

arabischen Wurzeln des Abendlandes gestaltet werden<sup>17</sup>.

Im Blick auf den gesamten Reichtum an geistigen Strömungen, mit denen wir uns derzeit auseinandersetzen können, kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Kirche sich in einer ähnlichen Situation befindet wie am Ausgang der Antike. Was werden wird, kann man also sicher nicht aus dem Blickwinkel eines einzigen Jahrhunderts sagen.

<sup>17</sup> Vgl. G. Biemer, Symposium on Catholic Education in Great Britain and Germany, in: Engagement 1993, 234–291; zum Referat des Islamwissenschaftlers Edward Holmes, Entdecken wir die Wurzel der europäischen Einheit wieder? Neue Chancen für die katholische Erziehung, vgl. ebd. 292–300.

## Artikel

Hubert  
Frankemölle  
Biblische Grundlagen einer Ökumene der Weltreligionen?

*Eine „Ökumene der Weltreligionen“ aus der Bibel ableiten zu wollen, hat wenig Erfolg. Wohl aber lassen sich aus verschiedenen Aussagen des „Alten“ wie des „Neuen“ Testamentes, insbesondere zur Entwicklung des Gottesbildes und zur innerjüdischen wie zur innerchristlichen Ökumene, Ansätze für eine Offenheit zwischen den Religionen ableiten.* red

Im Hinblick auf die leitende Fragestellung dieses Beitrags ist eine klärende Begriffsbestimmung des vielschichtigen Ausdrucks „Ökumene“ zu Beginn erforderlich, da das übliche Verständnis, bezogen auf die Überwindung konfessioneller Grenzen, im Hinblick auf die Bibel in Sackgassen führt. Hilfreich ist hingegen die differenzierte Umschreibung von U. Baumann. Nach ihm ist Ziel der Ökumene „nach innen die Wiederversammlung der gespaltenen Christenheit zur einen, heiligen, apostolischen und allgemeinen Kirche Jesu Christi im gemeinsamen Herrenmahl und weltweiten Liebesbund aller Kirchen; nach außen die weltweite Verständigung der Kulturen und Rassen, Regionen und Religionen, Ideologien und Wissenschaften über die gemeinsamen Fragen, Nöte und Aufgaben der Menschheit.“<sup>1</sup>

Diese zweifach ausgerichtete Begriffsbestimmung mag

<sup>1</sup> U. Baumann, Ökumene, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 4 (1991) 78–97, ebd. 78.



## 1. Der Begriff „Ökumene“ in der Bibel und in der frühen Kirche

Anlaß dazu sein, der Frage nachzugehen, ob in der Bibel analoge Prozesse in der Glaubensgeschichte Israels und der jungen Christenheit zu finden sind. Zuvor sei jedoch ein kurzer Blick auf den Begriff „Ökumene“ geworfen, der in der Bibel – wenn auch in anderer Bedeutung – durchaus belegt ist.

Das in der griechischen Literatur nachweisbare Verständnis von „Ökumene“ (es ist vom Wort her ein Adjektiv und steht für „Erde“ oder „Festland“) ist in seiner geographischen Bedeutung (im Sinne von: bewohnte Erde, Erdkreis) und in seinem anthropologischen Verständnis als die von Menschen gestaltete Kulturwelt sowohl in der griechischen Bibel, der Septuaginta, wie im Neuen Testament vielfach belegt (vgl. etwa Apg 17, 31 mit einem Zitat aus Ps 96, 13; 98, 9; Röm 10, 18 mit einem Zitat aus Ps 19, 5 u. a.).<sup>2</sup> Bekannte Stellen wie Mt 24, 14 („Dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden“) belegen unmißverständlich diese Bedeutung.

Nicht ganz so eindeutig ist die Beantwortung der Frage, ob neutestamentliche Theologen den von der römischen Politik bestimmten Begriff „Ökumene“ als Synonym für das römische Imperium verwenden, wonach *Orbis terrarum* die von den Römern beherrschte „Welt“ meint und somit „*Roma caput orbis*“ (Ovid, *fast* 5, 93) ist und der Kaiser „Wohltäter und Retter der ganzen Ökumene“ genannt werden kann.<sup>3</sup> Der bekannte Befehl des Kaisers Augustus, „alle Bewohner der Ökumene des Römischen Reiches in Steuerlisten einzutragen“ (Lk 2, 1), dürfte den politischen Anspruch des römischen Imperiums auf die ganze Welt voraussetzen (vgl. auch Apg 11, 28; 17, 6; 19, 27; 24, 5).<sup>4</sup> Zwar ist damit nicht eine direkte Auseinandersetzung mit dem Sendungsanspruch des römischen Imperiums verbunden, wohl aber wird damit der weitere nachneutestamentliche Sprachgebrauch vorbereitet, in dem die geographische Bedeutung sich mit dem Anspruch auf Sendung für die ganze Welt verbindet. So bezeichnet Eusebius etwa das Konzil von Nizäa im Jahre 325 als „ökumenische Zusammenkunft“ (*Vita Constanti-*

<sup>2</sup> Zu den jeweils unbestrittenen Belegen aus der griechischen Literatur vgl. etwa *F. Lasserre*, *Ökumene*, in: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* 4 (1972) 254–256; zur Bibel vgl. *H. Balz*, *oikoumene – bewohnte Erde, Erdkreis, Menschheit*, in: *EWNT* 2 (1981) 1229–1233.

