

Unentgeltliches Handeln ist der zweite Name für die Zuvorsicht Jesu Christi. Die Menschen und die Völker, die ihm folgen, lassen sich nicht durch Geldgier, durch den Intellekt, durch Technokratie und Machtsucht verführen. Sie arbeiten nicht um des eigenen Vorteils willen an einem neuen Europa, auch nicht aus reinem Arbeitsdrang oder aus dem Ehrgeiz, andere beherrschen zu wollen. Sie wissen, daß sie ihre Talente unentgeltlich von Gott bekommen haben, und finden es normal, unentgeltlich Gottes dienende Mitarbeiter zu werden für das allgemeine Wohl der Gesellschaft. Diese uneigennützig und offenerzige Dienstbarkeit bildet zuverlässige Menschen, auf die man sich in der Gesellschaft verlassen kann. Sie entdecken die tiefste Freude. Mit Jesus arbeiten sie freudig mit für die anderen, und sein Gebet wird das ihrige: „Damit meine Freude in euch ist und damit eure Freude vollkommen wird“ (Joh 15,11).

In der Atmosphäre dieser christlichen Lebensbejahung kommt man in dieser Hingabe zu Mut und Kraft. Die Erneuerung Europas wird nur zustande kommen, wenn es Menschen gibt, die sich mit größter Sicherheit und Kraft dafür einsetzen, in unseren Ländern einen neuen Geist zu wecken. Menschen, die sich für diese Befreiung einsetzen, können verkannt und verspottet werden. Totaler oder teilweiser Mißerfolg hält sie nicht zurück. Aber wenn sie von echter Liebe beseelt sind, wird diese Liebe sie stärken. Die Anforderungen, die evangelische Liebe stellt, sind keine Traumbilder. Sie werden in den Granit der Strukturen und in die Härte unseres Herzens durchdringen wie ein Wassertropfen in den Felsen.

Kein Mensch jedoch kann diese Aufgabe auf eigene Faust erfüllen. Deshalb gibt Gott die Kraft des Heiligen Geistes. Das Evangelium ist nicht nur eine Moral. Es ist an erster Stelle und vor allem Begegnung mit dem Erlöser. Jesus ist der nächste Weg zur wahren Befreiung: „Wenn euch also der Sohn frei macht, dann seid ihr in Wahrheit frei“ (Joh 8,36). Wer sich auf ihn verläßt, bestätigt mit dem energischen Paulus: „Alles vermag ich durch ihn, der mich stark macht“ (Phil 4,13). Auch heute kann das Pfingstfeuer Menschen beseelen, die eine neue Welt mit einer neuen Kultur schaffen: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe. Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“ (Joh 14,26–27). In der persönlichen Hinwendung zu Gott, im Gebet, in der Meditation der Heiligen Schrift und in der Teilnahme an der Liturgie, findet der Mensch Vertrauen, Lebenslust und Lebenskraft. Wenn Menschen im Dienst eines wertvollen Ideals leben wollen, werden sie mit großer Hoffnung weiterarbeiten. Sie sind dann Liebe, und „die Liebe hört niemals auf“ (1 Kor 13,8).

Gestützt auf die christliche Hoffnung, haben wir einige Wege gesucht, die zu einer Erneuerung Europas führen können. Die europäische Bewegung soll durch eine starke Liebe beseelt werden. Wir brauchen moralische und geistige Kraft. Wir schulden uns selbst und der Welt, daß wir unsere Identität bewahren und aus dem Geist des Evangeliums an einer neuen Zukunft bauen. Europa wird neu erstehen durch Menschen, die sich selbst und andere befreien: neue Impulse für Europa.

