

Der Absolutheitsanspruch des Christentums und das Problem der Religionsfreiheit

Von Heinrich Petri, Regensburg

Das vielleicht nicht ganz glücklich als Absolutheitsanspruch Bezeichnete scheint dennoch etwas zu sein, was als für das Christentum wesentlich angesehen werden muß. Es gilt — innerhalb wie außerhalb — als ein bestimmendes Moment christlichen Selbstverständnisses und als natürliche Basis des Durchsetzungswillens und der Durchsetzungskraft des Christentums. Insofern wird dieser Anspruch auch mitverantwortlich gemacht für das Positive, das das Christentum in der Welt bewirkt hat, mehr aber noch für das Negative, das sich in Selbstgenügsamkeit, Überheblichkeit und Intoleranz gegenüber allen Andersdenkenden bis hin zu ihrer Unterdrückung dargestellt hat und vielleicht noch immer darstellt. Stellt man dem die Forderung nach Religionsfreiheit gegenüber, erscheint beides als unvereinbar. Soll Religionsfreiheit sein, dann kann und darf der Absolutheitsanspruch nicht aufrechterhalten werden; wird an ihm festgehalten, dann besteht keine Möglichkeit, das Recht auf Religionsfreiheit anzuerkennen. Nun hat die katholische Kirche, die innerhalb des Christentums als die entschiedenste Verfechterin des Absolutheitsanspruchs gilt, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein entschiedenes Ja zur Religionsfreiheit gesagt und damit eine Korrektur ihrer bis dahin offiziellen Haltung vorgenommen¹. Daß das zumindest faktisch eine Absage an den Absolutheitsanspruch bedeutet, wird nicht selten behauptet und als Fortschritt begrüßt; daß gerade darin sich der Abfall des Konzils von der wahren Kirche manifestiert, ist ein wesentlicher Vorwurf katholischer Fundamentalisten und ein wichtiger Grund ihrer Selbstrechtfertigung². Die Reaktion auf das genannte Konzilsdokument scheint also die These von der Unvereinbarkeit beider zu bestätigen. Wer für Religionsfreiheit ist, tut sich schwer mit dem Absolutheitsanspruch; wer letzteren nicht angetastet sehen möchte, kann sich nicht so leicht mit dem Recht auf Religionsfreiheit anfreunden.

Für die folgenden Überlegungen soll von der These ausgegangen werden, daß das Konzil trotz allen Eintretens für die Religionsfreiheit und den damit verbundenen Korrekturen an der bisherigen Einstellung der Kirche am recht zu verstehenden christlichen Absolutheitsanspruch festgehalten hat; und Ziel der folgenden Darlegungen soll der Aufweis sein, daß beides sehr wohl zusammen bestehen kann, ja daß die Religionsfreiheit sogar eine Forderung des recht verstandenen Absolutheitsanspruchs sein muß. Reli-

¹ Am deutlichsten kommt die neue Haltung zum Ausdruck in der Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae« (DH), der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate« (NA) und im Dekret über den Ökumenismus »Unitatis redintegratio« (UR).

² Vgl. dazu W. Beinert (Hrsg.), »Katholischer« Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991. In den Beiträgen dieses Buches, vor allem aber in der von W. Beinert erstellten Dokumentation (90–115) findet man zahlreiche Belege für einen rigoros überzogenen Absolutheitsanspruch des je eigenen Standpunkts, der aber meist auch als der katholisch einzig mögliche hingestellt wird.

gionsfreiheit ist zunächst sicher das individuelle Recht der Person, sich frei ihrem Gewissen entsprechend für die Mitgliedschaft in einer Religion oder Glaubensgemeinschaft zu entscheiden, aus ihr auszutreten bzw. in eine andere einzutreten und sich entsprechend zu verhalten und zu betätigen. Aufgrund des Rechts, in religiösen Dingen in Verbindung mit anderen zu handeln, folgt auch ein Recht von Religionen und Glaubensgemeinschaften als sozialen Gebilden, sich nach den Vorgaben ihres Selbstverständnisses zu organisieren, öffentlich darzustellen und zu betätigen³.

Fragen wir nach der Bedeutung und dem Gehalt des Wortes »Absolutheitsanspruch«, dann kann der Verweis auf den philosophischen Ursprung des Begriffs »Absolutheit« und des ihm zugrundeliegenden Adjektivs »absolut« weiterhelfen. In philosophischer Perspektive gilt als absolut, »was in jeder Hinsicht in sich selbst und durch sich selbst und darum in keiner Hinsicht abhängig ist«. In diesem Sinne stellen sich menschlichem Denken sowohl die Wahrheit als auch das Gute als absolut dar, indem sie das, was sie sind, und das, was ihnen Geltung verleiht, kraft der Wahrheit bzw. der Gutheit besitzen. Ob hinter den als absolut erfahrenen Ansprüchen der Wahrheit und des Guten ein existierendes Absolutes an sich anzunehmen ist, ist für die Philosophie sicher eine offene Frage⁴. I. Kant hat sich schon darüber beklagt, daß mit dem Wort absolut Mißbrauch getrieben worden sei und ihm deshalb allerlei Zweideutigkeiten anhängen. Dennoch kann man seiner Meinung nach auf diesen Begriff, »weil er die Vernunft gar sehr beschäftigt, ohne großen Nachteil aller transzendentalen Beurteilungen« kaum verzichten⁵. Das Wort oder doch das damit Gemeinte hat schon sehr bald auch Eingang in die Theologie gefunden. Bedeutsam ist sicher, daß im Christentum der Gott der Bibel mit dem Absoluten der Philosophie identifiziert wurde⁶. Jedenfalls verweist schon das Wort absolut im hier interessierenden Sinn auf die theologische Auseinandersetzung mit der Philosophie und die theologische Rezeption philosophischer Termini und Vorstellungen.

