

Der Absolutheits- anspruch des Christen- tums

Reinhold Bernhardt

Wir leben in einer Zeit tiefer religiöser Verunsicherung. Das historische Bewußtsein hat uns zur Einsicht gezwungen, daß alles, auch die einst so feststehenden Wahrheiten des Glaubens, Produkte geschichtlicher Entwicklungen sind. Für viele Menschen wurde die historisch-kritische Bibelauslegung zum Zahn, der an ihrer Glaubensgewißheit nagte. Hinzu kommt die Erfahrung religiöser Vielfalt, wie wir sie täglich in unserer multikulturellen Gesellschaft machen. Da leben Nichtchristen in unserer unmittelbaren Nachbarschaft, tief in ihren religiösen Traditionen verwurzelt, ein erfülltes Leben. Sollen wir ihnen ein Defizit unterstellen, nur weil sie anders glauben als wir und aus diesem anderen Glauben heraus anders, aber darum doch nicht schlechter leben? Dagegen regt sich Widerstand in uns. Aber wie können wir andererseits ihren Glauben anerkennen, wenn unser Glaube uns sagt, der Weg zum Heil führe über Jesus Christus zu Gott, allein über Jesus Christus? Er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14,6), in keinem anderen sei das Heil und die Erlösung (Apg. 4,12). Müssen und können wir solche Ansprüche auf Exklusivität und Universalität suspendieren und beispielsweise muslimische Kinder an unseren Schulen im Islam erziehen? Oder sind wir verpflichtet, auch ihnen, wie allen Andersgläubigen, den christlichen Weg zum Christusgott anzuempfehlen. Wie steht es also mit diesen Ansprüchen, die man unter dem Sammelbegriff »Absolutheitsanspruch des Christentums« zusammennimmt?

Der christologische Zugang

Da ist erstens der klassisch-dogmatische Zugang über die Christologie, der – besonders katholischerseits – den Absolutheitsanspruch des Christentums nicht als überhebliche Anmaßung, sondern als legi-

timen Ausfluß der Christus-Botschaft verstanden wissen will. Drei Beispiele:

- Nach *Walter Kasper* qualifiziert der Absolutheitsanspruch das Christentum als »endgültige, wesensgemäß nicht mehr überbietbare, exklusive und universale Geltung beanspruchende Selbsterschließung Gottes für alle Menschen aller Zeiten«.¹
- *Karl Lehmann* zufolge bringt der Absolutheitsanspruch »die uneingeschränkte, unbedingte, exklusive Bedeutung der christlichen Botschaft« zum Ausdruck.²
- *Franz Wolfinger* sieht in ihm den »Anspruch auf alleinige universale, unbedingte und bleibende Gültigkeit, absolute Wahrheit und absolutes Heil« für das Christentum reklamiert.³

Die auffallende Fülle der in diesen Begriffsbestimmungen aufgereihten Adjektive weist darauf hin, daß »Absolutheit« ein vielschichtiger Bedeutungskomplex ist, der ein Konglomerat verschiedenster Geltungsansprüche in sich schließen kann. So z. B. den Anspruch auf Singularität und Ausschließlichkeit, auf Universalität und Endgültigkeit, auf unbedingte Verbindlichkeit, Vollkommenheit, Unfehlbarkeit, Beständigkeit und Verlässlichkeit. An der Selektion und Komposition dieser Ansprüche entscheidet sich Form und inhaltliche Füllung dessen, was man konkret unter »Absolutheitsanspruch« versteht.

Die Behauptung der Göttlichkeit Jesu ist der Nährboden, auf dem christliche Absolutheitsansprüche erwachsen. Wenn Jesus nicht nur Prophet Gottes, nicht bloß der Verkünder des anbrechenden Gottesreiches, sondern menschengewordener Gott ist, dann ist dieser göttliche Mensch in der Tat absolut einzigartig. Und wenn Gott und das Heil identisch sind, dann darf

Dr. theol. *Reinhold Bernhardt*, Jahrgang 1957, aufgewachsen in Frischborn/Oberhessen, Theologiestudium in Mainz, Zürich u. Heidelberg. 1984–1986 Repetent am Theol. Konvikt in Frankfurt. Danach wissenschaftlicher Angestellter am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg. Dissertation zum Thema *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Modelle theologischer Verhältnisbestimmungen zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen*. Forschungsaufenthalt in den USA. Vikariat in Bad Schwalbach. Seit August 1991 wissenschaftlicher Angestellter am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg. 1990 erschien im Gütersloher Verlagshaus *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie* und 1991 beim gleichen Verlag der von R. B. hg. Textband *Horizontüberschreitungen. Die Pluralistische Theologie der Religionen*.

