

Reinhold Bernhardt

Offenheit gegenüber religiös Anderen im Christentum

Eine Antwort auf Florian Jäckel

Florian Jäckel geht von der Beobachtung aus, dass die meisten Beiträge zur theologischen Begründung interreligiöser Offenheit in der Systematischen Theologie angesiedelt sind. Exegetische Untersuchungen zu diesem Thema gäbe es demgegenüber weniger. Diese Lücke möchte er mit seiner Studie zu Markus 7,24–30, der Erzählung von Jesu Begegnung mit der syro-phönizischen (kanaanäischen), also nichtjüdischen Frau, schließen helfen. Dazu setzt er sich intensiv mit der exegetischen Literatur zu diesem Text auseinander. Besonders sozialgeschichtliche, befreiungstheologisch-machtkritische, gendersensible, auf interkulturelle und interreligiöse Beziehungen zielende Interpretationsperspektiven zieht er heran, um die Erzählung im Lichte seines gegenwartsbezogenen Auslegungsinteresses zum Sprechen zu bringen. Dabei legt er Wert auf die Vermeidung von anti-judaistischen Interpretationen.

In der Erzählung von der syro-phönizischen Frau schlägt sich die Auseinandersetzung um die Universalität des in Christus geschlossenen „neuen Bundes“ nieder, die in der Urchristenheit geführt wurde. In der Parallelerzählung dieser Perikope im Matthäusevangelium gibt Jesus klar zu erkennen, dass er sich nur zu den Juden gesandt wusste (Mt 15,24). Auch seine Jünger sandte er nur zu den Juden (Mt.10,5f), wobei auch diese Aussage matthäisches Sondergut ist. Die Bitte der heidnischen Frau um Heilung für ihre Tochter, weist Jesus schroff zurück. Andererseits handelt seine Verkündigung von der alle ethnischen, sozialen, religiösen und kulturellen Grenzen überschreitenden Einladung zur Gemeinschaft mit Gott. Sie ist zwar an Juden adressiert, ihr Inhalt weist aber über das Judentum hinaus. Und so stellte Jesus mehrmals Nichtjuden als Vorbilder des Glaubens heraus. Das ist der Skopus auch dieser Erzählung: Jesus lässt sich vom Einwand der Frau überzeugen und sendet seine Heilkraft zur Tochter der Frau. Er lässt sich argumentativ bezwingen und heilt – gegen die von ihm in Mk 7,27 aufgestellte Regel – das nichtjüdische Mädchen durch einen Fern-Exorzismus.

Schon der Ort, an dem diese Szene lokalisiert ist, gibt zu denken: Jesus hat das jüdische Mutterland verlassen und ist in das nördlich davon gelegene Gebiet von Tyrus gegangen. Es ist dies der nördlichste Punkt, den er auf seiner Wanderschaft nach der Überlieferung der (synoptischen) Evangelien erreicht. Was hätte er dort in der Fremde verloren gehabt, wenn seine Botschaft ausschließlich für die Juden bestimmt gewesen wäre und sie angesichts der hereinbrechenden Endzeit unter Zeitdruck verkündet werden musste?

In dieser Erzählung spiegelt sich nicht nur die Praxis Jesu selbst, sondern vor allem die Auseinandersetzung um die sog. Heiden- bzw. Völkermission in der Zeit