## Tagungsbericht

# Was heißt: Absolutheitsanspruch des Christentums?

## Zur Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker in Salzburg

Der Anspruch der „Absolutheit“, der Einzigartigkeit und Unüberbietbarkeit des Christentums gehört zu den besonders anstößigen Aussagen, mit denen es Christen nicht erst seit gestern schwer haben. Bereits in der ersten Phase ihrer Geschichte war es eine der großen Herausforderungen für die Christenheit, wie die Überzeugung glaubwürdig vertreten werden konnte, daß in der partikularen Gestalt christlicher Botschaft und kirchlicher Gemeinschaft Wahrheit und Heil für *alle* Menschen und *alle* Zeiten präsent ist. In der Kirchen- und Theologiege-

schichte gibt es die unterschiedlichsten Auslegungen dieses Anspruchs, nicht zuletzt die derjenigen Geschichtsepoche, für die der Versuch prägend war, die Höchst-, wenn nicht Alleingeltung des Christentums möglichst sichtbar darzustellen und zu institutionalisieren. Seit in der Moderne sich dieser Versuch als gescheitert erwiesen hat und zahlreiche konkurrierende Ansprüche von alternativen Religionen, Sinnsystemen und Ideologien dem Christentum gegenüber treten und es in eine Situation sich verschärfender Partikularität drängen, ist die Frage nach dem



Absolutheitsanspruch zu einem der neuralgischen Punkte der christlichen Theologie und Verkündigung geworden. Dabei zeigt sich, daß diese Frage kein isoliertes theologisches Theorem ist, sondern eine Sache, die auch im Glaubensbewußtsein des „Normalchristen“ und in der kirchlichen Praxis ihren Sitz im Leben hat. Denn wie soll Religionsfreiheit begründet, wie soll Toleranz legitimiert, wie sollen andere Religionen bewertet, wie soll Mission betrieben werden, wenn an Jesus Christus als „absoluten Heilbringer“, als endgültige Selbstzusage Gottes geglaubt wird?

Die alle zwei Jahre stattfindende Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Fundamentaltheologen und Dogmatiker aus dem deutschsprachigen Raum im Salzburger Bildungshaus St. Virgil (vom 2. bis 5. Januar 1977) stand unter dieser Fragestellung. Man griff damit ein Thema auf, das eher in den Bereich der Fundamentaltheologie bzw. der Religionsphilosophie als in den der materialen Dogmatik gehört. In der Tat scheinen es besonders die *Grenzfragen* zu sein, die heute nicht nur die Theologen, sondern alle Glaubenden vordringlich umtreiben. Daß sich eine theologische Fachtagung solchen Fragen stellt, widerlegt das Vorurteil von der Wissenschaft im „Elfenbeinturm“, fordert dann aber auch die Besinnung darauf, inwiefern die Ergebnisse jenseits der Fachwissenschaft von Bedeutung sind.

## Eine unbewältigte Problemgeschichte

Wenn die Themenformulierung gerade „Absolutheitsanspruch“ sagte, so erinnerte sie damit an eine ganz bestimmte Begriffs- und Problemgeschichte. Der Glaube an die eschatologisch-definitive Heilzusage wurde ja nicht immer und überall mit der Formel der Absolutheit ausgedrückt. Vielmehr ist diese Formel ein – wie Prof. *Karl Lehmann* in seinem Eröffnungsreferat sagte – „spezifisch deutsches Problemwort“, das in der Philosophie des deutschen Idealismus zu Hause ist und in seinen Spuren – sowohl in der Rezeption wie in der Absetzung von ihm – seine Wirkungsgeschichte entfaltet. Die problemgeschichtliche Bestandsaufnahme von Lehmann ging allerdings noch einen Schritt weiter zurück, nämlich in die Aufklärungszeit, wobei sich einmal mehr zeigte, wie die Wurzeln heute aktueller Fragen in einer Vergangenheit liegen können, die bereits mehr als 200 Jahre zurückliegt.