Der Aufsatz ist die gekürzte Fassung eines Vortrages, der zur Eröffnung einer Tagung zum gleichen Thema in Loccum im März 1991 gehalten wurde.

man mit Recht sagen: In keinem anderen ist das Heil.

Gegen dieses *exklusive* Verständnis der Göttlichkeit Jesu spricht allerdings schon das Selbstverständnis Jesu selbst, der immer wieder von sich weg und auf Gott und sein nahe herbeigekommenes Reich hin weist. Und wenn Gottes kreativer und heilender Geist ein universaler ist, der überall weht, dann ist nicht einzusehen, daß es nicht auch andere Gestaltwerdung Gottes gegeben habe und noch geben sollte. Damit muß nun keineswegs die Einzigartigkeit und die universale Bedeutsamkeit Jesu geleugnet sein. Aber warum sollten ihr nicht andere einzigartige Manifestationen Gottes zur Seite stehen können? Doch will ich jetzt nicht dieser Frage weiter nachgehen, sondern noch auf einen anderen wichtigen Punkt hinweisen:

Selbst dieses exklusive Verständnis der Göttlichkeit Jesu begründet noch nicht unbedingt einen Absolutheitsanspruch für *die christliche Religion*, im Gegenteil: Gerade wenn der Absolutheitsanspruch der Christusbotschaft direkter Ausfluß aus der Absolutheit Gottes in Christus ist, dann muß er als ein vollkommen unverfügbares, jederzeit verlierbares Geschenk, als eine göttliche Gnadengabe an das Christentum angesehen werden, die man niemals selbstherrlich auf dessen eigenes Konto verbuchen darf. Keine am Christentum haftende Eigenschaft, sondern ein anvertrautes Pfund, das demütig zu verwalten ist.

Wo dieses Bewußtsein allerdings verloren geht und wo man statt dessen Absolutheit als feste Qualität der Kirche, der christlichen Religion oder ihrer Lehre ausgibt, dort wird der Absolutheitsanspruch zu einem Herrschaftsinstrument, das sich anmaßt, Menschen zum Heil zuzulassen und andere davon auszuschließen: *Nulla salus extra ecclesiam*. Und wo sich solch ein Anspruch mit Chauvinismus, Imperialismus und Kolonialismus verbindet, dort entstehen dann leicht die bekannten nationalreligiösen Fanatismen. Doch ist diese Entwicklung nicht notwendigerweise dem Absolutheitsanspruch als solchem, sondern einer bestimmten Auslegung dieses Anspruches zuzuschreiben, nämlich der illegitimen In-Besitz-Nahme göttlicher Absolutheit für menschliche Einrichtungen.

Die gegenwärtige Renaissance des religiösen Fundamentalismus erweist die Resistenz dieses Phänomens gegenüber allen Versuchen einer theologischen Aufklärung. Als wesentliches Kennzeichen des christlichen Fundamentalismus kann gerade die radikale Verabsolutierung der eigenen Überlieferung in Schrift und Tradition gelten: Biblizismus und Dogmatismus. Hier und hier allein – so dessen Vertreter – hat Gott seine endgültige und universale Wahrheit ein für allemal festgelegt. Eine solche Auffassung lebt von der Ungeschichtlichkeit ihrer Wahrheitskonzeption. Damit sind wir bei der zweiten Annäherung.

Der religionsphilosophische Zugang – die Wahrheitsfrage

Ist – und wenn ja, in welchem Sinne ist – der Absolutheitsanspruch als *Wahrheitsanspruch* aufzufassen. Die Entscheidung darüber hängt von der grundsätzlicheren Frage ab, in welchem Sinne man überhaupt von Wahrheit im Kontext religiöser Aussagen reden kann.