<sup>3</sup> Zu dieser politisch-imperialen Sprachverwendung vgl. *O. Michel*, in: *ThWNT* 5 (1954) 159–161; *W. Bauer – R. u. B. Aland* (Hrsg.), *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Berlin 1988, 1137 f mit je unterschiedlichen Positionen zur neutestamentlichen Sprachverwendung.

<sup>4</sup> Zur Begründung vgl. *Balz*, a. a. O. 1231; zur „politischen“ Deutung der „Weihnachtsgeschichte“ vgl. *H. Frankemölle*, *Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament*, Mainz 1983, 85–97.



ni 3, 6). Damit wird zugleich kirchlicherseits eine universale Autorität und ein Absolutheitsanspruch behauptet. Die parallel entstandene konstantinische Ideologie „ein Gott, ein König, ein Volk“ ist auch der Bibel nicht fremd. Die leidvollen Erfahrungen der christlichen Kirchen vom 4. Jh. an ähneln denen Israels im 10. Jh. v. Chr. unter den Königen David und Salomo. Auch dort sind die staatlichen Feinde Gottes Feinde (Ri 5, 31), Jahwe selbst zieht Israel voraus in den Kampf (1 Sam 4), und Gottes Gesalbter, sein „Sohn“, wird adoptiert, damit er die hochauferüsteten, feindlichen Nachbarvölker, die an fremde Götter glaubten, „mit eiserner Keule wie Krüge aus Ton“ (Ps 2, 9) zerschlägt. Mag man den Psalm als letztes Ultimatum gegen übermächtige Feinde verstehen, so dürfte er dennoch ein Beleg einer kurzgefaßten Kriegstheologie des deuteronomistischen Geschichtswerkes sein – in Berufung auf Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt. Gerade die prophetische Kritik (vgl. etwa Jes 2, 1–5; Micha 4, 1–5) bestätigt, daß in solchen Texten nicht nur eine gedachte Möglichkeit, sondern real „politische Theologie“ betrieben wird. Immer dann, wenn Glaube und Politik sich miteinander verbinden und sogar identifizieren, wird der ursprüngliche und heute übliche Begriff „Ökumene“ leicht mißbraucht und pervertiert. Ob die davidische Versuchung der Kirche(n) heute überholt ist?<sup>5</sup>

Um so relevanter erscheint angesichts dieses Befundes die Frage, ob das, was heute mit dem Stichwort „Ökumene der Weltreligionen“ angezeigt ist, biblisch grundgelegt ist, auch wenn dies nicht am Begriff „Ökumene“ haftet. Wie ist das Verhältnis von jüdischen und christlichen Theologen zu Menschen anderer Religionen (Ökumene nach außen)? Wie ist das Verhältnis von jüdischen und christlichen Gruppen gegen andere jüdische und christliche Gruppen (Ökumene nach innen)? Worin ist das jeweilige Verhalten begründet?

## 2. „Ökumene“ in der Bibel?

Auswahlweise seien einige Aspekte benannt, die nicht mehr als angedeutet werden können. Daß sie z. T. zu den ökumenischen Überzeugungen heute in Widerspruch stehen, mag nur den überraschen, der Texte nicht aus je unterschiedlichen Lebens- und Gesellschaftssituationen vergangener Zeiten interpretiert. Dennoch bleiben Grundprobleme. Das größte impliziert der Glaube an den „einen/einzigen“ Gott.

### 2.1 Der Gott Israels und die Völker

„Auf Grund einer kämpferischen Monolatrie, eines aggressiven und ausgrenzenden Monotheismus zielt der Hauptstrom alttestamentlicher Theologie auf partikula-

<sup>5</sup> Zum Begriff und zu weiteren historischen Belegen vgl. *Frankemölle, Friede* 19–27.



ristische Erwählungsgewißheit und Heilshoffnung für Israel, auf Gericht über die Völker, deren Vernichtung oder Unterwerfung; fremde Religionen werden bekämpft, verspottet, für nichtig erklärt. Das ist genügend bekannt.“<sup>6</sup>

Was hier pointiert auf den Punkt gebracht wird, ist das Ende einer langen Glaubensgeschichte. An deren Anfang steht auch in Israel ein polytheistischer Glaube mit der Verehrung einer Vielzahl von Göttern (und Göttinnen). Auch die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob sowie Moses sind nicht Vertreter einer monotheistischen Religion. Selbst in der monarchischen Zeit war die alleinige Verehrung Jahwes als Staats- und Nationalgott (Monolatrie) tolerant gegen die Existenz anderer Götter, verbot aber deren Verehrung. „In der Zeit des babylonischen Exils (6. Jh. v. Chr.) wird die Alleinverehrung Jahwes zum Monotheismus fortentwickelt, indem man die Existenz aller heidnischen Götter leugnet. Mit dem staatslosen Judentum, von dem das monarchische Israel abgelöst wird, tritt gleichzeitig der intolerante Eingottglaube in die Weltgeschichte. Fortan nur wenig verändert, bestimmt er bis heute das Glaubensbekenntnis der großen westlichen Religionen.“<sup>7</sup>

