

Christlicher Heilsweg im Religionspluralismus

Die Welt der Religionen hat sich seit dem 20. Jahrhundert grundlegend und nachhaltig gewandelt. Denn nie zuvor sind sich die großen Weltreligionen so nahe gekommen wie heute. Auf Grund hoher Mobilität und zunehmender Migration sowie modernster Kommunikationstechniken und -medien ist die Erde im Begriff, zum „Weltdorf“ („global village“) zu verschmelzen; was einst exotisch und fremd war, rückt in unmittelbare Nähe des Alltäglichen und Bekannten. Dieser Globalisierungsprozeß erfaßt alle Bereiche menschlichen Lebens – auch die Religion.

Eine Folge dieses Globalisierungstrends ist die Relativierung überkommener Wertmaßstäbe und religiöser Überzeugungen. Was früher selbstverständlich Geltung beanspruchte, wird heute im Kontext verschiedenster religiöser Überzeugungen, Weltdeutungen und Sinnentwürfe kritisch hinterfragt und in seinem universalen Wahrheitsanspruch bestritten. Vor diesem Hintergrund scheint der absolute Wahrheits- bzw. Heilsanspruch des Christentums zunehmend fragwürdig zu werden¹.

Kontext: Infragestellung des christlichen Heilsanspruchs

In Theologie und Kirche wurde die Frage, wie das Heil zu erlangen sei, über Jahrhunderte im Sinn des theologischen Axioms: „Außerhalb der Kirche kein Heil“ („Extra ecclesiam nulla salus“) beantwortet. Diese auf die beiden Kirchenväter Cyprian² und Origenes³ zurückgehende Formel erlangte zwar nie den Rang eines Dogmas und wurde auch innerhalb von Theologie und Kirche nicht immer einheitlich interpretiert; dennoch illustriert sie eindrücklich und repräsentativ das christliche Heilsverständnis bis hinein in das 20. Jahrhundert. Der Überbietungsanspruch des Christentums in der Heilsfrage hatte jahrhundertlang unbestritten Bestand – wirklich erschüttert wurde er erst im letzten Jahrhundert.

Bis in die Neuzeit wurden die anderen Religionen kaum als eine theologische Anfrage an den eigenen religiösen Heilsanspruch wahrgenommen. Doch seit Beginn des 20. Jahrhunderts besteht die Herausforderung in der Begegnung mit nicht-christlichen Religionen nicht mehr einfach darin, deren Mitglieder mehr oder weniger gewaltfrei zu bekämpfen und zu missionieren; vielmehr werden die nicht-christlichen Religionen erstmals als eigenständige religiöse Systeme wahrgenommen und es wird mit ihnen bewußt die theologische Auseinandersetzung gesucht.

So hat der Religionspluralismus erstmals begonnen, nicht nur praktische, sondern auch theoretische bzw. theologische Implikationen freizusetzen.

Der Kontext, innerhalb dessen der christliche Heilsweg zu verkünden ist, hat sich also nachhaltig gewandelt: Der Globalisierungstrend ist unaufhaltsam, und die großen Weltreligionen kommen heute nicht mehr aneinander vorbei. Zudem etabliert sich ein qualitativer Pluralismus, der mit dem Erschrecken über den Holocaust und dem Zusammenbruch des Fortschrittsglaubens zu Beginn der 70er Jahre einhergeht. Insbesondere die sogenannte postmoderne Philosophie, die eine absolute Wirklichkeit bzw. allgemeinverbindliche Wertmaßstäbe anzweifelt, versucht, die Universalkonzepte der Moderne durch pluralistische Sichtweisen zu ersetzen. Wahrheit erscheint damit als kontextrelativ, perspektivisch und standortgebunden; sie vermag weder objektiv festgehalten noch allgemeingültig formuliert zu werden, wodurch es zur Partikularisierung und Ästhetisierung der Wahrheit kommt. Als Konsequenz werden heute Versatzstücke unterschiedlicher religiöser Heilsangebote nicht selten nach Belieben miteinander kombiniert („Patchwork-Religiosität“).

Auf diese veränderte Ausgangslage haben Theologie und Verkündigung zu reagieren. Sie können das göttliche Heil in Jesus Christus nur zur Sprache bringen, indem sie auf die jeweiligen geistesgeschichtlichen Herausforderungen und gesellschaftlichen Infragestellungen Bezug nehmen. Mit Nachdruck stellt sich heute die Frage, ob der christliche Heilsweg nur noch als einer unter mehreren gleichberechtigten Heilswegen zu verstehen ist. Können Menschen, die den Wegen nichtchristlicher Religionen folgen, ebenso das ewige Heil erlangen? Welche Rolle spielen die anderen Religionen innerhalb der einen göttlichen Heilsgeschichte?

Um diese Fragen soll es im folgenden gehen. Dazu wird zuerst der Begriff „Heilsweg“ in seiner theologischen Bedeutung reflektiert und anschließend der christliche Heilsanspruch im Horizont des Religionspluralismus thematisiert. Den Abschluß bildet die Frage nach den Implikationen des christlichen Heilsverständnisses.

