

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 49 (2002)

Heft: 1-2

Artikel: Der Zumutungscharakter der christlichen Botschaft : seine Bedeutung für eine Theologie der Religionen

Autor: Gäde, Gerhard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760885>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GERHARD GÄDE

Der Zumutungscharakter der christlichen Botschaft

Seine Bedeutung für eine Theologie der Religionen

In vielen Beiträgen zur Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog dominiert die Tendenz, den christlichen Glauben harmonisch in den Chor der großen Weltreligionen einzufügen.¹ Hans Küng bringt das auf die griffige Formel: «Kein Weltfrieden ohne Religionsfriede.»² Doch während Küng die theologische Wahrheitsfrage – ohne sie deshalb für belanglos zu halten – bewußt ausblendet, sich auf ein seiner Ansicht nach von allen Religionen geteiltes *Ethos* konzentriert³ und damit den Dialog der Religionen als Forderung der *praktischen* Vernunft einklagt, scheint die angloamerikanische pluralistische Religionstheologie von dem Bestreben geleitet zu sein, alles Ärgerliche und für andere Religionen Unzumutbare aus dem christlichen Glauben entfernen zu wollen, um das Christentum pluralismusfähig zu machen. Dies betrifft in erster Linie die Christologie, in der ein Hauptvertreter der pluralistischen Religionstheologie wie John Hick das größte Hindernis auf dem Weg zur christlichen Pluralismusfähigkeit erblickt.⁴ Dementsprechend ist in der ein-

¹ Zu dieser Wahrnehmung vgl. auch G. NEUHAUS, Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs «Projekt Weltethos», Freiburg et al 1999, 22–30.

² H. KÜNG, Projekt Weltethos, München-Zürich 1990, 97–103.

³ Vgl. ebd., 114ff.

⁴ Vgl. J. HICK, The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age, London 1993, 7ff., 152. Das ganze Werk widmet sich im Grunde der Aufgabe, die Christologie einer religiösen Pluralismusfähigkeit unterzuordnen. Vgl. in diesem Zusammenhang auch P.F. KNITTER, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, 42: «Das entscheidende Hindernis scheint der zentrale christliche Glaubenssatz der Einzigartigkeit Christi zu sein. Die grundlegende Voraussetzung eines einheitlichen Pluralismus lautet: Alle Religionen sind gleichermaßen gültig oder können es sein. Das heißt, daß ihre Stifter, die religiösen Gründergestalten, ebenso für gleich gelten. Dies würde wiederum die Möglichkeit eröffnen, daß Jesus Christus «einer unter vielen» in der Welt der Heilsbringer und Offenbarer ist. So etwas anzuerkennen ist dem Christen einfach nicht erlaubt. Oder doch?»

schlägigen Literatur auch von «Deabsolutierung der Christologie» und sogar von «christologischer Abrüstung» (man beachte die schlimme Formulierung!) die Rede.⁵ Als Gegenstand solcher Abrüstung ist in erster Linie das christologische Dogma gemeint, wie es vom Konzil von Chalcedon formuliert und definiert wurde und das Jesus Christus als «wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch» in einer Person «ohne Vermischung und ohne Trennung» bekennt.⁶ In diesem Bekenntnis kommt nach Ansicht pluralistischer Theologen ipso facto ein Superioritätsanspruch zum Ausdruck, wie er so von keiner anderen Religion erhoben werde. Offenbar wird in diesem Bekenntnis für Christen ein Anlaß gesehen, sich über andere Religionen zu erheben.

Nun erinnert das Kreuz in jeder christlichen Kirche und in den Häusern der Christen daran, daß das Christentum sich einem tödlichen Konflikt verdankt. Es ist der Konflikt, in den bereits Jesus mit seiner eigenen Herkunftsreligion geriet und der ihn zu Tode brachte. Scheinbar ging diese Religion aus diesem Konflikt als Siegerin hervor.

Also nicht ein Konflikt mit der «Welt» steht am Ursprung des Christentums, sondern ein Streit mit der Religion. Dieser Konflikt scheint mir aus der aktuellen religionstheologischen Diskussion weitgehend ausgeblendet zu werden. Die seit einigen Jahren entbrannte Diskussion um eine Theologie der Religionen und die oft vorgebrachte Forderung nach einer christlichen Verhältnisbestimmung zu den nichtchristlichen Religionen, die auf jeden Superioritätsanspruch verzichtet, ist weithin vom Wunsch nach einem harmonischen Miteinander der Religionen bestimmt. Doch angesichts der konfliktiven Natur, die der christlichen Botschaft durchaus eigen ist, stellt sich die Frage, ob ein solches harmonisches Miteinander überhaupt möglich ist.

Mit dieser Problemanzeige soll nicht gesagt sein, der christlichen Botschaft wohne «von Natur aus» ein Superioritätsanspruch über die anderen Religionen inne. Vielmehr möchte ich von einem *Zumutungscharakter* sprechen, der sicher zum Wesen des christlichen Glaubens gehört und der sich theologisch nicht wegdiskutieren läßt, ohne die christliche Botschaft selbst zu entleeren. Denn nach dem neutestamentlichen Zeug-

⁵ R. BERNHARDT, «Deabsolutierung der Christologie?», in: M. v. Brück/J. Werbick (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg 1993, 144–200, sondiert die Möglichkeiten eines christologischen «Deabsolutierungsprogramms» (147) und fragt: «Müssen wir christologisch abrüsten, um interreligiös dialogfähig zu werden?» (144).

⁶ Vgl. DH 301 und 302. Zur bleibenden Bedeutung dieser dogmatischen Definition vgl. P. KNAUER, *Die chalzedonensische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis*, in: *ThPh* 60 (1985) 1–15.

nis ist die Botschaft Christi, des Gekreuzigten, «für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit» (1Kor 1,23). An diesem als ungeheuerlich empfundenen Zumutungscharakter hat sich der Konflikt mit Jesus entzündet.

Wie damit bereits angedeutet und von Paulus bekräftigt wird, hängt dieser Zumutungscharakter mit dem Kreuz Jesu Christi zusammen. Doch stellt nicht erst das Kreuz diese «unzumutbare» Eigenart der christlichen Botschaft dar, sondern das Kreuz ist Ausdruck und, wie es scheint, unausweichliche Folge ihres Zumutungscharakters. Tatsächlich hat das Kreuzesgeschehen ja seine Vorgeschichte in der Botschaft des vorösterlichen Jesus und in der Tatsache, daß er dafür Anhänger fand. Diese Botschaft war es, die den Streit entfachte, zum tödlichen Konflikt führte und Jesus den Tod am Kreuz einbrachte. Dieser Konflikt wurde mit den religiösen Autoritäten Israels ausgetragen. Diese auch waren es, die nach dem Neuen Testament im Anspruch Jesu blasphemische Züge sahen (vgl. Joh 10,33: *περὶ βλασφημίας*; 19,7) und seinen Tod forderten (vgl. Mk 2,7 parr., 3,5f. parr.; 14,1.63f. parr.). Die Tempelaktion Jesu (Mk 11,15–19) sowie seine «Tempelworte» (Mt 23,37ff.; Lk 13,34f.; Mk 13,1f.; Joh 2,19), aus denen man Jesus vor dem Hohen Rat einen Strick zu drehen versuchte (Mk 14,58; Mt 26,61), konnten nur als anmaßende Gotteslästerung und Angriff auf die Religion verstanden werden. «Tatsächlich war sie [die Tempelaktion] der Auslöser für seine Verhaftung und Hinrichtung.»⁷ Auch wenn Jesus konkret durch die römische Besatzungsmacht hingerichtet wurde, waren die Römer eher die Vollstrecker einer Forderung, die von der religiösen Autorität Israels an den römischen Statthalter herangetragen worden war (vgl. Mk 10,33f.; 15,3). Ankläger war zunächst die Religion; das präsumierte Verbrechen ein religiöses.⁸

Die folgenden Seiten möchten erläutern, in welchem Sinne die christliche Botschaft einen Zumutungscharakter für die anderen Religionen darstellt. Dafür muß zuerst gezeigt werden, daß sich der christliche Glaube zu den Religionen ähnlich verhält wie zur Religion Israels. Er will sie nicht ersetzen, sondern ihre unüberbietbare Wahrheit ans Licht bringen und verständlich machen. Das aber setzt voraus, daß man bereit ist, das eigene religiöse Vorverständnis zu überprüfen. Dieses kennt in der Regel nur die herkömmlichen Klassifikationsmodelle *Exklusivismus*,

⁷ TH. SÖDING, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage, in: *TTbZ* 101 (1992) 36–64, hier: 62.

