

DER ABSOLUTHEITSANSPRUCH DES CHRISTENTUMS UND DER ALLGEMEINE HEILSWILLE GOTTES. DAS VERHÄLTNISS DES CHRISTENTUMS ZU DEN ANDEREN RELIGIONEN

Vortrag vor dem Initiativkreis der Erzdiözese Paderborn am 17. April 2005 in Rüthen

1. *Der Mensch - ein "ens religiosum".*
2. *Das Wesen des Absolutheitsanspruchs im Christentum.*
3. *Der Absolutheitsanspruch und die positive Sicht der Religionen.*
4. *Der Absolutheitsanspruch der Kirche.*
5. *Der Absolutheitsanspruch und das Heil der Nichtchristen.*
6. *Die Infragestellung des Absolutheitsanspruchs.*
7. *Die Absolutheit - ein Anspruch aller Religionen.*
8. *Absolutheit und Religionsfreiheit.*
9. *Zusammenfassung.*

1. Der Mensch - ein "ens religiosum".

Der Mensch ist von Natur aus religiös. Die Religion gehört zum Menschsein des Menschen. Sie begleitet ihn seine ganze Geschichte hindurch. Auch in Zeiten der Säkularisierung schafft sich der Mensch immer neue, wenngleich bisweilen seltsame, Ausdrucksformen seiner religiösen Anlage. Die Kirchenväter sprechen von der "anima naturaliter religiosa"¹. Ein Tier hat keine Religion. In der Paläontologie schließt man von religiösen Zeugnissen mit Sicherheit auf menschliche Wesen.

Im Reigen der Religionen nehmen die Religion des Alten Testaments und die Religion des Neuen Testaments, die Religion Israels und die Religion Jesu, das Judentum und das Christentum, einen besonderen Platz ein, zumindest ihrem Anspruch nach. Sie verstehen sich

¹ Vgl. Tertullian, Apologeticus 17.

nämlich als Offenbarung Gottes, und zwar exklusiv. Allein diese beiden Religionen haben Gott zum Ursprung, erheben von daher den Anspruch der Absolutheit. Alle anderen Religionen sind ein Produkt des menschlichen Geistes. Dabei versteht sich das Christentum als die Weiterführung und die Erfüllung der Religion des Alten Testamentes².

2. Das Wesen des Absolutheitsanspruchs im Christentum.

Wenn das Judentum und das Christentum sich als absolut verstehen, erheben sie den Anspruch, der Wirklichkeit zu entsprechen, wahr zu sein. Dieser Anspruch gründet in der Autorität Gottes, der sich in diesen Religionen offenbart hat³. Dieser Anspruch kann und muss vernünftigerweise aufgewiesen werden, indem man zeigt, dass im Alten und im Neuen Testament Gott selbst, der Grund unserer existentiellen Abhängigkeit, die Ursache von allem, in dem alles seinen Ursprung und seinen Bestand hat, gesprochen hat, indem man zeigt, dass die alt- und neutestamentliche Offenbarung nicht menschliche Fiktion ist und dass das Judentum und das Christentum nicht aus dem Geist des Menschen hervorgegangen sind, dass diese beiden Religionen die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes überschreiten und auf Gott verweisen, dass es an ihnen Zeichen der Göttlichkeit gibt, die sie als göttlichen Ursprungs rechtfertigen, wie das in wissenschaftlicher Perfektion in der Fundamentaltheologie geschieht.

Der Absolutheitsanspruch gehört zu den Fundamenten des Christentums und ergibt sich aus seinem Wesen. Er wird aber auch ausdrücklich im Alten wie auch im Neuen Testament erhoben, im Alten in dem konsequenten Monotheismus, in dem alle übrigen Religionen als Produkte der menschlichen Phantasie betrachtet werden⁴, im Neuen in Jesus Christus, wenn dieser sich als der menschengewordene Gottessohn, als der Sohn des ewigen Vaters offenbart⁵. Das bedeutet nicht, dass es für den Alten und für den Neuen Bund in den Religionen keine Heiligen oder keine Gerechtfertigten gäbe. Der alttestamentliche Absolutheitsanspruch meint

² Josef Hasenfuß, *Kirche und Religionen*, München 1969, 61 f.

³ DS 3008.

⁴ Ex 20,2 f: "Ich bin Jahwe, dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben". Vgl. Dt 5,1 ff.

⁵ Apg 4,11: "...das Heil ist in keinem anderen. Denn kein anderer Name ist unter den Menschen gegeben, soweit der Himmel reicht, dass wir in ihm das Heil erlangen sollten."

den Absolutheitsanspruch Gottes, der neutestamentliche den Absolutheitscharakter Jesu Christi. Der Absolutheitscharakter der alttestamentlichen Religion geht über in den des Christentums, denn die Religion des Alten Testaments ist heute überholt. Sie hat ihre Erfüllung gefunden in der neutestamentlichen, auf die sie hingeeordnet ist.

Im Christentum geht es um das Ganze, denn Gott offenbart sich im Alten Testament als der Vater aller Menschen und gemäß dem Neuen Testament ist er in Christus durch das Geheimnis der Inkarnation der Bruder aller geworden, der Erlöser und die Mitte des Kosmos und der Geschichte. Darüber hinaus führt Gott nach der Auffassung des Neuen Testaments die Menschen durch das universale Wirken des Geistes zur Kirche Christi, die sich als das Zeichen des Heiles für die ganze Welt versteht und der Wiederkunft Christi, entgegengeht, worin sich die Geschichte als Heilsgeschichte manifestiert und vollendet⁶.

Der Absolutheitsanspruch des Christentums behauptet nicht, dass es keine Wahrheitselemente und keine positiven Werte geben würde in den Religionen, er gesteht sogar ein, dass das Christentum durch die positiven Werte in den Religionen unter Umständen gar beschämt oder auch durch sie bereichert werden kann.

Mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums ist gemeint, dass heute allein das Christentum - bei allem Positiven in den Religionen, das anerkannt werden muss -, dass heute allein das Christentum der objektiv richtige und von allen Menschen anzustrebende Weg zu Gott ist. Demgemäß haben die übrigen Religionen, die nichtchristlichen Religionen, nur vorbereitenden Charakter, heute auch das Judentum. Diese Überzeugung hat das II. Vatikanische Konzil klar bestätigt, nicht allerdings die nachkonziliare Theologie, die den Geist des Konzils zu interpretieren beansprucht, sich aber darin nicht selten von der Lehre des Christentums und der Kirche entfernt oder mit ihr in Gegensatz gerät. Uneingeschränkt bekennt sich dazu allerdings im Jahre 1996 die Internationale Theologenkommission in ihrem Schreiben "Das Christentum und die Religionen"⁷. Nachdrücklich betont neuerdings die Verlautbarung der römischen Glaubenskongregation "Dominus Jesus", die vor fünf Jahren, mit dem Datum vom 6. August

⁶ Papst Johannes Paul II., "Enzyklika Redemptor hominis", Nr. 1; Lumen gentium, Nr. 1.

⁷ Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen vom 30. September 1996, Arbeitshilfen 136, Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

2000, an die ganze Kirche ergangen ist und den überkommenen Absolutheitsanspruch des Christentums und der katholischen Kirche wieder einschärft. Verbunden war damit eine Erklärung der Glaubenskongregation über den Ausdruck "Schwesterkirchen" mit Datum vom 30. Juni 2000, die in besonderer Weise am 9. Juni 2000 durch den Papst approbiert worden ist.

"Dominus Jesus" bedeutet im Deutschen "Jesus ist der Herr" oder "Jesus ist Gott". Das Thema der unter diese zwei Worten veröffentlichten Erklärung der Glaubenskongregation vom 6. August 2000 ist zum einen die Absolutheit des Christentums, zum anderen die Absolutheit der Kirche Christi, der römischen Kirche. Das verbindende Element ist hier Christus, der Herr. Das Christentum ist eine Idee, besser: ein Glaubensgebäude, die Kirche aber ist eine Institution, jene Institution, in der sich das Christentum authentisch und verbindlich konkretisiert

3. Der Absolutheitsanspruch und die positive Sicht der Religionen.

Der Absolutheitsanspruch des Christentums - schon der Religion des Alten Testaments - behauptet nicht, dass die Religionen samt und sonders aus Irrtümern bestehen. Im Gegenteil. Schon die Kirchenväter sprechen von den Wahrheitskeimen in den Religionen. Sie können sich dabei auf die Areopagrede des Paulus in Athen⁸ berufen, der mit seiner Missionspredigt an den richtigen religiösen Vorstellungen der Athener anknüpft und sie von daher gar als fromm und gottesfürchtig bezeichnet. Er erklärt: "Was ihr verehrt, ohne es zu erkennen, das verkünde ich euch"⁹.

Die Kirchenväter sprechen von den Wahrheitskeimen in den Religionen, gleichzeitig lehren sie jedoch ohne Einschränkung, dass die christliche Botschaft den Völkern die Fülle der Wahrheit bringt, nicht anders als Paulus, wenn er in der soeben zitierten Areopagrede die Gottesverehrung der Athener zwar nicht für gänzlich falsch, aber doch für mangelhaft, irrümlich und unvollkommen hält.

Trotz der Anerkennung des Wahren und Guten in den Religionen versteht das Neue Testament -

⁸ Apg 17, 22-34.