Christus: der einzige Weg zum Heil

Es war unter anderem Augustinus, der das unterscheidend Christliche (*differentia specifica*) in Jesus Christus als dem „Weg“ erkannte⁴. Mit den Platonikern stimmen die Christen zwar in der Zielbestimmung überein: Ziel des Lebens ist die ewige Wahrheit bzw. das glückselige Leben mit der wesenhaften Schau der ewigen Gott-Wahrheit und der innigsten Vereinigung mit Gott. Doch Unterschiede bestehen im Weg. Denn diesen haben die Platoniker nicht gefunden, wohl aber die Christen in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes (Logos). Er ist die ewige Wahrheit, die den Menschen in der Zeitenfülle zur Gnade und zum Mittler geworden ist. Aus diesem Grund hat nach Augustinus außerhalb von Christus,

„dem universalen Heilsweg ..., der dem menschlichen Geschlecht niemals fehlte ..., niemand das Heil erlangt, erlangt es niemand und wird es niemand je erlangen“⁵.

Wenn Augustinus das spezifisch Christliche im Motiv des Weges ausfindig machte, konnte er sich durchaus auf biblische Grundlagen stützen. Denn der Begriff des Weges (griech. „hā hodos“) spielt in der Bildersprache der Heiligen Schrift eine herausragende Rolle. Er kommt über hundertmal vor, jedoch nicht in ein und derselben, sondern in vielschichtigen variierenden Bedeutungen. Er kann sowohl das Handeln Gottes als auch das Verhalten des Menschen bezeichnen, seine Lebensweise und Lebensführung nach der Weisung Gottes. Während im Alten Testament das Bildwort Weg noch von keinem Ziel bestimmt, sondern durch das Gebot Gottes charakterisiert wird, das am Anfang steht, so ist im Neuen Testament Gott selbst das transzendente Ziel des Weges. Von ihm wird der Mensch angezogen, zu ihm strebt er hin (Hebr 9,8).

Vor allem in der Apostelgeschichte wird das Christentum des öfteren als der neue „Weg“ bezeichnet (Apg 9,2; 18,25; 19,23 u.ö.), zudem ist hier auch explizit vom „Weg des Heils“ die Rede (Apg 16,17). Doch unter all den neutestamentlichen Textstellen ragt keine so hervor wie Joh 14,6a: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Alle drei Begriffe stehen in einem sachlogischen Verhältnis, der Nachdruck aber liegt auf dem „Weg“, er bildet den übergeordneten Begriff, der durch die Begriffe „Wahrheit“ und „Leben“ näher erläutert und verdeutlicht wird: Indem „Jesus die zum Leben führende Wahrheit offenbart und dem, der diese Wahrheit im Glauben annimmt und verwirklicht, das wahre Leben vermittelt, führt er jeden, der an ihn glaubt, zum Ziel seiner Existenz, ‚zum Vater‘, und so wird er zum ‚Weg‘“⁶. Christus selbst ist der universale Weg, der Zugang zu Gott, der sich in ihm offenbart und den zu kennen das Heil des Menschen ist. Anders formuliert: Als Sohn Gottes hat Christus die Macht, seine Jünger in das Haus des Vaters mitzunehmen (Joh 14,2) und das „Wohnen“ bei Gott ist das Heil des Menschen. Die christozentrische Heilslehre des Johannesevangeliums findet ihren Höhepunkt in dem sich sogleich anschließenden Selbstoffenbarungswort Jesu, das auf Absolutheit zustrebt: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Joh 14,6b). Jesus ist demnach der exklusive, alleinige Weg zum Ziel menschlicher Existenz.

Auch der Hebräerbrief spricht mehrfach vom Gehen eines Weges. Dabei kann der Weg sowohl auf Jesu Tod bezogen werden als auch auf seine Menschennatur. Durch den Tod Christi, durch sein „Blut“, d.h. „auf einem neuen und lebendigen Weg“ wird der Eingang in das himmlische Heiligtum geöffnet (Hebr 10,19f.; 8,2; 9,8). Hier ist Jesus ganz im Sinn des Johannesevangeliums der Weg zum Vater; er ist der eine Hohepriester, der uns ein für allemal erlöst hat (Hebr 7,27).

Im Neuen Testament werden dem christlichen Heilsweg unverkennbar Universalität und Alleingeltung zugesprochen. Jesus Christus ist der alleinige Weg zum

wahren Heil, zum glückseligen Leben in Person; in ihm, dem fleischgewordenen Wort Gottes (Joh 1,14), ist die göttliche Heilswahrheit vollständig erschienen, und darum ist auch in keinem anderen Namen Heil zu finden (Apg 4,12). Alles wurde in, durch und auf Jesus Christus hin geschaffen (Kol 1,15f.); durch das Wort ist alles geworden; es ist das Leben und das Licht, das jeden Menschen erleuchtet (Joh 1,3–5.9) und das die Fülle des Lebens schenkt (Joh 10,10).