Im Kontext der „davidischen Versuchung“ des Glaubens (s. o. 1) ist bemerkenswert, daß Toleranz ein Kennzeichen staatlicher Eigenständigkeit Israels war, der „intolerante Eingottglaube“ hingegen von der Erfahrung des Exils geprägt wurde. Gerade in der politisch tiefsten Krise, in der Erfahrung als Minderheit in andersgläubiger Umgebung und angesichts des möglichen Verlustes der eigenen Identität, wurde der „Gott Israels“ als der „Gott für alle“ geglaubt, zumal als Schöpfer der Welt und als Lenker aller Geschichte. Deuterocesaja ist der erste konsequente Vertreter eines theoretischen Monotheismus, in dem grundsätzlich die Existenz anderer Götter negiert wird (vgl. 41, 21–29; 45, 5–7).

## Jahwe und die Nicht-Israeliten

So selbstverständlich in der Bibel als heiliges Buch Israels Jahwe als der Gott Israels „von Ägypten her“ und als „Gott der Väter Israels“ im Mittelpunkt steht, so gibt es dort dennoch Stimmen, die über das Verhältnis von Jahwe zu den Nicht-Israeliten und ihren Göttern nachdenken. Dabei werden folgende Aspekte thematisiert<sup>8</sup>:

– Die Völker können in unmittelbarem religiösen Bezug zu Jahwe gesehen werden, so wenn er ihr Führer heißt

<sup>6</sup> W. Gross, YHWH und die Religionen der Nicht-Israeliten, in: ThQ 169 (1989) 34–44, ebd. 34.

<sup>7</sup> B. Lang, Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 8.

<sup>8</sup> Zur Begründung und teils auch zur Formulierung vgl. Gross 35–44.



(Am 9, 7; Ps 67, 5) oder Ägypten, Assur oder alle Völker „mein Volk“ genannt werden (Jes 19, 24 f; Sach 2, 15) oder Gott mit „allem Wesen aus Fleisch“ den noachidischen Bund schließt.<sup>9</sup> Dem entspricht, daß auch den Nicht-Israeliten ein Jahwe gemäÙes Verhalten attestiert wird. Was das grundsätzliche Verhältnis Israels zu den Völkern angeht, werden drei Lösungen vertreten: Entweder geht das fremde Volk im Jahwe-Volk auf (Sach 2, 15; 9, 7; Jes 66, 23), oder die Völker verehren Jahwe in ihrem eigenen Land (Zef 2, 11; Jes 19, 24 f), oder sie ziehen zum Zion (Jes 2, 2–5; Jer 16, 19–21). „Je klarer und selbstsicherer der Monotheismus sich herausbildete, desto deutlicher wurde, daß die auf Israel beschränkte YHWH-Religion mit dem Weltherrn YHWH zu enge Grenzen zog, daß in diesen Grenzen ein heilvolles Verhältnis YHWHs zu den Völkern kaum gedacht werden konnte“ (40).

– Einen anderen Weg geht das deuteronomische Geschichtswerk, indem Israel von den Religionen fremder Völker ferngehalten, Jahwe aber diesen Religionen zugeordnet wird. Jahwe schließt mit Israel einen besonderen Bund, seine Herrschaft ist aber nicht auf Israel beschränkt (Dtn 4, 19 f; 32, 8 f; vgl. Sir 17, 17).

– Schließlich können einzelne Nichtisraeliten als Jahwe-Verehrer außerhalb Israels in ihrer Vorbild-Funktion bei allen Konflikten, die sie aufgrund ihres Berufes mit der Verehrung heimischer Götter haben, dargestellt werden, wenn sie grundsätzlich den Alleinverehrungsanspruch Jahwes akzeptieren (zu Naaman vgl. 2 Kön 5, 15–18). Hier ist auch auf Adam und Eva, auf Noach und Ijob sowie auf Melchisedek hinzuweisen, die alle keine Israeliten waren. Gerade Melchisedek wird in jüngster Zeit als „Urgestalt der Ökumene“ verstanden.<sup>10</sup>

Soviel mag aus diesem Überblick angedeutet sein: Der Glaube an den universalen, die Welt erschaffenden und erhaltenden Gott zwang dazu, das Verhältnis eben dieses Gottes zu den fremden Völkern und ihren Religionen zu reflektieren. Auch wenn dabei vielfach der nationale Volks-Begriff gesprengt wurde (vgl. etwa Dtn 1, 7; 4, 30; 11, 24; 28, 47 ff; 31, 16 ff; 29 ff; Jer 24, 7; 31, 31 ff; 32, 38 ff; Hos 1, 9; Jes 11, 10)<sup>11</sup>, bleibt der Absolutheitsanspruch Jahwes unangetastet. Partikularismus und Universalismus bedingen in Judentum und Christentum einander. „Ohne den Partikularismus könnten die einzelnen Reli-

<sup>9</sup> Zur Bedeutung dieses Bundes für Nichtjuden als mögliche „Söhne Noachs“ vgl. *J. J. Petuchowski – C. Thoma*, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg 1989, 265–268.