Noch bedeutsamer für unser Thema ist die Feststellung, daß auch Ausdrücke wie »Absolutheit des Christentums« oder »Christentum als absolute Religion« keine genuin theologischen Begriffe sind, sondern ursprünglich aus der religionsphilosophischen Diskussion des deutschen Idealismus stammen⁷. Damit ist aber m. E. eine bedeutsame Differenz zum schon recht bald einsetzenden theologischen Gebrauch dieser Termini und Formeln angezeigt. Hinter den in der philosophischen Diskussion erarbeiteten Bedeutungen dürfte das stärkere Bewußtwerden der Vielzahl und Unterschiedlichkeit der Religion und der christlichen Konfessionen stehen. Mit diesem Faktum schien die Auffassung un-

³ Vgl. E. Melichar, Religionsfreiheit, in: LThK VIII, 1175 ff.

⁴ Vgl. J. Möller, Absolut, in: LThK I, 70 f.

⁵ Vgl. I. Kant, KrV, B 380 f. (Werke, Bd. 4 [Hrsg. von W. Weischedel], Darmstadt ³1968, 329).

⁶ Zu den Grundzügen des griechisch-hellenistischen Gottesbegriffs und seiner christlichen Rezeption vgl. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze (Bd. 1), Göttingen ³1979, 296–346.

⁷ Vgl. H. Fries, Absolutheitsanspruch des Christentums, in: LThK I, 71 f.; J. Klein, Absolutheit des Christentums, in: RGG ³I, 76; K. Lehmann, (Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem, in: W. Kasper [Hrsg.], Absolutheit des Christentums [= QD 79], Freiburg i. Br. 1977, 13) nennt für die Herkunft noch die evangelische Theologie der letzten 200 Jahre; innerhalb der katholischen Theologie sei das Problem der Absolutheit eher indirekt und im Kontext verschiedener Stichworte und Fragen behandelt worden.

vereinbar, eine einzelne Religion oder Konfession in ihrer geschichtlichen Erscheinungsweise könne allein und für sich genommen die wahre Religion schlechthin sein. Man sah in ihnen allenfalls partielle Verwirklichungen von dem, was Religion eigentlich meint, und in den christlichen Konfessionen partielle und geschichtlich zufällige Darstellungen des Christlichen. Wir können uns das hier Gemeinte und seine Folgen ganz gut an Hand der Religionsphilosophie Kants verdeutlichen.

Kant unterscheidet bekanntlich zwischen Vernunftreligion, der der Religionsglaube entspricht, und der »statuarischen Religion«, die auf Statuten beruht und der der Kirchenglaube zugeordnet ist. Einzigkeit, Allgemeinheit, Notwendigkeit und Wahrheit will Kant aber nur der Vernunftreligion bzw. der *wahren* Kirche zusprechen. Sie ist mit keiner real existierenden Kirche identisch. Vielleicht ist sie sogar nur eine Idee, der sich die Kirche nach und nach nähern wird, die sich der Zufälligkeit, Partikularität und Vorläufigkeit ihrer konkreten Gestalt, ihrer Riten und Dogmen bewußt ist⁸. Daß dem Christentum nach Kant eine gewisse Affinität zur Vernunftreligion eignet, zeigt sich an seiner Einschätzung der Bibel, die die Grundlage des Christentums als statuarischer Religion ist. Denn die Wirkungen der Schrift in den Herzen der Menschen zeigen, daß sie auch der Vernunftreligion als Organ zu dienen vermag. Allerdings muß sie dann konsequent im Hinblick auf die Beförderung des Sittengesetzes interpretiert werden. »Die *Göttlichkeit* ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählungen, die, gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Akkomodationen und Konjekturen im Zusammenhange mit dem Ganzen müssen verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: *daß die Bibel gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre*, aufbewahrt, moralisch benutzt, und der Religion, als ihr Leitmittel, unterleget zu werden verdiene«⁹.

Daraus dürfte sich ergeben, daß für Kant dem Christentum nur in einem eingeschränkten Sinn Absolutheit zukommen kann. Nur wenn es sich seiner Relation zum Religionsglauben bewußt ist und insofern es sich für diesen als Instrument der Beförderung zur Verfügung stellt, hat es teil an der wahren, vernunftgemäßen und insofern notwendigen Religion. Die Kriterien, nach denen auch das Christentum gewürdigt wird, werden aus dem Religionsbegriff (Inbegriff »aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote«¹⁰) gewonnen, und die Bibel wird einer den Erfordernissen und Prinzipien dieser Religion entsprechenden Interpretation unterworfen. Insoweit und insofern das Christentum Kirchenglaube ist und von der Theologie faktisch als solcher ausgelegt und verstanden wird, kann es nicht als die einzige, allgemeine und notwendige Religion gelten. Denn als auf historischer Offenbarung beruhender Glaube gehört zu ihm nur das Bewußtsein, daß sein Gegenstand so ist, nicht aber, daß er so sein muß, und damit zugleich das Bewußtsein seiner Zufälligkeit¹¹.

Bei G.W.F.Hegel stellt sich die Sache ganz anders dar, insofern das Christentum für ihn die absolute Religion selber ist. Während Kants Vernunftreligion wohl als eine Kon-

⁸ Vgl. I.Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: Werke, Bd.6 (hrsg. von W.Weischedel), Darmstadt 41971, 777.

⁹ I.Kant, Der Streit der Fakultäten: Werke, Bd.9 (hrsg. von W.Weischedel), 335.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 300f.

