

bbRf
bayreuther
beiträge zur
Religionsforschung

Eine Schriftenreihe der Facheinheit Religion
an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth

Herausgegeben von
Christoph Bochinger, Erich Nestler und Wolfgang Schoberth

In Verbindung mit
Ulrich Berner, Robert Ebner, Reinhard Feldmeier,
Joachim Kügler und Werner H. Ritter

Heft 3

Joachim Kügler & Ulrike Bechmann

„für mich“ / „gegen euch“

(Mk 9,40 par. Lk 9,50; Mt 12,30 par. Lk 11,23)

*Ein kleiner Unterschied in der synoptischen Tradition
und seine große Bedeutung für
eine zukünftige Theologie der Religionen*

Bayreuth

Oktober 2000

Dem Andenken

von

Fayez Qassem

Über unseren Freund Fayez wird folgende Geschichte erzählt:

Fayez, ein jordanischer Moslem, nahm einmal am Gottesdienst einer christlichen Gruppe teil, die er als Fremdenführer betreute. Als das Abendmahl ausgeteilt wurde, begann seine kleine Tochter unruhig zu werden. Sie quengelte, weil sie auch etwas von dem Brot haben wollte, das alle aßen, nur sie und ihr Vater nicht. Da es dem Vater nicht ausreichend gelang, die Kleine zu beruhigen, wurde er von einem Gruppenmitglied nach dem Gottesdienst wegen der geräuschvollen Störung gerügt. Fayez, der es bis dahin als selbstverständlich empfunden hatte, beim Mahl der Christen nicht dazuzugehören, rechtfertigte sich mit einer Frage: „Wenn Jesus hier gewesen wäre, was hätte er getan? Hätte er dem Kind gegeben oder nicht?“ Als der andere schwieg, gab er sich wütend selbst die Antwort: „Ich sage Ihnen, er hätte dem Kind gegeben, dem Kind zuerst!“ - Fayez ging es hier sicher nicht um ein Plädoyer für die Abendmahlsgemeinschaft von Christen und Muslimen. Dieses Anliegen war ihm vermutlich völlig fremd. Typisch für ihn war aber ein intuitives Erfassen der Jesusbotschaft in ihrer grenzüberschreitenden Menschlichkeit, das für christlich Glaubende die geistliche Qualität einer Fremdprophetie gewinnen konnte. Fayez kam ums Leben, als er einem fremden Touristen das Leben retten wollte.

1. Religion in multireligiöser Gesellschaft

Die Sektion für Religionssoziologie ist vermutlich die einzige Abteilung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, die sich einmal aufgelöst hat. Man war offensichtlich der Überzeugung, daß der Untersuchungsgegenstand aufhört zu existieren. Inzwischen gibt es diese Abteilung wieder, und die Gründe liegen auf der Hand. Weit davon entfernt, auszusterben, scheint Religion auch in den von der Aufklärung geprägten, „säkularisierten“ Gesellschaften Mitteleuropas ein Faktor zu sein, der ihre Zukunft auf die eine oder andere Art mitbestimmen wird. So wird auch die deutsche Gesellschaft der „Berliner Republik“ eine Gesellschaft sein, die von religiösen Phänomenen beeinflusst wird. Allerdings wird es aller Voraussicht nach nicht mehr nur (und vielleicht nicht einmal überwiegend) die gewohnte Form kirchlich vertretener christlicher Religion sein, die diesen Einfluß gewinnen wird, sondern eher eine Vielzahl frei flottierender religiöser Formen, sowie Spielarten anderer Weltreligionen.

1.1. Religiöser Pluralismus als Gegenwartsphänomen deutscher Gesellschaft

Schon jetzt ist die religiöse Vielfalt ein wichtiges Moment sozialer Wirklichkeit in der Bundesrepublik Deutschland.

So fand ein Forschungsprojekt 1992 in Essen 80 katholische, 36 evangelisch-lutherische, 22 freikirchliche und 40 Gemeinden von christlichen Sondergemeinschaften. Dazu die jüdische Kultusgemeinde, eine Gemeinde der Bahai, 2 buddhistische Gruppen, 10 islamische Gemeinschaften sowie etliche religiöse Gruppen, die nicht dem Bereich der Weltreligionen zugeordnet werden konnten. Ohne den Bereich von New Age, Esoterik und Okkultis-

mus zählte man in Essen 35 religiöse Denominationen neben den großen Kirchen.¹

Im Hinblick auf die Bundesrepublik insgesamt bilden die Muslime inzwischen die zweitgrößte Religionsgemeinschaft. Nach der Fortschreibung der Volkszählung von 1987 durch das Statistische Bundesamt lebten 1996 ca. 2,5 Mio. Muslime aus 32 Ländern in Deutschland.² Die überwiegende Zahl bilden dabei Menschen aus der Türkei, die durch die gezielte Anwerbung in den 60er Jahren als Arbeitsmigranten nach Deutschland kamen und später ihre Familien nachkommen ließen. Die nächstgrößten Gruppen bilden die muslimischen BosnierInnen und die PalästinenserInnen und LibanesInnen. Inzwischen etablierte sich besonders in den Zentren der damaligen Anwerbsgebiete eine eigene Lebenskultur.

Heute geht es nicht mehr um Anfangsfragen der Integration, sondern um die Ermöglichung der eigenen Religionsformen auch im öffentlichen Bereich: Das Anlegen eigener Friedhöfe, das Errichten von Moscheen, das Tragen des Kopftuchs im öffentlichen Dienst und das Erteilen eines eigenen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen bestimmen die Bemühungen der islamischen Gemeinden, im öffentlichen Leben als Religionsgemeinschaft Fuß zu fassen und Anerkennung zu finden - oft mit sehr unterschiedlichem Erfolg. Die Unsicherheit auf Seiten der Behörden wie auch der Bevölkerung ist nämlich groß und führt nicht selten zu heftigem Widerstand. Dies zeigte sich vor einiger Zeit in Duisburg, wo die Entscheidung, daß der „Ezan“ (Ruf des Muezzin) zum Ende des Fastenmonats Ramadan öffentlich gerufen werden durfte, viele Proteste auslöste. In solchen Konfliktsituationen wird immer wieder deutlich, daß für viele Deutsche ein Festhalten an

¹ Vgl. Christine GANTZEL / Wolfgang KIMMESKAMP, Religiöser Pluralismus in einer Ruhrgebietsgroßstadt. Forschungsprojekt „Interreligiöser Dialog“ an der Universität-Gesamthochschule Essen, in: Engel, Elemente, Energien (Religionen im Gespräch 2), hg. v. Reinhard Kirste / Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka, Balve 1992, 479-484.

² Nach der Volkszählung von 1987 lebten damals insgesamt 1,6 Mio. Muslime in Deutschland. Seitdem wird die Zahl für die Herkunftsländer mit überwiegend muslimischem Bevölkerungsanteil fortgeschrieben.

bestimmten christlichen Traditionen und vor allem an der gesellschaftlichen Dominanz des abendländisch geprägten Christentums ein wichtiger Teil ihrer kulturellen Identität ist. Das gilt trotz der verbreiteten Distanz zu den großen Kirchen und der von ihnen verbreiteten Botschaft.

Dieser kurze, schlaglichtartige Einblick in die religionssoziologische Situation Deutschlands zeigt, daß die Entwicklung einer multireligiösen Gesellschaft nicht erst ein Zukunftsproblem ist. Es gibt sie schon, auch wenn die Bedeutung dieser Realität noch nicht allen am öffentlichen Diskurs Beteiligten voll bewußt ist.

1.2. Die Notwendigkeit eines zivilen Modus vivendi

In der gesellschaftlichen Situation religiöser Pluralität, auf welche die Entwicklung ganz offensichtlich hinläuft, wird nun alles darauf ankommen, einen zivilen, von Toleranz und Gewaltverzicht geprägten *Modus vivendi* zu finden. Ansonsten läuft die demokratische Gesellschaft Gefahr, zwischen rivalisierenden Fundamentalismen zerrieben zu werden. Daß die fundamentalistische Gefahr existiert und vermutlich wächst, ist ein schon jetzt erkennbares Phänomen, z.B. als Resultat aus der verbreiteten ethnisch-religiösen Ghettoisierung.

Wie vor einigen Jahren eine heftig diskutierte Studie feststellte,³ führen etwa die mangelnde Integration, die erfahrene Ablehnung und Ausgrenzung, das verweigerte Wahlrecht und die Probleme bei der Einbürgerung (selbst für in Deutschland Geborene) dazu, daß türkische Jugendliche ihre kulturelle Identität nun zunehmend wieder im Türkischen - und dabei nicht selten in einer als fundamentalistisch eingestuften Gruppierung - suchen. Daß aber umgekehrt die bessere Ermöglichung von Religionsausübung nicht automatisch zu Fundamentalismus bzw. Desintegration führt, son-

³ Vgl. Wilhelm HEITMEYER / Joachim MÜLLER / Helmut SCHRÖDER, Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt 1997.

dern im Gegenteil die Grundlage für verbesserte Integration sein kann, läßt sich am Beispiel der Mannheimer Moschee, der größten in Deutschland, deutlich machen.⁴

„Bonn ist nicht Weimar“, diese vielzitierte Beschwörungsformel der westdeutschen Nachkriegsdemokratie hat sich bewahrt. Aber die „Berliner Republik“ könnte ebenso wie die von Weimar zerbrechen, wenn es nicht gelingt, sicherzustellen, daß das gesellschaftliche Fundament einer pluralen Demokratie nicht von extremistischen Strömungen verschiedenster Spielart unterpült wird. Dabei ist der religiöse Extremismus vermutlich sogar noch weit gefährlicher als der politische. Wo es nämlich um Religion geht, geht es immer um das Absolute, um alles oder nichts. Keine anderen Motivationsquellen, so scheint es, bringen Menschen so radikal dazu, sich selbst zu vergessen und alles hinter sich zu lassen wie religiöse Ideen und Überzeugungen. Das gilt, wie vor allem die deutsche Geschichte dieses Jahrhunderts zeigt, leider im Guten wie im Bösen.⁵ Angesichts des Radikalisierungspotentials, das jeder Religion inhärent, muß sich eine Kirche, die in Deutschland den Status einer Körperschaft des Öffentlichen Rechts genießt und von sich behauptet, die demokratische Gesellschaftsform als adäquate und vielleicht sogar optimale Realisation der Menschenwürde anzuerkennen,⁶ natürlich auch fragen lassen, welchen Beitrag sie zur Zukunftsfähigkeit einer demokratischen Gesellschaft leisten kann. Jede religiöse Institution, auch die katholische Kirche, muß von der Gesellschaft darauf hin befragt werden, ob die religiöse Option, die sie vertritt, einen gesellschaftspolitischen Faktor darstellt, der hilfreich ist, um einen gesellschaftlichen Konsens über die

⁴ Vgl. Reiner ALBERT, Identitätswahrung und Integration. Ein Erfahrungsbericht des Instituts für Deutsch-Türkische Integrationsstudien an der neuen Moschee in Mannheim, in: CIBEDO 10/1996, 41-49.

⁵ Zur religiösen Begründung von Hitlers Projekt der Judenvernichtung vgl. Rainer BUCHER, Kirchenbildung in der Moderne, Stuttgart 1998, 132-138.

⁶ Zum Verhältnis der katholischen Kirche zu Demokratie und Menschenrechten vgl. die nüchterne Bestandsaufnahme von Bernhard STEINHAUF, Das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten, in: In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück, hg. v. Rainer Bucher / Ottmar Fuchs / Joachim Kügler, Luzern 1998, 123-139.