<sup>10</sup> Ebd. 237; zu den übrigen Personen ebd. 278.

<sup>11</sup> Vgl. *H. Frankemölle*, Jahwe-Bund und Kirche Christi, Münster 1984, 195–199.



gionen nicht fortbestehen und keine Träger des Universalismus sein. Ohne den Universalismus würde der Gottesglaube beider Religionen ebenfalls geschmälert und verzerrt werden.<sup>12</sup>

Ohne den Glauben an Gott als „Gott für alle“, für die ganze Menschheit, würden die monotheistischen Religionen zu partikularen, sektenhaften Religionsgemeinschaften verkümmern. Wenn der Glaube an den universalen, einen Gott zum unbedingten Grundbestand der eigenen Überzeugung gehört, muß es notwendigerweise zur Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus, zwischen eigener Identität und der je eigenen Identität anderer Religionen, die ihren Glauben ebenso als unbedingt verstehen, kommen. Diese Spannung ist auszuhalten. Ein Rückzug auf eine Sektenmentalität ist als Extrem dabei ebenso zu sehen wie die Entartung zum universalen Anspruch in Verbindung mit politischer Macht. Ohne Zweifel ist in der Zeit Jesu und der der Verfasser der neutestamentlichen Schriften von einer großen Vielfalt von „verschiedenen Gestalten der jüdischen religiösen Erfahrungen“ auszugehen.<sup>13</sup> Sie war die Voraussetzung für die verschiedenen religiösen Gruppierungen in Palästina, Alexandrien und in der sonstigen Diaspora. Neben Sadduzäern, Pharisäern, Zeloten, der Bewegung Johannes' des Täufers, Samaritanern, Mitgliedern von Qumran versteht sich auch die Jesusbewegung als eine Richtung des Reformjudentums (aufgrund des Glaubens an ein neues Handeln Gottes in und durch Jesus und aufgrund der von ihm initiierten neuen Lebenspraxis). Da Glaube nie theoretisch abstrakt, sondern immer als interaktionaler, handlungsorientierter Prozeß miteinander konkurrierender Lebensentwürfe verstanden werden muß, ist die Überzeugung dieser einzelnen Gruppierungen, „Volk Gottes“ bzw. „das wahre Israel“ zu sein, konsequent. Nicht anders ist es in der Bibel, wenn Propheten gegen Propheten, Propheten gegen Kultpriester, Propheten gegen Könige stehen. Die Unbedingtheit von Glaubensüberzeugungen kann nicht zur Disposition stehen, es sei denn unter Verlust der je eigenen Identität. Auch soziologisch betrachtet gibt es Identität nur durch Abgrenzung. Probleme entstehen dort, wo sie auf Kosten anderer Identitäten geht, was in der Regel (mit)verur-

## 2.2 „Ökumene nach innen“ im Judentum

<sup>12</sup> Petuchowski – Thoma, a. a. O. 280.

<sup>13</sup> Vgl. dazu das lesenswerte Buch des jüdischen Religionswissenschaftlers Ph. Sigal, Judentum, Stuttgart 1986, 51–102, ebd. 51. Zu einer Skizze sowie zu einer gerafften Zusammenstellung der verschiedenen Faktoren zur Vielfalt vgl. Frankemölle, Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum, in: S. Schröer (Hrsg.), Christen und Juden, Altenberge 1992, 34–83, ebd. 81–83.



sacht wird durch eine Verbindung von Religion und politischer Macht.

Im Judentum ist eine solche Situation etwa nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70 durch die Römer gegeben. Die Entwicklung zu einem sich normativ verstehenden Judentum in dieser Zeit führte zu einer Exkommunikation aller anderen religiösen Gruppierungen. Die Folgen auch für die ausgeschlossenen urchristlichen Gruppen betrafen nicht nur theologische Dimensionen, vielmehr implizierten die Maßnahmen für die „Ketzer“ weitreichende Folgen in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht (Aufgabe aller persönlichen und geschäftlichen Bindungen, wirtschaftliche Boykottmaßnahmen u. a.).