⁹ Apg 17,23.

in nuce schon das Alte¹⁰ - die Heidenmission als Bedingung des Heils. Die Offenbarung Gottes muss verkündet werden, damit alle zum Heil gelangen¹¹. Die Frohe Botschaft muss allen Menschen verkündet werden, weil nur die Wahrheit dem Menschen das Heil bringen kann. Nur im Empfangen und Weitergeben der Wahrheit gelangt der Mensch zum Heil¹².

Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist Christus "der Weg, die Wahrheit und das Leben"¹³, hat die Kirche den "Geist der Wahrheit"¹⁴ als Beistand, ist sie die "Säule und Grundfeste der Wahrheit"¹⁵, bedeutet Christsein "zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen"¹⁶.

Die Areopagrede des Paulus hat Modellcharakter. Paulus setzt hier bei dem Gott der Philosophen an, wenn er die Athener als ein frommes und gottesfürchtiges Volk bezeichnet und damit die Religion als Philosophie versteht. Das ist überhaupt bezeichnend für die urchristliche Mission. Sie steigt auf vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Ihr Ansatzpunkt ist die natürliche Religiosität des Menschen, die dem Menschen natürlicherweise immanente Gottesidee, wie sie in den Religionen Gestalt gefunden hat. So muss es auch heute noch geschehen. In den Göttern der Heiden erkannte man in alter Zeit die vorläufigen Platzhalter der menschlichen Bindung an das Jenseits. Dem korrespondiert die Auffassung, dass alle edlen und positiven Werte der Religionen im Christentum enthalten sind, darin aber gleichsam zusammengefaßt und überhöht werden, dass das Christentum davon ausgehen, dass es an das Heilsstreben der Religionen anknüpfen kann, dass es die Religionen aber zu Gott zurückführen muss, indem es das zweifellos Negative und Falsche beim Namen nennt und ausmerzt.

Es gibt zahlreiche Wahrheitselemente in den Religionen, Analogien zum Christentum und hohe

¹⁰ Vgl. etwa Gn 12,1-3.

¹¹ Mk 16,15 f.

¹² Lumen gentium, Nr. 14; Ad gentes, Nr. 8; Dignitatis humanae, Nr.14.

¹³ Jo 14,6.

¹⁴ Jo 14,16 f; 16,13.

¹⁵ Tit 3,15.

¹⁶ 1 Tim 2,4.

religiöse Vorstellungen. Das II. Vatikanische Konzil spricht von der verschiedenen Weise der Hinordnung der einzelnen Religionen auf die Kirche Christi, entsprechend dem Wahrheitsgehalt, der sich in ihnen findet, und bezieht darin selbst die Atheisten ein, sofern sie ehrlichen Herzens die Wahrheit suchen.

Positiv ist in den Religionen etwa das Heilsverlangen des Buddhismus, seine Hingabe an das Ewige, das Ringen um die Gottverbundenheit in der Askese und Meditation des Hinduismus, das Sich-Versenken ins Göttliche-Unfaßbare und die selbstlose Liebe Laotsees sowie der konsequente Monotheismus des Islam, negativ sind der Deismus, der Pantheismus, die leibverachtende Askese, die geschlechtliche Zügellosigkeit, Zauber und Aberglaube, sinnlose und groteske Riten in den Religionen ¹⁷.

Man kann die Religionen negativ und positiv betrachten. Auf den Blickwinkel kommt es an. Man kann sie als Verfälschungen des wahren Gottesglaubens betrachten oder als kulturell bedingte Variationen der allen Menschen eingeschaffenen Beziehung zu Gott. Man kann sie als Verirrungen des menschlichen Geistes betrachten oder als eine Vorbereitung auf das Christentum und eine positive Hinführung zu ihm. Die Kirchenväter gingen so weit, dass sie die platonische Philosophie als Advent des Christentums bezeichneten und ihr für das Heidentum eine ähnliche Bedeutung zuerkannten, wie sie das Alte Testament für das Judentum hatte.

Die positive Sicht der Religionen und ein Bündnis mit ihnen sind allerdings nicht ganz ungefährlich. Daraus ergibt sich die Gefahr einer Nivellierung des spezifischen Offenbarungsanspruchs des Christentums in einem multireligiösen Dialogverständnis. Der interreligiöse Dialog wird - nicht anders als der interkonfessionelle - immer dann zu einer Gefahr für den eigenen Glauben, wenn man in ihm nicht feststeht oder wenn man ihn schon zur Hälfte verloren hat, was oft nicht genügend bedacht wird. Dennoch ist der Blick für das Positive in den Religionen legitim und notwendig. Das erfordert der Respekt vor der Wahrheit sowie der Respekt vor allen Menschen, der geboten ist, weil alle Menschen Ebenbilder Gottes sind und durch den menschengewordenen Gottessohn erlöst worden sind.

¹⁷Franz König, Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte III, Freiburg 1951, 767.

Nach der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen “Nostra aetate”, die von dem Bestreben bestimmt ist, zur Einheit und zum gegenseitigen Verständnis der Menschen beizutragen, sind die Religionen Wege, auf denen die Menschen Gott suchen und Antworten erhalten auf die grundlegenden Fragen des Lebens wie: Was ist der Mensch? Was ist das Ziel seines Lebens? Was ist das Gute? Was ist die Sünde? Woher kommt das Leid? Was ist sein Sinn? Wie findet der Mensch das Glück? Was ist der Tod? Was bedeuten das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod? Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Was die Religionen allesamt miteinander eint, das ist der Tatbestand, dass sie eine Antwort auf die ungelösten Rätsel der menschlichen Existenz, der “conditio humana”, geben, auf die Frage nach dem Menschen, nach dem Sinn und Zweck seines Lebens, nach dem Guten, nach der Sünde, nach dem Leid, nach dem Glück, nach dem Tod, nach dem Gericht und nach der Vergeltung. Immer versuchen die Religionen eine Antwort zu geben auf die Frage nach dem Woher und Wohin der Welt und des Menschen¹⁸.

Die Antworten, die die Religionen auf diese tiefsten Fragen des Menschen geben, sind unterschiedlich, vielfältig, teilweise auch widersprüchlich. In dieser Vielfalt und vor allem in dieser Widersprüchlichkeit bekundet sich nach der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen die Gebrochenheit der nachadamitischen Menschheit, die Erbsündigkeit des Menschen, die sowohl die Erkenntnis, speziell die religiöse, als auch den Willen verdunkelt hat.

Immerhin bekunden die Religionen indessen, so vielfältig und widersprüchlich sie sind, die Hinordnung des Menschen auf das letzte und unsagbare Geheimnis, das wir Gott nennen, und die Aufgeschlossenheit des Menschen für ebendieses Geheimnis.

Nachdrücklich hebt die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen die schon seit der Väterzeit in der Kirche gültige Maxime hervor: Nichts, was in den Religionen als wahr und heilig, angesehen werden kann, darf zurückgewiesen werden. Alles, was sich darin als wahr und heilig findet, ist hingeordnet und bezogen auf Christus. Diese Hinordnung und Bezogenheit auf Christus muss aber ihr Ziel erreichen und manifest werden. Nicht

¹⁸ Nostra aetate, Nr. 1.

zuletzt darum ist das Christentum zur Mission, zur Evangelisierung der Völker, verpflichtet¹⁹.

Ist die positive Wertung der Religionen auch nicht neu, so ist doch festzuhalten, dass eine derart dezidiert positive Würdigung der Religionen durch ein Konzil neu ist in der Kirche, dass ein so offizielles Gremium eine so positive Wertung der Religionen bisher noch nicht ausgesprochen hat.

In der neuen Sicht der Religionen, wie sie uns auf dem II. Vatikanischen Konzil begegnet, verlagert sich der Blick von dem einzelnen Anhänger einer Religion auf die Religionsgemeinschaft als solche, findet nicht mehr der Mensch als solcher, der einzelne Nichtchrist, Anerkennung in seinem Streben - das gab es schon immer -, vielmehr werden hier den verschiedenen Religionen, den Religionen als solchen, anerkennende Worte entgegengebracht, werden sie irgendwie als Brücken zum Christentum kenntlich gemacht oder als Hinführung zum Christentum.

In der Enzyklika "Redemptor hominis" führt Papst Johannes Paul II. im Jahre 1979 die Wahrheitskeime in den nichtchristlichen Religionen auf das Wirken des Heiligen Geistes zurück. In einer Ansprache an die Vertreter der nichtchristlichen Religionen erklärt der Papst im Jahre 1981 in Tokio: "Ich finde in den Tugenden der Freundlichkeit und Güte, des Taktes und der Tapferkeit, die von euren religiösen Traditionen so empfohlen werden, die Früchte jenes göttlichen Geistes, der nach unserem Glauben der Freund der Menschen ist, der die Erde erfüllt und alles zusammenhält (Weish 1,6 f). Vor allem bewirkt derselbe Geist in allen Menschen und in allen Religionen diese Öffnung zur Transzendenz, dieses unermüdliche Suchen nach Gott, das nur als Antwort auf das Suchen Gottes nach dem Menschen gedeutet werden kann"²⁰. Wie das gemeint ist, wird deutlich, wenn der Papst in seiner Enzyklika "Redemptoris missio" von 1990, die besonders stark auf den interreligiösen Dialog ausgerichtet ist, nachdrücklich hervorhebt, dass dieser Dialog ganz aus der unerschütterlichen Überzeugung von der Wahrheit Christi und der Kirche und von der Gültigkeit dieser Wahrheit für alle Menschen geführt werden muss, weil die Religionen erst im Christentum das finden, was sie eigentlich meinten und

¹⁹ Ebd. Nr. 2.