¹¹ Vgl. I.Kant (Anm.8), 776f.

struktion der Vernunft gelten kann, entwickelte Hegel seine Religionsphilosophie in der Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der empirischen Religionswissenschaft und insofern im Kontext der geschichtlich-konkreten Religionen¹². Zwar geht es auch ihm dabei nicht um den Aufweis und die Deutung der historischen Entwicklung der Religionen, sondern vielmehr um den logischen Entwicklungsgang¹³. Aber diese Erörterungen abstrahieren nicht von den Erscheinungsformen der Religion in den Religionen. Denn insofern sie Religionen sind, entsprechen sie dem Begriff der Religion und müssen ihn auch enthalten; insofern sie aber noch beschränkt sind, entsprechen sie dem Begriff nicht. Daher sind die bestimmten Religionen als besondere Momente des Begriffs anzusehen, die aber noch nicht der realisierte Begriff selber sind. Damit ist das Höchste, das erreicht wird und werden kann, »daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist, wo also die Schranke aufgehoben und das religiöse Bewußtsein nicht vom Begriff unterschieden ist«. ¹⁴ Dieses Ziel haben wir nach Hegel im Christentum vor uns. Obwohl auch das Christentum der Religionsgeschichte angehört wie die anderen Religionen, hat es doch eine prinzipielle Sonderstellung in ihr, da in ihm die Idee der Religion zu sich gekommen ist; es ist selber die absolute Religion¹⁵.

Diese Konzeption von Religion steht im Zusammenhang mit Hegels Auffassung vom Zu-Sich-Kommen des Geistes. Wesentlich für den Geist ist seine Tätigkeit und das in diesem sich ereignende Sich-Manifestieren. Das Sich-Manifestieren ist als ein Werden für ein anderes eine Verendlichkeit des Geistes. Der nächste Schritt ist nun, daß der Geist sich seinem Begriff nach manifestiert, indem er seine erste Manifestation in sich zurücknimmt, zu sich selbst kommt, für sich wird und ist, wie er an sich ist¹⁶. Insofern das Absolute unbeschränkt und autark, »rein nur auf sich selbst, nicht auf ein Anderes bezogen« ist, gilt auch für den absoluten Geist, daß er nur auf sich selbst bezogen ist, aber weil er »in seinem Anders sich als sich selbst gefunden hat«¹⁷. Das Absolute, das sich im Begriff des absoluten Geistes verdeutlicht, ist nach Hegel »letztlich der in Jesus Christus offenbare Gott«. Hegel kann das auch im Verweis auf die christliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes zum Ausdruck bringen, insofern er in ihr die theologische Fassung für die »dreifach — eine Struktur des Geistes« sieht, »der sich in die drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit entfaltet, der sich entäußert und in sich zurückkehrt, sich von sich unterscheidet und sich mit ihm zusammenschließt«¹⁸.

¹² Vgl. U. Mann, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1974, 14 ff.; K. Lehmann (Anm. 7), 23 f.; J. Hessen (*Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1963, 21) meint, daß »die evolutionistische Apologetik« von der realen Seite des Christentums und seiner historischen Entstehung gänzlich absehe und sich rein auf die ideelle Seite stütze. Dann heißt es aber, daß Hegel das Christentum in die Allgemeine Geistes- und Religionsgeschichte einreihe und den Allgemeinbegriff von Religion durch Vergleichung der Religionen gewinne.

¹³ Vgl. U. Mann, a. a. O., 15.

¹⁴ Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 1, 2 (hrsg. von G. Lasson), Hamburg 1966, 5.

¹⁵ Vgl. J. Hessen (Anm. 12), 22; U. Mann (Anm. 12), 18; K. Lehmann (Anm. 7), 20.

¹⁶ Vgl. G. W. F. Hegel (Anm. 14) Bd. I, 1, 65.

¹⁷ Vgl. G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (hrsg. von G. Lasson), Hamburg 1967, 184.

¹⁸ Vgl. K. Lehmann (Anm. 7), 22, der sich hier auf M. Theunissen (*Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, 95) bezieht.

Hegels Religionsphilosophie wird sehr verschieden interpretiert und gewertet¹⁹. Bedenkenswert scheint aber, daß hier im Unterschied zu Kant das Christentum als die Höchstform von Religion erscheint, insofern in ihr Begriff und Sache zusammenfallen. Da aber diese Konzeption trotz allen möglichen Rückbezugs auf die konkrete Religionsgeschichte aus dem Hegelschen System erwächst und in ihm seinen Platz und seine Funktion hat, wird sie doch häufig als apriorische Konstruktion angesehen, die historisch nicht zu verifizieren ist. Eine aller reinen Spekulation kritisch gegenüberstehende Zeit kann eine derartige Position auch nicht mehr als überzeugende Verteidigung und Begründung des Christentums akzeptieren. Daß Hegel seine Auffassung von der Absolutheit des Christentums nicht eigentlich auf dem Weg der Vergleichung gewonnen hat, scheint jedenfalls ein wesentlicher Punkt der Kritik von E. Troeltsch an Hegel zu sein²⁰.