Im Blick auf die historisch-kritische Exegese ist man sich zwar des nachösterlichen Charakters dieser Aussagen bewußt, was an sich aber noch nichts über ihren Wahrheitsgehalt aussagt. Vielmehr weiß sich die Kirche seit den ersten ökumenischen Konzilien der universalen Bedeutung Jesu Christi als des einzigen Heilsweges verpflichtet, womit sich das biblisch-christliche Heilsverständnis auch angesichts eines sich wandelnden religiösen, soziokulturellen und politischen Kontextes nach wie vor als bindend erweist. Das hat auch das Zweite Vatikanische Konzil unmißverständlich zum Ausdruck gebracht. Die Konzilsväter ließen nämlich keinen Zweifel an „der Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers“ (LG 62) Jesus Christus aufkommen. Allein in Christus finden „die Menschen die Fülle des religiösen Lebens ... in dem Gott alles mit sich versöhnt hat (vgl. 2 Kor 5, 18–19)“ (NA 2; vgl. AG 8, 13; LG 14). Aus diesem Grund ist die „einzige wahre Religion“ in der katholischen, apostolischen Kirche „verwirklicht“ (DH 1) und am Absolutheitsanspruch der christlichen Religion festzuhalten.

Wenn die Vorrangstellung des Christentums in bezug auf das göttliche Heil uneingeschränkt zu bekennen ist, wie läßt sich diese dann mit dem Heilsanspruch nichtchristlicher Religionen vereinbaren? Was ergibt sich aus der Unvergleichbarkeit des christlichen Heilsanspruchs in bezug auf den Weg in den anderen, nichtchristlichen Religionen, durch den diese ebenso beanspruchen, für ihre Angehörigen zu Mittlern des Heils zu werden?

Heilsvermittelnde Funktion anderer Religionen?

Daß einzelnen Nichtchristen und Religionslosen, sogenannten „Heiden“, eine Heilsmöglichkeit nicht grundsätzlich abgesprochen werden kann, stand theologisch nie in Frage. Doch inwieweit sind nichtchristliche Religionen in das Heilsgeschehen bzw. in die Erlösungstheorie eingebunden? Welche heilsmittlerische Rolle spielt bei Anhängern fremder Religionen deren konkrete Religionszugehörigkeit? Traditionellerweise schien die Heilsmöglichkeit außerhalb des Christentums an keine fremde Religion gebunden zu sein. Die Religionszugehörigkeit galt als reine Äußerlichkeit; stattdessen wurde das „Gute der Natur“, d.h. die sittliche Qualität des Handelns als Träger der Heilsvermittlung angesehen⁷. Doch im Zug der Veränderungen in der Welt der Religionen fiel es zunehmend schwerer, die jeweiligen Religionszugehörigkeiten und damit die betreffenden nichtchristlichen Religionen als für das Heilsgeschehen irrele-

vant zu erachten. So wurde nach theologisch verantwortbaren Mitteln und Wegen gesucht, die religionshaften Elemente hinsichtlich der Heilserlangung aufzuwerten.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellten sich die Konzilsväter diesem veränderten Problemhorizont: Sie würdigten in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ („Nostra aetate“) zunächst die Religionen allgemein als Antwortversuche auf die Frage, die sich der Mensch selber ist (NA 1), und räumten darüber hinaus explizit ein, daß diese Antwortversuche durchaus Wahres und Heiliges enthalten können. Auch bei den Heiden finden sich demnach „Saatkörner des Wortes“ (AG 11), Fragmente der „Wahrheit und Gnade“ aufgrund einer „Art von verborgener Gegenwart Gottes“ (AG 9). Und weil die „Handlungs- und Lebensweisen, ... Gebote und Lehren“ der Religionen „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ (NA 2), darum verdienen es die verschiedenen Religionen, daß all das, was in ihnen wahr und heilig ist bzw. was sich bei ihnen an „geistlichen und sittlichen Gütern“ und „sozial-kulturellen Werten“ findet (NA 2), anerkannt, gewahrt und gefördert wird.

Hier wurde erstmals vom Lehramt der Kirche öffentlich ausgesagt, daß auch nichtchristliche Religionen Elemente in sich bergen, die sich mit der Intention des christlichen Glaubens berühren und allen Menschen die Möglichkeit geben, über die institutionelle Kirchenzugehörigkeit hinaus am Heil Gottes teilzuhaben (LG 14–17; AG 3); Gott kann sie „auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen“ (AG 7). Wie aber steht es dann um die Einzigkeit des Mittlers Jesus Christus bzw. die Einzigkeit der christlichen Heilsordnung? Weil die Heilswahrheit unteilbar ist, darum kann auch das außerchristliche Heil keinen anderen Ursprung haben als Jesus Christus selbst, der allein das Heil und die Wahrheit in Person ist. Diesen Gedanken setzten die Konzilsväter in ihrer Lehre vom Menschen um: Christus „hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ (GS 22). Somit gilt das Heil Christi „nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt (vgl. LG 16). Da nämlich Christus für alle gestorben ist (vgl. Röm 8,32) und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (GS 22).