²⁰ Zitiert nach Walbert Bühlmann, Wer Augen hat zu sehen...Was Gott heute mit uns Christen vorhat, Graz 1989, 141 f.

suchten²¹. Wörtlich heißt es da: "Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und das Wirken des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, deren Wahrerin sie zum Wohl aller ist"²².

Man kann das Wahre und Gute in den Religionen indessen nicht einfach als Offenbarung bezeichnen. Nicht jede Wahrheit ist als solche schon Heilswahrheit. Wir müssen hier unterscheiden zwischen dem natürlichen Erkennen des Menschen und der übernatürlichen Offenbarung Gottes.

Man kann auch nicht sagen, dass die Religionen von Gott gewollt sind, dass sie demgemäß einen ordentlichen, zumindest aber einen außerordentlichen, damit legitimen, Heilsweg darstellen, wie es vor allem mit Nachdruck Karl Rahner tut und wie es viele andere heute tun. Auf diese Weise wird die Gnadenhaftigkeit, das heißt die Ungeschuldetheit, des Heiles verwischt oder liquidiert, wird das Heilsgeschehen monistisch verkürzt und einem Rationalismus der Weg geebnet, der gegen das Wesen des Christentums gerichtet ist.

Wenn man nicht mehr unterscheidet zwischen der übernatürlichen Wortoffenbarung und dem natürlichen Erkennen des Menschen und alles Wahre und Gute in den Religionen als Offenbarung bezeichnet, dann sieht man nicht mehr das Besondere der biblischen Offenbarung. Dann ist die Bibel nicht mehr die Basis der Theologie. Dann setzt man an die Stelle des biblischen Glaubens einen universalen Menschheitsglauben, der auf die aufklärerische Idee von einer natürlichen Religion im Rahmen der Vernunft hinausläuft. Damit kommt man allerdings dem erklärten Ziel mancher einflußreicher Kreise außerhalb des Christentums nahe, die eine Welteinheitsreligion herbeiführen wollen als Voraussetzung für eine Welteinheitsregierung, wie das heute speziell im New Age-Denken der Fall ist.

²¹ Vgl. Acta Apostolicae Sedis, Jg. 1981.

²² Enzyklika "Redemptoris Missio" Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fordauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags vom 7. Dezember 1990, Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990, 57.

Solches Denken ist der Bibel fremd, der alttestamentlichen wie auch der neutestamentlichen Gottesoffenbarung und folglich auch dem Denken der Kirche. Eine pauschale Anerkennung der nichtchristlichen Religionen gibt es weder im Neuen Testament noch in der Alten Kirche. Mit der Anerkennung der Wahrheitselemente in den Religionen werden die Religionen nicht als solche anerkannt. **Die pauschale Anerkennung der Religionen als ordentliche oder außerordentliche Heilswege ist eine Extremisierung eines richtigen Prinzips, eben der Anerkennung der Wahrheitselemente in den Religionen.**

Die letzte Konsequenz einer pauschalen Anerkennung der Religionen ist die, dass jeder in seiner ihm eigenen Religion bleiben muss, es sei denn, er wird vom Christentum in spezifischer Weise überwältigt, was aber nur als Ausnahmefall gelten kann. Die Evangelisierung hat dann schließlich keine andere Aufgabe mehr als die, dass sie den einzelnen in seiner angestammten Religion bestärkt. Im Grunde geht diese Position aus der Resignation gegenüber der Wahrheitserkenntnis des Menschen überhaupt hervor und aus einer inneren Entfremdung gegenüber dem Christentum.

Bei aller Anerkennung der Religionen darf man nicht den Blick vor dem Negativen darin verschließen, vor den Irrtümern, ja, vor dem Bösen und vor dem Dämonischen, das sich darin findet, sowie vor den Dunkelheiten, die die Religionen entstellen. Darauf weist auch das Apostolische Schreiben des Papstes Paul VI. "Evangelii nuntiandi" von 1974 hin.

Faktisch ist es so, dass die Religionen mit ihren tiefgreifenden Irrtümern dem Menschen des öfteren den Weg zu Gott und zum Heil geradezu erschweren. Das gilt gerade auch für die großen Weltreligionen. Nicht von ungefähr sind Bekehrungen vom Buddhismus und vom Hinduismus, aber auch vom Islam zum Christentum sehr selten.

Bei allem Wahren, das es in den Religionen gibt, gibt es in ihnen nicht wenig Fragwürdiges und Falsches. Das darf nicht übersehen werden. Im Blick auf die Wahrheitskeime dürfen nicht die gravierenden Irrtümer der Religionen übersehen werden.

Nüchtern betrachtet gibt es so viel Negatives in den Religionen, dass dieses allein schon die Mission der Kirche hinreichend begründen würde. Aber die gewichtigeren Argumente sind hier

der Anspruch der vollen Wahrheit, das unüberbietbare Faktum der Inkarnation sowie der positive Wille des Stifters der Kirche.

Wenn die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, "Nostra aetate", die positiven Werte der großen Weltreligionen hervorhebt, verschließt sie die Augen nicht vor dem Negativen in ihnen. Von ihm sagt sie, dass es in der christlichen Verkündigung dezidiert artikuliert und zurückgewiesen werden muss.

Darum darf man den interreligiösen Dialog nicht nur als Austausch von Informationen verstehen. Erst recht darf er nicht in den Dienst eines nivellierenden Synkretismus treten. Darum muss er letztlich missionarisch sein, zumindest auch missionarisch. Das gilt im übrigen für jeden ech-ten Dialog, sofern er die Überzeugung von der Wahrheit der eigenen Einsichten und Erkenntnisse voraussetzt. Jeder Dialog hat vernünftigerweise die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis und die Überzeugung zur Voraussetzung, dass man die Wahrheit gefunden hat, zumindest par-tiell.

Die Wahrheit aber ist immer absolut. Nietzsche irrt sich, wenn er meint, es gebe keine ewigen Tatsachen und keine absoluten Wahrheiten²³. Was er negiert, setzt er in seiner Negation voraus, sofern sie überhaupt einen Sinn hat. In jedem Urteil setzen wir die Wahrheit und die Möglichkeit ihrer Erkenntnis durch den Menschen voraus, auch dann, wenn wir urteilen, dass es keine Wahrheit gibt.

Die Wahrheit ist aber nicht nur absolut, ihr ist auch das Bestreben immanent, dass sie mitgeteilt, dass sie verkündet wird, selbstverständlich argumentativ, nicht durch Überrumpelung oder mit unehrlichen Mitteln oder mit Gewaltanwendung. Das heißt indessen nicht, dass der Dialog sinnlos ist, der interreligiöse Dialog und der Dialog überhaupt, wenn er das Ziel, den Dialogpartner zu überzeugen, nicht erreicht, denn immer hilft der Dialog auch, die eigene Position besser zu verstehen, und in jedem Fall führt er Menschen zusammen, die sich fern stehen, und schafft damit ein Klima gegenseitigen Vertrauens und gegenseitigen Verständnisses, was ohnehin die Voraussetzung ist für jede Form des Wahrheitsvermittlung. Wie will man schließlich Über-

²³ Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I, 1,1.

zeugungen vermitteln ohne ein Klima des gegenseitigen Vertrauens und des gegenseitiges Verständnisses?

Das vatikanische Dokument "Gedanken und Weisungen über die Haltung der Kirche gegenüber Anhängern anderer Religionen" von 1986 thematisiert mit Nachdruck den Gedanken, dass Dialog und Mission kein Widerspruch sind und dass der interreligiöse Dialog in jedem Fall auch eine Bereicherung sein kann für das Christentum²⁴.

Während man heute einerseits dahin tendiert, die positive Sicht der Religionen derart zu extremisieren, dass man die Einzigartigkeit des Christentums nivelliert, dass man den qualitativen Unterschied zwischen dem Christentum und den Religionen nicht mehr gelten lässt, gibt es heute andererseits - wenn auch nicht mit gleicher Dominanz - jene Radikalisierung der negativen Sicht der Religionen, wie sie im reformatorischen Ansatz grundgelegt ist und in neuerer Zeit vor allem von Karl Barth in der dialektischen Theologie wieder aufgegriffen wurde, wenn hier das Christentum als jeder Religion entgegenstehend behauptet wird und es gar als verfehlt angesehen wird, den Terminus "Religion" auf das Christentum anzuwenden, wenn man in den Religionen nichts anderes sieht als Anmaßung und Hybris, als Abfall von und als Auflehnung gegen den Gott der Offenbarung²⁵. So wird der Graben zwischen den Religionen und der Philosophie und dem Christentum extrem vertieft und jeder Anknüpfungspunkt für die christliche Glaubensverkündigung in der Philosophie und in den Religionen negiert. Das ist eine Position, die aus der reformatorischen Rechtfertigungslehre folgt, für die die menschliche Natur durch die Ursünde nicht nur verwundet, sondern im tiefsten zerstört ist - das gilt für den Intellekt wie für den Willen.