Zwar sucht auch Troeltsch auf diese Weise das Christentum »als Höhepunkt aller bisherigen Religion und als Boden und Voraussetzung jeder kräftigen und klaren Religiosität der Zukunft« aufzuzeigen²¹. Allerdings besagt dann Absolutheit zunächst nur, daß das Christentum von uns, also von den Christen, als die höchste religiöse Wahrheit anerkannt werden kann. Die Frage nach der Absolutheit wird somit grundsätzlich von der wissenschaftlichen Ebene auf die der personalen Entscheidung transponiert²², ohne daß damit einer schrankenlosen Subjektivität das Wort geredet würde. Denn es läßt sich nach Troeltsch immer noch zeigen, daß eine solche Einschätzung des Christentums eine gewisse objektive Berechtigung besitzt. Daß aber das Christentum die absolute Religion schlechthin ist, daß es der letzte Höhepunkt der Religionsgeschichte bleiben muß und daß jede Überbietung ausgeschlossen werden kann, ist damit noch nicht erwiesen und läßt sich aufgrund der Geschichtlichkeit des Christentums und der Religionen auch nicht apodiktisch beweisen²³. Allerdings genügt eine solche »Absolutheit« dem frommen, Gott suchenden und Gott bekennenden Menschen auch. Er bedarf der Gewißheit, auf dem richtigen Weg zu sein. Dazu ist es aber nicht notwendig, die Wahrheit allein zu besitzen; und er braucht auch nicht die vollendete und fertige Wahrheit zu haben. Sieht er im Christentum zwar nicht die absolute, aber doch die für ihn und bis jetzt normative Religion, dann wird er auch die einzigartige und prinzipiell neue Stufe erfassen, die das Christentum darstellt aufgrund der mit dem Eindruck der Stifterpersönlichkeit verbundenen Ge-

¹⁹ J. Hessen ([Anm. 12], 22–26) hält Hegels religionsphilosophisches Konzept für unangemessen, weil es den Unterschied zwischen Religion und Philosophie nicht beachte und aufgrund der Bedeutung, die dem Allgemeinbegriff von Religion gegeben wird, eine doktrinale Vergewaltigung der wirklichen Geschichte darstelle. Wesentlich positiver urteilt U. Mann ([Anm. 12], 23): »Hegel hatte die absolute Religion im Historischen sehen gelehrt, das ist das Wesentliche. Damit befindet er sich letztlich in Übereinstimmung mit dem neutestamentlichen Denken. Im Neuen Testament ist das, was wir bei Hegel Absolutheit nennen, das Eschatologische; und dieses wird ganz und gar geschichtlich gedacht.« Vgl. auch a. a. O., 34. Eine positive Bedeutung spricht auch K. Lehmann (a. a. O., 23 f.) im Anschluß R. Leuze (Die außerchristlichen Religionen bei Hegel, Göttingen 1975) der Hegelschen Religionsphilosophie zu.

²⁰ Vgl. E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums (= Siebenstern-Taschenbuch 138), München/Hamburg 1969, 50 f.; 56 f.

²¹ Vgl. a. a. O., 102.

²² Vgl. a. a. O., 84.

²³ Vgl. a. a. O., 90 f.

wißheit einer prinzipiell abschließenden und neues Leben eröffnenden Gottesoffenbarung²⁴.

Hiermit wird aber die schon ganz zu Anfang der Erörterung der Absolutheitsfrage hergestellte Verbindung mit dem Problem der Apologetik wieder greifbar. Troeltsch sieht zu seiner Zeit innerhalb des Christentums zwei apologetische Theorien. Der einen, die von der »orthodox-supranaturalistischen« Theologie entwickelt wurde, wird alles Nichtchristliche »immer mehr zu einer gleichartigen Masse menschlichen Irrtums« und das Christliche »zu einer am äußeren und inneren Wunder erkennbaren göttlichen Stiftung«. Diese Konzeption vollendet sich im Begriff »der durch absolute Wunder gestifteten und im Wunder der Bekehrung und der Sakramente sich behauptenden Kirche als eines übernatürlichen Instituts«²⁵. Da diese Sicht durch die moderne Historie im Grunde obsolet geworden ist, versuchte man nun in einem neuen Anlauf die normative Geltung des christlich-religiösen Gedankens von den Prinzipien der Historie und von den Grundbegriffen der Gesamtgeschichte der Menschheit aus zu beweisen. Aus dieser modernen evolutionistischen Apologetik stammt nach Troeltsch der Ausdruck »Absolutheit«, mit dessen Hilfe zwar die relative Wahrheit der nichtchristlichen Religionen anerkannt werden kann, zugleich aber das Christentum als die absolut vollendete Gestalt der Religion erwiesen werden soll. Damit sind beide Formen der Apologetik aber gar nicht so verschieden, weil sie beide auf der prinzipiellen Sonderstellung des Christentums bestehen. »Was aus allgemeinen kosmischen Zusammenhängen mit Notwendigkeit als Inbegriff der göttlichen Wahrheit hervorgeht, das ist bei beiden naturgemäß nicht bloß ein Höchstes und Letztes für den im Leben sich umschauenden Menschen, sondern das ist für Welt und Gott, für Zeit und Ewigkeit die einzige und darum einzigartige Wahrheit«²⁶.

Man kann der Darstellung, die Troeltsch von der christlichen Apologetik gibt, sicher manche Ungenauigkeiten ankreiden. Wichtig scheint mir aber, daß er mit der Verbindung der Absolutheitsproblematik mit der Apologetik das spezielle theologische Interesse und die Charakteristik des theologischen Verständnisses von Absolutheit des Christentums anzeigt. In der religionsphilosophischen Diskussion ging es einmal um die Relativierung konkreter Religionen und Kirchentümer, die aufgrund ihrer Geschichtlichkeit, Zufälligkeit und Begrenztheit keine Absolutheit beanspruchen können. Wenn nach Hegel das Christentum auf der Stufe der Religion einen unüberbietbaren Höhepunkt darstellt, so geht es ihm in den entsprechenden Überlegungen sicher nicht primär um die konkreten Weisen christlicher oder gar kirchlicher Selbstdarstellung, sondern um die des absoluten Geistes. In einer konsequent geschichtlichen Auffassung schließlich kann von absoluter Geltung des Christentums nur in einem eingeschränkten Sinn die Rede sein. Denn diese Sicht richtet sich direkt und ausschließlich auf die geschichtlichen Phänomene, die sie ohne Unterschied und Ausnahme mit Hilfe der gleichen Methode und gemäß einheitlicher Prinzipien erklärt und würdigt. So wird zugleich auch deutlich, daß es in der theologischen Rezeption des Begriffs »Absolutheit des Christentums« zu einer Bedeutungsverschiebung gekommen ist.

