im eigentlichen Sinne, so wird doch mit einer abgestuften Zugehörigkeit zur Kirche gerechnet. Als es im Gefolge der genannten Enzyklika bei dem Jesuiten Leonhard Feeney zu rigoristischen Mißverständnissen kam, verdeutlichte damals das Heilige Offizium in einem Schreiben von 1949:

»Es ist nicht immer notwendig, daß dieses Verlangen (der Kirchenzugehörigkeit) ausdrücklich ist wie im Falle der Katechumenen. Wenn sich jemand in einer unüber-

³⁰ Vgl. dazu W. Kern, Disput um Jesus und um Kirche, Innsbruck-Wien-München 1980, 98f.

³¹ DS 2005, 2304.

³² DS 2429.

³³ Ansprache »Singulari quadam« vom 9. 12. 1854.

³⁴ DS 3821.

windlichen Unwissenheit befindet, nimmt Gott auch ein einschlußweises Verlangen an, daß so genannt wird, weil es in die gute Neigung der Seele eingeschlossen ist, kraft deren man seinen Willen mit dem Willen Gottes in Einklang zu bringen sucht.«³⁵

1.4.2 Die Auffassung des II. Vatikanischen Konzils

Noch weiter geht die Auslegung der Heilsnotwendigkeit der Kirche in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. Danach steht die Möglichkeit des Heils nicht nur den Menschen offen, die ohne eigene Schuld nichts von Christus vernommen haben, sondern auch jenen, die ohne eigene Verschuldung eine, von ihrem Gewissen her begründete, andere Glaubensüberzeugung als die der katholischen Kirche vertreten. Auch für sie gibt es die Möglichkeit, ohne unmittelbare Mitgliedschaft in der katholischen Kirche, im Heil zu sein. Zumindest hat das Konzil für diese Sicht die Weichen neu gestellt. Geht es doch grundsätzlich davon aus, daß die Berufung zum neuen Gottesvolk und zum Heil für *alle* Menschen Geltung hat. Es gibt nur einen Gott, deshalb nur eine Berufung und folglich nur ein Volk Gottes auf dieser Erde.³⁶ Mit der Antwort auf diesen einen Ruf Gottes gehören alle auf irgendeine Weise bereits zum Volk Gottes. D. h. die allumfassende katholische Einheit und Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes umfaßt bereits alle.

Aber ist eine solche Einheit wirklich so real vorfindlich? Widerspricht hier nicht bereits die Wirklichkeit der getrennten christlichen Kirchen selbst einer solchen Aussage? Oder läßt sich von einer solchen Einheit allenfalls der Idee bzw. dem Ziel nach sprechen? Das Konzil gibt selbst die Antwort, indem es den Blick keineswegs nur auf das eine Gottesvolk in der Zukunft oder als ein unsichtbares lenkt. Vielmehr ist die bezeugte Einheit des neuen Gottesvolkes eine reale geistliche und damit gelebte Einheit, keineswegs nur innerlich in den Herzen der Menschen, sondern sichtbar verwirklicht im gemeinschaftlichen Leben des Gottesvolkes, wenn auch — infolge menschlicher Schuld und geschichtlicher Bedingtheit — in verschiedenen Graden der Intensität und der Sichtbarkeit.

Hinsichtlich der vielen christlichen Kirchen besagt dies, daß der katholischen Kirche ihrem Verständnis gemäß zwar der höchste Grad der gemeinschaftlich gelebten Einheit des Volkes Gottes zukommt, daß sie also in ihr eine konkrete »Vollgestalt« besitzt³⁷, daß damit aber keineswegs die volle Identität der römisch-katholischen Kirche mit dem einen Volk Gottes ausgesprochen ist. Die Kirchenkonstitution räumt auch den übrigen christlichen Konfessionen die Bezeichnung »Kirchen und kirchliche Gemeinschaften«³⁸ ein und erkennt in ihnen damit durchaus sichtbare gemeinschaftliche Formen, in denen Glaube, Hoffnung und Liebe ihren Ausdruck finden.

Aber damit hat die Berufung zu dem einen Gottesvolk noch längst nicht ihre Grenze. Wenn auch in einem geringeren Grad der Sichtbarkeit, trifft man auf die Realisierung dieses einen Gottesvolkes auch bei vielen anderen Menschen dieser Welt. Der Grad der Sichtbarkeit des einen Gottesvolkes ist abhängig vom Grad der »Hinordnung« der ver-

³⁵ DS 3870.

³⁶ Vgl. LG 13.

³⁷ Vgl. LG 8.

³⁸ Vgl. LG 15.

schiedenen Menschengruppen auf die katholische Kirche, der »Vollgestalt« des Volkes Gottes.³⁹ Über die christlichen Kirchen hinaus gibt es damit weitere Stufen des einen Gottesvolkes, die schon deshalb mit der katholischen Kirche in Beziehung stehen, weil sie alle ausgerichtet sind auf die volle Verwirklichung des Gottesvolkes. Sie bilden sozusagen »konzentrische Kreise« um sie herum. Im Blick auf die Religionen der Welt hat das II. Vatikanische Konzil Abstufungen bzw. Hinordnungen folgendermaßen vorgenommen:

1. das Volk Gottes des Alten Bundes, welches aufgrund des Bundes und der Verheißungen seine »Vollgestalt« des neuen Gottesvolkes noch finden muß;

2. die Moslems, »die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten«⁴⁰, jene also, die aufgrund ihres ausdrücklichen Glaubens an den einen Gott auf die Kirche und ihr Bekenntnis an den dreifaltig-einen Gott hingeeordnet sind;

3. sodann alle Religionen der Welt, »die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen«⁴¹, und zwar deshalb, weil aufgrund der Inkarnation dieser gesuchte Gott immer schon auch der Gott des Heils für alle ist. Ihre sichtbare Hinordnung auf die katholische Kirche ist einmal in ihren Kultformen, welche schattenhafte Widerspiegelungen der christlichen Gottesverehrung und nicht zuletzt auch der Eucharistie sind, und zum anderen aufgrund der gewissenhaften Verwirklichung menschlicher Werte gegeben;

4. schließlich die, die keine ausdrückliche Kenntnis bzw. Anerkenntnis Gottes erkennen lassen, die »Atheisten« also. Insofern sie sich konkret an den Werten des »Guten« und »Wahren« ausrichten, darf auch ihnen die Hinordnung zum einen Gottesvolk nicht versagt sein.⁴²