⁸ Vgl. Dazu die erhellenden Ausführungen von F. MUSSNER, Das jüdische Nein zu Jesus und zum Evangelium. Gründe und Konsequenzen für die Juden, in: *TTbZ* 110 (2001) 47–66, hier: 47–54.

Inklusivismus und neuerdings *Pluralismus*. Keines von ihnen ist gemeint, wenn hier vom Zumutungscharakter die Rede ist. Denn weder die christliche Botschaft noch die Religionen, insofern sie eine unüberbietbare und alle Wirklichkeit umfassende Wahrheit verkündigen, lassen sich *theologisch* in solche vorgefaßten und angeblich «logischen» Modelle einordnen.⁹ Denn «neuer Wein gehört in neue Schläuche» (Mk 2,22 parr.).

Es müßte also an der christlichen Botschaft selbst gezeigt werden, daß es nicht ihrem Selbstverständnis entspricht, andere Religionen exklusivistisch zu verwerfen oder ihnen die Wahrheit schlichtweg abzusprechen. Auch ein inklusivistisches Verhältnis, wie es von Karl Rahner grundgelegt ist, entspricht noch nicht dem, was der christliche Glaube meint, wenn er sich an religiöse Menschen wendet. Der Inklusivismus vermag in anderen Religionen nicht deren unüberbietbare übernatürliche Wahrheit zu erkennen, sondern räumt ihnen nur eine partielle Teilhabe an der eigenen Wahrheit ein. Es bliebe ein inhaltlicher Superioritätsanspruch des Christentums gegenüber anderen Religionen bestehen. Völlig unzutreffend wäre erst recht ein pluralistisches Verständnis, das die christliche einfachhin neben die anderen Religionen stellt. Die pluralistische Religionstheologie, wie sie von John Hick vorgetragen wird, vermag in allen Religionen, auch in der eigenen, nur eine partielle Wahrheit zu erkennen.¹⁰ Aus Gründen eines vermeintlichen Religionsfriedens und einer angestrebten Harmonisierung der Religionen wird auch die eigene Wahrheit relativiert. In Wirklichkeit verkündet aber nicht nur der christliche Glaube eine unüberbietbare Wahrheit, sondern auch die anderen Weltreligionen. Diese Wahrheit besteht in der von ihnen allen verheißenen Überwindung der Gottferne. Alle drei religionstheologischen Modelle gehen aber davon aus, daß es sich bei den Religionen im Grunde um verschiedenartige und miteinander konkurrierende Wahrheitsansprüche handelt. In diesem Falle bleibt dann wohl tatsächlich nur die Wahl eines der drei zur Verfügung stehenden religionstheologischen Optionsmodelle: Verwerfung, Einschluß oder Selbstbescheidung.

Der Zumutungscharakter im Neuen Testament

Der Zumutungscharakter der christlichen Botschaft artikuliert sich nicht erst in neutestamentlichen Stellen wie Mt 10,17–22 oder 10,34–38. Die

⁹ Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, in: *Catholica* 47 (1993) 163–183.

¹⁰ Vgl. meine kritische Auseinandersetzung mit John Hick: G. GÄDE, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998.

Botschaft Jesu stellt für die Religion Israels eine Zumutung dar, weil sie sich als «Erfüllung» der Verheißungen dieser Religion präsentiert. Damit bestreitet sie implizit, daß diese Religion ihren Verheißungscharakter selbst verständlich und universal verkündbar zu machen vermag.

Die Botschaft Jesu hat an ihrem Ursprung nicht areligiöse Menschen oder Ungläubige als Adressaten, sondern richtet sich von vornherein an religiöse Menschen, ja an die Religion Israels selbst, das sich als «Volk Gottes» verstand und versteht. Israel ist der erste Adressat des Evangeliums. Jesus weiß sich im Anfang seiner Verkündigung «nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt» (Mt 15,24). Entsprechend sendet er auch die Zwölf «nicht zu den Heiden», sondern «zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel» (Mt 10,5f). Der christliche Glaube und damit die christliche Religion wächst heraus aus der Religion Israels, zugleich aber bezieht sich die christliche Botschaft von vornherein auf diese ihre Ursprungsreligion. Und mit dieser gerät sie nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in Konflikt.

Das Lukasevangelium schildert diesen konfliktiven Charakter in der Perikope vom Auftreten Jesu in der Synagoge seiner Heimatstadt Nazaret (4,16–30). Die Textkomposition scheint weitaus stärker als die synoptischen Parallelstellen «in einem einmaligen Ereignis ein programmatisches Ganzes, das wie in einem Brennspiegel Grundlegendes über die Wirksamkeit Jesu überhaupt aussagt»¹¹, zum Ausdruck zu bringen. Damit stellt sie den konfliktiven Charakter der Botschaft Jesu heraus. Tatsächlich kann die Perikope wie eine Jesusgeschichte im Zeitraffer gedeutet werden: Auftreten Jesu, seine Verkündigung und die zuerst positive, dann ablehnende und feindselige Reaktion seiner Zuhörer. Die Begebenheit schildert, wie es Jesus nicht nur in Nazaret, sondern überhaupt in Israel ergangen ist. Sie ist wie eine Illustration von Joh 1,11: «Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.» Die lukanische Textkomposition sagt auch, warum man Jesus nicht aufnahm.

Jesus tritt am Sabbat in der Synagoge zu Nazaret als Verkünder der prophetischen Schriftlesung und als Lehrer auf. Er trägt Jes 61,1f. vor. Der Text wird von Lukas in der Septuagintaversion zitiert. Gegenstand des vorgetragenen Textes ist eine Messiassalbung und die Verheißung messianischen Heils. Nach der Lesung bezieht Jesus den vorgetragenen Text auf sich selbst: «Heute hat sich dieses Schriftwort in euren Ohren (d. h. indem ihr sie von mir hört) erfüllt» (σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν, 4,21). Die heftige Ablehnung, auf die Jesus mit

¹¹ W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1974, 119 (ThHK, hrsg. von E. Fascher, Band III).

dieser Auslegung nach anfänglichem Beifall bei seinen Zuhörern trifft, bezieht sich wohl weniger auf die Aussicht auf Erfüllung dieser Verheißung. Diese lag ja durchaus im Erwartungshorizont Israels. Skandalös dürfte das Wort σήμερον in Verbindung mit der perfektischen Verbform von πληρώω gewirkt haben.¹² Daß Jesus die Erfüllung der messianischen Verheißung mit seiner Person verbindet und sie als jetzt geschehen behauptet, löst Unverständnis und am Ende Wut und sogar Gewaltbereitschaft aus.¹³ Daß Jesus sich als Erfüllung der Schrift Israels präsentiert, wird von den Zuhörern Jesu, die stellvertretend für Israel stehen, als Zumutung empfunden. Es ist nicht nur die Heimatgemeinde Jesu, es sind vielmehr seine angestammte Religion selbst und sein Volk («wo er aufgewachsen war»), die ihn ablehnen und zu Tode bringen.

Die Botschaft Jesu ist so zunächst für die Juden nicht die Botschaft einer fremden Religion. Sie spricht die Sprache der eigenen Religion, ja, sie beansprucht geradezu, die eigentliche Wahrheit dieser Religion auszumachen, und doch wird sie als fremd empfunden und abgelehnt.¹⁴ Denn Jesus, einer der ihren, beansprucht nicht weniger, als der verheißene Messias zu sein und damit die Erfüllung des vorgetragenen Prophetenwortes. Jesus erregt Anstoß, weil er ein alter Bekannter ist, nämlich «der Sohn Josefs». Als solcher kann er in den Augen der Nazarener nicht der verheißene Messias sein. Jesu christozentrische Auslegung verträgt sich offenbar nicht mit dem religiösen Vorverständnis der Synagogengemeinde, wie sich auch sofort an den folgenden Versen (25–27) zeigt. Jesus knüpft an zwei alttestamentliche Geschichten (1Kön 17; 2Kön 5) an und führt seinen Zuhörern in Nazaret ihr viel zu enges religiöses Vorverständnis vor Augen, indem er zeigt, daß die Verheißung des Heils ganz und gar nicht auf die Juden beschränkt sein muß, sondern sich auch an «einer Witwe in Sarepta bei Sidon» (V. 26) erfüllt und den «Syrer Naaman» mit einschließt (V. 27). Damit erregt Jesus erst recht den Zorn seiner Zuhörer und bringt sich selbst in Lebensgefahr.