Jede Heilsmöglichkeit wird streng auf die Erlösung in Jesus Christus bezogen: Die Christozentrik der Konzilstexte ist unverkennbar. Alles Wahre und Heilige, das man in den nichtchristlichen Religionen findet, wird, auf welche Weise auch immer (Herz, Vernunft, Gewissen usw.), durch den Geist Christi bewirkt. Die religiös-pluralistische Welt wird christologisch interpretiert und dabei die Wahrheit der nichtchristlichen Religionen insofern akzeptiert, als sie an der Wahrheit in Jesus Christus partizipieren.

Die christologische Sichtweise wurde in der Enzyklika „Redemptoris missio.

Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages“ (1990) durch den pneumatologischen Gesichtspunkt ergänzt und vertieft⁸: Gottes Geist ist universal wirksam, über die Grenzen von Raum und Zeit hinweg. Er wirkt im Herzen jedes gottsuchenden Menschen:

Er „gibt dem Menschen Licht und Kraft, um auf seine höchste Berufung zu antworten; durch den Geist ‚kann der Mensch im Glauben zum Betrachten und Verkosten des Geheimnisses des göttlichen Heilsplanes gelangen‘“ und er bietet „allen die Möglichkeit ..., mit dem Ostergeheimnis in Berührung zu kommen in einer Weise, die nur Gott kennt (GS 10, 15, 22)... Der Geist steht also am Ursprung der Existenz und Glaubensfrage jedes Menschen, die sich ihm nicht nur in bestimmten Situationen, sondern aus der Struktur seines Daseins selbst stellt.“⁹

Die Würdigung bestimmter Elemente in nichtchristlichen Religionen und die Zuerkennung einer heilsvermittelnden Funktion ist also sowohl christologisch als auch pneumatologisch begründet. Das aber bedeutet, daß eine Heilsrelevanz nicht ausschließlich der christlichen Religion zukommt. Wenn aber den nichtchristlichen Religionen im außerchristlichen Rechtfertigungsgeschehen eine heilsvermittelnde Funktion zuzuerkennen ist, wie steht es dann um die Einzigkeit des christlichen Heilsweges? Vermögen die Religionen in ihrer heilsmittlerischen Tätigkeit jeweils dasselbe?

Die Konzilsväter führten den Begriff „Heilsweg“ nie in bezug auf die nichtchristlichen Religionen an. Im Zusammenhang mit den anderen Religionen wird zwar von Wegen gesprochen, den diese „lehren“ bzw. „weisen“, theologisch aber werden diese Wege nicht als Heilswege qualifiziert. Den anderen Religionen wird kein theologischer Heilswegcharakter zuerkannt, trotz der grundsätzlich positiven Würdigung dessen, was sich in ihnen an Wahrem und Heiligem findet.

Von christlicher Warte sind die Wege der Religionen nicht alle gleich gültig und gleich wahr. Trotz ihrer heilsmittlerischen Funktion kann es sich bei den anderen Weltreligionen im theologischen Sinn nur bedingt um Heilswege handeln. Ihnen ist nämlich nur insofern eine heiligende Kraft, eine Heilsnähe zu eigen, als sie (unbewußt) an derselben Gnade Jesu Christi teilhaben. Nur Christus ist der Weg. Und darum ist alles, was außerhalb Jesu Christi Weg zum Heil ist, es allein von ihm her und auf ihn hin, also in Wirklichkeit zu ihm gehörend. Auch Nichtchristen und Nichttheisten können des Heils teilhaftig werden (AG 7; LG 16; GS 22), doch besteht ihre Heilsmöglichkeit nicht anders als von Christus her: Weg vom Weg. Wer darum im Geist Jesu Christi handelt, ob er darum weiß oder nicht, läßt in seinem Handeln die Gnade Christi manifest werden. In diesem Sinn gilt: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Mk 9,40). Aber allein die Christusbefolgung ist der Weg der Heilsfülle, da Gott auf den Glaubenswegen der nichtchristlichen Religionen nicht in derselben Weise auf den Menschen zukommt wie auf jenem Weg, der Jesus Christus, die vollkommene Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, ist.

Heilsrelevanz und Kirche

Wenn die nichtchristlichen Religionen, bedingt durch die religionsgeschichtlichen Veränderungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, theologisch neu bewertet werden, so ändert dies jedoch nichts an der Absolutheit des Christentums. Denn die Offenbarung Gottes hat in Jesus Christus ihre unüberbietbare „Fülle“ gefunden (DV 2). Nach christlichem Verständnis sind die Religionen eben nicht gleichwertig, vielmehr gibt es graduelle Abstufungen. Bezogen auf das göttliche Heil in Jesus Christus vermögen die Religionen nicht alle in derselben Weise heilsfördernd zu sein. Sie sind dies nur, insofern sie Menschen zum göttlichen Heil in Jesus Christus hinführen.