Das alles hat Konsequenzen für die Auslegung der »Heilsnotwendigkeit« der Kirche. Diese ist gewiß nicht so zu verstehen, daß für alle Menschen eine unmittelbare Mitgliedschaft in der Kirche unabdingbar ist. Zusammenfassend müßte sie wohl so gedeutet werden: Jeder, der dem Willen Gottes entsprechen will, gehört, bewußt oder unbewußt, zu dem einen Volk Gottes, und zwar aufgrund der ausdrücklichen oder unausdrücklichen Annahme der Berufung seitens Gottes. Er hat *so* das Heil von Gott her. Wohl hat das eine Gottesvolk in der katholischen Kirche seine gemeinschaftliche »Vollgestalt«. Von der Ausrichtung auf die Vollgestalt des einen Gottesvolkes sind aber auch die übrigen Menschen nicht ausgeschlossen. Das in verschiedenen Graden zum Ausdruck kommende »Hindrängen« in die volle Gemeinschaft aller Glaubenden, Hoffenden und Liebenden, welches sich unterschiedlich äußern kann (als Interesse am Evangelium, als gemeinsames Engagement bei der Lösung der großen Menschheitsprobleme, in jeder selbstlosen Liebe zum notleidenden Menschen usw.), hat nach dem Verständnis des II. Vatikanum nur ein Ziel: die umfassende katholische Kirche, die Gemeinschaft derer, die Brüder und Schwestern Jesu Christi sind. Das besagt letztendlich Heil. Insofern bleibt die Kirche »heilsnotwendig«. Alle bedürfen ihrer, selbst wenn sie zunächst nur »keimhaft« Kirche bilden.

³⁹ Vgl. LG 16.

⁴⁰ LG 16.

⁴¹ LG 16.

⁴² Vgl. LG 16.

Mit den Aussagen des II. Vatikanums ist das cyprianische Axiom »extra ecclesiam nulla salus« erheblich modifiziert.⁴³ Ja mehr noch: »All jenen Personengruppen, denen das Konzil von Florenz 1442 die Heilsmöglichkeit ausdrücklich abgesprochen hat, wurde — in verschiedenem Frage- und Antworthorizont — vom Zweiten Vatikanischen Konzil 1964/65 die Heilsmöglichkeit ausdrücklich zugesprochen.«⁴⁴ Sehr konzentriert gesagt, beinhaltet dies,

»daß die Kirche Heilssakrament in einem umfassenden Sinn ist. Sie ist Organismus und Organ, Lebensgestalt und ›Operator‹ des Erlösungsgeschehens, das sich in Jesus ein für allemal ereignete. Deshalb ist sie so umfassend als im Gang befindliche Realisierung, wie es die Erlösungstat Jesu selbst in der Kraft ihres Ursprunges, ihres Anspruchs, ihres Ausgriffs war und . . . ist.«⁴⁵

Dieser veränderten Sichtweise korrelieren Auffassungen wie diejenige Y. Congars, wozu nach die Formel »Außer der Kirche kein Heil«, anders als ihre Urheber Origenes und Cyprian dachten, positiv zu verstehen wäre. Das meint: Es geht nicht mehr darum,

»diese Formel konkret auf eine beliebige Person, ein bestimmtes Subjekt anzuwenden; das Axiom sagt vielmehr objektiv aus, daß die Kirche — und sie allein — berufen ist, allen Menschen das Heil Jesu Christi zu bringen. Die Formel dürfe nicht mehr als Antwort auf die Frage ›Wer wird gerettet?‹ betrachtet werden, sondern man müsse in ihr die Antwort auf die Frage ›Wer ist beauftragt, den Heildienst auszuüben?‹ sehen. Der Aussagesinn des Axioms konzentriert sich danach auf die Vermittlung des Heils: er zielt nicht direkt auf die einzelnen Menschen, die das Heil empfangen (oder nicht empfangen), sondern auf die Kirche als die grundsätzliche und amtliche, die von Gott endgültig und umfassend bevollmächtigte Heils-‹Anstalt‹, die definitiv-universale Institution der Heilsmittlung.«⁴⁶

Damit ist die exklusive Sinnspitze abgebrochen; vom Heilsangebot der Kirche sind grundsätzlich alle Menschen umfassen. Ähnlich vermag man mit Henri de Lubac diese Formel und die darin ausgesprochene Heilsnotwendigkeit der Kirche auch

»positiv auszudrücken und also jenen, die guten Willens sind, nicht zu sagen: ›Außerhalb der Kirche seid ihr verdammt‹, sondern: ›Durch die Kirche und allein durch die Kirche seid ihr gerettet.‹ Denn durch die Kirche kommt das Heil, durch sie ist es schon unterwegs für die Menschheit.«⁴⁷

Die Auslegung des genannten Axioms hat also im Laufe der Zeit unterschiedliche Deutungen durchlaufen und erhebliche Wandlungen erfahren. Inzwischen gilt: Einerseits wird die Heilsbedeutsamkeit der Kirche nach wie vor unterstrichen, andererseits werden jedoch erkennbar jene Wege ausgemacht, die von Gott selbst bestimmt sind und die Menschen zum Heil führen sollen. Die gegenwärtige Interpretation ist somit spürbar von dem Bemühen geprägt, die Religionen der Welt offen wahrzunehmen und in geziemender

⁴³ Vgl. AG 7; GS 22.

⁴⁴ W. Kern, Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte und Reflexionen, 102.

⁴⁵ Ebd. 109.

⁴⁶ So zusammengefaßt ebd. 103 f.

⁴⁷ H. de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 207.

Weise zu würdigen. Der von der Kirche erhobene Anspruch der Heilsnotwendigkeit soll nicht als Anmaßung verstanden werden, geht es doch um einen Anspruch, den sie als mitgeteilten erhebt und erheben muß. Ihn hat sie in den Kulturen und Religionen der Welt in Demut zu vertreten. Damit ist sie in ihrer Nachfolge des Gekreuzigten angesprochen, ihm hat sie zu entsprechen ohne jedwede Anwendung von Gewalt und auch ohne andere subtile Formen der Druckausübung.

Gerade weil sie in ihrer eigenen Geschichte, zuweilen sogar massiv, dagegen verstoßen hat (bis in die jüngsten Jahrzehnte hinein galt sogar noch die Überzeugung, daß die Gewährung allgemeiner Religionsfreiheit durch den Staat sittlich verwerflich sei), hat sie sich auf dem II. Vatikanum mit der Erklärung *Dignitatis humanae* von dieser Auffassung radikal gelöst und damit ihre Beziehungen zu den Religionen auf eine neue, nicht zu überschätzende Basis gestellt. Daß die freie Religionsausübung zu den Grundrechten jeder menschlichen Person zählt, ist nun klar ausgesprochen, ohne daß damit der Anspruch, die »wahre« Religion zu sein, aufgegeben wird, geht es doch für alle Religionen entschieden darum, »die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren«. ⁴⁸ Mithin ist jedem Menschen und jeder menschlichen Gemeinschaft das Recht zuerkannt, nach bestem Wissen und Gewissen die eigene Religion zu wählen und auszuüben. Begründet ist dies alles nicht nur in der Lehre von den Grundrechten der menschlichen Person, sondern von der theologischen Qualifizierung des Glaubens selber her, nämlich daß dieser nur in Freiheit geschehen darf und von niemandem und nichts erzwungen werden kann. ⁴⁹

Die nachkonziliare katholische Theologie hat der neuen Einstellung auch durch neue Entwürfe Rechnung getragen. Sie ging daran, teilweise geradezu revolutionäre systematische Konzepte zum Thema Kirche und Religionen vorzulegen. ⁵⁰ Einige dieser Neuinterpretationen zeichnen sich dadurch aus, daß sie über die konziliaren Aussagen hinaus Neuland betreten (so vor allem Karl Rahner, von dessen Entwurf noch eigens die Rede sein wird).