Achtung der Menschenwürde und Menschenrechte der jeweils anderen zu stiften und zu erhalten. In Frage steht damit zugleich, ob die Entscheidung für Freiheit und Demokratie nur eine zeitweilige, politisch opportune Option der Kirche darstellt, die jederzeit widerrufbar ist, oder eine Grundsatzentscheidung, die der Botschaft entspricht, welche die Kirche ihrem Wesen nach zu vertreten hat.

Ein Beispiel:

In der gegenwärtigen Situation kommt dem Erziehungsauftrag der Schule insofern eine neue Bedeutung zu, als Erziehungsziele wie Toleranz und gegenseitige Anerkennung neue Relevanz erhalten. Da liegt die Frage nahe, welchen Beitrag etwa der Religionsunterricht, dessen Inhalt ja von den Kirchen eigenverantwortlich festgelegt wird, zu diesem übergreifenden Erziehungsziel leisten kann. Und der christliche Religionsunterricht an öffentlichen Schulen wird seine Stellung auf Dauer nur wahren können, wenn es gelingt, deutlich zu machen, daß solcher Religionsunterricht nicht nur kirchlichen Eigeninteressen dient, sondern ein Handeln der Kirche darstellt, welches sich darüber hinaus in den Dienst vitaler gesamtgesellschaftlicher Interessen stellt. Das heißt im konkreten Fall: daß er einen wichtigen und vielleicht sogar unverzichtbaren Beitrag zum allgemeinen Erziehungsauftrag der Schule leistet. In Bezug auf die multireligiöse Situation stellt sich also z.B. die Frage, wie die christliche Botschaft zu einer Erziehung beitragen kann, die abzielt auf eine Wahrnehmung fremder Religiosität, welche ohne Abwertung des Fremden auskommt.

Dabei wird es im Kontext eines *kirchlich* verantwortbaren Religionsunterricht nicht darum gehen können, den klassischen bürgerlich-liberalen Standpunkt einzunehmen, der sich auf eine angeblich objektive Gleichdistanz zu allen religiösen Phänomenen zurückzieht und Unterschiede zwischen religiösen Traditionen negiert oder vergleichgültigt. Ein solcher Standpunkt, wie er sich etwa in der Begründung des berühmten-berühmten „Kruzifix-Urteils“ des Bundesverfassungsgerichts ausdrückt, setzt einen religiösen Agnostizismus voraus, der als Basis kirchlichen Handelns nicht in Frage kommt. Im Rahmen eines katholisch geprägten Religionsunterricht

wird die Orientierung an der eigenen Glaubenstradition immer entschieden festzuhalten sein.

1.3. Eine christliche Pastoral der Religionen

Das Gesagte gilt nun nicht nur für den Bereich des Religionsunterrichts, sondern ganz allgemein. Eine christliche Religionspolitik wird die Entschiedenheit für die eigene religiöse Überlieferung immer festhalten müssen, wenn sie sich nicht selbst ad absurdum führen will. Unterschiede zwischen verschiedenen religiösen Traditionen dürfen nicht leichtfertig für gleichgültig erklärt werden.

Es kann deshalb nur um ein Programm der Wahrnehmung von Fremdreigionen gehen, welche die Entschiedenheit für das Eigene nicht gefährdet, sondern eventuell sogar stärkt, *und* dabei das Fremde nicht abwertet: Es geht um eine nicht-hegemoniale⁷ Wahrnehmung von Fremdreligion. Wenn es aber bei der kirchlichen Entscheidung für eine pluralitätsfähige Demokratie um mehr gehen sollte, als um politische Opportunität, kommt es darauf an, die Tradition entsprechend zu befragen, von der her sich die Kirche definiert und der sie sich wesentlich verpflichtet fühlt. Deshalb soll im folgenden Abschnitt in der gebotenen Kürze der theologische Kontext skizziert werden, in der die Frage nach einem angemessenen Umgang mit fremden Religionen heute steht.

⁷ Wir verwenden den Begriff im Anschluß an Ottmar FUCHS, Dialog und Pluralismus. Die Kirche als Lernort nicht-hegemonialer, existentiell bezeugter Geltungsansprüche, in: Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (QD 166), hg. v. Gebhard Fürst, Freiburg/Basel/Wien 1997, 190-229.

2. Der theologische Kontext

2.1. Die Diskussion um eine zeitgemäße Theologie der Religionen

Im Anschluß an Perry SCHMIDT-LEUKEL, den prominentesten deutschen Vertreter der pluralistischen Religionstheologie, lassen sich vier logisch mögliche Konzepte für das Verhältnis der Religionen unterscheiden:⁸

1. Die atheistische Position

Sie besagt, daß es unter den Religionen keine gibt, die echte Gotteserkenntnis enthält, weil es den Gegenstand dieser Erkenntnis, nämlich Gott, nicht gibt. Alle Religionen sind also gleich falsch. Hierbei handelt es sich allerdings um eine Position, die nur in der religionsphilosophischen Debatte eine Rolle spielt. Im Kontext einer Religionstheologie, um den es hier geht, ist sie dagegen vernachlässigbar.

2. Die exklusivistische Position

Vertreter dieser These behaupten, daß unter den Religionen nur eine (die eigene) Religion heilshafte Gotteserkenntnis bzw. Offenbarung enthält und Heil vermitteln kann. Damit wird jede Heilsmöglichkeit in anderen Religionen als der eigenen ausgeschlossen. Die klassische Ausformulierung dieser Position ist der Grundsatz *Extra ecclesiam nulla salus*. Im Konzil von Florenz 1442 bekennt und verkündet die Kirche, daß

niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter - des ewigen Lebens teil-

⁸ Vgl. zum folgenden Perry SCHMIDT-LEUKEL, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, *Catholica* 47/1993, 163-183.

haftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tod ihr anschließt.

(DS 1351)

Weniger drastisch formuliert, aber in der Sache weitgehend gleich, findet sich diese Position auch noch im 20. Jh. Hier ist auf die Dialektischen Theologie zu verweisen, etwa auf die Kirchliche Dogmatik von Karl BARTH: „Offenbarung und Gnade sind für Barth der entscheidende Unterschied zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen, der allein aus dem Christentum eine wahre Religion macht. Bei den nichtchristlichen Religionen handelt es sich dagegen um den ‚falschen Glauben an die falschen Götter‘.“⁹ Ja, das Christentum ist überhaupt nur äußerlich, in seiner menschlichen Erscheinung eine Religion, im Kern aber ist es Offenbarung und damit das Ende der Religion, denn Offenbarung als Akt Gottes ist die Aufhebung menschlich gemachter Religion. Daher gibt es bei allen religionsgeschichtlichen Parallelen und Analogien doch nur formale Berührungspunkte mit anderen Religionen.¹⁰

3. Der Inklusivismus

Aus christlich-inklusivistischer Sicht enthält unter den Religionen nicht nur eine Religion heilshafte Gotteserkenntnis bzw. Offenbarung. Eine, eben das Christentum, enthält diese jedoch in einem alle anderen Religionen überbietenden Höchstmaß, so daß das, was in den anderen Religionen heilsbedeutsam ist, letztlich auf der Heilswirksamkeit des Christusereignisse basiert. Als berühmtester Vertreter dieser Position ist Karl RAHNER zu nennen, der in seinem theologiegeschichtlich höchst folgenreichen Aufsatz von 1962 die Rede vom *anonymen Christen* geprägt hat.¹¹ Die Konzeption RAHNERs

⁹ Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 131.

¹⁰ Vgl. zu den religionstheologischen Positionen von Barth und anderen Vertretern der Dialektischen Theologie: SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 131-146.

¹¹ Karl RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln 1962, 136-158.

wirkt für viele bis heute revolutionär. Sie ist aber aus einem gründlichen Studium der Kirchenväter heraus entwickelt und daher in ihrer Grundstruktur sehr alt. Inklusivistische Thesen gab es nämlich schon in der Patriistik. Zu nennen ist hier etwa die Logostheologie Justins. Nach Justin, der hier auf den Johannesprolog ebenso zurückgreift, wie er hellenistisch-jüdische Weisheitstheologie rezipiert,¹² ist die Schöpfung vom göttlichen Logos durchdrungen. Der Logos ist das Urbild der menschlichen Gottebenbildlichkeit. Er wirkt inspirierend in jeder Philosophie und ist in der Heilsgeschichte des Alten Bundes gegenwärtig. In Christus dann hat der göttliche Logos menschliche Gestalt angenommen. Der Logos ist also ein inneres Band, welches das Christentum mit jeder echten Erkenntnis in der Philosophie und anderen Religionen verbindet. Diese Konzeption ermöglicht es, Gotteserkenntnis und Offenbarung vor, neben und nach Christus zu denken und anzuerkennen. Aufgrund der Menschwerdung aber ist das Christentum der Höhepunkt jeder Religion und Philosophie. Der christliche Glaube ist der Maßstab, nach dem andere religiöse Phänomene beurteilt werden. Ähnlich denkt Augustinus, der sagen kann, die wahre Religion, die seit dem Christusereignis Christentum heißt, habe es immer schon gegeben.¹³

Die inklusivistische Rede von einem anonymen Christentum hat inzwischen viel Kritik erfahren, und zwar sowohl von exklusivistischen Theologen¹⁴ als auch von Vertretern der pluralistischen Religionstheologie. Letztere sehen im Inklusivismus nur eine Abmilderung des Exklusivismus und erheben den schwerwiegenden Einwand, die inklusivistische Position sei ein Kind christlich-westlichen Hegemoniestrebens und zeige deshalb den Gestus einer paternalistischen Vereinnahmung. Die Wertschätzung fremder Reli-

¹² Zur Logostheologie Philos von Alexandria vgl. Joachim KÜGLER, *Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums* (SBS 178), Stuttgart 1999, 38-41; zu hellenistisch-jüdischen und antiken Logoskonzeptionen allgemein vgl. Thomas H. TOBIN, *Logos*, *AncB.-Dictionary* 4, 348-356.

¹³ Belege für den altkirchlichen Inklusivismus bei SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 171 f.

¹⁴ Als Vertreter auf exegetischer Seite sei hier etwa genannt: Heinz KRUSE, *Die „Anonymen Christen“ exegetisch gesehen*, *MThZ* 18/ 1967, 2-29.

gionen, die auf dieser Basis formuliert wird, schätzt John HICK, der Hauptvertreter der pluralistischen Religionstheologie, als ziemlich hohl ein: *a somewhat empty gesture*.¹⁵ Die Pluralisten versuchen dementsprechend, sich völlig vom Exklusivismus zu befreien und eine Gleichwertigkeit der Religionen zu konzipieren:

4. Die pluralistische Religionstheologie

John HICK und andere gehen davon aus, daß unter den Religionen nicht nur eine Religion heilshafte Gotteserkenntnis bzw. göttliche Offenbarung enthält. Sie ist im gleichen Höchstmaß auch in anderen Religionen enthalten.

Von zentraler Bedeutung für dieses Konzept ist die Unterscheidung zwischen dem Göttlichen, dem *Real*, an sich und dem *Real*, wie es in den verschiedenen religiösen Systemen wahrgenommen wird. „The Real‘ ist das Ding an sich der religiösen Erfahrungen; es ist für alle gleich und der gemeinsame Boden, der sie religiös macht.“¹⁶ Das *Real* liegt außerhalb der Reichweite aller, ausgenommen rein formaler Begriffe. Es wird innerhalb der kulturell ausgeprägten religiösen Traditionen jeweils anders vorgestellt, erfahren und beantwortet. Die Interpretationen des *Real* kann also ganz verschiedene religiöse Formen ausbilden. Die existenzverändernde Kraft des *Real* wird aber in den einzelnen Religionen in etwa dem gleichen Maße („*to much the same extent*“¹⁷) umgesetzt. Deshalb ist es unmöglich, eine Rangfolge ihres Wahrheitswertes aufzustellen. Jede Religion hat ihren eigenen Zugang zur Wahrheit des *Real* und verändert ihre Anhänger auf ihre Weise.

