Andreas Renz

Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog

50 Jahre „Nostra aetate“ –
Entstehung, Rezeption, Wirkung

Kohlhammer

Kohlhammer

Andreas Renz

Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog

50 Jahre „Nostra aetate“:
Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption

Verlag W. Kohlhammer

Alle Rechte vorbehalten
© 2014 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Umschlag: Gestaltungskonzept Peter Horlacher
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 978-3-17-023470-3

Inhalt

Vorwort (Roman A. Siebenrock)	9
Einleitung.....	11
I. Die Vorgeschichte	13
1. Das Christentum und die Religionen von der Bibel bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts	13
1.1 Die anderen Religionen in der Bibel.....	13
1.1.1 <i>Die Religionen in der Bibel Israels</i>	13
1.1.2 <i>Die Religionen im Neuen Testament</i>	16
1.2 Die Religionen in der Alten Kirche	22
1.2.1 <i>Das Verhältnis zum Judentum</i>	22
1.2.2 <i>Das Verhältnis zu den außerbiblischen Religionen</i>	28
1.3 Die Kirche und die Religionen vom Mittelalter bis in die Neuzeit	31
1.3.1 <i>Das kirchliche Konzept der „doppelten Schutzherrschaft“ gegenüber den Juden</i>	31
1.3.2 <i>Die Kirche und die Juden in der Zeit der Gegenreformation und Aufklärung</i>	35
1.3.3 <i>Der Islam: Christliche Irrlehre oder teuflische Religion?</i>	38
1.3.4 <i>Die Entdeckung neuer Welten und Religionen</i>	45
1.3.5 <i>Lehramtliche Aussagen vor dem II. Vatikanum</i>	47
1.3.6 <i>Religionstheologische Neuansätze katholischer Theologen vor dem II. Vatikanum</i>	52
2. Der Vorabend des Konzils und die Wegbereiter der Konzilserklärung	58
2.1 Wegbereiter des Dialogs mit dem Judentum	58
2.1.1 <i>„Amici Israel“</i>	58
2.1.2 <i>Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs nach 1945</i>	61
2.1.3 <i>Johannes XXIII. und andere wichtige Wegbereiter – erste Schritte der Umkehr</i>	63
2.2 Wegbereiter des Dialogs mit dem Islam.....	76
2.3 Wegbereiter des Dialogs mit den ostasiatischen Religionen	85
2.4 Fazit	90

II. Das Ereignis des Konzils	93
1. „Ein wunderbares Schauspiel der Wahrheit, der Einheit und der Liebe“	93
1.1 Bedeutung und Zusammensetzung des Konzils.....	93
1.2 Vorbereitung des Konzils	94
1.3 Zweck des Konzils: „Aggiornamento“	95
2. Vom Senfkorn bis zum Baum: Zur Entstehungsgeschichte von „Nostra aetate“	98
2.1 Erste Sitzungsperiode (11. Oktober – 8. Dezember 1962) und erste Intersessio.....	98
2.2 Zweite Sitzungsperiode (29. September – 4. Dezember 1963) und zweite Intersessio	101
2.3 Dritte Sitzungsperiode (14. September – 21. November 1964) und dritte Intersessio.....	106
2.4 Vierte Sitzungsperiode (14. September – 8. Dezember 1965): Die endgültige Abstimmung über die Erklärung – „Die Kirche lebt!“	125
3. Der „Baum, auf dem viele Vögel ihr Nest finden“ – der endgültige Text	128
3.0 Der Titel der Erklärung: In der Haltung liegt der hermeneutische Schlüssel	128
3.1 Die Vielfalt der Religionen – die Einheit der Menschheit und der Heilsgeschichte	129
3.2 Wahres und Heiliges in den traditionellen und ostasiatischen Religionen.....	132
3.3 Mit Hochachtung betrachtet die Kirche die Muslime	141
3.4 Das Herzstück: Die Erklärung über die Juden	147
3.5 Epilog: Die Menschenwürde als Basis für Religionsfreiheit und Dialog	155
4. Fazit und hermeneutische Einordnung von „Nostra aetate“ in das Gesamtkonzil.....	157
4.1 Die Bedeutung der Erklärung	157
4.2 Zur hermeneutischen Einordnung und Auslegung der Erklärung	158
III. Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von „Nostra aetate“	161
1. Reaktionen aus den anderen Religionen und Konfessionen.....	161
1.1 Jüdische Reaktionen	161
1.2 Muslimische Reaktionen.....	164

1.3	Reaktionen aus anderen christlichen Konfessionen.....	165
2.	Die institutionelle Verankerung des interreligiösen Dialogs in der Weltkirche.....	167
3.	„Der Dialog gehört in den Heilsauftrag der Kirche – er ist darum ein Dialog des Heils“. Nachkonziliare kirchliche Dokumente und Äußerungen zum Dialog und zur Theologie der Religionen	170
3.1	Das Verständnis des Dialogs und das Verhältnis von Mission und Dialog.....	170
3.2	Das Wirken des dreieinigen Gottes in den Religionen	172
3.3	Betonung der Einheit der Heilsgeschichte und Ablehnung eines religionstheologischen Relativismus	175
4.	„Die älteren Brüder“: Nachkonziliare Dokumente und Äußerungen zum Judentum	178
4.1	Die Verankerung der neuen Israeltheologie und des Dialogs im Leben der Kirche	178
4.2	Die Aufarbeitung der eigenen Schuldgeschichte im Zusammenhang mit der Schoa.....	181
4.3	Johannes Paul II. und die Lehre vom „ungekündigten Bund“	184
4.4	Benedikt XVI., der Streit um die Karfreitagsfürbitte und die „Judenmission“	186
4.5	Haltung zum Staat Israel.....	190
5.	Dialog mit den „Brüdern und Schwestern im Glauben Abrahams“: Nachkonziliare kirchliche Dokumente und Äußerungen zum Islam	191
5.1	Dokumente des Sekretariats für die Nichtchristen/ Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog.....	191
5.2	Äußerungen der Päpste	193
5.2.1	<i>Glaube an denselben Gott, den Gott Abrahams</i>	193
5.2.2	<i>Würde und Rechte des Menschen</i>	194
5.2.3	<i>Betonung der gemeinsamen spirituellen Werte</i>	195
5.2.4	<i>Aufruf zum Dialog</i>	196
5.2.5	<i>Worte und Gesten der Wertschätzung</i>	196
5.2.6	<i>„Entfaltung der geistigen Bande“</i>	197
6.	Die „Früchte des göttlichen Geistes“ in den anderen Religionen wertschätzen – Nachkonziliare kirchliche Dokumente und Äußerungen zu den anderen Religionen.....	199
6.1	Buddhismus	199
6.2	Hinduismus	203
6.3	Traditionelle Religionen	204

7. „Gebet ist das Band, das uns am wirksamsten vereint“: Die Friedensgebete von Assisi	205
Fazit: Die Konzilserklärung mit Leben gefüllt.....	207
 IV. Die „Zeichen unserer Zeit“ lesen: Gegenwärtige und zukünftige Herausforderungen des interreligiösen Dialogs	209
1. Gegenwärtige Kontexte des interreligiösen Dialogs	210
2. Herausforderungen im Dialog mit dem Judentum.....	212
3. Herausforderungen im Dialog mit dem Islam.....	215
4. Herausforderungen im Dialog mit dem Hinduismus.....	217
5. Herausforderungen im Dialog mit dem Buddhismus	218
6. Christen und Nichtchristen als Partner in der pluralistischen Gesellschaft	220
 Schluss: Eine kleine Tugendlehre des interreligiösen Dialogs	221
 Abkürzungsverzeichnis.....	227
 Literaturverzeichnis.....	228
1. Übersetzungen, Dokumente, Textsammlungen, Lexika.....	228
2. Weitere zitierte Literatur	229
 Endnoten	249