In Absetzung von dieser protestantischen Position bzw. von dieser Position der dialektischen Theologie mit ihrer negativen Sicht der Religionen und auch der Philosophie erkennt die katholische Theologie sowohl in den Religionen als auch in der Philosophie einen notwendigen Anknüpfungspunkt für die Verkündigung der Offenbarung, in der Philosophie, sofern die Philosophie stets die Gottesfrage reflektiert hat, in den Religionen, sofern sie eine konkrete

²⁴ Vgl. Acta Apostolicae Sedis, Jg. 1986.

²⁵ Vgl. Johannes Witte, Die Christusbotschaft und die Religionen, Göttingen 1936, 43 ff.

Anwendung der philosophischen Gottesreflexion sind.

Die positive Sicht der Religionen, ein wesentliches Moment des Katholischen, wurzelt letztlich in der Wertschätzung der Vernunft, der “recta ratio”, der rechten Vernunft, die - in Absetzung von dem reformatorischen Misstrauen gegenüber der Vernunft - ein grundlegendes Element der Eigenart des Katholischen, des “*proprium catholicum*” darstellt²⁶.

Mit der Wertschätzung der rechten Vernunft, der “recta ratio” hängt es auch zusammen, dass das katholische Denken nicht auf eine rationale Grundlegung des Glaubens verzichten kann, auf die natürliche Gotteserkenntnis und auf den rationalen Aufweis der Herkunft der Offenbarung von Gott. Es weiß sich darin gestützt durch das Verhalten Jesu und durch die Praxis der urchristlichen Mission.

4. Der Absolutheitsanspruch der Kirche.

Hinter dem Absolutheitsanspruch des Christentums steht der Absolutheitsanspruch der Kirche, der katholischen Kirche, der seit der Väterzeit seinen Ausdruck in dem Axiom “*Extra ecclesiam nulla salus*” gefunden hat. Im Absolutheitsanspruch der Kirche konkretisiert sich gewissermaßen der des Christentums. Auch dieser Anspruch hat im Selbstverständnis der Kirche seine Gültigkeit behalten, nicht anders als der Absolutheitsanspruch des Christentums, so sehr er heute auch angefochten wird²⁷. Er muss freilich recht verstanden werden. Nach wie vor gehört er zum Glauben, zum “*depositum fidei*”. Auch das II. Vatikanische Konzil hat an ihm festgehalten. Er muss allerdings als Sachprinzip, nicht als Personprinzip verstanden werden²⁸. Dann besagt er nicht mehr und nicht weniger als dass die Kirche der entscheidende Heilsweg ist, als dass alle, die gerettet werden, wenn sie gerettet werden und sofern sie gerettet werden, durch die Kirche gerettet werden, die in der katholischen Kirche subsistiert, wie das II. Vatica-

²⁶ Denzinger-Schönmetzer, Nr. 3019; vgl. Rö 1 u. 2.

²⁷ Vgl. Heinrich Döring, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen, in: Harald Wagner, Hrsg., Christentum und nichtchristliche Religionen, Paderborn 1991, 53 f. 59 ff; Hans Küng, Christ sein, München 1974, 504 ff; Aloysius Pieris, Theologie der Befreiung in Asien: Christentum im Kontext der Armut und der Religion, Freiburg 1986, 225 ff.

²⁸ Heinrich Fries, Art. Kirche, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe II, München² 1974, 465.

nische Konzil es ausdrückt, die in der katholischen Kirche verwirklicht ist²⁹. Das Konzil stellt fest, dass die Kirche Christi nur in der katholischen Kirche subsistiert, in keiner anderen christlichen Gemeinschaft, wenngleich diese Elemente der Kirche Christi enthalten, und zwar mehr oder weniger.

Positiv gewendet bedeutet dass, dass die katholische Kirche und nur sie allein von Gott berufen ist, allen Menschen das Christusheil zu bringen³⁰.

Bei dem Kirchenvater Cyprian von Karthago (+ 258) lesen wir in seiner Epistula 73: "Jeder, der sich von der Kirche trennt und mit einer Ehebrecherin (gemeint ist das 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". Diese Auffassung teilen Augustinus (+ 430) und Hieronymus (+ 419 oder 420). Der Augustinus-Schüler Fulgentius von Ruspe (+ 533), ein Verteidiger der augustinischen Gnadenlehre gegen die gallischen Semipelagianer, formuliert diesen Gedanken so: "Aufs gewisseste halte 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'"³¹. Demgemäß erklärte das Unions-Konzil von Ferrara-Florenz im Jahre 1442 - es ging damals um die Wiedervereinigung der Ostkirche mit der Westkirche - : "Niemand, der außerhalb der katholischen Kirche lebt, - also nicht bloß Heiden, sondern 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 seine Engeln bereitet ist (Mt 25, 41), wenn sie sich nicht eben dieser Kirche vor dem Ende ihres Lebens eingliedern lassen"³².

²⁹ Lumen gentium, Nr. 8.

³⁰ Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 207; vgl. Walter Kern, Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte - Reflexionen, Innsbruck 1980, 103 f.

³¹ Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum 38, 79: PL 65, 704.

³² Denzinger-Schönmetzer, Nr. 1351.

Gleichzeitig aber gab es schon für die Väter die Vorstellung der Kirche vom Anfang der Menschheit oder von Abel her“, der “ecclesia ab initio sive ab Abel”³³. Das heißt, man wußte, dass es auch die Rettung außerhalb der Kirche gibt, dass der Mensch unter Umständen auch in den Religionen eine echte Beziehung zu Gott findet und das Heil erlangt. Bei dem Axiom “außerhalb der Kirche kein Heil”, “extra ecclesiam nulla salus” dachte man also an solche, die wider besseres Wissen die Kirche verlassen hatten, und man wußte sehr wohl um das “Verlangen nach der Kirche”, um das einschlussweise Verlangen nach der Kirche, um das “votum ecclesiae”, bei denen, die ohne eigene Schuld nicht der Kirche angehörten. So kann Thomas von Aquin (+ 1274) Jahrhunderte später 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”³⁴. Diese Grundentscheidung ist damit allerdings noch nicht ein unverlierbarer Besitz. Sie muss in der Bewährung im Leben bewahrt werden, unter Umständen kann sie auch wiedergewonnen werden - in diesem Fall durch die vollkommene Reue. Demgemäß erklärte das Konzil von Trient noch einmal, dass durch das Verlangen nach den Sakramenten die Gnade der Rechtfertigung erlangt werden könnte, und bestätigte damit die alte Lehre von dem Verlangen nach der Taufe, von dem “votum baptismi”³⁵. Die Heilsmöglichkeit für alle steht mitnichten im Gegensatz zu dem Axiom “außerhalb der Kirche kein Heil”, “extra ecclesiam nulla salus”. Das betont auch Pius IX. im Jahre 1854, wenn er erklärt: “Im Glauben müssen wir festhalten, dass außerhalb der apostolischen römischen Kirche niemand gerettet werden kann; sie ist einzige Arche des Heiles, 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”³⁶. Später wird das noch tiefer durchdacht, wenn etwa in der Enzyklika “Mystici Corporis” in diesem Fall von einer Hinordnung auf den mystischen Leib Christi und von einer abgestuften Zugehörigkeit zur Kirche gesprochen

³³ Vgl. Augustinus, Enarrationes in Psalmos, Ps 128, c. 2.

³⁴ Thomas von Aquin, Summa Theologiae I/II q. 89 a. 6.

³⁵ Denzinger-Schönmetzer, Nr. 1524. 1543. 1604.

³⁶ Ansprache "Singulari quadam" vom 9. Dezember 1854, in: Josef. Neuner, Heinrich Roos, Hrsg., Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1975, Nr. 367.

wird. Solche Gedanken werden dann von der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils aufgegriffen und noch einmal präzisiert³⁷.

Die Exklusivität der Kirche ist nichts anderes als die Exklusivität ihres Stifters, der nur eine Kirche gestiftet hat, in der er fortlebt, die sein Werk weiterführt, die sein mystischer Leib ist. Der Negierung des Absolutheitsanspruchs der Kirche liegt eine verformte Lehre von der Kirche zugrunde, eine Ekklesiologie, die vom Kirchenbild der Reformatoren bestimmt ist. Der Absolutheitsanspruch der Kirche im Sinne von "außerhalb der Kirche kein Heil", "extra ecclesiam nulla salus", wird unverständlich, wenn die Kirche horizontalistisch, einfach nur als der Zusammenschluss der Gläubigen verstanden wird, als eine rein innerweltliche soziologische Gegebenheit, als eine pragmatische Wirklichkeit, er wird unverständlich, wenn die Kirche nicht mehr in sich als ein Glaubensmysterium verstanden wird, wie es die überkommene Ekklesiologie lehrt.

5. Der Absolutheitsanspruch und das Heil der Nichtchristen.

Die Absolutheit der Kirche wird umfaßt von der Absolutheit des Christentums. Die Absolutheit des Christentums besagt nicht anders als die Absolutheit der Kirche Christi nicht, dass es keine anderen Heilswege gibt als den Weg des Christentums, wohl aber besagt sie, dass es letztlich stets das Christusheil ist, das der gefunden hat, der das Heil gefunden hat, und dass der Christusweg sozusagen einer ist in vielen Wegen, dass der Irrweg indessen nicht zum rechten Weg wird, dass er vielmehr Irrweg bleibt und dass die Wege nicht beliebig werden³⁸.