der frühesten Christenheit wider. Der Sitz im Leben dieses Textes ist der Streit um die Frage, ob auch Nichtjuden von dem in Christus repräsentierten und durch ihn vermittelten „Brot des Lebens“ essen dürfen. Die Frau bittet darum, dass sie doch wenigstens Krümel davon abbekommen dürften. Nicht die Not der bittenden Mutter hatte ihn umgestimmt, sondern dieser Teilhabegedanke: Die Nichtjuden sollten wenigstens den Abfall vom „Brot des Lebens“ bekommen dürfen. Wie die Hunde unter dem Tisch (in V.28 im Diminutiv „Hündchen“, im Gegensatz zu den vagabundierenden Straßenhunden) zur Lebensgemeinschaft im Haus gehören, so gehören auch sie zur Hausgenossenschaft Gottes. Die Juden behalten ihren Erwählungsvorrang, doch ist das ihnen geltende Heilsangebot nicht mehr exklusiv, sondern inklusiv aufzufassen. Es kommt hier also die Spannung zwischen der (vor allem im Matthäusevangelium betonten) Partikularität der Verkündigung Jesu und der Universalität des Heils Gottes zur Sprache. Das Postulat dieser Universalität war für die Begründung bzw. Legitimation der Völkermission von entscheidender theologischer Bedeutung. Die Erzählung unternimmt einen (zaghaften) Anlauf, den auf Israel konzentrierten Heilspartikularismus „durch einen den Rang Israels nicht bestreitenden, aber im Blick auf Gottes freie Gnade und Barmherzigkeit [...] relativierenden Heilsuniversalismus“ zu erweitern (Pesch, 1898, 390). In der eindringlichen Bitte der Frau war deren Vertrauen auf die grenzüberschreitende Heilmacht Jesu impliziert. Jesus hat dieses Vertrauen als Ausdruck seines eigenen Verkündigungsanliegens anerkannt.

Nimmt man die Motivik der Erzählung ernst, dann stellt die Gewährung des Heils für Nichtjuden allerdings kein absichtliches Handeln Gottes dar, sondern einen unbeabsichtigten Nebeneffekt seines Heilshandelns an den Juden. Es ist aber die Frage, ob man die Bildebene des Gleichnisses so weit pressen darf, oder ob die Kernaussage nicht einfach darin besteht, dass Jesus die von ihm aufgestellte Regel relativiert hat.

Paulus vertritt (etwa in Röm 1,16) eine ähnlich „inklusionistische“ Position. Den Juden kommt ein heilsgeschichtlicher Vorrang zu; die Nichtjuden sind dabei aber vom Heil nicht ausgeschlossen. Auch die in Apg 3,26 und 13,46 angedeutete Missionsstrategie folgt dieser Bestimmung, die hier allerdings schon mit dem Vorwurf an die Adresse der Juden verbunden ist, das ihnen angebotene Heil nicht angenommen zu haben und stattdessen auf ihren Erwählungsanspruch zu pochen. Nach Röm 3,9 sind Juden wie Nichtjuden gleichermaßen unter der Sünde. Dem universalen Heilswillen Gottes steht also auf Seiten der Menschen die „negative“ Universalität der Sündenverstrickung gegenüber.

Übersetzt man das in diesem „dialogisierten Bildwort“ (Klauck, 1986, 273) artikulierte Problem in theologische Reflexionssprache, dann lässt es sich als eine Frage des mit dem christlichen Glauben verbundenen Geltungsanspruchs verstehen. Wenn Jäckel im Anschluss an Küster vom „Inklusivismus-Exklusivismus-Dilemma“ spricht, dann ist damit die vermeintliche Spannung zweier Geltungsansprüche gemeint, die Christinnen und Christen (wie auch Angehörige anderer Universalreligionen auf ihre jeweilige Art) dem normativen Zentrum ihres

Glaubens beilegen: die Spannung zwischen den Ansprüchen auf exklusive und allgemeine Geltung. Beide stehen jedoch nicht wirklich in Spannung zueinander, wie der missverständliche Ausdruck „Dilemma“ insinuiert, sondern in einem Verhältnis der Komplementarität zueinander. Sie lassen sich miteinander erheben und noch mit weiteren Ansprüchen – etwa dem auf Endgültigkeit – verbinden.