²⁴ Vgl. a. a. O., 95.

²⁵ Vgl. a. a. O., 31.

²⁶ Vgl. a. a. O., 32 f.; 35 f. (Zitat: 36).

Im christlichen Selbstverständnis und in der dieses Selbstverständnis reflektierenden Theologie²⁷ lagen durchaus Elemente bereit, auf die der Ausdruck Absolutheit bezogen werden konnte. Die theologische Tradition benutzte eine ganze Reihe von Termini, die als Äquivalent für dieses Wort gelten können. Es konnte deshalb auch innerhalb der Theologie leicht eine gewisse Plausibilität gewinnen, und es wurde deshalb meist auch ohne große Bedenken benutzt. Aber zumindest innerhalb der katholischen Theologie ist bei der Rede von der Absolutheit bzw. dem Absolutheitsanspruch des Christentums ein wenigstens impliziter Bezug auf die Kirche häufig mitgemeint. Zwar kommt die Verbindung Absolutheitsanspruch der Kirche in der Literatur selten vor. Aus dem Duktus der Ausführungen ergibt sich aber oft mit hinreichender Deutlichkeit, daß nicht an das Abstraktum Christentum oder so etwas wie das Wesen oder die Idee des Christentums gedacht wird, sondern daß es um die Absolutheit der geschichtlich-sozialen Konkretion des Christentums, also um die Kirche bzw. die Kirchen geht²⁸. Damit wird aber nicht mehr etwas Allgemeinem, Unveränderlichem und damit »Übergeschichtlichem« Absolutheit oder absolute Geltung zugesprochen, sondern geschichtlichen und insofern doch wohl kontingenten Sachverhalten.

Fragen wir nach jenen Elementen des christlichen bzw. des kirchlichen Selbstverständnisses, die die theologische Rede von der Absolutheit des Christentums (bzw. der Kirche) verständlich werden lassen, könnte man auf sehr viele Dinge verweisen. Zur Konkretion des Gemeinten seien beispielhaft und ohne systematische Ordnung einmal die von der Kirche verkündeten Lehren genannt, die, weil sie letztlich von Gott geoffenbart sind, als wahr gelten. Zum anderen legt die Kirche den Menschen sittliche Forderungen als göttliche Gebote vor und behauptet, daß ihre Beobachtung darüber entscheidet, ob der Mensch gut oder böse handelt und ist. Insofern appellieren Lehre und Sittengesetz, die die Kirche vertritt, nicht nur an die freie unbedingte Zustimmung und Übernahme in einem Akt, der Glaube genannt wird. Von diesem Glauben hängt nach kirchlicher Lehre das Schicksal des Menschen ab. Gleichsam als äußeres Zeichen dieses Glaubens wird von den Menschen die Zugehörigkeit zur Kirche gefordert. Denn die Kirche versteht sich als die Mittlerin des göttlichen Heiles und der göttlichen Wahrheit an die Menschen aller Zeiten und Regionen. Da sie so ihr Dasein und ihren Auftrag auf Gott zurückführt, behauptet sie für sich selber, aber auch für das, was sie in Lehre und Praxis vertritt und tut, Unfehlbarkeit und eine Eigenständigkeit besonderer Art, eine Unableitbarkeit aus anderen philoso-

²⁷ H. Fries ([Anm. 7], 72) hält die philosophischen Versuche, die Absolutheit des Christentums zu erweisen, zwar für gescheitert; der Begriff behält für ihn aber doch einen von der geistesgeschichtlichen Herkunft des Wortes ablösbaren und insofern legitimen (theologischen) Sinn.

²⁸ Das Stichwort, unter dem das uns hier beschäftigende Problem innerhalb der Theologie am intensivsten diskutiert wurde, dürfte das Wort von der »alleinseligmachenden Kirche« sein, das aus dem Satz »extra ecclesiam nulla salus est« abgeleitet sein dürfte. In diesem Satz sind zwar auch Fragen angesprochen, die im Kontext der Absolutheitsfrage nicht direkt diskutiert werden. Aufeinander verwiesen sind beide Topoi aber doch, und der Bezug zur Kirche dürfte dadurch auch deutlich genug werden. Vgl. dazu J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 338–370. Daß in der theologischen Rede vom Christentum als absoluter Religion die Kirche unwillkürlich mit gemeint ist, zeigt sich z. B. bei K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln, Zürich, Köln 1962, 139 f. Vgl. auch H. U. von Balthasar, *Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche*, in: W. Kasper (Hrsg.), *Die Absolutheit des Christentums*, 131–156; bes. 132–137.

phisch-weltanschaulichen Systemen, eine Unabhängigkeit und eine handgreifliche Überlegenheit anderen Religionen gegenüber. In dieser Aufzählung kommt sicher manches vor, das mit den Worten *absolut* bzw. *Absolutheit* ganz gut auf den Begriff zu bringen ist, trotz der oben angedeuteten Schwierigkeit, Absolutheit für etwas Konkret-Geschichtliches zu behaupten oder zu beanspruchen.