Vorwort

In den letzten Jahren ist immer wieder die Frage gestellt worden, worin denn das „Kerngeschäft“ der katholischen Kirche bestünde? In Zeiten des Sparens und der Konzentration auf das Wesentliche ist dies eine notwendige Frage, die aber manche liebe Gewohnheit und unbedachte Tradition in ein neues Licht taucht. Heute aber, in einer Zeit des radikalen Pluralismus gerade in unseren westlichen Gesellschaften, stellt sich zudem die Frage, ob das eigene Profil nicht eher durch Abgrenzung und Entgegensetzung geschärft werden sollte – auch in der Erwartung, so Suchende und von der Auflösung aller Selbstverständlichkeiten in unserer Lebenswelt Irritierte zu gewinnen. Solche Kontexte stellen für Dialog und Gespräch, Anerkennung des Anderen und die Verwiesenheit unserer Kirche auf andere Traditionen, vor allem Israel, keine guten Voraussetzungen dar. Doch andererseits müssen sich Haltungen und Methoden des Dialogs gerade in diesem Kontext bewähren.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (*Gaudium et spes* 92) führt die Kirche konstitutiv einen mehrfachen Dialog, ja nach Papst Paul VI. hat sich die Kirche in diesem Konzil selbst zum Dialog gemacht. Mehr noch: Sie ist, weil sie in der Wirklichkeit des trinitarischen Gottes wurzelt, ihrem Wesen nach Dialog. Den ersten Dialog führt die Kirche in sich selbst als einer komplexen Realität (*Lumen gentium* 8), um die Zeichen der Zeit zu erkennen und die Charismen und Gaben des Geistes nicht auszulöschen. Auch wenn dem Amt in diesem Prozess das letztverbindliche Wort zukommt, sind alle zu hören und zu integrieren. Der zweite Dialog weiß sich von der Gebetsbitte Jesu in die Pflicht genommen und ist als ökumenische Verpflichtung ausgerichtet auf die Einheit aller Getauften: Dass alle eins seien (*Joh 17,21*). Dass dieser Dialog dem Dialog mit allen glaubenden und religiösen Menschen nicht entgegensteht, erweist sich vor allem, wenn das besondere Verhältnis von Christgläubigen und glaubendem Israel beachtet wird. Der dritte Dialogkreis ist bezogen auf alle religiös sich bezeichnenden Menschen. Doch der interreligiöse Dialog ist wiederum nicht in sich geschlossen, sondern bleibt geöffnet auf alle Menschen guten Willens, die entweder nicht glauben können oder sogar den Glauben und alle Religion verwerfen und als schädlich einschätzen. Nach der Lehre des Konzils und der Tradition sind nämlich die unsichtbare Gnade, der Heilige Geist oder die Samenkörner des Wortes in allen Menschen am Werke, weil Gott des Heil aller Menschen will (*1 Tim 2,14*).

In diesem vielfachen Dialog hat sich konkret zu erweisen, was die Kirche nach ihrer dogmatischen Identitätsbestimmung ist: Mittel und Werkzeug, quasi Sakrament, für die innigste Einheit mit Gott und der Menschen untereinander (*Lumen gentium* 1). Deshalb sind Dialog und Identität der Kirche nicht zu trennen. Die Sendung der Kirche, das Evangelium und die Person

Jesu Christi in der Geschichte zu vergegenwärtigen, hat das Konzil als Dialog ausgelegt, der gerade im prophetischen Widerstand des christlichen Martyriums gegen böse Mächte und Gewalten, die gerade das 20. Jahrhundert prägen, eingelöst worden ist.

In diesem Kontext hat Andreas Renz, einer der engagiertesten Vertreter des interreligiösen Dialogs und ausgezeichnete Kenner der neueren islamischen Theologie, uns allen dieses Buch geschenkt, das in vorzüglicher Weise das weite Feld der Geschichte und Gegenwart des Dialogs der Kirche und Kirchen mit den Menschen anderen Glaubens erkundet. Kenntnisreich verdeutlicht er die Entscheidungen des Konzils auf dem Hintergrund einer oftmals konfliktreichen Christentumsgeschichte in ihrer Beziehung zu Menschen anderen Glaubens, insbesondere Israels. Souverän stellt er die Genese des Schlüsseldokumentes des Konzils zum interreligiösen Dialog dar: Die Erklärung „*Nostra aetate*“. Einzigartig ist seine Bestandsaufnahme des Weges der Kirche, insbesondere im deutschsprachigen Raum seither.

Die beiden abschließenden Kapitel würde ich am liebsten allen Verantwortlichen, aber natürlich allen interessierten Personen, als Pflichtlektüre empfehlen. Was Andreas Renz als „eine Tugendlehre des interreligiösen Dialogs“ zusammenfasst, und im Kontext einer neuen Wahrnehmung der Zeichen der Zeit entfaltet, ist meiner Ansicht nach eine Haltung, die allen Menschen in einer pluralistischen Gesellschaft gut anstehen würde.

Andreas Renz hat eine wichtige, ja einzigartige Orientierung auf dem Feld des interreligiösen Dialogs vorgelegt. In diesem bedeutenden Werk zeigt er, wie untrennbar Dialog und Identität der Kirche miteinander verbunden sind. So wird jenes Anliegen der Pastoralkonstitution verdeutlicht, durch welches die Kirche in der Welt von heute, neue Lebenskraft und Anerkennung zu finden vermag: „Von da wird klarer in Erscheinung treten, dass das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, in gegenseitigem Dienst stehen, so dass die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist“ (*Gaudium et spes* 11).

Univ.-Prof. Mag. Dr. Roman A. Siebenrock,
Lehrstuhl für Dogmatik, Universität Innsbruck

Einleitung

„Kirche wird zum Dialog“ – wie könnte man treffender und kürzer die Haltung, das Anliegen und das Ereignis des Zweiten Vatikanischen Konzils charakterisieren und zusammenfassen als mit diesen Worten Papst Pauls VI. in seiner Enzyklika „Ecclesiam Suam“ (Nr. 65) aus dem Jahr 1964? Die Konzilsversammlung selbst hat diese neue Art Kirche zu sein, vorgelebt und in den Dokumenten des Konzils zum Ausdruck gebracht, nicht zuletzt und vor allem in der Erklärung „Nostra aetate“ „Über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen“ von 1965. Dialog setzt das Wahr- und Ernstnehmen des Anderen, die Begegnung und das Aufeinanderhören voraus: Innerkirchlich – etwa zwischen Klerikern und Laien, zwischen Lehramt und wissenschaftlicher Theologie –, in der christlichen Ökumene, zwischen den Religionen, zwischen Kirche und säkularer Gesellschaft, zwischen Kirche und Natur- und Sozialwissenschaften. Dies war und ist der Anspruch des Konzils, darin lag und liegt sein „aggiornamento“, sein „update“, das heute nach wie vor aktuell ist – und doch bleiben die Kirche und ihre einzelnen Glieder immer wieder hinter diesem hohen Anspruch zurück.

In kaum einem anderen Feld aber – so eine zentrale These dieses Buches – hat die katholische Kirche den Anspruch des Konzils in den fünfzig Jahren nach dem Konzil so mutig und entschlossen, wenn auch nicht erfüllt – da diese Aufgabe letztlich in dieser irdischen Welt und Zeit nie zu Ende sein wird –, so doch zu erfüllen versucht, wie im Bereich des Verhältnisses und des Dialogs mit den anderen Religionen, insbesondere mit dem Judentum. Dieser Dialog ist allein durch die veränderte Haltung der Kirche möglich geworden und zugleich hat der Dialog – so eine weitere These dieses Buches – das Verständnis der Kirche von sich selbst verändert. Diese Veränderung aber war kein Verrat an ihrem eigentlichen Wesen, vielmehr die Verwirklichung ihres eigentlichen Wesens und Auftrags. Durch die dialogische Grundhaltung kommt die Kirche zu sich selbst und zugleich zum Anderen, erfüllt sie ihre eigentliche Bestimmung: Zeichen und Werkzeug des von Gott ausgehenden Heilsdialogs mit dem Menschen zu sein (vgl. LG 1; 48). Kirche ist kein Selbstzweck, sondern steht im Dienst der von Gott geschenkten universalen Versöhnung. Die Kirche drückt ihren Wunsch nach einem Dialog aus, „geführt einzig aus Liebe zur Wahrheit“ (GS 92).

Das Buch ist nicht von einem Zeitzeugen, sondern von einem nach dem Konzil Geborenen geschrieben, der in der nachkonziliar geprägten Kirche aufgewachsen und sozialisiert wurde, für den die konziliare Kirche aber alles andere als selbstverständlich, dem die Rezeption und Fortführung des Konzils ein Herzensanliegen ist. Vielleicht ist nun nach der ersten „Phase des Aufbruchs und des Überschwangs“, einer zweiten „Phase enttäuschter Hoffnung“ und einer dritten Phase unfruchtbarer Auseinandersetzungen bei der

Konzilsgeneration selbst eine neue Phase angebrochen, in der die Nachkonzilsgeneration „die heute noch gültigen Impulse“¹ des Konzils neu entdeckt. Dies kann nur dann gelingen, wenn das Konzil dazu verhilft, den christlichen Glauben in der Zeit von heute authentisch auszulegen und zu leben.