Auch die christliche Religion überbietet die anderen Religionen nicht dadurch, daß sie als religiöses System mehr als diese Heil vermittelt, sondern nur, insofern sie mehr als die anderen auf Christus verweist:

„Nicht das System und das Einhalten eines Systems rettet den Menschen, sondern ihn rettet, was mehr ist als alle Systeme und was die Hoffnung aller Systeme darstellt: die Liebe und der Glaube, die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind. Die Religionen helfen so weit zum Heil, soweit sie in diese Haltung hineinführen; sie sind Heilshindernisse, soweit sie den Menschen an dieser Haltung hindern.“¹⁰

Nicht das religiöse System als solches vermittelt Heil – auch nicht das christliche, sondern es vermag dies nur, insofern es zu einer Haltung anleitet, in der sich die christliche Botschaft widerspiegelt. Diese kann auch von Menschen verkörpert und gelebt werden, die nicht der christlichen Religion angehören¹¹.

Grundsätzlich ist es nicht die Religion, die durch ihre Institutionen Heil vermittelt, vielmehr verdankt jeder religiöse Vollzug seine Heilsrelevanz der Zuverfügungkommenheit Gottes in Jesus Christus. Auch das Christentum als die „einzige, wahre Religion“ (DH 1) ist nicht an sich Weg zum Heil, sondern nur im Verweis auf Jesus Christus, in dem „Gott selbst ... dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben (hat) von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können“ (DH 1). Diese wichtige Unterscheidung wird nicht immer eingehalten, wie unter anderem die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ vom 6. August 2000 belegt. In ihr wird zu Recht darauf insistiert, daß „die heilbringende Gnade Gottes ... immer durch Christus im Heiligen Geist geschenkt wird“, dann aber im weiteren Verlauf untersagt, „die Kirche als *einen Heilsweg* neben jenen in den anderen Religionen zu betrachten, die komplementär zur Kirche, ja im Grund ihr gleichwertig wären“¹².

Die Bezeichnung der Kirche als Heilsweg ist theologisch höchst fragwürdig. Denn genau betrachtet trägt nicht die christliche Religion bzw. Kirche das Heilsgeschehen, vielmehr ist allein Jesus Christus „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Die Kirche ist Sakrament, Zeichen und Werkzeug des Heils (LG 1, 9, 48, 59), nicht aber das Heil bzw. der Heilsweg selbst. Die Kirche mit dem Heils-

wegcharakter zu versehen bedeutet, ökumenisch und interreligiös unzulässige Barrieren aufzurichten, die das Zweite Vatikanische Konzil mit der Wende vom Ekklesiozentrismus hin zum Christozentrismus bewußt überwinden wollte.

Der gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Situation Rechnung zu tragen kann nicht bedeuten, liberalistischen Strömungen zu folgen bzw. christologisch „abzurüsten“¹³, wohl aber die Christozentrik zu beachten und die Rolle von Christentum und Kirche nicht zum Heilsweg hochzustilisieren. Wer die Geschichte der „heiligen Kirche der sündigen Christen“¹⁴ kennt, weiß, daß sich diese nicht selten mehr als Heilerschwernis denn als Heilshilfe erwiesen hat. In dieser Hinsicht steht die Kirche nicht über den anderen Religionen, sondern weiß sich wie sie zur ständigen Reform angehalten (LG 8).

Heilchance – Heilssituation

Das Christusergebnis stellt nach wie vor den objektiven Höhepunkt der Religionsgeschichte dar. Aufgrund dieses Ereignisses und nicht wegen der Kirche als solcher sind die Heilmöglichkeiten im Christentum von jenen in anderen Religionen unterschieden. Die „deutlichere und reine reflexe Erfassung (bietet) an sich auch wieder die größere Heilchance für den einzelnen Menschen ..., als wenn er nur ein anonym Christ wäre“¹⁵. Wie aber verhält es sich angesichts dieser „Heilchancenungleichheit“ mit der Voraussetzung des allgemeinen Heilswillens Gottes? Gott will ja, „daß *alle* Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4).

Bert van der Heijden hat im Anschluß an Karl Rahner vorgeschlagen¹⁶, zwischen Heilchance und Heilssituation zu unterscheiden. Dabei bezog er die Heilchance auf das endgültige Heil und verstand die Heilssituation im Sinn der konkreten Lage des Menschen vor Gott. Gemäß dieser Unterscheidung betrifft die Heilsbedeutung der Religionen die Heilssituation des Menschen, nicht aber dessen Heilchance, die unabhängig von den Religionen für alle Menschen gleich ist: Der religionslose Heide und die Angehörigen nichtchristlicher Religionen haben dieselbe Heilchance wie die Christen. Gott kann jedem Menschen auf unterschiedlichem Niveau, gemessen an seinen jeweiligen Lebensumständen und seiner inneren Entwicklung eine gleiche Heilchance gewähren – ganz seinem universalen Heilswillen gemäß. Wenn sich also auch die Heilssituationen entsprechend des erreichten und erreichbaren Grades heilshafter Gottesbeziehung unterscheiden, so beeinflusst dies dennoch nicht die Heilchance bzw. allgemeine Heilmöglichkeit.