Begründen läßt sich eine solche Sicht sicher nur aus der für den christlichen Glauben grundlegenden Überzeugung, daß man im Glauben auf Gottes Offenbarung verwiesen ist und daß auch die Kirche eine bedeutsame Funktion im Heilswirken Gottes hat. Wenn aus dieser Grundüberzeugung auch u. U. der Mut zum Widerspruch gegen die Welt erwachsen muß und die Kirche sich der Versuchung billiger Anpassung ebenso wie der Vereinnahmung von außen versagen muß, bedeutet das nicht, daß sie sich nur im Gegensatz zur Welt begreifen dürfte. Wenn die Kirche auch nicht von dieser Welt ist, so ist sie doch in ihr und in vielfältiger Weise auf sie bezogen. Ein Aspekt dieser Verwiesenheit und Bezogenheit auf die Welt, und sicher kein unwichtiger, ergibt sich aus der Tatsache, daß wir Menschen das Göttliche nie unvermittelt aufnehmen und begreifen können. Alles Göttliche muß, wenn es erfaßt werden soll, auf eine den Menschen angemessene Weise vermittelt werden. So wie Gottes Sohn Mensch geworden ist und so wie in dem Menschen Jesus von Nazaret Gott unter den Menschen auf eine neue, unüberbietbare Weise gegenwärtig und erfahrbar geworden ist, so bedient sich auch der christliche Glaube des menschlichen Wortes, um sich verstehbar zu artikulieren, und so bedient sich auch die Kirche z. B. menschlicher Organisationsformen, um ihren Auftrag und ihre Sendung ausführen zu können. Das, was an Kirche und an christlichem Glauben empirisch wahrnehmbar ist, ist sicher historisch bedingt und insofern auch nicht das schlechthin Notwendige. Dennoch geht der Christ davon aus, daß sich in und unter den menschlichen Worten der Glaubenssprache Gottes Wort zu Sprache bringt und daß Gott darin und dadurch zum Heil der Menschen und der Welt wirkt.

Insofern eine solche Verbindung des von Gott Kommenden mit dem Weltlich-Menschlichen unumgänglich ist, wird man einerseits die Absolutheit des Christentums und/oder der Kirche nicht als völlige Unabhängigkeit und Isoliertheit von der Welt begreifen dürfen²⁹. Andererseits wird von hier aus doch verständlich, warum die Kirche an bestimmten Formen des kirchlichen Lebens, der kirchlichen Organisation und nicht zuletzt an bestimmten Formulierungen des christlichen Glaubens (Dogmen) festhält und sich ihrer Veränderung widersetzt, obwohl jedermann weiß, daß alles Genannte Ergebnis historischer Entwicklungen darstellt und insofern auch auf manchen Zufälligkeiten beruht. Aber weil die Kirche erfahren hat, daß sich ihr Wesen und ihre von Gott her kommende Sendung in bestimmten Formen der Organisation und Institution konkretisiert haben und weil sie in bestimmten Formulierungen das Wort Gottes vernommen hat, hält sie daran fest. Sie vertraut darauf, daß Gottes Zusage definitiv ist; d. h. daß sich die gemachte Erfahrung immer wieder bestätigen wird, daß Gott in dem Sinne verlässlich ist, daß er sich nicht heute unter diesem Satz vernehmen läßt und morgen unter einer Formulierung, die das genaue Gegenteil besagt. Wenn der Glaube an Gott gestern seinen adäquaten Ausdruck im Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu gefunden hat, dann kann er sich heute

²⁹ Vgl. H. Fries (Anm. 7), 73; K. Lehmann (Anm. 7), 33 f.

oder morgen nicht in gleich adäquater Weise in der Leugnung des göttlichen Seins und in der Behauptung des bloßen Menschseins Jesu äußern.

Der Ausdruck »Absolutheit des Christentums« ist geläufig geworden und wird wohl auch nicht abgeschafft werden können. Dennoch scheint mir, daß das, was mit ihm zu Recht gesagt werden soll, besser in dem Begriff *Endgültigkeit* zum Ausdruck kommt. Als Phänomene dieser Welt und dieser Weltzeit sind Christentum und Kirche zwar der Veränderlichkeit und der Vergänglichkeit unterworfen, wie alles andere auch. Aber insofern wir sie verstehen dürfen als Elemente und Instrumente, mit deren Hilfe das weitergeführt werden soll, was in Jesus Christus aufgeschienen ist und begonnen wurde, nehmen sie in etwa an jener Endgültigkeit teil, mit der Gott selbst sich dem Menschen Jesus von Nazaret verbunden hat. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist nach christlicher Auffassung ja die höchste, die höchst denkbare Form der Zuwendung Gottes zur Menschheit. Gott hat sich den Menschen in so unüberbietbarer Weise zugewandt, daß er in seinem Sohn ein Mensch wurde wie wir, die Sünde ausgenommen³⁰. Somit ist also der Mensch Jesus nicht eine Art Schauspieler, der Gottes Rolle unter den Menschen gespielt hat; er ist auch nicht so etwas wie eine Maske oder ein Kostüm, in dem Gott unter uns aufgetreten wäre. Vielmehr hat Gottes Sohn die Natur des Menschen angenommen als göttliche Person. Diese Verbindung Gottes mit der Menschheit in dem Gott-Menschen Jesus ist zugleich eine endgültige und unwiderrufliche, so daß der Sohn Gottes eben für immer der Menschgewordene ist und bleibt.

Ein Element in dieser neuen Einheit des Gott-Menschen ist die geschichtlich konkrete Gestalt Jesu Christi. Die Wahrheit der von ihm gebrachten Offenbarung Gottes ist dann auch nicht die abstrakte Wahrheit logischer Prinzipien, sondern die personale Wahrheit und Glaubwürdigkeit Jesu Christi und seiner Verbundenheit bzw. Einheit mit Gott. Wenn deshalb die Kirche mit dem Anspruch auftritt, unveränderliche Wahrheiten zu verkünden, läßt sich das nur von hierher begründen. Wenn und insoweit in einer Formulierung christlich-kirchlicher Glaubensverkündigung die Wahrheit, die Jesus Christus nach einer Aussage des Johannesevangeliums (14,6) selber ist, ihren sachgerechten Ausdruck gefunden hat, dürfen wir darauf vertrauen, daß diese Aussage Anteil hat an jener Endgültigkeit, mit der Gott sich in Jesus der Menschheit zugewandt hat. Und wenn es stimmt, was im Neuen Testament unter verschiedenen Bildern immer wieder gesagt wird, daß nämlich die Kirche nun in der Zeit zwischen Jesu Heimkehr zum Vater und seiner Wiederkunft ihn selber und sein Wirken präsent halten soll und muß und daß sie sein Leib ist, dann muß auch sie wirklich Anteil an dieser Endgültigkeit Jesu Christi haben.