Faktisch gibt es heute nicht wenige Stimmen im Christentum, die keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Religionen und dem Christentum mehr erkennen, die deshalb die Religionen als ordentliche Heilswege bezeichnen im Unterschied zu dem außerordentlichen Heilsweg des Christentums. Sie bezeichnen das Christentum als den außerordentlichen Heilsweg, die nichtchristlichen Religionen als den ordentlichen Heilsweg. Sie reden so, weil sie den Absolut-

³⁷ Vgl. Lumen gentium, Nr. 13 und Nr. 16.

³⁸ Paul-Werner Scheele, Universaler Geltungsanspruch des Christentums, in: Ansgar Paus, Hrsg., Jesus Christus und die Religionen, Kevelaer 1979, 213.

heitsanspruch des Christentums aufgegeben haben und fordern, dass man ihn aufgebe. Damit wird das Christentum von seinem Ursprung und von seinem Selbstverständnis in der Geschichte her grundlegend in Frage gestellt. **Denn der Absolutheitsanspruch ist ein integrales Moment des Christentums. Er steht schon an seiner Wiege, wie ich zu zeigen versuchte. Es gibt keine Rettung unabhängig von Christus und seiner Kirche.**

Die Möglichkeit des Heils aller - wohlgerneht die Möglichkeit, nicht die Tatsächlichkeit -, das wird oft nicht gesehen, wenn man die Möglichkeit mit der Tatsächlichkeit verwechselt -, die Möglichkeit des Heils aller resultiert aus dem allgemeinen Heilswillen Gottes, den das Neue Testament klar bezeugt³⁹. Gleichzeitig betont es dabei, dass es ohne den Glauben kein übernatürliches Heil gibt⁴⁰ und dass man glauben muss, dass Gott ist, nicht als der Gott der Philosophen, sondern als der Gott der übernatürlichen Offenbarung, und dass er denen, die ihn ernstlich suchen, ein Vergelter ist⁴¹. Der Glaube aber kommt vom Hören⁴², setzt also die Ansprache Gottes voraus. Glauben im theologischen Sinn ist ja nicht Meinen oder vages Optieren. Wenn der Glaube die Voraussetzung für das Heil ist und wenn der Glaube vom Hören kommt, dann muss Gott auch jenen als Offenbarer begegnen, die nie von der alttestamentlichen Gottesoffenbarung oder vom Evangelium gehört haben. Dabei geschieht die Rechtfertigung oder die Erlösung oder die Rettung des Einzelnen zwar in den Religionen, nicht jedoch durch sie. Wenn der Nichtchrist das Heil findet, so findet er es nicht durch seine Religion, sondern trotz seiner Religion. Da erfolgt dann die Rettung, sofern sie erfolgt, auf Wegen, die letzten Endes nur Gott kennt, die also im einzelnen nicht zu bestimmen sind. Das II. Vatikanische Konzil lokalisiert die konkrete Ansprache Gottes an die Menschen, die das Christentum nicht kennen, die allgemeine nicht-amtliche übernatürliche Offenbarung, im Wahrheitsgehalt der Religionen und Weltanschauungen. Gemäß den klaren Aussagen der Schrift muss es sich hier jedoch um eine übernatürliche Ansprache durch Gott, um eine Selbstoffenbarung Gottes handeln, da ja, wie gesagt, der Glau-

³⁹ 1 Tim 2,4.

⁴⁰ Mk 16,16; Jo 3,5; Hebr 11,6. Vgl. DS 1532.2122.3008.3012.

⁴¹ Hebr 11,6.

⁴² Rö 10,17. Von jeher erhielt den Missionsarbeit der Kirche ihren stärksten Impuls durch die an dieser Stelle artikulierten Gedanken: "...wie aber sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben, wie aber sollen sie hören, wenn niemand predigt...der Glaube kommt vom Hören, das Hören aber durch das Wort Christi..." (Rö 10, 14 - 18).

be, der übernatürliche Glaube, die Bedingung, die “conditio sine qua non”, für das Heil ist, der übernatürliche Glaube aber eine übernatürliche Offenbarung, eine übernatürliche Ansprache Gottes, zur Voraussetzung hat⁴³.

Die klassische Theologie spricht hier von der allgemeinen nichtamtlichen übernatürlichen Offenbarung, die gewissermaßen subsidiär neben der öffentlichen Offenbarung steht, die daher nicht als ordentlicher Heilsweg angesehen werden darf. Es gibt nur einen ordentlichen Heilsweg. Das ist die öffentliche Offenbarung, wie sie durch die Kirche vorgetragen und geltend gemacht wird.

Demnach ist der Glaube, wenn auch in dieser rudimentären Form (dass Gott ist und dass er den, die ihn suchen, ein Vergelter ist gemäß Hebr 11,6), absolut notwendig ist für das Heil, als “conditio sine qua non”, ist jedoch die Kirchenmitgliedschaft zusammen mit der Taufe und mit dem Empfang der anderen Sakramenten nur hypothetisch notwendig für das Heil, das heißt: die Mitgliedschaft in der Kirche Christi und der Empfang der Sakramente können durch das Verlangen nach der Kirche Christi, durch das Votum, ersetzt werden. Das ist jedoch beim Glauben nicht möglich. Es gibt das “Verlangen nach der Taufe” das “votum baptismi”, und das “Verlangen nach der Kirche”, das “Votum ecclesiae”, aber nicht das “Verlangen nach dem Glauben”, das “votum fidei”.

Also: Nicht die Religionen sind Heilswege, sondern: In ihnen gibt es Heilswege. Das leuchtet schon angesichts der Überlegung ein, dass die Religionen doch nicht Heilsgüter vermitteln können, die sie nicht kennen, die sie nicht anstreben und die sie nicht wollen. Zudem können nicht zwei Religionen, die sich in wesentlichen Punkten radikal widersprechen, in ihrer Widersprüchlichkeit Heilswege sein. Das gilt für die Religionen im Vergleich mit dem Christentum, das gilt aber auch für die Religionen im Vergleich miteinander. Gott kann sich nicht in kontradiktorischen Gegensätzen offenbaren. Das leuchtet jedem ein.

6. Die Infragestellung des Absolutheitsanspruchs.

⁴³ Vgl. Lumen gentium, Nr. 2 u. 16; Nostra aetate, Nr. 1 u. 4; Ad gentes, Nr. 7 u. 9.

Der Absolutheitsanspruch des Christentums war schon immer ein besonderer Stein des Anstoßes. Früher mehr außerhalb der Kirche und des Christentums, heute zuweilen auch innerhalb, "intra muros". Man betrachtet ihn als naiv, töricht, irreligiös, lieblos, überheblich und unduldsam. In der profanen Religionsgeschichte wird er ohnehin abgelehnt. Sogar die relative Absolutheit des Christentums wird hier bestritten, wenn man dem Christentum jede Ausnahmestellung streitig macht. Vielfach verknüpft man den Absolutheitsanspruch des Christentums mit Intoleranz und folglich mit Totalitarismus, Grausamkeit und Krieg⁴⁴.

Die profane Religionsgeschichte vertritt schon immer die Auffassung, alle Religionen seien gleich wahr und je auf ihre Weise ein gleichberechtigter Ausdruck der religiösen Sehnsucht und Ergriffenheit des Menschen. Allein, in der Behauptung, alle Religionen seien gleich wahr, ist die Leugnung ihrer Wahrheit enthalten. Denn wenn alle Religionen gleich wahr sind, so sind sie alle in ihrem Wahrheitsanspruch auf dem Holzweg, sofern man nicht das Widerspruchsprinzip in Frage stellt.

Instruktiv ist die Infragestellung des Absolutheitsanspruchs des Christentums, wie sie uns bei dem Philosophen Karl Jaspers (+ 1969) begegnet, der sich in neuerer Zeit geradezu zum Sprecher der Ablehnung dieses Absolutheitsanspruchs gemacht hat. Dezidiert hat er sich gegen jede Verabsolutierung gewandt, weil sie nach seiner Meinung die Solidarität gefährdet, anmaßend ist, zur Intoleranz führt und in die Isolation treibt, weil sie, wie er meint, die Quelle von Unfrieden ist und die Religiosität an der Wurzel vergiftet. Er erklärt, es gebe nur einen Absoluten, nämlich Gott. Und gerade zu ihm versperre alle Verabsolutierung den Weg.

Der Philosoph Karl Jaspers und jene, die ihm in seinem Denken folgen, übersehen, dass die kategorische Ablehnung eines jeden Absolutheitsanspruchs nicht weniger absolut ist als die Zurückweisung der Absolutheitsanspruchs des Christentums und jedes anderen Absolutheitsanspruchs. Der Vorwurf der Gefährdung der Solidarität, der Intoleranz und der Anmaßung, fällt damit auf sie selber zurück.

Nun differenziert Jaspers seine Antwort, wenn er eine Verabsolutierung nur im Sinne einer

⁴⁴ Gustav Mensching, Toleranz und Wahrheit in der Religion, München 1966, 9 f.

allgemeingültigen Wahrheit für alle ablehnt⁴⁵. Aber wenn etwas wirklich wahr ist, gilt es notwendigerweise für alle. Man muss hier das Abrücken des Philosophen Jaspers von einer Wesens-philosophie in Rechnung ziehen.