Rahner selbst sprach davon, „daß die größere Gnade auch die höhere Gefahr ist, daß von dem mehr verlangt wird, dem mehr gegeben ist, und er nicht weiß, ob er dem gerecht wird“¹⁷. Nach diesem Verständnis halten sich „größeres Angebot und größere Verantwortung die Waage, wenn man überhaupt die Größe der Heils-

chance abschätzen will“¹⁸. Die Unterscheidung zwischen Heilchance und Heilssituation ist hilfreich, um angesichts unterschiedlicher Grade von Heilswegen dennoch am universalen Heilswillen Gottes festhalten und ihn einsichtig machen zu können. Gottes Selbsterschließung erreicht jeden Menschen, in welcher Situation er sich auch befinden mag. So wird eine echte Heilchance eröffnet, d. h. die Möglichkeit einer gelebten Gottesbeziehung geschenkt.

Die Gottesbeziehung impliziert die Transformation des Menschen im Sinn einer immer größeren Offenheit für Gott. Im Blick auf diesen Transformationsvorgang kommt den Religionen jeweils eine unterschiedliche Heilsbedeutung zu, weshalb nicht alle Religionen in gleicher Weise heilsfördernd und darum auch nicht unterschiedslos als Heilswege zu qualifizieren sind. Am Absolutheitsanspruch des Christentums festzuhalten bedeutet nicht, den universalen Heilswillen Gottes zu leugnen bzw. den Menschen unterschiedliche Heilchancen einzuräumen, wohl aber die Heilssituation in den Religionen theologisch differenziert zu beurteilen. Kriterium ist dabei das Heil in Jesus Christus; entscheidend ist das Heil Gottes, das uns in Jesus Christus in Fülle zuteil wird.

Die Redeweise von den unterschiedlichen Heilssituationen bei gleicher Heilchance findet ihre Berechtigung im Blick auf die Texte des Zweiten Vatikanums, wo im Kontext der Heilserlangung die Religionen „auf das Gottesvolk in verschiedener Weise hingeordnet“ werden (LG 16). Gleichsam in konzentrischen Kreisen werden die Religionen und alle anderen Nichtchristen um die Mitte des christlichen Glaubens angesiedelt und so die Differenzen in der Heilssituation, bezogen auf die größere oder geringere Nähe zum Gott des Heils und seiner heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung in Jesus Christus, markiert.

Ausblick: Verantwortlich statt totalitär

Wenn sich Gott aus Freiheit den Menschen um deren Heil willen selbst mitteilt, dann sind unterschiedliche Formen göttlicher Selbstoffenbarung innerhalb der Heilsgeschichte denkbar und damit auch qualitative Abstufungen der Heilssituationen möglich. Eine größere Heilssituation impliziert zwar einen gewissen Überbietungsanspruch, nicht aber zwangsläufig die Haltung religiöser bzw. kultureller Überheblichkeit. Die Überzeugung von der Einzigkeit und Unvergleichlichkeit des Christentums war zwar ein wichtiger Faktor des westlichen Imperialismus, seine moralische und religiöse Stütze. Doch gerade diese Hypothek der Vergangenheit ist Verpflichtung für die Zukunft: Aus dem Überbietungsanspruch darf eben kein Triumphalismus abgeleitet werden, der sich dann für die anderen Kulturen und Religionen nur noch verhängnisvoll auswirken kann. Stattdessen bedeutet eine bessere Heilssituation eine größere Verantwortung. Aus ihr erwächst für das Christentum die Pflicht, den „Dialog mit den nichtchristlichen Re-

ligionen und Kulturen“ (AG 34) zu führen. Der Dialog zwischen Evangelium und Kulturen bzw. Religionen ist unverzichtbar, nicht um eine völlig heillose Welt zu retten, sondern um die Menschen zur volleren Teilhabe am Christusgeheimnis zu führen.

Missionierung in diesem Sinn bedeutet also mehr als möglichst viele Einzelkonversionen; es geht nicht nur um die Universalisierung der christlichen Hoffnung für alle, vielmehr haben die Religionen selber Objekt und Ziel der Evangelisation zu sein. Nicht nur die Menschen, sondern auch die Religionen sind somit Adressaten der erlösenden Wahrheit des Evangeliums, damit sie sich gegenseitig bereichern, der Welt helfen, sich zu erneuern, und immer mehr auf die größere, befreiende Wahrheit zuzugehen, die Jesus Christus ist (Joh 8,32). Heute, angesichts des „Zeitalters neuer Begegnungen der Weltreligionen“¹⁹, ist die christliche Mission zwar vielfach in die Krise geraten, doch keineswegs an ihr Ende gekommen. Es muß das Ziel der Verkündigung des Wortes Gottes sein, „die Kultur und die Kulturen der Menschen zu evangelisieren“²⁰, einschließlich der Religionen.