Das vorliegende Buch versucht, die Vor- und Entstehungsgeschichte, eine ausführliche Kommentierung der gesamten Erklärung sowie die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte bis zu den Herausforderungen der Gegenwart darzustellen. Dabei werden besonders sämtliche Textstadien von „Nostra aetate“ berücksichtigt (eine Textsynopse wird auf der Homepage des Verlags einzusehen sein), wodurch die eigentlichen Aussagenintentionen, der viel beschworene „Geist des Konzils“, deutlicher werden. Das Konzil war als Prozess ein Ereignis, und man kann das Konzil nur richtig verstehen, wenn man nicht nur das Ergebnis, die endgültig verabschiedeten Dokumente liest, sondern die Entwicklung der Konzilsdokumente zu erfassen versucht. Die Erklärung „Nostra aetate“ wird so zu einem Testfall zur Klärung der Frage, was auf dem Konzil geschah und was es wollte.²

Das Buch erhebt natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit – was wohl auch kaum möglich wäre –, will auch keine umfassende katholische Theologie der Religionen oder des interreligiösen Dialogs bieten. Die biblischen und geschichtlichen Grundlagen (Kap. I), ebenso die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Konzilsaussagen (Kap. III) sowie die gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen des interreligiösen Dialogs (Kap. IV) wollen lediglich Grundlinien aufzeigen, um die Aussagen des Konzils (Kap. II) kirchen- und theologiegeschichtlich, aber auch systematisch-theologisch zu verorten. So will das Buch selbst ein kleiner Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des Konzils und der Erklärung Nostra aetate sein und den eingeschlagenen und begonnenen Weg des innerkirchlichen und interreligiösen Dialogs weitergehen und begleiten, der mit Gottes Hilfe zu einem Dialog des Heils werden möge.

Mein herzlicher Dank gilt in erster Linie Prof. Dr. Roman A. Siebenrock, Innsbruck, der das Manuskript mit großer Sorgfalt gelesen und mir wertvolle Anregungen und Hinweise gegeben hat, die ich gerne aufgegriffen habe. Er war sofort bereit, ein Vorwort zu verfassen, das hervorragend in die Thematik einführt und das Anliegen des Buches auf den Punkt bringt. Durch seine zahlreichen Studien zum Konzil und besonders zu Nostra aetate hat er das vorliegende Buch mit inspiriert. Danken möchte ich außerdem dem Verlag Kohlhammer, dass er das Buch in sein Programm aufgenommen hat, namentlich Herrn Jürgen Schneider und Herrn Florian Specker für das Lektorat. Schließlich danke ich Frau Jutta Schopp für das Korrekturlesen und die Mithilfe bei der Erstellung des Literaturverzeichnisses.

Andreas Renz

München, 11. Oktober 2013, am Gedenktag des Hl. Johannes XXIII.

I. Die Vorgeschichte

1. *Das Christentum und die Religionen von der Bibel bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts*

1.1 Die anderen Religionen in der Bibel

Christlicher Glaube gründet in der Bibel. So ist in einem ersten Schritt danach zu fragen, ob und welche Aussagen die Heilige Schrift zur Haltung gegenüber Andersgläubigen und ihre Religion macht und wie diese für die Gegenwart Geltung beanspruchen könnten. Dabei ergeben sich grundsätzliche Schwierigkeiten: Zum einen ist der gesellschaftliche, religiöse und politische Kontext der biblischen Welt ein völlig anderer als der des 20. oder 21. Jahrhunderts. Zum anderen ist über viele Religionen nichts zu finden in der Bibel, weil sie entweder außerhalb des damaligen Blickfeldes waren oder noch gar nicht existierten. Außerdem wäre zu fragen, inwieweit die anderen Religionen überhaupt objektiv in den Blick genommen werden konnten. Man kann deshalb aus einzelnen Bibelstellen keine direkten Handlungsanweisungen und eindeutigen theologischen Positionen gegenüber den anderen Religionen ableiten. Vielmehr bedarf es „einer vorsichtigen Urteilsbildung in Verantwortung vor dem Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift. Dabei ist die innere Vielfalt der biblischen Zeugnisse und ihre Einbindung in historische und literarische Kontexte zu berücksichtigen.“¹

1.1.1 *Die Religionen in der Bibel Israels*

Der Glaube des Volkes Israel hat sich in impliziter Anknüpfung und offenem Widerspruch zu den Religionen und Völkern (*gojim*) des Alten Orients entwickelt. Auffallend ist, dass in den frühen Schichten der Bibel „praktisch jede Polemik gegen die oder jede Abwehr der Götterwelt anderer Völker fehlt“.² Lange Zeit wurde die Existenz der Götter anderer Völker nicht in Frage gestellt: So ist vom Gott Nahors (Gen 31,53) oder vom Gott Kamos (Ri 11,23f), sehr häufig auch von Baal die Rede, die als Landesgötter für ihren jeweiligen Bereich zuständig waren.³ Erst mit den Propheten, vor allem den Exilspropheten, und den deuteronomisch-deuteronomistischen Texten (Dtn–2 Kön) im 7./6. Jh. beginnt eine polemische Kritik an anderen Göttern und deren kultischen Verehrung⁴: Der JHWH-Glaube grenzt sich dabei, ähnlich wie später das frühe Christentum vom Judentum, von seinem kanaanitischen Wurzelboden ab, verspottet die Götter anderer Völker als „Nichtse“ (vgl. auch Ps 96,5; 115,4–8) und macht den einzigen, universal mächtigen

Gott der Väter zum Grundbekenntnis des israelitischen Glaubens: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, der Herr Einer!“ (Dtn 6,4) Für die richtige Einordnung der Polemik ist zu bedenken, was Othmar Keel dazu schreibt: „Da es häufig nicht möglich war, die Anhänger und Anhängerinnen einer anderen Religion physisch loszuwerden, hat man ihre Religion durch Karikierung und Verspottung zu erledigen bzw. als Versuchung unschädlich zu machen versucht und sie zu einer dunklen Folie verarbeitet, vor der sich die eigene Religiosität umso heller abhob. Das Erste Testament ist durchsetzt von massivem und unsachlichem Spott über nichtjüdische bzw. nichtisraelitische Religionen.“⁵

Auch der Dekalog stellt das monotheistische Bekenntnis an den Anfang und verbietet die Herstellung und Verehrung von Götzenbildern (vgl. Ex 20,3–5). Diese faktische Verehrung des einzigen Gottes führte im Laufe der Zeit zum „theoretischen“ Monotheismus und damit zur Universalisierung der Gottesidee: Weil Gott, der Schöpfer, ein einziger ist, ist er nicht nur der Gott des Volkes Israel, sondern letztlich der Gott aller Völker, aller Menschen; „der Gott Israels ist trotz seiner engen Beziehung zu einem Volk kein Stammes- oder Nationalgott“⁶, jeglicher Ethnozentrismus wird vom Gottesbild her durchbrochen (vgl. Ps 67). Gott kann auch in und durch die Völker außerhalb Israels handeln, kann diese als Werkzeuge benutzen (vgl. Ez 21,26–28; 2Chr 36,22f; Esr 1,1–4).⁷ Religions- und theologiegeschichtlich gesehen hat der biblische Gottesglaube auch viele Vorstellungen und Traditionen von anderen Religionen, allen voran des Alten Ägypten, aber auch Mesopotamiens übernommen und integriert.⁸

Die universale und inklusive Überzeugung drückt sich auch in den biblischen Urgeschichten aus, die von der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen (Gen 1,26) sprechen. Die Weisheitsliteratur (vgl. Sir 17,12) und später die Theologie der Kirchenväter nehmen eine Art „kosmischen Bund“ mit der Menschheit an und vertreten so eine universale heilsgeschichtliche Perspektive: Gott zeigte in Adam allen Menschen „die Größe seiner Werke, um die Furcht vor ihm in ihr Herz zu pflanzen. Sie sollten für immer seine Wunder rühmen und seinen heiligen Namen loben. Er hat ihnen Weisheit geschenkt und ihnen das Leben spendende Gesetz gegeben. Einen ewigen Bund hat er mit ihnen geschlossen und ihnen seine Gebote mitgeteilt. Ihre Augen sahen seine machtvolle Herrlichkeit, ihr Ohr vernahm seine gewaltige Stimme ...“ (JesSir 12,7–13). Hier ist nicht einfach von einer „natürlichen Offenbarung“ die Rede, sondern von einem übernatürlichen, von Gott geschenkten Bundesverhältnis.⁹

Neben dem kosmischen Bund mit Adam und seinen Nachkommen gibt es einen zweiten Bund mit Noah und dessen Nachkommen, also mit der ganzen Menschheit – und zwar nach dem Sündenfall: „Und Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und den lebendigen Wesen bei euch für alle kommenden Generationen. Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Bundeszeichen sein zwischen mir und der

Erde“ (Gen 9,12f). Nach rabbinischer Auslegung ab dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert sind alle Menschen durch den Noahbund an sieben grundlegende, universal geltende „noachidische Gebote“ gebunden: Gebot der Rechtspflege, Verbot von Götzendienst, Gotteslästerung, Unzucht, Blutvergießen, Raub und Blutgenuss. Wer sich an diese Gebote hält, erhält Anteil am Bund Gottes mit Israel.¹⁰ Das Neue Testament, das diese Liste noch nicht kennt, spricht dem Verbot der drei Kardinalsünden (Götzendienst, Unzucht, Blutgenuss) universale Geltung zu (vgl. Apg 15,19,29; 21,25). Der universale Bund mit Adam und Noah wird durch den weiteren Bund, den Abrahambund, nicht außer Kraft gesetzt, der ebenfalls auf alle Völker gerichtet ist: „Alle Völker der Erde“ sollen durch Abraham und seine Nachkommen gesegnet sein (Gen 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14). Auserwählung des Volkes Israel und universaler Heilswille werden hier zusammengespannt: Israel wird zum „Ur-Sakrament“, zum Zeichen und Werkzeug des universalen Heilshandelns Gottes.