Der Zumutungscharakter der Botschaft Jesu besteht zunächst also in dem Anspruch, präsentische «Erfüllung» der Israel geltenden Messias-

¹² Zu σήμερον vgl. H. SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium. Erster Teil, Freiburg et. al. 1969, 233f. (HThK, Band III): «Er (Lk) weiß, daß die πεπλήρωσις, die das σήμερον füllt, im Wort gegenwärtig aktualisiert wird.»

¹³ Richtig bemerkt H. SCHÜRMANN, ebd., 235: «Der folgende überraschende Umschlag von lobender Zustimmung zur Ablehnung bis zum Lynchversuch wird durch die Perikope nicht psychologisch verständlich gemacht, sondern theologisch: Sie wird durch Jesu Herausforderung bewirkt.»

¹⁴ Vgl. die Auflistung der Anstoß erregenden Verhaltensweisen Jesu allein aus dem Markusevangelium bei F. MUSSNER, Das jüdische Nein (s. Anm. 8), 47f.

verheißung zu sein. Nicht nur an dieser Stelle, sondern an zahlreichen anderen kommt das Selbstverständnis des Neuen Testaments zum Ausdruck, Erfüllung der Schrift Israels zu sein. Ausdrücklich wird es Mt 5,17 bezeugt: «Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen.» Nichts weniger wird jüdischen Ohren zugemutet, als in Jesus den zu sehen, der ihre «Schriften» erst endgültig sinnvoll als Wort Gottes verstehen läßt (vgl. 2Kor 3,14–16; Lk 24,27). Die wenigen von uns zitierten Beispiele stehen stellvertretend für viele andere.¹⁵ Und es geht dabei nicht um einzelne Stellen, von denen man auch abstrahieren könnte, sondern um das hermeneutische Verständnis der christlichen Botschaft selbst. Dieses ist aus dem Neuen Testament nicht wegzudiskutieren. Genau das aber ist für Israel ein «Skandal (σκάνδαλον)» (vgl. 1Kor 1,23).

Das Christentum ist Religion nur «in zweiter Potenz»

Die christliche Botschaft ist offensichtlich nicht eine religiöse Botschaft, die sich friedlich und harmonisch neben die religiöse Botschaft Israels plazieren läßt. Sie versteht sich nicht pluralistisch als eine Religion neben einer anderen Religion. Auch will sie die Religion Israels nicht mit exklusivistischem Anspruch für falsch erklären und ersetzen. Sie etabliert sich auch nicht als die «bessere» und «überlegenere» Religion über die «unvollkommenere» Religion Israels. Die christliche Botschaft kommt vielmehr aus dem Judentum und bezieht sich zuallererst auf diese Religion. Und das nicht, um sie abzuschaffen, sondern um deren Anspruch universal verständlich zu machen. Sie nennt diesen Vorgang im Endeffekt «Erfüllung». Es gehört – wie Peter Knauer feststellt – wohl zur Einzigartigkeit des Christentums, daß es «seinem Wesen nach sich auf eine bereits voll konstituierte Religion bezieht und deshalb selbst nur in gewissermaßen zweiter Potenz als Religion bezeichnet werden kann.»¹⁶ Die Botschaft Jesu beansprucht, eine «neue» Lesart jener «Schriften» zu sein, die die jüdische Bibel ausmachen. Entsprechend ist die aus Altem und

¹⁵ Vgl. die ausführliche Darbietung des neutestamentlichen Schriftverständnisses in allen Schriften des Neuen Testaments bei R. VODERHOLZER, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik, Einsiedeln-Freiburg 1998, 235–270.

¹⁶ P. KNAUER, «Das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu anderen Religionen und Weltanschauungen», in: G. OBERHAMMER (Hg.), Offenbarung. Geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien, Wien 1974, 169f.

Neuem Testament bestehende christliche Bibel Ausdruck dieses neuen Verstehens der Schrift Israels.¹⁷

Die christliche Botschaft ist demnach keine eigenständige Religion, die neben anderen Religionen stünde und erst im nachhinein ihr Verhältnis zu ihnen bestimmen müßte. Die christliche Botschaft ist genau betrachtet eine Religion «in zweiter Potenz». Das wird bereits an ihrer zweigeteilten Heiligen Schrift deutlich. Als einzige Religion hat die christliche das gesamte Corpus der Heiligen Schrift einer anderen Religion in den Kanon ihrer Bibel aufgenommen.¹⁸ Als einzige Religion verkündet sie die Botschaft einer anderen Religion als «Wort Gottes». Sie beansprucht damit, sie auf neue Weise verständlich zu machen. Dies stellt eine ungeheure Zumutung an jüdische Hörer dar, wie sich an der zitierten Perikope zeigt. Und diesen Zumutungscharakter zeigt sie unvermeidlich immer dann, wenn sie auf jüdische Ohren trifft. Er wäre nur durch Verzicht auf die Christusverkündigung selbst zu entschärfen.

Der christologische Sinn der «Schrift»

Die christliche Botschaft bezieht sich also von vornherein auf eine bereits bestehende Religion und versteht sich als deren «Erfüllung». Offenbar erfüllt sie einen Dienst an dieser Religion. Dieser Dienst kann als eine hermeneutische Funktion verstanden werden. Sie zeigt, wie die Schrift Israels «neu», d. h. endgültig sinnvoll zu verstehen ist. Als «Altes Testament» ist die Schrift Israels in den Kanon der christlichen Bibel aufgenommen worden. Diese Bezeichnung meint ein «neues» Verständnis dieser Schrift. Die neutestamentlichen Autoren «lesen die Schrift (scil. Israels) als das schriftlich fixierte Wort Gottes, der sich dieses Wortes bediente, um die eschatologische Erlösung in Christus anzusagen»¹⁹. «Er-

¹⁷ Vgl. C. DOHMEN, «Die zweigeteilte Einheit der christlichen Bibel», in: DERS./G. STEMBERGER, *Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart et al. 1996, 11–22. Zu Recht betont Dohmen im Hinblick auf jüdisch-christliche Verständigung ebd., 21: «Es geht dabei nicht um einen interreligiösen Dialog, der verlangen würde, daß Juden und Christen in gleicher Weise die je andere Auslegung kennenlernen, sondern es ist einzig und allein die oben skizzierte Besonderheit der *zweigeteilten Einheit* der christlichen Bibel, die das doppelte Verstehen des ersten Teils herausfordert.» Damit ist jedoch noch nicht entschieden, welche der beiden Verstehensweisen sich angesichts einer kritischen Vernunft besser zu verantworten vermag. Wie macht die jüdische Lesart den Wort-Gottes-Charakter ihrer Schrift selbst universal verständlich? Bedarf es dazu wirklich nicht der christlichen Lesart?

¹⁸ Schon aus diesem Grunde verbietet sich ein religionstheologischer Exklusivismus wie von selbst.

¹⁹ R. VODERHOLZER, *Einheit* (s. Anm. 15), 269.

füllung» darf jedoch nicht in dem problematischen Sinn mißverstanden werden, nach dem einzelne positive historische Zukunftswissagungen «jetzt» eingetroffen wären.²⁰ Es geht vielmehr darum, daß die ganze Schrift Israels überhaupt erst als Wort Gottes verstehbar und universal verkündbar wird, wenn verstanden ist, daß ihr Sinn darin besteht, von Christus zu sprechen. Dieses Selbstverständnis artikuliert sich unmißverständlich Lk 24,27, wo der Auferstandene den Emmausjüngern, die den Sinn der Schrift selbst nicht verstehen, «darlegt, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht» (Man beachte die beiden Allaussagen: ἀπὸ πάντων τῶν φητῶν und ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς).