Oft stand der Absolutheitsanspruch des Christentums in Verbindung mit Totalitarismus, Grausamkeit und Krieg. Dieser Zusammenhang ist zugegebenermaßen geschichtlich immer wieder sichtbar geworden. Er ist jedoch nicht wesenhaft. Gerade der Absolutheitsanspruch des Christentums ist aufs engste verbunden mit dem Gebot der Toleranz. Das erkennt man allerdings nur, wenn man genauer hinschaut. In jedem Fall ist die Toleranz ein Strukturelement des christlichen Absolutheitsanspruchs, wenn man sie nicht als Indifferenz versteht, als Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit, wenn man wohl zu unterscheiden weiß zwischen dem Irrtum und dem Irrenden⁴⁶. Auf jeden Fall wird der authentische christliche Absolutheitsanspruch im tiefsten verfälscht, wenn er sich nicht mit der Toleranz verbindet, schon deswegen, weil die Freiheit der Zustimmung zur Wahrheit ein Wesenskonstitutiv des christlichen Glaubens ist, ganz abgesehen von der ethischen Seite dieser Problematik. Denn schon der Respekt vor der Würde des Menschen schließt es in sich, dass man seine anders geartete Auffassung toleriert, auch dann, wenn sie objektiv falsch ist. Daher kann man nicht sagen, dass der christliche Absolutheitsanspruch das menschliche Zusammenleben gefährdet, dass er gegen die Solidarität der Menschen ist, dass er sie zur Entzweiung oder gar zu Gewalttätigkeit führt. Im Gegenteil, er hilft die Gegensätze zu überwinden und zeigt Wege zur inneren Verbundenheit der Menschen auf.

Die Kritik am Absolutheitsanspruch des Christentums von draußen hat vielfach dazu geführt, dass man ihn auch innerkirchlich nur noch kleinlaut vertritt, wenn man ihn nicht gar schon lautlos oder ausdrücklich hat fallen gelassen.

Mehr und mehr vertreten Theologen heute die Meinung, die Kirche müsse auf den - wie sie sagen - "intoleranten" Absolutheitsanspruch verzichten - um einer weltweiten Verständigung der

⁴⁵ Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, 507 f; ders., Heinz Zahrt, *Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch*, Hamburg 1963, 87; Arnold Joseph Toynbee, *Das Christentum und die Religionen der Welt*, Gütersloh 1959, 105; vgl. Paul-Werner Scheele, *Universaler Geltungsanspruch des Christentums*, in: Ansgar Paus, Hrsg., *Jesus Christus und die Religionen*, Kevelaer 1979, 191-197.

⁴⁶ *Gaudium et spes*, Nr. 28.

Menschen willen⁴⁷. Sie sagen, es werde von den Vertretern der Religionen als anmaßend empfunden, wenn das Christentum die wahre und absolute Religion zu sein beanspruche, angesichts der modernen Herausforderungen müsse das Christentum den Absolutheitsanspruch aufgeben und den verschiedenen Religionen Gleichberechtigung zuerkennen, denn nicht Ausschließlichkeit und Selbstgenügsamkeit seien das Gebot der Stunde, sondern Offenheit und Pluralismus. So wurde es 1980 in einem Aufsatz in der Zeitschrift "Concilium" formuliert, in dem das ausgesprochen wurde, was viele denken⁴⁸. Wörtlich heißt es dann: "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 Weg 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 jedem Menschen offenbaren kann, wie er will... Wenn Gott will, kann er sich aus Steinen Kinder erwecken"⁴⁹. Gern präsentiert man in einem solchen Zusammenhang den Hinduismus und den Buddhismus als Beispiele für wirkliche tolerante Religionen, weil sie angeblich nicht einen Absolutheitsanspruch vertreten⁵⁰.

In diese Richtung des Denkens gehen die schweizerischen Theologen Walbert Bülmann⁵¹ und Hans Küng⁵². Und viele folgen ihnen darin, wenn auch oft mit einer gewissen Halbherzigkeit und mit einer vieldeutigen Unklarheit des Ausdrucks, die die genaue Position im Zwielflicht lässt. Man träumt von einem Konzil in Hebron am Grab Abrahams, des Vaters aller Glaubenden, das eine Welteinheitsreligion schaffen soll. Das kann dann so geschehen, dass man einfach

⁴⁷ Vgl. Walter Kasper, Art. Absolutheitsanspruch des Christentums, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, Hrsg. von Karl Rahner, Freiburg 1972, Bd. I, 35 ff.

⁴⁸ Ignatius Puthiadam, Christlicher Glaube und christliches Leben in einer Welt religiöser Pluralität, in: Conc 16, 1980, 367-378; hier: 377.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Hansjürgen Knoche, Glaubwürdiger Glaube. Ökumenische Grundlagen der Fundamentaltheologie, München 1989, 6.

⁵¹ Walbert Bülmann, Wer Augen hat zu sehen ... Was Gott heute mit uns Christen vorhat, Graz 1989, 138 ff.

⁵² Hans Küng, in: Hans Küng, Hrsg., Christentum und Weltreligionen, München 1984, 16 ff.

die bis-herigen Religionen als verschiedene religiöse Traditionen deklariert⁵³. Vielfach sagt man, die Gebetsgemeinschaft der Religionen von Assisi sei ein Anfang dafür gewesen. Es ist bezeichnend, dass die erhoffte Weltreligion im Grunde für viele nicht mehr eine Frage der Wahrheit ist, sondern der Übereinkunft und der Organisation⁵⁴.

Der tiefere Grund für ein solches Denken liegt wohl darin, dass man das Christentum vielfach auf Gotteserfahrungen reduziert, dass man alles Nachdenken über Gott, ja, dass man jede Option für Gott oder für die Transzendenz bereits als Offenbarung ansieht und so den christlichen Offenbarungsbegriff im Sinne von einer übernatürlichen Selbstkundgabe Gottes aufgibt. Dann kann man die Religionen leicht unter einem gemeinsamen Nenner zusammenfassen.

Gewiss handelt es sich auch in den Religionen um Gotteserfahrungen, subjektiv, zumindest um vermeintliche. Das Christentum aber hat demgegenüber seit eh und je den Anspruch erhoben, Ansprache des Menschen durch Gott selber zu sein. Die christlichen Gotteserfahrungen haben - anders als die in den Religionen - authentischen Charakter. Das Christentum ist daher nicht menschlichen Ursprungs - wie die Religionen -, es ist nicht ein Produkt des menschlichen Geistes, eine rein menschliche Deutung von Welt und Mensch.

Faktisch führt die Aufgabe des Absolutheitsanspruchs des Christentums zu einer empfindlichen Lähmung des Missionwillens. Die Krise, in der sich Mission heute befindet, hat hier ihren entscheidenden Grund.

Eine spezifische Reaktion christlicher Theologen auf die gegenwärtige Aversion gegen den Absolutheitsanspruch, den das Christentum bis zur Stunde stets ohne Einschränkung - wenigstens offiziell - vertreten hat, ist die sogenannte pluralistische Religionstheologie, die US-amerikanische Theologen reformatorischen Bekenntnisses seit der Mitte der achtziger Jahre in einer Fülle von Publikationen entfaltet haben, der aber nicht wenige katholische Theologen formell oder informell beigetreten sind. Das erklärte Ziel der pluralistischen Religionstheologie ist die

⁵³ Walbert Buhlmann, *Wer Augen hat zu sehen ... Was Gott heute mit uns Christen vorhat*, Graz 1989, 152.

⁵⁴ Heinrich Döring, *Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen*, in: Harald Wagner, Hrsg., *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Paderborn 1991, 29 ff.

Überwindung “des exklusiven Alleingeltungsanspruchs” des Christentums und seines “inklusive Höchstgeltungsanspruchs” und eine “theologische Würdigung genuin religiöser Vielfalt”. In den Religionen will man gleichrangige, aber unterschiedliche Artikulationen eines echten Transzendenzbezugs sehen⁵⁵. Da wird notwendigerweise die christliche Wahrheit relativiert, wiewohl man sich verbaliter davon distanziert. Dezidiert erklärt man, von der Ökumene der Religionen her sei der “Alleingültigkeitsanspruch des Christentums” unbrauchbar geworden⁵⁶. Die Wahrheit wird zur Brauchbarkeit, was freilich verständlich wird, wenn man agnostizistisch denkt. Charakteristischerweise verbindet man damit die Behauptung, die Existenz Gottes sei unbeweisbar⁵⁷, womit das Fundament einer rationalen Theologie verlassen und der Theologie nolens volens nur noch ein hypothetischer Charakter zuerkannt wird. Da folgt der Entkessionalisierung die Entreligionisierung. Es ist gerade das bereits erwähnte Dokument der Glaubenskongregation “Dominus Jesus” vom 6. August 2000, das der pluralistischen Religionstheologie eine Absage erteilt. Der geistige Hintergrund der pluralistischen Religionstheologie ist der philosophische Agnostizismus.

7. Die Absolutheit - ein Anspruch aller Religionen.

Nicht allein das Christentum und die römische Kirche erheben indessen einen Absolutheitsanspruch, in gewisser Weise erheben ihn auch die anderen christlichen Konfessionen, jedenfalls offiziell, und auch die anderen Religionen. Das ist die Konsequenz der Überzeugung von der Wahrheit. Die Wahrheit ist immer absolut und exklusiv, neben ihr kann es keine zweite Wahrheit geben. Würde eine Religion auf den Absolutheitsanspruch verzichten, so würde sie sich selbst verleugnen. Sofern die Religionen beanspruchen, die Wahrheit Gottes autoritativ zu verkünden, können sie die anderen Religionen nicht als gleichwertig oder als gleich wahr

⁵⁵ Reinhold Bernhardt, Hrsg., Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991; Michael von Brück, Jürgen Werbick, Hrsg., Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch die pluralistischen Religionstheologien (Quaestiones Disputatae, 143), Freiburg 1993; vgl. den zusammenfassenden Bericht von Perry Schmidt-Leukel in: Theologische Revue 1993, 89, Nr. 5, 354-364.

