

Norbert Brox

Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum*

Die Kirche hat sich auf der einen Seite von Anfang an für die Aufnahme der Fremden und für die Annahme der Anderen eingesetzt; auf der anderen Seite hat sie Fremde und „Andere“ selbst geschaffen und ist mit ihnen – wie z. B. mit Häretikern oder mit Hexen – äußerst brutal umgegangen. Daß und wie beide Strömungen schon im Frühchristentum vorhanden waren, wie die Offenheit für den Fremden, den Anderen begründet und wie der – völlig unchristliche – Umgang mit andersdenkenden „Feinden“ gerechtfertigt wurde, darüber geben die folgenden Ausführungen Auskunft. Die Besinnung auf die frühe Kirche scheint uns gerade bei dieser Thematik besonders wichtig. red

Der Fremde, die Fremden, das Fremde ist als soziales und sozial-ethisches Thema natürlich uralte, weil es (zum Beispiel durch Handel, durch Kriegszüge u. a.) gewollte und ungewollte Begegnung zwischen gegenseitig fremden Menschen oder ganzen Völkern (auch bei archaischen Verkehrsverhältnissen) immer gegeben hat. Durch Sprache, Aussehen, Kultur, Religion und so weiter war man sich fremd. Fremd war in der Antike (auch im AT, in Israel), „was . . . andersartig und unvertraut lebt, was man zu fürchten, als unerlaubt zu meiden, als unbefugt fernzuhalten hat“ (F. Horst).

Die Ängste, Neugierden, Aggressionen und Sympathien, von denen die Begegnungen gesteuert waren, wurden verschieden bewältigt: mit Hilfe mythischer Vorstellungen, über philosophische Ideen oder pragmatisch-politisch. Die Verhaltensweisen gegenüber den Fremden fielen ganz verschieden aus, weil sie ursprünglich von einer Freund-Feind-Ambivalenz geleitet wurden, das heißt von der Ungewißheit, ob im Fremden Böses oder Gutes begegnet. Die Reaktion kann dann sowohl Kontaktwille (Gast-

freundschaft) wie auch Isolationsbemühung (Ausstoßung des Fremden) sein.

Was man fremd nennt, wie man Fremdes empfindet, hängt auch vom Ausmaß der eigenen Integration in eine Welt und Umgebung ab. Da sich dieses Ausmaß für das frühe Christentum sehr stark verändert hat (schon ohne, aber erst recht durch Konstantin), muß man damit rechnen, daß man unter diesem Thema auf sehr verschiedene Perspektiven trifft. Ich stelle hier eine Reihe solcher Perspektiven zusammen.

1. Die ersten „Fremden“ – die Christen selbst

Die ersten Fremden, von denen die Christen redeten, waren sie selbst. Die Geschichte der Erfahrung des Frühchristentums mit der Fremdheit geht also damit an, daß die Christen sich selbst fremd fühlten, Fremdsein zur Selbstbeschreibung wählten und: offenbar fremd sein wollten. Das war wohl eine Art spontaner Reflex auf die Verhältnisse insofern, als die Christen sich durch Zugehörigkeit zur neuen Religion tatsächlich in eine soziale Isolation voller Konflikte begeben hatten und nicht mehr angepaßt, nicht mehr zugehörig waren. Sie lebten andersartig und unvertraut. Alles, ihr Kult, ihre „Lehre“, ihre Lebensweise war anfangs anders, als die anerkannten Bindungen und Traditionen es vorschrieben. Sie haben sich entfremdet, und das war ihnen klar. Sie sind Fremdlinge (geworden), lebten als Fremde in einer Umwelt, die freilich umgekehrt für sie eine Fremde (geworden) ist. Die soziale Isolation wirkte mit der geographischen Isolation dieser zuerst wenigen Leute und Gemeinden zu dem entsprechenden Selbstgefühl zusammen, das dann zu solchen Selbstbezeichnungen führte. Dies ist so geläufig, daß ich es nicht genauer besprechen will (Hinweis: 1 Petr 1, 1. 17; 2, 11). Diese Metaphern für religiöse Existenz sind jüdisch: der Fremdling, der nur vorübergehend an einem für ihn fremden Ort lebt (parepidemos) beziehungsweise der Fremde ohne Bürgerrecht in einer Stadt (paroikos). Man verweigerte die Identität und Zustimmung hier. „Heimat“ hat man *anderswo* (Phil 3, 20; Hebr 13, 14), man bekennt sich dazu (wie die alttestamentlichen Patriarchen), Fremde und Gäste auf der Erde zu sein (Hebr 11, 13). Man ist „nicht angepaßt“ (1 Petr 1, 14), und das „befrem-

* Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine (autorisierte) gekürzte Fassung des Artikels „Fremdheit und Grenzüberschreitung im Frühchristentum“, den N. Brox in dem von G. Eifler und O. Saame hrsg. Werk „Das Fremde – Aneignung und Ausgrenzung. Eine interdisziplinäre Erörterung“, Wien 1991, 15–33, veröffentlicht hat.

det“ die anderen, daß „ihr keine Mitläufer seid“ (4, 4). Der Außenraum zur kleinen Gemeinde ist dabei das Alte, immer schon Gewesene, Vertraute, eben „diese (sc. allen bekannte) Welt“. Für die Christen ist dieses Vertraute aber vertrauter Irrtum und vertraute Unmoral. Wahrheit ist das Fremde für diese Welt (insofern auch die Zeugen oder Anhänger dieser Wahrheit). Wir kennen die Erzählungen, zum Beispiel die vom Logos, der als das Licht „in der Finsternis leuchtet, und die Finsternis nahm es nicht an“ (Joh 1, 5); „er war in der Welt, und . . . die Welt erkannte ihn nicht“ (1, 10), nur „wir“!

Natürlich hat diese Selbstbeschreibung mit dem Zusammenhalt, mit dem Verschworenssein der Minderheit zu tun. Es war darin eine Befriedigung und sogar (meine ich, wenn ich die Texte lese) eine sektiererische Wollust dabei: die Fremden und Anderen zu sein. Zugleich liegt eine Provokation darin, die zweifellos ihre eindrucksvollen Seiten hat: Fremdsein als Alternative in Ethos, Religiosität, Wahrheitsbesitz und als Unabhängigsein von jeder Fremdbestimmung und Fremdbestätigung. Sie konnten ja nicht auf Fremdbestätigung angewiesen sein, sie mußten sich in der Fremdenrolle wohlfühlen und doch hier leben.

In vielen Fällen hatte das einen vulgären Fanatismus an sich, wenn in dieser Form die Wenigen die große Mehrheit aller anderen disqualifizierten. Bezeichnenderweise haben intellektuelle Christen ohne die vulgäre Version dieser Ambition seit dem 2. Jahrhundert die Distanziertheit und Fremdheit des Christentums abzumildern gesucht und tatsächlich im Lauf der Zeit abgebaut.

In diesem ersten Punkt haben wir es also bei unserem Thema mit einer Selbstinterpretation zu tun, nicht mit dem Aufbau einer Außenbeziehung. Man beschreibt sich in einer Distanz, die man will. Das wird in eine Dauerform von Ethik gegossen, die auch in der staatskirchlichen Zeit noch paßte: Leo I. (sermo 74, 5): „In der Erkenntnis, nur ein Fremdling in diesem Erdental zu sein, soll der Gläubige diese Zeitlichkeit durchwandern . . . tapfer daran vorübergehen. Eine solche gottgefällige Entsagung legt uns der Apostel Petrus ans Herz.“

2. „Fremde“ in neutestamentlichen Texten

Erinnern will ich an dieser Stelle kurz an

drei neutestamentliche Texte von besonderem Bezug zum Thema – zuerst an die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 29–37), ohne sie ausführlicher zu besprechen. Immerhin wird ja hier ein Fremder zu der Figur, die dem unter die Räuber Gefallenen der Nächste und die also das positive Paradigma dieser Geschichte ist. Ob gezielt oder jedenfalls de facto, ein Klischee vom Fremden, der seinem Leumund nach vor Gott und den Menschen nicht taugt und minderwertig ist, wird in dieser urchristlichen Erzählung zerbrochen. Dann ist nicht zu vergessen Lk 17, 15–18, wo von den zehn geheilten Aussätzigen der Fremde, der Samaritaner, der einzige Dankbare, also wieder: beschämend positiv ist.