Paulus gibt diesem Sachverhalt 2Kor 3,12–18 eine theologische Deutung, die wiederum mit einem Motiv aus der «Schrift» veranschaulicht wird, nämlich mit dem «Schleier», den Mose Ex 34,34f. über sein Gesicht legte: «Bis zum heutigen Tag liegt die gleiche Hülle auf dem Alten Bund, wenn daraus vorgelesen wird, und es bleibt verhüllt, daß sie in Christus abgetan wird» (2Kor 3,14). Denn «bis heute liegt die Hülle auf ihrem Herzen, wenn Mose vorgelesen wird. Sobald sich aber einer dem Herrn zuwendet, wird die Hülle entfernt» (2Kor 3,15f.). Dieses Ende der Schleierhaftigkeit der «Schrift» ist auch der Grund, warum Christen «mit großem Freimut» auftreten können (2Kor 3,12). Für Paulus als Juden wurde seine ihm vertraute «Schrift» durch Christus jetzt ganz neu verständlich. Christus entbirgt ihren Sinn. Gerade im Hinblick auf den Gebrauch des Alten Testaments im paulinischen Briefkorpus gilt: «Man kann die Schrift nicht abgesehen von der Realität verstehen, von der sie spricht, nämlich von Christus. ... Für Paulus beruht wahre Interpretation der Schrift darauf, von ihrem Hauptinhalt, der Christus ist, Zeugnis abzulegen.»²¹ Im Hinblick auf unsere Paulusstelle bedeutet dies, daß die Schrift, «wenn sie ohne Kenntnis ihres wahren Inhalts gelesen wird, zum Verbergen der Wahrheit dienen»²² kann. Nur im Glauben an Christus geht dieser Inhalt dem menschlichen Geist auf. «Ein solcher christologischer Sinn erweist sich andererseits nicht als dem AT fremd oder seiner

²⁰ Vgl. dazu M. OEMING, Art. «Verheißung und Erfüllung», in: EKL IV, Göttingen 1996, 1152–1154.

²¹ B.S. CHILDS, Die Theologie der einen Bibel. Band I: Grundstrukturen, Freiburg et. al. 1994, 285.

²² Ebd., 287. Ist es aber wahr, daß Paulus «nicht erkennt, daß das Alte Testament selber eine Stimme hat, die von der des Neuen Testaments völlig getrennt ist» (ebd., 286)?

ureigensten Intention zuwiderlaufend, sondern legt eine Teleologie frei, die allerdings ohne das Christusereignis unerkennbar bleibt.»²³

Diese «Relativierung» der Schrift Israels stellt für jüdische Ohren unzweifelhaft eine Zumutung dar. Denn die christliche Botschaft bestreitet, daß der wahre Wort-Gottes-Charakter der Schrift Israels ohne Christus verständlich wird. Tatsächlich wird nur selten auf den Anspruch einer Heiligen Schrift, «Wort Gottes» zu sein, ausdrücklich reflektiert. Wie verantwortet sich ein so ungeheurer Anspruch vor der fragenden Vernunft des Menschen und angesichts der Unbegreiflichkeit und Transzendenz des biblischen Gottes? Wie kann überhaupt ein menschliches und geschriebenes Wort, das doch geschöpflicher Natur ist, *Gottes Wort* sein? Das Neue Testament ist davon überzeugt, daß der Begriff «Wort Gottes» überhaupt nur dann sinnvoll sein kann, wenn Gott selbst als Mensch zum Menschen kommt (vgl. Joh 1,14; 14,6). Und eben dies ist in der Synagoge von Nazaret der Fall gewesen. Denn wenn man einmal verstanden hat, was das Wort «Gott» eigentlich bedeutet, läßt sich ein Bezogen-sein Gottes «ad extra» nicht denken. Man kann sich dann ein Wort Gottes nicht mehr problemlos vorstellen. Die Einsicht in die Bedeutung des Wortes «Gott» macht kritisch gegenüber jedem Offenbarungsanspruch. Denn wenn man sich Gott auf die Welt bezogen vorstellt, wäre er als ein Teil der Wirklichkeit im ganzen, damit aber als ein Stück Welt mißverstanden.²⁴

Die neutestamentliche Botschaft stellt im Grunde eine Anfrage an das Gottesverständnis Israels dar. Das betrifft nicht grundsätzlich den jüdischen Monotheismus, wohl aber die monosubjektive Vorstellung, die sich Israel von Gott macht. Nach Überzeugung des Neuen Testaments ist Gott eben nicht ein einsamer, monosubjektivistisch und separat von der Welt vorgestellter Gott, der dann eine Relation zur Welt aufnähme. In diesem Fall wäre die von Israel zugleich behauptete Transzendenz Jahwes nicht wirklich gewahrt. Denn ein von der Welt getrennter und in Beziehung zu ihr gedachter Gott ist nicht wirklich transzendent und unbegreiflich, sondern selbst Teil einer auch ihn umgreifenden Wirklichkeit. Das Wort-Gottes-Verständnis Israels bleibt aus christlicher Sicht selbstwidersprüchlich, solange es nicht trinitarisch verstanden wird. Wenn Gott eine Beziehung zur Welt hat, dann allein deshalb, weil er in sich be-

²³ R. VODERHOLZER, *Einheit* (s. Anm. 15), 269f. Zu 2Kor 3 vgl. auch ebd., 245–248.

²⁴ Dies ist eine Einsicht, die sich nur langsam Bahn bricht und in ihrer Tragweite bedacht sein will. Treffend formuliert R. PANIKKAR, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*, Milano 1999, 133: «Certamente non c'è un *ad extra* in Dio. A questo risponde l'esperienza trinitaria.»

reits Beziehung und Gemeinschaft ist. Das Neue Testament verkündet im Grunde, daß die Welt von vornherein hineingeschaffen ist in das Gegenüber des Vaters zum Sohn (vgl. Kol 1,16) und somit an dem Wir von Vater und Sohn partizipiert, das der Heilige Geist ist. Denn Gott ist die alles umfassende und nicht eine außerhalb der Welt existierende Wirklichkeit, die dennoch auch ihrerseits unter den Begriff der Wirklichkeit im ganzen fiel. Nur unter Zugrundelegung dieses trinitarischen Gottesverständnisses ist die Schrift Israels auch für Nichtjuden als Wort Gottes zu verstehen und universal zu verkünden.

Diese «Relativierung» der Botschaft Israels ist somit die Möglichkeitsbedingung für ihre «Universalisierung». Die Botschaft Israels vom Bund Gottes mit seinem Volk wird nun universalisiert, d. h. diese Verheißung gilt allen Völkern. Tatsächlich bringt die Kirche mit ihrer Bibel die als Altes Testament verstandene Schrift Israels zu allen Völkern. Sie tut das in der Gewißheit, daß die Schrift der Juden das widerspiegelt, was überhaupt Freude und Hoffnung, Angst und Trauer der Menschen ausmacht. Die ganze Problematik menschlicher Existenz wird in der Heiligen Schrift der Juden so zur Sprache gebracht, daß sich auch andere Menschen in ihrer Verzweiflung, in ihren Um- und Irrwegen, in ihrer Sehnsucht nach Leben und nach Gott, in ihren gelungenen und gescheiterten Formen des Zusammenlebens und im Drama ihrer Existenz weltweit darin wiederfinden. Auf diese Schrift bezieht sich die neutestamentliche Botschaft und eröffnet allen Völkern die Gewißheit, hineingenommen zu sein in die Heils- und Bundesverheißung Israels.

Die Botschaft Israels vom Bund Jahwes mit seinem Volk liest sich aus der christologischen Perspektive als Botschaft von der Hineinnahme der Menschheit als ganzer in einen innergöttlichen «Bund». Dies ist ihre «Erfüllung». So ist sie endgültig als Wort Gottes verstehbar. Es ist der Bund des Vaters mit dem Sohn, der als Heiliger Geist wahrhaft göttlicher und nicht geschöpflicher Qualität ist, in den die Juden und nun auch die Heiden sich hineingenommen wissen dürfen (vgl. Eph 2,18).²⁵

Christus ist als der hermeneutische Schlüssel zu einer neuen Lesart der Schrift Israels im Glauben ihre «Erfüllung». Die eine christliche Bibel aus Altem und Neuem Testament geht darin auf, «Wort Gottes» zu sein und sich als solches verständlich zu machen. Das ist ihr eigentlicher Sinn. Christus «offenbart» sich dabei selbst als der, der verborgen in der Schrift Israels gegenwärtig und wirksam ist. Der johanneische Jesus be-

²⁵ Zu dem Dreischritt «Relativierung» – «Universalisierung» – «Erfüllung» vgl. P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg 1991, 259–270; H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988, 429f.

zeichnet sich selbst als den «Notenschlüssel» zur Melodie der jüdischen Bibel, wenn er von sich sagt: «Amen, amen, ich sage euch: Noch ehe Abraham wurde, bin ich» (Joh 8,58). Es gibt also auch eine christologische «Prae-position» des Neuen Testaments vor dem Alten.²⁶ An der unmittelbaren Reaktion seiner Zuhörer auf diese Worte nehmen wir erneut den Zumutungscharakter dieser Botschaft wahr: «Da hoben sie Steine auf, um sie auf ihn zu werfen» (Joh 8,59).