Nachdem es immer wieder Ansätze zu einer Klärung des christlichen Anspruchs im Verhältnis zu fremden Überzeugungen gegeben hatte – erinnert wurde an die Schrift „De pace fidei“ von Nikolaus von Kues, in der er von der „religio una in rituum varietate“ spricht –, stellte sich das Problem im 18. Jahrhundert in bis dahin nicht gekannter Schärfe. Denn die geistige Situation wurde bestimmt von der Verselbständigung der Vernunft gegenüber der Autorität von Glaube und Kirche, dem Bewußtsein der Diastase von Vernunft und geschichtlicher Relativität und der Aus-

einandersetzung verschiedener Konfessionen und Religionen, die in ihrer Vielgestaltigkeit neu in den Blick traten. *Hermann Samuel Reimarus* erklärte die von den verschiedenen Religionen erhobenen Wahrheitsansprüche für auf qualifizierte Weise nicht entscheidbar. Statt dessen wurde für ihn die Vielheit der Religionen zur Legitimation der von der Aufklärung postulierten und konstruierten *natürlichen Religion* als der einzig wahren. *Lessing*, dessen Dramatisierung seiner Religionstheorie in „Nathan der Weise“ mit der berühmten Ringparabel starken Einfluß ausübte, verglich die Entstehung der positiven Religionen mit der Entstehung des positiven Rechts. Die positiven Religionen galten ihm alle als gleich wahr und gleich falsch. Ihm schien vor allem nicht einsichtig, daß zufällige Geschichtstatsachen notwendige Vernunftwahrheiten begründen sollten. Wenn er auch in der späteren Phase seines Werkes die einseitig negative Einstellung zur Offenbarung als Geschichtsereignis überwinden wollte und die Erkenntnis vertrat, daß Vernunft ohne Geschichte „rückständig“ bliebe, definierte er es doch als Aufgabe der Theologie, die neutestamentlichen Aussagen in Vernunftwahrheiten umzubilden. Als Weg vom Glauben zur Einsicht nahm Lessing eine „Perfektibilität“ des Christentums an. Offenbarung und Glaube erhielten in diesem Sinne eine Vehikelfunktion auf dem Weg zur „universalen“ Wahrheit.

Ganz anders brachte *Hegel* die neu entdeckten Phänomene der Geschichtlichkeit und der Vielzahl der Religionen in Zusammenhang mit der christlichen Botschaft. Den Begriff der natürlichen Religion oder der „Religion überhaupt“ gibt es für ihn nicht. Das Christentum wird nicht relativiert, sondern *absolut gesetzt*. Die Wahrheit der Religionen tendiert dazu, sich in der Wahrheit des Christentums aufzuheben (was Hegel nicht nur postulatorisch dekretiert, sondern aus der ihm zugänglichen Kenntnis der Religionswissenschaft seiner Zeit nachzuweisen sucht). Absolutheit und Geschichtlichkeit werden positiv zusammengesehen. Das Christentum ist die *absolute Religion*, weil in ihr das Wesen des absoluten Geistes in unüberholbarer Weise zur Darstellung gekommen ist. Wenn es zum Wesen des Absoluten gehört, sich in die Geschichte zu entäußern und im anderen sich selbst zu finden, dann ist genau das in der in Jesus Christus erschienenen Versöhnung Gottes mit der Welt zur Anschauung gebracht. In dem nach Hegel einsetzenden Umbruch des Denkens wurde sein Entwurf nicht nur wegen seiner theologischen Implikationen kritisiert, sondern es wurde auch prinzipiell seine Geschichtsspekulation durch die Orientierung am positiv Gegebenen ersetzt.

Unter dem Vorzeichen des *Historismus* und der mit ihm verbundenen immens gewachsenen Erkenntnisse der religionswissenschaftlichen Forschung hat *Ernst Troeltsch* die Frage nach der Absolutheit des Christentums neu aufgenommen. Er bezeichnete sie in dem 1902 erschienen Buch „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ als eine der „losen wissenschaftlichen Masken, die auf den Festen der Theologie getragen werden“. Für Troeltsch war es *unmöglich, das Christentum mit histori-*