Aus dieser Sicht der Kirche folgt natürlich nicht, daß sie nun in jeder Hinsicht und in allem, was durch sie geschieht, schlechterdings gut und vollkommen wäre. Insofern in ihr Menschen am Werk sind, gibt es in ihr auch immer wieder menschliches Versagen und Sünde, die ihr nicht äußerlich bleiben. Man hat deshalb mit gutem Recht nicht nur von der Kirche der Sünder, sondern auch von der sündigen Kirche gesprochen³¹. Die Kirche

³⁰ Vgl. DS 301.

³¹ Vgl. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg i.Br. 1967, 379f. Das Zweite Vatikanum bezeichnet in LG n 8 die Kirche als heilig, die aber doch ständig der Reinigung bedarf, so daß ihr Weg immer der der Buße und Erneuerung sein muß.

bedarf deshalb immer wieder der Rückbesinnung auf Jesus Christus und der Erneuerung aus seinem Geist. Die Glaubensüberzeugung, daß Gottes Geist in und durch die Kirche wirkt, daß sie unter seiner Leitung in der Wahrheit gehalten wird und Gottes Heil den Menschen vermittelt, schließt nicht notwendig die Meinung mit ein, es gebe nur innerhalb des Christentums und der Kirche Wahrheit. Wahrheit gibt es auch außerhalb der Kirche und des Christentums, es gibt sie vor allem auch in anderen Religionen. Gemeinschaft mit Gott ist nach der Lehre der katholischen Kirche nicht auf den Raum beschränkt, den das institutionalisierte Christentum umfaßt. Das alles ist durch das Zweite Vatikanum zum Teil neu bewußt gemacht worden und auf dem Hintergrund der Konzilsaussagen in den letzten Jahren auch theologisch diskutiert, reflektiert und entfaltet worden³². Darin zeigt sich ohne Zweifel ein Abrücken von extremen Ausformulierungen und Konsequenzen des Absolutheits-Anspruchs. Dennoch hat das Konzil die katholische Kirche gegenüber den anderen christlichen Kirchen als die Gemeinschaft herausgestellt, in der die Kirche Jesu Christi ihre konkrete Existenzform gefunden hat³³; es hat das eigene Selbstverständnis auch gegenüber den nicht-christlichen Religionen deutlich markiert³⁴. Unangetastet blieb die Überzeugung, zu allen Menschen gesandt zu sein, ihnen das Evangelium verkündigen zu müssen, den Auftrag zu haben, alle Menschen zu Jüngern zu machen³⁵. Trotz aller Hochschätzung des Wahren und Guten, daß sich außerhalb der Kirche finden mag, bleibt es dabei, daß die Kirche meint, allen Menschen für sie Wichtiges und für sie Entscheidendes zu sagen und zu vermitteln zu haben.

Das meiste, was bisher genannt wurde, läßt sich als Glaubensüberzeugung charakterisieren, an dem um der Identität des Christlichen willen festzuhalten ist. Wo man aber überzeugt ist, Wahrheit erkannt zu haben oder sie sogar von Gott her empfangen zu haben, meint man auch zugleich, diese Wahrheit gelte für alle Menschen und sie sei von allgemeiner Verbindlichkeit. Man kann den Begriff der Wahrheit definieren, wie man mag, man wird dem Phänomen selber nicht gerecht, wenn der Zustimmung fordernde Charakter der Wahrheit außer acht gelassen wird. Die Wahrheit wird als erkannte zugleich auch als Zustimmung fordernde erfahren. Ähnlich verhält es sich mit dem Sittengesetz. Nur bezieht der Anspruch des Sittengesetzes sich nicht nur auf intellektuelle Zustimmung, sondern auch auf die Bereitschaft des Willens, sich diesem Gesetz entsprechend zu verhalten. Da, wo etwas als sittlich gut erfaßt wird, wird auch der Anspruch als ein unbedingter erfahren; d. h. es stellt sich zugleich die Überzeugung ein, daß dieses Gute um seiner selbst willen gilt und zu verwirklichen ist, was immer auch der Preis dafür sein mag.

Nun machen wir aber immer wieder auch die Erfahrung, daß uns manches als wahr und gut vorgelegt wird, das wir keineswegs ohne weiteres als solches erkennen und anerkennen können. Daß dieses oder jenes gut bzw. wahr ist, ist zum mindesten nicht immer evident. Um zu einem konkreten Urteil über den Wahrheitsanspruch einer Behauptung und den Verpflichtungscharakter einer bestimmten Forderung zu kommen, ist immer ein ge-

³² Bezüglich der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vgl. LG n 15; UR n 3; bezüglich der nichtchristlichen Religionen vgl. NA n 2.

³³ Vgl. LG n 8.

³⁴ Vgl. NA n 2.