In der Bibel Israels spielen auch einige „heilige Heiden“ oder „heidnische Heilige“ eine wichtige heilsgeschichtliche Rolle: Abel, Henoch, Noach (vgl. auch Hebr 11,1–7), Melchisedek – der Hohepriester der kosmischen Religion und nach dem Hebräerbrief Urtyp Christi (7,17; 9,11), der außerbiblische Prophet Bileam, die Moabiterin Rut, Lot, die Königin von Sabaa, Hiob, die ägyptische Sklavin Hagar im Hause Abraham. Sie alle lebten rechtschaffen vor Gott.¹¹ Noch heute ist im ersten Hochgebet vom „gerechten Diener Abel“ und vom „reinen Opfer seines höchsten Dieners Melchisedek“ die Rede. Gott war auch an und in ihnen wirksam, er erweckt auch außerhalb Israels zum Glauben und zur Liebe. Gott ist mit seinem Wort, seinem Geist und seiner Weisheit in der ganzen Schöpfung seit Anfang präsent und wirksam: „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis“ (Weish 1,7; vgl. 9,18f; 11,24–12,1; Spr 8,32). Der Johannes-Prolog des Neuen Testaments wird diese universale Perspektive aufgreifen.

Unter dem Einfluss des heilsgeschichtlichen Universalismus entsteht in Israel die Hoffnung, dass einst alle Völker zum Zion ziehen und gemeinsam den einen Schöpfergott anbeten werden (vgl. Jes 2,2; 11,11–16; 60,1–20; Sach 2,8–12). Nach dem Psalmisten (vgl. Ps 45,18; 47,10; 87,4) und dem Propheten Maleachi ist die Verehrung JHWHs unter den Völkern bereits Realität: „Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang steht mein Name groß da bei den Völkern und an jedem Ort wird meinem Namen ein Rauchopfer dargebracht und eine reine Opfergabe; ja mein Name steht groß da bei den Völkern, spricht der Herr der Heere.“ (Mal 1,11) Aber die „Heilzusage an die Völker bleibt auf Israel und seine Erwählung bezogen. Wenn Gott unter den Völkern wirkt, geschieht das nicht ohne Israel oder an ihm vorbei.“¹² Israel ist Zeuge Gottes vor der Welt (Jes 44,8; 49,6; 55,4f), Israel bzw. der Knecht Gottes ist das „Licht der Völker“ (Jes 42,6), durch das alle Völker am Ende der Zeit zur wahren Gotteserkenntnis und -anbetung kom-

men werden (vgl. Jes 60,1–20). Die christliche Verkündigung wird an diesen Anspruch anknüpfen und zugleich stets darauf verwiesen bleiben.

1.1.2 Die Religionen im Neuen Testament

1.1.2.1 Die Heiden im Neuen Testament

Das neutestamentliche Gotteszeugnis steht auf der Grundlage des Glaubens Israels. Jesus stellt das exklusive Bekenntnis zum Gott Israels ins Zentrum seiner Botschaft (vgl. Mt 22,37–39; Lk 10,27). Über andere Religionen im Umfeld äußert er sich nicht, wohl aber über Angehörige anderer Kulte. Die ersten Heiden, die im Neuen Testament auftreten, sind die Sterndeuter aus dem Osten, die sich von Gott führen lassen, um dem neugeborenen Messias, dem König Israels zu huldigen (vgl. Mt 2,1–12): Sie sind „Fremdpropheten, wie das Alte und das Neue Testament sie kennen. Als solche haben sie ein Mysterium des Lebens Christi entdecken lassen. Die Feier der Epiphanie, mit dem Weihnachtsfest verbunden, ist, von ihrem neutestamentlichen Ursprung her betrachtet, eine interreligiöse Feier, die durch Gottes Gegenwart im Jesuskind zu einer Feier des Glaubens wird“.¹³

Auch der nächste Heide, der römische Hauptmann aus Kafarnaum, wird als gläubiger Mensch geschildert und Jesus stellt ihn als Vorbild hin: „Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden. Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; die aber, für die das Reich bestimmt war, werden hinausgeworfen in die äußerste Finsternis ...“ (Mt 8,10–12) – eine Spitzenaussage des biblischen Inklusivismus aus dem Munde Jesu! Das Gebet des heidnischen Hauptmanns hat es sogar bis ins Zentrum der christlichen Liturgie gebracht: „Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird mein Diener (Seele) gesund“ (Mt 8,8) – ein „Paradebeispiel eines ‚anonymen Christen‘“.¹⁴ So wie Jesus den Diener des Hauptmanns heilte, so erhörte er auch die Bitte einer heidnischen, syrophönizischen Frau, weil ihr Glaube groß war und sie Jesus in einer Art Streitgespräch davon überzeugte, dass die besondere Gottesbeziehung Israels nicht exklusiv ausgelegt werden darf (vgl. Mk 7,24–30; Mt 15,21–28).¹⁵ Und wieder ist es ein römischer Hauptmann, ein „Heide“, der angesichts des am Kreuze sterbenden Jesus ein Bekenntnis ablegt: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39). Der römische Hauptmann Kornelius schließlich wird in Apg 10 als „gottesfürchtiger“ Frommer bezeichnet, noch bevor er zum christlichen Glauben konvertierte.

In der Schilderung des Weltgerichts in Mt 25,31–46 macht Jesus den wahren Glauben und damit das Heil am konkreten Handeln gegenüber den Hungrigen und Durstigen, Fremden und Obdachlosen, Armen, Kranken und Gefangenen fest: Wer den Nächsten liebt, liebt Christus, liebt Gott und umgekehrt, wahre Gottesliebe muss sich in Nächstenliebe konkretisieren (vgl.

auch Mt 7,21–23). Dies ist auch die Grundaussage in der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter, der einem in Not Geratenen ohne Ansehen der Person half (vgl. Lk 10,25–37). Die Samaritaner sind zwar auch aus dem Volk Israel hervorgegangen, wurden im Judentum zur Zeit Jesu aber als Ungläubige verachtet. Doch Gottes Heilsangebot übersteigt die Grenzen Israels, ist universal: „Und man wird von Osten und Westen und von Norden und Süden kommen und im Reich Gottes zu Tisch sitzen“ (Lk 13,29). Nicht das religiöse Bekenntnis ist entscheidend, sondern das Tun des Willens Gottes: „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter“ (Mk 3,35). Und „wer nicht gegen uns ist, ist für uns!“ (Mk 9,40). Jesus durchbricht in seinem Verhalten immer wieder religiöse und soziale Grenzen.

Das Matthäus-Evangelium jedoch endet mit einer Aussage des Auferstandenen, die scheinbar kaum mehr Raum lässt für andere Religionen: Erstmals in der Religionsgeschichte wird ein universaler Missionsanspruch gegenüber den „Völkern“ formuliert (Mt 28,18–20).¹⁶ Neben der Aussage Jesu im Johannes-Evangelium: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater, außer durch mich“ (Joh 14,6), wird diese Stelle bis heute für exklusivistische Positionen in Anspruch genommen, ebenso Mk 16,16: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“ Nach Apg 4,12 ist „in keinem anderen das Heil zu finden“ als im Namen Jesu Christi. Ohne diese Aussagen in ihrem Geltungsanspruch relativieren zu wollen, müssen doch der historische Kontext und die Aussageabsicht berücksichtigt werden: sie stammen aus der frühchristlichen Zeit der immer schärfer werdenden Abgrenzung von den nicht christusgläubigen Juden einerseits und der beginnenden christlichen Missionstätigkeit unter den Nichtjuden andererseits. Mit den „Heiden“ und „Völkern“ sind die Menschen und Kulte im römisch-hellenistischen Kulturkreis im Blick, Götzendiener also. Andere Hochreligionen wie Hinduismus und Buddhismus, geschweige denn der Islam, sind hier überhaupt nicht im Blick. Diese Aussagen sind auch weniger an die Andersglaubenden, als vielmehr an die Christusgläubigen selbst gerichtet: es ist die Aufforderung zur permanenten Umkehr und zum Festhalten am Weg des Glaubens und der Gemeinschaft.