Der dritte Text ist Mt 25, 35. 38. Die Fremden sind hier unter die Gruppen der Hilfsbedürftigen gerückt (der Hungernden, Dürstenden, Nackten, Kranken und Gefangenen); diese Zusammenstellung von Gruppen beziehungsweise guten Werken ist alttestamentlich-jüdisch-traditionell. Das Bedürfnis des Fremden ist dieselbe Herausforderung wie die Nöte der Notleidenden. Das bedeutet jedenfalls die Unzulässigkeit von Gleichgültigkeit und Distanz dem Fremden gegenüber, und zwar bei Androhung der Alternative von Himmel und Hölle. Das Verhalten zum Fremden gehört in Mt 25 zu den Kriterien, die über das Leben des Menschen entscheiden. Den Fremden aufnehmen, Gastfreundschaft auch für Fremde ist keine christliche Erfindung gewesen, sondern klassisches Thema und antike Tugend. Aber das Gewicht, das das Verhalten gegen den Fremden hier im Gerichtszusammenhang, und der besondere Zuschnitt, den es bekommt, ist doch eigens zu bedenken.

3. Das Befremdliche, Andersartige des Christentums

Das frühe Christentum wirkte seinerseits auf die spätantike Gesellschaft in vielem befremdlich durch Abweichung. Besonders fremd und abstoßend hat der Totalitätsbeziehungsweise Universalitätsanspruch der Christen samt ihrem Missionseifer gewirkt: daß ausgerechnet sie und nur sie die Wahrheit, noch dazu exklusiv die einzige Wahrheit, und zwar die für alle Menschen entscheidende Wahrheit reklamierten und alles andere und alle anderen vernichtend als Ir-

rung und Irrende kritisierten, empfand man widerlich, fanatisch, dumm und in dem Sinn befremdlich, als man so etwas selbst nicht kannte: diesen dogmatischen Anspruch in der Religion und die unduldsame Ausschließlichkeit einer Lehre. Mit dieser Art Insistieren war das Christentum etwas Fremdes in der damaligen Szene. Und auch mit seinem Kult; sie besaßen nicht Tempel, Bilder und Altäre.

4. Die Häretiker als „Fremdgeher“ und „Feinde“

Dieser Totalitätsanspruch hatte aber auch noch eine andere, innerkirchliche Seite: die Häresie als Fremdlehre, der Häretiker als Fremdgeher. „Fremd“ überschneidet sich in der Polemik da sofort mit „Feind“. Mir fällt auf: Im 4. und 5. Jahrhundert bedeutete der dogmatische Streit um Gottesbegriff und Christologie einen Höhepunkt der gegenseitigen Entfremdung von Teilkirchen und Traditionen und einzelnen Kirchenmännern. Das ist nun aber zugleich die Zeit, in der man als Reichs- und Staatskirche die früheren Berührungspunkte gegenüber dem fremden Heidentum so ziemlich völlig abgelegt hatte, weil man das Heidentum für erledigt hielt, so daß heidnische Ideen und Praktiken innerhalb des Kirchenmilieus üppig blühten. Die Aggression gegen Fremd und Feind richtete sich jetzt ungeteilt gegen die Häresie. Aber wieso kann man Häresie zum „Fremden“ rechnen?

Dazu gab es damals engagierte Überlegungen. Denn die Häresie war zunächst einmal eine für die Kirche peinliche Erscheinung im eigenen Haus; wie war es möglich, daß sie entstand? Als Abweichung konnte sie ja nur in der Kirche entstehen, belastete diese also im nachhinein mit der Schuld irgendeiner Art von Versagen. Nachdem im altkirchlichen Geschichtsbild die Orthodoxie vor der Häresie da war, war die häretische Entfremdung im Raum des Eigenen vor sich gegangen. Aber das Problem war relativ früh gelöst, nämlich durch 1 Joh 2, 19: „Sie sind aus unserer Mitte gekommen, aber sie gehören nicht zu uns; denn wenn sie zu uns gehört hätten, wären sie bei uns geblieben.“ Über diesen biblischen Hinweis war man sehr froh. Bei Augustinus ist die Erleichterung zu spüren: „Von uns sind sie ausgegangen, wir betrauern also einen Verlust. Ver-

nimm den Trost: Sie gehören nicht zu uns“ (in ep. Joh. 3, 4).