Untersucht man, welche Faktoren in diesem Prozeß der Konsolidierung des rabbinischen Judentums und der gleichzeitigen Trennung von allen anderen religiösen Richtungen des Judentums (einschließlich des Urchristentums) eine Rolle gespielt haben, so dominieren wie bei anderen Kirchenspaltungen nicht theologische, sondern politische, sprachliche, kulturelle und andere Faktoren. Da der Glaube der Christen „in nicht geringerem Maße als der Glaube der Samaritaner und der Qumrangemeinde ein jüdischer Glaube“ war, wie zu Recht Ph. Sigal feststellt, trifft auch seine Deutung zur Abtrennung des Christentums vom Judentum zu, daß „genauso wie im Falle der Samaritaner . . . die unwiderrufliche Ausgrenzung der Christen aus dem Judentum ursprünglich das Ergebnis politischer Gegebenheiten und nicht theologischer Reflektierens“ war. Bei aller hohen Christologie und allen möglichen theologischen Spannungen gilt: „Es hätte aber ein Modus vivendi gefunden werden können, wenn nicht die Sache der jüdischen Nation die christlichen und die anderen Juden auf unüberbrückbare Weise entzweit und heftige Emotionen geschürt hätte.“<sup>14</sup> Daß diese Thesen zutreffen, wird auch von christlicher Seite zunehmend nicht nur wahrgenommen, sondern auch energisch vertreten. In theologischer Perspektive hätte es eine „Ökumene“ zwischen Judentum und Christentum weiter geben können – unter der selbstverständlichen Beachtung christlichen Glaubens, daß in Jesus von Nazareth der Christus/Messias gekommen ist und Gottes Selbstauslegung an ihn unüberholbar gebunden bleibt.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Sigal, Judentum 74 f; vgl. auch D. Flusser, Das Schisma zwischen Judentum und Christentum, in: *EvTh* 40 (1980) 214–239.

<sup>15</sup> Zu einer Deutung etwa paulinischer Theologie von jüdischen Voraussetzungen her vgl. H. Frankemölle, Juden und Christen nach Paulus. Israel als Volk Gottes und das Selbstverständnis der christlichen Kirche, in: *ThGl* 74 (1984) 59–80; zu Konsequenzen für das jüdisch-christliche



## 2.3 Die „Ökumene nach innen“ im neutestamentlichen Christentum

Die Geschichte lehrt, daß die theoretisch mögliche „Ökumene nach innen“ im Judentum des 1. Jh. n. Chr. keinen Bestand hatte. Sie scheiterte – nicht zuletzt aus nationalpolitischen Gründen.

Hatten und haben Christen und christliche Kirchen in Westeuropa teil an der „davidischen Versuchung“ der Kirche (s. o. 1), so ist an diesem Punkt im Vergleich zu den neutestamentlichen Gemeinden eine enorme Erfahrungsdifferenz zu konstatieren. Gerade im Hinblick auf ein Verständnis von Glauben und von Glaubensbekenntnissen als in Sprache artikulierte soziale Lebensform kann die Beachtung dieser Differenz Frustrationen verhindern, wie sie unzweideutig etwa bei der Diskussion um die Frage, wie weit die Bibel Konzepte zum Friedenshandeln „christlicher“ Politiker und Staaten liefern kann, deutlich wurden.<sup>16</sup>

Bei aller Nüchternheit ist im Hinblick auf die sozialpolitische Stellung christlicher Gemeinden im Neuen Testament festzustellen: Gesellschaftlich und machtpolitisch sind sie ohnmächtig, sie sind zu klein und zu bedeutungslos, so daß ihrer Identität der weltpolitische Bezug fehlt, ihre Perspektive primär binnenkirchlich ist. Wer meint, die Folge wäre eine ideale „Ökumene nach innen“, irrt sich. Auch urchristliche Gemeinden machen sehr unterschiedliche Erfahrungen von Einheit und Spaltung.

Zum Letzteren: Aufgrund der unterschiedlichen Zusammensetzung in der Urgemeinde von Jerusalem kommt es unzweifelhaft nicht nur zu einer Spaltung zwischen den aramäisch und griechisch sprechenden Judenchristen, sondern auch zu einer Vertreibung der weltoffenen und daher auch wohl theologisch liberaler eingestellten „Hellenisten“ (vgl. Apg 6, 1 ff; 11, 19 ff). Die Folge war ihre Trennung von Jerusalem und eine konsequente Mission nur von „Heiden“.<sup>17</sup> Unzweifelhaft durchleiden auch die johanneischen Gemeinden und ihre Theologen die traumatische Erfahrung eines Schismas. Auch in Korinth muß Paulus Parteien und Spaltungen konstatieren (1 Kor 1, 10–17; 3, 3 f), die er als eschatologisch notwendig meint interpretieren zu müssen (11, 18 f). Wie die korinthische (1 Kor 5, 1 f) kennt auch die matthäische Gemeinde (Mt 18, 17) die Exkommunikation, die Beendigung der Glaubensgemeinschaft.

Gespräch und den interreligiösen Dialog vgl. *ders.*, Jüdisch-christlicher Dialog. Interreligiöse und innerchristliche Aspekte, in: *Catholica* 46 (1992) 114–139.

<sup>16</sup> Zu solchen Erfahrungsdifferenzen vgl. *Frankemölle*, Friede 42–44, 166–171.

<sup>17</sup> Vgl. *J. Schenke*, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990, 67–73, 176–245.