Versteht man religiöse Wahrheit im Sinne der traditionellen Korrespondenztheorie als Übereinstimmung von Aussagen mit der Wirklichkeit, dann schließen sich unvereinbare Aussagen prinzipiell aus. Nur *eine* kann wahr, alle anderen müssen falsch sein. Dieses Verständnis erzwingt geradezu einen exklusiven Alleingeltungsanspruch. Wenn es wahr ist, daß Jesus Gottes eingeborener Sohn ist, dann muß es absolut falsch sein, wenn die Muslime behaupten, er sei nur ein Prophet, und umgekehrt.

Doch diese objektive, verdinglichte, vergegenständlichte Auffassung von Wahrheit als sachlicher Richtigkeit wird dem religiösen Wahrheitsgeschehen nicht gerecht. Es ist eine unheilvolle rationalistische Verengung, die geradewegs in scharfe Absolutheitsansprüche führt. Ihr gegenüber ist das weitere personal-existentielle Verständnis von Wahrheit zur Geltung zu bringen, das sich nicht auf das Wissen zutreffender Sätze richtet, sondern auf die Wahrhaftigkeit des Existenzvollzuges. Wahrheit in diesem weiteren Sinne kann man nicht »haben«, man kann nur in ihr leben. Sie umfaßt weit mehr als die Kenntnis des christlichen Lehrgebäudes; es geht um den richtigen Weg, um die *wahrhafte*, authentische Gottesbeziehung – und zwar in allen ihren Dimensionen, ihren intellektuellen, aber auch ihren spirituellen, rituellen, symbolischen, sozialen und ethisch-praktischen. Auf diese Weise verstanden, müssen die Wahrheitsansprüche ihre exklusive Schärfe verlieren. Denn es gibt eine Vielfalt von Seinsweisen in der einen unverfügbaren Wahrheit.

Einer der wichtigsten Ansätze zur Deutung des christlichen Absolutheitsanspruches geht genau von dieser Unterscheidung zweier Wahrheitskonzepte aus: Karl Jaspers macht die Transformation von existentieller in rationale Wahrheit für die Entstehung dieses Anspruches verantwortlich. Dort, wo die »Unbedingtheit existentiellen Entschlusses zu einem Wissen vom Richtigen«⁴, zu einer allgemeingültigen Sachaussage verfälscht werde, dort gerinne das unmittelbare religiöse Erleben zu einem Absolutheitsanspruch. Diese intellektualistische Entfremdung religiöser Wahrheitereignung, diese unsachgemäße Reduktion einer Erfahrung auf eine theoretische Aussage, gießt die lebendige Wahrheit in feste Formen und vergötzt sie damit. Gerade die unbedingte, existentielle Wahrheit kann nur eine relative, auf die Person, die sie lebt, bezogene, sein. Eine Verabsolutierung zur Allgemeingültigkeit untergräbt ihren Kern.

Diese Deutung ist wichtig und richtig, aber ergänzungsbedürftig. Man braucht nur die Sprachgestalt der Absolutheitsansprüche genauer zu betrachten, so zeigt sich, daß sie keineswegs die Form unterkühlt vorgetragener, allgemeingültiger, rationaler Sachaussagen haben. Damit sind wir beim dritten Zugang angelangt.

Der sprachlogische und -pragmatische Zugang

Absolutheitsansprüche – das ist nicht der Bodensatz einer akademisch-distanzierten Reflexionskultur, das sind nicht selten scharfe, emotional hochbesetzte, apologetisch-polemische Parolen, die von der Abgrenzung gegen alles Nicht-christliche leben. Keine neutralen Sachaussagen zur Qualifikation des Christentums, sondern Reizworte und Kampfansagen, die eine bestimmte Glaubenshaltung propagieren. Sprachlogisch betrachtet handelt es sich dabei nicht um eine signifikative, konstatierende Rede, sondern um eine performative, intentional-evokative; weniger um ein vom Sprecher teilnahmslos vorgetragenes Feststellungsurteil, als vielmehr um ein engagiert vertretenes existentielles Bekenntnis. Der Hörer erhält keine informative Mitteilung, ihm wird ein Zeugnis gegeben, das ihn zur Stellungnahme herausfordert. Das Sprachspiel »Absolutheitsanspruch« indiziert den unbedingten Verpflichtungscharakter religiöser Rede.