5. Die Einstellung gegenüber Fremdvölkern

Wie dachten und redeten die Christen als Zeitgenossen über Fremdvölker, die nicht zu den Nationen des Reichsgebietes gehörten beziehungsweise in anderer Hinsicht nicht so „dazugehörten“ (ethnisch, kulturell, religiös) wie andere?

Die Barbaren waren für die Christen wie für ihre nichtchristlichen Zeitgenossen nur ein gelegentliches Gesprächsthema, mehr nicht, bis sie im Zuge der Völkerwanderung ab dem 4. Jahrhundert aktuell bedrohlich wurden und als die allgemeine Angst vor den Barbaren ausbrach. Man kann sich darüber wundern, daß die Barbaren für die Christen nicht immer schon von größerer Wichtigkeit waren, als potentielle Christen, also als Missionsadressaten. Das ist aber aus Gründen nur sehr sporadisch der Fall gewesen, die ich hier nicht ausbreite.

Das Urchristentum spricht nach, was „man“ über die Barbaren sagte, samt den emotionalen Färbungen darin. Man sieht es an Paulus:

– 1 Kor 14, 11; Apg 28, 2. 4: mit einer gewissen Geringschätzung sind die Barbaren als Leute beschrieben, die eine fremde Sprache sprechen, die kein Vernünftiger versteht.

– Röm 1, 14; Kol 3, 11: das typische griechische Barbarenbild: Barbaren sind nichtgriechische, das heißt kulturarme Völker.

Aber: Es gab noch etwas anderes, die *Idealisierung* des Barbaren, also des Fremden – wieder keine christliche Erfindung. Das hatte eine griechische Tradition in Dichtung und Philosophie: Die Kyniker hatten die Einfachheit und Natürlichkeit fremder Völker in primitiver Lebensweise gelobt und gegenüber der griechischen überzogenen Kultur als attraktiv, nachahmenswert hingestellt. Homer hatte schon vorher (Il. 13) die entfernten und besonders fremden Skythen als die gerechtesten Menschen besungen, die sich von Stutenmilch nähren („Pferdemelker“).

Also: hier das eigentümliche Phänomen, daß man den Fremden das Ideal nachsagt, das man im eigenen Haus vermißt. Ist das in Lk 10 und 17 (s. o.) anders? Diese Idealisierung war, glaube ich, in keinem Fall absichtslos barbarenfreundlich, sondern be-

sorgte sehr eigene Zwecke, auch als die Christen sich an dieser Fremdenidealisierung dann beteiligten beziehungsweise für ähnliche Zwecke dasselbe Mittel gebrauchten. So, wenn Klemens von Alexandrien nur das Beste zu erzählen weiß von den fremden Germanen, Kelten, Skythen, Arabern, was ihre Einfachheit betrifft. Er will nichts als sein eigenes Plädoyer illustrieren: „Meinen Beifall findet die Einfachheit der Barbaren; da sie bei ihrer Lebensweise durch nichts in ihrer Beweglichkeit gehindert sein wollten, verzichteten sie auf alle Bequemlichkeit. Von solcher Art sollten wir sein, wenn der Herr uns ruft“ (paed. III 24,1–25,3). Paradigmata, *exempla* werden gesammelt. Attraktiv nämlich war das wirklich, am Fremden, Entfernten zu illustrieren, was man protreptisch zu sagen wünscht. Andere beschreiben die Keuschheit, Demut, Frömmigkeit oder Dankbarkeit barbarischer Stämme, um in der eigenen Gesellschaft oder Kirche, in denen diese Tugenden nichts mehr gelten, ein gehörig schlechtes Gewissen zu erzeugen (Hieronymus, Salvian).

Aber christlicher Konsens war die öffentliche römische Konvention in dieser Frage. Ambrosius, off. 1, 141, rechtfertigte (unter Berufung auf das AT) die altrömische Identifikation von *peregrinus* und *hostis*, was bedeutet, daß der Kriegszustand das normale Verhältnis zu den Barbaren darstellt. Er hat die Barbaren in jeder Hinsicht aus dem Reich ausgegrenzt halten wollen und jedes Entgegenkommen abgelehnt (politisch).