schen Mitteln als die absolute Religion zu konstruieren. Wie jede andere Religion mußte es für den Historiker eine kultur-schöpferische – durch die historische Situation bedingte und in ihr verstehbare – Synthese darstellen. Das Absolute auf absolute Weise an einem Punkt der Geschichte haben zu wollen war für Troeltsch ein „Wahn“. Die historische Denkweise schloß für ihn die Anerkennung der Geltung des Christentums als der höchsten uns zugänglichen Wahrheit zwar nicht aus; das galt ihm aber als wissenschaftlich nicht nachweisbar, sondern nur der gläubigen Gewißheit zugänglich. Nachweisbar schien nur die „relative Höchstgeltung“, die eine Überbietung der Offenbarung im Prinzip nicht ausschließt. Troeltsch stellte dementsprechend einen „naiven“ (d.h. von der gläubigen Intuition geleiteten) und einen „relativen“ (d.h. wissenschaftlichen) Absolutheitsbegriff gegenüber, wobei er den ersten unterschiedlich – einmal positiver, einmal negativer – bewertete. Als Resümee hielt der Referent fest, daß man über die in den Positionen von Hegel wie von Troeltsch aufgetauchten Aporien nicht hinausgekommen sei.

### Was sagt die Schrift?

Lehmann beließ es deshalb nicht beim historischen Panorama, sondern versuchte als Ergebnis, in weiterführenden Thesen der Diskussion Impulse zu geben. Die elementare Schwierigkeit in der Auseinandersetzung sei der bis heute ungeklärte Begriff des Historischen. Der Begriff Absolutheit sei belastet mit dem Verdacht der Ungeschichtlichkeit, obwohl er nicht die „geschichtslose Systematik“ einer Anspruchstheorie, sondern die Bemühung um die unverwechselbare Sache des Christentums meine. Die Kategorie der „Übergeschichtlichkeit“ müsse vermieden und statt dessen die der „Geschichtsmächtigkeit“ erprobt werden. Als entschiedene theologische Defizite der entsprechenden Debatten bezeichnete Lehmann die zu geringe eschatologische Akzentuierung, die mangelnde christologische Konzentration und die „erschreckende ekklesiologische Unterbelichtung“. Schließlich vermißte Lehmann die Inanspruchnahme alttestamentlicher Kategorien und schlug die „hypothetische Erweiterung“ des Absolutheitsanspruchs auf den *biblischen Glauben* vor.

Daß damit die Schwerpunkte der Bemühung um das Thema benannt waren, belegte der weitere Verlauf der Tagung. Bedauerlich schien nur, daß man dem Begriff der Geschichte nicht einen eigenen Arbeitsgang widmete. Dafür fragte man ausführlich – der biblischen Orientierung der neueren Dogmatik entsprechend – nach dem Ort der zu verhandelnden Sache im geschichtlichen Ursprung des Christentums. In alt- und neutestamentlicher Perspektive gingen Prof. *Erich Zenger* (Münster) und Prof. *Gerhard Lohfink* (Tübingen) dem Verhältnis von „Exklusivität und Universalismus“ nach. Dabei war die Beute für die Systematiker zumindest aus den detaillierten Analysen des Alttestamentlers nicht übermäßig reich. Denn es zeigt sich,

daß sich in den verschiedenen Traditionsschichten durchaus *differierende Vorstellungen von der Erwählung Israels* und ihrer universalen Bedeutung finden. Diese Variabilität wurde von Zenger am Abrahamssegens (Gen 12, 1–4a) exemplifiziert. An dieser Stelle wird Abraham als die partikuläre Anfangsgestalt des universal gedachten Heils gesehen, in dessen protologischem Aufbruch Jahwe alle weiteren Aufbrüche in seiner Nachfolge gesegnet hat. Bereits in einer frühen Stufe der Überlieferung gilt der Segen allen, die wie Abraham eine Jahwe-Erfahrung machen, ohne daß Israel oder ein anderes Volk eine exklusive Stellung bekämen. In wechselnden geschichtlichen Erfahrungen wird die Segensverheißung modifiziert, vor allem aber wird darüber nachgedacht, was es heißt, daß in Abraham die Völker gesegnet sind. Die Ergebnisse reichen dabei von der Überzeugung, daß die anderen Völker Heilsmöglichkeit *nur* um Israels willen haben, bis zur prophetischen Polemik gegen den Absolutheitsanspruch Israels (Amos, Hosea). Später wird Abraham gleichsam als „Ursakrament des universalen Heils“ verstanden, „in dem“ Israel aufgrund der Genealogie und die Völker durch den Segenswunsch auf den Namen Israel Heil erlangen (Gen 22, 18). Bei Jesaja (19, 24f.) werden schließlich sogar – möglicherweise aufgrund guter Erfahrungen der Juden in der Diaspora – den Erzfeinden Israels, Assur und Ägypten, die traditionellen Prärogativen Israels zugesprochen, ohne daß eine Mittlerstellung Israels ausgesagt wird.