Auf der anderen Seite steht die beglückende Erfahrung der „Koinonia: Gemeinschaft“ sehr unterschiedlicher, vom Glauben begründeter sozialer Lebensformen, wie sie sich auf der Basis des gemeinsamen christlichen Glaubens in judenchristlichen Gemeinden (mit Beschneidung und Befolgung der Thora) und den heidenchristlichen Gemeinden (mit der Freiheit von der Thora) entwickelt hatten. Ohne theologiegeschichtliches Studium vermögen wir Heidenchristen die in Apg 15 erzählte und vorausgesetzte gegenseitige Anerkennung kaum nachzuvollziehen. Wenn Paulus betont, daß „Jakobus, Kephas und Johannes, die als die ‚Säulen‘ Ansehen genießen, mir und Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft gaben“, und wenn er feststellt, daß ihm von Gott „das Evangelium für die Unbeschnittenen [= Heiden] anvertraut ist wie dem Petrus für die Beschnittenen [= Juden]“ (Gal 2, 7.9), dann ist hier ein Modell von „Ökumene nach innen“ realisiert, das von christlichen Kirchen bis heute nicht nachvollzogen wurde.

Weit mehr und umfassender gilt dies für die Geschichte der Kanonisierung im 2. Jh. Auch hier bekundet sich „ein ungeheurer Wille zur Einheit. . . . Vielleicht ist es sogar die größte Willenskundgebung zur Einheit, die es je gegeben hat, die seitdem nie mehr eingeholt wurde.“<sup>18</sup> Nimmt man den neutestamentlichen Kanon als Maßstab für die Ökumene der christlichen Kirchen nach innen, dann kann man die Reserve von Ökumenikern gegen den Begriff der „Wiedervereinigung“ nachvollziehen. „Nein, nicht Wiedervereinigung oder unkommentierte Einheit, sondern Wiederherstellung der Gemeinschaft der christlichen Kirchen ist das Ziel ökumenischen Wirkens. Oder anders gesagt: nicht aus dem Plural Kirchen den Singular Kirche zu machen ist das Ziel, sondern diesen Plural zu akzeptieren und die Kirchen zu befähigen, ihre Gemeinschaft, ihre Communion, ihre Koinonia miteinander aufzunehmen. Nur darum kann es gehen. Der Plural der Kirchen bleibt, aber sie sollen anders als heute in Gemeinschaft leben.“<sup>19</sup>

Selbstverständlich stellt sich angesichts der Vielfalt neutestamentlicher theologischer Konzeptionen die Frage nach der Einheit, nicht zuletzt auch angesichts des Faktums von vier Evangelien. Was heute unter dem Stich-

<sup>18</sup> J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970, 14 f.

<sup>19</sup> J. Brosseder, *Grundsätzliche Erwägungen zum ökumenischen Weg der christlichen Kirchen – Wege und Irrwege der ökumenischen Bewegung*, in: Hirschberg 44 (1991) 458–465, ebd. 458; das ganze Heft von 210 Seiten beschäftigt sich mit den unterschiedlichen Aspekten des Themas „Ökumene“.



wort „Ökumenische Symbole/Glaubensbekenntnisse“ als Basis kirchlicher Einheit diskutiert wird, wäre im Neuen Testament als „Kanon: Richtschnur, Maßstab“ in kirchlicher Einheit nicht nur zu erheben, sondern auch an gegenwärtiges Christsein anzulegen. „Wir sollten von der Kirche nicht mehr Einheit erwarten als vom biblischen Zeugnis. Ekklesiologisch betrachtet gehört zur *Koinonia* wesentlich die Vielfalt dazu. . . . Nicht die Vielfalt der Kirche ist zu beklagen, wohl aber der Mangel an *Koinonia*, der sie in ihrem Eigenwillen zu tendenziell sektiererischen Unternehmungen macht. . . . Warum soll es nicht verschiedene Kirchen geben, so wie es verschiedene Gemeinden gibt? Kritisch wird es erst dort, wo die Gemeinschaft aufgekündigt wird.“<sup>20</sup>

#### 2.4 „Ökumene nach außen“ im neutestamentlichen Christentum?

Trotz der angedeuteten binnenkirchlichen Perspektive lebte der Großteil der christlichen Gemeinden im 1. Jh. als soziale Minderheit in nichtchristlicher Umgebung, sei diese nun jüdisch geprägt oder „heidnisch“. Entsprechend der lebensgeschichtlichen Situation der Gemeinden ist die Reflexion auf die eigene Identität unterschiedlich orientiert, wobei der bereits mit dem jüdischen Glauben gegebene Absolutheitsanspruch der eigenen Glaubensüberzeugung nicht nur die Grenze der Offenheit anzeigt, sondern auch die Auswahl der damals üblichen, z. T. auch polemischen Sprachformen bestimmt, je nachdem wie stark von außen der Selbstanspruch der christlichen Gemeinde in Frage gestellt wurde. Eine grundsätzliche Reflexion über eine „Ökumene der Religionen“ gibt es im NT daher nicht. Dennoch lassen sich im praktischen Vollzug Grenzen und Möglichkeiten der Zustimmung zu nichtchristlichen Grundhaltungen in unterschiedlicher Weise festmachen.