Die Missionsperspektive war da eingeschlossen: Man konnte sich die Gewinnung der Fremden für den Glauben, also den Kontakt des Christentums mit der ihm fremden Welt nur so vorstellen, daß die Barbaren von den Römern militärisch unterworfen und so zu Christen, also ins Eigene hereingeholt, gleichgemacht werden.

Die römische Ideologie wurde leichter natürlich von orientalischen Christen übergangen. Der Syrer Joh. Chrysostomos war kein römischer Patriot und erinnert, als er über den Römerbrief predigte (2, 5 = PG 60, 406), daran, daß Paulus die Römer und die von ihnen beherrschten Völker zusammen nennt: „Griechen wie Barbaren bin ich verpflichtet“ (Röm 1, 14). Sein Kommentar:

Trotz ihrer unzähligen Trophäen und Siege, trotz ihrer glanzvollen Konsuln setzte der

Apostel die Römer auf die gleiche Stufe mit den Barbaren: Und das mit vollem Recht. Denn da, wo der Adel des Glaubens gilt, gibt es keinen Unterschied zwischen Barbaren und Hellenen, zwischen Fremdlingen und Bürgern, sondern alle stehen an Würde auf gleicher Stufe.

Hier ist kein Gedanke mehr, daß die Barbaren den Vierfüßlern nahestehen! Und Chrysostomos hält Abraham und Moses für Barbaren aus Persien, ebenso die Magier der Bethlehemgeschichte, so daß er erkennt: Christus hat die Barbaren als Erste berufen (PG 63, 503). Und folgerichtig tat Chrysostomos viel für die Ausbreitung des Christentums über die Grenzen des Reiches hinaus in die fremden Regionen (Goten an der Donau, Persien).

Im Westen hat Augustin den römischen Denkraum in diesem Punkt verlassen. Bei ihm sind überraschende Gedanken zu finden, zum Beispiel daß ihn an den Germanen weniger deren kulturelle Fremdheit als ihr arianischer Glaube aufregte. Beachtlich ist aber bei ihm, daß und wie grundsätzlich er den Schwinkel seiner Theologie auf die gesamte Menschheit unter ausdrücklichem Einschluß der Barbaren eingestellt hat. Das römische Reich war ihm ja prinzipiell nicht so wichtig wie den meisten anderen. Und aus seiner Perspektive der Relativität alles Hiesigen, auch aller hiesigen Kulturwerte und Kulturgrenzen, aller Grenzen und Unterschiede überhaupt, kam nun Augustin auf die Idee zurück, mit der wir hier begonnen haben: Alle zu Gott Gehörigen (in Augustins Diktion die *Civitas Dei*) sind hier fremd. Zur *Civitas Dei* sind Juden, Griechen und Römer zusammengekommen, und auch die Barbaren kommen jetzt dazu (en. ps. 64, 5), und von ihr sagt Augustin:

Während also dieser himmlische Staat als Fremder auf der Erde weilt, beruft Gott Bürger aus allen Völkern und sammelt in allen Sprachen eine Gesellschaft von Fremden; er fragt nicht nach Unterschieden in Sitten, Gesetzen und Einrichtungen, wodurch der irdische Friede hergestellt oder aufrechterhalten wird. Nichts davon hebt er auf oder zerstört er, im Gegenteil, er erhält und befolgt es vielmehr, mag es noch so verschieden sein in den verschiedenen Völkern (CD 19, 17).

Hier sind die Barbaren positiv in das einzig Relevante einbezogen, was sich in der Weltgeschichte abspielt.