Eine derartige Relativierung findet sich verständlicherweise im Neuen Testament nicht. Denn für alle neutestamentlichen Schriften ist die Bindung des Heils an Jesus Christus und seine Botschaft, an Glaube und Taufe konstitutiv. Es fehlt deshalb auch nicht an Stellen im Neuen Testament, an denen der Anspruch seiner Botschaft mit großer Schroffheit der heidnischen Umwelt gegenübergestellt wird. Daneben gibt es aber auch „Vermittlungsversuche“, d.h. einen missionarischen Ansatz, der sich um Anknüpfung an Einsichten des Heidentums bemüht, wofür vor allem die *Areopagrede* des Paulus in der Apostelgeschichte stehen kann. Eine Relativierung des Unterschieds von Heiden, Kirche und Israel läßt sich auch im *Römerbrief* insofern feststellen, als dort alle unter der Barmherzigkeit Gottes verbunden sind (Röm 11, 32). In „unerreichter Verbindung“ fand Lohfink Offenheit und Exklusivität in der *Botschaft Jesu* selbst. Obwohl Jesus sich nur an Israel gesandt wußte und die Zusammenführung des alten Gottesvolkes in der letzten Phase seiner Geschichte als seinen Auftrag verstand, hat er seine Hinwendung zu Israel auf eine erstaunliche Universalität hin durchbrochen und die selbstverständliche Zusammengehörigkeit von Heil und Volk gesprengt. Der Begriff „Volk“ (laòs) spielt in Jesu Botschaft keine Rolle; die Seligpreisung der Armen kennt keine Beschränkung auf die Armen Israels; anders als das jüdische 18-Bitten-Gebet werden im Vaterunser weder Israel noch Jerusalem genannt. Die Botschaft von der Gottesherrschaft öffnet das faktische Israel auf ein neues Israel hin, das in neuer Weise auf Gottes Willen hört. Das Tun des Willens Gottes als



einzigste Voraussetzung des an keine äußeren Bedingungen geknüpften Heils – Lohfink fand das paradigmatisch konzentriert in der Rede vom Weltgericht im Matthäusevangelium (Mt 25,31–46). Wenn sie auch der nachösterlichen Zeit zuzuordnen sei, so sei doch ihre jesuanische Grundrichtung nachzuweisen. Ohne Analogie in der Umwelt ist die Identifikation des Weltrichters mit den Ärmsten, ohne Analogie auch die Art, wie die Liebeswerke ins Gespräch kommen: als Werke um der Menschen, nicht um der Werke willen, erzählt nicht voll Selbstvertrauen, sondern gleichsam in staunender Unwissenheit. Der Zuspruch der Gottesherrschaft wird letztlich bei Matthäus doch christologisch begründet, aber so, daß auch dem, der Christus nicht kennt, Offenheit für das Heil möglich ist. Den Heiden wird das gleiche Maß auferlegt und zugleich gewährt wie den Glaubenden.