1.4.3 Ekklesiologische Konkretion in der Missionsgeschichte

Blickt man auf die Missionsgeschichte der letzten 400 Jahre, in der sich das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen konkretisiert hat, so läßt sich die überschaute Entwicklung — mit Aloysius Pieris — durch vier aufeinander folgende Typen des missionarischen Zugangs zusammenfassen. Denn sie implizieren inhaltliche Entwicklungsmarken der Ekklesiologie, die sich dadurch fortentwickelt, daß es immer wieder zu

⁴⁸ DH 1.

⁴⁹ Vgl. DH 10.

⁵⁰ Vgl. H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1967; J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg-Basel-Wien 1967; H. Fries, *Das Christentum und die Religionen der Welt*, in: *Wir und die Anderen*, Stuttgart 1966, 240–272; W. Kasper, *Der christliche Glaube angesichts der Religionen*, in: H. Feld/J. Nolte (Hg.), *Wort Gottes in der Zeit* (FS Schelkle), Düsseldorf 1973, 347–360; H. Waldenfels, *Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 53 (1969) 257–278 u. a.

einem anderen (vielleicht besseren) »Verständnis der wahren Beziehung zwischen dem Reich, das Christus verkündete, und der Kirche, die Christus gründete«, kam.⁵¹

1. Gemäß der »Eroberungstheorie« begegneten die Mitglieder der anderen Religionen (die Heiden) in aller Regel als die »Anti-Christen«. Seinen Grund hatte dies darin, daß sich die sichtbare Kirche im triumphalistischen Geiste des Barock mit dem Reich Gottes, welches ja identisch zu sehen ist mit dem Heil, identifizierte und von dieser Selbsteinschätzung her gar nicht umhin konnte, dadurch zur Rettung der Heiden, der Mitglieder der anderen Religionen, beizutragen, daß sie diese in das Reich Gottes, also in die sichtbare Kirche, — auch in »missionarischer Intoleranz« — einfügte.

2. Träger der »Anpassungstheorie« und der damit angedeuteten Bewegung waren insbesondere italienische Jesuiten (Nobili, Beschi, Ricci), die die sozio-kulturellen Werte des Ostens im Christentum zum Zuge kommen lassen und damit dem Kultur-Kolonialismus der westlichen Kirche entgegentreten wollten. Getragen war diese Bewegung einerseits von der nach wie vor geltenden Auffassung, die Kirche sei selbst das Reich Gottes, andererseits aber auch von der Überzeugung, daß Anpassung erforderlich sei, also eine Kultur ihres religiösen Inhalts beraubt werden müsse, damit die christliche Botschaft darin Platz fände. In dieser Theorie des Anpassens erscheint das Verhältnis zu den Anhängern der Religionen gewandelt: aus »Anti-Christen« werden nun wenigstens »Nicht-Christen«.

3. Was die »Nichtchristen« vornehmlich zu »Prä-Christen« werden läßt, ist nach der Einschätzung von A. Pieris die vom II. Vatikanum getragene und in seinen Dokumenten belegte »Erfüllungstheorie«. Nach ihrem Verständnis begegnet die Kirche nicht mehr wie in den bisherigen ekklesiologischen Grundverständnissen einfachhin als identisch mit dem Reich Gottes, sondern allenfalls als »Keim und Anfang dieses Reiches«⁵². Im Kontext dieser »gesünderen Ekklesiologie« wird auch den Religionen ein gewisser »Heilswert« insofern zuerkannt, als sie eben »Bereitung für das Evangelium«⁵³ sind, jedoch noch auf »Erleuchtung und Heilung«⁵⁴ durch die Kirche angewiesen bleiben. Die Hinordnung der Mitglieder der anderen Religionen auf die Kirche macht die Religionen freilich zu Stätten der *verborgenen* Gegenwart Gottes, die nur deshalb noch der Mission durch die Kirche bedürfen, weil sie »Christus zurückgegeben« werden müssen. »Gesünder« ist diese Ekklesiologie darin, daß die Kirche noch ihrer Erfüllung am Ende der Zeit entgegengeht und im Streben nach eschatologischer *Fülle* auch die Werte anderer Religionen zu ihrem eigentlichen Urheber, Christus, hinzuführen hat. So gesehen finden beide, sowohl die Religionen als auch die Kirche selbst, im Reich Gottes der Endzeit ihre Erfüllung, was Pieris zu der Frage veranlaßt, ob wir daher nicht besser

⁵¹ A. Pieris, Die Kirche, das Reich Gottes und die anderen Religionen, in: ders., Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg-Basel-Wien 1986, 225–238, hier: 225.

⁵² LG 5.

⁵³ AG 3.

⁵⁴ Ebd.

»von gegenseitiger Erfüllung, gegenseitiger Bekehrung, gegenseitiger Ergänzung ... sprechen (sollten), durch die alle Religionen, das Christentum eingeschlossen, ihrer Erfüllung in dem Totalen Christus als dem Reich Gottes entgegengehen«.⁵⁵

Dies vor allem deshalb, weil die »Erfüllungstheorie« nicht gut zurande kommt mit dem heutigen *sensus communis*, daß der generellen Berufung des Menschen zum Heil die hier notwendig werdende Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ökonomie zuwiderlaufen würde, ganz abgesehen davon, daß sich auch nicht einfach zwischen der Religion des Alten Testaments als etwas übernatürlich Offenbartem und den übrigen vorchristlichen Religionen als natürlichen, nichtoffenbarten Systemen unterscheiden läßt.

4. Entschieden plädiert A. Pieris daher für die »*Sakramentaltheorie*«, in deren Kontext die Anhänger der Religionen als »anonyme Christen« gesehen werden, und die schon deshalb den Vorzug genießen müsse, weil sie auch das Positive der übrigen Theorien in sich schließe. Doch bevor auf diese Auffassung, die sich in besonderer Weise der Ausdrücke »Sakrament« und »Heil« im Kontext der Religionen annimmt, und in der die Kirche vornehmlich als das »Sakrament für die anonymen Christen« begegnet, im einzelnen als *die* gegenwärtige Lösung bedacht werden soll, bedarf es noch eines Blickes auf jene theologischen Grundpositionen, die gegenwärtig den Dialog mit den Religionen tragen sollen.

