

Alexandre Ganoczy

Absolutheitsanspruch: Begründung oder Hindernis der Evangelisation?

I. Fragestellung

Es geht in diesem Beitrag um die Absolutheit, die christliche Theologien und Kirchen anderen Religionen gegenüber beanspruchen. Dieser Anspruch gründet im Bewußtsein, von Gott in Jesus Christus die absolute religiöse Wahrheit empfangen zu haben. Wir wollen danach fragen, ob und mit welchem Recht dieser Anspruch für die Kirchen als unabdingbare Voraussetzung und Motivation zur aktiven Evangelisation zu betrachten sei. Erweist sich der christliche Absolutheitsanspruch wirklich als förderlich für die «Sache Gottes», die die Kirchen in der Welt zu vertreten haben? Oder zeitigt er eher hinderliche Folgen? Oder führt er zugleich zu beidem, zu positiven und negativen Verhaltensweisen? Zum Beispiel dort, wo die Überzeugung, die Fülle der Wahrheit zu besitzen und die «absolute Religion» zu sein, Christen nicht mehr nur zum unerschütterlichen Christuszeugnis veranlaßt, sondern auch zum Urteil, die anderen Religionen seien minderwertig, wahrheitsarm, sie seien weniger humane, durch und durch relative Gestalten menschlicher Gottsuche? Dort ist freilich selbstverständlich, daß das Christentum mit seinen Missionen die Rolle des großen «kritischen Katalysators»¹ spielen wird, ohne selbst von den andern seinerseits «katalysiert» werden zu brauchen.

Andererseits drängt aber gerade die gegenwärtige Krise der Missionen auch die umgekehrte Fragerichtung auf. Herrscht bei vielen Christen heute nicht eher die Meinung vor, daß das Christentum selber relativ ist? Relativ wie alle religiösen Bewegungen, die in ihrem geschichtlichen Ablauf recht verschiedene, oft «fremde» Elemente übernehmen? Erscheint das Christentum nicht allein schon durch seinen überwiegend westlichen Charakter, durch seine jüdische, griechische, römische, germanische, angelsächsische Prägung, als «relative Religion»? Jedenfalls als eine recht partikuläre Vertretung der universalen Wahrheit Gottes? Dazu mag dann auch noch das Bewußtsein kommen, daß der unendliche Aspektreichtum der Wirklichkeit Gottes von keiner Religion, und sei sie noch so sehr von Wahrheit erfüllt, erschöpfend versprochen

werden könne, weshalb jede Religion für ihre je bessere Rede von Gott auch auf die Offenbarungen der anderen angewiesen sei.

Was aber dann? Geht dann nicht unseren Missionaren das Selbstbewußtsein zusammen mit der Selbstsicherheit verloren? Sollen dann die Missionen eingestellt und durch interreligiöse Austauschaktionen ersetzt werden? Aber vorausgesetzt, es geschähe so: führen dann die neuen Wege der gegenseitigen Hochachtung und des Dialogs nicht in die Nähe des Synkretismus? Wird auf diesem Weg nicht eine Konföderation gleichberechtigter Weltreligionen zum neuen Ziel gemacht, wobei dem spezifisch christlichen Glauben nur eine Stimme unter vielen anderen zukommt? Also: eine Art religiöser UNO, wo die Groß- und Kleinmächte des Glaubens gleichberechtigt votieren?

Diesen Fragen kann nur dann Antwort werden, wenn wir die beiden Grundbegriffe näher prüfen, von denen sie ausgingen. Wir müssen genauer zusehen, welcher theologische Stellenwert den Begriffen «Absolutheitsanspruch» und «Evangelisation» sowie ihrem Verhältnis zueinander zukommt.