Gegenüber dem Judentum herrscht im Prozeß der gegenseitigen Trennung die damals (auch im Judentum) übliche Ketzlerpolemik vor. Dies belegen vor allem die Evangelien des Matthäus und Johannes. Allerdings scheint bei Matthäus der endgültige Bruch zwischen Gemeinde und Synagoge schon aus einiger zeitlicher Entfernung reflektiert werden zu können, da Matthäus die große Weherede gegen die „Schriftgelehrten und Pharisäer“ in Kap. 23 gegen kirchliche Entwicklungen richtet.<sup>21</sup> Ob so oder so,

<sup>20</sup> M. Weinrich, Die Bibel legt sich selber aus. Die ökumenische Herausforderung des reformatorischen Schriftprinzips, in: H. Frankemölle (Hrsg.), Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch, Paderborn 1994, 43–59, ebd. 58; vgl. ebd. 233–248; R. Schlüter, Die eine Bibel und die vielen Konfessionen – bleibt die Einheit eine Utopie?

<sup>21</sup> Zur Begründung vgl. H. Frankemölle, „Pharisäismus“ in Judentum und Kirche, in: *ders.*, Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983, 133–190.



ein Dialog ist nicht mehr möglich. Eine deutliche Entwicklung läßt sich im Werk des Paulus feststellen, der sich zeit seines Lebens als überzeugter Jude verstand. Seine Äußerungen zum Judentum reichen von scharfer Polemik (vgl. etwa 1 Tess 2, 13–16) bis hin zu jenen positiven Äußerungen in Röm 9–11, die in den offiziellen Erklärungen aller christlichen Kirchen nach dem Holocaust zu Recht immer wieder zitiert werden.<sup>22</sup>

Die schwierige hermeneutische Frage, welches neutestamentliche Modell theologisch maßgeblich ist, haben die christlichen Kirchen durch ihren einseitigen Rückgriff auf Röm 9–11, wonach die Christen aus den Völkern als wilde Schößlinge in Israel als edlem Ölbaum eingepropft wurden (vgl. 11, 16–24), faktisch geklärt, ohne daß dies wissenschaftlich bislang aufgearbeitet wurde. Wer nämlich wollte behaupten, daß polemische Verformungen jene Wahrheit enthalten, „die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DV Nr. 11)?<sup>23</sup> Im übrigen ist auf die zahlreichen Schriften im NT hinzuweisen, die – aus welchen Gründen auch immer – ohne polemische Seitenhiebe auf jüdische Identität und ohne deren Enterbung auskommen können.

Schwieriger als die Bestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum im 1. Jh. ist das im NT weniger reflektierte von Christentum und den Religionen der Nicht-Christen, den sogenannten „Heiden“. Dabei gibt das Faktum der christlichen Heidenmission kaum einen Hinweis für das Thema „Die Religionen im Neuen Testament“ und ihren Stellenwert<sup>24</sup>, da es immer um die „Bekehrung“ der Heiden geht, jedoch nicht um Anerkennung „von alledem, was in diesen Religionen war und heilig ist“ (NA 2). Die eigene Identität, die Selbstvergewisserung des Absolutheitsanspruches der eigenen Glaubensüberzeugung bildet die leitende Perspektive. Das Verhältnis zur „Welt“ und ihre Religion bzw. Ideologie kann dabei aus missionarischen Gründen entweder offen sein oder zur Festigung der Gemeinde auch polemisch (zum ersten vgl. die Apostelgeschichte und den 1. Petrusbrief, zum zweiten das Johannesevangelium und die Geheime Offenbarung). Es kommt ganz darauf an, wer was wann unter welchen Bedingungen zu wem sagt. Wenn eine in ihrer Existenz bedrohte Gemeinde aufschreit,

<sup>22</sup> Zu Paulus vgl. G. Lüdemann, Paulus und das Judentum, München 1983; zur Bedeutung von Röm 9–11 für den jüdisch-christlichen Dialog im eigenen Verständnis: Entstehung (vgl. Anm. 13) 72–78.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Frankemölle, Dialog 135 f.

<sup>24</sup> M. Limbeck betitelt so einen Aufsatz in der ThQ 169 (1989) 44–56, behandelt jedoch die Israelbezogenheit urchristlicher Mission.



### 3. Mission und/oder Ökumene?

gehört dies zur historischen Wahrheit. Die Erkenntnis des Terentius: „Duo si faciunt idem, non est idem“ (Ad 5, 3) gilt für nichtsprachliches wie sprachliches Handeln.<sup>25</sup> Ein solcher Ansatz hat grundsätzliche Konsequenzen für eine heutige „Ökumene der Religionen“.