Die Einheit der Schrift aus Altem und Neuem Testament wird durch Christus verbürgt. Weder sind die beiden Testamente einfach das Nebeneinander zweier heiliger Schriften verschiedener Religionen, noch ist das Neue Testament wie ein «Zweites» die christliche Fortsetzung (oder juristisch folgerichtig die Außerkraftsetzung) eines «Ersten Testaments». Das einheitsstiftende Verhältnis der beiden Diatheken folgt einem anderen Muster. Sehr zu Recht betont Brevard S. Childs: «Die Nebeneinanderstellung beider Testamente zur Formung der einen christlichen Bibel entsteht nicht einfach aus dem Gedanken, die historische Kontinuität zwischen Israel und der Kirche festzuhalten, sondern sie will vor allem eine *theologische* Kontinuität behaupten. Die Kirche hat nicht nur ihre neuen Schriften mit denen der Juden verbunden, sondern erhebt Anspruch auf das Alte Testament als einem Glaubenszeugnis von Jesus Christus.»²⁷ Allein die christologischen Kategorien des christologischen Dogmas von Chalkedon können dabei diese Einheit der Schrift zum Ausdruck bringen: «unvermischt» und «ungetrennt». Es geht um Verschiedenheit und Bezogenheit. Erst durch unterscheidende In-Beziehung-Setzung der beiden Testamente ist es möglich, ihre spannungsreiche Einheit zu wahren. Weder sind die beiden Diatheken in linearer Fortsetzung gewissermaßen zu vermischen, noch sind sie als separate und nur willkürlich zu einem Buch zusammengeleimte zu verstehen. Insofern sie durch Christus verbunden sind, sind sie von Gott selbst in eine spannungsreiche Einheit gebracht. Weder läßt sich die Schrift Israels allein für sich genommen als Wort Gottes verstehen (trotz ihres Anspruchs, es zu sein), noch läßt sich das Neue Testament verstehen, wenn es nicht von vornherein bezogen ist auf eine Geschichte, die sich selbst nicht genügt und darum weiß, insofern sie den Messias als endgültigen Heilbringer noch erwartet. Das Neue Testament setzt das Alte geradezu voraus, so wie das Alte für sich allein genommen als Wort Gottes nicht verstehbar ist. Treffend formuliert Rudolf Voderholzer diesen theologisch-her-

²⁶ Diese Feststellung neutestamentlichen Selbstverständnisses relativiert die Ausführungen C. DOHMENS, «Das Prae der Bibel Israels», in: DERS./G. STEMBERGER, Hermeneutik (s. Anm. 17), 135–158.

²⁷ B.S. CHILDS, Theologie (s. Anm. 21), 97.

meneutischen Sachverhalt: «Die Schrift erfährt also durch den veränderten Verstehensrahmen und die sich darauf stützende Auslegung eine tiefgreifende innere Umwandlung, sie ist «nicht mehr die gleiche wie vorher (und außerhalb!), und doch ist sie nicht abgetan und für irrelevant erklärt, sondern sie gewinnt auf einer anderen Ebene, die nur im Glauben und in der Kraft des Geistes zugänglich ist, neue Bedeutung und Verbindlichkeit: als Zeugin des Evangeliums Jesu Christi.»²⁸ Auf keinen Fall darf dies so verstanden werden, als sei die Erfüllung ein zusätzlicher Inhalt zur Schrift Israels. Vielmehr handelt es sich um ein dynamisches gegenseitiges Interpretationsverhältnis, das Augustinus so ausdrückt: «Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet.»²⁹ Die «Erfüllung» der Schrift ist danach bereits etwas in ihr verborgen Enthaltene (das sie aber nicht selbst entbergen kann) und nun in Christus Hervortretendes. Wenn aber Christus in der als Altes Testament verstandenen jüdischen Bibel verborgen gegenwärtig ist, dann spricht er daraus auch noch heute zur Kirche und bestärkt sie im Glauben an ihn!

Zum Verhältnis zu den anderen Religionen

Ähnlich, wenn auch in bestimmter Hinsicht anders verhält sich die christliche Botschaft auch zu den anderen Religionen. Anders deshalb, weil die Kirche mit ihrer Christusbotschaft für immer an Israel gebunden bleibt. Die Christusbotschaft ist zuerst in der theologischen Sprache der Schrift Israels formuliert und verkündet worden. Sie stellt eine neue Weise dar, die Schrift Israels zu lesen. Folgerichtig hat die Kirche auch jeder Versuchung widerstanden, die Schrift Israels von sich abzustößen, durch ihre eigene Schrift zu ersetzen oder in sie zu integrieren oder beide «Teile» einfachhin wie einen ersten und zweiten nebeneinander zu stellen. Sie hat ihre eigene Schrift mit der Bibel Israels, so wie sie ihr vorlag, zu der einen christlichen Bibel des Alten und Neuen Testaments verbunden, wobei «alt» und «neu» ein einzigartiges Interpretationsverhältnis zum Ausdruck bringen. Dieses kanonische Interpretationsverhältnis bleibt für die Kirche normativ. Es stellt die Norm dar, um auch das Verhältnis der christlichen zu den anderen Religionen zu bestimmen und zu verstehen.

²⁸ R. VODERHOLZER, Einheit (s. Anm. 15), 248, unter Berufung auf D.A. Koch.

²⁹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Quaest. in Hept.* 2,73 (PL 34,623). Das Zweite Vatikanische Konzil beruft sich für seine Sicht des Verhältnisses der beiden Diatheken zueinander ausdrücklich auf dieses Augustinuswort: Dogmatische Konstitution über die Kirche *Dei Verbum*, Art. 16).

Das Verhältnis der christlichen Botschaft zu Israel hat deshalb einen paradigmatischen Charakter für eine Theologie der Religionen.³⁰ Dies nicht, weil sich das Neue Testament in gleicher Weise kanonisch mit den Schriften anderer Religionen zu einer Bibel verbinden ließe, sondern deshalb, weil die christliche Botschaft sich von vornherein auf eine Religion bezieht *und* zugleich einen universalen Anspruch erhebt. Sie beansprucht, die Botschaft dieser Religion universal verkündbar zu machen, so daß sie auch von Nichtjuden verstanden und angenommen werden kann. Dieser Anspruch muß den ersten Christen nicht von vornherein klar und bewußt gewesen sein. Eher ist anzunehmen, daß er sich aus der Glaubenserfahrung ergab, die die neutestamentliche Kirche mit ihrer Umwelt machte.

Gegenüber Israel beansprucht die christliche Botschaft, wie ein hermeneutischer Schlüssel, deren unüberbietbare Wahrheit, die Christus ist, ans Licht zu bringen. Ihr Zumutungscharakter besteht nicht darin, zu behaupten, Israel sei eine unwahre oder nur teilweise wahre Religion. Er besteht vielmehr darin, zu verstehen und zu zeigen, daß die Religion Israels *unüberbietbar* wahr ist. Das Neue Testament macht diese Wahrheit universal verstehbar. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist Christus jedoch nicht nur «die Herrlichkeit seines Volkes Israel», sondern auch «ein Licht, das die Heiden erleuchtet» (Lk 2,32; vgl. auch Joh 1,9). Im Lobgesang des Simeon (Lk 2,29–32) wird beides von Christus in einem einzigen Atemzug ausgesagt. Seine Funktion, die Wahrheit ans Licht zu bringen, wird in je anderer Weise sowohl in Beziehung zu Israel wie auch zu den «Heiden» bezeugt. Das Ringen der neutestamentlichen Kirche um ihr Verhältnis zu den «Heiden» dokumentiert eine anfängliche Unsicherheit (vgl. Apg 15). Müssen die Heiden erst Juden werden, um in Kontakt mit Christus zu kommen und Glieder der Kirche zu werden? Kann sich die Kirche also streng genommen nur von ihrer Beziehung zu Israel her definieren? Oder kann sie ihr Bezogensein auf Israel als theologisches Modell begreifen, als Paradigma für ihr Verhältnis auch zu den Menschen anderer religiöser Herkunft? Tatsächlich beruft sich Jakobus auf dem Apostelkonzil auf das Alte Testament, um die Hinwendung zu den Heiden zu befürworten, indem er Am 9,11f. zitiert:

«Brüder, hört mich an! Simon hat berichtet, daß Gott selbst zuerst eingegriffen hat, um aus den Heiden ein Volk für seinen Namen zu gewinnen. Damit stimmen die Worte der Propheten überein, die geschrieben haben: Danach werde ich mich umwenden und die zerfallene Hütte Davids wieder aufrichten; ich werde sie aus ihren Trümmern wieder aufrichten und werde

³⁰ Vgl. meine ausführliche Entfaltung dieses Gedankens: G. GÄDE, Religionen (s. Anm. 10), 314–348.

sie wiederherstellen, damit die übrigen Menschen den Herrn suchen, auch alle Völker, über denen mein Name ausgerufen ist – spricht der Herr, der das ausführt, was ihm seit Ewigkeit bekannt ist. Darum halte ich es für richtig, den Heiden, die sich zu Gott bekehren, keine Lasten aufzubürden» (Apg 15,14–19).