In jedem Fall lassen sich diese Aussagen sehr wohl heilsinklusiv interpretieren in dem Sinn, dass kein Heil auf dieser Welt an Jesus Christus vorbei, sondern durch ihn geschieht. Vor allem aber geht es hier nicht um Heilsbedingungen und um Heilsansprüche, sondern um ein universales Heilsangebot: „Das ‚Kommen‘ von Joh 14,6b gibt nicht in gesetzlicher Weise eine Bedingung an, die ein Mensch erfüllen muss, damit er Zugang zum Vater und zum Leben gewinnt, sondern gibt an, wodurch einem Menschen Leben und Gemeinschaft mit dem Vater zukommt; es gibt nicht die von einem Menschen zu erfüllende, sondern die von Gott selbst in Christus erfüllte Bedingung für Leben und Gottesgemeinschaft der Menschen an: Wo Men-

schen vor Gott und mit ihm Leben dürfen, da ist das Christusgeschehen der ermöglichende Grund, auch wenn sie das jetzt noch nicht erkennen.“¹⁷

Eine, ja vielleicht die weiteste heilsuniversale Perspektive im Neuen Testament bietet der Johannes-Prolog: Das ewige Wort Gottes, das sich nun in der Fleischwerdung des Sohnes in unüberbietbarer Weise mitgeteilt hat, wirkt die Schöpfung und sein Licht erleuchtet alle Menschen (vgl. Joh 1,1ff). Die frühkirchlichen Theologen werden daran mit ihrer Logos-Theologie anknüpfen und erste heilsgeschichtliche Entwürfe wagen.

Paulus praktiziert erstmals die christliche Mission über das Judentum hinaus und führt so einen Paradigmenwechsel ein, der heftige Turbulenzen unter den Aposteln und bis dahin ausschließlich judenchristlichen Gemeinden verursacht. Generell zeigt sich bei Paulus eine universale Perspektive. Gott hat sich in der Schöpfung allen Menschen geoffenbart: „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit“ (Röm 1,20). Gott hat „sich durch seine Wohltaten nicht unbezeugt gelassen“ (Apg 14,17) und den „Heiden“ sein Gesetz ins Herz geschrieben, sodass sie seinen Willen erfüllen können und den Anspruch des Gewissens erfahren (vgl. Röm 2,14f; Apg 10, 34f): „Ist denn Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden? Ja, auch der Heiden, da doch gilt: Gott ist ‚der Eine‘“ (Röm 3,29f). Mitten auf dem Areopag bescheinigt Paulus den Athenern, dass sie „besonders fromme Menschen“ seien und unwissend den einen wahren Gott anbeteten, der niemandem fern ist, in dem wir alle leben, uns bewegen und sind (vgl. Apg 17,22ff). Paulus „beurteilt das Heidentum nach dem Besten, was es zu bieten hat, an seinem ‚philosophischen Gottesglauben‘.“¹⁸ Wenn er dazu auffordert: „Prüft alles und behaltet das Gute“ (1 Thess 5,21), setzt er offenbar voraus, dass es „solch Gutes, Wahres und Schönes in der paganen Kultur gibt; die Religiosität ist davon nicht prinzipiell ausgenommen.“¹⁹

Der Hebräerbrief zählt die drei Nichtjuden Abel, Henoch und Noah zu den Urvätern und Vorbildern des rechtfertigenden Glaubens (vgl. Hebr 11,1–7). Nach 1 Tim 2,4 und vielen anderen Stellen (vgl. Röm 5,18f; 11,32; Tit 2,11; Eph 1,10) will Gott das Heil aller Menschen, das er in Christus universal anbietet: „Und man darf doch wohl annehmen, dass der Vatergott es dem Menschen einigermaßen guten Willens nicht allzu schwer gemacht hat, des Heiles, das er sich so viel hat kosten lassen, teilhaftig zu werden.“²⁰ Damit ist keine Allerlösung ausgesagt, aber das Reich Gottes ist größer als die sichtbare Kirche. Wie in der Bibel Israels so findet sich also auch in den neutestamentlichen Schriften zum einen die universale Heilsperspektive, zum anderen aber die Überzeugung, dass der eine Gott das Heil durch den einen Mittler schenkt: „Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle ...“ (1 Tim 2,5).

Als Fazit lässt sich festhalten: In der Bibel gibt es sowohl heilspartikularistische, exklusivistische wie heilsuniversale, inklusive Aussagen, die ers-

tere umfassen und übersteigen. Die exklusivistischen Aussagen haben stets einen paränetischen, das heißt ermahnenen Charakter für das Volk Israel oder im Hinblick auf die Zweifler und Dissidenten innerhalb frühen Kirche. Das Neue Testament lässt keinen Zweifel daran, dass in Jesus Christus das Heil für alle Menschen liegt. Zugleich aber hält die Bibel auch echten Glauben und Heilsmöglichkeit von Menschen außerhalb der biblischen Offenbarung für sicher: „weil Christus nicht nur ‚Haupt der Kirche‘ (Eph 5,23; vgl. auch 4,15f.), sondern auch ‚Haupt über alles‘ ist (Eph 1,22), ist dieses Heil gemäß dem Ratschluss Gottes, ‚der alles Denken übersteigt‘ (Phil 4,7), auch auf Wegen ‚außerhalb der Kirche‘ möglich. Das in seiner Vollgestalt erst noch kommende Reich Gottes ist eben nicht mit der sichtbaren Kirche auf Erden identisch.“²¹ Sofern die Bibel überhaupt Aussagen über andere Religionen macht, dann über die „heidnischen“ Religionen der altorientalischen und römisch-hellenistischen Umwelt, wobei sie auch Elemente aus Lehre und Praxis von ihnen übernimmt²², ihnen aber auch nicht wirklich gerecht wird. Die ostasiatischen Hochreligionen wie Hinduismus und Buddhismus, geschweige denn der Islam, der erst sechs Jahrhunderte später entstanden ist, sind in den biblischen Schriften gar nicht im Blick. Die negativen Aussagen der Schrift über die paganen Religionen auf die heutigen Hochreligionen einfach zu übertragen, wäre deshalb anachronistisch. Insgesamt aber „fehlt es den heutigen Konzepten Biblischer Theologie weithin an einer Theologie der Religionen, die einen hermeneutischen Rahmen für die religionsgeschichtliche Erschließung der paganen Umgebung sowohl des Alten Testaments als auch des Neuen und des Frühjudentums liefern.“²³

1.1.2.2 Antijudaismus im Neuen Testament?

Jesus war Jude, die ersten Jünger, die Apostel, die meisten neutestamentlichen Autoren waren Juden. Jesus wollte nicht den Bruch mit dem Judentum. Die Evangelien zeichnen Jesus eindeutig in den jüdischen Kontext ein. Dennoch finden wir im Neuen Testament eine ganze Reihe von Aussagen, die im Rückblick auf ihre Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zumindest antijüdisch klingen. So begegnet in der ältesten neutestamentlichen Schrift überhaupt (51 n. Chr.), im ersten Brief des Paulus an die Gemeinde von Thessaloniki, eine der härtesten und folgenreichsten antijüdischen Polemiken – der Vorwurf, die Juden hätten Christus getötet:

„Denn, Brüder, ihr seid den Gemeinden Gottes in Judäa gleich geworden, die sich zu Christus Jesus bekennen: Ihr habt von euren Mitbürgern das gleiche erlitten wie jene von den Juden. Diese haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen; sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen. Dadurch machen sie unablässig das Maß ihrer Sünden voll. Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen.“ (2,14–16)

Die christliche Gemeinde in Thessaloniki erfuhr offenbar soziale Ausgrenzung oder Widerstand durch die Nichtjuden; Paulus, der Jude, will sie trösten durch den Verweis auf die ähnlich feindselige Haltung der Juden gegenüber den christlichen Gemeinden in Judäa. Möglicherweise macht Paulus die Juden sogar verantwortlich für die feindselige Haltung der Heiden in Thessaloniki.²⁴ Der Vorwurf des Prophetenmordes hat alttestamentlich-jüdische Tradition (vgl. Jer 7,25f; Neh 9,26; 2 Chr 36,14ff), die auch in den Evangelien aufgegriffen wird (vgl. Lk 11,47–51 par; Mk 12,1–12 parr). Doch Paulus ergänzt diesen innerjüdischen Topos hier mit Topoi heidnischer Judenfeindschaft: die Juden seien Gegner Gottes und Feinde aller Menschen.²⁵ Diese Polemik lässt sich nur auf dem Hintergrund des theologischen Streits des Paulus und der frühen Christengemeinden mit den jüdischen Glaubensgenossen erklären – ein Streit, der im Fall der beiden Märtyrer Stephanus und Jakobus sogar tödlich endete.