II. Der Absolutheitsanspruch

Absolutheit ist von Hause aus ein philosophischer Begriff. Absolut ist etwas, das «in jeder Hinsicht in sich selbst und durch sich selbst und darum in keiner Hinsicht abhängig ist»². Absolut ist die Wahrheit für den Denkenden, das Gute für den Handelnden, das Sein für den Existierenden. Die Philosophie erkennt als Eigenschaften des Absoluten: Allgemeinheit, die alles Einzelne trägt, Unabhängigkeit, von der alles andere abhängig ist, Notwendigkeit, die sich gegen jeden Zufall behauptet, Unbedingtheit, die alles übrige bedingt. Es liegt auf der Hand, daß die *Philosophie* von je her gute Gründe hatte, solche absoluten Eigenschaften dem einen *Gott* zuzuschreiben. Dennoch hat das Hauptwort «das Absolute» erst relativ spät, wahrscheinlich bei Nikolaus von Kues³ als philosophischer Gottesname Verwendung gefunden. Die eigentlich *theologischen* Gottesnamen blieben indes über die ganze Christentumsgeschichte hinweg vorwiegend die biblisch begründeten: Herr, Schöpfer, Erlöser, Vollender. Dabei stand weniger eine hierarchisch gesehene metaphysische Spitzenposition eines in sich bestehenden Wesens *über* allen Wesen als vielmehr die personale Beziehung eines geschichtlich handelnden Gottes zu den Menschen im Vordergrund.

Die Rede von der Absolutheit des *Christentums* besitzt ebenfalls eine philosophische Herkunft. Sie taucht erstmalig bei Hegel auf. Nach ihm gebührt dem Christentum als einzigem die Bezeichnung «absolute

Religion»⁴. Denn es hat das Wesen aller Religion, die Verbindung von Gott und Mensch, zu seiner bisher höchsten Verwirklichung gebracht, indem es sich zum Gottmenschen Jesus Christus bekannte. Der von der christlichen Tradition bekannte Gottmensch entspricht zwar der historischen Gestalt Jesu, stellt aber eigentlich eine Selbstverwirklichungsgestalt des «absoluten Geistes» dar, der bereits in sich zugleich göttlich und menschlich ist⁵. Als göttlich-menschliche Wirklichkeit steht der absolute Geist in einem dialektischen *Prozeß* der Selbstentfaltung. Dieser erzeugte den in Jesus von Nazaret greifbar gewordenen Gottmenschen, der somit Grundlage der höchsten aller Religionen, der «offenbaren» oder «absoluten Religion» wurde. Freilich wird hier das Adjektiv «absolut» von der christlichen Religion in einer *abgeleiteten* Weise ausgesagt. Sie wird nur insofern absolut genannt, als sie Trägerin der (bisher) höchsten Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in einer historischen Menschengestalt ist. Da aber der Tod Jesu als dialektisches Ereignis dem Geist neue Wege der Selbstentfaltung eröffnet und da die Religion selbst durch die Philosophie als ein noch höheres «Reich des absoluten Geistes» überholt werden soll, erscheint sogar die «absolute Religion» als *dialektisch relativierbare* Größe. Sowohl der «Weitergang» des Geistes nach dem «Gottestod» am Kreuz als auch der Gang der Philosophie auf eine je vollständigere Befreiung von religiösen «Vorstellungen» hin relativieren also die «absolut» genannte christliche Religion⁶.

Auf jeden Fall wäre es nun ein grobes Mißverständnis, wenn man die Hegelsche Rede von der «absoluten Religion» undialektisch fassen würde, um damit eine unabänderliche Vorherrschaft des Christentums gegenüber den anderen Religionen zu behaupten. Der Ausdruck Hegels läßt es nicht zu, daß man Eigenschaften des Absoluten wie alles tragende Allgemeinheit, alles bindende Unabhängigkeit, alles bedingende Unbedingtheit statisch versteht; noch weniger, daß man diese statisch verstandenen Absolutheitsattribute dem Christentum zuschreibt.

Das bisher Gesagte legt nahe, daß eine ausgesprochene *theologische* Rede von christlicher «Absolutheit» mit der Hegelschen Dialektik nur mühsam vorankommen kann. In der Tat geht z.B. einer jener großangelegten Versuche, das Verhältnis «Christen-Nichtchristen» neu zu bestimmen, der Karl Rahner zu verdanken ist, andere Wege. Rahners Ausgangspunkt besteht in einer *Inkarnationschristologie*, die sich eng mit einer Sicht der Welt verbindet. Von dort her wird die Rede von der Allgemeingültigkeit des Christentums abgeleitet und zugleich im Sinne einer offenen, aufnahmebereiten «Absolutheit» interpretiert.