### Christlicher Anspruch und fremdreligiöser Widerspruch

Es versteht sich, daß ein zentrales neutestamentliches Datum wie dieses die Leitlinie abgeben muß für das, was die Kirche tut. Ebenso deutlich ist aber, daß es hier nicht um ein praktisches Rezept geht, das nur appliziert zu werden braucht. Worum es geht, ist Akkomodation unter verschiedenen Voraussetzungen, in unserem Fall also Aktualisierung des exklusiven Anspruchs und der universalen Offenheit zugleich. Der Münchner Missionswissenschaftler *Horst Bürkle*, der als erster evangelischer Theologe vor der Arbeitsgemeinschaft sprach, skizzierte in dieser Grundrichtung Probleme und Erfordernisse der heutigen Begegnung mit den Weltreligionen. Es lag nahe, daß in diesem Zusammenhang das Mißverständnis abgewehrt wurde, „Absolutheit“ (von „absolvere“ = ablösen) bedeute Isolierung und Beziehungslosigkeit. Das Unbedingte, um das es geht, bedürfe vielmehr „der beziehungs-vollen Anwendung und geschichtlichen Konkretisierung“, es vollziehe sich in Begegnungen und Auseinandersetzungen.

Für die missionarische Arbeit folgt daraus, daß den fremden Religionen mit Lernbereitschaft zu begegnen und daß die christliche Botschaft in Anknüpfung *und* Widerspruch auszurichten ist. Der Glaube kann sich nicht im Abbruch der vorherigen Geschichte, sondern nur in ihrer Aufnahme und der Auseinandersetzung mit ihr realisieren. Bürkle wies auf ein interessantes Phänomen hin: totale Diskontinuität zur Überlieferung im Christianisierungsprozeß führe zum Säkularismus; die verlorene religiöse Erfahrungstiefe melde sich aber wieder und treibe über das bloß „säkulare“ Denken hinaus, was die Rückwendung zur ererbten Religion oder die Hinwendung zu quasi-religiösen Bewegungen mit Absolutheitsanspruch zur Folge habe. Der falsch verstandene und praktizierte Exklusivitätsanspruch des Christentums in der Mission, der eine fremde Kultur mit dem ganzen Gewicht der eigenen Kirchengeschichte konfrontierte, statt diese Kultur auf ihre Weise ins Christentum hineinwachsen zu lassen, habe de

facto häufig synkretistische Phänomene gefördert, wie etwa Staatsideologien mit religiösem Anspruch oder Befreiungsideologien, in denen Impuls und Intensität der christlichen Hoffnung z.B. in die Überzeugung vom geschichtlichem Auftrag Afrikas transformiert werden. Daraus ergibt sich, daß die Rede von christlichem Anspruch in der missionarischen Begegnung – wenn sie nicht ihr Gegenteil erreichen will – nicht der „Salto mortale ins dogmatisch Unanfechtbare“ sein darf, sondern die Frage nach der „universalen Gestalt“ des Christentums sein muß, in der sowohl die Identität der Botschaft gewahrt als auch der Raum für verschiedene kulturelle Verwirklichungsformen offengehalten wird.

Eine neue „Qualität“ hat in der jüngeren Vergangenheit die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen dadurch erhalten, daß Absolutheits- und Universalitätsansprüche auch von Religionen erhoben werden, denen das früher fremd war. Vor allem im *Buddhismus und Hinduismus* gibt es Entwürfe, die ihre Religion als für die ganze Welt „zuständig“ erklären. Teilweise sehen diese Entwürfe sogar ihren Adressaten im westlichen Leser. Der Buddhismus wird in einem solchen universalen Selbstverständnis dann etwa als *die* aufgeklärte Religion dargestellt, die frei ist von dogmatischen Zumutungen, die deshalb der kritischen Vernunft gerecht wird und die in der Meditation Sinngebung und Lebenserfüllung finden läßt. Für den Hinduismus, der lange Zeit wegen seiner Bindung an die indische Kosmologie und die Lehre von der Wiedergeburt Universalität nicht zu gewinnen vermochte, wurde *Radha-krishnan* als Exponent derjenigen Richtung genannt, die den christlichen Anspruch ausdrücklich in Frage stellt und versucht, die Weltsendung des Christentums zu überholen durch die Vorstellung eines organischen Wachstumsprozesses, dessen Ziel die hinduistische Grunderfahrung ist. Daß solche Tendenzen wohl nicht ohne den Einfluß des Christentums und seiner säkularen Wirkungsgeschichte denkbar sind, schafft die Tatsache nicht aus der Welt, daß der Dialog mit diesen Religionen dadurch nicht einfacher geworden ist.