⁵⁶ Reinhold Bernhardt, Hrsg., Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 35.

⁵⁷ Vgl. Perry Schmidt-Leukel, in: Theologische Revue 1993, 89, Nr. 5, 354-364. 369.

ansehen. Der Absolutheitsanspruch gehört zu jeder Religion, die sich selber noch ernst nimmt⁵⁸.

Wenn man etwa den Hinduismus als eine Religion ansieht, die in unbegrenzter Toleranz alle Religionen als gleich wahr und als gleich bedeutsam ansieht - wie es oft geschieht -, so unterliegt man einer großen Täuschung. Der Hinduismus sieht ganz selbstverständlich die Veden, seine grundlegenden heiligen Schriften, als absolute Autorität an. **Sie sind absolut normativ für ihn und er weiß, dass keine andere Schrift mit ihnen konkurrieren kann. Darüber hinaus betrachtet sich der Hinduismus selber als die Mutter, das heißt: als den Ursprung aller Religionen, als die voll-kommenste Wahrheit. Daraus macht er auch keinen Hehl.**

Der Absolutheitsanspruch des Hinduismus hat allerdings eine besondere Gestalt. Bei ihm handelt es sich um einen Inklusivismus, der alle anderen Religionen absorbiert, ungeachtet ihrer Lehren und ihrer Inhalte. Die besondere Eigenart dieses Inklusivismus besteht nun darin, dass er kontradiktorische Gegensätze miteinander vereinbaren kann, nebeneinander stellt. **Das ist eine Eigenart, die uns auch sonst im fernöstlichen Denken begegnet, eine Eigenart, die heute von vielen im christlichen Abendland bewundert und übernommen wird. Das ist jedoch extrem unvernünftig und ein unverantwortlicher Rückschritt, denn dieses Denken erklärt sich aus mangelnder Reflexion. Allein, überstarke Emotionalität, Nostalgie und kulturpessimistischer Snobismus über-runden immer wieder die Vernunft, speziell bei Intellektuellen.**

Auch das Christentum ist inklusivistisch, aber nur im Hinblick auf die Wahrheitselemente, die in den Religionen enthalten sind. Das ist etwas anderes. Das Christentum weiß, dass die Wahrheit unteilbar ist. Das ist im Hinduismus anders.

Der Inklusivismus des Hinduismus findet sich auch im Buddhismus, hier allerdings nicht so exzessiv. Der Buddhismus ist ein Produkt des fernöstlichen Denkens, nicht anders als der Hinduismus. Man kann ihn als reformierten Hinduismus verstehen. Auch er versteht sich als umfassende Weltanschauung, gleichwie der Hinduismus, aus dem er hervorgegangen ist, und ist davon überzeugt, dass alle anderen Religionen nur Teilaspekte des Lebens und der Welt vermit-

⁵⁸ Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und ihre Religionsgeschichte, München 1969, 109; Horst Bürkle, in: Walter Kasper, Hrsg., Absolutheit des Christentums, Freiburg 1977, 96 f; Paul-Werner Scheele, Universaler Geltungsanspruch des Christentums, in: Ansgar Paus, Hrsg., Jesus Christus und die Religionen, Kevelaer 1979, 198.

teIn.

Auch der Islam beansprucht, die Fülle der Wahrheit zu verkünden. Mohammed und der Koran sind unüberbietbar für ihn. Für den Islam ist der Koran der Gipfel der göttlichen Offenbarung, übertrifft Mohammed alle Propheten der Geschichte.

Das Specificum des islamischen Absolutheitsanspruchs aber ist, dass er kämpferisch ist, militant, nicht nur faktisch, sondern auch prinzipiell, anders als der Hinduismus und der Buddhismus, anders vor allem auch als das Judentum und das Christentum. Es ist charakteristisch für den Is-lam, dass er die Religion mit der Politik vermengt. Das aber ist verhängnisvoll.

Im christlichen Verständnis ist die Toleranz gewissermaßen das notwendige Korrelat des Absolutheitsanspruchs, darf sie jedoch nicht mit dem Indifferentismus verwechselt werden. Der Indifferentismus gründet nämlich in der Skepsis gegenüber der Wahrheit, zumindest gegenüber der religiösen Wahrheit. Die Toleranz setzt aber gerade die Überzeugung von einer gültigen Wahrheit voraus. Wer keine Überzeugung hat, braucht nicht tolerant zu sein und kann es auch gar nicht sein, dann kann ich nur nachsichtig sein. Wenn ich keine Überzeugung habe, gibt es für mich nichts mehr zu tolerieren. Die Voraussetzung der Toleranz ist das Überzeugtsein von der Wahrheit.

Das Christentum ist im Grunde toleranter als alle anderen Religionen, idealiter, sofern es die Freiheit als wesentliche Voraussetzung für die religiöse Entscheidung ansieht, sofern sie diese als wertlos ansieht, wenn sie nicht in Freiheit gefällt wird.

Toleranz meint nicht Vereinnahmung, wie das im Hinduismus und im Buddhismus der Fall ist, sondern Respekt vor dem andersdenkenden Menschen. Nach christlicher Auffassung verdient nicht der Irrtum Respekt, wohl aber der irrende Mensch. An die Stelle des Synkretismus tritt im Christentum die Komplementarität. In der Wahrheit, die es in den Religionen entdeckt, findet es seine eigene Wahrheit wieder.

Die Toleranz des Christentums ist zum einen in der Tatsache begründet, dass es, sofern es sich selber nicht untreu wird, einstehen muss für die Würde des Menschen, für die natürlichen

Rechte des Menschen, speziell für die Freiheit des Gewissens, zum anderen in der Tatsache, dass es die Religionen im Blick auf die darin enthaltenen Wahrheiten positiv wertet. - Zudem weiß der Christ, dass Gott auch außerhalb des Christentums die Menschen zum Heil führen kann.

Wo immer das Christentum gegen die Toleranz verstoßen hat, erklärt sich das zum einen aus seiner geschichtlichen Begrenztheit, zum anderen aus der Tatsache, dass man im Eifer für die objektive Wahrheit das Positive in den Religionen übersehen hat und dass man in diesem Eifer vor allem die Personen, deren Überzeugung die Wahrheit werden sollte, nicht genügend gewürdigt hat, dass man über das Objekt das Subjekt vergessen hat. Aber, - das ist bedenkenswert - wo immer die Verbindung der Theorie mit der Praxis nicht gelang, hat man unbeirrbar an der Theorie festgehalten.

Nicht der Absolutheitsanspruch des Christentums ist der Toleranz entgegengesetzt, wohl aber ein absolutistischer Anspruch. Der aber ist niemals legitim, in keinem Bereich des Lebens.

Wo immer das Christentum intolerant auftritt - das gilt mutatis mutandis auch für die anderen Religionen, sofern sie theoretisch an der Toleranz festhalten - so ist das die Folge einer Entartung, einer Ideologisierung der Religion, eine Indienstnahme der Religion für Ideen, die ihr eigentlich fremd sind. Die Gefahr der Ideologisierung einer Religion ist vor allem da besonders groß, wo der Glaube schwach geworden ist.

8. Absolutheit und Religionsfreiheit.

In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage der Religionsfreiheit auf, die engstens verbunden ist mit der Absolutheitsanspruch des Christentums, sie gestaltet ihn gewissermaßen des näheren aus.

Die Lehre von der Religionsfreiheit, wie sie die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit enthält, die am 7. Dezember 1965 verkündet worden ist, ist alt und neu zugleich, alt in ihrer Substanz, neu in ihrer Akzentuierung, ist doch die Religionsfreiheit, die in der Freiheit des Gewissens wurzelt, als Ausdruck der menschlichen Würde seit eh und je ein

wesentlicher Punkt der christlichen Anthropologie. Die Erklärung über die Religionsfreiheit beginnt mit den Worten "Dignitatis humanae". Das Neue besteht hier in der Verlagerung des Aspektes, nicht in der Inhaltlichkeit der Aussage. Früher hat man in diesem Kontext im allgemeinen weniger den Menschen gesehen als den objektiven Irrtum. Selbstverständlich hat der Irrtum keine Rechte, wohl aber der Mensch, der sich irrt, wenn er nicht um die Irrigkeit seiner Meinung weiß, wenn er subjektiv von der Wahrheit seines Irrtums überzeugt ist.

Die Erklärung "Dignitatis humanae" spricht nicht von dogmatischer Religionsfreiheit, wie das nicht wenige nachkonziliare Autoren tun - theoretisch oder praktisch -, die dabei oft den Anspruch erheben, den Geist des Konzils zu artikulieren, das Konzil spricht von der zivilen und sozialen Religionsfreiheit. Es stellt dabei in keiner Weise den Absolutheitsanspruch des Christentums in Frage. Im Gegenteil, ausdrücklich wird er in der Erklärung "Dignitatis humanae", so gleich im 1. Artikel, als unaufgebbare Wahrheit bezeichnet⁵⁹.