Ein zentraler Ausgangspunkt des theologischen Konflikts war wohl zunächst weniger die Messiasfrage als vielmehr die Entscheidung des Paulus und des Apostelkonzils, im Zuge der Heidenmission auf die Beschneidung und andere jüdische Ritualgesetze zu verzichten. Die Polemik des Paulus gegen das jüdische Gesetz spitzt sich immer mehr zu, die Evangelien bauen die Pharisäer als Feindbild auf. Umgekehrt grenzen sich die Juden immer mehr polemisch von den Christusgläubigen ab: „in den prinzipiellen Abweisungs-, Verwerfungs- und Diffamierungsversuchen, von denen man sich auf beiden Seiten einen Argumentationsvorsprung bzw. eine indirekte Selbststabilisierung erhoffte, verbirgt sich das Problem.“²⁶

Im Vergleich zum früheren Markusevangelium verschärft das Matthäusevangelium den Konflikt Jesu mit anderen jüdischen Gruppierungen wie Pharisäern und Schriftgelehrten (vgl. Mt 23,1–39), ja mit dem jüdischen Volk (vgl. Mt 23,34–39). Der Konflikt kulminiert in der Passionsgeschichte, wenn der Evangelist das „ganze Volk“ rufen lässt: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ (27,25) Diese historisch äußerst unwahrscheinliche und fälschlicherweise oft sogenannte „Selbstverfluchung“ des Volkes Israel (es geht vielmehr um die Übernahme der „Verantwortung für die geforderte Verurteilung“)²⁷ wurde zu einer der folgenreichsten antijüdischen Aussagen des Neuen Testaments, weil sie jahrhundertlang der Rechtfertigung zur Ausübung von Gewalt gegen die Juden diene. Pontius Pilatus und Herodes werden in den Evangelien zunehmend entlastet von der juristischen Schuld des Todes an Jesus Christus, die Juden bzw. das Volk Israel dagegen immer mehr als Hauptakteure inszeniert.²⁸

Noch einmal zugespitzt wird die Konfrontation im Johannesevangelium: Hier wird gar nicht mehr zwischen verschiedenen jüdischen Gruppierungen unterschieden, sondern nur noch pauschal von „den Juden“ gesprochen, die Jesus von Anfang an feindselig gegenübergestanden seien und auf dessen Tod gedrungen hätten. Einen dramatischen Höhepunkt stellt dabei das Streitgespräch Jesu mit den Juden im Tempel dar:

„Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn von Gott bin ich ausgegangen und gekommen. Ich bin nicht in meinem eigenen Namen gekommen, sondern er hat mich gesandt. Warum versteht ihr nicht, was ich sage? Weil ihr nicht imstande seid, mein Wort zu hören. Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Er war ein Mörder von Anfang an. Und er steht nicht in der Wahrheit; denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er lügt, sagt er das, was aus ihm selbst kommt, denn er ist ein Lügner und ist der Vater der Lüge“ (Joh 8,42–44).

Die Juden werden von Jesus nicht nur als Ungläubige, Lügner und Verstockte, sondern als Kinder des Teufels (wörtlich: „ihr seid aus dem Teufel als dem Vater“) und als Mörder verurteilt. Auch diese Darstellung, die auf einen Dualismus von „Licht und Finsternis, Leben und Tod, Glaube und Unglaube, Gott und Teufel“²⁹ hinausläuft, nimmt mit ziemlicher Sicherheit nicht auf eine historische Szene Bezug, sondern ist auf die schwierige Situation der mehrheitlich judenchristlich geprägten johanneischen Gemeinde zurückzuführen, die unter anderem den Ausschluss aus der jüdischen Gemeinde und Umwelt erleben musste.³⁰ Die Offenbarung des Johannes – die nicht auf den Evangelisten, sondern auf einen anderen judenchristlichen Autor zurückgeht – spricht dann wiederholt von der „Synagoge des Satans“ (Offb 2,9; 3,9) und spricht den nicht an Christus glaubenden Juden ab, wahre Juden zu sein. Im Hebräerbrief ist gar bereits die spätere Substitutionstheorie zu finden, wonach der neue Bund in Christus den alten ersetzt habe (vgl. Hebr 10,9).

Die scharfen antijüdischen Stellen der neutestamentlichen Schriften sind in den meisten Fällen noch als innerjüdische Polemik, als unerbittlicher, tragischer Familienkonflikt zu interpretieren, was in der Schärfe für das damalige Judentum nicht ungewöhnlich war, wie die alttestamentlichen Schelt- und Verwerfungsreden vor allem der Propheten oder die Polemik der Qumrangemeinde und anderer apokalyptischer Gruppen zeigen.³¹ Man kann folglich auf der Ebene des Neuen Testaments noch kaum von einem „Antijudaismus“ sprechen. Problematisch wurde die Existenz solcher Aussagen erst, als sie nach der Trennung beider Wege von (Heiden-)Christen gegen das Judentum und die Juden generell angewandt, selektiv und kontextlos zu einer antijüdischen Theologie verschmolzen worden sind. So wurden die Juden im Nachhinein zu Feinden Jesu und der Christen stilisiert und Jesus in einen Gegensatz zum Judentum gestellt.³² „Auch wo sich die Negativfolien neutestamentlicher Texte gar nicht auf das reale Judentum beziehen, fungiert dieses doch als Projektionsfläche. Genau dieses Absehen von jeglicher empirischen Realität ist aber auch ein klares Merkmal der Judenfeindschaft überhaupt.“³³ Es bedarf deshalb einer kritischen Aufarbeitung der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte dieser Texte.

Man kann diese aus heutiger Sicht problematischen Stellen nicht aus dem biblischen Kanon streichen, aber man kann und muss sie einer Relativierung und Kritik unterziehen³⁴: Zum einen sind sie textimmanent zu relativieren, in dem man sie einordnet in das Gesamt des biblischen Zeugnisses über Israel,

das eindeutig die bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung Israels betont (vgl. Röm 9–11; Joh 4,22).³⁵ Vor allem Paulus entwickelt eine reflektierte Israeltheologie, die „nicht nur – wie alle neutestamentlichen Schriften – die Verwurzelung des Christusevangeliums im alttestamentlichen Offenbarungsgeschehen bejaht, sondern auch einen positiven Begriff des zeitgenössischen Judentums findet und die Perspektive der Hoffnung auf eschatologische Gemeinschaft im Angesicht Gottes eröffnet.“³⁶ Die Wiederentdeckung dieser neutestamentlichen Israeltheologie bildete die Grundlage für die Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum durch das Konzil.³⁷ Zum anderen müssen die wirkungsgeschichtlich problematischen Stellen zeitgeschichtlich relativiert werden, indem man sie aus ihrem Kontext des wechselseitigen, für beide Seiten schmerzhaften Ablösungsprozesses von rabbinischem Judentum und frühem Christentum heraus zu erklären und zu verstehen versucht. Schließlich muss man die polemischen Stellen der Bibel einer Sachkritik unterziehen: Polemik, Entwürdigung, Verzerrung kann niemals Gottes Wort und Wille sein.

1.2 Die Religionen in der Alten Kirche

Nach dem kurzen biblischen Überblick sollen im Folgenden wichtige Stationen, Entwicklungen und Positionen des Verhältnisses der Kirche zum Judentum und zu den anderen Religionen in der frühen Kirche und bei den Kirchenvätern skizziert werden.

1.2.1 *Das Verhältnis zum Judentum*

1.2.1.1 Die Juden in der Sicht der Kirchenväter: Beginn des christlichen Antijudaismus

Sind schon die späten neutestamentlichen Schriften ein Zeugnis des schmerzhaften Ablösungs- und Trennungsprozesses zwischen dem frühen Christentum und dem rabbinischen Judentum, so verstärkt sich in der Zeit der frühen christlichen Theologen und Kirchenväter die wechselseitige Abgrenzung. Dabei verquickten sich theologische, psychologische, gesellschaftliche und politische Faktoren: Das Judentum war im Römischen Reich eine *religio licita*, eine erlaubte Religion mit gewissen Privilegien, die neue Religion der Christen dagegen galt als Gefahr für den offiziellen Staatskult und wurde bestenfalls geduldet, nicht selten heftig verfolgt. Den Christen werden im Reich Unzucht, asoziales Verhalten, sogar Ritualmord, Schuld an jedem Unheil vorgeworfen: „Man erkennt ohne Mühe manche der Argumente wieder, die tausend Jahre später – und von da ab während vieler Jahrhunderte – von den Christen den Juden entgegeng gehalten wurden.“³⁸ Um

nicht in diesen Strudel zu geraten, grenzte sich das Judentum von den Christen ab. Im Zuge des Bar-Kochba-Aufstandes (132–135) kam es wohl auch zu Verfolgungen der Christen durch die Juden. Umgekehrt gaben sich wohl unter dem Verfolgungsdruck immer wieder Christen nach außen als Juden aus oder konvertierten gar.