³⁵ Vgl. AG n 1; 6; 9.

wisses Maß an Erkenntnisbemühungen, an Erkenntnisfähigkeit und Erkenntniswilligkeit erforderlich. Zudem werden die Menschen meist auch von verschiedenen Interessen und Motiven geleitet, die ihr Bemühen um Erkenntnis ebenso beeinflussen können wie ihre Bereitschaft, auch dem als wahr und gut Erkannten zuzustimmen. Denn abgesehen vom Fall der in sich evidenten Prinzipien und der allgemeinsten Formulierung des Sittengesetzes wird man davon ausgehen können, daß sowohl bei der Erkenntnis als auch erst recht beim sittlichen Handeln die Freiheit involviert ist³⁶. Sittliches Handeln ist überhaupt nur als freies und freiwilliges denkbar und möglich. Ein bestimmtes Handeln oder Verhalten mag noch so gut sein, sittlich gut wird es erst, wenn es in und aus Freiheit geschieht.

Ausgehend von diesen mehr allgemeinen Überlegungen können wir nun im Hinblick auf die uns interessierende Thematik sagen, daß man dem, was die Kirche verlangt, nur dann zustimmen kann und es auch nur dann darf, wenn es als wahr und gut erkannt wird. Da es aber hier nicht nur um Sachwahrheiten geht, die z. B. empirisch überprüfbar sind, sondern um (abgekürzt gesprochen) Vorgaben zur Deutung sowie zum Verstehen unserer Situation und damit um Sinnangebote im weitesten Sinn, liegt ihr Wahrheitsgehalt nicht immer offen zutage, zum mindesten nicht so wie bei in sich evidenten Prinzipien. Zum anderen stellt die Kirche ihre Lehren und Gebote als auf göttlicher Offenbarung beruhende vor, die schon deshalb vom Menschen nicht voll eingesehen werden können, sondern im Glauben ergriffen werden sollen. Innerhalb der christlichen Tradition wird der Glaube aber nicht nur als Zustimmung zu Wahrheiten verstanden, sondern ganz wesentlich als eine personale Beziehung zu Gott, die sich zwar in der Zustimmung konkretisieren kann und muß, sich darin aber keineswegs erschöpft. Damit dürfte dann ein weiterer und geradezu entscheidender Grund für die notwendige Freiheit und Freiwilligkeit des Glaubens genannt sein. Auch zu Gott kann der Mensch eine seiner Würde entsprechende, sie achtende und vollendende Beziehung nur in und aus Freiheit aufnehmen, die zudem nur als Antwort auf die freie Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes möglich ist. Jeder äußere und innere Zwang würde das, was im Glauben eigentlich intendiert ist, unmöglich machen. Auch wenn von der Glaubensentscheidung das Heil des Menschen abhängt, so kann der Glaube doch nur als frei übernommener und personal erfaßter seine heilswirkende Kraft entfalten³⁷. Insofern gehört das Moment der Freiheit und Freiwilligkeit also als konstitutives mit in den christlichen Glaubensbegriff hinein.

Wenn das stimmt, dann ist jede Bestimmung des Begriffs Absolutheit des Christentums und jeder Anspruch auf Absolutheit vom Ansatz her verfehlt, der dieses Moment ausschließen möchte. Das, was die Kirche vertritt, mag noch so gut und noch so wahr sein, seine Annahme und Beobachtung wird für den Menschen nur dann wirklich heilsam sein können, wenn sie in Freiheit geschehen. Damit erweist sich aber die Forderung nach religiöser Freiheit als Freiheit des einzelnen, sich in religiösen Dingen frei entscheiden zu können, als ein Moment des recht verstandenen christlichen Absolutheitsanspruchs selber. Insofern die Kirche dafür eintreten soll, daß alle Menschen zum Glauben kommen,

³⁶ Vgl. G. Siewerth, Freiheit. I. Philosophisch, in: LThK IV, 326 ff.

³⁷ Vgl. J. Trütsch, Glaube. III. Systematisch, in: LThK IV, 922 f.; J. Beumer, Glaubensgewißheit, in: LThK IV, 941 f.

und insofern dieser Glaube nur aufgrund einer freien Entscheidung des einzelnen sein kann, muß das Eintreten für den Glauben zugleich auch ein Eintreten für die Bedingungen der Möglichkeit von Glauben sein. Natürlich werden Menschen ihre Freiheit immer wieder auch in einer Weise gebrauchen, die man vom je eigenen Standpunkt aus für falsch und schädlich hält. Von daher mag man sich noch einmal mit den Konsequenzen des Freiheitsgebrauchs schwer tun. In unserem Fall ginge es vor allem um die öffentliche und gemeinsame religiöse Betätigung, die z. B. auch das Werben für die eigene Überzeugung mit einschließen kann. Insofern man aber davon ausgehen kann, daß religiöse Entscheidungen letztlich doch Gewissensentscheidungen sind und daß, wie schon H. Schell bemerkt hat, keine Religion oder Weltanschauung je durch offenbare Unvernunft und Schlechtigkeit mächtig und einflußreich geworden ist, sondern das nur werden konnte, weil sie neben allem Falschen doch auch Wahrheiten, Ideale und echte Werte vertreten hat³⁸, muß aus der freien und öffentlichen Betätigung verschiedener Religionen keineswegs nur Negatives befürchtet werden. Wenn man auch mit dem Zweiten Vatikanum davon ausgeht, daß es in den verschiedenen Religionen Wahres und Heiliges gibt, das es anzuerkennen und zu wahren gilt³⁹, dann muß auch Toleranz nicht nur das bloße Hinnehmen der anderen und das Dulden ihrer Aktivitäten sein. Toleranz kann in dieser Perspektive die Konsequenz der Hoffnung sein, daß sich im freien und gewissenkonformen Suchen und im offenen Dialog die Wahrheit selber erweisen und Anerkennung schaffen wird.

³⁸ Vgl. H. Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Würzburg 1897, 17f.; ders., *Gott und Geist*, Bd. 1, Paderbom 1895, XXV f.

³⁹ Vgl. NA n 2.