6. Das Arrangement der Kirche mit der antiken Kultur

Nicht nur mit den fremden Barbaren, auch mit anderem Fremden, das zuerst schroff abgewiesen wurde, hat sich die Alte Kirche über kurz oder lang arrangiert, aus pragmatischen oder theologischen Gründen, zum Beispiel mit der Kultur der Antike. Die pagane Kultur war für die Christen so sehr fremdes Gut wie für die Israeliten die goldenen Gefäße Ägyptens, weil sie ja aus anderer „Werkstatt“ und Produktion, sprich aus anderen Quellen der Wahrheit (oder besser: der Unwahrheit) stammte. Wie schwer tun sich Leute wie Basilius oder Hieronymus u. a. (selbst sind sie Hochgebildete!) mit dem Thema Kultur. Darf man sie akzeptieren? Die Fremdheit der heidnischen Kultur wurde von den Kirchenvätern ins Bild von den ägyptischen Gefäßen, aber auch in das von der *captiva gentilis* gebracht, das heißt, sie ist die kriegsgefangene heidnische Frau aus einem fremden Volk, die der israelitische Krieger nach Dt 20, 10–13 in sein Haus nehmen und, wenn sie den Kopf geschoren und die Nägel geschnitten hat, nach einiger Zeit zur Frau nehmen darf, wenn sie ihm gefällt, obwohl sie eine Fremde ist. „So machen wir es auch“, sagte Hieronymus, „wenn wir die Philosophen lesen, wenn wir Bücher mit heidnischem Wissen in die Hände bekommen“ (ep. 21, 13, 6). Das Fremde (diesmal das fremde Denken) wird nach entsprechender Stutzung und Rasur und bei rechtem Gebrauch doch akzeptabel.

7. Aneignung des hellenistischen Denkens

Man kennt den Begriff der „Hellenisierung“; er ist das Kürzel für einen dramatischen Vorgang und als Beschreibung jedenfalls korrekt: Das Frühchristentum machte sich das hellenistische (also ein fremdes) Denken zu eigen. Zur Interpretation seines Bekenntnisses, zur Schlichtung von Streit, um den Diskurs über das Evangelium zu führen, greift die *simplex veritas piscatorum*, als die die Christen ihre Predigt im Unterschied zur Philosophie beschrieben hatten, auf eben diese Philosophie zurück. Die Philosophie wurde von den Christen wie die Kultur insgesamt kritisiert und gleichzeitig angeeignet. Christliche Theologen nannten ihre Theologie „wahre Philosophie“ und melden

damit Ansprüche an. Es ist Tatsache, daß sich im 3. bis 5. Jahrhundert eine Tradition christlicher Theologie bildet, in der zentrale, grundlegende Bekenntnisse und Dogmen unter Fragestellungen und mit Denkschritten formuliert und erklärt wurden, die der philosophischen Denktradition der Zeit entsprachen. In erster Linie sind das die trinitarischen und christologischen Formeln der Synoden von Nikaia bis Chalkedon. Die Denkprobleme, Fragen und Antworten dieser Epoche und Tradition sind deutlich die von griechisch-hellenistisch denkenden Menschen der Zeit. Platonisierende Philosophie, synkretistisches Denken, Ontologie und die Frage nach dem Wesen. Man sucht auf diesem Weg den biblischen Grundaussagen zu genügen, die strittig waren nach Sinn und Konsequenzen. Die Heilsbedeutung des Nazareners, welche die christliche Predigt seit dem längst versunkenen Urchristentum proklamiert, wird zur Frage nach seinem Wesen im philosophischen Sinn.

Zu diesem Prozeß gab es m. E. für die griechische Kirche keine Alternative, im Prinzip nicht. Auf diesem Weg der Annäherung an das ursprünglich Fremde und der partiellen Aneignung gelang es dem Christentum, seine eigene Diskutabilität in den Kategorien der geltenden Bildung, Rationalität und Religiosität nachzuweisen, was überlebensnotwendig war. Gebildete Theologen des Christentums formulierten im üblichen Stil die Fragen, auf die das Christentum die einzig gültigen Antworten zu haben reklamierte. Kritik und Rezeption der nichtchristlichen, fremden Denkgeschichte war ein Vorgang von großer Tragweite, allerdings doch auch wieder überschätzt durch Monopolisierung. Die christliche Theologie tut bis heute faktisch so, als gäbe es nur diese Theologie der griechischen Kirche.

8. Angleichung an nichtchristliche Moralvorstellungen

Es ist schon ein Phänomen der ersten Jahre Christentumsgeschichte, daß die Christen in ihrer Rede vom rechten Leben, das heißt vom praktizierten Glauben, sich formal und inhaltlich vielen Gewohnheiten der zeitgenössischen nichtchristlichen Rede von Moral und Tugend angingen.

Es gibt eine ganze Menge Äußerungen von Christen in der Spätantike, aus denen die er-

staunlich verbreitete und entschiedene Bereitschaft spricht, ohne Zögern die Identität der besten paganen und der christlichen moralischen Ideale zu konzedieren.