Ohne Zweifel ist der Absolutheitsanspruch ein Grundelement des Judentums wie des Christentums (wie jeder universal orientierten Religion). Ohne Zweifel gehört auch die Mission zum unverzichtbaren Auftrag ihrer Mitglieder. Die Überzeugung von der eigenen Identität im Glauben und in den Bekenntnissen der eigenen Kirche verhindert aufgrund der handlungsorientierten Sprachstruktur dieser Sätze als Bekenntnis<sup>26</sup> keineswegs einen Dialog, vielmehr ermöglicht er ihn überhaupt erst. Ohne linguistischen Überbau hat Papst Johannes Paul II. beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. 4. 1986 dies so umschrieben: „Niemandem entgeht, daß der anfängliche grundsätzliche Unterschied in der Zustimmung der Katholiken zur Person und zur Lehre Jesu von Nazareth besteht, der ein Sohn eures Volkes ist. . . . Aber diese Zustimmung gehört dem Bereich des Glaubens an, das heißt, der freien Zustimmung der Vernunft und des Herzens, die vom Geist geleitet werden. . . . Das ist der Grund, warum wir bereit sind, den Dialog unter uns in Loyalität und Freundschaft sowie in der Achtung vor den inneren Überzeugungen der einen und der anderen zu vertiefen.“<sup>27</sup>

Christen und christliche Kirchen sind verpflichtet, ihren Glauben zu bezeugen und weiterzugeben. In der Nachfolge Jesu können Kirchen nur missionarische Kirche sein. Nach dem Maßstab aller neutestamentlichen Theologen verweisen dabei Bekenntnissätze nicht nur auf die innere Überzeugung des Sprechenden, vielmehr stehen sie auch in unaufhebbarer Interdependenz zu deren Praxis – analog zu Jesus.<sup>28</sup> Glaube kann im jüdisch-biblischen Sinn immer nur als Heiligung des Alltags verstanden werden, Werke sind immer Zeichen des Glaubens, sie müssen ihn beglaubigen, Wahrheit zielt immer auf die Bewährung im solidarischen Einstehen für gequälte und

<sup>25</sup> Vgl. Frankemölle, Handlungsanweisungen.

<sup>26</sup> Vgl. dazu P. Hünermann, Glaubenssätze und der je größere Gott, in: ThQ 169 (1989) 56–67, ebd. 57 f; ausführlich E. Arens, Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989.

<sup>27</sup> Zitiert nach R. Rendtorff – H. H. Henrix (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, Paderborn – München 1988, 110.

<sup>28</sup> Zur Begründung des handlungsorientierten Verständnisses von „Mission“ vgl. H. Frankemölle, Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium, in: K. Kertelge (Hrsg.), Mission im Neuen Testament, Freiburg 1982, 93–129; ders., Die „Praxis Christi“ (Mt 11, 2) und die handlungsorientierte Exegese, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum (FS W. Marxsen), Gütersloh 1989, 142–164.



geschundene Menschen und für die gesamte Schöpfung. Wenn Paulus als Weg den Heidenchristen empfiehlt, „die Angehörigen meines Volkes eifersüchtig zu machen“ (Röm 11, 14), ist dies ohne Zweifel auch ein Modell für die große Ökumene. Wir wissen, daß diese Hoffnung zur Zeit des Paulus von den Heidenchristen nicht eingelöst wurde, wir wissen noch mehr, daß in der 2000jährigen Kirchengeschichte die vom Juden Jesus gepredigte und praktizierte Nächstenliebe Christen gerade gegenüber Juden nicht verwirklicht haben. Gerade aufgrund dieser nüchternen Erfahrung, die eine Ökumene der Weltreligionen nach dem Holocaust gerade nicht verhindern darf, gilt es noch mehr, die Orthopraxie, das Tun (vgl. Mt 7, 12–27) und die Solidarität zu anderen Religionen und Kulturen (vgl. Mt 25, 31–46) zum Maßstab für die jeweils behauptete Spiritualität zu machen.<sup>29</sup> Nur dann, wenn Christen „Täter des Wortes“ (Jak 1, 22) sind, sind sie glaubwürdig. Biblische Grundlage für eine Ökumene der Weltreligionen, konkret für das Heil der Menschen ist ein Christentum der Tat.

## Anton Peter Die Mission der Kirche angesichts der vielen Religionen

*Zweifellos hat die Mission heutzutage im Kontext des interreligiösen Dialogs keinen guten Klang. Weitherum wird sie geradezu als Kontrastbild des Dialogs empfunden: als feindselig und aggressiv gegen die anderen Religionen, als monologisch und proklamatorisch in ihrer Rede. Daß dieses Klischee durchaus nicht seiner realen historischen Grundlage entbehrt, macht es um so dringlicher, nach einem heute verantwortbaren Konzept von Mission zu fragen und dessen Bewährungskraft gerade in der interreligiösen Begegnung auf die Probe zu stellen. Im folgenden sollen daher drei Fragen beantwortet werden: Wie ist christliche Mission heute zu verstehen?*

*– In welchem Verhältnis steht sie zum interreligiösen Dialog? – Wie kann sie den christlichen Glauben dialogisch bezeugen?*

### 1. Zum theologischen Verständnis der Mission heute

Das Verständnis der Mission hängt unlösbar zusammen mit dem Verständnis der Kirche. Das II. Vatikanische Konzil hat den Missionsauftrag mit der *Raison d'être* der Kirche schlechthin identifiziert: „Die pilgernde Kirche

<sup>29</sup> Vgl. die Artikel zur Spiritualität (christliche, biblische, fernöstliche, indische, jüdische, liturgische, monastische, ökumenische, orthodoxe), in: Ch. Schütz (Hrsg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, 1170–1216.