Die verschiedenen Zugangsweisen stehen einander nur im begrifflichen Zugriff gegenüber, jedoch nicht in der Qualität des *Real*-Bezugs. Begegnung

der Religionen bedeutet deshalb nicht Disput um die Wahrheit, sondern die Erfahrung der Erschütterung des eigenen Absolutheitsanspruchs. Auch Christen dürfen an keinem Vorrang des christlichen Glaubens mehr festhalten. Vernünftigerweise können sie mit Andersgläubigen nicht mehr über die jeweilige Begrifflichkeit des *Real* an sich streiten. Da es nicht mehr möglich ist, Religionen über ihren Wahrheitswert zu beurteilen, kommt alles auf den pragmatischen Wert der Religion an. Der Wert religiöser Traditionen bemißt sich daran, ob sie die erlösende Transformation von Menschen fördern oder behindern. Eine religiöse Tradition ist umso wertvoller, je mehr sie fähig ist, Menschen aus der Selbstbezogenheit zur *Real*-Bezogenheit zu führen. Wer also Religion beurteilen will, muß ihre Fähigkeit analysieren, den selbstzentrierten Menschen zu transformieren. „Demzufolge muß das grundlegende Kriterium ein soteriologisches sein. Der Wert religiöser Traditionen und ihrer verschiedenen Elemente [...] bemißt sich daran, ob sie die erlösende Transformation fördern oder behindern.“¹⁸ Um nun die erlösende Transformation des Menschen ethisch füllen zu können, geht HICK von der Universalität der Goldenen Regel¹⁹ aus, deren Ideal in den moralischen Lehren aller großen Traditionen ausgesprochen und erweitert wird. Die entsprechende ethische Weisung „beginnt stets auf dem allgemeinen Fundament des wohlwollenden Umgangs mit den Mitmenschen und der Respektierung von Leben und Besitz anderer, und führt dann auf die höhere Ebene der allgemeinen Großzügigkeit, Nachsicht, Güte, Liebe, Mitleid, worin sich auf der moralischen Ebene die Umwandlung des menschlichen Daseins aus der Selbstzentriertheit in die WIRKLICHKEITSZENTRIERtheit offenbart.“²⁰ Mit dem soteriologischen Kriterium versuchen die Pluralisten dem Vorwurf zu entgehen, sie verträten eine Gleich-Gültigkeit aller religiösen Phänomene. Schmidt-Leukel schreibt dazu: „Man kann z.B. schöne Blumen von Unkraut unterscheiden, ohne behaupten zu müssen, daß es nur eine einzige Blume gibt, welche die schönste aller Blumen ist. Ja, es macht

¹⁵ John HICK, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, 34.

¹⁶ Hans-Joachim SANDER, *Die Differenz der Religionen - Glauben im Pluralismus des Heiligen*. Der Religionsdisput von Yamaguchi und die pluralistische Religionstheorie von John Hick, *NZM* 54/ 1998, 3-22, 13.

¹⁷ HICK, *Problems*, 36.

¹⁸ John HICK, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 323.

¹⁹ „*Was du nicht willst, daß man dir tu‘, das füg‘ auch keinem andern zu!*“ und die entsprechenden positiven Formulierungen.

²⁰ HICK, *Religion*, 339.

die Klasse der schönsten Blumen noch schöner, daß sie in sich vielfältig ist. Und wer behauptet, daß es nicht nur eine einzige schönste Blume, sondern mehrere schönste Blumen gibt, begibt sich deswegen keineswegs automatisch jeglichen kriteriologischen Maßstabs, um Zierpflanzen von Unkraut zu unterscheiden.“ Ebenso beinhaltet die Anerkennung mehrerer Formen von Religion als gleichrangig „keineswegs den Verzicht auf Kriterien zur Unterscheidung legitimer religiöser Vielfalt von defizienten oder inauthentischen Religionsformen.“²¹

So schön das Beispiel mit den Blumen auch ist, hier bleiben doch Fragen und Einwände: Immerhin sind Religionen keine Gegenstände, die man wie Blumen von außen betrachten kann, sondern (erkenntnistheoretisch gesehen) Denk- und Wahrnehmungssysteme, über die sich niemand, die/der Theologie treiben will, erheben kann. Die eigene Religion prägt stets die Wahrnehmung der anderen. Kann also eine Religionstheologie den objektiven Standort des Gärtners einnehmen, der Blumen von Unkraut unterscheidet? Ist eine solche Unterscheidung zwischen Blumen und Unkraut, zwischen authentischer und nicht authentischer Religion überhaupt möglich, wenn das *Real* an sich unserer Erkenntnis radikal entzogen ist und *to much the same extent* in allen großen religiösen Traditionen erkannt wird?

2.2. Nicht-hegemoniale Wahrnehmung von fremden Religionen und eine Pastoral des Heiligen

Angesichts dieser und anderer offenen Fragen ist es verständlich, daß auch die pluralistische Position nicht ohne Kritik blieb. So wirft etwa H. J. SANDER der Hickschen Theorie vor, daß sie den Exklusivismus letztlich gar nicht überwindet, sondern an einem entscheidenden Punkt, nämlich der Innen-Außen-Beziehung, exklusivistische Grundstrukturen bewahrt. Da die Religionen nur über die Erfahrung des *Real* miteinander verbunden sind,

²¹ Perry SCHMIDT-LEUKEL, Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen: Ein Literaturbericht, ThRv 89/ 1993, 353–370, 367.

nicht aber über die Ausformulierung dieser Erfahrung, bleiben sie einander fremd. Begegnung der Religionen bedeutet nur noch Feststellung der Differenz und Anerkennung dieser Differenz als notwendig und gut. Die Begegnung mit dem Anderen, mit dem Außen der anderen Religionen, führt aber nicht mehr zum Disput. Deshalb kann mit den Differenzen der Religionen auch nicht mehr gearbeitet werden. Sie können nur noch konstatiert werden. Jeder „Disput über das jeweilige Heilige ist für die pluralistische Religionstheorie bedeutungslos.“ Und das bedeutet eine Strukturanalogie zum exklusivistischen Religionsdisput der jesuitischen Ostasienmission des 16. Jahrhunderts. Hier wie dort gilt: Das „Außen der anderen Religion ist für das Innen der eigenen nicht bedeutsam.“²² Das Problem des Innen-Außen-Verhältnisses bleibt damit ungelöst.

In seinem eigenen Lösungsansatz geht SANDER von der Erklärung *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen aus. Dort heißt es im Blick auf die in der Welt verbreiteten Religionen, daß die katholische Kirche nichts von alledem ablehnt, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2).²³ SANDER sieht nun aber das Problem, daß dort nur eine negative Aussage der Nichtablehnung gemacht, aber keine positive Verhältnisbestimmung zwischen der katholischen Kirche und den Religionen der Welt vorgenommen wird. Der Satz bedarf also eines Interpretationsrahmens. Entsprechend der Konzilsinterpretation von Elmar KLINGER²⁴ zieht SANDER die Pastoralconstitution *Gaudium et spes* als einen solchen Rahmen heran. GS aber beruht auf einer klaren Innen-Außen-Perspektive: Kirche - Welt von heute. Da die Welt von heute als Zeichen interpretiert wird, kann sie zur Herausforderung für die Konstitution der Kirche selbst werden. Kirche stellt sich in die Bewährungs-

²² SANDER, 16.

²³ *Nostra Aetate* wird hier und an den anderen Stellen zitiert nach LThk (2. Aufl.) 13, 488–495.

²⁴ Vgl. Elmar KLINGER, Das Zweite Vatikanische Konzil als ein Gesamtentwurf, in: Die Kraft der Hoffnung. FS Josef Schneider, hg. von der Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg, Bamberg 1986, 142-150.

probe der möglichen Humanität der jeweiligen Zeit und setzt sich damit der Frage aus, ob sie diese fördert oder an ihr scheitert.

Für die Begegnung der Religionen bedeutet dies: Das Heilige muß als Orientierungsrahmen im Profanen ernst genommen werden, weil es Handlungsperspektiven in der Existenz von Personen und Gesellschaften ermöglicht. Diese Handlungsperspektiven lassen sich analysieren, beurteilen und unterstützen oder ablehnen. Darüber muß eine Auseinandersetzung geführt werden, die SANDER „Pastoral des Heiligen“ nennt. „Eine Pastoral des Heiligen analysiert ein Heiliges und befragt es auf seinen humanen Gestaltungswert. Das Heilige und die Darstellung des Glaubens treten in eine Innen-Außen-Konstellation. Die christliche Rede von Gott ist folglich eine Auseinandersetzung mit dem Heiligen - und zwar in der eigenen und in der fremden Religion.“²⁵ Die Begegnung der Religionen darf also auf die Auseinandersetzung nicht verzichten. Diese steht aber nicht sofort im Zeichen des Gottesbegriffs, sondern im Zeichen der Würde des Menschen. „Die Wahrheit eines Glaubens bewährt sich, wenn sie im *Außen* ihrer selbst ein Zeichen der Humanität setzt.“²⁶ Nicht das jeweilige Heilige ist das Zentrum der Auseinandersetzung, sondern wozu es dient.

Die Anerkennung der Pluralität des Heiligen in den verschiedenen Religionen kann deshalb nicht bedeuten, diese Macht automatisch anzuerkennen. Entscheidend ist der jeweilige humane Gehalt in den Lebensfragen der Menschen. Ein in jedem Falle tolerantes Nebeneinander könnte es nur geben, wenn man die Lebensfragen völlig ausblendet. Ein ähnlicher Gedanke findet sich schon bei Martin BUBER, der in den 60er Jahren schrieb: „Wir müssen die Toleranz überwinden, wenn wir uns vor dem Verderben retten wollen. Menschen, die einander dulden, können weder einander helfen noch miteinander der Menschheit“.²⁷ Wenn man die Fragen des menschl-

²⁵ SANDER, 18.

²⁶ SANDER, 17. Hervorhebung von uns.

²⁷ Aus einem Brief an Dr. Gertrud Luckner. Zitiert nach: Karl KUPFER, Dr. Gertrud Luckner, in: *Menschen meines Glaubens. Predigtreihe der KHG Erlangen, Erlangen (Selbstverlag) 1999*, 54–56, 56.

chen Lebens ernst nimmt, dann reicht Toleranz nicht aus, vielmehr „wird der Disput um das Heilige notwendig“.²⁸ Dieser Disput orientiert sich an den Existenzproblemen der Menschen und stellt die eigene Religion ebenso wie jede andere auf die Probe. Sich in den Disput um das Heilige, das sich am Menschen bewährt, hineinzugeben, bedeutet die Bereitschaft, das Eigene ebenso wie das Fremde kritisierbar und angreifbar zu machen. Jede Religion, die sich dieser Bewährungsprobe aussetzt, setzt sich der eigenen Fragwürdigkeit und der eigenen Schuldgeschichte aus. Der religiöse Pluralismus ist daher eine kritische Größe für das Christsein, und zwar nicht so sehr auf der theoretischen, als vielmehr auf der praktischen Ebene.

Diesem Votum für den Disput um das Heilige um der Menschen willen kann man auf der Basis einer konzilsgemäßen katholischen Theologie nur bedingungslos zustimmen. Freilich bleiben auch hier Fragen.