Auf die Angriffe von jüdischer Seite und das „Judaisieren“ mancher Christen reagierten christliche Theologen wiederum mit einer scharfen theologischen Abgrenzung vom Judentum.³⁹ Es entwickelte sich eine in Inhalt und Form ausgesprochen polemische Literaturgattung „gegen die Juden“ (Adversus-Judaeos), die immer aggressivere Züge annahm: „Adressaten sind ganz überwiegend Christen, die mit der jüdischen Religion und ihren Bräuchen sympathisieren und die jüdischer religiöser Überredung, Werbung und Mission ausgesetzt sind. Ziel der Schriften ist es, die Christen davon zurückzuhalten, sich von Juden bekehren zu lassen. ... Die Methode der Argumentation ist der Schriftbeweis.“⁴⁰ Es ging einerseits also um Widerlegung der Juden, andererseits um die Vergewisserung des eigenen, noch jungen und ungefestigten christlichen Glaubens. Noch bis ins 4. Jahrhundert hinein scheint das Judentum besonders mit seinen Festen auf nicht wenige Christen Faszination ausgeübt und es auch eine aktive Proselytenwerbung der Juden unter den Christen gegeben zu haben.

Besonders die Tatsache, dass das Judentum sich mehrheitlich nicht der christlichen Interpretation des überlieferten Glaubens und des Jesusereignisses anschließen wollte und dennoch weiterexistierte, trug zu einer massiven Verunsicherung vieler Christen bei: „Immer neue Theologengenerationen versuchten deshalb die christlichen Gläubigen gegen potentielle oder tatsächliche judaisierende Glaubenszweifel apologetisch zu wappnen und widmeten sich so der Abfassung von Texten und Disputationen, in denen dem jüdischen Dialogpartner meist nur noch die Rolle eines willfährigen Stichwortgebers für den Christen zukam, der wie auf einer Schnur die herkömmlichen Schriftbeweise gegen die Juden aufreichte. Die Kontroverse nahm deshalb schon früh irrealer Züge an und erstarrte so vielfach zum Scheingefecht gegen eine ‚Strohfigur‘ und zur ‚Scheinpolemik‘“.⁴¹

Das älteste christliche judenfeindliche Dokument ist wohl der um 130 in Alexandrien verfasste Barnabasbrief, der Israel in scharfer Polemik abspricht, überhaupt jemals Gottes Bundesvolk gewesen zu sein.⁴² Beeinflusst davon schreibt Justin der Märtyrer (gest. um 165) seine antijüdische Apologetik „Dialog mit dem Juden Tryphon“, die schon kein wirklicher Dialog mehr ist, sondern „der erste große apologetische Monolog“⁴³: „Justinos ist der erste christliche Autor von Rang, bei dem die Juden in umfassender Weise als Feinde Christi und der Christen aufgefasst sind.“⁴⁴ Die heiligen Schriften des Volkes Israel werden dem Judentum immer mehr entrissen und christlich vereinnahmt. Bei Justin ist bereits die „Substitutionstheorie“ zu finden, wonach der Bund Gottes mit dem Volk Israel aufgehört hat zu existieren und an dessen Stelle der neue Bund und die Kirche getreten sind.⁴⁵ Die

gesamte Geschichte Israels wird zur bloßen Vorgeschichte (Verheißung) der in Christus beginnenden Heilsgeschichte (Erfüllung), die Juden werden – zunächst nur theologisch – den Christen untergeordnet. Die Übersteigerung dieser Auffassungen führt bei Markion (gest. um 160) zu der Behauptung, der Gott des Alten Testaments sei nicht der Gott Jesu und des Neuen Testaments. Zwar hat die Kirche diese Irrlehre, die ein Christentum frei von jüdischen Elementen wollte, glücklicherweise verurteilt, doch die Wirkungen dieser antijüdischen Theologie werden in der Geschichte bis weit in die Gegenwart hinein immer wieder zu spüren sein („Kryptomarkionismus“).

Bei Bischof Meliton von Sardes (gest. um 180) taucht dann erstmals der Vorwurf an die Juden auf, mit Jesus Christus Gott selbst getötet zu haben – eine „Geschichtsfälschung im Dienst der Polemik“⁴⁶, die eindeutig den folgenreichsten Kern des christlichen Antijudaismus bis ins 20. Jahrhundert darstellte, weil sie nicht nur von einer Kollektivschuld, sondern gar von einer Erbschuld der Juden ausging und die Juden einfach zum Sündenbock schlechthin für alles machte: „Die Anklage des Gottesmordes, dazu noch in Verbindung mit dem Kollektivschuldvorwurf, trug wesentlich dazu bei, aus dem jüdisch-christlichen Nebeneinander immer mehr ein feindliches Gegen-einander werden zu lassen.“⁴⁷

Die antijüdische christliche Polemik spitzte sich in den folgenden Jahrhunderten zu und wurde „zum festen Bestandteil kirchlicher Lehre, aber auch des öffentlichen Lebens“.⁴⁸ Auch Origenes (gest. um 253) erhob den Vorwurf der Kollektivschuld der Juden und vertrat die Substitutionsthese, wonach die Kirche an die Stelle des Volkes Israel getreten sei.⁴⁹ Die Juden werden zu gefährlichen Feinden Jesu und der Christen stilisiert, sie werden mit Judas, dem Verräter identifiziert und immer mehr als Gefährten des Teufels dämonisiert. Der Kirchenlehrer Ephrem der Syrer (gest. um 373) warnt eindringlich vor den blutrünstigen Juden, die den Christen nach dem Leben trachten würden. Bei ihm begegnet bereits auch die im Mittelalter dann verheerend sich auswirkende Vorstellung, wonach das Blut Christi in die Speisen der Juden gemischt sei. Die Juden werden gar dehumanisiert und als „Schweine“ bezeichnet: „Theologischer Antijudaismus, der mit Schriftverdrehungen operiert und die Grenze legitimer Apologetik überschreitet, mischt sich da mit profanem Judenhass zu einer brisanten Mischung. Die Frage muss gestellt werden, ob solche Aussagen nicht schon zum Vorfeld des neuzeitlichen Antisemitismus gehören.“⁵⁰

Auch beim Kirchenvater und -lehrer Gregorius von Nyssa (gest. 394) sind hässliche verbale Ausfälle gegen die Juden zu finden: „Mörder des Herrn, Prophetenmörder, Feinde und Hasser Gottes; sie verhöhnen das Gesetz, bekämpfen die Gnade, haben den Väterglauben über Bord geworfen, sind Helfershelfer des Teufels, Schlangengezücht, Ohrenbläser, Verleumder, sind umnachteten Geistes, Sauerteig der Pharisäer, Teufelsversammlung, böse Geister, ganz schlimme Gesellen, Steiniger, Hasser alles Schönen und Edlen“.⁵¹ Verbale Aggression aber ist meist der Vorläufer physischer Gewalt,

zu der es Ende des vierten Jahrhunderts tatsächlich kam: Ambrosius von Mailand (um 339–397), Kirchenvater und -lehrer, verteidigte die blindwütige Zerstörung einer Synagoge am Euphrat im Jahre 388 durch einen christlichen Mob mit den Worten, die Synagoge sei eine „Stätte des Unglaubens, diese Wohnung der Gottlosigkeit, dieser Schlupfwinkel tollen Wahnsinns, der von Gott selbst verdammt wurde“⁵² und übernahm persönlich die Verantwortung für die Zerstörung. Hier wurde erstmals durch einen hochrangigen Theologen und Kirchenmann Gewalt gegen Juden – die er als Ungläubige (*perfidus*) bezeichnete, die „ausgerottet“ werden müssten – theologisch gerechtfertigt. Tatsächlich blieben die Täter auf diese Intervention hin straffrei.