Und von hier aus läßt sich der Absolutheitsanspruch in einem guten, neuen Sinne rekonstruieren – als stammelnder Ausdrucksversuch eines überfließenden Herzens. Am Ende will ich eine solche Neufassung versuchen.

Doch zunächst sind noch zwei andere bedeutsame Zugänge zu unserem Thema ins Auge zu fassen, der religionspsychologische und der ideologiekritische. Sie stehen dem Phänomen »Absolutheitsanspruch des Christentums« wesentlich skeptischer gegenüber als die bisher skizzierten Verständnisweisen.

Der religionspsychologische Zugang

In religionspsychologischer Perspektive erscheint der Absolutheitsanspruch des Christentums als Reaktion auf eine Identitätskrise des glaubenden Menschen. Die Ursachen, die zu einer Erschütterung unerschütterlicher geglaubter Überzeugungen führen, können sehr verschieden sein. Sei es ein schwerer persönlicher Schicksalsschlag oder die Begegnung mit der naturwissenschaftlichen Welterklärung, sei es die Einsicht in die geschichtliche Relativität christlichen Lehrens und Lebens oder die Öffnung für die beeindruckende Pluralität der nichtchristlichen Glaubens- und Lebensweisen. Das sich einstellende Gefühl, der Boden unter den Füßen beginne zu schwanken und der Halt gehe verloren, erzeugt existentielle Verunsicherung und Angst. Der auf diese Weise aus seiner angestammten Glaubensheimat

Vertriebene und nunmehr an einem Sinndefizit und einem Verbindlichkeitschwund Leidende hat drei grundsätzliche Möglichkeiten, auf solche geistige Obdachlosigkeit zu reagieren.

- Erstens mit der Verweigerung jeder Auseinandersetzung und trotzigem Rückzug auf eine Festungsmentalität. Er steckt den Kopf in den Sand, leugnet die Verunsicherung und hält in zwinghafter Verdrängung starr an seinem ehemaligen Glaubensentwurf fest.
- Zweitens mit einem monologischen Plädoyer für die eigene Position, bei der Gründe über Gründe zu ihrer Stützung angeführt werden. Er nimmt die Bedrohung deutlich wahr und reagiert bewußt darauf, und zwar mit einer argumentativen Konsolidierung, etwa nach dem Motto: »Und die Bibel hat doch recht«.
- Und drittens schließlich, indem er sich einer dialogisch-offenen Auseinandersetzung mit den Herausforderungen stellt, auch und gerade auf die Gefahr hin, daß sich die eigene Glaubenssicht verändert und erweitert.

Daß sich ein Absolutheitsanspruch vor allem bei den ersten beiden Reaktionsweisen ergibt, liegt auf der Hand. Sie führen zu einer Verfestigung der eigenen Glaubenshaltung zu ängstlicher Rechthaberei. Welche dieser drei Strategien der in seinem Glauben Verunsicherte wählt, hängt nicht zuletzt von seiner Ich-Stärke, wie überhaupt von seinen psychischen Dispositionen ab. Fritz Riemann hat in seinem Buch *Grundformen der Angst*⁵ vier grundlegende Persönlichkeitsstrukturen unterschieden, die mit vier charakteristischen Ängsten, eben den »Grundformen der Angst« zusammenfallen. Wir alle tragen diese vier Tendenzen in unterschiedlicher Gewichtung in uns als vollkommen normale Reaktionen auf lebensweltliche Anforderungen. Wo allerdings die Balance zwischen ihnen verlorengelht und einer dieser Anteile dominant wird, dort kommt es zu pathologischen Verzerrungen, bis hin zu den vier großen Neuroseformen. Und nach ihnen benennt Riemann seine Persönlichkeitstypen:

- Die einseitig *schizoide* Persönlichkeit scheut vor Beziehungen zurück, weil sie Angst hat, in die Abhängigkeit eines anderen Menschen zu geraten, dabei die eigene Freiheit und letztlich ihr Ich zu verlieren.
- Die einseitig *depressive* Persönlichkeit ängstigt sich genau umgekehrt davor, ein eigenes Ich zu werden. Sie hat Angst vor Autonomie, Isolation und Einsamkeit und sucht daher Geborgenheit in der Hingabe an andere.
- Die einseitig *zwinghafte* Persönlichkeit erlebt Wandlungen und Veränderungen als Verunsicherung; sie hält krampfhaft am Bestehenden fest, sichert sich durch Ordnungen, Prinzipien und unverrückbare Wahrheiten.
- Die einseitig *hysterische* Persönlichkeit

hat Angst vor genau diesen Festlegungen, vor Endgültigkeit und Unfreiheit; sie ist auf ständige Veränderung aus.

Welcher dieser vier Anteile, die wir – wie gesagt – alle in uns tragen, ist wohl am ehesten für die Ausbildung von religiösen Absolutheitsansprüchen verantwortlich? Die Frage beantwortet sich von selbst: Es ist die Tendenz zur Zwinghaftigkeit. Die unüberschaubare Vielfalt und Komplexität der Wirklichkeit erzeugt die Angst, sich im Chaos der Relativität zu verlieren. Um dem Schauer des »alles fließt« zu entrinnen, sucht der so konstellierte Typ im sicheren Gehäuse des Absolutheitsanspruches seine Zuflucht. Die Orientierung an einfachen und unverrückbaren Wahrheiten, an unproblematischen und einheitlichen Regeln und Ordnungen, an einem stabilen Fundament wird zum Rückgrat seiner Selbstdefinition. Eisern und unbeirrt hält er gegen alle Anfechtung an seiner Glaubensauffassung fest und um sie dem Strom der Zeit, der Veränderbarkeit und Vergänglichkeit zu entreißen, erhebt er sie zum immer gültigen, sakrosankten Prinzip. Im Streben nach dem sicheren Halt einer ein-für-allemal gültigen Wahrheit, die aller Pluralität wie ein Fels in der Brandung entgegensteht, wird der Glaube in Formulierungen und Lehren domestiziert und damit vergötzt. Zwinghafte Selbstvergewisserung durch Abgrenzung von anderem in der Attitüde des sonund-nicht-anders, um alles Verunsichernde von sich fernzuhalten – so läßt sich die beschriebene absolutistische Abwehrhaltung zusammenfassen.

Eine interessante Ergänzung des religionspsychologischen Erklärungsmodells ergibt sich, wenn man dem statischen Koordinatensystem der vier Persönlichkeitsprofile, wie es Riemann entwickelt hat, das dynamisch-entwicklungspsychologische Modell *James Fowlers* an die Seite stellt. Fowler beschreibt die Entwicklung des religiösen Glaubens als einen stufenförmigen Prozeß, der über sieben Sprossen zu seiner erstrebenswerten Vollgestalt führt.⁶

Ich beginne gleich mit der *dritten* Stufe des »mythisch-wörtlichen Glaubens«, wie er für den 6–10jährigen charakteristisch ist. Religiöse Symbole werden wörtlich interpretiert. Ihr Sinn liegt nicht *hinter* ihnen, sondern *in* ihnen, nicht in einer Tiefendimension, sondern an der konkret erfahrbaren Oberfläche. Er wird empfunden, nicht aber reflektiert.

Auf der *vierten* Stufe des »synthetisch-konventionellen Glaubens« tritt diese verdinglichte Glaubenshaltung zurück zugunsten einer persönlichen Bindung an autoritative Bezugspersonen. Wie die gesamte Selbstdefinition, so wird auch der Glaube jetzt außen-gelenkt von signifikanten anderen.