Die Dialogfähigkeit des Christentums wird durch den Absolutheitsanspruch nicht gefährdet²¹. Denn christliche Theologie weiß trotz ihres Überzeugtseins von der Wahrheits- und Heilsfülle in Jesus Christus um ihren eschatologischen Vorbehalt: Sie weiß, daß weder die Kirche noch einzelne Christen „die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe“ der Heilstat Gottes in Jesus Christus je ausschöpfen können (Eph 3,18). Auch hier ist also zwischen der christlichen Lehre und der Art, wie sie kirchlicherseits zur Darstellung gebracht wird, eigens zu unterscheiden. Die ganze Wahrheit, die Gott ist, kann von keinem Menschen bzw. keiner Religion je vollkommen erfaßt werden: „Auch Christen können nicht beanspruchen, ihn, den Unbegreiflichen zu begreifen, ihn, den Unerforschlichen erfaßt zu haben.“²²

Weil die Bedeutung Jesu für die menschliche Gotteserkenntnis nur in einem geschichtlichen, unabgeschlossenen Prozeß erfaßt werden kann, hat auch die christliche Theologie prinzipiell korrekturfähig zu sein und kann von anderen Religionen durchaus lernen und von ihnen zu einer vertieften Erkenntnis des Heilsweges, des Geheimnisses Christi angeleitet werden. Der christliche Heilsanspruch legitimiert also keineswegs die Vereinnahmung bzw. Geringschätzung anderer Religionen und Kulturen. Die Einzigkeit der christlichen Heilsordnung begründet keinen Imperialismus, sondern verpflichtet zur uneingeschränkten, diakonischen Hinwendung zum Anderen, ähnlich wie die göttliche Liebe dem Menschen bis zum Äußersten zugeneigt ist und ihn darin gerade nicht vereinnahmt, sondern zu neuer Freiheit befreit (Gal 4,21–5,6; 2 Kor 3,17; Joh 16,7–15).

Die größere Heilssituation des Christentums bedeutet, Menschen, Kulturen und Religionen verantwortlich, mit Hilfe des Dialogs zur Christusbegegnung und darin zu ihrer eigenen Erfüllung zu führen. Dabei ist all das positiv zu würdigen, was in den anderen Religionen wahr und heilig ist, insofern es nur auf Christus hin trans-

parent ist. Weil Jesus Christus das Maß von allem Guten und Wahren ist, sind die Werte anderer Religionen an ihm kritisch zu messen, von ihm her zu intensivieren und zur Vollendung zu bringen (AG 9). Jesus Christus ist die integrative Gestalt, in ihm können alle Religionen ihre Fülle erlangen und die Wege der Religionen zueinander finden:

„In dialektischer Einheit ... von Anerkennung und Ablehnung soll das Christentum unter den Weltreligionen seinen Dienst leisten: als kritischer Katalysator und Kristallisationspunkt ihrer religiösen, moralischen, meditativen, asketischen, ästhetischen Werte.“²³

Maßstab und Kriterium ist dabei Jesus Christus – nicht die Kirche; das weitet den Blick, schenkt Gelassenheit und Toleranz. Denn noch wichtiger als die formelle Kirchenzugehörigkeit ist die lebendige Christusbezogenheit.

Durch die bessere Heilssituation ist das Christentums zudem in die Pflicht genommen, für die Einheit der Welt Sorge zu tragen, soll doch in Christus, der „unser Friede“ ist (Eph 2,14), alles vereint werden (Eph 1,10). Die größere Verantwortung ist damit nicht zuletzt eine religiös-ökumenische Verantwortung. Sie hat sich in der bewußten Sorge um den Frieden unter den Religionen, ihrer Solidarisierung und Initiative für den Weltfrieden niederzuschlagen. Gerade für das Christentum besteht eine entscheidende Aufgabe in der Fragestellung, wie die Religionen zum Aufbau von Toleranz und gegenseitiger Achtung, zur Verständigung und Versöhnung, zur Stiftung von wahren Frieden, „der höher ist als alle Vernunft“ (Phil 4,7), beizutragen vermögen.

Die enge Korrelation zwischen Religions- und Weltfrieden und die besondere Verantwortung des Christentums brachte Papst Johannes Paul II. mit seinen zweimaligen gemeinsamen Gebetstreffen für den Frieden der Welt mit Vertretern aller großen Weltreligionen in Assisi beeindruckend zum Ausdruck. Ebenso kam er der besonderen Aufgabe der Kirche, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) zu sein, in seinen zahlreichen Friedensaufrufen und -appellen nach, besonders eindrücklich und für viele überzeugend im Vorfeld des Irakkriegs (2003). Dieses Friedensengagement hat sich beim ersten interreligiösen Weltfriedensgebet fortgesetzt, das auf Einladung des Bistums Aachen und der katholischen Laien-Organisation Sant’ Egidio unter dem Motto „Zwischen Krieg und Frieden: Religionen und Kulturen begegnen sich“ im September 2003 in Aachen stattgefunden und mit der feierlichen Unterzeichnung eines Friedensappells geendet hat.