### Der absolute Heilbringer und die Katholizität der Kirche

Um so notwendiger ist die Konzentration auf die theologische Auslegung und Begründung des christlichen Anspruchs. Gegenstand der im eigentlichen Sinn dogmatischen Vorträge der Tagung waren dementsprechend die Glaubensaussagen, in denen dieser Anspruch seinen Ursprung hat: die universale Bedeutung der Offenbarung in Jesus Christus und die Katholizität der Kirche. Der Bonner Dogmatiker *Wilhelm Breuning* stellte seine christologische Skizze in den Zusammenhang der Problemgeschichte, von der im Einleitungsreferat die Rede war. Die Ausgangsfrage war dabei das Verhältnis von Geschichtsverständnis und Christologie, wie es seit dem Historismus zur Debatte steht. Nach Auffassung Breunings bewegt sich heute die Christologie wieder im Bannkreis des Hi-



storismus, und zwar in erster Linie mit der Frage, ob Geschichte ihren Charakter nur durch die prinzipielle Gleichartigkeit oder durch Einmaligkeit und Analogilosigkeit des Geschehens empfängt. Darüber hinaus geht es darum, wie der Zusammenhang eines einzelnen Ereignisses mit dem Ganzen zu definieren ist. Eine unverkürzte Christologie kann sich auf das Postulat der Wiederholbarkeit als Prämisse einer Geschichtsbetrachtung, die im Grunde immer schon weiß, was geschehen kann und darf, nicht einlassen („Ostern muß erst geschehen, um erkannt werden zu können“). Die geglaubte Einmaligkeit Jesu muß also mit dem Geschichtsdenken erst „vermittelt“ werden (und gibt ihrerseits geschichtsphilosophischen Entwürfen zu denken).

Was die Einzigartigkeit Jesu ausmacht und die Überzeugung von der Unwiderruflichkeit der Selbstmitteilung Gottes in ihm trägt, ist die Entsprechung der Absolutheit des (göttlichen) Angebotes und der (menschlichen) Annahme in seiner Person, der Ineinsfall der „Freiheitsgeschichte von seiten Gottes und der Menschen“. Wie dieses Einmalige mit dem universalen Horizont – für den es Geltung haben muß, soll es von absoluter Bedeutung sein – zu verbinden ist, dafür gibt es unterschiedliche theologische Modelle. Insbesondere zog Breuning Wolfhart Pannenberg's Qualifizierung des Christusgeschehens als „Vorwegereignung“ des Endes der Geschichte heran; das bedeutet: wenn über das Ganze der Geschichte erst von ihrem Ende her entschieden werden kann („erst das Ganze ist das Wahre“), macht es die unüberholbare Bedeutung des Christusereignisses (in dem für Pannenberg Ostern zentral ist) aus, daß in ihm das Ende der Geschichte antizipiert, also über den Sinn der Geschichte ein für allemal (endgültig, eschatologisch) entschieden ist, ohne daß deshalb die konkrete Geschichte ihre Offenheit verliert. Breuning selbst versuchte, diesen Ansatz – als Weiterführung oder als Alternative? – durch das Sakramentenmodell zu ergänzen: der absolute Heilbringer als „wirksames Zeichen“ unseres Heils und des Sinns der Geschichte.

Mit dem Sakramentsbegriff war man bereits in der Ekklesiologie, die *Hans Urs von Balthasar* in der Perspektive der Katholizität thematisierte. Er stellte der gewissermaßen „selbstverständlichen“ Rückbindung der biblischen Aussagen des Endgültigen, der Unüberbietbarkeit, des Pleromas an die Konkretheit des Kreuzes und der Kirche (Katholizität als „Mitgeteiltsein der Fülle Christi an seinen Leib“) die Problematik Kirche – Israel als Krise der Universalität des Katholischen gegenüber. Durch das Urschisma zwischen Kirche und Israel bleibt die Katholizität dialektisch: sie ist realisiert, sofern die Kirche Repräsentation des erlösten Israels ist, sie bleibt defizient, sofern Israel getrennt ist.