Entscheidend für unser Thema ist der Übergang von dieser vorkritischen zur kritischen Phase. Diese *fünfte* Stufe nennt Fowler den »individuierend-reflektierenden Glauben«. Bisher stillschweigend an-

genommene Glaubensinhalte werden in Zweifel gezogen, entmythologisiert und neuformuliert. Das Ich löst sich aus der Außenlenkung und strebt nach Selbstautorisierung. Mit der Distanzierung von sich selbst und von den vormalig signifikanten anderen bildet sich die Perspektive der 3. Person aus. Dieser Übergang von der vierten auf die fünfte Stufe wird als Glaubenskrise erlebt. Gelingt ihre Verarbeitung, dann kann das Ich auch über diese fünfte Stufe hinauswachsen und die *sechste*, den von Fowler sog. »verbindenden Glauben« erreichen.

Konkurrierende Sichtweisen können jetzt ohne Gefährdung der eigenen Glaubenssubstanz akzeptiert werden. Denn der Glaubende ist sich bewußt geworden, daß die göttliche Wirklichkeit nicht *in* den religiösen Traditionen liegt, sondern lediglich durch sie *vermittelt* wird. Daß die religiösen Symbole, Überlieferungen und Lebensformen nur noch als unvollständige, partikuläre und begrenzte gelten können, mindert nun aber keineswegs ihren Wert. Um die Vielschichtigkeit des Wirklichkeitsbezugs, die Pluralität, Multidimensionalität und Bedingtheit der Wahrheit zu erfassen, werden symbolische, mythopoeitische, gleichnishafte Ausdrücke wieder neu relevant. So kommt es in dieser Phase der zweiten Naivität zu einer Remythologisierung. Indem der Glaubende unterstellt, auch beim anderen gebe es Wahrheit, wird ein offener Dialog mit anderen Erfahrungen, Wahrheitsansprüchen und religiösen Traditionen möglich.

Fowler krönt seine Entwicklungslinie mit der *siebten* Stufe, dem »universalisierenden Glauben«, auf der das Selbst sich in Gott hinein entäußert, wo es dem Anderen, Fremden als dem Geschwisterlichen begegnet.

Die Zielrichtung dieser Stufenfolge ist vorgegeben von einer Dynamik zunehmender Dezentrierung, fortschreitender Öffnung und Integration des Anderen und Fremden. Vom naiven Egoismus des Kindes, das keine andere als seine eigene Perspektive kennt, erweitert sich das Blickfeld zunehmend. Zunächst wird die bloße Gegebenheit anderer Sichtweisen äußerlich zur Kenntnis genommen, dann die Fähigkeit der wechselseitig interpersonalen Perspektivenübernahme ausgebildet, dann die Perspektive der 3. Person erworben und schließlich kann sogar die unvereinbare Pluralität von Blickwinkeln akzeptiert werden, bis hin zum Sehen mit den Augen Gottes. Der gleiche Dezentrierungsprozeß läßt sich als Weg von in sich ruhender Selbstgenügsamkeit über den Versuch monologischer Manipulation der Umwelt bis hin zur Fähigkeit dialogischer Wechselseitigkeit auslegen.

Wo dieser Weg von Stufe 3 zu Stufe 5 nicht gelingt, wo es zu einer Stagnation oder gar zu einer Regression kommt, kann die Verhärtung des Glaubens zu Absolutheitsansprüchen die Folge sein. Die nachlassende Außenlenkung wurde durch eine

rigide Innenlenkung durch ein starres Prinzip kompensiert. Und auch hier ist es die Verarbeitung der Pluralitätserfahrung, an der sich alles entscheidet. Der Gedanke, daß alles auch anders sein könnte, wie er aus dem Erleben religiöser und weltanschaulicher Vielfalt erwächst, bricht die sichere Enge des Kinderglaubens auf und löst damit die Identitätskrise aus. Diese Erfahrung kann einen Wachstumsprozeß in Gang setzen, der den Glauben weiter und offener macht. Sie kann aber eben auch zur Leugnung der Bedrohung, zur Einigelung in der längst gefallenen Bastion geraten.

Den beiden beschriebenen religionspsychologischen Erklärungsmodellen zufolge sind religiöse Absolutheitsansprüche das Ergebnis einer nicht gelungenen Verarbeitung der Pluralitätserfahrung, sei es daß charakterliche Dispositionen ein dialogisches Verhältnis zu fremden Geltungsansprüchen blockieren oder wenigstens erschweren, sei es daß der Boden für den Übergang von Stufe 4 zu 5 aufgrund mangelnder psychischer Voraussetzungen noch nicht bereitet ist.