Der „Dienst der Versöhnung“ (2 Kor 5,18) ist eine der wichtigsten Aufgaben des Christentums; er muß sich allen Krisenherden dieser Welt zuwenden – dies gilt gegenwärtig besonders auch im Blick auf den Friedensprozeß im Nahen Osten. Die Kirche ist gerufen, Spannungen und Konflikte in der Welt überwinden zu helfen und „all das bereitzustellen, was dem Frieden dient“ (GS 77). Sie ist angehalten, sich zusammen mit allen friedliebenden Menschen für mehr Gerechtigkeit einzusetzen, den Frieden zu fördern und dem Aufbau der Völkergemeinschaft zu dienen (GS

77–90), so daß nicht nur im interreligiösen Gespräch der christliche Heilsweg bekundet, sondern im Krisen- und Konfliktfall auch der größeren Verantwortung nachgekommen und miteinander der Weg des Friedens gesucht wird.

ANMERKUNGEN

¹ Wenn hier bewußt nur die Heilsfrage gestellt wird, so sei doch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß diese natürlich engstens mit der Wahrheitsfrage verbunden ist: vgl. dazu A. Kreiner, Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen, in: MThZ 41 (1990) 21–42; M. Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses (Freiburg 1988) 50–70.

² Cyprian, De catholicae ecclesiae unitate, c.6, in: CSEL 3/1, 214f.; Ep. 73, 21, in: CSEL 3/2, 795, 3–4.

³ Origenes, In Iesu Nave 3, 5, in: PG XII 841f.

⁴ Augustinus, Ep. 104, 12, in: CSEL 34, 2. 590f.; Retr. I, 4, 3, in: CCL 57, 14f. Demgegenüber fällt bei Thomas von Aquin der Blick eindeutig auf das Ziel, zu dem der Mensch von Gott bestimmt ist („finis ultimus“). Von diesem Ziel her, das Gott selber ist, bestimmen sich die Mittel; das Ziel weist den Weg, das Ziel ist Wegweisung. Gott „unterweist durch das Gesetz und er hilft uns durch die Gnade“ (Sth II/I q. 90). Gemäß dem Zielaspekt liegt für Thomas die Unterscheidung des Christlichen vom Nichtchristlichen in der Übernatürlichkeit des Zieles.

⁵ Augustinus, De civitate Dei 10, 32, in: CCL 47, 312.

⁶ J. Gnllka, Das Johannesevangelium Bd. 3 (Freiburg 1975) 73.

⁷ Thomas v. Aquin, Sth II/II, q. 10 art. 4; II/II q. 23, art. 7 ad 1 u.ö.

⁸ Enzyklika Redemptoris missio, VApSt 100 (Bonn 1990) Nr. 21–30.

⁹ Ebd. Nr. 28.

¹⁰ J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969) 339–356.

¹¹ Das Zweite Vatikanum spricht davon, daß alle Menschen guten Willens grundsätzlich „das ewige Heil erlangen können“ und macht dabei die Heilsmöglichkeit weniger vom Überzeugungsinhalt (fides quae) als vielmehr vom Glaubensvollzug (fides qua) abhängig, also von der freien Gewissensentscheidung und einem ihr entsprechenden Lebenswandel (LG 16).

¹² Dominus Iesus, VApSt 148 (Bonn 2000) Nr. 21.

¹³ R. Bernhardt, Deabsolutierung der Christologie?, in: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, hg. v. J. Werbeck u. M. v. Brück (Freiburg 1993) 144–200.

¹⁴ P. Neuner, Die heilige Kirche der sündigen Christen (Regensburg 2002).

¹⁵ K. Rahner, Das Christentum u. die nichtchristlichen Religionen, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 5 (Einsiedeln 1964) 136–158, 156.

¹⁶ B. van der Heijden, Karl Rahner, Darstellung u. Kritik seiner Grundpositionen (Einsiedeln 1973) 293f.

¹⁷ K. Rahner, Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit“, in: ders., Schriften, Bd. 5 (A. 15) 379–410, 401.

¹⁸ B. van der Heijden (A. 16) 294.

¹⁹ U. Kühn, Christologie (Göttingen 2003) 75.

²⁰ Evangelii nuntiandi, VApSt 2 (Bonn 1975) Nr. 19; vgl. GS 53.

²¹ Ch. Böttigheimer, Interreligiöses Gespräch auf Augenhöhe?, in: Catholica 56 (3/2002) 159–172.

²² H. Küng, Theologie im Aufbruch (München 1987) 306.

²³ H. Küng, Christ sein (München 1974) 104.