Die Wiederherstellung Israels erscheint hier geradezu als Bedingung für die Bekehrung der Heiden. Und das Verhältnis der Kirche zu Israel wird zum Verstehensmodell für das Verhältnis zu den anderen Völkern. «Denn Mose hat seit ältesten Zeiten in jeder Stadt seine Verkündiger, da er in den Synagogen an jedem Sabbat verlesen wird» (Apg 15,21). Die universale Verkündigung Christi ist erst recht auch eine universale Verkündigung der Botschaft Israels.

Tatsächlich machte die erste Kirche die Erfahrung, daß auch die «Heiden» die Botschaft Christi verstanden, ja, daß sie vom Heiligen Geist erfüllt waren, wie die Wirkung einer Predigt des Petrus auf die Heiden zeigt (vgl. Apg 10,44–48). Staunend mußte die junge Kirche zur Kenntnis nehmen, daß auch Nichtjuden, eben die Heiden, auf das Wort der christlichen Verkündigung gläubig antworteten, das Wort im Heiligen Geist verstanden und so ein Resonanzboden für das Wort waren. Paulus bezieht sich im Zeugnis des Neuen Testaments in seiner Areopagrede auf die verborgene Präsenz des christlichen Gottes in der Religion der Athener und sucht sie durch das Evangelium offenbar zu machen (vgl. Apg 17,22–31). Nicht nur einen Funken Wahrheit will er ihnen zugestehen, sondern die ganze unüberbietbare Wahrheit will er aufdecken, die bereits in ihrer Religion gegeben ist: «Denn keinem von uns ist Gott fern» (Apg 17,27). Der Apostel bekundet, daß den Heiden «die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist» (Röm 2,15). Offenbar ist die sittliche und religiöse Ansprechbarkeit des Menschen die Voraussetzung, die «*potentia oboedientialis*» für die Verkündigung des Evangeliums. Dieses deckt sodann auf, daß es sich in Wirklichkeit nicht nur um eine «natürliche» Voraussetzung handelt, sondern um ein wirkliches Getragensein durch die Gnade, das Menschen zum Hören und Annehmen des Wortes befähigt. Das Evangelium vermag so zum hermeneutischen Schlüssel auch für andere Religionen zu werden und deren verborgene Wahrheit zu entbergen: «Den Menschen früherer Generationen war es nicht bekannt; jetzt aber ist es seinen heiligen Aposteln und Propheten im Geist offenbart worden: daß nämlich die Heiden Miterben sind, zu demselben Leib gehören und an derselben Verheißung in Christus Jesus teilhaben durch das Evangelium» (Eph 3,5f.).

Die von Matthäus überlieferte Geschichte von den Sterndeutern aus dem Morgenland (Mt 2,12) illustriert diesen Sachverhalt. Es ist ihre (religiöse) Sterndeutung, die sie auf den Weg bringt. Was sie ihnen verhieß,

finden sie in Jesus. Ihre Offenheit für eine Erfüllung dieser Verheißung ging tatsächlich so weit, daß sie in Jesus ihre Erfüllung erkennen konnten. Diese Offenheit kontrastiert mit der Verslossenheit des Herodes. Die Fernsten werden so zu Nächsten und der Nahe zu einem Fernen. Diese Geschichte legt nahe, daß auch für die Sterndeuter die Verheißung ihrer religiösen Überzeugung nun endgültig verstehbar geworden ist. Sie haben den gefunden, der ihren Aufbruch und die religiöse Verheißung, die sie dazu veranlaßt hat, als endgültig sinnvoll verstehen läßt. So scheinen sich in Jesus die Verheißungen auch anderer Religionen zu erfüllen und endgültig zu bewahrheiten. Sie werden durch Christus zu ihrer eigenen, vollen und in ihnen bereits verborgenen Wahrheit geführt. Ohne Jesus bleibt jedoch unklar und schleierhaft, wie die religiösen Verheißungen erfüllbar sind. In ihm jedoch finden alle religiösen Sterndeutungen, Lebensdeutungen und Weltdeutungen ihre wahre Erfüllung, so sehr, daß die Begegnung mit Christus die Menschen sogar auf «einen anderen Weg» zu bringen vermag (vgl. Mt 2,12).

Wenn es denn wahr ist, daß die Heilsgeschichte vor Christus nicht nur auf die Geschichte Israels eingegrenzt werden kann, sondern koextensiv mit der Menschheitsgeschichte ist³¹, dann kommt sie auch in der Religionsgeschichte zum Ausdruck³², insofern diese die Heilssehnsucht der Menschen auf verschiedene Weise artikuliert und ein unüberbietbares Heil in Aussicht stellt. In den religiösen Traditionen erfahren die zu ihnen gehörenden Menschen eine umfassende Deutung ihrer Existenz und der Wirklichkeit als ganzer im Horizont einer universalen Heilssehnsucht, die alles übersteigt, was an Glücks- und Heilserwartungen innerweltlich realisierbar ist. Es wird ihnen durch sie ein Heil verheißen, das «jenseits» aller Erfahrung und aller Selbstverwirklichung liegt.³³

Wird die Kirche, wenn sie dem universalen Anspruch ihres Glaubens gerecht werden will, nicht zu Recht versuchen, ihre Botschaft auch in der religiösen Sprachwelt anderer Religionen zu formulieren? Dürfen die Anhänger anderer Religionen, die sich von der christlichen Botschaft ansprechen lassen, ihren Glauben an Christus nicht auch mit Hilfe der religiösen Kategorien ihrer angestammten Religion zur Sprache bringen? Gibt es nicht auch dafür bereits Zeugnisse im Neuen Testament?³⁴ Kön-

³¹ Vgl. K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg et. al. 1976, 147–157.

³² Vgl. DERS., «Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen», in: Schriften zur Theologie 13, Zürich et al. 1978, 341–350.

³³ Vgl. ausführlich dazu G. GÄDE, Religionen (s. Anm. 10), 293–298.

³⁴ So ist der Christushymnus Phil 2,6–11 nach TH. SÖDING, *Erniedrigung und Erhöhung*. Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Mythos am Beispiel des

nen sie nicht die Heilsverheißungen ihrer Religionen mit neuen Augen lesen, so ähnlich wie ein Paulus seine «alte» Schrift «neu» lesen gelernt hat? Gilt etwas Analoges zum doppelten Verstehen der «Schrift» nicht auch für das Verstehen fremder Religionen? Auch deren Zeugnisse können für sich allein genommen werden, d. h. abgesehen von Christus und um anderen im Lichte der Christusbotschaft gelesen zu werden.

Dies anzuerkennen, scheint mir für die Entwicklung einer christlichen und theologisch verantwortbaren Theologie der Religionen von vitaler Bedeutung zu sein. Es wäre die hermeneutische Voraussetzung, um die bisherigen Klassifikationsmodelle hinter sich zu lassen und den Religionen christlicherseits nicht nur ein Stück Wahrheit, sondern unüberbietbare Wahrheit zuzuerkennen, ohne deshalb den eigenen Wahrheitsanspruch auch nur ansatzweise relativieren zu müssen.