Glaube und Zweifel, Gewißheit und Anfechtung sind nicht integriert in der Glaubensidentität. Vielmehr wurde der Zweifel verbannt, nach außen projiziert, und der Glaube damit zu einer vermeintlich ungefährdeten Sicherheit erhoben. Der Absolutheitsanspruch kompensiert die Selbstunsicherheit, wobei es nicht der gegen seine Selbstunsicherheit ankämpfende Mensch an sich ist, der zur Verabsolutierung tendiert, sondern derjenige, der seine eigene Unsicherheit nicht annehmen kann und vor ihr flieht.

Nur noch andeuten kann ich den fünften Zugang.

Der ideologiekritische Zugang

Der Absolutheitsanspruch ist diesem Erklärungsmodell zufolge der Spitzensatz einer weltanschaulichen Ideologiebildung. Wie jede Ideologie, so versucht auch die christliche sich zu einem geschlossenen System zu verfestigen, sich gegen Kritik zu immunisieren, freies Erkenntnisstreben zu ersticken und sich eine totale Welterklärung und Lebensorientierung unter strikter Verketzerung konkurrierender Entwürfe anzumaßen. Doch hinter ihren zu ewiger Gültigkeit erhobenen exklusiven Heilslehren verbergen sich massive Herrschaftsstrukturen und Machtinteressen. Um ihre privilegierte Stellung zu sichern, nehmen die Herrschenden für sich in Anspruch, unangreifbare Vertreter göttlicher Autorität zu sein. Und wer nicht auf ihrer Seite steht, der muß ihr Gegner sein, den es scharf und mit allen Mitteln zu bekämpfen gilt. So wird die Menschheit aufgeteilt in Recht- und Ungläubige. Vor-Urteile und Verallgemeinerungen über die anderen – »die Nichtchristen«, »die Muslime«, »die Katholischen« – herrschen. Ebenso wird die Wahrheit kategorisiert

und fixiert, die komplexe Wirklichkeit auf simple Schwarz-Weiß-Muster reduziert. Eine offene Kommunikation ist nicht mehr möglich und auch nicht erwünscht. Auf den solcherart sich gebärdenden Absolutheitsanspruch möchte ich beziehen, was Karl Jaspers über diesen Anspruch im allgemeinen sagt: »Wir müssen um die Wahrheit und um unsere Seelen ringen gegen diesen tödlichen Anspruch«.

Am Ende unserer fünf Zugänge zum »Absolutheitsanspruch des Christentums« stehen wir nun vor fünf sehr verschiedenen Begriffsbestimmungen:

1. Der Absolutheitsanspruch ist der angemessene und notwendige Ausdruck der christlichen Botschaft – ein von Gott legitimer Geltungsanspruch.

2. Der Absolutheitsanspruch ist der falsche, weil rationalistisch-verengte Ausdruck einer wahren existentiellen Grundbefindlichkeit, nämlich der unbedingten Glaubensbindung.

3. Der Absolutheitsanspruch ist die evokative Bezeugung einer vollkommenen Glaubenshingabe mit dem Ziel, auch andere darauf zu verpflichten.

4. Der Absolutheitsanspruch ist ein Instrument zur Bewältigung von existentieller Angst und religiöser Verunsicherung, ein Ich-Verstärker.

5. Der Absolutheitsanspruch ist ein ideologischer Spitzensatz, mit dem sich ein Komplex religiöser Institutionen isoliert, monopolisiert und immunisiert.

Ich möchte alle diese Zugänge nebeneinander stehen lassen und sie nicht gegeneinander ausspielen. Jeder nähert sich dem »Absolutheitsanspruch des Christentums« auf seine eigene Weise und eröffnet wichtige Erkenntnisse. Je mehr weitere Zugänge wir beschreiten würden, umso mehr Begriffsbestimmungen kämen hinzu. Da ist der theologische und philosophische Zugang, der sich mit der historischen Entstehung und mit den Erscheinungsformen des Absolutheitsanspruches zu befassen hätte, oder der religionswissenschaftliche, der nach Absolutheitsansprüchen in anderen Religionen fragen würde, oder der missionswissenschaftliche, der sich mit den Auswirkungen christlicher Selbstverabsolutierung auf den Missionsfeldern beschäftigte.