Wichtig ist dabei, sich Rechenschaft darüber zu geben, wie solche Ansprüche zu verstehen sind – deren hermeneutische Qualifizierung also. Ich plädiere dafür, sie weder als bloß subjektive Bedeutungszuschreibungen, noch als metaphysische Feststellungsurteile anzusehen. Es sind Glaubensaussagen, die zum Ausdruck bringen, welche Bedeutung die Gottesoffenbarung in Christus für den Glaubenden und nach seiner Überzeugung auch für andere hat. Als solche sind es existentielle und relationale Aussagen. Existentiell, weil sie von einer Wahrheit Zeugnis geben, die in einem grundlegenden Bezug zum Leben derer steht, die sie vertreten. Relational, weil sie mit den Grundbeziehungen verbunden sind, in denen der Glaubende lebt: mit der Beziehung zu Gott, zu seinen Mitmenschen, zur Welt und zu sich selbst. Es sind nicht Sachwahrheiten, sondern Aussagen über diese Beziehungen.

Dass es in der Erzählung von der syro-phönizischen Frau um solche personalen, existentiellen und relationalen Wahrheitsgewissheiten geht, erschließt sich, wenn man sie nicht nur von ihrem Aussageinhalt her interpretiert, sondern die Erzählperspektive in Rechnung stellt. Sie ist erzählt aus der Perspektive eines (vermutlich heidenchristlichen) Jesusanhängers, der die Universalität der Heilsbedeutung des Christusglaubens bezeugt und zur Begründung dieses Zeugnisses zeigen muss, dass Jesus selbst einen Gesinnungswandel von seiner exklusiven Ausrichtung auf die Juden vollzogen hat. Diese Grenzüberschreitung musste auf Jesus selbst zurückgeführt werden, doch nicht so, dass sie als ein Verstoß gegen die Botschaft Jesu aufgefasst werden konnte, sondern so, dass die in dieser Botschaft angelegte Universalität zur Geltung gebracht wurde. Dabei konnte der Erzähler davon ausgehen, dass seinen Lesern die schon im Tanach bezeugte Heilsuniversalität bekannt war.

Jäckel spricht sich dafür aus, exegetische Studien stärker in die religionstheologische Diskussion einzubringen, macht aber – zu Recht – auf die Bedeutung der Hermeneutik dabei aufmerksam. Die für religionstheologische Bezugnahmen in Frage kommenden Texte, in denen es um die Beziehung Jesu bzw. der Nachfolgenden Jesu zu Nichtjuden geht, sprechen nicht von selbst in diese Diskussion hinein. Man muss sie darauf beziehen, d. h. einem Auslegungsinteresse folgen und dieses dann auch offenlegen. Jäckel tut das. Er stellt eine Art Relationsanalogie her zwischen der in Mk 7,24–30 verhandelten Spannung zwischen der Partikularität der Sendung Jesu und der Universalität des Inhalts seiner Botschaft einerseits und der heute in der christlichen Theologie debattierten Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und anderen Religionen andererseits. Er will die Zurückweisung des jüdischen Exklusivanspruchs auf Erwählung und Heil auf diese innerchristliche Debatte übertragen und damit gegen einen christozentrischen und ekklesiozentrischen Exklusivismus Stellung beziehen.

Solche Auslegungen stehen immer in der (letztlich unaufhebbaren) Spannung zwischen der damaligen Aussageabsicht der Autoren in ihrer jeweiligen Situation und dem heutigen Auslegungsinteresse der Interpreten. Wer Überlieferungen wie die von Jäckel herangezogenen zur Begründung einer auf Wertschätzung beruhenden Grundhaltung gegenüber anderen Religionen verwenden will, wird sich an der Widerständigkeit dieser Texte abarbeiten müssen, die in der Regel weit hinter dem genannten Auslegungsziel zurückbleiben und sich auch ganz anders auslegen lassen. In anderen religionskulturellen Kontexten – in Zentralafrika etwa – wird man das Motiv des aus der Ferne bewirkten Exorzismus bei der Interpretation von Mk 7,24–30 in den Vordergrund stellen und darin die Macht Jesu manifestiert sehen, die den in anderen Religionen verehrten Mächten und erst recht den dämonischen Geistern überlegen ist. Darin liegt zwar nicht der Skopus der Erzählung, man kann sie aber auf diese Weise lesen – wie man sie auch in der Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit und der sozialen und ökonomischen Marginalisierung lesen kann.