- Wird hier nicht der Begriff des Humanum wie ein *Deus ex machina* eingesetzt?
- Muß man nicht erkennen und anerkennen, daß auch das, was Menschen unter Menschlichkeit und menschlicher Würde verstehen, von ihrem religiösen und allgemein kulturellen Kontext geprägt ist?
- Ist nicht zwingend einzugestehen, daß unser Begriff des Humanum sich im wesentlichen von der europäischen Aufklärung her definiert?

Das aufklärerische Konzept von Menschenwürde und Menschenrechten hat sich zwar in Opposition zum kirchlichen Establishment entwickelt, ist aber eben doch ein Kind christlicher Denktradition und kann quasi als kirchenkritische Spätfolge des Jesusereignisses gelten. Die Konzentration auf den Menschen und seine Würde darf also nicht als Weg aus der Bindung an die Perspektive der jeweils eigenen religiösen Tradition mißverstanden werden. Wer diese Bindung einsieht und ernst nimmt, nähert sich dann doch wieder

²⁸ SANDER, 18.

an RAHNER an, für den immer klar war, daß er als christ-katholischer Theologe die Welt und also auch die anderen Religionen nur durch die christliche Brille sehen kann. Insofern muß man die Rede vom anonymen Christsein gar nicht als Arroganz verurteilen. Man kann sie auch als erkenntnistheoretische Bescheidenheit wertschätzen.²⁹ Diese Anerkennung der radikalen Perspektivität des eigenen, christlichen Standpunkts müßte wohl in SANDERS Konzept einer Pastoral des Heiligen noch integriert werden.

Die Integration der Perspektivität scheint uns bei Ottmar FUCHS in seinem Entwurf der nicht-hegemonialen Wahrnehmung besser gelungen zu sein.³⁰ Er geht aus von einer „ökologischen Pastoral“ auf schöpfungstheologischer Basis. Dabei geht es ihm vor allem „um die Grundmentalität, Seiendes erst einmal in seinem Vorhandensein als Gegebenes zu sehen, als Geheimnis stehen zu lassen und als Neuheit zu bestaunen, anstatt es immer zuerst nach eigenem ‚Bild und Gleichnis‘ verändern zu wollen“.³¹ Die Begegnung mit anderen Menschen, Lebensformen, Kulturen und Religionen ist als Anerkennung der Schöpfungsqualität des Seienden immer primär affirmativ. Sie vollzieht sich zunächst als Zustimmung zum Dasein und Leben der anderen. Eine ökologische Pastoral ist also immer Ausdruck einer tiefen Achtung vor denen, die - in welcher Weise auch immer - nicht zu „uns“ gehören. Dieses „Sein-lassen“ ist theologisch die praktisch eingelöste Verkündigung der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung.³² Daraus ergibt sich eine klare Option für Schutz von anderen Kulturen und Religionen, wobei Schutz und Hilfe nicht mehr an die Bedingung der Integration in das Eigene gebunden sind. Das christliche Modell für den Umgang mit Fremdreigionen

²⁹ In diese Richtung weist auch die Anekdote, RAHNER sei von einem buddhistischen Meister gefragt worden, wie er es empfinden würde, wenn man ihn als anonymen Buddhisten bezeichnen würde. Seine Antwort: „Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von Ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch eine solche Interpretation nur geehrt...“ (Karl RAHNER, Schriften zur Theologie XII, Einsiedeln 1975, 276). Diese Reaktion deutet zumindest darauf hin, daß er selbst sein Konzept in dieser erkenntnistheoretischen Demut gesehen hat.

³⁰ Vgl. FUCHS, bes. 201-209.

³¹ FUCHS, 206.

³² FUCHS, 207.

muß folglich lauten: „Alle Religionen und Kulturen dürfen leben und überleben, auch wenn sie ‚nicht zum Glauben kommen‘“.³³ Es ist deshalb wichtiger und richtiger, Menschen anderer Religion darin zu unterstützen, daß sie in ihrer je eigenen Religion und Kultur mehr Menschenfreundlichkeit und Liebesfähigkeit entwickeln können, als sie zu einem Bekenntnis hinlenken (oder hindrängen) zu wollen, das zwar theoretisch die Menschenliebe Gottes zum Inhalt hat, in seiner Praxis aber repressiv und menschenfeindlich ist. Wenn die Botschaft von der unbedingten Güte des Schöpfers nicht nur auf der inhaltlichen Ebene behauptet, sondern auch auf der Ebene der Praxis bewahrheitet werden soll, dann muß das Sein-lassen im Umgang mit dem Fremden im Vordergrund stehen.

FUCHS legt Wert darauf, daß diese schöpfungstheologische Haltung des Sein-lassens kein generelles *Laissez-faire* bedeutet. So grenzt er sich auch von der Zielsetzung ab, den Andersgläubigen zu helfen, bessere Andersgläubige zu werden, also z.B. den Buddhisten zu helfen, bessere Buddhisten zu werden, den Muslimen, besser Muslime usw. Er kritisiert, daß dieses Motto die Tatsache verschleiert, „daß wir Christen die Muslime, und das, was bessere Muslime seien, aus unserer eigenen Perspektive (dessen, was Jesus Reich Gottes nennt) sehen und beurteilen.“ Diese Bindung an die Perspektive Jesu wird nun freilich nicht als Unglück gesehen. FUCHS fährt fort: „Das ist nicht weiter schlimm, wenn man - auf der Beziehungsebene - diesen Standpunkt ehrlich offenbart und wenn man sich - auf der Inhaltsebene - tatsächlich an den Optionen und Inhalten des Reiches Gottes orientiert.“³⁴ Die Orientierung am Reich Gottes bedeutet aber nun nichts anderes, als die Annahme und praktische Umsetzung der Botschaft Jesu von der unbedingten Liebe Gottes, der das Heil aller Menschen will. Im Einklang mit Gott tritt Jesus für das Daseinsrecht jedes Menschen bedingungslos ein. Deshalb müssen gerade die, die Andersgläubige dezidiert aus christlicher Perspektive wahrnehmen, ihre Identität in der Existenz mit und für die vielen unterschiedlichen Religionen und Kulturen bewahrheiten. Plurali-

³³ FUCHS, 208.

³⁴ FUCHS, 208.

tätsfähigkeit auf der Basis des Sein-lassens bedeutet nach FUCHS also keine Optionslosigkeit, „sondern beinhaltet die Option, sich dafür einzusetzen, daß alle toleriert werden und daß alle alle bedingungslos in ein an Lebensbedingungen und Lebenschancen gleichstufes Mit- bzw. Nebeneinander aufnehmen“.³⁵ Diese Option führt selbstverständlich zu Konflikten mit denen, die anderen die Anerkennung ihres Lebensrechts und ihrer Menschenwürde versagen. Die radikale Option für Pluralität führt in Konflikte mit denen, die Pluralität verweigern. Deshalb ist diese Option nicht zu verwechseln mit der Gleichgültigkeit gegenüber allen Wertperspektiven. Aber über „diese qualitativen Unterschiede im Sosein kann um so mehr und um so ungeschützter gestritten werden, je sicherer das Daseinsrecht der Beteiligten davon und von dessen Ergebnissen nicht berührt wird.“³⁶

Da FUCHS davon ausgeht, daß objektive Wahrheit und existentielle Gewißheit nur bei Gott selbst, der die Wahrheit *ist*, deckungsgleich sind, kann er auf der menschlichen Ebene Wahrheitsbesitz und Gewißheitsanspruch voneinander trennen. So führt dann auch das radikale Sein-lassen nicht zu einer Vergleichsgültigung gegenüber der eigenen religiösen Orientierung. Das muß auch so sein, denn man kann ja nicht existentiell „von etwas zutiefst bewegt und überzeugt sein und es gleichzeitig zur Disposition der Gleichgültigkeit stellen“.³⁷ Damit aber Pluralitätsoffenheit und Dialogfähigkeit den existentiellen Wahrheitsanspruch nicht ausschließt, kommt alles darauf an, wie dessen Absolutheit vertreten wird. Da Absolutheitsansprüche letztlich nur vom Absoluten selbst erhoben werden können, kann es schon aus theologischen Gründen keinen Absolutheitsanspruch des Christentums als einer von Menschen vertretene Religion geben. Auf der menschlichen Ebene, und hier greift die Unterscheidung von Wahrheit und Gewißheit, kann es nur Absolutheitserfahrungen geben. Das bedeutet, daß es zwar christliche Wahrheiten und Optionen gibt, die für ChristInnen absolut gelten. Dieser Absolutheitsanspruch richtet sich aber nicht nach außen

³⁵ FUCHS, 201.

³⁶ FUCHS, 201.

³⁷ FUCHS, 202.

an die Andersgläubigen (als Unterwerfungs- oder Bekehrungsforderung), sondern nach innen. Diese Form des Absolutheitsanspruchs bedeutet, daß ChristInnen sich radikal dem Anspruch der eigenen Botschaft stellen. „Die existentiell dargestellte Wahrheit (z.B. die Nachfolge Christi) in Mensch und Gemeinde entwirft ihren Absolutheitsanspruch dann in der Form, in der sie sich selbst radikal der eigenen Zielbestimmung aussetzt.“³⁸ Weil nun aber das schöpfungstheologisch basierte Sein-lassen integraler Bestandteil der christlichen Wahrheit ist, mündet die Entschiedenheit für die christliche Wahrheit gerade nicht in eine missionarische Unterwerfungsstrategie, sondern realisiert sich in Toleranz, Dialog- und Pluralitätsfähigkeit. „Wenn es etwas unüberbietbar Universales von seiten des Christentums gibt, dann eben diese radikale Pluralitätsfähigkeit: den Einsatz für alle, die noch nicht gleichstufig in dieser Pluralität vorkommen, und die Lebensrettung der Schuldigen.“³⁹ Die Entschiedenheit für Pluralität bringt dann auch die Option für die Armen mit sich, welche sich auf die Seite der Opfer einer Kultur und Religion stellt und in dieser Parteinahme konkret das Erlösungswerk Gottes verkündigt. Pluralität, interreligiöser Dialog bedeutet nach diesem Konzept also auch nicht, daß die Religionen sich immer neu gegenseitig bestätigen, wie wertvoll und heilig sie sind. Auf der Basis der prinzipiellen Anerkennung von Lebensrecht und Würde der anderen kann vielmehr ein kritischer Dialog geführt werden, der die dunklen Seiten der Unmenschlichkeit und Ungerechtigkeit in der eigenen und der fremden Religion aufdeckt.

Dieses Konzept hat sicher den Vorteil, daß es Pluralitätsfähigkeit verbinden kann mit Entschiedenheit für das Eigene, das Christliche, und mit einer klaren Option für ein bestimmtes Gottes- und Menschenbild. Damit wird die Perspektivität christlicher Konzepte, auch und gerade im Blick auf das Humanum, ernst genommen, ohne die anderen Religionen mit einem christlichen Absolutheitsanspruch niederwerfen zu wollen. Die Frage ist nun freilich, ob sich ein solches Konzept biblisch begründen läßt, oder ob man hier nicht sinngemäß die Einschätzung der Barthschen Theologie

³⁸ FUCHS, 203.

³⁹ FUCHS, 205.

durch Ernst Fuchs anwenden muß: Gäbe es keine biblischen Texte, so verdiente der Entwurf von Ottmar FUCHS den Vorzug.⁴⁰ Wie also steht es um die biblische Basis dieses Entwurfs?