Ich will diese Wege nicht mehr abschreiten und statt dessen die Frage anreißen, ob wir dem Votum Karl Jaspers' folgen und scharf gegen alle christlichen Absolutheitsansprüche zu Felde ziehen sollten – Intoleranz gegen Intoleranz –, oder ob es eine Möglichkeit gibt, diesem Phänomen doch noch einen positiven Sinn abzugewinnen.

Zwei Bezugsrahmen kann ich mir vorstellen, in denen der Absolutheitsanspruch des Christentums als legitime und sogar notwendige Redeweise eine Rolle spielt. Der erste richtet sich nach außen, auf die Lebenswelt des Christen, der zweite nach innen, auf seinen Glaubensgegenstand.

Erstens: Da, wo vom Christen eine scharfe Frontstellung gegen menschen- und damit gottfeindliche Mächte gefordert ist, wo bedingungsloser Widerstand gegen einen totalitären, absolutistischen Gegner notwendig wird, da muß der Dialog an seine Grenze kommen und ein kompromißloser Absolutheitsanspruch an seine Stelle treten. Diese aufgezwungene Verhärtung der Fronten verlangt geradezu nach der Festungsmentalität eines eindeutigen Bekenntnisses. Doch kommt darin, im Gegensatz zu der oben beschriebenen Selbstverabsolutierung aus Unreife und Schwäche, eine ich-starke, souveräne Festigkeit und Glaubenssicherheit zum Ausdruck. Die gleiche Souveränität kann sich unter anderen äußeren Bedingungen durchaus wieder einem freimütigen und offenen Dialog aussetzen.

Der zweite Kontext für einen Absolutheitsanspruch ist die doxologische Rede. Die begeisternde Totalerfahrung der Gottesnähe, das Lob dessen, der alle menschlichen Bedingtheiten übersteigt, muß die Grenzen der Sprache sprengen. Doch darf man diese Sprechweise dann nicht mehr mit der sachlichen Sprache des Kopfes zur Beschreibung der vorfindlichen Wirklichkeit oder mit philosophisch-dogmatisch-apologetischen Behauptungen verwechseln; es ist die Sprache des Herzens, derer sich auch die Liebenden bedienen. Nicht um ein logisches Urteil handelt es sich, nicht um berichtende, sondern um anredende, devotionale Sprache, nicht um die kühle Prosa der Vernunft, sondern um begeisterte Poesie des Herzens, die ihre unbedingte Hingabe zum Ausdruck bringt. Sie weiß um die eschatologische Uneinholbarkeit der Gotteswahrheit, die alle Menschenwahrheit relativiert. Sie weiß, daß wir nur ein Angeld auf das messianische Eschaton haben und uns daher alle Verabsolutierungen verwehrt bleiben müssen. Gerade weil sich die Gotteswahrheit vorbehaltlos inkarniert, d. h. vergeschichtlicht, d. h. der Relativität anheim gegeben hat, kann uns ein Absolutheitsanspruch nur als Ausdruck der Absolutheit Gottes gestattet sein – ein Ausdruck, der niemals in unsere eigene Verfügungsgewalt übergehen darf.

Anmerkungen

- 1 Art. »Absolutheit des Christentums«, in: SM. I, S. 39.
- 2 Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem, in: W. Kasper, Absolutheit des Christentums, QD. 79, S. 13.
- 3 Art. »Absolutheit des Christentums« in: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, S. 4.
- 4 Der philosophische Glaube, S. 70.
- 5 Basel/München 1969⁴.
- 6 James W. Fowler, Stages of Faith, New York 1981; ders., Faith Development and Pastoral Care, Philadelphia 1987; deutsch: Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989; siehe F. Schweizer, Lebensgeschichte und Religion, München 1987; K. E. Nipkow, F. Schweizer, J. W. Fowler, Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh 1988. ■