«Offenbarung» ist kein selbstverständlicher Sachverhalt

In dieser Sicht bestünde das «Neue» der christlichen Botschaft nicht nur gegenüber der Schrift Israels, sondern auch gegenüber den Heilsverheißungen anderer Religionen in ihrer hermeneutischen Kraft, religiöse Verheißungen tatsächlich als Gottes Verheißungen universal verstehbar zu machen. Sie antwortet auf das Problem, das jede religiöse Hoffnung auf ein die Erfahrung und innerweltliche Realisationsmöglichkeiten übersteigendes Heil aufwirft: Wie weisen sich solche Verheißungen als nichtwidersprüchlich und damit einlösbar aus? Wie machen sie sich als Gottes Verheißungen verständlich, wenn Gott doch selbst eine unzugängliche und allem Begreifen entzogene Wirklichkeit ist, die sich nicht als bezogen auf die Welt denken läßt? Alles hängt daran, daß dieses Problem wirklich in seiner ganzen Schärfe gesehen und gewürdigt und nicht vorschnell überspielt und verdrängt wird. Es setzt voraus, daß man erfaßt, daß göttliche Offenbarung kein trivial selbstverständlicher Sachverhalt ist, der durchaus im legitimen Erwartungshorizont des Menschen liegen kann. Wenn Gott wirklich transzendent und unbegreiflich ist, steht jede Rede von Offenbarung tatsächlich im Widerspruch zur Bedeutung des Wortes «Gott». Sie vermag deshalb nicht anzugeben, wodurch sie sich von einer Illusion unterscheidet. Die Verheißungen aller Religionen bleiben deshalb problematisch, ähnlich wie die Rede Israels vom Bund Jah-

Philipperhymnus (Phil 2,6–11), in: *ThPh* 67 (1992) 1–28, «eines der ältesten Zeugnisse heidenchristlicher Theologie und Frömmigkeit» (9). Söding hält den Text für «das älteste Beispiel dafür, daß Christen mit paganer Sozialisation, die im übrigen noch nicht lange konvertiert sind, damit beginnen, den ihnen von Judenchristen vermittelten Glauben mit ihren eigenen Worten zur Sprache zu bringen» (9f.).

wes mit seinem Volk für sich allein genommen problematisch (aber deshalb nicht falsch) bleibt. Insofern die Verheißungen der Religionen wie selbstverständlich voraussetzen, die Welt könne das konstitutive Woraufhin einer Relation der göttlichen Wirklichkeit auf sie sein, besteht ihre Problematik oder «Schleierhaftigkeit» (vgl. 2Kor 3,14) fort. Denn genau diese stillschweigende Voraussetzung bleibt von der Vernunft kritisierbar. Sie stellt die eigentliche Angriffsfläche für die kritische Vernunft dar und bietet einen legitimen Grund dafür, allen Religionen zunächst Irrationalität und damit auch Unglaubwürdigkeit vorwerfen zu können. Von allen Religionen, die einen universalen Anspruch erheben, kann von Seiten der Vernunft erwartet werden, daß sie sich ihr gegenüber verantworten. Solche Wahrheit kann selbstverständlich nicht darin bestehen, daß sie ihre Wahrheit «beweisen», wohl aber, daß sie verständlich machen können, daß sie nicht ihrem von ihnen selbst vorausgesetzten Gottesbegriff widersprechen. Wenn Religionen aus anderen Kulturkreisen sich an einen universalen Adressatenkreis richten, dann kann es nur in ihrem eigenen Interesse liegen, wenn sie sich universal und damit auch einer «westlichen» *forma mentis* verständlich machen.

Ebenso ist mit aller Klarheit und Konsequenz zu erfassen, daß geschöpfliche Qualität niemals ausreichen kann, um Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Wie aber kann dann religiöse oder moralische Leistung von Menschen dieselben tatsächlich mit Gott versöhnen? Bereits der Hebräerbrief appelliert in dieser Hinsicht an die Vernunft (vgl. 7,19; 9,9.11.23b; 10,4). Und Paulus bestreitet entschieden, daß die «Werke des Gesetzes» die Rechtfertigung vor Gott zu bewirken vermögen (vgl. Röm 3; Gal 3).

Die christliche Botschaft verantwortet ihren Anspruch, Wort Gottes zu sein, durch die Angabe der Möglichkeitsbedingungen, die sie von einer selbstwidersprüchlichen Behauptung unterscheiden. Diese Möglichkeitsbedingung ist das *trinitarische Gottesverständnis*, durch das der christliche Offenbarungsanspruch sich als solcher verständlich macht.³⁵ Die

³⁵ Vgl. P. KNAUER, Glaube (s. Anm. 25), 113–129. Überhaupt scheint mir die Glaubenstheologie Knauers in ihrer möglichen Fruchtbarkeit für eine Theologie der Religionen und zur Vermeidung von Irrwegen auf diesem Terrain überhaupt erst noch zu entdecken zu sein. Verschiedene rezente Beiträge beginnen, die Bedeutung der Trinitätstheologie für die religionstheologische Diskussion zu verstehen. Vgl. dazu R. BERNHARDT, Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen, in: ÖR 49 (2000) 287–301. Ähnlich H.M. BARTH, «Christlicher Glaube im Kontext nichtchristlicher Religionen», in: H.-G. SCHWANDT (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt a.M. 1998, 97–115, hier 111: «Was die Christenheit benötigt, ist nicht eine pluralistische, sondern eine trinitarische Theologie der Religionen.» Als weitere Beiträge seien erwähnt: R. PANIKKAR, Pienezza (s. Anm. 24);

christliche Botschaft behauptet keine Beziehung des transzendenten Gottes *ad extra*, was im Widerspruch zur Transzendenz stünde. Genau genommen offenbart die christliche Botschaft, daß die Welt von vornherein «in Christus geschaffen» (Kol 1,16; Eph 2,10) und somit «ad intra» hineingenommen ist in ein Gegenüber Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn. Erst so hört ein Offenbarungsanspruch auf, selbstwidersprüchlich und damit von der Vernunft zu Recht kritisierbar zu sein. Ein Bezogen-sein Gottes zur Welt kann nur offenbar werden als eine Relation Gottes auf Gott, in die die Welt hineingenommen und mit dem Sohn mitgeliebt ist. Das trinitarische Gottesverständnis der christlichen Botschaft erweist sich so als Antwort auf das Problem, das jeder Offenbarungsanspruch aufwirft. Gottes Wort läßt sich in der christlichen Botschaft als sein eigener Hermeneut vernehmen. Gottes Wort macht sich dadurch verständlich, daß es tatsächlich «Gott» offenbart: den Einen und Dreifaltigen. Gottes Wort, das uns in Christus als Mensch begegnet, nimmt uns hinein in sein Gottesverhältnis, das der Heilige Geist ist, in das Sprechen dieses Wortes hinein, das unaussprechlich ist (vgl. Röm 8,26), weil es genauso unbegreiflich ist, wie Gott selbst.

Christus in den Religionen – «Interiorismus» als Alternative

Wenn es aus christlicher Glaubensperspektive heraus möglich ist, Christus auch in den nichtchristlichen Religionen gegenwärtig und durch seinen Geist am Werke zu sehen³⁶, dann muß dies nicht notwendig inklusivistisch verstanden werden. Christus ist kein partielles Wahrheitsmoment in den Religionen. Ähnlich wie die Texte des Alten Testaments von Christus Zeugnis geben, können auch die anderen Religionen für Christen als Zeugnisse für Christi Gegenwart in ihnen gelten. Christus wäre in ihnen die unüberbietbare, aber ihnen selbst noch problematische Wahrheit ihrer Religion.

Denn insofern die Religionen ihren Anhängern ein Heil in Aussicht stellen, das alle menschlichen und innergeschichtlichen Realisationsmöglichkeiten übersteigt und deshalb mit Gott identisch ist, kann es aus christlicher Perspektive nur als Gemeinschaft mit Gott verstanden werden. Solche Gemeinschaft mit Gott ist aber nicht aus Welt und Geschichte ableitbar, sondern muß zu ihr hinzugesagt werden. Der christli-

J. DUPUIS, Il Verbo di Dio. Gesù Cristo e le religioni del mondo, in: *StPat* 47 (2000) 461–484. Tatsächlich bleibt anders als in einem trinitarischen Gottesverständnis alle Rede von Offenbarung, damit aber auch jede Religion, problematisch.

³⁶ Vgl. K. RAHNER, «Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen», in: *Schriften zur Theologie* 12, Zürich et. al. 1975, 370–383.

che Glaube an die Gemeinschaft mit Gott beruft sich dafür auf eine Botschaft, die er als *Wort Gottes* versteht. Der Begriff «Wort Gottes» bleibt aber bei näherer Betrachtung sinnlos, wenn er nicht meint, daß Gott selbst als Mensch begegnet. Die Christologie und das sie ermöglichende trinitarische Gottesverständnis erweisen sich als die Möglichkeitsbedingung, um Heilsverheißungen von Illusionen und Täuschungen zu unterscheiden. Christus wird so zum hermeneutischen Schlüssel, um die unüberbietbare Wahrheit der Religionen zu verstehen.