Einen unrühmlichen Höhepunkt der altkirchlichen Judenfeindschaft stellen die Predigten „Gegen die Juden“ des Johannes Chrysostomos (354–407) dar, die aufgrund seiner rhetorischen Begabung (deshalb der Beinamen Chrysostomos = „Goldmund“) breite Wirkung im Volk und in der christlichen Tradition entfalteten. Ein Abschnitt aus einer seiner Predigten:

„Ich weiß, dass sehr viele Gläubige eine gewisse Achtung für die Juden empfinden und ihre Zeremonien in Ehren halten. Ich sehe mich daher gezwungen, eine so verhängnisvolle Meinung von Grund auf auszurotten. Ich habe bereits erwähnt, dass die Synagoge nicht mehr wert ist als ein Theater. Hört, was der Prophet sagt, dem man als Prophet mehr Achtung schenken muss als den Juden: ‚Du hast die Stirne eines Buhlweibes und fühlst dich nicht beschämt‘ (Jer 3,3). Wo aber, wenn nicht im Bordell, wird das Buhlweib entehrt? Daher ist die Synagoge nicht nur ein Theater, sondern auch ein Bordell; sie ist eine Räuberhöhle und ein Versteck für wilde Tiere ... aber nicht einfach für wilde Tiere, sondern für unreine Bestien. Bei dem Propheten Jeremias heißt es: ‚Ich habe mein Haus im Stich gelassen, ich habe mein Erbteil verstoßen‘ (Jer 12,7). Wenn also Gott sie verlassen hat, wieviele Hoffnung auf Erlösung bleibt ihnen dann? Sie sagen, dass auch sie Gott anbeten, aber das ist nicht wahr. Keiner, nicht einmal ein einziger Jude betet Gott an. Hat nicht der Sohn Gottes ihnen gesagt: ‚Ihr kennt weder mich noch den Vater. Würdet ihr mich kennen, so würdet ihr auch den Vater kennen‘ (vgl. Joh 8,19). Da sie den Vater verleugnet, den Sohn gekreuzigt und die Hilfe des Heiligen Geistes verweigert haben, wagt es wohl keiner, zu behaupten, die Synagoge sei nicht das Heim der bösen Geister. Dort wird nicht Gott angebetet, sondern nur Götzendienst betrieben ... Die Juden sind vom Dämon besessen, sind unreinen Geistern ausgeliefert ... Anstatt sie zu grüßen und sie eines Wortes zu würdigen, solltet ihr euch von ihnen abwenden wie von der Pest und von der Seuche des Menschengeschlechts“.⁵³

Man kann diese Verbalinjurien nur dadurch erklären, dass sich die christlichen Gemeinden in Antiochien zu dieser Zeit durch eine hohe Anziehungskraft des Judentums gefährdet sahen.⁵⁴ „Da äußert sich in der Tat blanker Hass und die Polarisierung von Christentum und Judentum erreicht einen Grad, der kaum noch steigerungsfähig erscheint.“⁵⁵ Hier vermischt und verdichtet sich ein christlich motivierter, theologisch begründeter Antijudaismus mit profaner vor- und außerchristlicher Judenfeindschaft zu einem System und bereitet den Weg für die mittelalterlichen Pogrome über die Judenfeindschaft Martin Luthers bis zum Antisemitismus der Neuzeit. „Die pastorale

Sorge um das Judaisieren der Christen äußert sich so, dass ein Klima gefördert wird, in dem Synagogenverbrennungen möglich waren, das andererseits aber auch der Antisemitismus der Neuzeit hier eine bequeme Rechtfertigung seiner Verjudungshysterie finden konnte, ein Antisemitismus, der vom Juden als ‚Schädling‘ sprach, der ‚unser Unglück‘ ist.“⁵⁶

Differenzierter waren demgegenüber die Aussagen des Augustinus (354–430)⁵⁷: So wandte er sich gegen die Gottesmordthese, machte aber dennoch die Juden kollektiv für den Tod Jesu verantwortlich. In den Juden sah er „Feinde Christi“ und blinde Bücherträger, die den Christen die Heilige Schrift übergaben, ohne selbst deren richtigen Sinn zu erkennen – das spätere mittelalterliche Bild von der blinden Synagoge und der triumphierenden Kirche in der kirchlichen Kunst hat auch hier seine Wurzeln. Kennzeichnend ist dabei auch das typologische Schema, das dem Alten Testament keinen Eigenwert zugestehen kann: „Im Alten Bund ist der Neue wie in einem vorausgeworfenen Schatten vorgebildet. Was ist nämlich der Bund, den man den Alten nennt, anders als eine Verschleierung des Neuen? Und was ist der Bund, den man den Neuen nennt, anders als eine Entschleierung des Alten.“⁵⁸ Die Kirche sah er als das „wahre Israel“, die Verstockung und Zerstreuung der Juden als sinnvolle Fügung Gottes zur Ausbreitung des Christentums – eine Idee, die sich ebenfalls bis in die Theologie des 20. Jahrhunderts einpflanzen wird. Es war eine mögliche Antwort auf die Weiterexistenz des nachchristlichen Judentums: Es sollte gleichsam als Negativfolie die Wahrheit des Christentums bezeugen und durfte schon allein deshalb nicht beseitigt werden. Darauf wird sich die kirchliche Judenpolitik ab dem Hochmittelalter mit ihrem Konzept der „doppelten Schutzherrschaft“ stützen.

Fazit

Natürlich war das Beziehungsgeflecht zwischen Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten und auch später komplexer, als allein die *Adversus-Judaeos*-Texte nahe legen: Rhetorik und Realität sind zu unterscheiden, neben Konfrontation gab es immer auch Koexistenz und wechselseitige Beeinflussungen.⁵⁹ Hier ging es eher darum, die Grundlagen für die christliche Judenfeindschaft späterer Jahrhunderte zu erhellen. Die Gründe für die Ausbildung einer judenfeindlichen Theologie und Einstellung in den ersten Jahrhunderten sind vielfältig: das junge Christentum musste sich von der Mutterreligion abnabeln, konkurrierte mit dieser in der Missionstätigkeit unter den Nichtjuden, wurde politisch oft heftig verfolgt und musste sich auch noch mit zahllosen inneren Häresien auseinandersetzen. Die *Adversus-Judaeos*-Literatur war eine „heillose Art der Kirchenväter, Theologie zu treiben“⁶⁰, für die es historische und psychologische Erklärungen, aber letztlich weder theologisch noch moralisch eine Rechtfertigung geben kann: „Der hässliche, auch boshafte Antijudaismus der Kirchenväter war nicht unabdingbar. Er war Resultat kontingenter, freier, sehr problematischer Entscheidungen der

Kirchenväter in ihrem Kampf für die Einheit der Kirche ... unheilvoll ist dieser Antijudaismus, weil er in die grundsätzliche Verdammung des jüdischen Gegenübers mündete, weil er sich von den konkreten historischen Konflikten, die ihn auslösten, verselbständigte, und weil die Verfasser, Hörer und Leser der Polemiken die Fähigkeit verloren, zwischen Judentum als ganzem und einzelnen Juden sowie zwischen vergangenem, gegenwärtigem und zukünftigem Judentum zu unterscheiden.⁶¹ Nur auf dem Hintergrund dieser Verhärtungen von frühester Zeit an ist der langwierige und schwierige Prozess der Umkehr während des Zweiten Vatikanischen Konzils nachvollziehbar.

1.2.1.2 Aussagen der frühen Konzilien über die Juden

Die frühesten lehramtlichen Aussagen über das Judentum stammen vom Regionalkonzil von Elvira, Spanien, (um 306 n.Chr.) und zeigen parallel zur Adversos-Judaeos-Literatur die religiöse und soziale Abgrenzung der damaligen Kirche: „Wenn Ketzer sich der Katholischen Kirche nicht (wieder) anschließen wollen, darf ihnen kein katholisches Mädchen zur Ehe anvertraut werden: weder Juden noch Ketzern darf man sie anvertrauen, weil ein Gläubiger mit einem Ungläubigen keine Gemeinsamkeit haben darf“.⁶² Nach einem weiteren Kanon sind „Grundbesitzer zu ermahnen, die Feldfrüchte, die sie von Gott empfangen haben, nicht von Juden segnen zu lassen, damit diese nicht unsere Segnungen unwirksam und kraftlos machen.“ Schließlich wird allen Klerikern und Gläubigen, die mit Juden speisen, sogar die Exkommunikation angedroht. Solche und ähnliche Anweisungen, die auf soziale Segregation und die Unterordnung der Juden zielten, wurden durch das Konzil von Chalcedon von 451 und weitere Konzilien und Synoden immer wieder bestätigt bzw. verschärft und gehen nicht nur in die Kirchengesetzgebung, sondern dann auch ins zivile Recht des römischen Reiches ein, nachdem das Christentum Staatsreligion wurde.

Zusammenfassend lässt sich bis dahin sagen, dass nahezu ausnahmslos „die frühchristliche Literatur von einer konsequenten Judenfeindlichkeit durchzogen ist, die alles übertrifft, was ältere oder gleichzeitige heidnische Schriften in dieser Hinsicht bieten, und die als eine offizielle Ideologie gelten kann. Sie ist darauf abgestellt, Volk und Glauben der Juden zu diffamieren und verächtlich zu machen, gründet sich auf eine bestimmte Auslegung alttestamentlicher Texte und der biblischen und aktuellen Geschichte und findet ihren Ausdruck in polemischen Schriften, Predigten, Bibelexegese und Geschichtsschreibung – eigentlich in der gesamten Literatur der Kirche – und später, als das Christentum Staatsreligion des römischen Reiches wird, überdies in antijüdischer Gesetzgebung und illegalen Ausschreitungen. Mit Anbruch des 4. Jh. tritt uns diese Ideologie, deren Anfänge sich in den ersten und am schlechtesten dokumentierten Phasen der Kirchengeschichte verlieren, bei den Lateinischen, Griechischen und Syrischen Kirchenvätern als