Bewußt sieht diese Theorie von religionswissenschaftlichen Vergleichen, d.h. von einer a-posteriori-Prüfung der verschiedenen Religionen ab⁷. Sie will außerdem vorphilosophisch ansetzen, schlicht und einfach beim Urdatum des christlichen *Glaubens*: der auferweckte Christus ist der *absolute* und universale Heilbringer für die Welt. Dieses Glaubensdatum begründet dann folgerichtig die Erkenntnis, das Christentum als der von der Christuswirklichkeit eschatologisch ergriffene Teil der Menschheit besitze einmaligen, endgültigen, durch keinen dialektischen Weitergang überholbaren Charakter.

Auffallenderweise – und dies macht seine Position anfällig – liegt nun Rahner wenig daran, die Begründung dieser Glaubenserkenntnis in der Botschaft des *historischen* Jesus zu suchen. Seine eigentliche Basis liegt in der johanneischen Lehre von der Fleischwerdung des präexistenten Logos. Darauf baut sich dann – ähnlich wie bei den platonisierenden Kirchenvätern – die These von einer metaphysischen Bestimmung der Weltwirklichkeit durch den ihr «eingestifteten» göttlichen Logos auf. Folgerichtig erscheint das Christentum selbst als eine ontologische Weltgegebenheit bzw. «Lebensweltgegebenheit»⁸. Es ist wie die Tiefen- und Spitzendimension der Menschenwelt, die Quintessenz des *wahren* Menschseins, die menschliche Natur schlechthin, sofern sie, verborgen oder offenbar, von Christus erlöst und freigesetzt ist.

Eine «absolutere» Bestimmung könnte die christliche Religion nicht erhalten! Partizipierend an der Grundabsolutheit des universalen Heilbringers, fällt das Christsein mit dem zu sich selbst gekommenen Menschsein zusammen. Es kommt nur alles darauf an, diese Heilswirklichkeit durch den je subjektiven, personalen *Glaubensvollzug* zu ergreifen und zu bejahen. Dabei kann der Christusglaube sowohl eine implizite, «anonyme»⁹, verborgene, sich nur in Lebenspraxis konkretisierende wie auch eine explizite, bewußte, offenbare, sich in Bekenntnis und Praxis konkretisierende Vollzugsgestalt besitzen.

Wie verhalten sich nun die (bei Rahner immer nur global gesehenen) Religionen zu einem so verstandenen Christentum? Wo sie von Menschen guten Willens aufrichtig gelebt werden, sind sie wie «relative» Keime einer «absoluten» Pflanze, wobei mit Rahner zu vermerken ist: «Der Keim hat kein Recht, keine Pflanze werden zu wollen»¹⁰. Er muß aus seinem Keimzustand herausgeholt und zu seiner vollen Pflanzengestalt gebracht werden. Darin liegt die unabdingbare Aufgabe der Mission. «Mission ist ... notwendig, weil das implizite Christentum ausdrücklich werden und so zu sich selbst kommen muß»¹¹.

III. Die Evangelisation

Die Evangelisation gehört also in dieser transzendenten Heilstheologie, anders als in der dialektischen Religionsphilosophie Hegels, zum Wesen des christlichen Absolutheitsanspruchs und ist von ihm her erst wirklich einsichtig. Doch läßt sich an dieser Stelle tatsächlich das Bedenken anmelden, ob dies denn unerläßlich so sei. Muß die christliche Religion durch eine Absolutheitsthese gehen, sei sie nun philosophisch oder theologisch, um Wesen und Notwendigkeit ihrer Missionen zu begründen? Sieht das in den normativen Quellen des christlichen Glaubens nicht doch anders aus?

Wenn wir das verkündigende Verhalten *Jesu* von Nazareth betrachten, wie es sich hinter den neutestamentlichen Zeugnissen erkennen läßt, begegnet uns keine Berufung auf eine, wie auch immer vorgegebene und nur zu explizierende Heilswirklichkeit. Vielmehr beherrscht alles die radikale *Neuheit* der aus freien Stücken nahe herbeigekommenen Gottesherrschaft. Wenn hier schon etwas – analog freilich – «absolut» genannt werden darf, so ist dies das durch keine anthropologische oder geschichtliche Entwicklung erzeugbare, mit Menschenkräften weder herbeizwingbare noch zu verhindernde *Kommen* des Gottesreiches. Allein die Zukunftswirklichkeit der Basileia besitzt souveräne Unabhängigkeit, Unbedingtheit, Allgemeinheit. Jesus selbst «relativiert sich» angesichts der Basileia seines Vaters: er will nur *sie* zeigen, nur *ihr* Herold und dienender Vorwegnehmer sein. Auf eigene Messiasitel, die etwa seine persönliche Einmaligkeit und Absolutheit bezüglich des kommenden Reiches ausdrücken könnten, legt er keinen Wert. Er tut zwar Messianisches, er lebt wahrscheinlich sogar aus messianischem Bewußtsein heraus: den Messiasnamen strebt er sicherlich nicht an. Von sich weg und auf Gott allein hin weist die evangelisierende und kerygmatische Rede Jesu¹², wobei sein praktisches Ziel im Heil und Wohl der Armen, Gefangenen und Sünder (vgl. Mk 1,14; Lk 4,18; 8,1) seiner konkreten Mitwelt besteht. Darin investiert er die ganze «Kraft und Vollmacht» seines eschatologischen Botschaftertums und seines Zukunft verheißenden Prophetentums. Eine radikal anthropozentrisch praktizierte Theozentrik, keinesfalls eine sublimale Egozentrik, macht das Wesen der jesuanischen Evangelisation aus.