2. Neue Verhältnisbestimmungen

Aufgrund dessen, was bislang ausgeführt wurde, verwundert es nicht, daß in der religionstheologischen Diskussion kaum noch eine streng exklusivistische Einstellung gegenüber anderen Religionen eingenommen wird. (Sie spielt allenfalls noch als »Negativfolie« eine gewisse Rolle!) Umso bedrängender wird die Frage, wie es denn mit den inklusivistischen Positionen heutiger Theologie näherhin bestellt ist. Einige der bekannten Positionen, die zweifellos nicht in den Ruf des Exklusivistischen gelangen wollen, sind in ihren Darstellungen überraschenderweise, sei es nun bewußt oder unbewußt, sehr zweideutig.

2.1 *Ambivalente Positionen*

2.1.1 W. Kasper: »exklusiv und inklusiv zugleich«

Katholischerseits sei hier die paradigmatische Position Walter *Kaspers* skizziert, der erkennbar darum bemüht ist, die Alternative von Historismus bzw. Indifferentismus und Dogmatismus zu meiden und jenseits sowohl von rein apologetisch-polemischer Auseinandersetzung als auch von naiver, unkritischer Vermischung zu einer dialogischen Verhältnisbestimmung hinzufinden. *Kaspers* These lautet:

»Christentum — exklusiv und inklusiv zugleich«⁵⁶.

⁵⁵ A. Pieris, a. a. O. 231.

⁵⁶ W. Kasper, Das Christentum im Gespräch mit den Religionen, in: Dialog aus der Mitte christlicher Theologie, 105–130, hier 110.

Für ihn ergibt sich aus der erkennbaren »doppelten Tendenz« im Alten Testament (Absage etwa an die Götter Kanaans und gleichzeitige selbstverständliche Übernahme und Einbeziehung von religiösen Vorstellungen, Symbolen, Riten und Kultstätten) eine offenkundige Verknötung von »Exklusivität und Inklusivität, Einmaligkeit und Universalität zu einer letztlich nicht auflösbaren Einheit«⁵⁷. Mit der »zugleich exklusiven und inklusiven Tendenz dieses sehr komplexen Prozesses«⁵⁸ rechnet Kasper auch im Neuen Testament und in der frühen Kirche. Daraus erklärt sich für ihn, daß sich das Christentum als »wahre Religion« versteht, und die anderen Religionen demgemäß als *praeparatio evangelii* auszuliegen sind. Es gilt also, die »dem Christentum eigene Vermittlungsstruktur« beizubehalten, ja dieses

»komplexe, von der Bibel und der Geschichte der Alten Kirche vorgegebene Verhältnis von Inklusivität und Exklusivität, von Einmaligkeit und Universalität . . . neu zu bewähren«⁵⁹.

Wie aber kommt »das Verhältnis zwischen dem Christentum und den Religionen in seiner zugleich exklusiven und inklusiven Tendenz« bei der geforderten »Dialog-Einheit« des Christentums mit den Religionen zum Ausdruck? Da Addition, Anpassung, Vermischung, Harmonisierung, Einschmelzung dafür ungeeignet sind — was kommt dann noch für das universale *colloquium salutis* in Frage? Im Blick auf eine in Jesus Christus letztlich mögliche Einheit der Religionsgeschichte kann es nur die trinitarische Einheit sein, also die Einheit in bleibender Vielheit und Vielheit in Einheit. Genau in dieser Dialog-Einheit erkennt Kasper »Urbild und Maß der christlichen Begegnung mit den Religionen«⁶⁰. Damit ist allen »monologischen Großentwürfen« der Abschied gegeben: sowohl dem mit einem gewalttätigen Imperialismus verbundenen Absolutismus als auch dem skeptisch toleranten Relativismus. Andererseits jedoch ist das Christentum

»in einer ein für allemal ergangenen, in Jesus Christus zu ihrer Fülle gelangten geschichtlichen Offenbarung begründet, und diese bleibend normative Offenbarung wird wiederum in der Geschichte und in der Begegnung mit den sich wandelnden geschichtlichen Herausforderungen, im Dialog mit den verschiedenen Kulturen und Religionen ausgelegt und entfaltet.«⁶¹

Die Frage nach der Dialogfähigkeit der Kirche in diesem offenen Dialog beantwortet Kasper so:

»Gerade wenn es der eine Heilsplan Gottes ist, der sich in Jesus Christus erfüllt, muß der Christ damit rechnen, daß ihm in der Begegnung mit anderen Religionen Aspekte der einen, alle verbindenden Wahrheit aufgehen, welche ihm bisher verborgen waren und die ihn nunmehr wachsen und reifen lassen in der Einsicht in die Reichtümer von Gottes Offenbarung in Jesus Christus . . . So wird der Dialog mit den Religionen heute helfen, die verengten und oftmals verkrusteten Perspektiven des europäischen Christentums zu weiten, zu verlebendigen und zu vertiefen.«⁶²

⁵⁷ Ebd. 110.

⁵⁸ Ebd. 112.

⁵⁹ Ebd. 113.

⁶⁰ Ebd. 121.

⁶¹ Ebd. 122.

⁶² Ebd. 126.

Zwar rechnet Kasper in diesem Dialog durchaus mit der Abschattung der christologischen Fülle in fragmentarischer und vorläufiger Weise auch in den Religionen (d. h. es mag die allein im Glauben erfäßbare Einheit anfanghaft, spurenhafte in vielfältigen Riten, Symbolen, religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen sichtbar sein), lehnt es aber als einen verhängnisvollen »Kurzschluß« ab, daß Gottes Geist »auch *durch* die Religionen und *durch* ihre sichtbaren Riten wirkt«⁶³. Diese dem alle Unterschiede verwischen wollenden, liberalistischen Synkretismus abholde Position »standhaltender und doch hoffender Liebe« im Konzept der Dialog-Einheit mit den Religionen will so »zum Zeichen und Werkzeug des Friedens und der Versöhnung« werden⁶⁴.