2.3. Auf der Suche nach einer biblischen Basis

Die kanonischen Texte, die von der Kirche als biblische Offenbarung anerkannt worden sind, nehmen unter den normativen Texten der kirchlichen Tradition natürlich einen besonderen Rang ein. Deshalb hat die Frage, ob es für ein Programm der nicht-hegemonialen Wahrnehmung von Fremdreigionen eine biblische Basis gibt, einen ganz entscheidenden Stellenwert.⁴¹ So problematisch die biblischen Texte für moderne Fragestellungen und Denkmuster auch oft sind, sie bleiben die Basis, auf der christliche Theologie zu formulieren ist. Das bedeutet, daß auch die, die heute nach einem Konzept für den nicht-hegemonialen Umgang mit fremden Religionen fragen, angehalten sind, nach der biblischen Basis eines solchen Konzeptes zu fragen. Die Texte der Schrift müssen ernst genommen, dürfen nicht abgewertet werden.

⁴⁰ Vgl. Karl-Josef KUSCHEL, *Christologie und Pluralistische Religionstheologie*. Die Herausforderung John Hicks und eine theologische Antwort, in: *Wege der Theologie*. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend, FS Hans Waldenfels, hg. von Günter Riße u.a., Paderborn 1996, 481-493, 487. - Dort auf Hick bezogen.

⁴¹ Dies ist auch gegen die Abwertung der Relevanz biblischer Tradition festzuhalten, die im Kontext der Pluralistischen Religionstheologie bisweilen aufzukommen scheint. Die biblischen Texte dürfen nicht einfach der exklusivistischen Kindheitsepoche des Christentums zugeordnet und damit abgewertet werden. Auch wenn man das moderne Verfallsmodell historisch-kritischer Bibelwissenschaft, wonach die christliche Theologiegeschichte die Geschichte eines zunehmenden Abfalls von der reinen Lehre des historischen Jesus darstellt, nicht teilt, und auch wenn im katholischen Raum das protestantische *Sola Scriptura* in seiner Radikalität nicht übernommen werden kann, muß man doch dem historischen Jesus und den biblischen Zeugnissen über das Jesusereignis einen besonderen Rang in der theologischen Diskussion einräumen. Eine Abwertung der biblischen Texte als „Kinderkrankheiten“ wäre das Symptom eines ziemlich arroganten Aufklärungsphatros und von daher inakzeptabel.

2.3.1. Eine hermeneutische Grundsatzentscheidung

Fragt man nun aber nach der biblischen Basis für ein solches Programm, so ist sofort eine Grundsatzentscheidung gefordert.

Man könnte nämlich nach der Wahrnehmung heidnischer Religion durch die beiden Bände der Bibel fragen und den entsprechenden exegetischen Befund erheben. Das Ergebnis stünde vermutlich schnell fest, und es wäre wahrscheinlich nicht sehr erfreulich. Für die exklusivistische Wahrnehmung fremder Religionen in vielen, wenn nicht den meisten Texten des ALTEN TESTAMENTS kann die Formulierung von *Psalm 147* als Grundsatz gelten:

*An keinem andren Volk hat er so gehandelt,
keinem sonst seine Rechte verkündet. Halleluja!* (Ps 147,20)

Das offenbarende Handeln Gottes an Israel kann so exklusiv gedacht werden, daß die Religionen der anderen zum nichtigen, ja sündhaften Götzen-dienst herabsinken.

Was das NEUE TESTAMENT angeht, so sei etwa an die Polemik des Paulus gegen den antiken Gebrauch von Kultbildern im *Römerbrief* erinnert. Ohne großes Bemühen um das Verstehen entsprechender religiöser Phänomene wird damit auch die altehrwürdige Religion Ägyptens als heillose Verirrung gedeutet, die dem Strafgericht Gottes verfallen ist.

Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellen. Darum lieferte Gott sie durch die Begierden ihres Herzens der Unreinheit aus, so daß sie ihren Leib durch ihr eigenes Tun entehrten. (Röm 1,23 f.)

Auch die Abwertung gnostischer bzw. gnostisierender Theoriebildung durch den Autor der *Pastoralbriefe* kann angeführt werden. Ohne große inhaltli-

che Diskussion denunziert er die abweichenden Lehren als gottloses Geschwätz alter Frauen, was nebenbei auch noch kraß frauenfeindlich ist.

Die gottlosen und altweiberischen Fabeln aber weise zurück! (1Tim 4,7)

Diese Beispiele mögen genügen, um deutlich zu machen: Es gibt nicht nur einen neutestamentlichen Antijudaismus, es gibt auch einen ausgesprochenen Antipaganismus, der es nicht nur erschwert, sondern nahezu unmöglich macht, fremde Religion ohne Abwertung wahrzunehmen.

Dagegen möchten wir im folgenden so vorgehen, daß wir fragen, ob nicht in der christlichen Selbstwahrnehmung Strukturen eingebaut sind, die Toleranz ermöglichen und gleichzeitig christliche Entschiedenheit für das Eigene stärken. Dabei kommen dann Texte in den Blick, in denen es eher um innerchristliche Toleranz geht als um pagane Religiosität. Das ist gewiß ein großes Risiko für die Auslegung, weil wir bewußt an den expliziten Äußerungen zum Thema vorbeigehen und statt dessen implizite Denkmuster eruieren, die für eine moderne Fragestellung hilfreich sein könnten.

Kirchenamtlich werden wir freilich zu einem solch riskanten hermeneutischen Vorgehen ermutigt, denn es ist dogmatisch abgestützt: Seit der grundsätzlich positiven Würdigung fremder Religionen als Heilswege eigener Art, wie sie das ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL vollzogen hat, ist es prinzipiell erlaubt, ja für eine Exegese, die katholisch sein will, sogar notwendig, ein solches Risiko einzugehen. Die Muster der Wahrnehmung innerchristlicher Pluralität werden dort nämlich auf die Wahrnehmung religiöser Pluralität im allgemeinen übertragen. Ohne daß dogmatische Differenzen geleugnet würden, werden damit Religionsgrenzen strukturell als Konfessionsgrenzen wahrgenommen.

Diese Behauptung sei kurz an zwei Stellen aus der schon zitierten Konzils Erklärung *Nostra Aetate* begründet, die in diesem Zusammenhang besonders interessant sind. Wie wir schon erwähnt haben, heißt es dort im *Artikel 2*, daß die katholische Kirche nichts von alledem ablehnt, was in den

Religionen der Welt „wahr und heilig“ ist. Zur Begründung dieser pluralitätsoffenen Haltung wird darauf verwiesen, daß bei allen Unterschieden zu dem, was die Kirche selbst für wahr hält, anzuerkennen ist, daß die nichtchristlichen Religionen in ihren Lehren und Traditionen „doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“. Daß die Kirche damit den christlichen Wahrheitsanspruch keinesfalls aufgibt, wird sofort im nächsten Satz deutlich gemacht, wo es heißt:

Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.
(NA 2)

Unter Hinweis auf eine Stelle aus dem Johannesevangelium wird also die zentrale soteriologische Stellung des Christusereignisses festgehalten. Zugleich wird aber an der Textauswahl des Zitats auch deutlich, wie das Konzil die soteriologische Exklusivität der johanneischen Christologie entradikalisiert. Bekanntlich präsentiert sich der johanneische Christus ja als *alleiniger* Weg zum Heil. Der betreffende Vers lautet vollständig:

*Jesus sagt zu ihm:
Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben;
niemand kommt zum Vater außer durch mich.*
(Joh 14,6)

In ganz signifikanter Weise unterläßt es das Konzilsdekret, den Ausschluß anderer Heilsmöglichkeiten, mit dem der Vers endet, zu zitieren. Christus wird so zwar als die Fülle des Heils verkündet, aber es wird eben nicht zugleich behauptet, daß außerhalb dieser Fülle nur noch das soteriologische Nichts zu finden wäre. Damit wird die dualistische Zuspitzung der johanneischen Soteriologie zugunsten einer heilsoptimistischen Schöpfungstheologie aufgebrochen.

Diese Grundoption des Konzils wird auch an einer anderen Stelle in *Nostra Aetate* deutlich, die ebenfalls aufgrund ihres Umgangs mit johanneischen Vorstellungen hoch interessant ist.

Dort heißt es:

Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, daß die Schrift sagt: „Wer nicht liebt, kennt Gott nicht“ (1Joh 4,8). (NA 5)

Im ursprünglichen Kontext steht nun aber die zitierte Stelle des Ersten Johannesbriefs in einer innergemeindlichen Auseinandersetzung um das rechte Christsein.⁴² Der Vers gehört eng mit V.7 zusammen. Dort wird zur Begründung der innergemeindlichen Liebesforderung darauf verwiesen, daß die Liebe aus Gott kommt. Auf der Basis der antiken Vorstellung von der Gleichheit von Vater und Sohn (*Gleiches zeugt Gleiches/ Gleiches erkennt Gleiches*)⁴³ wird den Liebenden Gotteskindschaft und Gotteserkenntnis zugesprochen:

Geliebte, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott gezeugt/geboren⁴⁴ und erkennt Gott. (1Joh 4,7)

⁴² Zum innergemeindlichen Konflikt, den der Text bearbeitet, vgl. Joachim KÜGLER, In Tat und Wahrheit. Zur Problemlage des Ersten Johannesbriefes, BN 48/1989, 61-88.

⁴³ Zur antiken Konzeption von der Wiederholung des Vaters im Sohn vgl. KÜGLER, Der andere König, 44 f.

⁴⁴ Das griechische γεννάω wird zwar meist nur für das Zeugen des Vaters gebraucht, kann aber wie das hebräische יָלַד *yl* und das ägyptische *msj* auch das Hervorbringen durch die Mutter meinen. Offensichtlich tritt immer dort, wo die menschliche Mutter keine Rolle spielt, weil nur die Relation zwischen Gott und seinem Kind (in der Regel der König) thematisiert wird, auf der göttlichen Seite eine Aufweichung der Geschlechtsgrenzen auf. Die Gott-Mensch-Relation transzendiert dann ganz deutlich die menschliche Analogie, indem die Gottheit als alleiniger Ursprung ihres Kindes charakterisiert ist. Das gilt nicht nur für Israel (vgl. Ps 2,7), sondern auch für viele ägyptische Quellen. Hinzuweisen ist etwa auf eine Inschrift aus der Zeit von Sesostri I., in welcher der König von Amun-Re als „mein Sohn, den ich geboren habe“ angesprochen wird. Ähnlich formuliert z.B. auch die Koptos-Stele des Rahotep: „Die Götter

In Abgrenzung von den Liebenden als den wahren und echten ChristInnen wird dann im folgenden Vers denen, die nicht lieben, die Gotteserkenntnis und implizit auch die Gotteskindschaft abgesprochen, weil ja Gott selbst Liebe ist. Wahre Kinder Gottes, die aus ihm gezeugt/geboren sind, können aufgrund ihrer Gleichheit mit dem Vater ja gar nicht anders, als zu lieben. Wer also nicht liebt, hat mit Gott nichts zu tun. Im Kontext des Briefes sind die, die lieben, keine anderen als die wahren ChristInnen. Das gesamte Konzept des Briefes ist letztlich binnenchristlich orientiert:

Gott, der Liebe, Wahrheit und Licht ist, sendet seinen Sohn in die Welt. Jesus offenbart als der ins Fleisch gekommene Sohn Gottes die Liebe Gottes, indem er sich aus Liebe in den Kreuzestod gibt und so die Erlösung bewirkt. Diese Erlösung will im Glauben angenommen und in Gottesliebe und Geschwisterliebe realisiert werden. Dabei ist die Gottesliebe die menschliche Antwort auf die vorgängige Liebe Gottes, und die Geschwisterliebe ist selbst auch Liebe zu Gott, weil in den MitchristInnen als Kindern Gottes der Vater geliebt wird, der diese Kinder gezeugt/geboren hat und in ihnen repräsentiert ist. Aus dem Konzept der Entsprechung von Vater und Kind ergibt sich zwingend, daß, wer nicht liebt, kein Kind des Liebe-Gottes sein kann. „Damit ist denen, deren Heilsbehauptung von ihrem Ethos nicht gedeckt ist, jeder Heilsstand abgesprochen. Sie gehören zur Welt und nicht zu denen, welche die Welt besiegt haben.“⁴⁵ Diejenigen, welche die Welt besiegt haben, sind aber keine anderen als die Christgläubigen:

Denn alles, was von Gott stammt, besiegt die Welt. Und das ist der Sieg, der die Welt besiegt hat: unser Glaube. Wer sonst besiegt die Welt, außer dem, der glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist? (1Joh 4,4 f.)

haben dich für sich geboren“. Vgl. Joachim KÜGLER, Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (BBB 113), Bodenheim 1997, 198 mit Anm. 62.