In der nachösterlichen Zeit, wo alles vom Bewußtsein beherrscht wird, daß das Auferweckungsereignis die Vollendung der Gottesherrschaft im Auferweckten und in ihm für alle war, bleibt dieses Wesen der Evangelisation unangetastet. Auch nach Paulus soll der «Evangelist» nichts anders als «der Mund des sich offenbarenden und sein Heil kundtuenden Gottes»¹³

sein. Auch hier also kein messianisches «Sich-Rühmen», sondern messianischer Dienst am absolut Neuen, dem von Gott geschenkten Sieg über Tod, Übel und Sünde.

Selbstverständlich entfaltet sich in der apostolischen Generation das von der eigenen Person wegweisende Grundverhalten der Evangeliumträger in Kräften der Sendung und der Sammlung. Die Jünger Jesu verstehen sich als Boten und *Gesandte* ihres nunmehr erhöhten Kyrios. Die Parusieerwartung flößt ihnen paradoxerweise keine nur wartende, quietistische Haltung ein. Im Gegensatz zur jüdischen Tradition, für die die Teilnahme der Völker anderer Religionen am Heil sich wesentlich in ihrer «Wallfahrt zum Zion», in ihrem Hinzukommen zu Israel, sich ereignen sollte¹⁴, rückt bei den ersten Christen ein *Gehen*, ein Hinausgehen zu den Heiden in den Vordergrund. Für die Urkirche ist die eschatologische Heilsvorverkündigung kein rein zentripetaler, sondern eher ein zentrifugaler Vorgang.

Das drückt vorzüglich ein nachösterlicher «Missionsbefehl» wie Mt 28,18ff aus. Er greift auf die Offenheit des vorösterlichen Jesus gegenüber einzelnen Samaritern, Heiden und Randgestalten zurück, auf seine barrierefeindliche Haltung, um das Ostereignis selbst nunmehr unbegrenzt-universal allen Nichtisraeliten zu verkündigen. Doch hat dieser Elan kaum etwas mit einer triumphalen Eroberungsmentalität zu tun. Die zentrifugale Bewegung der Missionen bewahrt etwas Wesentliches von jener zentripetalen Geduld und Aufnahmebereitschaft, die bereits die jesuanischen Gastmahlgleichnisse grundsätzlich bestimmen mochte. Trotz mancher drohenden Aspekte bleibt der Grundtenor der urchristlichen Mission doch das, was E. Jünger mit folgenden trefflichen Sätzen beschrieben hat: «Gott (ist) ein Wort des Angebotes ... Freimachende Freiheit kann sich gar nicht anders als in Freiheit durchsetzen. Das Zwingende dieser Freiheit kann ... nur in der Explikation ihrer eigenen Würde bestehen». Es ist «das Zwingende einer Werbung und einer Bitte»¹⁵.