2.1.2 W. Pannenberg: pluralistisch und exklusiv zugleich

Als eine durchaus offene und doch zugleich ambivalente Position erscheint die von Wolfhart Pannenberg. Sie begegnet als eine Theologie der Religionsgeschichte, die zwar eine grundsätzlich christliche Perspektive nicht verleugnen kann, aber nicht vom Glaubensstandpunkt her argumentieren, sondern sich auf religionsgeschichtliche Phänomene beziehen will.⁶⁵ Weil es nicht um eine dogmatische Interpretation vom christlichen Standpunkt aus geht, bleibt Pannenberg für alles Erscheinen des göttlichen Geheimnisses aufgeschlossen. Und dieses ist in der Geschichte der Religionen eben noch »strittig«⁶⁶. Nicht eine subjektiv-aprioristische Deutung der Religionsgeschichte kommt für ihn in Frage, sondern eine vergleichende Religionsphänomenologie. D. h.:

»Im Wettstreit zwischen den Religionen im Namen der von ihnen verehrten Götter geht es um die Fähigkeit zur besseren, überzeugenderen Interpretation der Wirklichkeit, wie sie von den Menschen in ihrer Welt erfahren wird.«⁶⁷

Nach dieser Konzeption wird nicht einmal vorausgesetzt, »daß *nur* die israelitisch-christliche Religion sich als ein solches Interpretationszentrum erweist, noch auch, daß alle Religionsformen schon von sich aus auf Zukunft hin offen waren und in dieser Zukunftsoffenheit konvergieren«⁶⁸, was andererseits wiederum nicht ausschließen muß, daß dabei »die israelitisch-christliche Überlieferung in besonderem Maße assimilative Kraft bewährt«⁶⁹. Der Wettstreit um die bessere, einheitlichere Interpretation des menschlichen Daseins und der Welt bleibt also in Gang und aufs Ganze gesehen kann Aufgabe der Theologie nur sein,

»zu prüfen, inwieweit die einem religiösen Phänomen zugrundeliegende, in ihm zum Ausdruck kommende Erfahrung des göttlichen Geheimnisses die Daseinswirklichkeit, wie sie *damals* erfahren wurde und wie sie sich *heutiger* Erfahrung darstellt, zu

⁶³ Ebd. 127f.

⁶⁴ Ebd. 130.

⁶⁵ W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 290.

⁶⁶ Ebd. 294.

⁶⁷ W. Pannenberg, Die Religionen als Thema der Theologie. Die Relevanz der Religionen für das Selbstverständnis der Theologie, in: Theologische Quartalschrift 169 (1989) 99–110, hier: 105.

⁶⁸ W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main 1973, 369.

⁶⁹ Ebd. 370.

erhellen vermag und damit ihren Anspruch bewährt, einen Zugang zum göttlichen Geheimnis selbst zu eröffnen.«⁷⁰

Von dieser »Strittigkeit« her ist es durchaus einsichtig, weshalb Pannenberg die »triumphalistische Auffassung« der Formel »extra ecclesiam nulla salus« als eine »abscheuliche und abstoßend selbstgerechte Vorstellung« empfinden muß, ganz abgesehen von der Unvereinbarkeit mit dem Jesuswort: »Viele aus Ost und West werden kommen, um mit Abraham, Isaak und Jakob zusammen zu Tisch zu liegen im Himmelreich — die Söhne des Reiches aber werden in die äußerste Finsternis verstoßen werden« (Mt 8, 11f). Zumindestens ist es in diesem abgesteckten Rahmen möglich, »daß die in nichtchristlichen religiösen Kulturen lebenden Menschen auch in ihren Religionen von dem wahren Gott und seinem Heil gefunden werden können«⁷¹.

Eine Ambivalenz bleibt in dieser Position dennoch damit gegeben, daß einerseits der Wettbewerb und die Strittigkeit vom Gesamtsystem hervorgehoben werden, andererseits aber die Theologie nach wie vor die Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus betonen und »ihr umfassendes Interpretationspotential zur Beschreibung der Welt und der menschlichen Lebensproblematik zur Geltung« bringen muß⁷², so sehr sogar, daß Pannenberg gegenüber den Religionen darauf besteht, daß die Menschen anderer Kulturen und Religionen »nicht durch ihre kultischen Einrichtungen ihrer Religionen am Heil teilhaben« und daß sie »auch nicht so wie der getaufte Christ im Leben der Kirche die Zusage und Verheißung ihres Heils durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus jetzt schon empfangen«⁷³. So konstatiert er:

»Gegenwärtige Gewißheit über die Teilhabe am künftigen Heil ist nach dem Urteil des christlichen Glaubens nicht außerhalb der Kirche zu erlangen.«⁷⁴

Aus welchem Grund ist denn bei der Vermittlung und Verbürgung der *Gewißheit* der Teilhabe am Heil allein die Kirche am Werk? Ist damit bei aller Offenheit und Pluralität des Pannenberg'schen Ansatzes nicht doch ein auf die *Gewißheit* bezogenes exklusives Verständnis der Kirche bestimmend?

2.2 K. Rahners konsequent inklusivistische Theorie

Geltung verschaffen konnte sich bislang vor allem die konsequent inklusivistisch angelegte und sehr fundierte Theorie Karl Rahners vom »anonymen Christentum«. Sie rührt an den Kern der Rahnerschen Theologie überhaupt und hat darin ihre theologische Mitte. Wenn die Selbstmitteilung Gottes als »<ungeschaffene> Gnade im Gegensatz zur bloßen geschaffenen als das eigentliche Wesen der Gnade«⁷⁵ bestimmt werden kann, wenn fer-

⁷⁰ W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie, 295.

⁷¹ W. Pannenberg, Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen, in: Dialog aus der Mitte christlicher Theologie, 187.

⁷² W. Pannenberg, Die Religionen als Thema der Theologie, 108.

⁷³ Ebd. 110.

⁷⁴ W. Pannenberg, Religion und Religionen, 189.

⁷⁵ K. Rahner, Selbstmitteilung Gottes, in: LThK IX, 627.

ner »jeder, wirklich radikal jeder Mensch als das Ereignis einer übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes verstanden werden«⁷⁶ darf, so daß diese Gnade, in der »der Geber in sich selber die Gabe ist«⁷⁷, ein bleibendes »übernatürliches Existential« des Menschen schlechthin bedeutet, dann besagt dies positiv, »daß der Mensch in der Erfahrung seiner Transzendenz, seiner grenzenlosen Verwiesenheit . . . nun auch schon das Angebot der Gnade erfährt.«⁷⁸ Alle in Freiheit getroffene Antwort des so Angerufenen — als Annahme oder Zurückweisung — schließt eine Glaubensentscheidung in sich ein oder aus,

»weil man dann von eigentlichem Glauben sprechen kann, wenn der Mensch diese seine gnadenhaft erhobene und auf die Unmittelbarkeit Gottes finalisierte unbegrenzte Transzendenz in Freiheit annimmt.«⁷⁹