Nicht zuletzt deshalb könne die Kirche auf ihre Katholizität nicht als gelungene Synthese, sondern nur als Vorgabe verweisen. An zwei „Punkten“ sah von Balthasar die Katholizität der Kirche voll realisiert: in der „negativen“ Unfehlbarkeit (gemäß der die Kirche nicht aus der Wahrheit fallen kann), d. h. in der petrinisch-apostolischen Struktur,

und in der in einem Menschen vollkommen gelungenen Antwort auf das Wort, in Maria. Kraft dieser Einstiftung ist der Kirche die Fülle Christi endgültig übereignet. Der kritische Punkt der Katholizität ist aber das Zueinander der beiden Pole in der Kirche. Denn nur die Hierarchie – so von Balthasar – sei noch kein Beweis der Heiligkeit, und Heiligkeit finde sich andererseits auch außerhalb der Kirche. Erst das dynamische Zusammenstreben auf die Einheit, wenn nicht Identität von Freiheit und Gehorsam mache das Wesen des Katholischen aus. Wenn die Kirche als unvollendete auf andere Religionen und Kulturen verwiesen ist, so darf sie darüber nicht vergessen, daß sie die Vorgabe der Fülle schon in sich selbst hat, daß sie sie also nicht erst aus der Welt „zusammenzulesen“ braucht. Was sie rezipiert, ist deshalb in einer „letzten Reflexion“ daraufhin zu befragen, inwiefern es ihr in der Fülle Christi vorgegeben und in ihr neu zu verstehen ist.

### Nicht nur bekennen, sondern verantworten

Es schien auch unter den versammelten Spezialisten da und dort der Eindruck zu herrschen, daß die systematischen Referate, gerade weil sie Lösungen versuchen mußten, ebenso viele Fragen neu aufwarfen, wie sie Antworten gaben. An die wichtigste dieser Fragen erinnerte der Tagungsleiter, Prof. *Walter Kasper* (Tübingen), immer wieder mit Hartnäckigkeit: wenn der christliche Glaube sagt: das, woraufhin alle Geschichte unterwegs ist, ist auf einmalige Weise an einer Stelle der Geschichte geglückt (ob man das dann mit dem Begriff Absolutheit oder – wie auf der Tagung eigentlich bevorzugt – mit einem der weniger mißverständlichen analogen Begriffe wie Unüberbietbarkeit oder Einzigartigkeit bezeichnet); wenn das behauptet wird, wie kann man das dann nicht nur bekennen, sondern verantworten? Angesichts der Komplexität des behandelten Themas ist es wohl keine Abwertung der dogmatischen Anstrengungen der Tagung, wenn man sagt, daß sie zwar respektable Antworten gab, daß diese Frage aber gestellt bleibt.

Die Erkenntnis, daß man bei weiteren Versuchen der Antwort über den in Salzburg ausgeschrittenen Raum noch hinausgehen muß, dürfte dabei mit zum Ergebnis der Tagung gehören. Von der Unerläßlichkeit einer expliziten Beschäftigung mit den Versuchen neuerer Geschichtsphilosophie war schon die Rede. Daneben müßte man sich aber auch den anderen unbequemen Anfragen stellen, die das zeitgenössische Denken in der Absicht aufwirft, jegliche Form von Absolutheitsansprüchen zu destruieren. Und wäre schließlich nicht vor allem – worüber sich ja bereits zahlreiche Theologen Gedanken gemacht haben – angesichts neuer Erkenntnisse vom Menschen in neuer Weise danach zu fragen, inwiefern der unerhörte christliche Anspruch *existentiell* – und nicht bloß theoretisch – verantwortbar, *lebbar* ist, inwiefern die Absolutheit der Entscheidung für die christliche Botschaft den Menschen nicht „versklavt“, sondern zu sich selber befreit?

*Hans Georg Koch*