Eine andere Entfaltungsgestalt der urchristlichen Evangelisation besteht darin, daß sie sich als eine «Sendung zur *Sammlung*»¹⁶ versteht. Die missionarische Proklamation der Gottesherrschaft, die nunmehr Christusherrschaft heißt, tendiert zur liturgischen Akklamation in der Versammlung (*ekklesia*) der Brüder. Die sich gottesdienstlich betätigende Ekklesia erweist sich sowohl als Ankunftsort wie Ausgangsort der Evangelisation. Sie will die «Sammlungs- und Zurüstungsstätte» der Evangelisierten sein, ohne jedoch ihr Heil unfehlbar zu garantieren¹⁷. In der ältesten Zeit der Kirche finden wir keine Spur des Sich-Rühmens, des *Sich-absolut-Setzens*, des Bewußtseins, ausschließ-

liche Vermittlerin des Heiles zu sein. Bereits die Apostelgeschichte bezeugt, daß der Heilige Geist auf Außenstehende auch ohne sakramentale oder ekklesiale Mittel herabkommt, daß er wirkt, wo die göttliche Freiheit eben wirken will. Die Gemeinde sieht sich durch solche Geisteswirkung relativiert und zur gehorsamen Abhängigkeit von dem einen Herrn aufgerufen.

Mit diesem Vorbehalt (augustinisch formuliert: «*gratia non alligatur sacramentis*») gilt dann auch die Aussage, daß die Evangelisation zugleich «*Sakramentalisation*» ist. Sie mündet in der Regel in die Taufe der Menschen, welche die eschatologische Neuheit des Christusglaubens mit vertrauendem Glauben angenommen haben. Dadurch erhalten sie auch die bleibende Einladung, am Mahl des Herrn teilzunehmen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so erscheint das ursprüngliche Wesen der Evangelisation durch folgende Merkmale bestimmt: Bewußtsein von der radikalen *Neuheit* und Unableitbarkeit der Heilsbotschaft vom Auferweckten; von da her, aber auch schon als Erinnerung daran, was Jesus vorgelebt hat: entschiedene *Theozentrik*; eine Theozentrik, die ganz und gar auf das Heil, Wohl und Glück des Nächsten bedacht bleibt, die also *konkret soteriologisch* gewendet ist; Bewußtsein vom eschatologischen *Zukunftsbezug* und, folglich, von der Vorläufigkeit aller kirchlichen Vermittlungen; die absolute Zielgröße für die evangelisierende Ekklesia ist immer noch die kommende *Basileia*.

Aus diesen Wesenszügen der Evangelisation folgt die Einsicht in die *Notwendigkeit*, sie aktiv zu betreiben. Es ist eine in der Missiologie leider sehr verbreitete Verkürzung der neutestamentlichen Perspektive, wenn man diesbezüglich einseitig «*Missionsbefehle*» Jesu ins Feld führt¹⁸. Solche dezisionistische Sicht des Sachverhaltes verdeckt gerade das Entscheidende. Entscheidend ist nämlich das Gottesvolk des Neuen Bundes zur Evangelisation schon aus der *Natur* des christlichen Glaubens selbst motiviert. Er ist ein Glaube an den sich öffentlich-offenbarmachenden Gott Jesu Christi. Hegel hatte insofern recht, als er im Christentum die «*offenbare Religion*», durch die «*der Geist*» sich «*ent-äußert*» und am andern «*zu sich selbst kommt*», erblickte. Das Neue Testament geht freilich über Hegel weit hinaus, indem es das werdende Christentum mit den vier Charakteristika: Botschaft, Sendung, Sammlung und Ekklesia der Sakramente vorstellt. Weil die Christen in der Nachfolge Jesu Christi als des Boten, des Gesandten, des Versammlers von Gott her und des so im Zeichen wahrhaft Gegenwärtigen stehen, ist es ihnen «*natürlich*», missionarisch tätig zu sein.

Andererseits muß aufgrund der neutestamentlichen Zeugnisse auch die Ansicht kritisiert werden, die Kirche «*rette*» durch ihre Missionen Menschen, die sonst dem endgültigen Unheil verfielen. Die Kirche ist keine Erlöserin, keine «*einzigste Arche des Heiles*», außer der es keine wirksamen «*Elemente der Wahrheit und der Heiligung*»¹⁹ gäbe. Sie wäre schlecht beraten, wenn sie ihre Missionstheorie und -praxis etwa auf eine modernisierte Variante des johanneischen Licht-Finsternis-Gegensatzes aufbauen wollte. Gott allein kann retten. Er allein kann unfehlbar wissen, wer überhaupt und wer wovon zu erlösen ist. Seinem Blick ist auch schon die genaue Bestimmung dessen vorbehalten, wieviel Finsternis und Licht außerhalb *wie innerhalb* der Kirchen liegt. Die Aufgabe dieser Kirchen besteht nach neutestamentlichem Verständnis darin, Gesandtenvolk im Dienst des Sendenden, Ort und Organ des Rettenden (und dies in aller Freiheit und Sachkundigkeit) zu sein.