Diese »unthematische, unreflexe, aber dennoch bewußte Bezogenheit auf Gott«⁸⁰ muß sich, um den Bedingungen der Heilhaftigkeit zu genügen, nicht in einem vollen, expliziten Bekenntnis zu der geoffenbarten Wahrheit ausdrücken. Derjenige Mensch, der im steilen Vorgriff auf den geheimnishaften Horizont seines Daseins — Gott genannt — existiert, nimmt ihn auch dann gläubig an, »wenn er sich selbst mit seiner unbegrenzten Transzendentalität in Freiheit annimmt.«⁸¹ Darum kann und darf jeder Mensch, der auf diese — wenngleich nur implizite — Weise in der Treue zu seinem Gewissen lebt, als im Stand der Gnade lebender Gläubiger betrachtet werden, obwohl und weil er sich nicht als Christ bekennt. Diesen in der Gnade Gottes stehenden und gerechtfertigten Menschen, sei es nun ein Angehöriger einer anderen Religion oder ein Atheist, bezeichnet Rahner in Ermangelung eines besseren Terminus als »anonymen Christen«. Dabei geht es also nicht nur um die Gnade des Christusheiles, sondern auch um eine Gnade, die ohne ausdrückliche Begegnung mit der Verkündigung der Kirche den Menschen angeboten wird. Rahner versteht es, als Grundlage dieser seiner Theorie, das Wesen des Christentums so darzutun, daß es auch dort als präsent zu denken ist, wo man sich nicht ausdrücklich zu Christus bekennt. Als ein Glaubender ist ein Mensch auch anzusehen, wenn er sich »als gegründet im Abgrund des unaufhebbaren Geheimnisses erfährt und dieses Geheimnis in der Tiefe seines Gewissens und in der Konkretheit seiner Geschichte . . . als erfüllende Nähe und nicht als verbrennendes Gericht erfährt und annimmt«⁸², oder wenn ein Mensch »eine sittliche Forderung seines Gewissens als *absolut* für ihn gültige erfaßt und in freier, wenn vielleicht auch noch so unreflektierter Zustimmung als für ihn gültig annimmt«⁸³.

Selbstverständlich beschränkt sich die Selbstmitteilung Gottes, worin er sich den Menschen im Modus des diesen konstituierenden Angebotes mitteilt, nicht nur auf den transzendentalen Aspekt des Menschseins, sondern umfaßt als Bedingung der Möglichkeit des

⁷⁶ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg-Basel-Wien ⁹1976, 133.

⁷⁷ Ebd. 126.

⁷⁸ K. Rahner, Schriften zur Theologie VI, 549.

⁷⁹ K. Rahner, Schriften zur Theologie XII, 79.

⁸⁰ Ebd. 80.

⁸¹ Ebd.

⁸² K. Rahner, Schriften zur Theologie V, 15.

⁸³ K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII, 197.

kategorial-geschichtlichen Verfaßtseins des Menschen auch dieses. »Transzendente Offenbarung und geschichtliche Wortoffenbarung sind gegenseitig aufeinander verwiesen.«⁸⁴ Mit dem Begriff der Selbstmitteilung

»ist sowohl das (und zwar in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis der beiden Momente) umgriffen, was man in der üblichen theologischen Terminologie rechtfertigende Gnade nennt, . . . als auch was man Heils- und Offenbarungsgeschichte nennt, die nichts anderes ist als die geschichtliche Selbstvermittlung, die geschichtliche und geschichtlich fortschreitende Objektivation der dem Grund der Geschichte dauernd . . . eingestifteten gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes.«⁸⁵

Diese zweifache Mitteilung Gottes im Logos und im Heiligen Geist — kategorial und transzendental, geschichtlich und existenziell — kann nur in einer letzthinnigen Einheit gedacht werden, will man nicht in Gott einen Widerspruch bezüglich seiner heilschaffenden Gnadeninitiative hineinragen. Mit der Annahme des göttlichen Gnadenangebotes ist mithin immer zugleich auch das geschichtliche Heilsereignis in Jesus Christus angenommen. In einer thesenhaften Zusammenfassung seiner Christologie formuliert Rahner:

»Wer sein Menschsein ganz annimmt, der hat den Menschensohn angenommen, weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat.«⁸⁶,

ja weiter, weil

»die Mitte des Menschen Gott selbst ist und seine Form die des mensehgewordenen Gottes selbst.«⁸⁷

In der einzigartigen und unüberbietbaren Weise der hypostatischen Union nimmt Gott den Menschen an, so daß, wer sein Menschsein annehmend aktualisiert, sowohl Gott als auch Christus annimmt — bewußt oder anonym.

Das alles muß nicht eine illegitime Ausdehnung des Kirchenbegriffs, ja überhaupt eine scheinorthodoxe Zerdehnung christlicher Begriffe wie dem des »Heils« bedeuten, wie es Hans Küng befürchtet hat.⁸⁸ Es verwundert dennoch nicht, daß gerade Rahners Theorie sehr kontrovers diskutiert wurde. In ihr bündeln sich gewissermaßen all die Probleme,

⁸⁴ K. Rahner, Schriften zur Theologie XII, 84.

⁸⁵ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, 436.

⁸⁶ K. Rahner, Schriften zur Theologie IV, 154.

⁸⁷ K. Rahner, Schriften zur Theologie V, 16.

⁸⁸ Vgl. H. Küng, Die Kirche, München 1977, 376. Gegenüber dieser Befürchtung lautet die sehr fundierte Antwort von L. Bruno Puntel: »Will Küng nicht einer Geschichtskonzeption das Wort reden, die die Geschichte als eine Welt fixierter metaphysischer Essenzen oder als eine Vielheit ·fensterloser· Monaden . . . sieht, so kann er Begriffe wie ›Christentum‹, ›Heil‹, ›Kirche‹ u. ä. nicht als fixierte logisch-metaphysische Wesenheiten nehmen.« (L. B. Puntel, Hans Küng, die Logik und die theologische Redlichkeit, in: Orientierung 40 [1976] 4). Wenn Küng die zentralen christlichen Begriffe tatsächlich so eng deuten will, wie er dies in seiner Kritik an Rahner unterstellt, so muß das Christliche in seiner Sicht konsequenterweise zu einem partikularistischen Phänomen unter anderen werden. Küng wäre dann aber gehalten, seine These vom »inkluisiven, christlichen Universalismus« (H. Küng, Christsein, München 1976, 97ff.) aufzugeben. Die angebliche Zerdehnung ist also gerade nicht der Versuch, das Christentum als eine metaphysische Essenz, als eine Monade oder als logisch-ontologisches Atom darzustellen, sondern »als den schon sichtbar gewordenen Sinn des Ganzen der Geschichte mit allen ihren Phänomenen wie Religionen usw.« (L. B. Puntel, Hans Küng, die Logik . . . , 4).

die bislang schon angeklungen sind. Denn einerseits ist auch Rahner darum bemüht, das biblische Grundzeugnis vom allgemeinen Heilswillen Gottes mit der Heilsnotwendigkeit des Glaubens und der Kirche in Verbindung und in Einklang zu bringen, andererseits jedoch entsteht dadurch die Schwierigkeit, die Sendung der Kirche zu Zeugnis und Dienst an der Welt noch schlüssig genug zu begründen (zumal ja das Heil nicht mehr an das ausdrückliche Bekenntnis zu Christus gebunden ist), wengleich freilich Rahners Ansatz für eine theologische Neubegründung der Mission der Kirche nicht zu übersehen ist. Es erscheint auf der einen Seite die Kirche zwar nicht mehr als »exklusive Gemeinschaft der Heilsanwärter«⁸⁹, es drängt aber auf der anderen Seite das, was Rahner das »anonyme Christentum« nennt, dennoch letztlich auf eine »kirchlich-gesellschaftliche Verfaßtheit«⁹⁰ hin. Der christliche Glaube will also gewissermaßen wieder aus seiner Anonymität heraus, weil die Gnade sich »in allen Dimensionen der menschlichen Existenz, also auch in seiner Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit auswirken und darstellen«⁹¹ will. Somit bleibt für ihn die verfaßte Kirche die Mitte, denn sie bildet

»den geschichtlich greifbaren Vortrupp, . . . die geschichtlich und gesellschaftlich verfaßte Ausdrücklichkeit dessen, was der Christ als verborgene Wirklichkeit auch außerhalb der Sichtbarkeit der Kirche gegeben erhofft«⁹².