Man sieht: für die Alte Kirche wurde das/der Fremde an sehr verschiedenen „Fronten“ aktuell. Die Reaktionen sind genauso unterschiedlich. Als hauptsächliche Trends, die nun die Geschichte der Begegnung von Christen und Nichtchristen eingefärbt haben, kann man, meine ich, zwei gegenläufige nennen (ohne daß darin alles einbegriffen ist, was ich berichtet habe): Mit seiner doktrinären Exklusivität, dem fast totalen Alleinvertretungsanspruch in Sachen Wahrheit war das frühe Christentum auf zahllose Abgrenzungen und Denunziationen des Anderen bedacht. Von der Überzeugung des göttlichen Heilswillens und der eigenen Universalität her wurden andererseits aber Räume und Plätze für die noch Fremden, für alle Menschen, im endgültigen Ausgang der Geschichte freigehalten – vorausgesetzt, die Perspektive von Glaube und Theologie war souverän genug für solche Gedanken. In der Realität vermischte sich beides. Gerade am Dogma wurde die Abgrenzung gegen das Fremde forciert, und zugleich vollzog sich im Dogma der Synkretismus, also die Zulassung von Fremdem im Eigenen, die das Christentum in der Spätantike vermittelbar gemacht hat.

Norbert Mette

Option für die Anderen als Andere – in der Sicht des Schlußdokuments von Santo Domingo

Weil die „Option für die Armen“ oft auf eine gesellschaftliche Betrachtungsweise reduziert wurde, die alles unter den Kategorien des Ökonomischen verrechnet, scheint eine ergänzende Option, nämlich jene „für die Anderen“ notwendig. Diese Option ermöglicht es, die vielfältigen sozialen und kulturellen Werte etwa der indigenen und der afroamerikanischen Völker und Menschen wahrzunehmen und diese in ihrer Entfaltung zu fördern. Mit einigen Zitaten aus dem

Abschlußdokument wird die „Option für die Anderen“ etwas erläutert. red

„Der größte theoretische Beitrag von Santo Domingo besteht darin, den ‚Anderen‘ mit größerer Klarheit als in den vorherigen kirchlichen Dokumenten zur Sprache gebracht und anerkannt zu haben.“¹ Zu dieser Feststellung gelangt der salvadorianische Befreiungstheologe Jon Sobrino in seiner ansonsten sehr kritisch ausfallenden Würdigung der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (12.–28. 10. 1992). Und in der Tat: Es sind wohl zwei Punkte, die im Anschluß an Santo Domingo festzuhalten sind: zum einen die von den Bischöfen für die lateinamerikanische Kirche klar ausgesprochene Bekräftigung der vorrangigen Option für die Armen und zum anderen die Tatsache, daß die Bischöfe verstärkt ihr Augenmerk auf die Anderen gerichtet und sich ausdrücklich verpflichtet haben, das Leben ihrer Kirche von ihrem Anderssein her bereichern zu lassen.

Beide Punkte gehören zusammen. Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, mit der – so zwar nicht explizit formulierten – Option für die Anderen würde die Option für die Armen relativiert. Das Gegenteil ist der Fall; sie wird um eine entscheidende Perspektive erweitert. Denn mit der Option für die Armen – das wurde in den letzten Jahren in der dortigen Pastoral und Theologie immer stärker bewußt – ist eine gewisse Tendenz verbunden, die Betroffenen – die Armen also – allein in ihrem materiell bedingten defizitären Status wahrzunehmen und entsprechend das Augenmerk bei der gesellschaftlichen Analyse ausschließlich auf den ökonomischen Sektor und seine Kontexte zu richten. Vernachlässigt wird dabei, daß die Betroffenen von sich selbst häufig eine andere Sichtweise haben, insofern sie sich keineswegs nur als Arme sehen, sondern als Menschen, die in verschiedenen kulturellen Traditionen leben, die ein beträchtliches Maß an nicht hoch genug einzuschätzenden Werten aufweisen – bis eben hin zu der Fähigkeit zu einem nunmehr teilweise län-

¹ J. Sobrino, Die Winde, die in Santo Domingo wehten, und die Evangelisierung der Kultur, in: A. Müller u. a., Santo Domingo 1992, Bonn (Missionszentrale der Franziskaner) 1993, 32–50, hier 41.