IV. Evangelisation und Absolutheitsanspruch

Das Verhältnis zwischen Evangelisation und Absolutheitsanspruch wird demzufolge neu zu bestimmen sein. Zunächst einmal tun Kirche und Theologie gut daran, sich einem *sprachlichen* Problem zu stellen. Die Tatsache, daß die christliche Tradition und vorab die der normativ evangelisierenden Urgemeinde ohne eine Rede von Absolutheit auskam, gibt schon zu denken. Ein verbaler Anspruch auf Absolutheit im Munde des Missionars unterliegt außerdem der Mehrdeutigkeit. Um wessen Absolutheit handelt es sich? Um die der Kirche? Um die des Christentums als der Religion der «*Fülle*»? Um die des christlichen Glaubens, der sich der Wahrheit der in Christus erfolgten Offenbarung absolut gewiß ist? Oder einfach um das Absolutsein des einen Gottes, außer dem es für keine Religion Heilsvermittlung gibt; Aber auch noch im letzten Fall könnte man weiterfragen, ob der philosophische Name «*das Absolute*» für den personal geschichtsbezogenen Gott des Alten und Neuen Bundes ein passender Name ist²⁰.

Zweitens stellt sich die *historische* Frage: Was für Vorteile und Nachteile hat der systematisch vorgetragene Absolutheitsanspruch durch Verantwortliche christlicher Missionen in der Vergangenheit eingebracht? Der enge Rahmen dieses Aufsatzes läßt freilich eine detaillierte und nuancierte Antwort auf diese Frage nicht zu. Doch dürfte die Meinung vieler nichtchristlicher und christlicher Kritiker der Missionsgeschichte als stimmig festgehalten werden, nach der ein bestimmter Absolutheitsanspruch mehr Unheil als Heil gestiftet hat²¹. Damit ist nicht einmal an erster

Stelle das bereits oft getadelte Bündnis vieler Missionsunternehmungen mit Kolonialmächten gemeint, sondern eher die geistige Einstellung, die religiöse Wahrheit in ihrer Ganzheit zu besitzen und aufgrund dieses festen Besitzes nur geben, lehren, mahnen zu sollen oder reinigen, retten, befreien zu müssen. Dabei verfißt man das wesentlich Vorläufige und Fragmentarische, das auch jeder geschichtlichen Wirklichkeitsgestalt des Christentums anhaftet: *eschatologische* Existenz bedeutet doch wohl, daß einer oft mehr im «Noch-nicht» als im «Schon» steht. Deshalb empfiehlt sich eine große sprachliche Enthaltensamkeit bezüglich absoluten Wahrheitsbesitzes, was dem Dialog und dem Austausch mit Menschen anderer Religionen und Kulturen nur zugute kommen dürfte.

Was nun die *philosophische* und *theologische* Fragestellung anbelangt: wir haben auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die mit der Hegelschen und der Rahnerschen These verbunden bleiben. Bereits methodologisch erweist sich eine a-priori-Sicht des Verhältnisses zwischen dem Christentum und den Religionen als fraglich. Denn letzteren wird dabei nie die gleiche Behandlung wie der christlichen Religion zuteil. Während diese in ihrer *Identität* ernst genommen und auf ihre Grundstruktur hin sorgfältig geprüft wird, werden jene fast immer nur global, allgemein, undifferenziert gleichsam als Peripherie einer allein interessanten Mitte angegangen. Eine solche Theorie der Religionen «von oben», die nicht einmal eine sorgfältige Prüfung des «von unten» für nötig hält, kann den gegenwärtigen Missionen u. U. zum Verhängnis werden. Aber auch das Gegenbeispiel ist lehrreich. Wo auch immer heute christliche Missionen überzeugen, dort finden wir fast immer eine sorgfältige Erforschung und Würdigung der Partnerreligionen und -kulturen, in deren

«Hoheitsgebiet» christliche Evangelisation geschieht. Hier braucht man kaum eine apriorische Theorie von der dialektischen Entfaltung des Religiösen auf eine absolute Spitze hin oder von einem «nur noch» zu explizierenden «anonymen» Christentum.