Nicht zuletzt läßt sich durch Rahners Theorie über das Konzilsdekret über die Religionsfreiheit hinaus im Blick auf die Religionen der Welt die Forderung nach Religionsfreiheit besonders gut begründen. Die Annahme eines anonymen Christentums reicht nämlich über eine Toleranz im rein öffentlich-rechtlichen Bereich hinaus, insofern sie eine vom eigenen Glauben her ermöglichte und gerechtfertigte Heilchance auch den anderen einräumt. So kann die »äußere«, d. h. die auf den öffentlichen Bereich beschränkte, Religionsfreiheit zur »inneren« werden, die aus der Immanenz des Christlichen heraus begründbar ist und nicht — wie bisher — als eine Forderung von außen her an das Christentum herangetragen wurde.⁹³

Überzeugend illustriert Horst Bürkle den Rahnerschen Beitrag zur Theologie der Religionen mit einem anschaulichen Bild:

»Gott reißt nicht mit der einen Hand ein, was er mit der anderen Hand aufgebaut hat. Er setzt mit beiden Händen Stein um Stein um den ›Eckstein‹ seines Christus.«⁹⁴

Daher gelangt auch das explizite Christentum erst zu seiner endgültigen Gestalt, wenn die Anonymität der anderen Religionen in die Ausdrücklichkeit des Christentums hinübergeführt worden ist. Auch die »Heiden« liefern ihren eigenen Beitrag zur geschichtlichen Gestaltung der Christusgemeinschaft. Und so erscheint die Kirche selbst als ergän-

⁸⁹ K. Rahner, Schriften zur Theologie V, 156.

⁹⁰ K. Rahner, Schriften zur Theologie IX, 501.

⁹¹ K. Rahner, Schriften zur Theologie IX, 513.

⁹² K. Rahner, Schriften zur Theologie V, 156.

⁹³ Vgl. K.-H. Weger, Überlegungen zum anonymen Christentum, in: H. Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1979, 506.

⁹⁴ H. Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen, Darmstadt 1977, 30.

zungsbedürftige, die erst innerhalb der Heilsgeschichte unter konstitutiver Mitwirkung der anderen Religionen ihrer eigenen Vollendung entgegengeht. Im Gegensatz zur »dialektischen Theologie« erkennt Bürkle in Rahners Theorie »die echte Spannung einer dialogischen Behandlung der Religionen«⁹⁵, durch welche die innere Kontinuität der Geschichte gewahrt bleibt, ohne den geschichtlichen Bruch eines »totaliter aliter«.

2.3 Inklusivistisch und pluralistisch zugleich

Daß auch die inklusivistischen Positionen der Theologie mit Zweideutigkeiten behaftet sind, ist unverkennbar. Zudem werfen die Vertreter eines pluralistischen Ansatzes jenen des inklusivistischen vor, letzterer sei nicht in der Lage, den Erfordernissen des interreligiösen Dialogs gerecht zu werden, da er mit seiner aprioristischen Einstellung den dialogischen Grundregeln nicht entsprechen könne, folglich lernunfähig sei und den Gleichheitsgrundsatz verletze. Ist es also nicht an der Zeit, dem religionstheologischen Inklusivismus den Abschied zu geben und mit aller Konsequenz zum pluralistischen Modell überzuwechseln, also den für viele längst fälligen Schritt von der Christentums- und Christozentrik zur Theozentrik vorzunehmen?

Inzwischen gibt es tatsächlich ein unüberhörbares Plädoyer engagierter Pluralisten dafür, sich dem in Gang befindlichen Prozeß, der »im christlichen Bewußtsein schon seit den Anfängen dieses Jahrhunderts stattfindet und vom Ekklesiozentrismus über den Christozentrismus zum Theozentrismus führt«⁹⁶, anzuschließen. Der Ruf nach dem religionstheologischen Ansatz, der es nicht mehr nötig macht, die Einzigartigkeit und Superiorität des Christentums hervorzukehren, also nach dem pluralistischen, wird damit lauter.

Gegenüber diesen Positionen hat *P. Schmidt-Leukel* darauf hingewiesen, daß mit einem solchen Wechsel die Aporien nicht beseitigt sind.⁹⁷ Selbst ein konsequent theozentrischer Ansatz führt noch nicht zur Überwindung des Inklusivismus. Der christliche Inklusivismus wird allenfalls durch einen theistischen abgelöst. Und wer die Partikularität des Christlichen hinter sich gelassen hat, befindet sich daher noch immer in den Fängen des »theistischen« Inklusivismus. Dieser wäre i. S. eines streng pluralistischen Ansatzes wohl nur durch die einseitige Betonung eines radikal gefaßten Transzendenzgedankens unter deutlicher Vernachlässigung der Immanenz zu überwinden. Schmidt-Leukel kommt jedoch zu dem berechtigten Schluß, daß sich der Transzendenzgedanke ohne den Immanenzgedanken nicht ernsthaft durchhalten läßt, und der Relativismus nur durch die Annahme von mindestens einem normativen Charakteristikum der Immanenz vermeidbar ist. Die erforderliche dialogische Lernfähigkeit muß daher nicht automatisch aufgehoben sein, wenn die Kirche auf einer sakramentalen Real-Symbolik im Sinne des christologischen Verständnisses besteht. Infolgedessen steht dem Rückbezug auf den Immanenzge-

⁹⁵ Ebd. 31.

⁹⁶ P. Knitter, *Ein Gott — viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*. München 1988. 99.

⁹⁷ Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen. Zum Problem dialogischer Lernfähigkeit auf der Basis eines christologischen Ansatzes*, in: *MThZ* 41 (1990) 43–71.

danken nach Maßgabe der Christologie in einem gelungenen religionstheologischen Ansatz nichts im Wege. Man könnte die Anhänger anderer Religionen durchaus als »anonyme Christen« bejahen, in ihren Religionen den »Logos-Christus« am Werke sehen, ohne sie damit aprioristisch zu vereinnahmen, sie herabzuwürdigen und sich selbst der Lernfähigkeit zu begeben. Ist »Christus« die sich offenbarende und heilschenkende Immanenz Gottes, dann ist in der Tat »das Erkennen der Anwesenheit Gottes in anderen Religionen gleichbedeutend mit der Verkündigung des Wirkens Christi in ihnen«⁹⁸. Dann aber ist auch klar, daß sich im interreligiösen Dialog Neues von und über Christus lernen läßt.