Es bleibt fraglich, ob die Erzählung von der syro-phönizischen Frau die Begründungslast zu tragen vermag, die Jäckel ihr auferlegen möchte: die Begründung interreligiöser Offenheit aus der biblischen Überlieferung. Es geht in Mk 7,24–30 um nicht mehr als um eine vorsichtige Öffnung des von Jesus selbst geteilten Exklusivanspruchs, der die Botschaft vom nahe herbei gekommenen und im Anbruch befindlichen Gottesreichs allein den Juden zukommen lassen will. Wenigstens die von den erwählten Gotteskindern unter den Tisch fallen gelassenen Abfälle sollen auch Nichtjuden zugutekommen. In diesem Sinne kann Völkermission betrieben werden. Mehr sagt die Erzählung in dieser Hinsicht nicht. Auch die große Mehrheit evangelikaler Theologinnen und Theologen, die in der theologischen Anerkennung anderer Religionen weit zurückhaltender sind, als es Jäckel offensichtlich ist, und die demgegenüber den mit der Christusbotschaft verbundenen missionarischen Auftrag betonen, können sich mit gutem Recht auf diesen Text berufen. Der Exklusivanspruch für die gnoseologische (im Blick auf die Gotteserkenntnis) und soteriologische (im Blick auf Heilsvermittlung) Dimension der Gottesoffenbarung in Christus ist – wie gezeigt – mit dem Anspruch auf eine universale Geltungsbereichweite gut vereinbar. Beides zusammengenommen führt zur Theologie und zur Praxis der christlichen Mission.

Begründungen für eine wertschätzende Haltung gegenüber den Gehalten und Praxisformen anderer Religionen und für dialogische Beziehungsformen im Umgang mit ihren Angehörigen können nicht unmittelbar aus biblischen Texten gewonnen werden. Das Gleiche gilt ja auch für die theologische Arbeit an ethischen Fragen der Gegenwart. Auch hier wird man nur über die Transmission theologischer Reflexionsarbeit auf die biblischen Quellen zurückgreifen können. Selbst diejenigen, die einem hermeneutikabstinenten Biblizismus huldigen, bewegen sich in einem hermeneutischen Zirkel.

Der Einbezug biblischer Überlieferungen in Überlegungen zur Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu anderen Religionen kann nur im Rahmen

einer systematisch-theologischen Reflexion erfolgen, die auch die Auslegungsgeschichte miteinbezieht. Bei der Interpretation der offensichtlich antijüdischen Stellen im Neuen Testament wie Mt 27,25, Joh 8,44 und 1 Thess 2,15 f. ist die Auslegungsgeschichte ebenso mitzubedenken wie bei der Interpretation der scharfen Polemik gegen das Heidentum, etwa im Römerbrief (1,18–32). Eine Theologie der Religionen lässt sich nicht einfach aus der Bibel destillieren – was auch Jäckel sehr wohl bewusst ist. Es bedarf einer vorsichtigen Urteilsbildung in Verantwortung vor dem (immer nur perspektivisch erschließbaren) Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift. Dabei sind die innere Vielfalt der biblischen Zeugnisse und ihre Einbindung in historische und literarische Kontexte zu berücksichtigen. Es gilt, nach der grundlegenden Ausrichtung der Botschaft und Praxis Jesu, nach dem darin enthaltenen Grundverständnis der Gott-Mensch-Beziehung zu fragen. Daraus ergeben sich Hinweise auf einen diesem Grundverständnis entsprechenden Umgang mit Andersgläubigen und auch Einsichten, die für die theologische Sicht anderer Religionen relevant sind.

Literatur

- Klauck, H.-J. (1986). *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster.
Pesch, R. (1989). Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26 (HThKNT II/1), Freiburg u. a.