Wenn schon ein Absolutheitsanspruch angesichts der Verkündigung des Evangeliums für Nichtchristen und nichtchristliche Kulturen einen Sinn haben soll, so darf er m.E. nur als eine *Forderung* verstanden werden, die der Missionar sich selbst stellt. Es ist die Forderung gemeint, sein Christsein maximal und optimal als *Zeugnis* vorzuleben. Hier ist der Superlativ (diese verbale Gestalt dessen, was «absolut» bedeuten soll) wahrhaft am Platze. Zeugen können nie überzeugt genug sein. Nur der «absolut» überzeugte Glaubende überzeugt auch andere von der Wahrheit seines Glaubens. Nur ein Christ, der sich bedingungslos zum unbedingten Heilswert Jesu Christi als Heilsmöglichkeit und *Heilsangebot* für alle Menschen bekennt, wird die rechte dialogische Lern- und Lehrbereitschaft gegenüber Nichtchristen aufbringen können.

Außerdem könnte man folgendes sagen. Der Evangelisationsdienst ist, recht verstanden, Dienst am einzig «Absoluten», Gott, oder biblisch gewendet: Selbst- und Weltbereitung zum Empfang der kommenden Gottes-Herrschaft. Der Christusglaube veranlaßt hier zur maximalen Nachfolge des evangelisierenden Jesus, der nie sich selbst predigte; er veranlaßt auch zum unermüdlichen Bezeugen, daß in der Aufweckung des Gekreuzigten durch Gott *die* Vollenkung allen sterblichen Menschseins Verheißung geworden ist. In der Relativität und Fragmentarität des geschichtlichen Unterwegsseins soll das Kommen jenes Gottes bezeugt werden, der schon dadurch mehr als «das Absolute» ist, daß er *kommt*.

¹ Vgl. H. Küng, *Christ sein* (München 1974) 102 ff.

² J. Möller, *Absolut*: LThK I, 70.

³ J. Klein, *Absolut*: RGG I, 74.

⁴ AaO. 75.

⁵ Dazu und zu den folgenden Gedanken siehe G.F.W. Hegel, *Sämtliche Werke* (hg. von A. Glöckner) (Stuttgart 1927–1930) Bd. 2, 517–620.

⁶ Vgl. A. Ganoczy, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes* (Mainz 1976) 41–47.

⁷ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg 1976) 303 ff.

⁸ So E. Klinger in dem von ihm herausgegebenen Sammelwerk: *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (Quaest. disp. 73) (Freiburg 1976) (= Klinger) 15.

⁹ Vgl. dasselbe Buch, das ganz der Rahnerschen These vom «anonymen Christentum» gewidmet ist.

¹⁰ *Schriften zur Theologie* X, 543.

¹¹ W. Thüsing: Klinger 104.

¹² Vgl. R. Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament* (Quaest. disp. 14) (Freiburg 1961) (= Schnackenburg) 34 f.

¹³ AaO. 34, unter Verweis auf 1 Thess 2, 13.

¹⁴ Vgl. J. Margull, *Mission III A*: RGG IV, 974 ff.

¹⁵ In: Klinger 130 f.

¹⁶ J. Margull, aaO. 976.

¹⁷ Vgl. Schnackenburg 68.

¹⁸ So noch in den Artikeln des LThK zum Thema *Mission*: VII, 454, 460 f., 480.

¹⁹ *Lumen Gentium* 8/2; vgl. 16, wo aber die Notwendigkeit der Missionen einseitig mit der Rettung der Nichtchristen vom Bösen und dem «Befehl des Herrn» begründet wird.

²⁰ J. Klein, aaO. 76: «Obwohl die Hypothese des Absoluten menschlichem Denken innewohnt, läßt sich ... erkennen, daß seine Identifikation mit dem theistischen Gottesbegriff nicht möglich ist».

²¹ Vgl. K. Jaspers, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*: Kerygma und Mythos III (Hamburg 1966) 9–46.

ALEXANDRE GANOCZY

1928 in Budapest geboren. Studierte an der Universität Pazmany zu Budapest, am Institut Catholique in Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Ist Doktor der Theologie und Philosophie, Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze und mehrere Bücher, u.a.: *Le jeune Calvin* (Wiesbaden 1966); *Ecclesia ministrans* (Freiburg i.Br. 1968); *Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft* (Freiburg i.Br. 1974); *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes* (Mainz 1976). Anschrift: Simon-Breu-Straße 11b, D-8700 Würzburg.