Läßt sich von dieser Basis her nicht auch — sehr behutsam diesen Immanenzgedanken weiterführend — der nächste Schritt tun, nämlich in den anderen Religionen »sakramentale Verkörperungen verschiedener Aspekte des Reiches Gottes«⁹⁹ zu sehen, hier also das auf die Religionen zu übertragen, was von der Kirche grundsätzlich gilt? Diese versteht sich ja als »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«¹⁰⁰. Als »gesellschaftliches Gefüge« hat die kirchliche Gemeinschaft »dem Geiste Christi« die Plausibilitätsstruktur abzugeben. Denn:

»Wie ... die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi.«¹⁰¹

In *Lumen Gentium* wird damit für die Kirche die Analogie zum fleischgewordenen Wort geltend gemacht und analog auch das »Unvermischt« und das »Ungetrennt« von Chalcedon. In der Weiterführung dieses christologischen Immanenzgedankens könnten dann u.U. auch andere Religionen einen Dienst an dieser innigsten Vereinigung Gottes mit den Menschen erfüllen, und als »Stützgemeinschaft« mit einem Netz von »Unter-Haltungen« hätten auch sie auf ihre Weise jene Wirklichkeit »plausibel« zu machen, die man gemäß der Verkündigung Jesu unter den großen Nenner »Herrschaft Gottes« subsumieren kann. Und da Religionen zweifellos »sozio-kulturelle Verkörperungen einer echten Heilssuche« sind, sind sie auch eine Form »verborgener Gegenwart Gottes«, wenn gilt, daß »Gott ... das Heil des Menschen in dessen eigener Suche nach dem Heil«¹⁰² sucht. Möglicherweise läßt sich dann von dieser Warte her mit *A. Pieris* im Blick auf die »Bundesgeschichte« sogar festhalten:

»Der Gott aller Menschen ist auch der Herr aller Geschichte. So wie das Bundes-Volk berufen ist, Symbol und Diener des universalen Volkes Gottes zu sein, so ist die Bundes-Geschichte Zeichen und Instrument der allgemeinen Heilsgeschichte. Zu den verschiedenen Strömen der Geschichte, die durch das Christus-Ereignis zu einer einzigen universalen Heils-Geschichte verflochten sind, gehören die großen Religionen, deren jede einzelne nicht etwa eine statische Formel ist, die eine Gemeinschaft untereinander verbindet, sondern ein dynamischer Prozeß menschlichen Betroffenseins,

⁹⁸ R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1986, 162.

⁹⁹ A. Pieris, a. a. O. 238.

¹⁰⁰ LG 1.

¹⁰¹ LG 8.

¹⁰² A. Pieris, a. a. O. 232.

der, ausgelöst durch ein Heilsgeschehen in ferner Vergangenheit, auf seinen Weg durch die Generationen an Stoßkraft gewinnt und sich in einer mehr und mehr zur Einheit zusammenwachsenden Welt sogar zur universalen Synthese entwickelt.«¹⁰³

Das darin positiv Gesagte muß nicht einfachhin den kritischen Bezug zwischen dem Christentum und den Religionen außer Acht lassen. Das Gericht der Wahrheitsfrage angesichts der schrecklichen Vermischung des Heiligen, des Wahren, des Guten und Schönen mit dem Irrtum, der Lüge, dem Aberglauben, den Depravierungen und Dämonisierungen des Göttlichen bleibt durchaus bestehen. Es soll damit nicht einfachhin ohne Reinigung alles christlich legitimiert werden. Unter dem Gericht der Wahrheitsfrage steht ja nach wie vor auch die christliche Kirche selbst.

Wer sich der Wahrheitsfrage verpflichtet weiß, muß deshalb jedoch nicht zwangsläufig zur exklusivistischen Position mit ihren dargestellten Dilemmata zurückkehren. Hier bahnt sich ein anderer Verlauf der Diskussion bereits an. Dazu sei auf die Erwägungen Armin Kreiners verwiesen, wonach vermittels der Unterscheidung zwischen *Heils- und Wahrheitsfrage* Anregungen des pluralistischen Modells durchaus zur Geltung gebracht werden können.¹⁰⁴ Inhaltlich besagt dies: Einerseits ist das »Sein-in-der-Wahrheit« (im Sinne Karl Rahners) zwar mit dem »Sein-im-Heil« identisch, andererseits aber ist das »Haben-wahrer-Sätze«, wenngleich der Wahrheitsfrage zugeordnet, in allen religiösen Traditionen sekundärer Natur. Von daher kann man mit Kreiner der Überzeugung sein, daß mit der Vorrangigkeit der Heilsfrage vor der Wahrheitsfrage der Streit um die Wahrheit zwischen den Religionen von vielen Negativa (Arroganz, Überheblichkeit, Besserwisserei, Feindseligkeit usw.) entlastet werden kann. Den Religionen bleibt es dabei durchaus unbenommen, ja sogar aufgetragen, weiter um die Wahrheit zu ringen und den »Wettstreit um die tiefere, überzeugendere und einheitlichere Interpretation des menschlichen Daseins und der Welt, in der die Menschen leben«¹⁰⁵, fortzuführen. In den konkreten Dialogbegegnungen unserer Tage könnten sie so in pluraler Offenheit aufeinander zugehen und brauchten dabei einander nicht das Heil abzusprechen.

Geht man von einem derartigen Reflexionsstand der Religionstheologie aus, darf man mit guten Gründen das Verhältnis der Kirche bzw. des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen, ohne daß damit ihr universaler Anspruch geleugnet werden müßte, auf den Nenner bringen: »inklusivistisch und pluralistisch zugleich«. Von der sakramentalen Grundstruktur ekklesiologisch gedeuteter Heilsvermittlung her legt es sich nahe, die heilsvermittelnde Funktion nichtchristlicher Religionen grundsätzlich inklusivistisch zu verstehen und derselben in ihrer konkreten Form eine legitime Pluralität beizumessen — »inklusivistisch« also deshalb, weil die theologische Grundlage dafür die heute einzig tragbare und dennoch mögliche ist, und »pluralistisch zugleich«, weil die Religionen in ihrer unterschiedlichen Eigenart und Sozialgestalt im Hinblick auf das Reich Gottes bejaht werden können. Nicht zuletzt aufgrund ihrer Offenheit dürfte diese Formel zur Zeit die treffendste Umschreibung des Verhältnisses der Kirche zu den Religionen sein.

¹⁰³ Ebd. 235f.

¹⁰⁴ Vgl. A. Kreiner, Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen, in: MThZ 41 (1990) 21–42.

¹⁰⁵ W. Pannenberg, Die Religion als Thema der Theologie, 105.