Die Grundthese der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit wird immer wieder als Novität von den Theologen bezeichnet⁶⁰. Der eine sagt es dem anderen nach - so möchte man meinen. Die Novität dieser Position wird nicht nur von Theologen mit Reputation vertreten, auch die Anhänger des Erzbischofs Lefebvre vertreten diese Meinung. In Wirklichkeit aber ist es so, dass die Blickrichtung sich verändert hat. Im einen Fall schaut man auf das Objekt, im anderen auf das Subjekt. Damit bleibt die alte Lehre gültig, und die neue Lehre ist im Grunde nicht neu.

In der Religionsfreiheit geht es um die Freiheit des Gewissens und um die sich darauf ergebende Freiheit der Glaubensentfaltung, die ihr Fundament in der Gottebenbildlichkeit des Menschen haben. Gemäß Genesis 1 und 2 wurde der Mensch so geschaffen, in der Gottebenbildlichkeit, diese Gottebenbildlichkeit wird aber noch einmal unterstrichen und über-

⁵⁹ Dignitatis humanae, Nr. 1: "Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus, dem Herrn, den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten." Später findet sich in diesem Dokument ein Hinweis auf Mk 16,16: "Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden, wer nicht glaubt, wird verdammt werden" (Nr. 11). Vgl. auch Lumen gentium, Nr. 14.

⁶⁰ Vgl. Heinrich Döring, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen, in: Harald Wagner, Hrsg., Christentum und nichtchristliche Religionen, Paderborn 1991, 58.

hört durch die Erlösung und Heiligung des Menschen in der übernatürlichen Heils- und Erlösungsordnung.

In der Lehre von der Religionsfreiheit geht es darum, dass man einen Menschen nicht auf eine religiöse Wahrheit verpflichten kann, die er nicht als solche erkennt, und dass der Staat nicht die Kompetenz hat festzustellen, was die religiöse Wahrheit oder welche Religion die wahre ist.

In diesem Punkt lastet allerdings eine gewisse Hypothek auf der Kirche. Das II. Vaticanum war bemüht, diese abzutragen. Denn in der Vergangenheit hat man die Religionsfreiheit nicht immer genügend respektiert, weil man in einer verengten Blickrichtung vielfach einseitig auf die Sache geschaut und dabei den Menschen übersehen hat. Wie sehr die Gewissensfreiheit indessen in der Offenbarung verankert ist, ergibt sich schon aus der Tatsache, dass sie erst in der Offenbarung ihre tiefste Begründung findet.

Was die Erklärung über die Religionsfreiheit meint, das ist - um es noch einmal zu sagen - nicht die dogmatische Freiheit, als ob der Mensch sich eine Religion nach seinem Geschmack aussuchen könnte, sondern das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen. Das aber ist bereits im Neuen Testament grundgelegt.

Schon im Neuen Testament gibt es die Anweisung, gegen Irrlehrer keine physische Gewalt anzuwenden, sie vielmehr aus der Gemeinschaft auszuschließen, damit sie ihr nicht schaden können. Nach dem Neuen Testament gehört die Freiheit zum Wesen des Glaubensaktes. Das hat man später vielfach vergessen, wenn man ganz fixiert war auf die Wahrheit, auf ihre Plausibilität und auf ihren Anspruch. An die Möglichkeit eines schuldlos irrenden Gewissens dachte man weniger, um so mehr an die verheerenden Folgen der Irrlehren für das zeitliche und das ewige Heil. Dabei berief man sich gern auf das berühmte "compelle intrare" des heiligen Augustinus, das jedoch so nicht gemeint war, das vielmehr .

So wurde etwa seit der konstantinischen Wende das Heidentum als unerlaubte Religion verfehmt, verfielen nun die christlichen Irrlehrer dem irdischen Gericht. Diese Praxis setzte sich weithin durch, obwohl die Kirchenväter sie nachdrücklich verurteilten.

Man kannte nicht die Komplexität der menschlichen Wahrheitserkenntnis und der menschlichen Wahrheitsanerkennung sowie der Psychologie der Freiheit. Deshalb ging man oft davon aus, dass derjenige, der den Glauben verleugnete und verfälschte, das nicht ohne Schuld tun könnte.

Im Mittelalter führte das für einige Jahrhunderte zu dem teilweise grausamen Vorgehen der Inquisition. Zum einen sah man in der Irrlehre ein großes Unrecht gegen Gott und die Menschen und zum anderen war man der Meinung, dass die Irrlehrer immer bösen Willens seien.

Zudem begrenzte man die Religionsfreiheit durch die gerechte öffentliche Ordnung. Das war prinzipiell nicht falsch. Auch heute noch betrachten wir die öffentliche Ordnung und das Gemeinwohl als Grenze der Religionsfreiheit: Wer die öffentliche Ordnung und das Gemeinwohl mit Berufung auf die Religionsfreiheit beeinträchtigt, missbraucht diese seine Freiheit. Damals zog man freilich die Grenze sehr viel enger als wir das heute tun, dachte man schneller an einen Missbrauch der Freiheit als das heute der Fall ist. Die Reformation brachte hier keine Wende, eher eine Verschärfung.

Die Respektierung der Religionsfreiheit ist ein wunder Punkt in der Geschichte der Kirche. Das muss man zugeben. Nicht in der Theorie, wohl aber in der Praxis. Zwischen der Theorie und der Praxis klaffte hier sehr oft ein breiter Graben. Zudem war man hier manchen zeitbedingten Engführungen unterworfen.

Nachhaltig weiteten Humanismus und Liberalismus im 19. Jahrhundert den Horizont der Kirche, die ihrerseits nicht wenig davon profitierte in jenen Ländern, die nicht katholisch waren.

Wenn die Päpste immer wieder, auch in neuerer Zeit, betonten, der Irrtum habe kein Daseinsrecht und der Staat müsse die wahre Religion fördern oder favorisieren, so ist das aus einer gewissen epochalen Situationsenge zu verstehen, in der der Blick so sehr auf das Recht der Wahrheit fixiert war, dass darüber der irrende Mensch, der möglicherweise "bona fide" irrende Mensch, übersehen wurde.

Demgegenüber betont das Zweite Vatikanische Konzil mit Recht, dass es bei der Religionsfreiheit um das Subjekt, um die Person und ihre Würde geht, ungeachtet der Tatsache, dass der

Irrtum als solcher kein Daseinsrecht hat. Die Erklärung über die Religionsfreiheit will nicht zum Irrtum und zu seiner Verbreitung bevollmächtigen, sie stellt die frühere Position der Kirche in ihrem Kern nicht in Frage, erkennt aber, dass sie in ihrer Anwendung einer gewissen Modifikation bedarf.

Nachhaltig hebt die Erklärung über die Religionsfreiheit hervor, dass die Ehrlichkeit es verlangt, dass man auch da auf nicht gerechtfertigte Privilegien verzichtet, wo man sie nicht streitig gemacht oder noch nicht streitig gemacht bekommt, dass es für den Katholiken keine Staatsreligion geben kann, vor allem nicht in der modernen säkularisierten Gesellschaft. Die Verteidigung eines Besitzstandes, der nicht legitim ist, zeigt die ideologische Verfremdung einer Religion an.

Die Religionsfreiheit hört da auf, wo die öffentliche Ordnung und das Gemeinwohl durch sie bedroht oder geschädigt werden. Der einzelne kann sich nicht auf seine Freiheit berufen, wo er in Konflikt mit der Freiheit des anderen gerät. Tut er das, so missbraucht er sie. Missbraucht wird die Religionsfreiheit dann, wenn sie zum Zwang für andere wird, wenn sie mit der legitimen Freiheit anderer in Konkurrenz tritt, wenn Jugendliche oder weniger Gebildete oder Arme überrannt oder ausgenutzt werden. Das geschieht heute etwa bei einer Reihe von modernen Jugendsekten. In solchen Fällen muss sie eingeschränkt werden. Weil der Missbrauch der Freiheit allzu leicht als Vorwand benutzt wird, um die Religionsfreiheit einzuschränken, ist es angebracht, in concreto hier möglichst zurückhaltend zu sein mit der Reglementierung. Allgemein dürfte der Grundsatz gelten: Lieber zu wenig Einschränkung der Freiheit als zu viel.

Die Religionsfreiheit ist nicht absolut. Sie hat ihre Grenzen. Diese müssen jedoch von dem Gemeinwesen angegeben werden, auf keinen Fall aber dürfen sie religiös motiviert sein.

9. Zusammenfassung.

Ich fasse zusammen: Die Absolutheit ist ein Wesenskonstitutiv des Christentums. Sie gründet in dem Anspruch des Christentums, göttlichen Ursprungs zu sein - zusammen mit der Religion des Alten Testaments -, und zwar in einem exklusiven Sinne. Ihr Impuls ist die Wahrheit, die aus innerer Notwendigkeit nicht mit dem Irrtum koexistieren kann. Sie würde jedoch miss-

verstanden, wenn sie in den anderen Religionen nur Irrtum sehen würde, wenn sie den Anhängern der anderen Religionen keine Möglichkeit des Heiles zuerkennen würde, wenn sie wesentlich intolerant wäre und sie die in der Würde des Menschen grundlegende Religionsfreiheit negieren würde.