In dieser Sicht könnte religionstheologisch aus christlicher Perspektive Christus *in* den Religionen erkannt und damit der Wahrheitsanspruch anderer Religionen von Christen gewürdigt und für sie verstehbar werden. Diese Sicht kann «interioristisch» verstanden werden. Sie unterscheidet sich vom Exklusivismus, der Christus *gegen* die Religionen stellt und ausspielt und damit deren Wahrheitscharakter bestreitet. Sie unterscheidet sich aber auch vom Inklusivismus, insofern dieser einen Superioritätsanspruch erhebt und den anderen Religionen allein eine partielle Wahrheit zubilligt. Der Inklusivismus stellt die eigene Wahrheit und damit Christus *über* die Religionen. Der *Interiorismus* unterscheidet sich auch vom religionstheologischen Pluralismus, wie er von John Hick entwickelt wurde. Denn der Pluralismus stellt die christliche (relative) Wahrheit *neben* die Religionen und Christus ebenfalls *neben* die anderen Religionsstifter.

Die Bezeichnung «Interiorismus» für diese alternative Sicht scheint mir insofern angemessen, als sie Christus *in* den Religionen verkündet. «Interiorismus» erinnert an das Augustinuswort, nach dem Gott mir «interior intimo meo» ist und stellt so deutlich heraus, daß Christus den Religionen innerlicher ist als ihr Innerstes, er also verborgen schon immer in ihnen gegenwärtig ist. Für Christen ist er der Logos Gottes, der auch in den anderen Religionen, so fremdartig sie uns erscheinen mögen, am Werke ist. Christus ist der hermeneutische Schlüssel, der die ganze Wahrheit der Religionen entbirgt.

Dies könnte zunächst mißverstanden werden als ein erneuter Superioritätsanspruch des Christentums gegenüber fremden Religionen, so als würden sie erneut imperialistisch vereinnahmt und unter eine christliche Flagge gestellt. Gegenüber diesem möglichen Mißverständnis ist jedoch geltend zu machen, daß diese Position aus christlicher Perspektive geradezu unvermeidlich ist. Für Christen ist Christus das letzte und endgültige Wort über unsere Wirklichkeit und die Geschichte der Menschheit. Es läßt sich deshalb theologisch (wohl religionswissenschaftlich) nicht in einen vorgegebenen Rahmen einordnen, so als würde dieser auch Christus noch einmal umgreifen. Zudem gibt es für uns nur zwei Möglichkeiten, die Religionen in den Blick zu nehmen: *entweder* unter Absehung

unseres Glaubens, d. h. rein philosophisch, *oder* aus unserer Glaubensperspektive heraus. Aus der philosophischen Betrachtung wäre die Wahrheit der Religionen gerade nicht auszumachen, sondern nur deren Behauptung. Religionen könnten dann auf ihre innerweltliche Funktion hin für gelungenen menschlichen Daseinsvollzug, für die sich in Kunst, Musik, Literatur niederschlagende religiöse Wirklichkeitsdeutung, für das Zusammenleben von Menschen in sozialen Systemen gewürdigt werden. Doch die von den Religionen behauptete Wahrheit kann vom philosophischen Standpunkt aus nicht in den Blick kommen und bestätigt werden. Würden wir etwa die Wahrheit des Buddhismus aus dieser Perspektive erkennen, wären wir geradezu verpflichtet, Buddhisten zu werden. Die andere Möglichkeit, Religionen zu betrachten, ist unsere Glaubensperspektive. Nur sie erlaubt uns, ihre Wahrheit zu erkennen. Denn im Glauben handelt es sich um «übernatürliche» Wahrheitserkenntnis, also nicht um eine uns von Natur aus zukommende Erkenntnismöglichkeit, sondern um eine solche, die voraussetzt, daß man mit einer Botschaft konfrontiert ist, die als Wort Gottes, also allein «im Heiligen Geist» (1Kor 12,3) verstehbar ist. Diese Wahrheitserkenntnis erfolgt analog zu der Weise, wie wir auch die Wahrheit der Botschaft Israels nicht unabhängig von unserem Glauben an Christus erkennen, sondern nur durch ihn und aus ihm heraus.

Implizit würde die christliche Botschaft mit dieser Sicht jedoch bestreiten, daß die nichtchristlichen Religionen ihre Wahrheit ohne Christus verständlich und vernünftig verantwortbar zu machen vermögen. Was die Religionen verkündigen und verheißen, läßt sich tatsächlich ohne Christus nicht universal verständlich und verkündbar machen. Es bliebe schleierhaft. Die christliche Botschaft verkündet nun nicht in inklusivistischem Sinne eine «größere» Wahrheit als die Religionen, sondern beansprucht lediglich, die von ihnen verkündete Wahrheit universal verständlich und verkündbar zu machen, analog zu der Weise, wie sie die Bundesverheißung Israels auch «kanonisch» universal verständlich und verkündbar macht.

Dies wäre der Zumutungscharakter, den das Christentum für die anderen Religionen zunächst behält. In der Tat dürfte es von Seiten anderer Religionen als Zumutung empfunden werden, wenn ihnen gesagt wird, daß Christus der hermeneutische Schlüssel zur universalen Verstehbarkeit auch ihrer Religion ist. Das könnte zunächst so verstanden werden, als meine der christliche Glaube, die Wahrheit der anderen Religionen zu überbieten. Das aber ist nicht gemeint. Denn Christen vermögen aus ihrem Glauben an Christus heraus in anderen Religionen eine unüberbietbare Wahrheit zu erkennen: Gemeinschaft mit Gott. Nichts anderes verkünden diese Religionen. Aber ohne Christus wird der Be-

griff «Gemeinschaft mit Gott» nicht sinnvoll verstehbar. Der christliche Glaube überbietet also nicht die Religionen, sondern versteht Christus als hermeneutischen Schlüssel auch zur Wahrheitserkenntnis der anderen Religionen. Hierin besteht der Zumutungscharakter der christlichen Botschaft. Er ist nur um den Preis zu eliminieren, daß man – wie Pluralisten das fordern – den Glauben an die Gottessohnschaft Christi im Sinne des christologischen Dogmas eliminiert. Damit aber würde man den hermeneutischen Schlüssel wegwerfen, der allein es erlaubt, die Verheißungen aller Religionen (auch des Christentums) von bloßen Behauptungen oder Selbsttäuschungen zu unterscheiden. Man würde schlagartig das Licht ausknipsen, «das jeden Menschen erleuchtet» (Joh 1,9).

Christus ist in diesem Sinne eine «Zumutung» an die Religionen, so wie er eine unerträgliche Zumutung auch für Israel war und ist. In Wirklichkeit aber erfüllt die christliche Religion damit schlicht einen *Dienst* an allen Religionen. Allein dies dürfte auch gemeint sein, wenn von einem «dialogischen und diakonischen Verhältnis» der christlichen zu den anderen Religionen die Rede ist.³⁷

Tatsächlich ist dieses diakonische Verhältnis auch «dialogisch» und nicht «monologisch». Denn das Christentum ist offen auch für die unüberbietbare Wahrheit anderer Religionen. Dieses Verhältnis ist auch in dem Sinne dialogisch, daß es keine Einbahnstraße der Kommunikation darstellt, so als hätte allein das Christentum den anderen etwas zu sagen. Auch hier zeigt sich erneut die Analogie zum Verhältnis zu Israel. Die Schriften Israels werden als Altes Testament in den Kirchen und Gottesdiensten der Christen als «Wort Gottes» verkündet. Wenn wir Christus in ihnen entdecken, dann spricht er zu uns auch aus diesen Schriften und aus dieser Religion. Das gilt mutatis mutandis auch von den anderen religiösen Traditionen. Wenn wir Christus in ihnen entdecken, dann spricht er auch aus ihren Schriften, ihren Riten und ihren Verheißungen zu uns.

Angesichts einer jahrhundertelangen imperialistischen Missionsgeschichte, in der das Christentum als die Religion der Kolonialisten auch die Religion der Unterdrückten war und die Kirche sich nicht selten von den Unterdrückten hat instrumentalisieren lassen, die ihr dann im Gegenzug den religiösen «Markt» eröffneten, ist es nicht verwunderlich, wenn von Seiten anderer Religionen in deren Ursprungsländern starke Vorbehalte gegenüber dem Christentum dominieren. Nur eine ehrliche Umkehr des Christentums zu seinem Glauben an Christus und eine

³⁷ Vgl. W. KASPER, Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort, in: *IKaZ* 30 (2001) 18–26; hier: 25.

überzeugende Abkehr von Tendenzen zur religiösen Herrschaft über andere und zur Abwertung anderer Religionen könnte in einem geduldigen Prozeß in Zukunft vielleicht dazu führen, daß dieser «diakonische» Charakter verstanden und so die Zumutung des Christus angenommen werden kann.