⁴⁵ KÜGLER, In Tat und Wahrheit, 76.

Diejenigen, die von Gott gezeugt/geboren sind, sind identisch mit denen, die an Jesus als Sohn Gottes glauben. Diese binnenchristlich orientierte Konzeption des Ersten Johannesbriefes wird von den Konzilsvätern nun in kühner Weise universalisiert: Aus der Liebe zu den Brüdern im Glauben wird nun die Liebe zu den *homines fratres*, den „Menschenbrüdern“. ⁴⁶ War die Geschwisterliebe im Brief auf die MitchristInnen bezogen, so ist nun von der Liebe zu allen Menschen die Rede. Diese Universalisierung mag kühn erscheinen, aber sie ist keinesfalls willkürlich. Sie basiert nämlich auf einer neuen Betonung der Gottebenbildlichkeit des Menschen als Geschöpf. ⁴⁷ Nicht erst durch den christlichen Glauben werden Menschen zu Kindern Gottes. Sie sind dies nicht erst als Glaubende, sondern schon durch ihr schieres Menschsein, weil dieses als Geschöpfsein verstanden werden muß. Grundsätzlich alle Menschen haben Anteil an der Würde, als Kinder Gottes nach seinem Ebenbild geschaffen zu sein. Aufgrund dieser basalen Gleichwürdigkeit ihrer Gottesbeziehung sind sie untereinander Schwestern und Brüder.

Auf der Basis biblischen Urgesteins, nämlich der Schöpfungstheologie, wird so eine neue/alte Geschwisterlichkeit der Menschen propagiert, welche die Grenzen von ChristInnen und NichtchristInnen zwar nicht aufhebt, aber relativiert, in Beziehung setzt zu einer grundlegenden Gemeinsamkeit. Es geht hier also nicht nur um ein, fachexegetisch gesehen, „falsches“ Schriftzitat, sondern um eine neue, universalistische Interpretation eines ursprünglich binnengemeindlich bezogenen Textes. Und diese neue Interpretation steht ihrerseits auf festem biblischen Fundament. Die schöpfungstheologische Neuinterpretation gemeindebezogener Texte in *Nostra Aetate* ermutigt uns jedenfalls, diesen Weg weiterzugehen und nun Texte für unsere Fragestellung heranzuziehen, die sich in ihrem ursprünglichen Sitz im Leben nicht mit der Frage des Umgangs mit Fremdreigionen beschäftigen.

⁴⁶ Daß die Konzilsväter in den 60er Jahren, von jeder feministischen Sprachkritik unberührt, die Frauen immer nur „mitmeinen“, wollen wir ihnen nicht weiter verübeln.

⁴⁷ Zur geschöpflichen Gottebenbildlichkeit im Alten Testament vgl. Manfred GÖRG, „Ebenbild Gottes“. Ein biblisches Menschenbild zwischen Anspruch und Realität, in: In Würde leben (s. o. Anm. 6), 11-23.

2.3.2. Eine biblische Basis nicht-hegemonialer Differenzwahrnehmung

Die Frage nach der biblischen Grundlegung einer nicht-hegemonialen Wahrnehmung von fremden Religionen führt uns nach dieser hermeneutischen Grundentscheidung zu zwei Traditionslinien, die in ihren Unterschieden oft nicht ausreichend gewürdigt werden.

1. Die Traditionslinie der programmatischen Offenheit

Der Anfang dieser Linie ist durch einen Text aus dem Markusevangelium belegt. In *Mk 9* wird im Anschluß an die jüngerkritische Perikope über den Rangstreit der Jünger (*Mk 9,37*) folgendes erzählt:

38 Johannes sagte zu ihm: Meister, wir haben einen in deinem Namen Dämonen austreiben sehen und wir hinderten ihn, weil er uns nicht nachfolgt.

39 Jesus aber sagte: Hindert ihn nicht! Denn keiner, der in meinem Namen Wunder tut, kann so schnell schlecht von mir reden. 40 Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns. 41 Wer euch auch nur einen Becher Wasser zu trinken gibt, weil ihr des Christus seid - amen, ich sage euch: er wird seinen Lohn nicht verlieren.

Es ist (leider!) ziemlich deutlich, daß wir es hier nicht mit einer Szene aus dem Leben Jesu zu tun haben. Das Verhalten der Jünger ist zur Zeit Jesu unmöglich. „Abgesehen davon, daß sie kaum je eine selbständige ohne Jesus handelnde Gruppe gewesen sind, können sie sich doch nicht darüber wundern, daß einer ‚ihnen‘ nicht nachfolgt. Jesus hat ja nie alle aufgefordert, sich dem Zwölferkreis anzuschließen.“ ⁴⁸ Die Texteinheit *Mk 9,38-41* spiegelt vielmehr Probleme und Fragen der späteren Gemeinde wider und versucht diese durch den Rückgriff auf Jesus (und das, was er gesagt hätte) zu lösen.

⁴⁸ Eduard SCHWEIZER, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen, 5. Aufl. 1978, 105.

Obwohl V.39 und V.40 inhaltlich leicht unterschiedliche Perspektiven bieten, dürfte die kleine Perikope 9,28-40, die formkritisch den Apoftegmen zuzuordnen ist, schon vormarkinisch zusammengehört haben. Sie stammt vermutlich aus der palästinischen Gemeindeüberlieferung und dürfte recht alt sein.⁴⁹ Das Problem für die Gemeinde bestand darin, daß ein Außenseiter den Namen Jesu als Wundermittel benutzt. Er sieht also in Jesus vor allem einen mächtigen Wundertäter und gehörte selbst nicht zur Gemeinde. Ob er sich nicht oder (in den Augen der Gemeinde) nicht ausreichend zum Jesusglauben bekannte, ist kaum noch auszumachen. GNILKA definiert ihn als Nichtchristen und übernimmt damit ungewollt die Perspektive der unverständigen Jünger. Die Erzählung läßt Johannes aber nur sagen, daß der Wundertäter „uns“ nicht nachfolgt. Es wird nirgends klar gesagt, ob er Jesus nachfolgt oder nicht. Es läßt sich nur erkennen, daß der Exorzist einfach nicht zu der Gruppe gehört, als deren Sprecher Johannes hier fungiert. In der Erzählung geht es wohl nicht um das Verhältnis zu einem klar nichtchristlichen Wundertäter, als vielmehr um das Problem der Abgrenzung innerhalb des frühen Christentums als eines in sich pluralen Phänomens.

Der kleine Dialog dürfte von christlichen Schriftgelehrten entsprechend der narrativen Grundstruktur einer (ausführlicheren) biblischen Erzählung im Buch Numeri entwickelt worden sein, ohne daß es wörtliche Übereinstimmungen gäbe. In *Num 11,24-30* wird erzählt, daß Mose 70 Älteste aus dem Lager hinaus zum Offenbarungszelt führt, damit sie dort mit Gottes Geist begabt werden. Zwei Männer fehlen am Offenbarungszelt: Eldad und Medad sind im Lager geblieben. Gottes Handeln erreicht sie aber auch dort. Sie erhalten den Geist und geraten in Verzückung. Josua, der Jünger des Mose, greift ein und fordert Mose auf, die beiden zu hindern. Mose lehnt dieses Ansinnen ab, denn an sich wäre die Ausstattung des gesamten Volkes mit prophetischem Geist wünschenswert. In der christlichen Erzählung wird die Rolle des Mose dann von Jesus übernommen, die Rolle Josu-

⁴⁹ So die Einschätzung von Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn, 4. Aufl. 1994, 59.

as, des Vertrauten, bekommt Johannes, ein Jünger aus dem engeren Kreis, übertragen.

Die Strukturanalogien zwischen den beiden Erzählungen lassen ebenfalls darauf schließen, daß das Innen-Außen-Problem, das in Mk 9,38-40 verhandelt wird, nicht das Problem von christlich vs. nichtchristlich ist. Der fremde Exorzist dürfte zwar für Außenseiter stehen, aber nicht für NichtchristInnen. „Hinter der nach dem alttestamentlichen Muster gespaltenen Episode steckt die Tatsache des konfessionellen Pluralismus im Urchristentum. Die spontane Reaktion Jesu, die der Antwort des Moses gleich ist (μη κωλύετε), löst ein brennendes Problem: die Anerkennung der konkurrierenden Missionswerke.“⁵⁰

Dieses Problem stellt sich umso mehr, als der Exorzist im Namen Jesu etwas tut, was Jesus auch getan hat: Er treibt Dämonen aus. Sein Tun ist also prinzipiell etwas Gutes. Und er tut dieses Gute auch noch im Namen Jesu. Ihm werden in der Erzählung keine niederen Motive wie etwa Geldgier unterstellt. Das Problem konzentriert sich ganz auf das Nicht-dazu-Gehören. Darf einer, der nicht dazugehört, im Namen Jesu Gutes tun? Auf diesen Kern läßt sich also die Frage des Johannes reduzieren, womit sie eigentlich schon beantwortet ist. Von daher ist die folgende Reaktion Jesu im Grunde keine Überraschung.

Im markinischen Erzählrahmen verschärft sich die kritische Zeichnung der intoleranten Haltung der Jünger noch dadurch, daß der Exorzist etwas tut, was den Jüngern gerade mißlungen ist. Während Jesus auf dem Berg der Verklärung ist, werden ja seine Jünger mit der Not eines besessenen Knaben konfrontiert. Sie sollen helfen und versagen. Der Vater des Knaben berichtet dann später Jesus:

⁵⁰ François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*. Lk 1,1-9,50 (EKK III/1), Neukirchen-Vluyn 1989. Vgl. auch Dieter LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987, 166: „Es deutet sich hier das Problem von Häresie und Orthodoxie an.“

Meister, ich brachte zu dir meinen Sohn, der einen stummen Geist hat. Und wo immer er ihn ergreift, reißt er ihn nieder, und er schäumt und knirscht die Zähne und erstarrt. Und ich sagte deinen Schülern, daß sie ihn austreiben sollen, aber sie vermochten es nicht. (Mk 9,17 f.)

Vor dem Hintergrund ihres Versagens versuchen die Jünger also einem Außenstehenden zu verbieten, das zu tun, was sie nicht vermochten! Im Hintergrund dieser intoleranten Reaktion steht die Wahrnehmung einer Gemeinsamkeit des Fremden mit Jesus, die als bedrohlich empfunden wird, weil sie eine eigene Nichtübereinstimmung mit Jesus bloßlegt. Die Bedrohung des eigenen Status soll nun durch eine Betonung von Unterschieden aufgehoben werden: Er gehört nicht zu uns. Die Jünger deuten eine aufscheinende Gemeinsamkeit als eine bloß scheinbare und machen für sich einen Alleinvertretungsanspruch für den Namen Jesu geltend. Gegen solche frühkirchlichen Tendenzen, das eigene Versagen in der heilsamen und heilenden Praxis durch theoretische Abgrenzung und Monopolisierung des Heils zu bewältigen, mahnt die Reaktion Jesu zu Toleranz und Offenheit.

Das erste Argument in diesem Zusammenhang ist eine nüchterne Nützlichkeitsabwägung: Wer sich auf Jesu Namen als Wundermittel beruft, wird diesem Namen, in dem die Gemeinde sich versammelt, nicht so leicht feindlich gegenüberstehen können, auch wenn er selbst nicht zu dieser Gemeinde gehört. Die Gemeinde, die offensichtlich schon die Erfahrung von Feindseligkeiten gemacht hat,⁵¹ wird ermahnt, daß sie in solchen Leuten eventuell SympathisantInnen hat, die sie nicht verprellen darf. Die Nüchternheit dieser Überlegung darf nicht geringschätzig betrachtet werden. Sie könnte darauf hindeuten, daß der Frage nach dem Verhältnis zwischen Gemeinde und dem Exorzisten im Namen Jesu ganz bewußt die dogmatische Brisanz genommen wird.

⁵¹ Vgl. GNILKA, 60.

Das Weisheitswort in V.40 geht freilich über solche Nützlichkeitsabwägungen weit hinaus. Die Sentenz, die wie ein Sprichwort klingt,⁵² verkündet programmatische Offenheit. Sie „betrachtet offenerherzig jeden als Sympathisanten, der nicht ausdrücklich als Feind auftritt“.⁵³ In dem „wir“ schließt sich Jesus mit der Jüngergruppe zusammen. Jesusperspektive und Jüngerperspektive verschmelzen in diesem Motto der Offenheit.

Auffällig ist, daß Matthäus diese Perikope nicht von Markus übernimmt. Eventuell ist gerade die Großzügigkeit, die aus dieser Lösung spricht, für ihn anstößig. Wenn diese Vermutung zutrifft, dann befindet sich Matthäus in guter Gesellschaft mit einem großen Teil der späteren Interpreten. Jedenfalls zeigt ein Blick in die Rezeptionssgeschichte,⁵⁴ daß die kirchlichen Ausleger mit V.40 massive Probleme hatten und meist versuchten, die programmatische Offenheit des Satzes bei Markus von Matthäus her zu interpretieren bzw. zu paralysieren.⁵⁵

Bei Matthäus findet sich nämlich eine gegensätzlich klingende Sentenz. Dort heißt es in *Mt 12,30*: *Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, zerstreut!* Wenn dieses Wort als abweichende Fassung des ersten begriffen wird, dann heben sie sich entweder auf, oder man entschließt sich, das eine vom anderen her zu deuten. Nun ist allerdings auszuschließen, daß *Mt 12,30* eine abweichende Fassung des markinischen Weisheitswortes ist. Vielmehr handelt es sich um eine eigenständige Überlieferung. Matthäus hat seine Variante sicher nicht von Markus, sondern

⁵² Eine ganz ähnliche Äußerung schreibt Cicero auch Julius Caesar zu. Vgl. GNILKA, 60f.

⁵³ GNILKA, 60.

⁵⁴ In den Bänden des EKK ist immer von „Wirkungsgeschichte“ die Rede. Von diesem Begriff sollte man ganz abkommen. Immerhin ist ein Text kein Stein, welcher einmal ins Wasser geworfen seine Wellen aussendet. Wird ein Text nicht gelesen, wirkt er überhaupt nicht. Das Lesen aber ist ein Rezeptionsakt, der zwar vom Text bis zu einem gewissen Grade gesteuert wird, aber von den Lesenden vollzogen werden muß. Diese tragen deshalb die letzte Verantwortung dafür, was aus einem Text wird oder nicht.

⁵⁵ Zur Auslegungsgeschichte vgl. GNILKA, 62.

aus der Logienquelle Q. Das ist an der Übereinstimmung mit Lukas leicht zu erkennen.

2. Die Traditionslinie der radikalen Entschiedenheit

Der Zusammenhang, in dem das Wort bei Matthäus überliefert ist, ist das Streitgespräch über die Wirkmacht Jesu. Es soll deutlich gemacht werden, daß Jesus in der Macht Gottes die Dämonen austreibt und nicht etwa mit Hilfe des Satans. Sein Wirken ist Zeichen göttlicher Heilsmacht und nicht Ausdruck satanischer Unheilsmacht. Im Streitgespräch kombiniert Matthäus die markinische Überlieferung der Beelzebul-Debatte (Mk 3,22-27) mit der Überlieferung der Logienquelle. V.30, der für unseren Zusammenhang entscheidend ist, stimmt wortwörtlich mit Lukas überein.

Der Text von Q dürfte etwa folgendermaßen gelautet haben:⁵⁶

15 Einige aber sagten: Durch Beelzebul, den Herrscher der Dämonen, treibt er die Dämonen aus. 17 Er aber, der ihre Gedanken kannte, sagte zu ihnen: Jedes Reich, das gegen sich selbst entzweit ist, wird verwüstet, und jedes Haus, das gegen sich selbst entzweit ist, wird nicht Bestand haben. 18 Und wenn der Satan gegen sich selbst entzweit ist, wie wird sein Reich Bestand haben? 19 Und wenn ich mit Beelzebul die Dämonen austreibe, mit wem treiben sie eure Söhne aus? Daher sollen sie eure Richter sein. 20 Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes zu euch gekommen. [[21.22]] 23 Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, zerstreut. (Q 11,15.17-20.23)

Was die Rückführung des Q-Materials auf den historischen Jesus angeht, so ist die Sache nicht ganz eindeutig. Während Q 11,20 in seiner vermutlichen

⁵⁶ Zur Textrekonstruktion vgl. DER VOM INTERNATIONALEN Q-PROJEKT REKONSTRUIERTE Q-TEXT. Eine Werkstattübersetzung, in: Wenn drei das gleiche sagen - Studien zu den ersten drei Evangelien. Mit einer Werkstattübersetzung des Q-Textes, hg. v. Stefan H. Brandenburger/Thomas Hieke, Münster 1998, 103-120, 112.

Urform mit großer Wahrscheinlichkeit auf den historischen Jesus selbst zurückzuführen ist, läßt sich über Q 11,23 = Mt 12,30 (gerade wegen des Sprichwortcharakters) diesbezüglich keine sichere Aussage machen. Das Wort ist aber so weitgehend kontextunabhängig, daß es als prägnante Wendung gute Chancen haben konnte, in mündlicher Tradition zu überleben. Es könnte also durchaus sein, daß wir es hier mit einem ursprünglichen jesuanischen Entscheidungsruf zu tun haben, der die Exklusivität des Anspruchs Jesu verdeutlicht.⁵⁷ Zwar wäre es genauso gut möglich, daß das Wort aus einem anderen Kontext stammt und sich erst später mit der Jesustradition verband, aber die Aussage läßt sich ohne Schwierigkeiten dem übrigen Jesusgut einordnen und kann problemlos im Kontext der Botschaft des historischen Jesus verstanden werden; sie entspricht also dem Kriterium der Kompatibilität bzw. Kohärenz.⁵⁸ So wollen wir denjenigen folgen, die den Vers als ursprünglichen Bestandteil der Jesusüberlieferung auslegen.

Im Kontext von Wirken und Botschaft Jesu erinnert die Alternative von Sammeln und Zerstreuen an die Erwartung des Ezechielbuches (Ez 28,25; 29,13), daß das unter die Völker zerstreute Israel am Ende der Tage wieder gesammelt wird. Diese Hoffnung gehört sicher auch zum Bestand der Zukunftserwartungen der Jesustradition. Daß der Anspruch Jesu einen letztverbindlichen, ja geradezu ultimativen Charakter erhält, resultiert aus dem eschatologischen Charakter seiner Botschaft. „Jesus weiß sich in seinem Wirken von der anbrechenden Basileia getragen und begreift sich als Exponent dieses Geschehens. So kann er auch sein gegenwärtiges Wirken in Zusammenhang mit Gottes endzeitlicher Basileia-Offenbarung stellen.“⁵⁹ Da Jesus Israel zur Gemeinschaft in der Gottesherrschaft sammelt, erhält sein Entscheidungsruf eine spezifische Perspektive, die sich aus der Qualität der Königsherrschaft Gottes ergibt. Die angezielte Gemeinschaft der Völker, so Jürgen BECKER, „ist nicht mehr durch die Zionstradition gefüllt, sondern

⁵⁷ Vgl. zum folgenden Paul HOFFMANN, Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien (NTA 28), Münster 1995, 239; Jürgen BECKER, Jesus von Nazaret, Berlin - New York 1996, 392 f.

⁵⁸ Vgl. BECKER, 18 f.

⁵⁹ HOFFMANN, Tradition, 239.

durch die geschöpfllich gefaßte Familie Gottes. Wer mit Jesus zugunsten dieser Familie tätig ist, ‚sammelt‘ mit ihm Israel zur Endzeitgemeinschaft. Wer sich gegen Jesus stellt, stellt sich gegen dieses Ziel. Er zerstreut die Endzeitgemeinde, die sich jetzt mit der andrängenden Gottesherrschaft zu bilden beginnt⁶⁰. Jesus steht mit solchem Selbstverständnis eindeutig in der universalistischen Tradition der Schule Deuterocesajas, welche nach der Erfahrung des Babylonischen Exils davon ausging, daß in der Endzeit alle Weltbewohner gemeinsam Gott verehren werden. Deshalb ist auch anzunehmen, daß Jesus keine prinzipielle Trennung oder Abstufung mehr zwischen Israel und den Völkern sah, sondern sein Tun als Beginn der Sammlung aller Erdenbewohner unter der Königsherrschaft des einen Gottes verstand, selbst wenn er sich selbst als nur zu Israel gesandt fühlte. Wenn es nicht mehr um die Zionstradition, sondern um die schöpfungstheologisch begründete Familie Gottes geht, dann wird die Bindung des Heils an die Exklusivität der Erwählung Israels aufgehoben. Die Aktion Gottes, deren endzeitlicher prophetischer Zeuge Jesus ist, eröffnet allen Menschen als seinen Geschöpfen die Möglichkeit von Heil und Heilung. Die Herrschaft des Einen als liebevolle Zuwendung zu allen legt eine grundlegende Gleichheit offen, die jede Diskriminierung verbietet. Als Geschöpfe des einen Gottes sind alle Menschen zwar nicht gleich, aber von gleicher Würde und werden alle eingeladen, in gleicher Weise am endgültigen Heil der Gottesherrschaft teilzuhaben.⁶¹ Die Völker werden dabei *nicht durch Mission* zur Anbetung Gottes gebracht, sondern es ist die Aktion Gottes selbst, die diese Einheit herstellt. Wer sich an der eschatologischen Sammlung Gottes nicht beteiligt, der zerstreut; ein Drittes gibt es nicht. Weil nun Jesus sich als Exponent dieser Aktion Gottes versteht, kann er die Entscheidung für sich und seine Botschaft mit der Entscheidung für Gottes Werk gleichsetzen.

Die pragmatische Intention der Aussage *Q 11,23* besteht natürlich nicht darin, die Menschen darüber zu informieren, daß es logisch zwingend ist, sich für oder gegen Jesus entscheiden zu müssen. Es geht hier nicht um

⁶⁰ BECKER, 393.

⁶¹ Vgl. BECKER, 396 f.

Information über einen Sachverhalt, sondern um die Aufforderung an Unentschlossene, sich dem Wirken Jesu anzuschließen, was bedeutet, sich am Sammlungswerk Gottes zu beteiligen. Im Hintergrund dieses Entscheidungsrufes als Einladung zum Mitmachen steht die apokalyptische Vorstellung vom endzeitlichen Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen dem Reich Gottes und dem des Satans. Das Weltbild der Apokalyptik ist von diesem Dualismus beherrscht. Apokalyptisch geprägte Menschen sehen „in der zu Ende gehenden Geschichte den Entscheidungskampf zwischen Gott und den bösen Mächten in kosmischem Ausmaß toben. In der Frage, wem die Schöpfung gehört, gibt es keine Neutralität.“⁶²

Daß dieses apokalyptische Weltbild auch für Jesus bestimmend war, bedarf keiner weiteren Diskussion mehr.⁶³ Er ist hierin ein Kind seiner Zeit, unterscheidet sich allerdings vom apokalyptischen *common sense* dadurch, daß er die Herrschaft Gottes nicht für einen fernen Tag erwartet, sondern ihre unmittelbare Nähe, ja ihre punktuelle und situative Gegenwart verkündet. Der Satan ist gestürzt (*Lk 10,18*), seine Macht ist gebrochen.⁶⁴ Wenn Jesus mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibt, dann ist die Königsherrschaft Gottes zu den Menschen gekommen (*Q 11,20*). Da es im Dualismus der Apokalyptik zwischen Gott und Teufel kein Drittes geben kann, kommt alles darauf an, sich gegen den Satan und für Gott und seinen Boten zu entscheiden. Weil aber die Herrschaft Gottes inhaltlich die unbedingte Zuwendung des Schöpfers in seinem universalen Sammlungswerk ist, während das Werk des Satans das Teilen, Zerstreuen und Abgrenzen ist, impliziert die unbedingt geforderte Entscheidung für Gottes Königsherrschaft auf der menschlichen Ebene gerade nicht das Aufrichten oder Bestätigen von Grenzen, sondern die Überwindung menschengemachter Abgrenzungen und Ausgrenzungen. Aus der Entscheidung für Gottes Königsherrschaft

⁶² Dieter ZELLER, Kommentar zur Logienquelle (SKK.NT 21), Stuttgart, 3. Aufl. 1993, 61.

⁶³ Charakteristisch für Jesus ist freilich die Verbindung von apokalyptischen mit weisheitlich-schöpfungstheologischen Denkmustern. Vgl. Paul HOFFMANN, Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Basileia-Verkündigung Jesu, *rhs* 31/1988, 374-384.

⁶⁴ Vgl. Ulrich B. MÜLLER, Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu, *ZThK* 74/ 1977, 416-448.

erwächst ein Ethos, das die Unreinen und Sünder, ja sogar die Feinde in Liebe annimmt.⁶⁵

Im Kontext der universalistischen Gottesreich-Botschaft Jesu verliert der Spruch, der im Vergleich mit *Mk 9,40* zunächst wie eine Verengung wirkt, seinen abgrenzenden Charakter insofern, als er die Entscheidung für das Aufheben von Grenzen und die Distanzierung vom System der Abgrenzungen⁶⁶ fordert. Gerade *weil* es Jesus um das Heil aller Menschen geht, kann er absolute Entschiedenheit für sich und sein Tun fordern, denn diese absolute Entschiedenheit bedeutet gerade *nicht*, die ideologische Verengung auf partikuläre Interessen, sondern bedeutet die radikale Entscheidung, für das Heil aller eintreten zu wollen. So gesehen ist es auch keinesfalls ein literarischer Unfall, wenn Lukas die *beiden* Sprüche, die zunächst so gegensätzlich wirken, aufnimmt.

3. Die lukanische Synthese

Den Entscheidungsruf der Logienquelle („*Wer nicht mit mir ist, ..*“) übernimmt Lukas unverändert.

Was den Markustext angeht, so ändert er allerdings einiges ab. Lukas verstärkt den binnenchristlichen Aspekt der Exorzistenepisode, indem er sie enger mit dem vorhergehenden Abschnitt verbindet. Johannes „*antwortet*“ (*Lk 9,49*) auf Jesus, der mit dem Hinweis auf die Größe des Kleinsten soeben die Frage nach Rangunterschieden zwischen den Jüngern beantwortet hat (*9,46-48*). Auch bei Lukas dürfte der fremde Exorzist also für abwei-

chende Strömungen innerhalb der christlichen Bewegung stehen, nicht für NichtchristInnen.⁶⁷

Darüber hinaus erhöht Lukas durch seine kompositorische Arbeit das Gewicht des Weisheitswortes ganz entschieden:

- Er kürzt den Markustext in der Antwort Jesu. Die pragmatische Überlegung, daß keiner, der im Namen Jesu Machttaten vollbringt, sich so leicht zu übler Nachrede wird hinreißen lassen können, wird ausgelassen. Damit wird das Gewicht der zweiten Hälfte der Antwort Jesu ganz entschieden erhöht. Durch die Verdrängung der pragmatischen Nützlichkeitsprüfung steht nun das Weisheitswort ganz allein im Zentrum. Die programmatische Offenheit dieser Sentenz wird zur zentralen Aussage der Antwort Jesu.
- Diese Tendenz wird noch dadurch verstärkt, daß Lukas auch das Wort vom Becher Wasser für die Jünger (*Mk 9,41*) streicht. Mit *Lk 9,51* beginnt dann (eingeleitet mit der Gliederungsformel $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ δὲ) ein neuer Abschnitt des Evangeliums, der „Reisebericht“: Jesus macht sich auf seinen Weg nach Jerusalem.

Lk 9,50 ist also in der lukanischen Komposition der Abschluß des gesamten vorgehenden Abschnitts und erhält damit ein besonderes Gewicht als generelle Schlußsentenz.

Das Weisheitswort selbst ändert Lukas so, daß er zwischen Jesus und seinen Jüngern deutlich unterscheidet. Aus dem „wir“ in *Mk 9,40* wird in *Lk 9,50* ein „ihr“.

⁶⁵ Der Zusammenhang zwischen Ethos und universaler Gottesherrschaft wird an der Begründung der Feindesliebe besonders deutlich. Die geforderte Grenzüberschreitung steht im Einklang mit der universalen Liebe des Schöpfers, der ein Gott aller ist: Er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, läßt regnen über Gerechte und Ungerechte (*vgl. Mt 5,45*).

⁶⁶ Z. B. Reine-Unreine, Gerechte-Sünder, Erwählte-Verstoßene, Freund-Feind.

⁶⁷ Vgl. BOVON, 518. 523.

Mk 9,40 Lk 9,50

Denn wer nicht gegen *uns* ist,
ist für *uns*. Denn wer nicht gegen *euch* ist,
ist für *euch*.

Die radikale Offenheit, die der Markustext zeigt, wird nicht geändert, sondern erhält durch die lukanische Komposition zusätzliches Gewicht als grundsätzliche Aussage. Es geht auch bei Lukas darum, keinen zum Gegner zu stempeln, der sich nicht selbst dazu erklärt. Aber die kirchliche Ausrichtung des Textes wird durch die lukanische Redaktion ganz entschieden verstärkt. Die Offenheit, die der Spruch ganz betont fordert, ist eine, die besonders den *Jüngern* ans Herz gelegt ist. Das Programm entschiedener Offenheit gilt also vor allem für die Zeit der Gemeinde. Das gemeindliche Verhalten zu denen, die nicht dazugehören, soll normiert werden; dieses Anliegen wird verdeutlicht. Durch diese Veränderung macht Lukas klar, daß er den beiden gegensätzlich wirkenden Sprüchen unterschiedliche Geltungsbereiche zuweist, wodurch er Konflikte zwischen beiden Texten, wie sie wohl Matthäus gesehen hat, zu vermeiden sucht.

Wenn es um die Entscheidung für *Jesus* und sein Wirken geht, dann gilt nur alles oder nichts; dann ist radikale Entschiedenheit gefordert. Es kann auch für Lukas nichts Drittes zwischen Gott und dem Teufel geben. Wer an der Aktion Gottes, deren Exponent Jesus ist, nicht teilnimmt, der steht ihr im Wege: *Wer nicht für mich ist, ist gegen mich!*

- Wenn es dagegen um die *Gemeinde* geht, dann ist programmatische Offenheit angesagt. Die Gemeinde soll keine Primatsansprüche gegenüber anderen christliche Strömungen erheben, soll sich keine Gegner machen, sondern jeden von vornherein als Verbündeten der eigenen Sache ansehen, der sich nicht selbst als Feind erklärt. *Wer nicht gegen euch ist, ist für euch!*
- Entsprechend unserer hermeneutischen Grundentscheidung dürfen wir das bei Lukas wie bei Markus auf ein binnenchristliches Pluralitätsproblem zielende Weisheitswort nun aber auch auf den religiösen Pluralismus generell beziehen und formulieren: Wenn es um die Beziehung

zwischen Kirche und anderen Fremdreligionen geht, dann ist ein Grundvertrauen der JesusjüngerInnen angesagt, die immer zuerst davon auszugehen haben, daß die anderen Sympathie und Vertrauen verdienen. Prinzipielles Mißtrauen gegen die, die nicht dazugehören, hat hier keinen Platz.

3. Schlußwort: Christsein als radikale Entscheidung für Pluralität

Im Hinblick auf das Selbstverständnis der Kirche heute können die beiden besprochenen Spruchtraditionen neue Aktualität gewinnen und tatsächlich zu einer biblischen Basis für ein Konzept nicht-hegemonialer Fremdwahrnehmung werden. Wenn die Kirche von heute den Anspruch erhebt, daß sie als *Leib Christi* das Werk Jesu weiterführt, dann bedeutet dies, daß sie ihre Identität darin erkennen muß, sich in der Kraft seines Geistes für die Aktion Gottes in Dienst nehmen zu lassen. Gerade wenn es dogmatisch richtig ist, daß Kirche durch Ihn und mit Ihm und in Ihm lebt, dann kann es keine halbherzige Entscheidung für Jesus, sein Leben und seine Botschaft geben. Dann gilt vielmehr in einem ganz existentiellen Sinn, daß die Glaubenden sich radikal und ohne Vorbehalt für Jesus entscheiden müssen, wenn sie wirklich Kirche sein wollen. Nun hat aber die Aktion Gottes, deren Exponent Jesus ist, und die wir entsprechend der Jesustradition als Kommen der Königsherrschaft Gottes bezeichnen, eindeutig entgrenzenden Charakter. Die radikale und absolute Entscheidung für Sache und Person Jesu bedeutet inhaltlich deshalb gerade keine Entscheidung für Enge und Abgrenzung, sondern eine für *grenzüberschreitende* Humanität. Entschiedenenes Christsein definiert sich gerade nicht als ideologischer Partikularismus kirchlicher Institutionisten, die politisch korrupt und spirituell bankrott nur noch die Interessen ihrer Organisation vertreten, sondern es ist die radikale Entschiedenheit für das Heil *aller*.

Wer sich entschließt, ChristIn sein zu wollen, entschließt sich zur Pro-Existenz für alle, auch die NichtchristInnen. Und diese Entscheidung beruht

nicht etwa auf einer modischen Multi-Kulti-Schwärmerei und entspricht gerade nicht einem bürgerlich-liberalen Agnostizismus, sondern entspringt und entspricht der theologischen Grundordnung *unserer Existenz* als ChristInnen, nämlich dem Glauben an die universale Königsherrschaft Gottes. Und damit ist klar, daß das Christentum nicht nur aus Gründen der *political correctness* einen Beitrag zur Ausbildung einer pluralitätsfähigen Gesellschaft leisten *kann*, sondern daß es diesen Beitrag leisten *muß*, wenn es denn den Wurzeln der eigenen Identität treu bleiben will. In der Treue zu diesen Wurzeln gilt dann *Wer nicht gegen euch ist, ist für euch!*, gerade deshalb, *weil* gleichzeitig auch gilt: *Wer nicht für mich ist, ist gegen mich!*