

## 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“<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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.“<sup>1</sup>

#### 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“.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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 Verehrung<sup>4</sup>: 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.“<sup>5</sup>

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“<sup>6</sup>, 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).<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.“<sup>12</sup> 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“.<sup>13</sup>

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‘“.<sup>14</sup> 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).<sup>15</sup> 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).<sup>16</sup> 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.“<sup>17</sup>

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‘.“<sup>18</sup> 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.“<sup>19</sup>

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.“<sup>20</sup> 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 ermahnenden 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.“<sup>21</sup> 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 übernimmt<sup>22</sup>, 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.“<sup>23</sup>

### 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.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> 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.“<sup>26</sup>

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“)<sup>27</sup> wurde zu einer der folgenreichsten antijüdischen Aussagen des Neuen Testaments, weil sie jahrhundertlang der Rechtfertigung zur Ausübung von Gewalt gegen die Juden diente. 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.<sup>28</sup>

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: